

phorien passen zu müssen. Und so sehe ich für jeden einzelnen Menschen – in einem nur ihm selber bekannten Einblick in die eigene Existenz<sup>9</sup> – die Spannung von Lebenskummer und -freude bis an die Schwelle des „Fegefeuers“. Dessen Teil im Gesamt der Hierarchie der Offenbarungswahrheiten ist deshalb so wichtig, weil damit die endgültige Identität – wer ich letzten Endes sein darf und geworden sein werde – offenbleibt bis hin zu jenem endzeitlichen Augenblick, da ein jedes von uns den „weißen Stein“ empfangen wird, auf dem „ein neuer Name steht, den nur der kennt, der ihn empfängt“ (Offb 2, 17).

„Ich glaube, Herr; hilf  
meinem Unglauben“  
(Mk 9, 24).

Das ist mehr als ein Zitat, es ist meine Wirklichkeit. Ich kann nur ehrlich sagen, daß ich Gott glaube, also ihm meine Existenz anvertraue, wenn ich zugleich bekunde, wie unzulänglich das geschehen ist und geschieht. Das ist meine Schuld; der Grund liegt in meiner Sündhaftigkeit. Mein „ich glaube“ ist nicht pur, sonst könnte Gott besser in meinem Leben und durch mich in der Lebensgeschichte anderer zum Zuge kommen. Deshalb stelle ich am Ende mein „Ich glaube Gott und an Gott“ seinem Gericht anheim und seiner Gnade, damit das Glauben zu dem wird, was es sein soll: „fest stehen in dem, was man erhofft“ (Hebr 11, 1).

*Amen* –: fürwahr, so sei es.

Anton Grabner-  
Haider  
Die Gottesfrage  
in einer multi-  
religiösen  
Gesellschaft

*Wenn wir über unser christliches Gottesbild nachdenken, müssen wir auch die Ergebnisse der religionswissenschaftlichen Forschung zur Gottesfrage einbeziehen. Dabei ergibt schon der innerchristliche Dialog gegenüber früheren Zeiten neue Perspektiven; besonders aber werden wir Christen mit unserem Gottesbild herausgefordert durch die Vergleiche mit den Gottesvorstellungen in anderen Religionen. Das Ergebnis dieses Nachdenkens kann dazu beitragen, unseren eigenen Glauben zu läutern und zu vertiefen.*

*red*

Ein Einschnitt in die  
Gottesrede

Gottesfrage und christliches Gottesbild stehen heute intensiv im Diskurs. Sensible Theologen spüren seit 50 Jahren, daß mit dem „Holocaust“ ein tiefer Einschnitt in der Gottesrede passiert ist. Wie konnte ein „guter Gott“ diesen Völkermord zulassen? Und wird er weiteren verhin-

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Elemente einer Theologie autobiographischer Erzählhaltung nach H. P. Siller, in: *L. Kuld*, Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung, Diss. Habil. masch., Freiburg 1995, 87–95.



dern können? Denn entweder ist er nicht nur gut, sondern auch ambivalent und böse, wie die hebräische Bibel sagt, oder er ist nicht mächtig bzw. allmächtig, sondern seit dem Tod Jesu sogar „ohnmächtig“ geworden (J. Moltmann und H. Jonas). Eine dritte Möglichkeit gibt es für eine aufrechte Hermeneutik nicht.

Nun neigen vor allem Exegeten der ersten Möglichkeit zu, denn der biblische Gott sei immer auch rachsüchtig, zornig, böse<sup>1</sup>; er sei ebenso ambivalent, wie wir Menschen es sind; anders könnten wir nicht in anthropomorpher Weise von „Gott“ reden. Doch es wird schwieriger, aber nicht unmöglich, zu einem solchen Gott zu beten und Vertrauen zu haben. Vor allem der islamische Gott Allah kann die Menschen auch täuschen und in die Irre führen.<sup>2</sup> Auch für Aurelius Augustinus kann Gott in der Rolle des „pater familias“ die Menschen nach Gutdünken ins ewige Verderben oder Heil führen, er schuldet niemandem Rechenschaft.<sup>3</sup> Das andere Modell der Gottesrede ist der leidende, schwache und ohnmächtige Gott, der sich im Schöpfungsakt seiner Macht entäußert hat; fortan seien die Menschen stark und der göttliche Schöpfer schwach geworden; doch am Ende der Zeit werde er seine Macht durch „Liebe“ wieder zurückerhalten. Dies sind die Gedanken der jüdischen Mystik (Kabbala) und einiger christlicher Theologen: J. Moltmann, Teilhard de Chardin, H. U. von Balthasar, G. Schiwy.<sup>4</sup>

### Kritische Anfragen

Doch Philosophen und Religionskritiker stellen an beide Modelle kritische Fragen, ihnen scheint die Theodizeefrage unlösbar. Einige plädieren für ein Fallenlassen einer personalen und anthropomorphen Gottesvorstellung. An ihre Stelle soll eine pantheistische Mystik treten, in der der gesamte Kosmosprozeß als „göttlicher Urgrund“ gesehen wird, in dem sich die Menschen geborgen fühlen. Andere wollen alle Spuren der Gottesrede aus der menschlichen Kultur entfernen, da sie extrem negative soziale Folgen zeige.<sup>5</sup> Doch sie bedenken nicht, welche lebensfeindlichen Glaubenssysteme und Ideologien dann an die Stelle bisheriger Gottesrede treten könnten.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> W. Groß – H. Kuschel, *Ich schaffe Finsternis und Unheil*, Mainz 1992; G. Theobald, *Hiobs Botschaft*, Gütersloh 1993.

<sup>2</sup> Koran, Sure 14, 3–7.

<sup>3</sup> Aurelius Augustinus, *Tract. ad Joannem* 48, 4–6.

<sup>4</sup> G. Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995; H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt 1987; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985; P. Teilhard de Chardin, *Die lebendige Macht der Evolution*, München 1967.

<sup>5</sup> T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976.

<sup>6</sup> G. Streminger, *Gottes Güte und die Übel dieser Welt*, Tübingen 1992; H. Dahl (Hg.), *Die Lehre des Unheils*, Hamburg 1993.



In dieser Situation beklagen heute viele Theologen das langsame Verschwinden der Gottesfrage in unserer Kultur und Gesellschaft; sie konstatieren vor allem bei jüngeren Menschen so etwas wie eine „Gotteskrise“<sup>7</sup>. Und sie machen dafür fast unisono die kulturellen und geistigen Entwicklungen verantwortlich. Doch sie sehen nicht genau auf die Ergebnisse empirischer Umfragen die Religion betreffend hin<sup>8</sup>, sonst würden sie differenzierter argumentieren. Sie fragen sich kaum, ob nicht ihre unbewegliche und traditionistische Gottesrede selbst die Hauptursache für diese Lage ist. So beklagen sie wortreich und stereotyp die fortschreitende „Säkularisation“, freilich ohne sich zu fragen, von welchen Gottesbildern sich die Menschen aus welchen Gründen verabschieden und aus welchen Religionsformen sie emigrieren. Sie übersehen, daß viele Zeitgenossen nach anderen Formen der Religion und der Gottesrede suchen, an den Kirchen vorbei.<sup>9</sup> Denn durch den zaghafte beginnenden *Dialog der Kulturen* kommen andere Formen von Religion und andere Gottesvorstellungen in den Blick. Folglich stellt sich die Gottesfrage auch in christlichen Kontexten neu. Wir erkennen zunehmend die Kulturabhängigkeit und Relativität von Gottesvorstellungen, und damit auch der christlichen Theologie. Bisherige Monopolansprüche und absolute Wahrheitsbehauptungen können nicht länger aufrechterhalten werden; ihre stark negativen Folgewirkungen für das personale und das soziale Leben treten immer deutlicher in unser Bewußtsein.<sup>10</sup> Human- und Kulturwissenschaften zwingen uns geradezu, in einen interkulturellen Dialog einzutreten, wenn wir weiterhin verstehbar und lebensbezogen von „Gott“, dem „Göttlichen“ und dem „Heiligen“ reden wollen.<sup>11</sup>

#### Präliminarien für den Dialog

In einem solchen Dialog gelten einige *Präliminarien*, die sich aus unserer Kulturgeschichte ergeben: 1. Unsere empirische Welt ist auch durch die fortschreitende naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht abschließbar, sie bleibt grundsätzlich offen für metaphysische und metaempirische Deutungen.<sup>12</sup> 2. Wir erleben weiterhin in allen Lebenswelten existentielle Lebenssituationen, in denen wir uns die Frage stellen: Ist hier noch eine ganz andere Dimension im Spiel? (Erschließungssituationen)<sup>13</sup>

<sup>7</sup> J. B. Metz u. a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92.

<sup>8</sup> P. M. Zulehner – H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993, 43–51.

<sup>9</sup> M. Widl, *Esoterik und Christentum*, Graz 1995.

<sup>10</sup> A. Grabner-Haider, *Ideologie und Religion*, Wien 1983.

<sup>11</sup> R. Panikkar, *The interreligious dialogue*, New York 1984.

<sup>12</sup> R. Koltermann, *Grundzüge der Naturphilosophie*, Frankfurt 1993.

<sup>13</sup> I. T. Ramsey, *Religious language*, London 1969, 43–58.



3. Alle Deutungen von solchen Daseinssituationen sind kulturabhängig, sie werden in jeder Lebenswelt anders geformt.<sup>14</sup> 4. Folglich sind alle Gottesbilder und Theologien direkt von Lebensformen und Lebenswelten abhängig, ja sie spiegeln und speichern diese sogar.<sup>15</sup> 5. Damit sind keine Monopolansprüche auf Gottesbilder und Religionsformen mehr möglich. Und wo sie aufgestellt und politisch durchgesetzt wurden, waren dies schwere Verstöße gegen mitmenschliche Solidarität. Das gilt auch für den christlichen Monopolanspruch, er ist als „strukturelle Sünde“ zu werten. 6. Über die metaempirische Dimension können wir nur „analog“ zu unserer empirischen Welt sprechen; alle Aussagen über Gott und Heiliges sind relativ und ungenügend; sie folgen einer symbolischen Sprache mit einer doppelten Semantik.<sup>16</sup> 7. Über das Göttliche können wir entweder personal und anthropomorph, oder aber apersonal und formal sprechen. 8. Wenn wir uns Gott personal vorstellen, dann können wir nur menschenähnlich von ihm und zu ihm sprechen; denn zu Formeln können wir nicht beten. 9. In einer anthropomorphen Gottesrede müssen beide menschlichen Geschlechter gleichwertig symbolisiert werden; patriarchale und androzentrische Gottesrede ist ein schwerer Verstoß gegen die Grundform von Humanität.

#### Konsequenzen für die christliche Gottesrede

Aus diesen interkulturell geltenden Präliminarien ergeben sich Konsequenzen für die christliche Gottesrede und für jede Form von Religion: Zunächst müssen wir die Kulturabhängigkeit der jüdisch-christlichen Gottesrede sehen und akzeptieren lernen. Diese ist in einer Kultur von Hirtennomaden, von niederen und höheren Ackerbauern entstanden und tradiert deren Sozialordnung. Darin ist „Gott“ ein Stammesfürst, der das Land verteilt, der als oberster Krieger die Heere anführt, der als höchster Richter und Rächer auftritt, der mit seinem Volk ein Schutzbündnis schließt. Er repräsentiert eine vorwiegend patriarchale Lebensordnung, weibliche Gottheiten werden von seinen männlichen Priestern entschieden bekämpft. Als Stammesgott ist er in Konkurrenz zu anderen Stammesgöttern.

Wie wurde er zum obersten und später einzigen Schutzgott eines großen Stammesbundes? Dies geschah gewiß nicht durch Überzeugungsarbeit, sondern durch den politisch durchgesetzten Herrschaftsanspruch seiner Priester, Propheten und Stammesfürsten. Es werden mehrere

<sup>14</sup> P. Bohannan, *Social anthropology*, New York 1967, 24–48.

<sup>15</sup> R. F. Viveló, *Handbuch der Kulturanthropologie*, Stuttgart 1981, 254–270.

<sup>16</sup> J. M. Bochenski, *Logik der Religion*, Köln 1969.



Stammesgötter zu einem einzigen Schutzgott vereinigt (z. B. El und Jahwe), seine Verehrung muß durch viele Jahrhunderte hin mit Gewalt durchgesetzt werden.<sup>17</sup> Kulturgeschichtlich sind alle monopolhaften Gottesreden mit militärischer Gewalt durchgesetzt worden; das gilt für das nachexilische Judentum, für das konstantinische Christentum und für Muhammads Islam.<sup>18</sup> In Ägypten war der erste uns bekannte Versuch einer Monopolreligion durch König Echnaton gescheitert. Es beruht also kein Monotheismus auf freier Überzeugungsarbeit. Dies haben z. B. einige Philosophen der griechisch-römischen Antike klar gesehen. Auch für sie ist es wahrscheinlich und bald gewiß, daß das „Göttliche“ nur eines sei oder nur ein einziger personaler Gott. Aber es bleibt für sie selbstverständlich, daß dieses „göttliche Geheimnis“ nicht allein auf eine einzige Weise ausgesagt und verehrt werden kann. So sind die vielen anthropomorphen Götter für sie der legitime und kulturabhängige Ausdruck des einen Göttlichen, das den Menschen unfaßbar sei. Auch der jüdische und der christliche Glaube seien eine Weise, dieses Geheimnis darzustellen; doch einen Monopolanspruch könnten sie nicht akzeptieren.<sup>19</sup> So fragen einige von ihnen (Galenus, Kelsos, Porphyrios, Julian, Symmachus) die gebildeten Christen im 3. und 4. Jh., was für ein unmenschliches Gottesbild sie denn hätten, wenn der eine Gott nur die Christen zum Heil führe und alle anderen Menschen ins ewige Verderben stoße: Warum habe sich dieser Gott so spät erst geöffnet, und was sei mit den Menschen, die vorher gelebt hätten? Und als Kaiser Theodosius I. auf Drängen des Bischofs Ambrosius am 28. 2. 380 den Christengott als den alleinigen Reichsgott verordnet, fragt der römische Senator Symmachus betroffen, ob das unfaßbare göttliche Geheimnis nur auf eine einzige Weise verehrt werden könne.<sup>20</sup>

Diesen Gedanken greift im späten Mittelalter erst wieder der Bischof und Kardinal Nikolaus von Kues auf, der überzeugt ist, daß wir in unseren Aussagen über das Geheimnis Gottes über eine „gelehrte Unwissenheit“ (*docta ignorantia*) nicht hinauskommen. Folglich seien alle Religionen (damals Judentum, Christentum, Islam) nichts weiter als „unterschiedliche Riten“ bei der Verehrung

<sup>17</sup> H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I*, Göttingen 1984, 72–107.

<sup>18</sup> A. Demandt, *Die Spätantike*, München 1989, 413–469.

<sup>19</sup> W. Burkert, *Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 452–496.

<sup>20</sup> R. Wilken, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz 1986, 164–206.



des einen Gottes.<sup>21</sup> Leider hatte diese Lehre keine Folgen in der reichskirchlichen Schultheologie.

Das „reichskirchliche“  
Gottesbild und der  
„milde Jesus“

So waren es erst die Denker der europäischen Aufklärung, die in Erinnerung der Argumente antiker Philosophen die Frage aufwarfen, ob das reichskirchliche Gottesbild überhaupt verträglich sei mit den Lehren und der Lebensform des „milden Jesus“. Dieses Gottesbild sei eine Pervertierung seiner Lehre, es sei durch die Inquisition, die Religionskriege, die Ketzerverbrennungen und die Leibfeindlichkeit zu einer Pervertierung des Humanum geraten. Es seien menschliche „Schurken“ gewesen, die ein solches Gottesbild geformt hätten. Die frühen Aufklärer wollen ein lebensfeindliches Gottesbild verändern, sie glauben noch an die Lernfähigkeit der Religion. Doch die späten Aufklärer vermögen daran nicht mehr zu glauben, sie wollen sich von jeder Gottesvorstellung verabschieden (Feuerbach, Holbach, Helvetius, Marx).<sup>22</sup> Was also ist in der heutigen kulturellen Situation zu bedenken, wenn über „Gott“, über das Göttliche und das Heilige gesprochen werden soll? Zunächst müssen alle, die von Gott reden wollen, die Kulturbezogenheit und Relativität ihrer Gottesbilder erkennen und akzeptieren. Sodann ist es nötig, daß wir verstärkt auf die Gottesvorstellungen fremder Kulturen sehen und in einen interreligiösen Dialog eintreten. Freilich gelten für alle Gottesbilder und Religionen dieselben Kriterien der Humanität und der sozialen Verträglichkeit. Viele Gottesbilder kommen aus einer destruktiven Entstehungsgeschichte und haben folglich stark lebensfeindliche Folgewirkungen bei den Gläubigen. Das wird uns heute von den verschiedenen Schulen der Psychologie deutlich gezeigt; sie führen zu neurotischem Verhalten, zu Selbstschädigung und zu Lebenszerstörung. Auch Religionen dürfen nicht alles lehren und tradieren, was sich in ihrer Tradition angesammelt hat, sofern es den Grundwerten einer humanen Lebenswelt widerspricht. Hier hat jede Religionsfreiheit ihre deutliche Grenze.<sup>23</sup>

Aus den Gottes-  
vorstellungen fremder  
Religionen lernen

Was können wir von den Gottesvorstellungen fremder Kulturen und Religionen konkret lernen? Die Menschen früher Kulturen sehen das „Unverfügbare“ und das „Krafthältige“ (mana), von dem sie sich abhängig wissen, meist in gestaltloser Weise; es erscheint ihnen wie Nebel, unfaßbar und unheimlich. Doch die Menschen in der späteren Kulturentwicklung geben dem Unverfügbaren eine

<sup>21</sup> Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia. De visione Dei*; vgl. F. Copleston, *Philosophie des Mittelalters*, 1987, 298 ff.

<sup>22</sup> K. H. Deschner (Hg.), *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*, München 1986.

<sup>23</sup> M. Fischer – O. Weinberger, *Entartete Ideale*, Graz 1992, 24–49.



Form, sie stellen es sich analog zur Menschenwelt vor; in der Gestalt von leblosen Dingen, dann von Pflanzen, Tieren und Menschen. Damit wird das Unverfügbare anrufbar (altgermanisch: guda, deutsch: Gott, englisch: God), es versteht menschliche Sprache. Und es erhält menschliche Gestalt, nur ungleich größer, stärker und lichtvoller (sanskrit: deivas, lat.: deus, griech.: theos). So spiegeln die göttlichen Wesen die menschlichen Lebenswelten, sie integrieren männliches und weibliches Geschlecht. Je nach Wissensstand über Fortpflanzung und nach sozialer Rollenverteilung werden zuerst weibliche und dann männliche Gottheiten dominant.<sup>24</sup>

Blicken wir z. B. auf die altchinesische Kultur, die taoistische Daseinsdeutung: Hier kommt alles Leben aus einem göttlichen „Urgrund“ (Tao), das wir aber nicht adäquat erkennen und benennen können. Nur annähernd können wir sagen, daß es weiblich ist, immer fließend und Leben gebärend, wie das Wasser an den tiefsten Orten der Menschenwelt, alle Gegensätze umfassend. Die Menschen können das Tao nicht ansprechen, sie können nicht zu ihm beten. Doch sie folgen ihm durch ihre Lebensform, indem sie nichts festhalten und nichts besitzen wollen, indem sie das Leben geschehen lassen, um es auf diese Weise zu verlängern; indem sie dem Weichen, dem Zarten und dem Lebendigen folgen, denn alles Harte sei Zeichen des Todes. Wirken wollen sie durch ihr Leben, nicht durch Worte. Zugleich verehren sie männliche und weibliche Schutzgötter, die sie anrufen und denen sie in Riten begegnen.<sup>25</sup> So ist jede Gottesvorstellung von der sozialen Schichtung in einer Kultur abhängig. So haben Krieger und Priester ganz andere Gottesbilder als Hirten, Bauern, Händler und Handwerker; und diese haben andere als Unfreie, Ausgegrenzte, Sklaven, Unterdrückte und Unberührbare. Dies können wir z. B. im Pantheon der indischen Kultur, aber auch in China deutlich erkennen. Die Schutzgötter der Oberschichten sind streng und hart, mutig und tapfer; die der mittleren und unteren Schichten sind auch weich und zärtlich, sinnlich und erotisch, gütig und mitfühlend. Ebenso schreiben Frauen ihren Schutzgöttern vor allem weibliche Prädikate zu. So motivieren Indra und Brahma zu Mut und Tapferkeit, Krishna hingegen will Sinnlichkeit und Zärtlichkeit; und die weibliche Shakti will die weiblichen Eigenschaften in beiden Geschlechtern wecken.<sup>26</sup> So spiegeln Gottesprädikate immer menschliche Lebens-

<sup>24</sup> F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1979, 24–48.

<sup>25</sup> Tao the Ching, dt. von R. Wilhelm, Düsseldorf 1955, Kap. 6–24.

<sup>26</sup> J. Gonda, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1978, 48–102.



## Kriterien für eine humane Gottesrede

formen und Sozialisationsketten. In der buddhistischen Kultur, die zunächst von indischen Wanderasketen geprägt und geformt wurde, werden die herkömmlichen Schutzgötter stark relativiert; sie existieren in einer Vielzahl, und die Gläubigen bringen ihnen Opfer und Gebete. Aber sie sind nicht die höchste Form der Lichtgestalt, diese hat der „Erleuchtete“ (Buddha) eingenommen. Es ist also einigen auserwählten Menschen möglich, zur höchsten Lichtgestalt aufzusteigen und über die Lichtwelt der Götter hinauszukommen. Damit sind die Schutzgötter nur Vorstufen auf dem Werdegang zur höchsten Lichtwelt. Es wird Menschen möglich, durch Meditation, durch Askese und durch ethisches Verhalten in der obersten Lichtwelt die vollendete Ruhe (nirvana) zu finden. In der letzten Erleuchtung soll das individuelle und personale Bewußtsein aufgelöst werden.<sup>27</sup>

Welches sind die Kriterien für eine humane Religion und Gottesrede? Zunächst gilt, daß eine Religion die personale Entwicklung und Integrität eines Menschen nicht behindern darf, daß sie kognitive und emotionale Lernvorgänge nicht beeinträchtigen darf und daß sie das soziale Leben der Menschen nicht stören darf. Menschen sind in jeder Kultur zu personalen und sozialen Lernvorgängen fähig, sofern sie ihre authentischen Lebensbedürfnisse hinreichend befriedigen wollen. Nun schreiben aber Religionen die menschlichen Selbstbilder und Fremdbilder für längere Zeitabschnitte fest. Doch werden sie durch fortschreitende Erkenntnis vor allem der Humanwissenschaften zu ständigen Korrekturen herausgefordert.

Konkret sind es psychologische, soziologische, kommunikationswissenschaftliche und sozialpsychologische Einsichten, die alle Religionen und Theologien zu den nötigen Lernvorgängen zwingen. Sozial verträgliche Gottesbilder dürfen das personale Wachsen der Gläubigen nicht behindern, sie dürfen niemanden auf negative Selbstbilder (z. B. Erbsündenlehren) fixieren, sie dürfen kein Geschlecht abwerten und keines dominant erscheinen lassen; vor allem dürfen sie nicht offen oder versteckt lebensfeindliche Dynamiken tradieren. Vielmehr müssen auch Gottesbilder der Lebensentfaltung für alle, der Befriedigung der authentischen Lebensbedürfnisse und der Entwicklung der Liebesfähigkeit förderlich sein. Wenn sie das nicht sind, gelten sie als inhuman. So müssen in allen Religionen Monopolansprüche und Absolutheitsbehauptungen, Berufungen auf Geheimwissen, Feindstereotypen und unehrliche Hermeneutiken aufgegeben werden.

<sup>27</sup> J. Gard, *Der Buddhismus*, Genf 1982.



Humane Formen der Gottesrede erweisen sich durchaus als verträglich mit den fortschreitenden Erkenntnissen der Natur- und der Humanwissenschaften. Auch für alle Theorien über Kosmosentstehung (Urexplosion an Energie, Chaostheorien, Selbstorganisation der Materie) bleibt die Annahme eines metaempirischen „Urgrunds“ bzw. eines persönlichen „Schöpfers“ möglich. Es ist auch sinnvoll, von einem persönlichen und anthropomorphen „Gott“ zu sprechen, sofern wir Menschen uns als die komplexesten Geschöpfe im Kosmos erkennen. Von den Gegebenheiten der biologischen Natur her bleibt es auch sinnvoll, einen ambivalenten Schöpfergott anzunehmen, sofern die Schöpfung den Schöpfer „abbilden“ soll. Bereits Thomas von Aquin hat darauf hingewiesen, daß wir zuerst die Schöpfung hinreichend adäquat beschreiben müssen, bevor wir von ihr aus analog auf den göttlichen Schöpfer schließen können.

Doch selbst ein ambivalenter Gott bleibt überwiegend lebenerhaltend. Die andere Möglichkeit wäre, von einem leidenden und schwachen Gott zu sprechen, der die Leiden der Schöpfung nicht verhindern kann. Denn das Leiden und das Erleben von Schmerz sind eine Grundkonstante des höher organisierten Lebens, wo Fressen und Gefressenwerden zur Grundstruktur in großen Teilen der Tierwelt gehört.<sup>28</sup> An dieser biologischen Tatsache ändern auch theologische Beschönigungen nichts. Doch humane Religionen und Gottesreden können uns Menschen schrittweise dazu bringen, uns von diesem destruktiven biologischen Erbe durch bewußte Willensentscheidungen zu verabschieden. Denn wir Menschen müssen nicht mehr fremdes Leben töten, unter uns müssen sich nicht die Stärkeren über die Schwächeren durchsetzen.

So können Gottesreden dazu beitragen, daß wir unser biologisches Erbe langsam übersteigen und daß wir zu humanen Lebensformen fähig werden. Humane und lernfähige Religionen könnten tatsächlich zu den Erhaltungsbedingungen von humanen Lebenswelten und Kulturen gehören, wie H. Lübbe vermutet.<sup>29</sup> Doch dann sind alle Religionen zu personalen und zu sozialen Lernvorgängen herausgefordert. Islam, Judentum und Christentum müssen dringlich ihre patriarchale, androzentrische und monopolhafte Gottesrede aufgeben. Im Buddhismus muß das personale Element des Menschseins stärker als bisher akzeptiert werden. Die Volksreligionen Indiens müssen vor allem die starre Kasteneinteilung der Menschen überwinden.

<sup>28</sup> F. Wuketits, *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*, München 1993, 51–87.

<sup>29</sup> H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1987, 210–240.



In einem interkulturellen Dialog können alle Religionen voneinander lernen, sie müssen dabei nicht um ihre Identität fürchten. Doch die Kriterien der Humanität können für alle nur dieselben sein, denn unsere ursprünglichen und authentischen Lebensbedürfnisse sind kaum kulturabhängig, sondern biologisch vorgegeben. Freilich sind die Zielwerte der Humanität nicht in allen Kulturen in der gleichen Geschwindigkeit zu erreichen, wir müssen mit großen Zeitverschiebungen rechnen. Doch ein angestrebtes „Weltethos“ kann wesentlich zum Dialog der Religionen und der Kulturen beitragen. Religion bleibt weiterhin ein Grundfaktor menschlichen Lebens.<sup>30</sup>

**Ursula Struppe**  
**Die eine Gottes-**  
**wahrheit der**  
**Bibel in den**  
**vielen biblischen**  
**Bildern**

*Läßt sich ein „roter Faden“ der Gotteswahrheit in der Bibel angeben? Vielleicht das Durchsetzungsvermögen Jahwes als der Widersprechende und der Rettende? Wie ist die Vielfalt der Gottesbilder zu interpretieren? Wie verhalten sich Gotteserfahrung und konkretes Leben, Glaube und Ethik? Und was ergibt sich aus all dem für die Verkündigung? Dies sind die Fragen, auf die im folgenden Antworten gesucht werden.* red

**1. „Gott kommt in**  
**Israel zur Welt.“**  
**Offenbarung als**  
**Gotteswahrheit**

Der „in seinem Namen sich bekannt machende, vorstellende und also offenbarende Gott ist nicht eine ‚Größe für sich‘, deren Existenz oder Nicht-Existenz diskutiert werden könnte – so als handle es sich um ein ‚objectum mundi‘. Vielmehr ist der Gott Israels der in der Geschichte seines Volkes kommende Gott, dessen Weg mit Erwählung und Bund beginnt und dessen Ziel die Erneuerung und Veränderung der Schöpfung ist. Gott kommt in Israel zur Welt. Keine christliche Erkenntnis Gottes kann auch nur einen Augenblick von diesem Geschehen absehen.“<sup>1</sup> Der evangelische Alttestamentler H. J. Kraus hat hier zwei Aspekte auf den Punkt gebracht, die mir einleitend für dieses Thema wichtig scheinen:

- a) Der christliche Gottesglaube ist bleibend und unüberholbar auf die Geschichte (Israels und der Urkirche) verwiesen – und damit auf die Heilige Schrift als das Offenbarungszeugnis. In ihr hat die „Gotteswahrheit“ in Menschenwort bleibend gültigen Ausdruck gefunden.
- b) Die „Gotteswahrheit“ wird in der Einheit der Schrift,

<sup>30</sup> A. Grabner-Haider, Kritische Gottesrede. Im Diskurs der Religionen, München 1995.

<sup>1</sup> H. J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen – Vluyn 1983, 142 f.