

GOTTESBILDER

Planungshilfe für die Erwachsenen-
und Familienbildung



IMPRESSUM

Herausgeber:

Hauptabteilung Seelsorge

Abteilung Bildung und Dialog

im Generalvikariat des Erzbistums Köln

Marzellenstraße 32

50668 Köln

e-Mail: erwachsenenbildung@erzbistum-koeln.de

Internet: www.info-erwachsenenbildung.de

Autor:

Dipl. Theol. Benjamin Heu

Verantwortlich: Dr. Peter Scharr

Köln 2017

© **Hauptabteilung Seelsorge**

Abteilung Bildung und Dialog

im Generalvikariat des Erzbistums Köln

INHALTSVERZEICHNIS

A. Einleitung: Zur Notwendigkeit und Problematik von Gottesbildern	5
1. Die Situation der Gegenwart	5
2. Konsequenzen für die Verkündigung	5
3. Über die Schwierigkeit, von Gott zu reden	6
4. Aufgabe und Aufbau der Planungshilfe	7
B. Gottesbilder in Bibel, Theologie und Religion	9
1. Kein Bildnis machen?	9
2. Biblische Gottesbilder: eine metaphorische Sprache	10
3. Gott in der Verkündigung Jesu	13
4. Jesus, das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15)	15
5. Gottesbild und Menschenbild	16
6. Wie man noch von Gott sprechen kann: Theologische Gotteslehre und Analogie	17
7. Mysterium und Geheimnis: Negative Theologie	19
8. Zwischen Schöpfung und Erlösung: Gottesbilder in der Liturgie	21
9. Gott erfahren?	22
10. Von Gott sprechen in postmoderner und postsäkularer Zeit	24
11. Das christliche Gottesbild und die Weltreligionen	26
C. Gottesbilder im Horizont der Empirischen Wissenschaften und in den Künsten	30
1. „Es gibt (wahrscheinlich) keinen Gott“: der neu-alte Atheismus	30
2. Die Gottesfrage und die Naturwissenschaften	31
3. Gottesbilder unter psychologischen Aspekten	34
4. Gotteserfahrung im Lebenslauf – Pädagogik und Gottesbild	35
5. Gott im Milieu? Soziologische Aspekte	38
6. Gott in der bildenden Kunst	40
7. Gottesbilder in der Gegenwartsliteratur	42
8. Religion und Musik	44
9. Die Gottesfrage im Film	45
D. Arbeitsmaterialien	48

A. EINLEITUNG: ZUR NOTWENDIGKEIT UND PROBLEMATIK VON GOTTESBILDERN

1. Die Situation der Gegenwart

Für viele, vielleicht sogar die meisten Menschen hierzulande sind traditionelle Gottesbilder fraglich oder obsolet geworden und hat die überkommene Weise, Gott zur Sprache zu bringen, an Plausibilität verloren. „Gott“ ist für sie zu einem leeren Wort oder Namen geworden, von dem zu sprechen keinerlei Relevanz für ihr alltägliches Leben besitzt. In diesem Sinne kann von einer „Gotteskrise“ (Johann Baptist Metz) in der heutigen Gesellschaft bei einer zugleich (wieder) wachsenden Religiosität gesprochen werden. „Wir leben in einer Art religionsfreundlichen Gottlosigkeit, gewissermaßen in einem Zeitalter der Religiosität ohne Gott.“ Was Johann Baptist Metz mit dieser Diagnose vor mehr als zwei Jahrzehnten beschreiben konnte, gilt bis heute. Gott scheint seltsam schillernd-konturlos, diffus und irrelevant geworden zu sein. Der Glaube an den persönlichen Gott der christlich-jüdischen und muslimischen Tradition ist nur eine Option in der Pluralität der Gottesbezüge, die Menschen heute für sich in Anspruch nehmen. Bedeutsam ist die Frage nach den Ursachen: ist die Gotteskrise eine „Signatur der Zeit“ (Metz) oder doch eher ein (hausgemachtes) „praktisches Problem der Theologie“ (Hans-Joachim Sander)? Ist Gott in der Krise, oder fehlen uns die richtigen Worte, ihn zur Sprache zu bringen? Die Hoffnung, die in dieser Planungshilfe zum Ausdruck kommen soll, ist die, dass gerade die Krise der Gottesrede insofern „religionsproduktiv“ (Hans-Joachim Höhn) sein kann, als dass die neue Frage nach Gott zu einer heute plausiblen Rede von Gott und zu heute tragfähigen Gottesbildern führen kann.

2. Konsequenzen für die Verkündigung

Diesen soeben skizzierten Herausforderungen hat sich die Vermittlung des christlichen Gottesbildes zu stellen. Aufgrund einer zunehmenden Pluralisierung der gesellschaftlichen Lebensbereiche, aber auch der Glaubens-

erfahrungen und religiösen Vorstellungen ist nicht davon auszugehen, dass die Teilnehmer/-innen in Katechese, Erwachsenenbildung oder Predigt mit dem Wort „Gott“ das Gleiche verbinden wie die Katecheten, Erwachsenenbildner oder Prediger. In religiösen Lernprozessen muss daher häufig erst der Boden für eine Vermittlung des persönlichen Gottesverhältnisses bereitet werden. Statt eines Einstiegs mit der überlieferten Gotteslehre bietet es sich daher an, zunächst im alltäglichen Leben Hinweise zu entdecken, die zum Nachdenken, Fragen und Suchen nach Gott einladen. Auf dem Weg einer solchen Spurensuche vermag es dann in einem zweiten Schritt möglich sein, das Potential traditioneller Gottesrede zu erschließen.

3. Über die Schwierigkeit, von Gott zu reden

Angesichts der beschriebenen Situation ist es wenig sinnvoll, die Gottesfrage durch einen einfachen Lehrgang bewältigen zu wollen. Die herkömmliche Sprache, in deren Begriffen zumeist von Theologen/-innen über Gott geredet wird, erscheint ihren Adressaten oftmals als eine tote Sprache, bestenfalls eine Fach- oder Gelehrtensprache, deren Begrifflichkeit und Grammatik erst mühsam erlernt werden müsste, um verstehen zu können, was gemeint ist. Aber auch die Alltagssprache bleibt in Bezug auf die Gottesfrage herausgefordert, da auch sie kaum passende Begriffe zur Verfügung stellt.

Verschärft wird die Situation dadurch, dass sich in der Gottesfrage alle Fragen der menschlichen Existenz bündeln. Gott soll Antwort sein auf die Frage nach dem Woher und Wohin von Mensch und Welt, er wird verantwortlich gemacht für Leid und Ungerechtigkeit und ist zugleich stets verborgen und entzieht sich der menschlichen Erfahrung. Wie soll menschlich über Göttliches gesprochen werden in einer Weise, in der das Gemeinte auch zur Sprache kommt?

Es kann abstrakt und theoretisch geschehen, intellektuell brillant zwar, aber doch kühl und distanziert – oder betroffen und persönlich, anschaulich, mit freudiger Leidenschaft oder Enttäuschung und Wut. Immer wird sich die Gottesrede dabei in den Grenzen menschlicher Sprache bewegen. Im Sprechen in Bildern und Metaphern sind wir in der Lage, etwas jenseits des Sagbaren ins Wort zu bringen. Zudem bringt Gott selber sich zur Sprache, er teilt sich im Wort mit, bildet sich gleichsam im Wort ab. Gerade ein gläubiger Mensch muss von Gott sprechen und ihn benennen, wenn es gilt, von jener Hoffnung Zeugnis zu geben, deren das Herz voll ist (vgl. 1 Petr 3,15). Aus einer solchen Gottesrede wachsen dann Sprachbilder und Vorstellungen, ohne die weder die Bibel noch wir selbst auskommen.

Religiöse Rede im engen Sinn ist – vor allem in der Bibel – metaphorische, also bildhafte Rede. Wo der Begriff exklusiv ist (er gewinnt seine Präzision gerade dadurch, dass gesagt werden kann, was er nicht ist), ist die Metapher inklusiv. Durch ihre „Uneigentlichkeit“ (sie meint etwas anderes, als sie eigentlich bezeichnet, Ricoeur nennt das ihre „semantische Impertinenz“) gewinnt sie eine Offenheit der Bedeutung, die die der reinen Begriffsebene übersteigt. Wesentliches in unserem Leben drücken wir deshalb unwillkürlich metaphorisch aus, da wir die Unangemessenheit einer begrifflichen Festlegung intuitiv erahnen: „Mir geht das Herz aus“, „das war ein Lichtblick“, „ich habe Schmetterlinge im Bauch“ sind sprechende Beispiele. Metaphorische Gottesbilder bringen daher Gott und das Leben meistens besser zusammen, als Gottesideen, -begriffe oder -spekulationen. Sie sind immer bezogen auf konkrete Menschen und konkrete Situationen, wollen aber weder Gott noch den Menschen endgültig festlegen. Bilder, die in bestimmten Kontexten wahr und stimmig sind, mögen dies in anderen Situationen nicht oder nur bedingt sein. In jedem Fall fordern sie die menschliche Vorstellungskraft heraus und durchbrechen die Zwecksprache des Alltags. Im Wissen, dass keines der verwendeten Bilder Gott umfassend beschreiben kann, soll ihn ihnen doch jeweils ein Aspekt des unsichtbaren Gottes sichtbar werden. Wie Jürgen Werbick betont hat, kann man sich Bilder darum als Wege vorstellen: Sie erschließen sich nicht, indem man sie lediglich von ferne oder von außen betrachtet. Ihre Kraft entfalten sie erst dadurch, dass man auf ihnen geht, sie benutzt und mit ihnen im Wortsinn umgeht. Erst dann vermögen sie ihre Leuchtkraft freizugeben oder die Schwierigkeiten offen zu legen, die sich in ihnen gleichfalls verbergen. Das sprechendste Beispiel dafür sind zweifellos die Gleichnisse Jesu.

4. Aufgabe und Aufbau der Planungshilfe

Über unterschiedlichste Gottesbilder kann ein Zugang zur Gottesfrage eröffnet werden, der die Herangehensweise des heutigen Menschen nicht einfach unterschlägt oder ihn mit einer geballten Systematik der Gotteslehre überfordert. Dadurch wird es möglich, an Überbleibsel früher angeeigneter Gottesbilder anzuknüpfen, die damit verbundenen Erfahrungen offen zu legen und sie schließlich mit dem Reichtum verantwortbarer christlicher Gottesvorstellungen in Verbindung zu bringen. Auf diese Weise werden biblische Texte, Glaubenstraditionen und theologische Entwürfe, aber auch künstlerische und literarische Zeugnisse zu Möglichkeiten, Gott tiefer zu verstehen oder zumindest zu lernen, die Frage nach ihm neu zu stellen. Bildungsarbeit sollte dabei:

- Gelegenheit geben, das eigene Verhältnis zur Gottesfrage zu artikulieren,
- das implizite Gottesbild von Kursteilnehmern ansatzweise klären helfen,
- biographische Entwicklungszusammenhänge aufhellen, so dass eine reifere Religiosität möglich wird,
- aus der biblischen und theologischen Tradition heraus Maßstäbe zur Beurteilung der unterschiedlichen Gottesvorstellungen vermitteln,
- und schließlich zur systematischen Reflexion über Gott hinführen.

Für den Inhalt der Planungshilfe bedeutet dies, dass sowohl theologische Aspekte der Gotteslehre und der bildhaften Gottesrede vorgestellt werden müssen, als auch nichttheologische Zugänge über natur- und kulturwissenschaftliche Fragestellungen Berücksichtigung finden. Dass diese Planungshilfe nun nach fast 20 Jahren neu und überarbeitet erscheint, hängt mit Akzentverschiebungen zusammen, die sich in den letzten Jahrzehnten im gesellschaftlichen Diskurs abzeichnen: Erinnerung sei beispielhaft an die veränderte Wahrnehmung von Religion im öffentlichen Raum, mit der auch eine Reflexion des Gottesbegriffs unter postmodernen und postsäkularen Vorzeichen einhergeht. Eine wichtige Rolle spielen hierbei die kritischen Anfragen von Seiten eines leidenschaftlich vertretenen Atheismus, aber auch neue Impulse soziologischer, literarischer und künstlerischer Art mussten eingearbeitet werden. Obwohl zwar viele Passagen der „alten“ Planungshilfe angepasst und übernommen werden konnten, so ist die vorliegende Handreichung doch mehr geworden als eine bloße Überarbeitung und wird – so ist zu hoffen – ebenso hilfreich sein wie ihre erste Ausgabe.

B. GOTTESBILDER IN BIBEL, THEOLOGIE UND RELIGION

1. Kein Bildnis machen?

Am Anfang jeder theologischen Beschäftigung mit Gottesbildern sollte das biblische Bilderverbot stehen, das im Alten Testament formuliert wird und auch im Neuen Testament seine Gültigkeit nicht verliert: „Du sollst dir kein Gottesbildnis machen“ (Ex 20,4 und Dtn 5,8). Zu Recht hat man es als Stück „biblischer Aufklärung“ (E. Nordhofen) bezeichnet, worin es mit dem „ersten“ Schöpfungsbericht (Gen 1–2,4a) vergleichbar ist. Dort wird berichtet, dass Gott Sonne und Mond erschafft, damit sie als „Lichter“ (Gen 1,14) am Himmel leuchten. Dies bedeutet einen fundamentalen Einschnitt und Unterschied verglichen mit den Nachbarreligionen Israels, wo diese Gestirne stattdessen als Götter verehrt wurden.

In einen ähnlichen Zusammenhang gehört auch das Bilderverbot. Damit ist weder ein allgemeines oder spezielles Kunstverbot gemeint, noch ein Verbot von Wortbildern, Metaphern oder Gleichnissen angesprochen. Ziel des Bilderverbotes ist ein Verbot von Kultbildern. Das Beispiel

schlechthin für ein solches Kultbild ist das Goldene Kalb (Ex 32,1–6). Es steht exemplarisch für die schmerzliche Erfahrung Israels, dass die Verehrung eines Kultbildes die Menschen vom wahren und einzigen Gott entfremdet.

Das Kultbildverbot als zweites Gebot verdeutlicht daher, was bereits Aussage des ersten Gebotes war („Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ Ex 20,3), und schärft dessen praktische Konsequenzen ein. Man geht in der exegetischen Forschung davon aus, dass unter historischen Gesichtspunkten dieses erste Gebot der „Motor“ für die Entwicklung des Kultbildverbotes war. Undenkbar ist es aus biblischer Sicht, dass der lebendige und einzige Gott in einer toten Statue verehrt werden könnte. Aus diesen Gründen betont das zweite Gebot deutlich die Unverfügbarkeit Gottes und stellt statt eines Kultbildes den Gottesnamen JHWH in den Mittelpunkt der Verehrung. Diesem „Tetragramm“ tritt zugleich auch eine zweite Einsicht an die Seite: Gott, den niemand je geschaut hat, lässt sich sehen in jedem Menschen, da dieser Gottes Bild in sich trägt, ja dieses Bild ist (Gen 1,26f).

Themenvorschläge

- Lektüre und Interpretation der Stellen des Alten Testaments, in denen sich die Problematik der bildlichen Darstellung Gottes zeigt
- Information über die Entwicklung und die theologischen Hintergründe des Bilderverbotes
- Spurensuche zur „biblischen Aufklärung“ im Alten Testament und ihre bleibende Relevanz
- Darstellung der Auseinandersetzung um Gottesbilder im Lauf der Kirchengeschichte und Diskussion zum Bilderverbot heute
- Die Tradition des Gottesnamens und die jüdisch-christliche Praxis seiner (Nicht-)Ausprache
- Gottesnamen als kleinste Form von Theologie

Literaturhinweise

- Dohmen, Christoph: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, Frankfurt² 1987.
- Dohmen, Christoph: „Du sollst dir kein Bild machen ...“. Was verbietet das Bilderverbot der Bibel wem?, in: Ders.: Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, Stuttgart 2012.
- Janowski, Bernd / Scholtissek, Klaus: Bilderverbot, in: Angelika Berlejung u.a. (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 116–118.
- Link, Christian: Gottesbilder und Bilderverbot, in: Georg Souvignier (Hg.): Gottesbilder. An der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 2009, 26–38.

2. Biblische Gottesbilder: eine metaphorische Sprache

Wenn die Bibel dennoch positiv von Gott spricht, tut sie dies mit Sprachbildern oder Vergleichen und das bedeutet: mit Metaphern. Zwar gibt es keine heute allgemein akzeptierte Metaphertheorie, tragfähig ist aber der Gedanke Jürgen Werbicks, dass metaphorische Rede eine sich selbst überbietende Sprache ist. Sie nähert sich Gott, indem sie ihn mit Bildern umschreitet. Metaphern sind daher so etwas wie „komprimierte Gleichnisse“ (A. Kreiner).

Um Gott in solchen Sprachbildern auszudrücken, haben sich in der Heiligen Schrift verschiedene Begriffsfelder etabliert. So gibt es neben Familien- und Geschlechtsbildern auch Macht- und Geistbilder. Dabei ist zu bedenken, dass es sich jeweils nicht um festgelegte, definitive Aussagen handelt, sondern der Leser es mit erzählten, in eine Geschichte eingebetteten Gottesbildern zu tun hat. Dieser Erzählkontext ist immer Teil der Bildaussage. Metaphern bedürfen darum auch stets der kritischen Prüfung, denn insofern sie Alltagserfahrungen entnommen sind, werden Metaphern geprägt durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten, unter denen sie entstanden sind. Sie bleiben also notwendig der Gefahr ausgesetzt, mehr von dieser Situation als von Gott zu sprechen und können im Extremfall Gott sogar verzeichnen. Sich für diese Problematik ein sensibles Auge zu erhalten, ohne gleichzeitig auf biblische Metaphern zu verzichten macht eine wesentliche Kompetenz in der Beschäftigung mit biblischen und traditionellen Gottesbildern aus. Vier dieser alttestamentlichen Grundbilder sollen im Folgenden vorgestellt werden.

(1) Gerne beschreibt die Heiligen Schrift Gott als **Hirten**, wofür Psalm 23 (Ps 23,1: „Der Herr ist mein Hirte“) ein besonders sprechendes Zeugnis ist. Wie ein Hirt seiner Herde Schutz gewährt, sie führt und leitet, so erfährt das Volk Israel Gott als seinen Beschützer, der ihm Richtung und Weg weist und Zuversicht schenkt (Ps 23,3f und Jes 40,11). Im Neuen Testament verschieben sich diese Akzente etwas. Jesus wendet nur ein einziges Mal, nämlich im Gleichnis vom verlorenen Schaf das Bild des Hirten auf Gott an (Lk 15,4-7). Viel häufiger sieht er stattdessen seinen eigenen Auftrag als Hirtendienst an den „verlorenen Schafen“ (Mt 15,24) und übernimmt daher in der „Hirtenrede“ des Johannesevangeliums (Joh 10) diese Metapher für sich selbst: „Ich bin der gute Hirt“ (Joh 10,11).

(2) In ähnlicher Weise gelten solche Beobachtungen auch von jenen Stellen, in denen Gott als **König** bezeichnet wird, zum Beispiel im Psalm 47 und den Psalmen 93 bis 99. Die Königsmetapher bildet den kritischen Maßstab für jede irdische Herrschaft, wenn dieses Bild nicht sogar als grundsätzliche Herrschaftskritik zu verstehen ist: Gott ist der einzige und wahre König. Schon vor diesen Hintergrund sollte nicht auf dieses Gottesbild verzichtet werden. Zudem ist der Gedanke von Gottes Herrschaft eng mit der Verkündigung Jesu verbunden, in deren Zentrum die barmherzige (Mt 18,21–35) und unaufhaltsam angebrochene, göttliche Königsherrschaft – das „Reich Gottes“ – steht.

(3) Eine wichtige Rolle in beiden Testamenten spielt außerdem die Metapher des **Richters**, womit der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und sein Retterhandeln zum Ausdruck gebracht wird. Gott lässt das Böse nicht straflos ausgehen, sondern befreit sein auserwähltes Volk und jeden Menschen aus der Hand der Unheilmächte. „Richten“ und „Retten“ gehören darum nach biblischem Verständnis zusammen (Joël 3f, Mt 3, 7–12 und Mt 25,31–46). Der Gedanke des Gottesgerichtes hat darum nichts mit Demütigung und Bloßstellung zu tun: Gott als Richter will den Menschen nicht zu Grunde richten, sondern richtet ihn auf.

(4) Schließlich ist auch an die Stellen zu erinnern, in denen Gott als **Vater** und **Mutter** beschrieben wird. Beide Bilder sind ebenfalls eng mit Gottes Erlösungshandeln verbunden. So verknüpft das Alte Testament in seiner Rede von Gott als Vater diese Metapher gerne mit Gottes Schöpfersein, seiner Sorge für die Armen und seinem Heilswirken (Ex 4,22; Ps 68,6; Jes 63,16). Wo von Gott wie von einer Mutter gesprochen wird, schwingt ein tragendes und tröstendes, sanftmütig-liebevollendes Element mit (Jes 49, 15; Num 11,12; Ps 131, 2f).

Das Alte Testament ist noch sehr sparsam und vorsichtig damit, von Gott als Vater zu sprechen. Dagegen nimmt dieses Bild im Neuen Testament eine zentrale Rolle ein. Etwa 250 Mal wird Gott Vater genannt und besonders häufig ist dies im Matthäus- und Johannesevangelium sowie in den Paulusbriefen der Fall. Das Wort „Vater“ ist ein Beziehungsbegriff: Gott kann nur als Vater verstanden werden, wo umgekehrt von Kindern gesprochen wird.

Darum begegnet diese Metapher im Neuen Testament immer im Bezug auf Jesus, dem Sohn, oder in Verbindung zu den Menschen, die Gottes Kinder sind – etwa im „Vaterunser“ (Mt 6, 9–13 und Lk 11, 2–4). Es ist wichtig, sich dabei klar zu machen, dass Gott kein Geschlecht hat. Geschlechtlichkeit ist nämlich alleine ein Attribut

der Geschöpfe, weshalb Gott jenseits der Geschlechterdifferenzen steht. Auf diesen Grundsatz hat in den letzten Jahrzehnten die feministische Exegese wiederholt hingewiesen und der theologischen Forschung wie der pädagogischen Arbeit wichtige Impulse vermittelt.

Themenvorschläge

- Lektüre und Besprechung besonders charakteristischer Bibelstellen zu einzelnen Gottesbildern
- Erarbeitung des kulturellen Kontextes für einzelne Gottesbilder
- „Verlustgeschichten“: welche (biblischen) Gottesbilder sind im Laufe der Geschichte verloren gegangen, welche neu entdeckt worden?
- Gottesbild und Geschlecht: wie sollte man von Gott sprechen – und wie nicht?
- Herrschaftskritik oder Königtum von Gottes Gnaden? Historische Interpretationen des Königstitels Gottes
- Wie kann man Gottes Allmacht verstehen? Was macht den Unterschied zu menschlicher und weltlicher Machtausübung aus?
- Gott der Richter und das Gericht: die biblischen Grundlagen der Lehre vom Jüngsten Gericht – welchen Beitrag leistet diese Botschaft zu einem gelingenden Leben und wo engt sie ein? Jesus, der verwundete Richter

Literaturhinweise

- Janowski, Bernd / Scholtissek, Klaus: Gottesbilder, in: Angelika Berlejung u.a. (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 229–231.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Gottesbilder des Alten Testaments, in: Ders.: Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik, Stuttgart 2005, 99–112.



3. Gott in der Verkündigung Jesu

Um zu erfahren, welches Gottesverständnis und welche Gottesbilder im Neuen Testament eine hervorgehobene Stellung einnehmen, spielt das Gottesbild Jesu die wichtigste Rolle. Überblickt man die vier Evangelien unter diesem Gesichtspunkt, so fällt auf, wie selbstverständlich die Gottesbilder des Alten Testaments vorausgesetzt und weitergeführt werden. Auf keinen Fall verkündet Jesus also einen neuen, gar vom Glauben Israels verschiedenen Gott: „Der Gott Abrahams ist und bleibt der Vater Jesu Christi“ (Christian Frevel).

Bemerkenswert sind die vielfältigen Situationen, in denen Jesus sein Gottesverständnis und sein Gottesbild zum Ausdruck bringen kann: Er spricht im Gebet mit Gott und sagt damit zugleich etwas über Gott aus, den er seinen Abba, seinen Vater nennt. Besonders gerne nutzt Jesus aber auch die Alltagserfahrungen seiner Zuhörer um ihnen in Form von Gleichnissen Gottes Wirken zu erschließen.

Norbert Lohfink hat als Charakteristikum der Gottesverkündigung Jesu ihre große Spannweite aufgezeigt: Der Gott, den Jesus den Menschen zeigt, ist gleichermaßen Gott des Gerichts und des Erbarmens, er ist der nahe und der sich entziehende Gott, er schenkt und fordert,

er ist der Gott Israels und zugleich der Gott aller Menschen. Diese eindringliche und umfassende Botschaft erhält besonderes Gewicht durch das Lebensbeispiel Jesu: er stellt vor Augen, wie der Glaube an den konkreten Gott dazu führt, diesen Glauben in ein ebenso konkretes Tun zu übersetzen. Gottesbild und Glaubenspraxis gehören für Jesus zusammen.

Vor diesem Hintergrund unternimmt es das Neue Testament aber auch, etwas von Gott zu sagen, das sich so explizit ausgesprochen nicht im Alten Testament findet. Dazu gehören die Stellen, an denen die ersten Christen das Urbekenntnis Israels von Gott, „der euch aus Ägypten herausgeführt hat“ (etwa Ex 16,6 und Hos 13,4), aufnehmen und umformen zur Formel „der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (zum Beispiel Apg 3,15; 1 Thess 1,10; Gal 1,1 und Röm 4,24). Sie drücken damit ihre Überzeugung aus, dass es derselbe Gott war, der einst Israel aus der Hand des Pharaos gerettet hat und der nun Jesus aus der Macht des Todes befreit. Dieses christliche Urbekenntnis bildet zwar an sich noch kein Gottesbild im engen Sinn, darf aber vielleicht als besonderer Ausdruck jener Gottesbeschreibung aufgefasst werden, die sich ebenfalls im Neuen Testament findet und zu dessen theologischen Spitzenaussagen gehört: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,15).

Themenvorschläge

- Erarbeitung der Gottesverkündigung Jesu anhand ausgewählter Bibelstellen
- Wie hat Jesus sich nach dem Zeugnis der Bibel selbst und wie hat er seine Botschaft verstanden?
- Wie kommt es zum Wandel von der Gottesverkündigung Jesu zur Christusverkündigung Jesu in der frühen Kirche? Was sind hier die Verbindungslinien?
- Welche Bedeutung hat das Gottesbild Jesu für das Leben jedes Christen?
- „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,15) – was bedeutet das konkret?
Lektüre ausgewählter Teile der Enzyklika „Deus Caritas est“ von Papst Benedikt XVI.
- Reflexion von Kontinuität und Diskontinuität des Gottesbildes im Alten und Neuen Testament

Literaturhinweise

- Frevel, Christian: Der Gott Abrahams ist der Vater Jesu Christi. Zur Kontinuität und Diskontinuität biblischer Gottesbilder, in: Reinhard Göllner (Hg.): Das Ringen um Gott. Gottesbilder im Spannungsfeld von subjektivem Glauben und religiöser Tradition, Berlin 2008, 27–48.
- Lohfink, Norbert: Gott in der Verkündigung Jesu, in: Martin Hengel / Rudolf Reichenardt (Hg.): Heute von Gott reden, München 1977, 50–65.

4. Jesus, das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15)

Bereits angedeutet wurde, dass im Alten und Neuen Testament an vielen Stellen der Mensch als Bild Gottes bezeichnet wird. Es gibt dort also eine enge Verbindung zwischen Gottesbild und Menschenbild. Dies kann im Blick auf eine bestimmte Aufgabe geschehen, wenn im Buch Genesis die Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeutet, dass er durch sie stellvertretend für Gott zum Verwalter der Schöpfung bestimmt wird (Gen 1,28–30). Das Neue Testament greift diesen Ebenbild-Gedanken auf, wendet ihn aber in eine qualitative Aussage: die Abbildhaftigkeit des Menschen wurde durch die Sünde entstellt und verzerrt (Röm 3,23). Wiedererlangen kann er sie einzig durch Jesus, den „neuen Adam“ (Röm 5,12–21), der das Bild Gottes schlechthin ist. Er will jeden Menschen „nach dem Bild seines Schöpfers“ (Kol 3,10) erneuern.

Damit führt die Einsicht in die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wie von selbst zu einem einzigartigen Bekenntnis: Jesus selbst „ist das Ebenbild des

unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Als Gottes Sohn ist er „Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens“ (Hebr 1,3), weshalb Paulus das Evangelium beschreiben kann als die „Botschaft von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Ebenbild ist“ (2 Kor 4,4). In ähnlicher Weise drückt auch Jesus selbst diesen Anspruch im Johannesevangelium aus: Auf die Bitte des Apostels Philippus hin „Herr, zeig uns den Vater“ (Joh 14,8) antwortet ihm Jesus: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9).

Solche und ähnliche Aussagen zählen zu den christologischen und theologischen Kerngedanken des Neuen Testaments und bedeuten eine theologische Revolution: nicht allein das Bilderverbot ist demnach kritischer Maßstab für jedes Sprechen von Gott, sondern auch die Person Jesu selbst, denn in ihm ist Gott Mensch geworden. Klaus Scholtissek fasst diesen Gedanken folgendermaßen zusammen: „Der unsichtbare, nicht in einem Kultbild abbildbare transzendente Gott wird ansichtig im menschlichen Fleisch.“ An Jesus ist darum unübertreffbar abzulesen, wie und wer Gott ist.

Themenvorschläge

- Aufschlüsselung der Verbindung zwischen Jesus, dem wahren Menschen und wahren Gott, und der Gottebenbildlichkeit des Menschen
- Jesus als Maßstab jeder Rede von Gott

Literaturhinweise

- Frevel, Christian: Ebenbild, in: Angelika Berlejung u.a. (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 132–135.
- Janowski, Bernd / Scholtissek, Klaus: Bilderverbot, in: Angelika Berlejung u.a. (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 116–118.



5. Gottesbild und Menschenbild

Bereits angedeutet wurde der überraschende Kontrast zwischen alttestamentlichem Bilderverbot und der Aussage des Buches Genesis, dass Gott den Menschen als sein Abbild und sich ähnlich geschaffen hat (Gen 1,26). Der Mensch ist nicht nur nach dem Bild Gottes geschaffen, sondern er ist Bild Gottes – eine Aussage, die denkerisch mit der Nichtabbildbarkeit Gottes zusammengehalten werden muss. Verständlicher wird diese Paradoxie, wenn man nach der Ebene fragt, auf der die Ähnlichkeit zum Tragen kommt: Zunächst nicht im Bereich spezieller Eigenschaften, sondern auf der Ebene des Handelns ist der Mensch Bild Gottes, insofern er in dieser Welt eine Rolle analog zu jener Beziehung einnimmt, die Gott zur Schöpfung als Ganzer innehat. Diese Ähnlichkeit des Menschen mit Gott wird meist in mehreren Aspekten entfaltet, aus denen deutlich wird, wie sehr Gottesbild und Menschenbild in einem Wechselverhältnis stehen.

(1) So bringt die **Zweigeschlechtlichkeit** des Menschen, das heißt seine Angewiesenheit auf ein Gegenüber, zum Ausdruck, dass Gott in sich selbst plural und kommunikativ, und dass der Mensch als sein Abbild deshalb auf die Kommunikation mit anderen Menschen und mit seinem Schöpfer angewiesen ist.

(2) Damit hängt als zweiter Gedanke die **Autonomie** und **Unverfügbarkeit** des Menschen zusammen: Wie Gott gegenüber der Schöpfung absolut frei und selbstbestimmt bleibt, so beschenkt er auch jeden einzelnen Menschen mit wirklicher, selbstverantwortlicher Freiheit. Nur auf diese Weise kann der Mensch Bundespartner Gottes sein.

(3) Einen dritten Aspekt schließlich bildet die **Herrschaft über die Schöpfung**: Wie Gott die Schöpfung als Ganze zu ihrem Besten verändert, gestaltet und erhält, so soll es der Mensch mit der ihm umgebenden Welt tun. Gerade an diesen Gedanken knüpfen sich seit einigen Jahren zunehmend Herausforderungen ökologischer, natur- und tierethischer Art, in denen sich das Bewusstsein der Verantwortung des Menschen für Gottes Schöpfung artikuliert.

Themenvorschläge

- Lektüre und Interpretation der biblischen Texte zur Gottebenbildlichkeit des Menschen
- Erfahrungsaustausch zu den göttlichen „Eigenschaften“ des Menschen, ihren Chancen und Ambivalenzen
- Aufschlüsselung des Dogmas von der Gottmenschlichkeit Jesu von der Gottebenbildlichkeit des Menschen her

Literaturhinweise

- Dirscherl, Erwin: Menschenbild, in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 2012, 472–474.
- Gruber, Franz: Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Kevelaer 2003.
- Scheffczyk, Leo: Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.

6. Wie man noch von Gott sprechen kann: Theologische Gotteslehre und Analogie

Alleine mit den biblischen Gottesbildern lässt sich eine systematische Gotteslehre nicht aufbauen. Die theologische Gotteslehre ruht daher auf mehreren Säulen, die insgesamt auch den Aufbau der Theologie bestimmen: Gottes Selbstoffenbarung und die menschliche Vernunft, die Lehre der Kirche und die „zeitgemäße Deutung von Tradition und Erfahrung“ (H.-J. Sander).

Wie eng die theologische Gottesrede an Kommunikation und Übersetzung gebunden ist, zeigt sich bereits in

frühester Zeit, als die ersten Christen und die Kirchenväter den biblischen Glauben mit Hilfe der griechischen Philosophie ihren Zeitgenossen als wahr und vernünftig aufzeigen wollten. Nur so war es möglich, den Glauben über den kleinen Kreis der Gemeinde anderen Menschen verständlich zu machen. Einen zweiten Anlass bildete die Notwendigkeit, das christliche Gottesverständnis gegenüber Missverständnissen, Vereinseitigungen und Irrlehren genauer zu erfassen. Daher entwickelte sich nach und nach eine offizielle Gotteslehre, in deren Mittelpunkt das Bekenntnis zu Gottes Dreifaltigkeit steht. Die Motivation, dieses Geheimnis immer tiefer zu erfassen, führte mit der Zeit nicht selten zu einer zwar äußerst präzisen, aber auch

abstrakten und nicht leicht verständlichen (Fach-) Sprache, die von der „einen göttlichen Natur“ und den „drei Personen“, von „zwei Hervorgängen“ und „vier Beziehungen“ spricht.

Es ist wichtig, zwischen Gott selbst, der Rede von Gott und der Lehre über Gott zu unterscheiden. Hier gilt der Hinweis Gottfried Bachls: „Auf keinem anderen Feld menschlicher Ausdruckshandlungen ist der Akt des Sagens so konstitutiv an die Unsagbarkeit gebunden wie in der Rede, die sich auf Gott bezieht.“ Neben der metaphorischen Sprache hat sich darum eine Weise von Gott zu sprechen herausgebildet, die man als „analoge“ Rede bezeichnet. Sie ist in gewisser Hinsicht ein denkerischer Spagat, um plausibel zu machen, wie sich überhaupt eine Aussage über Gott treffen lässt, wenn er zwar einerseits das Höchste ist, das mit unserem Denken erreicht werden kann, Gott aber dieses Denken andererseits sogar noch übersteigt (Anselm

von Canterbury). Kann man also Begriffe auf Gott genau so anwenden, wie auf irgendetwas anderes und haben diese Begriffe dann die gleiche Bedeutung? Analoge Gottesrede besagt: ja, man kann dies schon tun – aber nur dann, wenn man bei aller Ähnlichkeit zugleich daran festhält, dass die Unähnlichkeit im Bezug auf Gott immer größer ist.

Diese im Mittelalter gewonnene Einsicht ist von kaum zu unterschätzender Bedeutung und bildet bis heute die hermeneutische Grundlage jeder Gotteslehre. Sie verstärkt aber mitunter die abstrakte Form der Gottesrede noch, statt sie verständlicher zu machen. Inzwischen knüpfen theologische Arbeiten daher wieder stärker an den biblisch-geschichtlichen Grundlagen der Trinitäts- und Gotteslehre an. So entwickelte zum Beispiel Gisbert Greshake eine engagierte Trinitätstheologie vom Gedanken der Gemeinschaft („Communio“) her.

Themenvorschläge

- Christliche Gotteslehre als Synthese von jüdischem und griechischem Denken
- Theologie als Übersetzung
- Die wichtigsten Stationen in der Entwicklung der Gotteslehre
- Ausgewählte Texte des Lehramtes zur Gotteslehre verstehen: ihre Entwicklung, ihr Inhalt und ihr biblischer Bezugsrahmen
- Lebensbezug theologischer Lehraussagen und Sprachformen – welchen Sinn macht analoge Gottesrede?
- Einführung in die Notwendigkeit der intellektuellen Reflexion jeder Art von Gott zu sprechen
- Aufschlüsselung der theologische Fachterminologie der Trinitätslehre
- Wieso soll Gott dreifaltig sein?

Literaturhinweise

- Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 83), Bonn 2006.
- Bachl, Gottfried: Gottesrede – Gottesgeschwätz. Wie können wir heute glaubwürdig von Gott sprechen?, Köln 1993.
- Greshake, Gisbert: Kleine Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott, Freiburg 2005.
- Kreiner, Armin: Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg 2006.
- Sander, Hans-Joachim: Gotteslehre, in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 2012, 297–299.
- Sedmak, Clemens: Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 148 (2000), 369–378.
- Werbick, Jürgen: Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg 2007.

7. Mysterium und Geheimnis: Negative Theologie

Gottesrede ist nach Gottfried Bachl „ihrer Logik nach ein Geschehen der Hoffnung“. Sie tut deshalb gut daran, sparsam mit ihren Worten umzugehen. Die Tradition der negativen Theologie weiß um diese Zurückhaltung und bildet eine Alternative zur metaphorischen oder analogen Art von Gott zu sprechen. Man kann sie daher als Korrektiv zu diesen beiden Möglichkeiten der Gottesrede verstehen. Diese Theologieform gehört letztlich in eine enge Verwandtschaft zum biblischen Bilderverbot und vertritt die Auffassung, dass man von Gott letztlich nur adäquat sprechen kann, wenn man alle über ihn ausgesagten Begriffe und Bilder verneint bzw. über Gott nur gesagt werden kann, wann er nicht ist – statt „positiv“ festzustellen, was er ist. Besonders prägend war ihre Ausformulierung bei einem anonymen Theologen des 5. oder 6. Jahrhunderts, der unter dem Pseudonym „Dionysius Areopagita“ schrieb und drei Formen theologischen Sprechens von Gott unterschieden hat: Positive (via positiva), übersteigernde (via supereminentiae) und verneinende (via negativa) Aussagen über Gott.

Negative Theologie erklärt „den kritischen Blick zum Prinzip“ (J. Rahner) der Gottesrede. Sie hat also nichts mit Denkfaulheit zu tun und dispensiert auch nicht von der intellektuellen Mühe theologischen Suchens. Sie räumt stattdessen der Gottesrede das Recht ein, „ins Stocken zu kommen“ (E. M. Faber).

Allerdings ist es wichtig, die Spannung zwischen zwei Extremen zu wahren: eine rein negativ verfahrenende Theologie läuft Gefahr, an Gottes Offenbarung vorbei zu reden oder „vorbei zu schweigen“: Zwar bleibt Gott immer Geheimnis und verborgen, er hat sich aber zugleich in Jesus unüberbietbar offenbart und sich an keiner Stelle der Bibel verneint, nur um sich dadurch besser verständlich zu machen. Umgekehrt darf diese Tatsache aber nicht dazu verleiten, Gott in das Korsett theologischer Begriffe einzuzwängen oder zu meinen, ihn „im Griff“ zu haben. Der Pendelschlag zwischen diesen beiden Polen prägt die gesamte Theologiegeschichte. Die Linie der mystischen Tradition ist hierbei der negativen Theologie besonders verpflichtet und man kann ihre Spuren bis hinein in die moderne Lyrik von Paul Celan oder Ingeborg Bachmann verfolgen.

Themenvorschläge

- Gottesrede als Hoffnungsgeschehen
- Den Stationen der negativen Theologie in der Theologiegeschichte nachgehen und sie kennenlernen
- Was bedeutet es zu sagen: negative Theologie ist das Korrektiv der positiven Gottesrede?
- Darstellung der Spannung zwischen negativer Theologie und der Selbstoffenbarung Gottes – Grenzen und Möglichkeiten negativer Theologie
- Reflexion der Unverfügbarkeit Gottes: Gott als Geheimnis und Mysterium – nicht als Rätsel!
- Wann wird Gottesrede zum „Gottesgeschwätz“? Beispiele und Gefahren
- Spuren der negativen Theologie in der modernen Lyrik

Literaturhinweise

- Bachl, Gottfried: Gottesrede – Gottesgeschwätz. Wie können wir heute glaubwürdig von Gott sprechen?, Köln 1993.
- Faber, Eva-Maria: Unbegreiflichkeit und Selbstoffenbarung Gottes, in: Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten (Theologische Module 10, hg. v. Michael Böhnke u. Thomas Söding), Freiburg 2010, 136–175.
- Haas, Alois M.: Im Schweigen Gott zur Sprache bringen. Gotteserfahrung der Mystik, in: George Augustin (Hg.): Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag, Freiburg 2008, 317–355.
- Rahner, Johanna: Einführung in die katholische Dogmatik, Darmstadt 2008.
- Sander, Hans-Joachim: Negative Theologie, in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 2012, 501–503.

8. Zwischen Schöpfung und Erlösung: Gottesbilder in der Liturgie

Jede Rede von Gott hat ihren Ursprung und ihren Grund in der Rede zu Gott. Darum ist es selbstverständlich, dass auch das persönliche Gebet und die gefeierte Liturgie einen wichtigen Beitrag zur theologischen Erschließung von Gottesbildern leisten – auch wenn die Liturgie durchaus Momente negativer Theologie kennt und pflegt (A. Schilson).

Im Gottesdienst zeigt sich besonders deutlich, dass Gottesbilder oftmals wie Namen funktionieren: sie ermöglichen, Gott überhaupt anzusprechen, indem sie ihn als ein ganz bestimmtes Gegenüber schildern. Gerade in der Liturgie kommt dies zum Ausdruck, denn sie rechnet mit einem personalen Gott, der sich in Lob und Klage, in Feier und Anbetung anreden lässt und sich seinerseits in Wort und Sakrament den Menschen zuwendet. Daher kann man die Liturgie als „Dialog zwischen Gott und Mensch“ (E. J. Lengeling) beschreiben. Vor allem drei Gottesbilder sind es, die diesen Dialog prägen und in denen die Liturgie Gott vor Augen stellt:

Gott ist der **Schöpfer**. Besonders das Vierte Hochgebet verfolgt diese erste Spur, aber auch in zahlreichen Hymnen, Psalmen und Gebeten kommt der Dank für Gottes Schöpferhandeln und das Bekenntnis zu ihm, „ohne den nichts ist“ (P. Knauer), zum Ausdruck. Ihnen zur Seite treten Passagen, in denen Gott als derjenige im Mittelpunkt steht, welcher sich **in Jesus offenbart**. Dieser Aspekt ist eng mit dem ersten Gedanken verbunden und er erweitert ihn hin zur Neuschöpfung in Christus, womit die tiefe Überzeugung verbunden ist, dass sich Gott in Jesus offenbart hat. Hier hat auch das „Paschamysterium“, die Feier von Tod und Auferstehung Christi, seinen Platz und auch Gebete um die Sendung des Heiligen Geistes gehören vor allem hierhin. Damit ist aber auch der dritte Punkt bereits berührt: die Liturgie spricht schließlich an unzähligen Stellen von Gott als **Erlöser**, von Gott also, der Menschen aus Unterdrückung befreit und in neues, unvergängliches Leben führen wird.

Themenvorschläge

- Von der Rede zu Gott zur Rede von Gott und zurück: Beispiele und Beziehungen
- Negative Theologie in der Liturgie: Wo wird in Gottesdiensten und Gebeten besonders von Gott als Geheimnis gesprochen?
- Gottesbilder in der Liturgie als Möglichkeiten, Gott anzusprechen
- Gott als Schöpfer, Offenbarer und Erlöser: Lektüre und Analyse ausgewählter Texte
- Welche Gottesbilder vermitteln die Sakramente? Welches einzelne Gesten und Gebärden?

Literaturhinweise

- Berger, Rupert: Pastoralliturgisches Handlexikon. Das Nachschlagewerk für alle Fragen zum Gottesdienst, 5., völlig überarb. Aufl., Freiburg 2013.
- Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt: Einführung in die Liturgiewissenschaft, 2., durchges. Aufl., Darmstadt 2008.
- Lengeling, Emil J.: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. v. Klemens Richter, Altenberge 1988.
- Power, David N.: Die Erfahrung Gottes in der christlichen Liturgie, in: Concilium 37 (2001), 3–8.
- Schilson, Arno: Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes, in: Liturgisches Jahrbuch 50 (2000), 235–250.

9. Gott erfahren?

Zu jeder Zeit haben Menschen Erfahrungen gemacht, die sie unbeirrt als Gotteserfahrungen gedeutet haben.

Die Bibel stellt eine ganze Reihe von ihnen vor und sie ist in gewisser Hinsicht sogar insgesamt das „Buch der Erfahrung Gottes“ (C. Bamberg). Die Lebens- und Berufungsgeschichte Abrahams, aber auch von Mose oder Paulus zeigen das ganz deutlich. Gott lässt sich erfahren mitten im Leben wie auch im Moment des Entschwindens und in der „Stimme verschwebenden Schweigens“ wie Martin Buber einen Vers aus der Eliaerzählung übersetzt (1 Kön 19,12). Was man aber in diesem Zusammenhang unter dem Wort „Erfahrung“ verstehen soll, ist heute kaum noch zu beantworten, denn der Erfahrungsbegriff gehört zu den besonders schwierigen und schillernden Wörtern in der Theologie und Philosophie.

Eine Gotteserfahrung, die nur von „welthaften“ Erfahrungen ausginge, vermag Gott nicht zu erreichen – so sehr jeder Mensch auch eine Anlage zur Gotteserfahrung besitzt. Deshalb ist Gott kein Gegenstand unserer Erfahrung, wenn hiermit gemeint ist, dass wir eine Erfahrung in der Welt machen könnten, die gar keinen anderen Schluss zulässt, als den, sie als Gotteserfahrung zu deuten – und zwar unabhängig davon, ob der einzelne an Gott glaubt oder nicht. Richtig ist vielmehr, dass eine Erfahrung erst im Glauben so verstanden werden kann, dass der einzelne sie als Aufleuchten Gottes begreift.

Der Glaube deutet die Erfahrungen eines menschlichen Lebens, indem er über das Ganze dieser Erlebnisse und über die Tiefe der ganzen Wirklichkeit eine Aussage macht. Er fragt hinter die Erfahrungen von Sinn und Unsinn, von Liebe und Leid zurück und macht Gott als verborgenes Geheimnis und Ursprung namhaft. Möglich sind also immer „nur“ indirekte, weil glaubende Gotteserfahrungen. Dies ist allerdings nicht wenig, sondern öffnet einen ungemein reichen Schatz. Darum bildet eine „Welterfahrung“ zwar das „Material“ möglicher Gotteserfahrung, aber sie wird es erst dann, wenn sie aus dem Glauben gedeutet wird.

Das Christentum kann also kein schlüssiges Repertoire an Erfahrungen vorweisen oder vermitteln, aus dem Gott zwingend (!) erlebbar wäre. Im Gegenteil: In der Regel ist die Gotteserfahrung des Glaubenden die Erfahrung einer Gottsuche und einer Gottessehnsucht. Sie realisiert sich darum besonders einprägsam im Gebet als Ort der Hoffnung auf Gott hin: „Gott du mein Gott dich suche ich, meine Seele dürstet nach dir“ (Ps 63,2). Das Gebet bildet auf diese Weise den Prüfstein und das Bewährungsfeld der christlichen Theologie überhaupt. Wenn theologische Gottesrede dieser Situation nicht standhält, ist sie überflüssig.

Themenvorschläge

- Frage nach den Gotteserfahrungen der einzelnen Teilnehmer/-innen
- Lektüre von Texten vergangener Zeiten und der Gegenwart, die Gotteserfahrungen bezeugen
- Erarbeitung des Erfahrungsschatzes der heiligen Schrift
- Vermittlung eines differenzierten Verständnisses von „Gotteserfahrung“
- Das breite Spektrum der möglichen Orte von Gotteserfahrungen darstellen: Liturgie, Gebet, Welt, Geschichte
- „Gott in allen Dingen finden“ (Ignatius von Loyola): Das „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit“ als Entdeckung der Spuren Gottes in den Erlebnissen eines Tages

Literaturhinweise

- Bamberg, Corona: Gotteserfahrung als Schicksalsfrage für heutige Christen, in: Paulus Gordan (Hg.), Gott. Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen, Graz 1986, 257–294.
- Leidhold, Wolfgang: Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung, Darmstadt 2008.
- Leidner, Cordula / Leidner, Ottmar (Hg.): Ein hörendes Herz. Jeden Tag Gottes Spuren finden, Würzburg 2012.
- Pesch, Otto Hermann: Gotteserfahrung heute, in: Ders.: Dogmatik im Fragment, Mainz 1987, 51–88.

10. Von Gott sprechen in postmoderner und postsäkularer Zeit

Die Wege klassischer Gottesrede sind in jüngster Zeit zunehmend in Frage gestellt worden. Dies hängt mit zwei Tendenzen zusammen, die sich schlagwortartig auf die Begriffe „Postmoderne“ und „postsäkulare Zeit“ bringen lassen.

Der Ausdruck „Postmoderne“ geht auf den französischen Philosophen Jean Francois Lyotard zurück. Er diagnostiziert damit bereits 1979 einen Wandel der gesellschaftlichen und kulturellen Identität, der sich besonders in einer zunehmende Pluralisierung aller Lebensbereiche zeigt, zu dem aber auch die Phänomene einer „Patchwork-Identität“ und der „Mediengesellschaft“ gehören. In Frage gestellt wird in dieser Denkrichtung neben einem metaphysischen Denken außerdem der traditionelle Wahrheitsbegriff.

Der Begriff „postsäkulare Zeit“ ist dagegen jüngerem Datums und wurde 2001 von Jürgen Habermas in die Diskussion eingebracht. Er versucht der Einsicht Rechnung zu tragen, dass das Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung nicht, wie lange vermutet, einfach linear verläuft, wonach die Religion mit fortschreitender Säkularisierung schließlich verschwinden würde. Stattdessen nehmen Religionen – verkürzt gesagt – nach wie vor eine prägende Stellung im nun säkularen Gesellschaftsprozess ein: diese neue Situation charakterisiert Habermas als „postsäkular“.

Von Gott unter diesen beiden Vorzeichen zu sprechen ist nicht unproblematisch. Hans-Joachim Höhn hat darum vorgeschlagen, die Theologie als „Praxis des Einspruchs“ neu zu formulieren: als Einspruch gegen die Welt wie sie ist und als Zuspruch zur Welt wie sie sein sollte. Eine solche „aporetische Theologie“ (G. M. Hoff), in der auch die Gegensätzlichkeiten menschlicher (Glaubens-)Erfahrung ihren Platz haben, ist von ihrem Stil her mehr fragend als vorschnell antwortend und eher tastend als im Wortsinn be-greifend.

Hieraus ergeben sich auch Arbeitsfelder heutiger Gottesrede, die im Folgenden nur kurz aufgezeigt werden sollen. So ist eine Bevorzugung von negativer Theologie zu beobachten, die sich oftmals mit der kritischen Analyse klassischer Gottesattribute („Vaterschaft“, „Allmacht“) verbindet. Auffällig ist außerdem ein breites Interesse am Gespräch zwischen den Religionen bis hin zur „Pluralistischen Religionstheologie“ und die Frage nach einer Verbindung zwischen Monotheismus und Gewalt (J. Assmann). Schließlich gibt es Versuche, den Polytheismus unter philosophischen Vorzeichen zu rehabilitieren (O. Marquard).

Eindrucksvolle Gradmesser für die „Samstagslage“ (H. B. Gerl-Falkovitz) der Religionen sind aber auch Stimmen außerhalb des innertheologischen Gesprächs: Neben dem bereits genannten Jürgen Habermas sind dies zum Beispiel der Schriftsteller und Essayist Botho Strauß, der italienische Philosoph Gianni Vattimo oder Jacques Derrida aus dem französischen Sprachraum.

Themenvorschläge

- Postmoderne und postsäkulare Zeit: was ist damit gemeint und wo liegen Chance und Grenzen für die heutige Gottesrede?
- Theologie als „Praxis des Einspruchs“: welches Potential liegt darin? Diskussion dieses Ansatzes
- Stilformen der Gottesrede in Geschichte und Gegenwart
- Typisierung und Kritik heutiger Gottesrede
- Besprechung einzelner Schwerpunkte, z.B. der Gewaltproblematik, des Religionspluralismus oder der Wiederkehr polytheistischer Vorstellungen
- Gottesrede außerhalb der Theologie: Wo spielt Gott hier eine Rolle – und welche Rolle spielt er?

Literaturhinweise

- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Ist die „Mitternacht der Abwesenheit“ überschritten? Zur Gottesfrage in der Postmoderne, in: Geist und Leben 81 (2008), 370–384.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: À dieu? Postmoderne aus ungewohnter Sicht, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 41 (2012), 268–278.
- Hoff, Gregor Maria: Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn 1997.
- Höhn, Hans-Joachim: Gottes Fremde. Theologie in postsäkularen Konstellationen, in: Albert Franz / Clemens Maaß (Hg.): Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen, Freiburg 2011, 177–204.
- Sedmak, Clemens: Postmoderne und Religion, in: Peter Eicher (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Neuausgabe, München 2005, 399–406.
- Tück, Jan-Heiner: Arbeit am Gottesbegriff. Erkundungen anhand jüngerer Veröffentlichungen, in: Herder-Korrespondenz Spezial 2 (2011). Streitfall Gott – Zugänge und Perspektiven, 23–27.

11. Das christliche Gottesbild und die Weltreligionen

Nicht zuletzt im Dialog des Christentums mit den anderen Weltreligionen stehen gemeinsame und unterschiedliche Gottesbilder im Vordergrund. Vorschnelle Konsensklärungen („Wir glauben doch alle an denselben Gott“) sind angesichts bleibender, fundamentaler Unterschiede ebenso wenig angemessen, wie die Verkennung großer Gemeinsamkeiten auf der anderen Seite. Insofern ist der Dialog zwischen den Religionen immer ein Balanceakt. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Frage nach den jeweils zu Grunde gelegten Gottesbildern. Gehört zum christlichen Gottesverständnis unverzichtbar der Glaube an die Menschwerdung und die Dreifaltigkeit, teilen die anderen monotheistischen Religionen diese Überzeugung nicht und widersprechen ihr sogar. Umgekehrt verbindet Christen, Juden und Muslime der Glaube an die Existenz Gottes und sein Wirken als Schöpfer der Welt – ein Bekenntnis wiederum, das diese drei vom Hinduismus und besonders dem Buddhismus trennt. Ein sensibles und angemessenes Verstehen der Gottesbilder in den vier nichtchristlichen Weltreligionen gehört also notwendig zur verantworteten Gottesrede eines Christen.

Ausgehend von Ex 3,14 bildet das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes das Zentrum des **jüdischen Gottesbildes**, das seinen beeindruckendsten Ausdruck in der Achtung vor der Heiligkeit des Gottesnamens JHWH findet. Dieser Glaube entfaltet sich, mit Clemens Thoma gesprochen, in mehreren Dimensionen. So gibt es eine Linie der negativen Theologie bei Moses Maimonides oder in der jüdischen Mystik und daneben das Bekenntnis zu Gott, der in der Geschichte handelt und mit seinem Volk zieht – so vor allem in rabbinischer Tradition. Leiderfahrungen rücken Gott und das Leid seines Volkes eng zueinander und formulieren explizit jüdische Antworten auf die Theodizeefrage. Gott

ist aber auch der Gott der Ethik, des richtigen Handelns und Lebens also, bei dem Tun und Reden zusammengehören und dessen Willen in jeden Bereich des Lebens hineingetragen werden soll. Schließlich reflektieren Martin Buber und Franz Rosenzweig auf die existentielle Erfahrbarkeit Gottes und Emmanuel Levinas entwickelt eine Phänomenologie der Gotteserkenntnis im Antlitz des Anderen.

Ähnlich wie das Judentum so ist auch das **islamische Gottesbild** vom Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes her zu verstehen (Sure 112): Gott ist von unvergleichlicher Größe, Erhabenheit und Schönheit. Wie in den Suren 42, 49 und besonders 99 bis 101 zum Ausdruck kommt, ist Gott Schöpfer und Richter der Welt, er ist der Herr der Geschichte. Zum islamischen Gottesverständnis gehört aber auch, dass Gott spricht und offenbart. Dies hat er nach islamischem Verständnis getan durch seine Propheten, angefangen bei Adam, Noah und Abraham bis hin zu Jesus und – als letztem und größtem – durch Mohammed. Aufgrund der absoluten Transzendenz Gottes pflegt der Islam ein besonders strenges Bilderverbot, das sich nicht nur jede Darstellung Gottes versagt, sondern auch mit antropomorphen Aussagen über Gott zurückhaltend ist.

Eine Gottesvorstellung ganz eigener Art vertreten jene östlichen Religionen, die man unter dem Sammelbegriff **„Hinduismus“** fasst. Es lassen sich hierbei vier Richtungen unterscheiden, die der Tendenz nach durch eine Spannung zwischen monotheistischen und polytheistischen Vorstellungen geprägt sind. „Der“ Hinduismus vertritt also keineswegs einfach ein polytheistisches Gottesbild. Am ehesten trifft dies noch auf die vedische Tradition zu, in der mehrere personale Götter voneinander unterschieden werden. Diese Vorstellung wandelt sich im 7. und 8. Jahrhundert n. Chr. hin zur Unterscheidung zwischen einer

niederen Scheinwelt, die auch Ort der Götter ist, und einer höheren, wahren Welt, in der als Erfüllung die Vereinigung von individuellem Selbst (Atman) und dem Selbst des Universums (Brahman) begründet liegt. Daneben gibt es auch Richtungen, die einen Henotheismus vertreten, in dem sich der höchste Gott im Visnuismus und im Sivaismus entweder als Schöpfer, Erhalter oder Zerstörer manifestiert. Neuhinduistische Strömungen setzen bei dem Gedanken des Brahman an, worin die Gottesvorstellungen aller Religionen lediglich als Manifestationen dieses Prinzips verstanden werden.

Beschreibt man ihn als „**Religion ohne Gott**“, ist es zwar problematisch, von einem Gottesbild des Buddhismus zu sprechen, allerdings bedarf diese erste Einschätzung einer differenzierten Sicht. Zwar spielen Gott oder Götter in der Lehre des Buddha keine Rolle und die buddhistische Tradition berichtet an keiner Stelle von einer Gottesoffenbarung an ihn. Allerdings lässt sich eine Denkhaltung feststellen, die Hans Waldenfels als „radikal-negative Sprachgestalt“ umschrieben hat und die große Ähnlichkeiten zur Tradition der negativen Theologie westlicher Prägung aufweist. Zu beachten ist außerdem, dass im Buddhismus die Frage nach dem Leid in mancher Hinsicht das Äquivalent zur Gottesfrage in den übrigen Religionen bildet.

Themenvorschläge

- Hinführung zu einem sensiblen Umgang mit den Gottesbildern anderer Religionen: spricht man über Gott oder über Bilder von ihm?
- Lektüre der einschlägigen Passagen zu den einzelnen Religionen in den Texten des 2. Vatikanischen Konzils
- Erarbeitung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Gottesbild der drei Monotheistischen Religionen: Bilderverbot, Trinität, Menschwerdung
- Die einzigartige Stellung des Judentums zum Christentum: Stationen des Konflikts und des Dialogs
- Zeugnisse zum christlichen Gespräch mit den asiatischen Religionen kennen lernen und interpretieren
- Schärfung des Problembewusstseins im Vergleichen verschiedener Religionen
- Der Beitrag des Buddhismus zur Gottesfrage

Literaturhinweise

- Gellner, Christoph / Langenhorst, Georg: Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern 2013.
- Waldenfels, Hans (Hg.): Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, Freiburg 31996.
- Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 2005.

Speziell zur Gottesfrage der einzelnen Religionen

- Dehn, Ulrich: Gott als Fluidum? Asiatische Religionen fordern heraus, in: Herder-Korrespondenz Spezial 2 (2011). Streitfall Gott – Zugänge und Perspektiven, 51–56.
- Frankemölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – redet Wahrheit“, Paderborn 2005.
- Koch, Kurt: Die Wirklichkeit Gottes als Herz des jüdisch-christlichen Dialogs, in: Silvia Käppeli (Hg.): Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern 2002, 127–145.
- Körner, Felix: JHWH, Gott, Allah. Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 158 (2010), 31–38.
- Middelbeck-Varwick, Anja: Wir glauben an denselben Gott? Der eine Gott im Bekenntnis der drei monotheistischen Religionen, in: Herder-Korrespondenz Spezial 2 (2011). Streitfall Gott – Zugänge und Perspektiven, 43–47.
- Naef, Silvia: Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit, München 2007.
- Renz, Andreas (Hg.): „Der stets größere Gott“. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Regensburg 2012.
- Troll, Christian W.: Als Christ dem Islam begegnen, Würzburg 2007.
- Zenger, Erich: Gott hat niemand je geschaut (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums, in: Bibel und Kirche 65 (2010), 87–93.

C. GOTTESBILDER IM HORIZONT DER EMPIRISCHEN WISSENSCHAFTEN UND IN DEN KÜNSTEN

1. „Es gibt (wahrscheinlich) keinen Gott“: der neu-alte Atheismus

Entgegen den vielfältigen Möglichkeiten einer theologischen Gottesrede bestreitet der Atheismus die Vernünftigkeit eines solchen Sprechens, indem er entweder die Nichtexistenz Gottes voraussetzt oder versucht, sie argumentativ zu belegen.

Dies bedeutet aber mehr, als nur zu leugnen, dass es Gott gibt. Gemeint ist damit im engen Sinn die prinzipielle Ablehnung des Glaubens an etwas Göttliches oder Absolutes, auch wenn sich diese Ablehnung in unterschiedlichen „Atheismen“ ausdrücken kann. Ihre Wurzeln reichen bis in Philosophie der Antike zurück, wo sie Kritik an den traditionellen polytheistischen Göttervorstellungen übte. Zu seiner heutigen Bedeutung gelangt der Atheismus jedoch erst in der Neuzeit zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert und auch das Wort „Atheismus“ bildet sich erst in dieser Zeit. Anlass war vor allem die Theodizeefrage: wie kann man noch Gottes Existenz annehmen, wenn es Leid auf der Welt gibt? Diese Leiderfahrung hat Georg Büchner daher als den „Fels des Atheismus“ bezeichnet. Psychologische und religionskritische Ansätze (S. Freud, L. Feuerbach, F. Nietzsche) bauen diesen Standpunkt zu einer Projektionsthese aus: Gott existiert nicht, sondern ist nur die Projektion menschlicher Wünsche und Sehnsüchte.

Aus heutiger Sicht lassen sich mit Hans Waldenfels verschiedene Formen des Atheismus unterscheiden, von denen hier lediglich zwei herausgegriffen werden sollen: Kein Atheismus im eigentlichen Sinn ist der „methodische Atheismus“ wie er in den Einzelwissenschaften üblich ist:

methodisch wird hier die Frage nach Gott ausgeklammert, also weder verneint noch bejaht. Besonders prominent besetzt ist in den letzten Jahren dagegen eine Form des „militanten Atheismus“, dem etwa Richard Dawkins mit seinem Buch „Der Gotteswahn“ ein breites Publikum verschafft hat. Auf der Basis eines Naturalismus mit deutlich religiösen Zügen wird darin ein Wirklichkeitsverständnis vertreten, das sich eng an den Naturwissenschaften orientiert. Dies geschieht bewusst als „vernünftigeres“ Gegenmodell zu den etablierten Religionen, die ausnahmslos unter den Verdacht des Fundamentalismus gestellt werden. Neben dieser Form des „Vulgärateismus“ – dessen Argumente keinesfalls neu sind – bilden eher die anspruchsvolleren Vertreter einer „kreativen Transformation“ (G. M. Hoff) des Christentums wie Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben oder Slavoj Žižek reizvolle Dialogpartner: sie greifen in ihren philosophischen Überlegungen auf christliche Traditionen zurück, bauen deren einzelne Bausteine allerdings auseinander und setzen sie zu neuen, mitunter sehr virtuosen Bildern zusammen.

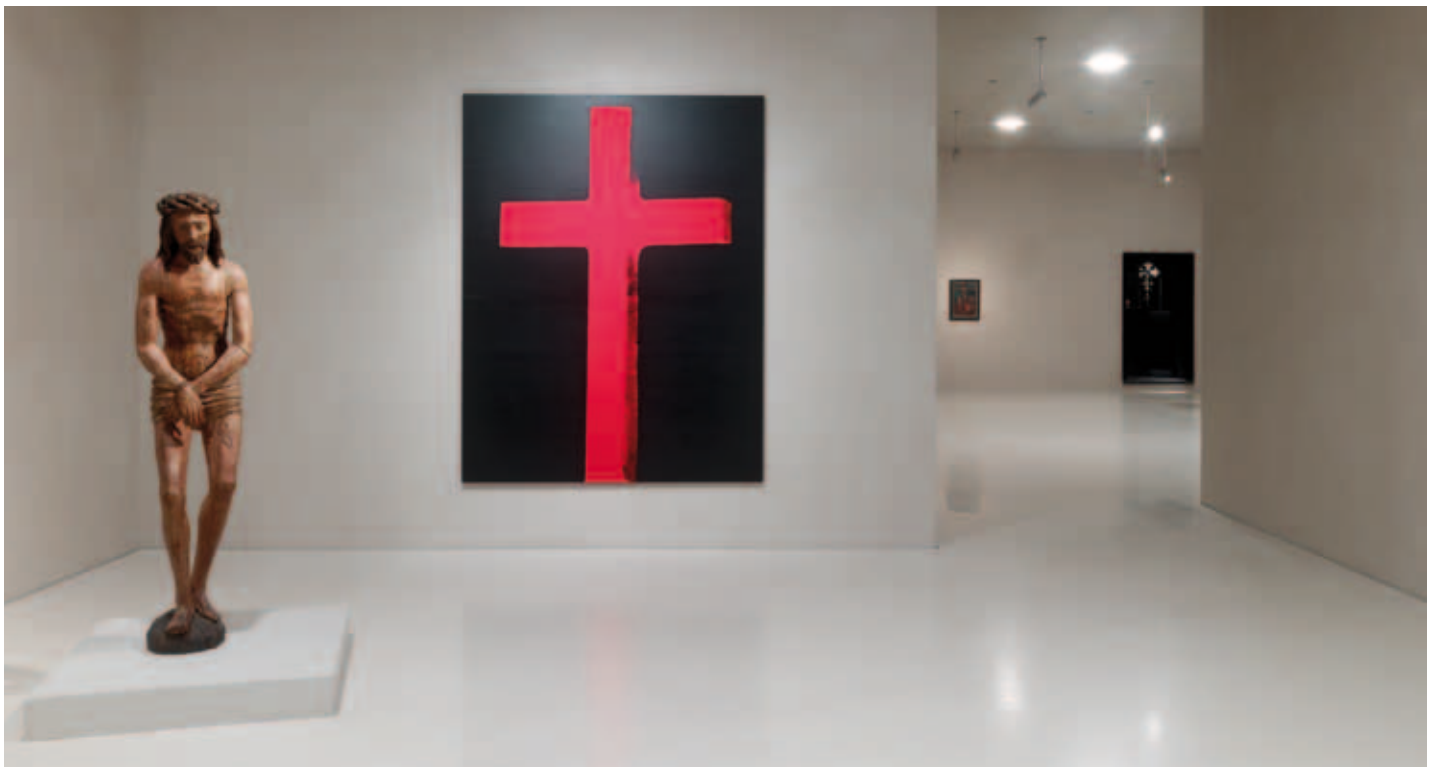
Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die entsprechenden Abschnitte zu den Ursachen des Atheismus in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des 2. Vatikanischen Konzils (GS 19–21). Sie gibt der Kirche neben der Theodizeefrage und einer verbreiteten Gottvergessenheit gerade die Aufarbeitung von Gottesbildern als mahnende Gewissensfrage mit auf den Weg: Es bedarf der selbstkritischen Prüfung, wo in Gesprächen oder Dokumenten von Gott in so verzerrten Bildern gesprochen wird, dass Menschen dadurch den Glauben an Gott eher verlieren als ihn gewinnen.

Themenvorschläge

- Einführung in die Geschichte des Atheismus, v.a. in seiner neuzeitlichen Form
- Typologisierung verschiedener Atheismen und ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe
- Lektüre von Texten der „neuen“ Atheismen (R. Dawkins etc.) und Diskussion der Kritikpunkte
- Einführung in die Positionen und Argumente der Religionskritik
- Darstellung von dekonstruktiven Zugängen zum Christentum
- Eigenkritik wahrnehmen: Wo versperren Arten der Gottesrede den Zugang zu Gott?

Literaturhinweise

- Hoff, Gregor Maria: Die neuen Atheismen Eine notwendige Provokation, Kvelaer 2009.
- Sander, Hans-Joachim: Atheismus, in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 2012, 79–80.
- Striet, Magnus (Hg.): Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg 2008.
- Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 42005.



2. Die Gottesfrage und die Naturwissenschaften

Das Verhältnis zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften war in den letzten Jahrhunderten nicht zu Unrecht von starkem Misstrauen geprägt. Dies hängt damit zusammen, dass die neuzeitlichen exakten Wissenschaften sich zunehmend von einer Theologieform emanzipierten, die für sich in Anspruch nahm, auch Aussagen über die Natur machen zu können. Diese Loslösung wurde umgekehrt von Seiten der Kirche als Loslösung von Gott verstanden. Diese Konflikte konnten inzwischen aber zu einem guten Teil überwunden und eine neue Gesprächs-

basis gefunden werden. Sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften wurden sich zunehmend ihrer Grenzen bewusst. Mit der Zeit bildeten sich vier Grundmodelle, die auf je eigene Weise versuchen, das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft zu klären:

So gibt es ein Konfliktmodell, das entweder theologische oder naturwissenschaftliche Erklärung der Welt zulässt neben einem Modell wechselseitiger Unabhängigkeit, wonach Theologie und Naturwissenschaften mit jeweils anderen Augen auf die Welt blicken, aber nichts miteinander zu tun haben. Gepflegt wird aber auch ein Dialogmodell, das dem

zuletzt genannten Modell vergleichbar ist, aber stärker betont, dass beide Bereiche einander befruchten können. Schließlich gibt es auch ein Integrationsmodell, wonach Theologie und Naturwissenschaften den selben Erkenntnisbereich haben, die Naturwissenschaften sich also auf die Schöpfung bezieht und umgekehrt der Schöpfungsglaube durch die Naturwissenschaften bestätigt oder kritisiert werden kann.

Im Rahmen dieser Grundoptionen gibt es nun zahlreiche Versuche, die christliche Schöpfungslehre mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen in ein Gespräch zu bringen. Ein starkes Gewicht kommt in diesen Überlegungen der Frage zu, wie man theologisch Gottes Handeln in der Welt verstehen kann. Die Gottesfrage wird aber in jüngster Zeit auch dort in den Naturwissenschaften wieder virulent, wo es um die Voraussetzungen objektiver Naturerkenntnis geht.

Die soeben skizzierte Gesprächsbasis scheint sich in den letzten Jahren durch den Rückgriff atheistischer Positionen auf vermeintlich objektive, naturalistische Denkmuster zu destabilisieren. Dies bedeutet aber nicht, dass die Naturwissenschaften einfach in eine Nähe zu einer solchen Form des Atheismus gerückt werden dürfen. Nochmals ist daher zu betonen, dass der in diesen Wissenschaften gepflegte „methodische Atheismus“ lediglich als Erkenntnisprämisse verwendet wird („etsi deus non daretur“) und nicht mit dem Atheismus im strengen Sinn verwechselt werden darf.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich verschiedene Arbeitsfelder des Dialogs. Zunächst bedarf es von Seiten der Theologie der Bereitschaft, naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse positiv zu rezipieren und den Gedanken des wissenschaftlichen Fortschritts und der wissenschaftlicher Entwicklung vielleicht noch stärker in die theologische Arbeit einzubeziehen. Umgekehrt sollte sich die Theologie nicht scheuen, einen reinen Ursache-Wirkungs-Mechanismus dort kritisch zu befragen, wo er die Sinnfrage als unzulässig und überflüssig ausgibt. Die Dimensionenlehre der Wissenschaftstheorie verweist außerdem darauf, dass sogar die Einzelwissenschaften eine solche Vielzahl von Wirklichkeitsaspekten bearbeitet, dass diese jeweils nur aus ihrer Eigengesetzlichkeit heraus interpretiert werden dürfen. Daher wird neu nach der inneren Einheit und den letzten Prinzipien der Wirklichkeit gefragt. Zwar wird diese Interpretationsebene in den Naturwissenschaften nicht Gott genannt, der Sache nach handelt es sich aber um Themen, die im christlichen Kontext mit der Schöpfungs- und Gottesfrage angeschnitten sind.

Themenvorschläge

- Berührungspunkte zwischen Glaube und Naturwissenschaft entdecken: Entstehung der Welt, Geist und Materie, Zeit und Ewigkeit, Verständnis des Menschen
- Einführung in die Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft
- Kennenlernen der verschiedenen Modelle, wie aktuell dieses Verhältnis verstanden werden kann
- Lektüre von klassischen Texten zum Gottesverständnis der Naturwissenschaften
- Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt und ihrer Beziehung zur Freiheit der Schöpfung
- Entwicklungsgedanke und Kausalitätsprinzip als mögliche Gesprächsthemen problematisieren

Literaturhinweise

- Fischer, Johannes / Aus der Au, Christina / Altner, Günter: Naturwissenschaft und Religion, in: Peter Eicher (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Neuausgabe, München 2005, 191–205.
- Gruber, Franz: Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft. Ein Literaturbericht, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 158 (2010), 80–84.
- Koncsik, Imre: Theologie und Naturwissenschaften – ein systematischer Literaturbericht, in: Wissenschaft und Weisheit 64 (2001), 232–289.
- Souvignier, Georg (Hg): Gottesbilder. An der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 2009.

3. Gottesbilder unter psychologischen Aspekten

War die Psychologie bis vor wenigen Jahren noch stärker religionskritisch geprägt, hat sich hier inzwischen ein Wandel vollzogen. Religionen und die Gottesfrage rücken zunehmend in den Blick, wo von psychologischer Seite aus nach Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung gefragt wird.

Gottesbilder können vor diesem Hintergrund als prägender Teil eines Lebens verstanden werden. Die Psychologie widmet sich ihnen daher oft unter mehr funktionaler Hinsicht, insofern die Wirkung von Gottesbildern auf die persönliche Identität eines Menschen untersucht wird. Dabei ist zu beachten, dass Gottesbild und Gottesbeziehung des Einzelnen nicht identisch sein müssen. Man unterscheidet drei verschiedene Formen von Religiosität, je nach dem ob sie von innen heraus gelebt (intrinsisch), aus äußeren Gründen praktiziert (extrinsisch) oder grundsätzlich von Motiven der Suche nach Halt und Orientierung („Quest-Option“) geprägt wird – was freilich nicht bedeutet, dass diese drei Aspekte einander ausschließen.

Eine wichtige Rolle spielt bei dieser psychologischen Herangehensweise die mögliche Diskrepanz zwischen dem persönlichen Gottesbild des Einzelnen und jenem, dass

man vorsichtig als „offizielles“ Gottesbild bezeichnen kann und sich in der Heiligen Schrift, der kirchlichen Lehre und vergleichbaren Orten artikuliert. Diese Beobachtung ist besonders ernst zu nehmen und gerade dort mit kritischem Blick zu untersuchen, wo die Schattenseiten einzelner Gottesbilder zu benennen sind: sie tragen nicht selten dunkle, dämonische Züge und lassen sich leicht zu Disziplinierung und Kontrolle missbrauchen, statt aufgearbeitet zu werden.

Hinzuweisen ist schließlich auf den Zusammenhang zwischen Selbst- und Gottesbild. So konnten neuere Studien zeigen, dass ein hohes Selbstwertgefühl eher mit dem Bild eines liebenden Gottes verbunden ist, wohingegen umgekehrt ein negatives Selbstbild mit dem eines straffenden Gottes verknüpft wird. Dieser Gesichtspunkt macht deutlich, dass sich Gottesbilder auch verändern können. Dies geschieht zum Beispiel, wenn sie sich im Krankheitsfall einer Depression verdunkeln und eintrüben oder im Falle von Heilungsprozessen aufhellen. Gottesbilder sind entsprechend nicht „in Stein gemeißelt“ sondern dynamisch und können auch durch Bildungsprozesse eine Entwicklung erfahren. Hierin liegen Chance und Aufgabe für die Erwachsenenpädagogik, die zudem auf die hilfreichen Einsichten der Entwicklungspsychologie zurückgreifen kann.

Themenvorschläge

- Darstellung der psychologischen Herangehensweise an Gottesfrage und Religion
- Erarbeitung des Zusammenspiels von Selbstbild und Gottesbild, vielleicht im Erfahrungsaustausch
- Den Umgang mit krankmachenden Gottesbildern lernen und heilsame Gottesbilder entdecken

Literaturhinweise

- Bucher, Anton A.: Doch mehr als ein Mensch? Die Entwicklung der Gotteskonzepte bei Kindern, in: Rudolf Englert (Hg.): Gott im Religionsunterricht, Neukirchen-Vluyn 2009, 24–37.
- Frielingsdorf, Karl: Gottesbilder. Wie sie krank machen – wie sie heilen, Würzburg 2011.
- Göllner, Reinhard: Die „dunklen“ Gottesbilder kennen- und deuten lernen. Ein Literaturbericht aus religionspädagogischer Perspektive, in: Ders. (Hg.): Das Ringen um Gott. Gottesbilder im Spannungsfeld von subjektivem Glauben und religiöser Tradition, Berlin 2008, 175–195.
- Heimbrock, Hans-Günter: Theologisches Bildungsverständnis und das religionspädagogische Problem der Gottesbilder. Zugleich ein Beitrag zur Klärung der ästhetischen Dimension von Religion, in: Bernhard Dressler u.a. (Hg.): Hermeneutik – Symbol – Bildung. Perspektive der Religionspädagogik seit 1945, Neukirchen-Vluyn 1999, 61–83.
- Kießling, Klaus: Risiko und Ressource. Sind gottesgläubige Menschen depressiver?, in: Herder-Korrespondenz Spezial 2 (2011). Streitfall Gott – Zugänge und Perspektiven, 56–59.
- Moser, Tilmann: Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion, Stuttgart 2003.
- Oser, Fritz / Bucher Achim: Entwicklung von Religiosität und Spiritualität, in: Rolf Oerter (Hg.): Entwicklungspsychologie, 6., vollst. überarb. Aufl., Weinheim 2008, 607–624.
- Schulz von Thun, Friedemann: Gott (in) der Psychologie. Ein Annäherungsversuch in zwei Anläufen, in: Heiner Adamski (Hg.): Der „Gott“ der Fakultäten. Gott der Wissenschaft – Gott, der Wissen schafft?, Hamburg 2000, 56–71.

4. Gotteserfahrung im Lebenslauf – Pädagogik und Gottesbild

Eine zentrale Rolle in Religionspädagogik und Erwachsenenbildung spielt seit geraumer Zeit die lebensgeschichtliche Perspektive nicht zuletzt der Gottesvorstellungen und religiösen Entwicklung. Der Gottesfrage kommt dabei insofern eine zentrale Stellung zu, als sich in ihr die Grundfragen menschlicher Existenz bündeln lassen. Neben den entwicklungspsychologischen Erkenntnissen wie sie von Erikson, Piaget, Fowler oder Oser zu Tage gefördert wurden, spielt in den letzten Jahren zudem die theologische Aufarbeitung von Lebensgeschichten eine immer größere Rolle. Biografien werden darin als Ort von Theologie wahrgenommen, insofern sie die Geschichte Gottes mit einem einzelnen Menschen illustrieren: die Lebensbiografie wird als Glaubensbiografie verstanden (Katharina Karl).

(1) Die Gottesbeziehung in der **Kindheit** besteht dabei nicht nur aus jenem Gottesbild, das von Erwachsenen an Kinder weitergeben werden, sondern entwickelt sich zu einem nicht unwesentlichen Teil auch aus den Gefühlen und Phantasien des Kindes selbst. Hierbei kommt den ersten Lebensmonaten entscheidende Bedeutung zu: Die „Geburt des Gottesglaubens“ ist zunächst ein zwischenmenschliches und emotionales Ereignis. Das Kind spürt, ob es willkommen ist und nimmt die Eltern als grandiose und mächtige Personen wahr, hinter denen gegebenenfalls ein noch größeres und mächtigeres Wesen sichtbar wird, dem die Eltern ihrerseits Ehrerbietung entgegen bringen. Das Erleben ambivalenter Grunderfahrungen wie beispielhaft Abhängigkeit und Versorgung kann hierbei auch eine spätere Gottesbeziehung prägen. Eine solche Beziehung entsteht aber erst durch die religiöse Deutung dieser Erfahrungen. Mit der sprachlichen Entdeckung Gottes durch das Kind beginnt zugleich das Bemühen, Gott zu begreifen. Dieses Bemühen wendet sich neben kindlich-pragmatischen Fragen („Wenn es Gott gibt, warum zeigt er sich nie?“) bereits früh grundsätzlichen Überlegungen zu („Warum hilft Gott nicht?“, „Wer hat die Welt gemacht?“). Seit einigen Jahren spricht man daher zurecht von einer „Kindertheologie“.

(2) Mit dem Beginn des **Jugendalters** zerbrechen die kindlichen Gottesbilder der Heranwachsenden. Sie halten weder der kritischen Reflexion noch den einsetzenden Ablöseprozessen stand. Zwar darf das in einem weiten Sinn theologische Interesse Jugendlicher nicht unterschätzt werden, zumeist jedoch artikuliert sich ihr Gottesbezug vor allem als Frage: nach der Verantwortung Gottes angesichts des Leidens, nach der Vereinbarkeit von Gottesglaube und Naturwissenschaft, nach der glaubwürdigen Einheit von Glauben und Handeln oder in einem religionskritischen Rahmen nach der Sinnhaftigkeit der religiösen Rede überhaupt. Es ist leicht ersichtlich, dass hier die religionspädagogische Begleitung rasch an ihre Grenzen stößt. Sinnvoll ist es daher in erster Linie, Anregung und Material zur selbstständigen intellektuellen Auseinandersetzung zu geben und Raum für ein gemeinschaftliches Erleben Gottes zu schaffen.

(3) Mit dem Eintritt in das **Erwachsenenalter** wird die Gottesfrage häufig wie eine nicht mehr passende Kinderkleidung abgelegt, was allerdings nicht zugleich das Ende der religiösen Entwicklung bedeuten muss. Ausgehend von der Analyse soziografischer Wendepunkte und krisenhafter Lebensereignisse konnte in der religionspsychologischen Forschung ein Stufenmodell religiöser Entwicklung erarbeitet werden, das diesem Umstand Rechnung trägt. Auf diesem Weg ließ sich zeigen, dass in solchen Situationen die bisherige religiöse Vorstellungswelt einer inneren Prüfung unterzogen wird, sie sich damit aber zugleich für eine Umdeutung und nicht selten für ein tieferes Verständnis öffnet. Religiöses Lernen impliziert hierbei eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Biografie und zugleich mit jenen Deutungsmustern, die der Glaube für die jeweilige Situation anzubieten hat. Eine gelungene Vermittlung setzt daher ein ernsthaftes Bemühen um die spezielle Erfahrung des einzelnen wie auch eine solide theologische Grundlage voraus. Keinesfalls darf der Situationsbezug dabei zu einem bloßen Aufhänger für unabhängig von ihm zu vermittelnde Inhalte werden.

Themenvorschläge

- Entwicklungspsychologische Voraussetzungen kindlicher, jugendlicher und erwachsener Gottesbilder
- Suche nach angemessener Sprache zur Vermittlung von Gottesbildern in einzelnen Lebensabschnitten
- Lebensgeschichtlich-biografische Erfahrung als Ort theologischen Fragens entdecken und erschließen
- Die Dynamik der Gottesbilder im lebensgeschichtlichen Kontext wahrnehmen und reflektieren
- Einführung in die wichtigsten entwicklungspsychologischen Modelle zur Entwicklung von Religiosität (Oser, Gmünder u.a.)
- Durchführung von längerfristigen Kursen für Zielgruppen in einer bestimmten Lebenssituation

Literaturhinweise

- Bucher, Anton A.: Doch mehr als ein Mensch? Die Entwicklung der Gotteskonzepte bei Kindern, in: Rudolf Englert (Hg.): Gott im Religionsunterricht, Neukirchen-Vluyn 2009, 24–37.
- Englert, Rudolf: Glaubensgeschichte und Bildungsprozess, München 1985.
- Heimbrock, Hans-Günter: Theologisches Bildungsverständnis und das religionspädagogische Problem der Gottesbilder. Zugleich ein Beitrag zur Klärung der ästhetischen Dimension von Religion, in: Bernhard Dressler u.a. (Hg.): Hermeneutik – Symbol – Bildung. Perspektive der Religionspädagogik seit 1945, Neukirchen-Vluyn 1999, 61–83.
- Karl, Katharina: Biografieforschung als Weg der Theologie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 64 (2013), 291–301.
- Oser, Fritz / Bucher Achim: Entwicklung von Religiosität und Spiritualität, in: Rolf Oerter (Hg.): Entwicklungspsychologie, 6., vollst. überarb. Aufl., Weinheim 2008, 607–624.



5. Gott im Milieu? Soziologische Aspekte

Zweifellos gab es in den letzten Jahrzehnten einen starken soziologischen Wandel der Religiosität und des Gottesbildes, wie eine Fülle neuerer Studien und statistischer Erhebungen belegen (zu nennen ist der Religionsmonitor 2008, die Shell-Jugendstudie 2010 oder die Sinus-Milieustudien der letzten Jahre). Zwar wird Religion noch als moralische Instanz zur Friedenssicherung und Gesellschaftsregulierung wahrgenommen, zugleich lässt sich aber ein Auseinanderdriften von Religion, Religiosität und der Gottesfrage beobachten. Unübersehbar ist eine immense Religionsvielfalt. Ihr steht aber auch – etwa in Deutschland – ein „stabiles Drittel“ bekenntnisloser Menschen gegenüber. Die häufigsten und konstanten

Orte der Gottesrede im klassischen, vielleicht auch traditionellen Sinn bilden fast ausschließlich Gottesdienste, der Religionsunterricht und das persönliche Gebet.

Verschiedene Untersuchungen schlagen inzwischen vor, in diesem Zusammenhang nicht zu rasch von einer „Wiederkehr der Religionen“ zu sprechen. Zurückhaltung sei nicht deshalb angebracht, weil diese Wiederkehr ausbliebe, sondern weil zunehmend fraglich wird, ob Religionen tatsächlich zu einem bestimmten Zeitpunkt abwesend waren. Sachgemäßer könnte man daher mit Paul Zulehner von einer „neuen Aufmerksamkeit“ und einem „neuen Interesse für Religion“ sprechen.

Charakteristisch für diese neue Form ist der Begriff „Minimumreligion“ (D. Schenker) wonach Religion zwar der Alltagsbewältigung dient, aber keinen ethischen Anspruch darüber hinaus stellt. Insgesamt spielen „der eigene Gott“ (U. Beck) und ein eher abstraktes Gottesbild eine größere Rolle als ein personales Gottesbild, wie es zum Beispiel das Christentum vertritt. Stattdessen kann man sogar von einer „Expansion des Göttermarktes“ sprechen, die nach einem Baukastensystem versucht, vorgeblich neue und innovative Gottesbilder zu erzeugen (F. W. Graf).

Einen besonders sensiblen Aspekt berührt schließlich die Frage nach einem tatsächlichen oder vermeintlichen Sprachverlust alltäglicher Gottesrede, wie er oftmals für

Jugendliche attestiert wird. Hier konnten jüngste Untersuchungen zur Differenzierung und Entkräftung dieses Vorurteils beitragen (S. Altmeyer). Tatsächlich kann von einem solchen Sprachverlust nicht oder nur bedingt gesprochen werden. Oftmals scheitert die Mitteilung des christlichen Gottesbildes an der theologischen Fachsprache, von der die Art, wie Jugendliche von Gott sprechen, zumeist verschieden ist. Einen Zugang zur Sprache des Anderen zu finden und ihn zur reflektierten Teilnahme an religiösen Diskussionen zu befähigen, bilden entsprechend zwei wichtige Aufgaben christlicher Bildungsarbeit. Die Aufarbeitung der sogenannten „Dunklen Gottesbilder“ ist als drittes zu nennen.

Themenvorschläge

- Allgemeine und detaillierte Information über die Ergebnisse der wichtigsten Milieustudien
- „Wiederkehr der Religion“ oder „Neue Aufmerksamkeit für Religion“?
- Ursachen und Hintergründe für die Auseinanderentwicklung von Religion, Religiosität und Gottesbild
- „Apersonales Gottesbild“, „Minimumreligion“ und „Expansion des Göttermarktes“ – Kennenlernen verschiedener Aspekte dieser Phänomene
- Wider die Sprachlosigkeit: wie kann so von Gott gesprochen werden, dass andere es verstehen?
- Welche Rolle spielen dunkle Gottesbilder in der Verkündigung und der eigenen Gottesvorstellung?

Literaturhinweise

- Altmeyer, Stefan: Im Anfang war das Wort – sind nun die Worte am Ende? Über religiöse Bildung und die „Fremdsprache Religion“, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 160 (2012), 58–69.
- Altmeyer, Stefan: Wiederkehr der Religion. Enttäuschte Hoffnung oder unentdeckte Herausforderung?, in: Ders. u.a. (Hg.): Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele, Stuttgart 2013, 89–100.
- Beck, Ulrich: „Der eigene Gott“. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt 2008.
- Graf, Friedrich W.: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009.
- Hempelmann, Heinpeter: Gott im Milieu. Wie die Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen, 2., erw. Aufl., Gießen 2013.
- Jörns, Klaus-Peter: Alte und neue Gesichter Gottes, in: Eugen Biser u.a. (Hg.): Der Glaube der Christen. Ein ökumenisches Handbuch, Bd. 1, Augsburg 1999, 297–318.
- Kerkhofs, Jan: Gott in der Alltagssprache der Europäer, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 148 (2000), 338–347.
- Kögler, Ise: Patchworkreligion, Theodiversität und eigener Gott – nicht nur eine kommunikative Herausforderung, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 158 (2010), 11–19.
- Leimgruber, Stefan: Veränderungen im Bedingungsgefüge der Katechese, in: Angela Kaupp u.a. (Hg.): Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis, Freiburg 2011, 39–51.
- Schambeck, Mirjam: Heute nach Gott fragen in der Katechese, in: Angela Kaupp u.a. (Hg.): Handbuch der Katechese. Für Studium und Praxis, Freiburg 2011, 223–235.

6. Gott in der bildenden Kunst

Das Verhältnis von Religion und Kunst ist seit der Aufklärung von Spannungen geprägt und entfaltet sich oftmals zwischen der Autonomie des Künstlers einerseits und der Vermutung andererseits, jede Kunst setze eine religiöse Dimension oder einen Transzendenzbezug voraus. Ein Blick in die (christliche) Geschichte zeigt, dass solche und ähnliche Gegenüberstellungen offensichtlich zum Wesen der Beziehung von Kunst und Religion gehören. Man muss dabei sehr genau zwischen den faktisch entstehenden Kunstwerken und der theologischen Reflexion über Kunst unterscheiden.

Bereits in den ersten Jahrhunderten gab es leidenschaftliche Auseinandersetzungen zwischen Bilderfreunden und Bilderfeinden über Frage der Darstellbarkeit Gottes. Berief sich die erste Gruppe auf die Menschwerdung Gottes in Jesus als Legitimierung solcher Bilder in Form von Christusbildern, schärfte die zweite Gruppe dagegen das alttestamentliche Bilderverbot ein. Im Grunde durchzieht dieser Konflikt die gesamte Kirchengeschichte. Besonders eindrücklich wird er in den Vorbehalten der Reformatoren und der katholischen Antwort darauf durch das Konzil von Trient vor Augen geführt. Trient betont die Rechtmäßigkeit der Bilderverehrung, fordert aber auch die Bischöfe dazu auf, gegen missverständliche, unhistorische oder dem Glauben widersprechende Bilder vorzugehen.

Einen Sonderfall dieser grundsätzlichen Entwicklung bildet die Darstellung Gottes des Vaters. So gibt es zunächst bis in das 4. und 5. Jahrhundert keine Bilder, in denen Gottvater vom Sohn oder dem Heiligen Geist unterschieden wird. Oft wird zum Beispiel in der Buchmalerei zur Schöpfungsgeschichte Christus als „Weltenbaumeister“ dargestellt, wo man eigentlich eine Darstellung Gottvaters erwarten könnte. Antropomorphe Darstellungen des Vaters begegnen erst im 7. bis 9. Jahrhundert und breiten sich dann rasch aus, besonders im Zusammenhang mit Trinitätsdarstellungen. Ab dem 14. und 15. Jahrhundert wird die Darstellung Gottvaters als Greis allgemein üblich. Man greift dazu auf eine Beschreibung aus dem alttestamentlichen Buch Daniel zurück (Dan 7,9). Ist man in den folgenden Jahrhunderten dennoch zurückhaltend mit dieser Bildform, entdecken die Künstler des 19. Jahrhunderts, allen voran die „Nazarener“, diesen Darstellungstyp neu und verschaffen ihm eine weite Verbreitung. Zur gleichen Zeit entstehen aber auch „verdeckte“ Gottesbilder, die Gott nicht unmittelbar zeigen, sondern ihn

im Medium der Natur erahnen lassen: in der erhabenen Landschaft begegnet das Absolute (C. D. Friedrich, W. Turner).

Diese Tendenz wird durch die Entstehung abstrakter Kunst noch verstärkt. Sie wendet sich den Bedingungen des Sehens zu und stellt die Fähigkeit des Menschen in Frage, die tatsächliche Wirklichkeit zu erkennen. Dies gilt vor allem auch für die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, wodurch die Kunst der Moderne und Gegenwart in eine enge Verwandtschaft zur negativen Theologie und zum Bilderverbot rückt.

Im Rahmen neuerer Forschungen (man spricht vom „Iconic turn“), haben sich vor allem Philosophie und Kunstgeschichte dem Phänomen „Bild“ neu angenommen und es darauf hin befragt, was es zu leisten vermag und was ein Bild überhaupt zu einem Bild macht. Zwei theologische Ansätze sind hier besonders zu beachten: zum einen die „Poetische Dogmatik“ von Alex Stock, der die Beiträge der christlichen Kunst verschiedener Epochen zu einem beeindruckenden und facettenreichen Gesamtbild fügt. Ein wichtiges Projekt ist aber auch das „Handbuch der Bildtheologie“, das von Reinhard Hoeps herausgegeben wird und eine „Theologie des Bildes“ entwickelt.

Themenvorschläge

- Vorstellung von Gottesbildern unterschiedlicher Epochen und Erläuterung ihrer Ikonographie
- Darstellung der theologiegeschichtlichen Entwicklungen, die im Hintergrund von Bilderstreitigkeiten wirksam waren und Einführung in die wechselvolle Beziehung zwischen Kunst und Religion
- Welche Rolle spielen die eigenen Gottesvorstellungen beim Umgang mit Gottesdarstellungen der Bildenden Kunst?
- Auseinandersetzung und „Einsehen“ in abstrakte Kunstwerke
- Lektüre kirchenamtlicher Texte zu Kunst und Kultur
- Reflexion des Verhältnisses von künstlerischer Abbildung und Bilderverbot – auch im Kontext anderer Religionen
- Erarbeitung des theologischen und „poetischen“ Gehalts von Kunstwerken

Literaturhinweise

- Barasch, Moshe: Das Gottesbild. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren, München 1998.
- Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte, Paderborn 2007.
- Leuschner, Eckhard / Hessler, Mark R. (Hg.): Das Bild Gottes in Judentum, Christentum und Islam. Vom Alten Testament bis zum Karikaturenstreit, Petersberg 2009.
- Nordhofen, Eckhard (Hg.): Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, Paderborn 2001.
- Salmann, Elmar: Im Bilde sein. Absolutheit des Bildes oder Bildwerdung des Absoluten?, in: Boehm, Gottfried (Hg.): Was ist ein Bild? München 2006, 209–232.
- Schwebel, Horst: Die Kunst und das Christentum. Geschichte eines Konflikts, München 2002.
- Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 3 Bde, Paderborn 2004–2007.
- Winnekes, Katharina: Kunst und Religion, in: Peter Eicher (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Neuausgabe, München 2005, 402–410.



7. Gottesbilder in der Gegenwartsliteratur

Seit wenigen Jahren lässt sich eine neue „Unbefangenheit“ (G. Langenhorst) verfolgen, mit der in der deutschsprachigen Literatur die Gottesfrage von Schriftstellern und Dichtern aufgegriffen wird. So urteilt Georg Langenhorst: „Die Zeit der literarischen Abrechnung mit krankmachender, mit einengender, mit zu radikaler Befreiung nötiger religiöser Erziehung ist vorbei.“ Generationenübergreifend erhält Gott als „poetische Vokabel“ neues Gewicht, wie Texte Hans Magnus Enzensbergers, Hanns-Josef Ortheils oder Christian Lehnerts beeindruckend demonstrieren.

Zwei Beobachtungen verdienen hierbei besondere Aufmerksamkeit: Größtenteils spielt sich diese Neubesinnung unabhängig und außerhalb der Institution Kirche ab und wirkt nicht erkennbar auf diese zurück. Wichtig ist außerdem, im Hinterkopf zu behalten, dass literarische Gottesrede nicht automatisch ein Indikator für persönliche Religiosität ist. Vielleicht wird man sagen dürfen, dass gerade diese beiden Aspekte die spielerische Unbefangenheit poetischer und literarischer Gottesrede in der Gegen-

wart begründen. Es handelt sich hierbei allerdings – dies muss gleichermaßen gegen eine zu große Euphorie betont werden – nicht um ein Massenphänomen: „Ganz falsch wäre der Eindruck, Religion sei das Thema der Gegenwartsliteratur“ (G. Langenhorst). Neben den Stimmen eines unbefangenen Umgangs mit Religion gibt es auch den Ton scharfer Religionskritik, auch wenn dieser gegenwärtig in seinem Anteil an der Gesamtzahl literarischer Zeugnisse etwas zurücktritt.

Zum theologischen Potential von literarischen Texten hat Georg Langenhorst fünf Grunddimensionen zusammengetragen, die für eine weitere Beschäftigung hilfreich sind: Literarische Texte lassen die biblischen Texte und die Texte der Tradition mit neuen Augen sehen (1). Sie tragen aber auch dazu bei, die Gegenwartssprache aufmerksamer zu verfolgen (2). Sie ermöglichen ferner, mit und durch die Erfahrung des Autors das Spektrum der eigenen Erfahrungen zu erweitern (3). Dies gilt auch dort, wo literarische Texte neue Wirklichkeiten zu erschließen vermögen (4) oder diese als neue Möglichkeiten und als neuen Horizont beschreiben (5).

Themenvorschläge

- Lektüre von Beispielen für einen neuen, unbefangenen Umgang mit Gott in der Gegenwartsliteratur
- Lesung und Gespräch mit einzelnen Autoren
- Erarbeitung von Motivationen zur Gottesrede in literarischen Texten
- Religionskritische Stimmen in der Literatur
- Darstellung des Zusammenhangs zwischen biblischen Texten und literarischen Zeugnissen – sowohl inhaltlich als auch kompositionell und im Blick auf die Sprache

Literaturhinweise

- Fuchs, Ottmar: Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur, Ostfildern 2011.
- Langenhorst, Georg: Gedichte zur Gottesfrage. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde, München 2003.
- Langenhorst, Georg: Theologie und Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt 2004.
- Langenhorst, Georg: „Ich gönne mir das Wort GOTT“. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg 2009.
- Langenhorst, Georg: Literarische Texte im Religionsunterricht. Ein Handbuch für die Praxis, Freiburg 2011.
- Ostermann, Martin: Gottesezählungen. Gottessuche in Literatur und Film, Marburg 2010.
- Zwanger, Helmut / Kuschel, Karl-Josef (Hg.): Gottesgedichte. Ein Lesebuch zur deutschen Lyrik nach 1945, Tübingen 2011.

8. Religion und Musik

Die Beziehungen zwischen Religion und Musik sind immer schon sehr eng und man vermutet, dass Musik im Rahmen des religiösen Kultes entstanden ist. Tatsächlich gibt es zwischen Religion und Musik deutliche Gemeinsamkeiten: beide verfügen über ein gemeinschaftstiftendes Potential, sie strukturieren Zeit und drücken sich in Körpervollzügen aus. Musik hilft darüber hinaus, die Sinne zu schärfen und sie vermag ähnlich wie Religion und jede andere Kunst dem Leben eine Form und einen Ausdruck zu geben.

Dennoch gestaltet sich das Verhältnis zwischen Religion, Kirche und Musik nicht ohne geschichtliche und inhaltliche Spannungen. Dies zeigt sich schon in der Tatsache, dass es sowohl explizit religiöse Musik gibt, die für Gottesdienste geschaffen wurde oder religiöse Themen in Melodie und Text aufnimmt, als auch solche, die auf diese Traditionen bewusst nicht oder nur marginal zurückgreift. Aus dieser Beobachtung ergeben sich Fragen, die über eine Klärung der Rolle Gottes in der Musik hinausgreifen.

Bis ins 18. Jahrhundert hinein war die Kirchenmusik selbstverständlicher Bestandteil der allgemeinen musikalischen Kultur. „Geistliche“ und „weltliche“

Musik gebrauchten weitgehend die gleichen musikalischen Mittel. Nach der Aufklärung entwickeln sich beide Bereiche allerdings rasch auseinander. Es entstehen zunehmend religiöse Kompositionen, deren Ort nicht mehr die Kirche, sondern der Konzertsaal war. Das „Deutsche Requiem“ von Johannes Brahms ist für diese Entwicklung ein besonders gutes Beispiel. Religiöse Musik wurde im Prozess der Säkularisierung teilweise zum Religionsersatz.

Inzwischen hat die „Kirchenmusik“ den Anschluss an die musikalische Avantgarde wieder gefunden, was am besten dort gelang, wo man nicht versuchte, einen eigenen kirchlich-religiösen Sondersprachstil zu entwickeln. Zugleich entstehen hiermit jedoch neue Fragen, deren Beantwortung zu weiten Teilen noch aussteht. Zu beachten ist das Verhältnis von künstlerischer Autonomie und den Erfordernissen des gottesdienstlichen Rahmens wenn es um neue liturgische Musik geht. Zu klären wäre ferner das Verhältnis von hoher musikalischer Qualität und einem Massengeschmack. Inwieweit Musik im Dienst der Kirche noch einen Platz im zeitgenössischen Kunstverständnis hat, müssen die Komponisten entscheiden. Inwieweit Musik geistliche Dimensionen und damit auch verschiedene Gottesbilder zu erschließen vermag, hängt letztlich vom Hörer ab.

Themenvorschläge

- Hören ausgewählter Kompositionen und Interpretation ihrer Aussagen und Ziele
- Überblick zur Entwicklung der „Kirchen“-Musik anhand von Beispielen
- Einhören und Erschließen zeitgenössischer geistlicher Kompositionen
- Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis einzelner Komponisten verschiedener Epochen
- Information zum Ursprung von Musik und zu ihrer „Emanzipation“ von der religiösen Tradition

Literaturhinweise

- Böhm, Uwe / Buschmann, Gerd: Popmusik – Religion – Unterricht. Modelle und Materialien zur Didaktik von Popularkultur, überarb. u. erg. Auflage mit einem Literaturbericht von Manfred L. Pirner, Münster 2002.
- Bubmann, Peter: Musik als Medium christlicher Lebenskunst, in: Wolfgang W. Müller (Hg.): Musikalische und theologische Etüden. Zum Verhältnis von Musik und Theologie, Zürich 2012, 175–199.
- Gutmann, Hans-Martin / Schroeter-Wittke, Harald: Musik und Religion, in: Peter Eicher (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Neuausgabe, München 2005, 117–127.
- Schröder, Matthias: „God is a DJ“. Gespräche mit Popmusikern über Religion, Neukirchen-Vluyn 22001.
- Wohlmuth, Josef: Musik und Theologie, in: Wolfgang W. Müller (Hg.): Suche nach dem Unbedingten. Spirituelle Spuren in der Kunst, Zürich 2008, 23–43.

9. Die Gottesfrage im Film

Lange Jahre beschäftigten sich Film- und Theaterproduktionen bei der Darstellung Gottes mit ihrer greifbarsten Gestalt: Jesus Christus. Fast unüberschaubar groß ist daher die Zahl sogenannter „Jesus-Filme“. Gerade das Film-Medium kann aber auch eindrücklich die Schwierigkeiten aufzeigen, die sich jedem Sprechen von Gottesbildern heute stellen, insofern das einzelne Bild im wachsenden Markt verschiedener Bildangebote an Kraft, Tiefe und Ausdrucksmöglichkeit verlieren kann. Von „dem“ Gottesbild zu sprechen, erscheint dann als geradezu abwegig.

Dennoch und vielleicht auch gerade aufgrund dieser Vorbehalte macht sich eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Religion und Film bemerkbar. Sie geht mit einer Reflexion des Gottesbildes einher und unterstreicht motivische Gemeinsamkeiten zwischen beiden Größen. Dabei lassen sich grob traditionelle Gottesvorstellungen, aber auch ironisierende, mystisch-ästhetische, esoterische und christomorphe Strömungen unterscheiden. Sie alle deuten jeweils die Beziehung zwischen Film, Religion

und Gottesbild verschieden und etwas Ähnliches gilt auch im Blick auf das zeitgenössische Theater.

Innerhalb dieser allgemeinen Umschreibung kann man einige Eckpunkte deutlich benennen: Das Göttliche/Gott offenbart sich meistens in der Schönheit, besonders in der Schönheit der Natur oder der Schöpfung. Parallel nebeneinander her laufen außerdem oftmals das Bild eines personal gedachten Gottes und die Vorstellung einer eher apersonalen, aber alles umgreifenden Energie oder Macht. Zugleich werden vielfach traditionelle Motive und Figuren – wie zum Beispiel die Ijob-Gestalt – spielerisch aufgegriffen und weiterentwickelt. Bemerkenswert ist schließlich, dass Gott durch Handlungen und Figuren präsent gehalten wird, die Jesu Tun, vor allem seine selbstlose Liebe anknüpfen und nachbilden.

All diese Aspekte blicken allerdings von den Gottesbildern her auf die Medien des Films oder Theaters. Erst am Anfang steht dagegen umgekehrt die Forschung zum Einfluss der Medien ihrerseits auf die Entwicklung einzelner Gottesbilder.

Themenvorschläge

- Anschauen und Analyse von Spielfilmen auf die Frage hin, welches Gottesbild darin transportiert wird
- Nach Möglichkeit Erarbeitung eines Projektes „Kirche im Kino“
- Information zur Zielgruppenorientierung bei einer Umsetzung bestimmter Gottesbilder im Film
- Wie wirken Medien auf die Entwicklung von Gottesbildern zurück?
- Beispiele verschiedener Strömungen von Gottesvorstellungen im Film

Literaturhinweise

- Bohrmann, Thomas u.a. (Hg.): Handbuch Theologie und populärer Film, 3 Bde., Paderborn 2007–2012.
- Dermutz, Klaus: Gott auf der Bühne. Das zeitgenössische Theater und die Transzendenz, in: Herder-Korrespondenz 59 (2005), 529–534.
- Herrmann, Jörg: „Du sollst Dir kein Bildnis machen!“. Gottesbilder im Kino, in: Christoph Schwöbel (Hg.): Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich), Leipzig 2013, 907–918.
- Ostermann, Martin: Gottesezählungen. Gottessuche in Literatur und Film, Marburg 2010.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.): Inszenieren – Inspirieren – Konfrontieren. Potentiale zwischen Kirche und Theater, Bonn 2011.
- Zwick, Reinhold: Religionsersatz oder locus theologicus? Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, in: Theologische Revue 100 (2004), 441–462.

D. ARBEITSMATERIALIEN

- **Bornhauser, Thomas:** Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt, Stuttgart 2000.
- **Englert, Rudolf (Hg.)** Gott googeln? Multimedia und Religion, Neukirchen-Vluyn 2012.
- **Fresacher, Bernhard:** Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, Ostfildern 2010.
- **Fricke, Michael:** Von Gott reden im Religionsunterricht, Göttingen 2007.
- **Husmann, Bärbel:** Gottesbilder. Oberstufe, Stuttgart 2010.
- **Institut für Religionspädagogik der Erzdiözese Freiburg (Hg.):** Themen im Religionsunterricht 6: Der Dreieine, Freiburg 2012.
- **Jahresthema Gott.** Impulse aus der Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln Nr. 53–56 (2000).
- **Kessler, Hans / Verweyen-Hackmann, Edith / Weber, Bernd:** Ein guter Gott, der leiden lässt? Materialien zur Bearbeitung der Theodizeefrage im Religionsunterricht der Sekundarstufe II, Kevelaer 2004.
- **Kliemann, Peter / Reinert, Andreas: Thema:** Gott. Material für den Unterricht in der Oberstufe, 3 Bde. (Schülerband, Materialband, Lehrerkommentar), Stuttgart 2007–2009.
- **Lütz, Manfred:** Gott. Eine kleine Geschichte des Größten, München 2009.
- **Seifert, Viola M.:** Gottes Spuren in Kinderherzen. Wie Erwachsene von und mit Kindern lernen können, Frankfurt 2012.
- **Steinkühler, Martina:** So spricht Gott? Theologisieren mit Grundschulkindern, Göttingen 2012.
- **Trutwin, Werner (Hg.):** Gott. Arbeitsbuch Theologie. Religionsunterricht Sekundarstufe II, München 2008.
- **Weltbegegnung durch Gottesbilder:** forum religion. Zur Praxis des Religionsunterrichtes, Heft Nr. 4 / 2010.
- **Wie sehen wir Gott?** Impulse aus der Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln Nr. 85 (1. Quartal 2008).

Bildnachweis

Alle Bilder: ©Kolumba, Köln, Foto: Lothar Schnepf

Titel: Olaf Eggers, Willst Du nicht ein schönes Bild kaufen, 2009, Farbfotoabzüge

Seite 8 links: Kruzifix, Rheinland (?), 2. Hälfte 12. Jh., Elfenbein

Seite 8 rechts: Herbert Falken, Gitterkopf, 1994, Aquarell auf spanischem Büttenpapier

Seite 10: Hl. Dreifaltigkeit, Süddeutschland(?), 17. Jh. Lindenholz mit Resten alter Fassung und Heiner Binding, Ohne Titel, 2006–2008, Öl auf Leinwand.

Seite 20: Schmerzensmann, Köln, Anfang 16. Jh. Birnbaumholz und Andy Warhol, Cross und Crosses, 1981–1982, mehrfarbiger Siebdruck auf Leinwand

Seite 24: Richard Serra, The Drowned and the Saved, 1992/1997, Schmiedestahl, zwei Winkel

Seite 27 links: Kruzifix aus Erp, 1150–1200, Nußbaum (Korpus) und Nadelholz (Kreuz)

Seite 27 rechts: Joseph Beuys, Ohne Titel, 1971, Munitionskiste mit Kreuz und Sonne (1947/1948), Fichtenstamm und Berglampe (1953), Holz, Bronze, Eisenbeschläge (Detail)



Hauptabteilung Seelsorge
Abteilung Bildung und Dialog
im Generalvikariat des Erzbistums Köln
Marzellenstraße 32, 50668 Köln
e-Mail: erwachsenenbildung@erzbistum-koeln.de
Internet: www.info-erwachsenenbildung.de