

## Christliche Religion zwischen Gottesdienst und Götzendienst

*Ist das Christentum eine Religion? Nachdem in unserer Gesellschaft Religion (die unvermeidlich ist) und Christentum auseinandergetreten sind, ist diese Frage gerade für „Religions“-Lehrerinnen und -lehrer wichtig. So bekommt die theologische Religionskritik neue Aktualität. Sie läßt sich auf ihren biblischen Kern zurückführen: die Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst, die gegenüber der von Religion und Atheismus vorrangig ist. In diesem Aufsatz wird deshalb versucht, eine Kurzformel des christlichen Glaubens zu entwickeln, die die biblische Kritik am Götzendienst systematisch ernst nimmt.*

### I. Christentum als Religion?

Nicht der Atheismus, sondern der Götzendienst sei der große Gegner des christlichen Glaubens, liest man bei dem chilenischen Befreiungstheologen *Pablo Richard*. „In einer unterdrückten Welt muß sich die Evangelisierung grundsätzlich mit dem Götzendienst und nicht mit dem Atheismus auseinandersetzen.“<sup>1</sup> In dieser Behauptung ist der Vorwurf an das europäische Christentum enthalten, es habe sich jahrzehnte- und jahrhundertlang am falschen Gegner abgekämpft und dabei den wahren gewähren lassen. Insoweit habe es sich nicht in die Perspektive der Unterdrückten gestellt. Ja noch mehr: der Kampf gegen den Atheismus und damit für die Religion habe nur den westlich-imperialistischen-kapitalistischen Gesellschaften gedient, er sei eigentlich der Kampf des Kapitalismus gewesen. „Der Kapitalismus bangt und macht sich Sorgen angesichts der Gefahr des Atheismus. Deswegen kümmert sich heute jeder Wirtschaftsexperte, Politiker, Unternehmer, Journalist, Künstler, Professor und wer auch immer sich für das unendliche Wachstum des Kapitalismus verantwortlich fühlt, zunehmend um die Religion und die Theo-

logie.“<sup>2</sup> Der Kampf gegen den Atheismus und den Religionsverlust ist Sache der unterdrückenden Welt, den sich das Christentum zu eigen gemacht hat. Es kommt nicht von ungefähr, daß in der Geschichte der europäischen Neuzeit die Atheisten und Religionskritiker in der Regel die Gegner des bestehenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systems gewesen sind; indem sie von diesem bekämpft wurden, hat sich die stabilisierende, herrschaftslegitimierende Rolle der Religion ein weiteres Mal bestätigt. Historisch gesehen steht der Atheismus politisch „links“, und so kommt die Religion und ihre Verteidigung „rechts“ zu stehen.

Tatsächlich hat sich das Christentum der europäischen Neuzeit in einem Maße mit dem Schicksal der Religion verknüpft, das noch den Theologen des Mittelalters oder der Reformation undenkbar gewesen wäre. Von *Friedrich Schleiermacher*<sup>3</sup>, katholischerseits von *Johann Sebastian Drey*<sup>4</sup>, dem Begründer der theologischen Disziplin Apologetik (Fundamentaltheologie) an hing die Geltung C und damit die Verteidigung des Christentums gegen „die Gebildeten unter seinen Verächtern“) an der allgemeinen, vorausgesetzten Geltung der Religion an

sich. Gelänge es zu erweisen, daß alle Menschen Religion haben oder brauchen, daß sie zur Naturausstattung des Menschen gehört, daß es unvertretbare religiöse Bedürfnisse gibt, dann wäre auch das Christentum ins Recht gesetzt, eben weil es auch Religion ist, eine besondere und womöglich die höchste, eben die christliche Religion. Dieser Angang erlaubte es auch, die Zustimmung zur Religion von der Unterwerfung unter die kirchliche Dogmatik abzukoppeln – Grundbedingung für den Selbstaussweis aufgeklärten Christentums im liberalen Bürgertum des 19. Jahrhunderts. Die protestantische liberale Theologie ist darum bis zu Ernst Troeltsch in diesem Punkt den Spuren Schleiermachers gefolgt. Aber auch für die katholische Apologetik der letzten 200 Jahre, so wenig sie in der Regel mit dem liberalen Zeitgeist zu schaffen haben wollte, war die Verteidigung des christlichen Glaubens von der Basis menschlicher Religion und Transzendenzerfahrung aus immer grundlegend. Und selten hat ein theologischer Ansatz die Religionspädagogik und -didaktik nachhaltiger beeinflusst als dieser. Es ist keine Religions- oder Symboldidaktik im Umlauf, die darauf verzichtete, zuerst die religiöse Erfahrungsfähigkeit, das religiöse Sensorium („Das dritte Auge“) zu aktivieren, bevor oder im Zusammenhang damit der christliche Glaube vorgestellt wird. Die heutzutage geläufige Rede von dem religionslosen bzw. nachreligiösen Zeitalter identifiziert weiterhin das Schicksal des Christentums mit dem der Religion, und weiterhin glauben sich Christen für die Sache der Religion einsetzen zu müssen, als wenn es eine aufgeklärt-atheistische<sup>5</sup> und dann auch theologische Religionskritik niemals gegeben hätte. Die Heftigkeit, mit der *Hubertus Halbfas* gegen die theologische Religionskritik reagiert und ihr jedes Recht abstreitet, ist Indiz für die Auslieferung der Sache des christlichen Religionsunterrichts an die Sache der Religion allgemein.<sup>6</sup>

Dabei ist die Rede von einem religionslosen oder -fernen Zeitalter, in dem wir leben, mit Sicherheit eine Täuschung. Sie ist

nichts anderes als die Rückkoppelung der früher erfolgten Subsumierung des christlichen Glaubens unter die allgemeine Geltung der Religion. Ohne Zweifel leben wir in einem nachchristlichen Zeitalter, wofür die Christen und die Kirchen die Verantwortung tragen, aber beileibe nicht in einem unreligiösen. Wir sind von Religion umstellt, das sieht Pablo Richard richtig. Es ist ja nicht nur an das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen zu denken, sondern an die Omnipräsenz religiöser Themen und Deutungsmuster in Film und Literatur, in Computerspielen und der Berichterstattung der Medien. Wohl hat das Christentum das Monopol über den Bereich der Religion in der Gesellschaft verloren, aber es ist ein Irrtum zu glauben, der Rückgang des Christentums sei identisch mit dem Rückgang von Religion. Wird denn eine Gesellschaft mit einem so hohen Anteil von selbstproduzierten Risiken, mit einem ständig wachsenden Bereich von Kontingenz, die bewältigt werden muß, überhaupt auf Religion verzichten können?<sup>7</sup>

Das Auseinandertreten von Religion und Christentum, das Tatsache geworden ist, läßt theologisch nach der Aktualität der theologischen Religionskritik fragen, die – mit Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Leonhard Ragaz und Dorothee Sölle – schon früh auf den Gegensatz von Religion und christlichem Glauben aufmerksam machte. Ist das einfach abgetan, wie Halbfas nahelegt?<sup>8</sup> Wie immer man zu den theologischen Herleitungen von Barth stehen mag<sup>9</sup>, die Dringlichkeit, die viele Befreiungstheologen dem Gegensatz von Christentum und herrschender Religion verleihen, zeigt, daß das Anliegen einer theologischen Religionskritik nicht zu den Akten zu legen ist. Und gerade die Befreiungstheologie hat in ihrer religionskritischen Haltung eine biblische Tradition wiedererweckt, die in unerhörter Breite die ganze Heilige Schrift durchzieht: den Gegensatz von Gottesdienst und Götzen dienst.<sup>10</sup>

Bereits *Leonhard Ragaz*, der Schweizer religiöse Sozialist, hatte in seiner in den

Jahren 1942/43 – im Angesicht von Faschismus, Krieg und Judenvernichtung – verfaßten Deutung der ganzen Bibel durchgehend auf den Kampf zwischen Jahwe und Baal, zwischen Gott und Götzen, zwischen dem „wahren“ und dem „falschen Absoluten“ abgestellt.<sup>11</sup> „Der ganze Kampf, den das Volk Gottes, wie der Einzelne darin, zu kämpfen hat, und so der ganze Kampf der Bibel, kann als ein massiver oder verfeinerter Kampf zwischen dem Dienst Gottes und dem der Götzen bezeichnet werden und so auch der ganze Kampf der Geschichte.“<sup>12</sup> Die Kraft und Überzeugung von Ragaz' Bibelauslegung liegt darin, daß er diesen leitenden Gesichtspunkt von der Genesis bis zur Offenbarung des Johannes begründet und detailgenau durchhalten kann. In Anbetracht des Gewichtes der biblischen Grundunterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst kann man die Frage, ob das Christentum als Religion zu bezeichnen sei, auf sich beruhen lassen.<sup>13</sup> Sie ist ohnehin nicht entscheidbar, solange kein eindeutiger Begriff von „Religion“ zu gewinnen ist.<sup>14</sup> Es geht vielmehr um den sachlichen Gehalt einer theologischen Religionskritik: nicht ob einer Religion hat, sondern welche; nicht ob einer an Gott glaubt, sondern an welchen, und was dann Religion und Glaube bewirken: ob sie zum Heil oder zum Unheil ausschlagen, ob sie der Gerechtigkeit aufhelfen oder Ungerechtigkeit schaffen. Dieser Kritik ist jede Religion zu unterwerfen.

Solche Fragen zu stellen, bedeutet, den christlichen Glauben aus der Umklammerung der (jeweils) herrschenden Religion zu lösen. Solange „christlich“ als bloßes Prädikat zu „Religion“ aufgefaßt wird, kann man wohl zwischen besseren und schlechteren Religionen unterscheiden, man kann wohl auch die Wahrheitsfrage stellen, man bekommt aber nicht in den Blick, daß der Kampf gegen Religion selbst zur Aufgabe von Christen werden kann, wenn die herrschende Religion sich dem Plan Gottes mit den Menschen, der Aufrichtung von Gerechtigkeit und Frieden, entgegenstellt und ungerechte Verhältnisse stützt und legiti-

miert. Solche Fragen wären aber ganz falsch verstanden, wenn sie als der Versuch aufgefaßt würden, das Christentum in seiner Wahrheit anderen Religionen gegenüberzustellen und es über sie zu erheben – wie es so oft unheilvoll geschehen ist. Die theologische Religionskritik des Götzendienstes muß von Christen zuerst und vor allem auf das Christentum selber angewendet werden. Sie ist nichts anderes als ein Messen des Christentums an seiner normierenden Norm, an der Heiligen Schrift, die nun einmal die Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst zum Kriterium der Beurteilung von Religionen macht.<sup>15</sup> Dem Christentum kann es da nicht besser, höchstens schlechter gehen als dem Volk Israel, das sich die Kritik seiner Religion als Götzendienst und Baalskult immer gefallen lassen mußte.

In den folgenden Ausführungen versuche ich, den christlichen Glauben in der Perspektive der Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst zu beschreiben. Um mehr als eine Skizze, die zur Diskussion anregen soll, kann es sich dabei nicht handeln. Meine Zielperspektive ist dabei die Revision des religionspädagogischen Ausgangspunktes bei der Religion oder bei religiösen Bedürfnissen.<sup>16</sup> Darüber hinaus möchte ich einen Beitrag zur Wiedergewinnung der soteriologischen Dimension des Glaubens leisten. – Da es sich bei dem Thema „Gottesdienst und Götzendienst“ um Gott handelt, wähle ich eine trinitarische Struktur.

## **II. Eine trinitarisch-biblische Kurzformel des Glaubens**

### *1. Christen glauben an Gott, nicht an Götzen*

Der christliche Glaube an Gott kann nicht unabhängig von der biblischen Unterscheidung zwischen Gottesdienst und Götzendienst erfaßt werden. Diese ist in der Bibel zentral, gleich ob es sich darum handelt, daß Jahwe zum Götzen gemacht wird (z. B. Ex 32; 1 Kön 12), ob neben Jahwe andere Göt-

ter verehrt werden (die Stoßrichtung der Gesetzespredigt im Deuteronomium und der Kritik der Königsbücher an den Königen Israels) oder ob, trotz der Erkenntnis, daß Jahwe der einzige Gott ist, das Vertrauen in andere, nichtige Götter gesetzt wird (so vor allem die großen Propheten, aber auch Dan 14, Weish 13–15, das erste Makkabäerbuch, Esra und Nehemia). Das Neue Testament setzt die Kritik an Götzendienst und Götzendienern umfassend in der Apostelgeschichte (Paulus in Athen: Apg 17,16–34), in der Briefliteratur und in der Johannesoffenbarung fort, aber auch etwa in Jesu Wort über den Mammon (Mt 6,24). Es geht also nicht zuerst um den Gegensatz Gottesglaube/Gottesleugnung oder gar Religion/Unglaube. Atheisten, die die Götzen kritisieren, sind die Bundesgenossen der Bibel. Dagegen gibt es Gläubige, die Götzen verehren. Religion ist nicht an sich etwas Gutes, sondern sie muß immer daran gemessen werden, ob sie Gott oder den Götzen dient. Das zeigt sich daran, ob Gott für Befreiung, Gerechtigkeit und Friede in Anspruch genommen wird oder für Unfreiheit, ungerechte Herrschaft, Unmenschlichkeit. Die Folgen des Götzendienstes, die die Bibel beschreibt, sind: totalitäre politische Macht, Entsolidarisierung des Volkes, Ausbeutung, Unterdrückung, Etablierung einer Priesterkaste, Habgier, Lasterhaftigkeit, Gesetzlosigkeit, Rechtsbeugung, Gewalt; Kämpfe, Kriege, Ströme von Blut – so im Fall des götzendienerischen Königs Manasse: „Auch vergoß Manasse unschuldiges Blut in Strömen, bis er Jerusalem bis oben an den Rand damit anfüllte“ (2 Kön 21,16).

Sachlich geht es um den Gehalt der ersten drei Gebote: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Ägypterlande, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Du sollst keine anderen Götter haben als mich. Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen. ... Du sollst dich nicht vor diesen Bildern niederwerfen. ... Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht mißbrauchen“ (Ex 20,2–4.7).<sup>17</sup> Jahwe stellt sich hier als Gott der Befreiung vor. Die Befreiung Israels er-

folgte aus einem Land, dessen Herrscher sich als Gottessproß ausgab und die Macht der Götter für sich in Anspruch nahm. Von daher kommt die Wachsamkeit Israels gegen den Mißbrauch des Namens Gottes und das Verbot, Gott in irgend etwas dargestellt zu sehen, was es auf Erden gibt.

Was sind Götzen? Und wie unterscheidet sich Gott von ihnen? Der Versuch einer Antwort kann lauten: Götzen sind das Göttliche (die höchste Macht, das höchste Wesen) in der Verfügung menschlicher Eigeninteressen. Bei ihnen dient das Göttliche den Menschen, nicht die Menschen Gott. Nach Ragaz sind die Götzen das Absolute, das von Gott, dem es eigentlich zugehört, abgelöst, nun in die Hände der Menschen gerät und dort als absolute Macht, Größe, Herrschaft mißbräuchlich verwendet wird. Es tritt dann unter anderem als Religion auf.<sup>18</sup> Bei der Unterscheidung von Götzendienst und Gottesdienst geht es stets um die Frage, „ob Gott der Welt gehorchen soll oder die Welt Gott“.<sup>19</sup> Das läßt sich konkret mindestens in folgenden drei Aspekten ausfallen:

a) Götzen repräsentieren Macht.

Götzen sind nicht machtlose Schnitz- und Standbilder, sondern die Repräsentanten der wirklichen Macht. Die Götzen, mit denen Israel zu tun hatte, waren die Götter der Könige von Kanaan und die der Assyrer, Babylonier und Ägypter. Dies waren aber die wirklichen Machthaber der Zeit. Ihnen gegenüber fühlte sich das kleine Israel meistens machtlos. Den Götzen zu vertrauen, heißt also, der Macht, die wirklich herrscht, zu vertrauen. Die wirkliche Macht begegnet auch in der Natur und im Geschlechtstrieb; sie wurde etwa in den heidnischen Fruchtbarkeitskulten vergötzt. Sie begegnet im Geld, das die Welt regiert. Schließlich ist die Macht des Todes wirkliche Macht, der niemand entinnen kann. Menschen neigen dazu, diese real begegnenden Mächte als göttlich zu verehren. Nichts ist selbstverständlicher als das! Dagegen sagt der Glaube an Gott: nichts ist mächtig, nichts ist göttlich als er allein, und er ist nicht in der Macht der Könige, der Natur, des Geldes

und des Todes. Im Vertrauen auf den wahren Gott braucht sich niemand vor diesen Mächten zu fürchten, braucht sich ihnen nicht zu unterwerfen. Der Glaube an Gott steht also für das Unwahrscheinlichste und am wenigsten Selbstverständliche überhaupt: daß die real begegnende, wirkliche Macht gar nicht die wirkliche Macht ist – so wie der Prophet Jesaja den König Hiskija zum Vertrauen auf den Heiligen Israels aufforderte angesichts der erdrückenden Übermacht Assurs (Jes 36 u. 37). Gott steht auf der Seite der Menschen, die den allem Anschein nach unentrinnbaren Mächten ausgeliefert sind. Er befreit sie von der Macht der falschen Götter.

b) Götzen legitimieren Macht.

Wer Macht über andere ausüben will, wer sich an anderen bereichern will, wer das eigene Leben auf Kosten anderer führen will, braucht dazu eine Legitimation. Sonst lassen sich seine Ansprüche nicht durchsetzen. Nichts legitimiert aber menschliche Machtausübung leichter und erfolgreicher als die Götter, als die Religion, als das, was als höchstes Gut, als höchstes Sein angeschaut wird (das kann auch andere Namen tragen als religiöse: Volk, Rasse, Nation, nationale Sicherheit, proletarische Revolution, Wirtschaftswachstum ...). Israel wußte das, denn es kam aus einem Sklavenhalterstaat, dessen Herrscher sich als Gottkönig ausgab. Die Versuchung der Könige, der Mächtigen, sich auf die Götter zu berufen, ist die große Versuchung der Religion und der Verstoß gegen die ersten drei Gebote. Das ist vielleicht sogar der Sinn der Sündenfallerzählung: Die ägyptische Prinzessin, die König Salomo, der überhaupt Gefallen daran fand, sich nach der Art der orientalischen Großkönige aufzuführen, zur Frau genommen hatte, sie sagte zu ihm: mach es wie mein Vater und werde ein Gott. Denn es ist gut und lieblich und begehrenswert, wie Götter zu sein. Man gilt als unsterblich, und die Entscheidung über gut und böse liegt in unserer Hand. Es war die Schlange, Symbol der ägyptischen Religion, die ihr solches einflüsterte (Gen 3,1–7). Und Salomo, von

dem es heißt, daß er fremden Göttern nachlief und dem Volk ein hartes Joch auferlegte (2 Kön 11,5 ff; 12,4), er ließ sich überzeugen.<sup>20</sup> Die Ursünde ist die Verkehrung Gottes in einen Götzen, zum Zwecke der Machterhaltung. Sünde ist also nicht Unglaube, sondern falscher Glaube; sie ist nur theologisch zu beschreiben. Die Bibel bekämpft diese Sünde, wo immer sie gegen Baal, gegen die Astarte, gegen die importierten Götter der Könige kämpft. Denn die Folge dieses Götzendienstes ist immer Ausbeutung, Frondienst, die Bereicherung der Mächtigen, die Verarmung des Volkes. Der Gott der Bibel ist ein Gott auf der Seite der Witwen und Waisen, nicht ein Gott auf der Seite der Könige.

c) Götzendienst stellt die Religion in den Dienst des Bestehenden und läßt die Welt in ihrer Ungerechtigkeit als Schicksal erfahren.

Dazu dienen die diversen Schöpfungsmythen, die erklären, warum die Welt so und so ist und nicht anders sein kann, dazu dient die Verherrlichung der Naturordnung, die als ewig gültige Weltordnung angesehen und damit vergöttlicht wird, dazu dient eben jede Religion, die das Bestehende erklärt und ihm einen Sinn verleihen will (und darum mythologisch ist).<sup>21</sup> Eine solche Religion wird nach aller geschichtlichen Erfahrung selber herrschaftsförmig und bereichert sich an den Menschen. Die Bibel erzählt das am Beispiel von Eli und seinen Söhnen am Heiligtum in Schilo (1 Sam 2 u. 3), das Ragaz in diesem Sinne ausgedeutet hat: Die unruhige Richterzeit und ihr „heiliger Anarchismus“ ist vorüber, die Lade ist seßhaft geworden und hat ein festes Heiligtum bekommen. Sofort entsteht eine priesterliche Hierarchie; Eli ist „Oberpriester“. Seine Söhne aber demonstrieren den Mißbrauch der Religion. Sie bereichern sich an den Opfergaben und treiben es mit den Tempeldienerinnen (1 Sam 2,22–26). Elis Widerstand dagegen bleibt hilflos wie der mancher Reformkonzilien in der Kirchengeschichte: „Laßt das doch, meine Söhne!“ Als Jahwe den jungen Samuel nächstens anruft, um ihm das Gericht am Hause Elis anzukündigen,

da versteht der alt und halbblind gewordene Eli erst nicht recht. Auf Gottes Wort ist man in dieser etablierten Religion nicht eingestellt.<sup>22</sup>

Zusammenfassend: Es geht beim christlichen Glauben in Lehre und Praxis um die Unterscheidung im Gottesbegriff. In diesen Streit sind wir Christen verwickelt. Luther sagt zu Recht zum ersten Gebot: „Das Glauben und Vertrauen des Herzens machet beide, Gott und Abergott.“<sup>23</sup> Es reicht also nicht, einfach an ein höchstes Wesen zu glauben; Gott ist nicht das höchste Menschliche, mit dem Prädikat „all (-mächtig, -wissend, -gegenwärtig)“ versehen, nicht der Souverän der Weltordnung und der oberste Législateur, an dem sich Könige ein Beispiel nehmen können. Carl Schmitt, der Gott in diesem Sinne verstand, zitierte zustimmend J. J. Rousseau: „imiter les décrets immuables de la Divinité“, das sei die Aufgabe des absoluten Souveräns.<sup>24</sup> Sondern wer Gott ist, was er will und wohin der Glaube an ihn führt, erfahren wir nur aus der Bibel, aus der Geschichte Israels und Jesu und damit aus einer Geschichte, die vom Gegensatz zwischen Gottesdienst und Götzendienst durchdrungen ist. Das bedeutet, daß das Christentum eine Offenbarungsreligion ist.

## 2. Christen glauben an den Heiligen Geist

Geist nennen wir das, was unseren Gott von den Götzen unterscheidet. Im Geist konkretisiert sich jeweils die Unterscheidung im Gottesbegriff. Vom Heiligen Geist ist theologisch immer dann geredet worden, wenn das christliche Gottesbild in das allgemeine einer Zeit, einer Religion überzugehen drohte. Die „großen Kappadokier“, denen die erste große Pneumatologie der Dogmengeschichte zu verdanken ist, reagierten gegen die subordinatianistische Versuchung, Gott in das hierarchische Stufendenken der Zeit einzuordnen, und insbesondere gegen die Lehre der „Pneumatomachen“, die den Geist zu einer Kraft, zu einer Art ausführendem Beamten Gottes machten, eine Lehre, die dem Kaiser vertraut vorkom-

men mußte. Kritische, „schwärmerische“ Bewegungen in der Kirchengeschichte beriefen sich gern auf den Heiligen Geist, wenn sie nach einer Alternative zum etablierten, an Staat und Gesellschaft angepaßten Christentum ihrer Zeit suchten.<sup>25</sup>

Dieses Unterscheidende im christlichen Gottesverständnis, das im Glauben an den Heiligen Geist zum Ausdruck kommt, ist mindestens dreierlei: – Lebendigkeit – Fülle und Überfluß – Schöpfermacht.

a) Lebendigkeit: Die Götzen repräsentieren ein totes, weil unveränderliches Welt- und Gesellschaftssystem, sie begründen und legitimieren noch dessen Unabänderlichkeit, und sie bringen de facto den Tod zu den Menschen. Dagegen ist Gott ein Gott des Lebens und der Veränderung, der Geschichte; er steht immer für das Leben und damit für die Veränderung und Überwindung eines todbringenden Systems. Das bekennen wir auch, wenn wir sagen, daß Gott in der Auferweckung Jesu den Tod überwunden hat. Der Auferweckungsglaube beruht auf dem Glauben an den Gott der Lebenden (Mt 22,23–33). Nichts muß also endgültig so bleiben, wie es ist, wenn es dem Willen des lebendigen Gottes nicht entspricht, nicht einmal der Tod. – Die immanente Trinitätslehre seit Augustin versuchte zu denken, daß Gott in sich selbst lebendig ist. Er sollte nicht mit dem höchsten Seienden der Metaphysik verwechselt werden.

b) Fülle, Überfluß: Die Bibel hält viele Bilder von der Fülle und dem Überfluß Gottes bereit – die Trauben, die die Botschafter aus dem Land von Milch und Honig zurückbringen (Num 13,21–24), die Werke der Schöpfung, die in Ps 104 gepriesen werden, die Pracht, in der die Lilien des Feldes gekleidet sind (Mt 6,25–34), die kostbaren Perlen und Steine, aus denen das himmlische Jerusalem erbaut ist (Offb 21,9–27). Gott ahndet die Schuld bis in die vierte Generation, seine Huld aber erweist er bis in die tausendste (Ex 20,5 f). Dagegen kommt das Böse aus dem Mangel, aus der Knappheit der Güter. Sind die Lebensgüter knapp, muß um sie gestritten werden. Das Böse be-

steht in der Rivalität, in der Konkurrenz um knappe Güter, seit Kain und Abel ist das so. Der Geist Gottes aber ist der Geist der Fülle, auf daß alle genug haben (Manna, Brotvermehrung, Sabbat-Gesetzgebung). Das hat heute eine sehr aktuelle Bedeutung: Der Kapitalismus, die Warengesellschaft beruhen auf dem Glauben an die Knappheit der Lebensgüter. Dieser Glaube hat unbefragten dogmatischen Rang in unserer Welt! Der Verteilungskampf um die als knapp angesehenen Güter ruiniert unsere Welt. Gegen die ruinöse Politik und Wirtschaft der Knappheit helfen keine Maßnahmen, die dieses Dogma teilen, sondern nur der Glaube an die Fülle, die von Gott kommt und an der alle genug haben. Nur dieser Glaube ließe Gerechtigkeit möglich sein. Der Glaube kann also die Welt retten und erlösen; dieser Glaube kommt aus dem Geist Gottes.<sup>26</sup> Er ist aber die seltenste Sache der Welt! Er ist so unwahrscheinlich wie der Erfolg des Propheten Elia, der als einziger Prophet Jahwes übriggeblieben war, gegen die 450 Baalspropheten, die vom Tische Isebels aßen, beim Opfer auf dem Karmel (1 Kön 18,20–40). Ja er ist heute noch unwahrscheinlicher, stellt man unser aller Glauben an die Unveränderlichkeit der Sachzwänge, unsere Hoffnungslosigkeit bezüglich einer Kehrtwendung in der Ökologie und in der Nord-Süd-Wirtschaftspolitik in Rechnung. Wer glaubte auch nur daran, das Verkehrsproblem in seinem Wohngebiet lösen zu können?!

c) Schöpfermacht und Geist des Bundes: Der Geist schwebte im Anfang über den Wassern, in ihm ist alles geschaffen. Das ist von der Schöpfung zu verstehen: das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung ist kein kausales<sup>27</sup>, sondern Schöpfung ist, weil Gott, die Fülle des Seins, anderes zuläßt.<sup>28</sup> Und er hält zu diesem anderen eine Beziehung, Bund genannt. In diesem Bund kann jeder sein, was er ist: Gott und Nicht-Gott; Menschen sollen nicht Gott werden, sondern ihn loben und ihm danken.<sup>29</sup> Das ist die Bundesgerechtigkeit Gottes. In ihrer Logik kann „Gerechtigkeit“ ein „befriedeter

Bund zwischen niemals Gleichen genannt werden“ (Friedrich-Wilhelm Marquardt<sup>30</sup>; die Spannung zum neuzeitlich-aufgeklärten Ideal der égalité wird von Marquardt kritisch vermerkt). Der „befriedete Bund zwischen niemals Gleichen“ soll sich im Verhältnis der Menschen zueinander fortsetzen, ein jeder soll jedem in seinem Eigensein gerecht werden können, weswegen auch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Gemeinschaft bleibender Unterschiedenheit von Mann und Frau (Gen 1,27) zuerst zum Ausdruck kommt. Der Heilige Geist ist der Geist des Bundes, damit der Bundesgerechtigkeit und, wenn man so will, der Liebe. Die Bundesgemeinschaft bleibender Unterschiedenheit ist biblisch zuerst auf das Verhältnis von Israel zu den Völkern, von Juden zu Nichtjuden bezogen. Israel ist das erwählte Bundesvolk und darin von den Völkern geschieden, aber nur, um Licht aller Völker sein zu können (Gen 12,2–3; Jes 42,6). Die Schöpfung ist also auf Israel hin geschaffen, damit sich der Geist der Bundesgerechtigkeit unter allen Völkern ausbreiten kann (Jes 2,1–5; Mi 4,1–5).<sup>31</sup> Denn das Ziel von Gottes Schöpfung ist die Gerechtigkeit. Aus dem Volk Israel, aus seiner Geschichte als Bundesvolk kommen die „Beweise des Geistes und der Kraft“, an die wir uns als Gläubige zu halten haben. Darum ist die Bibel für uns so wichtig und unersetzlich. Da sehen wir dann, wie Gott es immer macht: er erwählt einzelne – Abraham, Mose, Israel insgesamt, Jesus –, um sie in eine Aufgabe für andere zu berufen. Die Logik des befriedeten Bundes zwischen niemals Gleichen setzt sich in der (Heils-) Geschichte fort. – An dieser Stelle wäre dann auch über das Verhältnis von Kirche und Welt, über die werkzeugliche Zeichenfunktion der Kirche (Lumen Gentium 1) zu reden.

### 3. Christen glauben an den Sohn Gottes

Sohn Gottes ist zunächst Israel: das ganze Volk, die Könige oder auch bestimmte einzelne (Jes 43,6; 49,22; 60,4; Jer 31,9; Ps 2,7; 2 Sam 7,14 u. ö.).<sup>32</sup> Israel wird als Sohn

Gottes adoptiert, eingesetzt, und hat darin eine Funktion gegenüber allen anderen Völkern. Wenn das Neue Testament, besonders Paulus, Jesus den Sohn Gottes nennt, knüpft es an diese Gottessohnschaft Israels an (z. B. Röm 1,3 f). Jesus ist der Sohn, weil er die Verheißungen „gemäß der Schrift“ erfüllt, das heißt die Taten Gottes aus der Geschichte wiederholt und damit erneut erinnert. An ihm wird die „Handschrift“ Gottes wiederum erkennbar, darum kann gesagt werden, daß Gott an ihm und durch ihn handelt. Jesus will „ein Teilnahmeereignis an der Geschichte Israels sein und bewirken“.<sup>33</sup> So erinnert Mt 2,15 anlässlich der Rückkehr der Jesus-Familie aus Ägypten an das für Israels Gotteserfahrung grundlegende Exodusereignis: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“ Auf diese Weise „sollte das Wort in Erfüllung gehen“, das bereits in Erfüllung gegangen war. In Jesu Leben und Werken zeigt sich deutlich, was Gott mit ganz Israel immer vorhatte und weiter vorhat; in kritischer Zeit zeugte Jesus für Gottes Beständigkeit und Bundestreue. Jesus verkündet aber den Willen und die Gnade Gottes so, daß sie nicht mehr auf das historische Israel beschränkt sind, sondern allen Völkern gelten. So hat ihn jedenfalls Paulus verstanden; mit all der Problematik des gesetzesfreien Evangeliums. Jesus, das „Teilnahmeereignis an der Geschichte Israels“, ist damit das Israel unter den Völkern. Vielleicht läßt sich so die theologische Rede von Jesus als dem Ursakrament verstehen:<sup>34</sup> Er ist das Sakrament Israels, das äußere Zeichen (das bewirkt, was es bezeichnet) der inneren Gnade, die Israel durch die Offenbarung des wahren Gottes zuteil wurde.

Durch ihn erhalten wir Heiden Anteil am Bund Israels mit Gott, damit an der Verehrung des wahren Gottes, damit an seinem lebendigen, reichen und schöpferischen Geist. Das ist historisch so, das ist wahr! Darum ist Jesus für uns der einzige Heilmittler, die einzige Verbindung zu Gott, der Messias, der Sohn Gottes schlechthin – weil auch wir Heiden jetzt zu Söhnen und Töchtern Gottes werden können (Röm 8,14–17).

Die Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst ist damit der Hauptinhalt unseres Glaubens. Wir sind am Zeugnis Israels beteiligt. Dafür sind Christen in der Welt, daß der Gott Israels, der Gott Jesu Christi, der der Gott aller Menschen und der einzige ist, in der Welt bekannt wird und sich seine Gerechtigkeit ausbreiten kann – und die Macht der Götzen und des Todes gebrochen wird. Christen haben also eine Aufgabe für andere, nicht für sich selbst.

Nachbemerkung: Im Verhältnis zu Israel lernen die Christen, was Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit ist. Das schließt Mission, Zwangsbekehrung, Antisemitismus und Antijudaismus ebenso aus wie die freundliche Toleranz gegenüber einer „anderen Religion“, mit der wir vielleicht manches gemeinsam haben. Das Verhältnis der Christen zu den Juden ist der Indikator ihres rechten Selbstverständnisses; sie können sich ja überhaupt nur von Israel her als Christen verstehen. Daran gemessen hat es aber überhaupt nur sehr wenige rechte Christen auf der Welt gegeben.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> *Pablo Richard*, Unser Kampf richtet sich gegen die Götzen. Biblische Theologie, in: *Hugo Assmann u. a.*, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster 1984, 11–18; 11. Hervorhebung vom Verf.

<sup>2</sup> *Richard*, Unser Kampf, 11.

<sup>3</sup> *Friedrich Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799.

<sup>4</sup> *Johann Sebastian Drey*, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, 1819.

<sup>5</sup> Dazu neuerdings sehr instruktiv *Heinz-Robert Schlette*, Aufklärung und Atheismus, in: *Orientierung* 59 (1995) 119–123; 131–133. Der Atheismus des katholischen Priesters Jean Meslier (1664–1729), den Schlette darstellt, speiste sich aus dem Protest gegen die ungerechten Leiden und die Verbindung von Religion und Macht.

<sup>6</sup> *Hubertus Halbfas*, Religion, Stuttgart/Berlin 1976, 171–199.

<sup>7</sup> Darauf setzt *Hans-Joachim Höhn*, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154), Freiburg 1994, auch für die Zukunft des Christentums.



<sup>8</sup> Für *Halbfas*, Religion, 177, wurde „die Arbeitshypothese vom ‚religionslosen Christentum‘ [...] bald zum Fluchtvehikel jener [...], die mit der Disqualifizierung des Begriffs eine unbewältigte, ‚religiöse‘ Vergangenheit überrunden wollten und das ungeliebte Wort dazu“. Der Versuch, sich „trickreich“ gegen die Religionskritik von Feuerbach, Marx, Freud etc. zu immunisieren und „auf Kosten der ‚Religion‘ eine neue Zukunft für das Christentum zu gewinnen“, sei gescheitert.

<sup>9</sup> *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik I, 2, § 17, Zollikon/Zürich 1942, 304–397.

<sup>10</sup> Vgl. außer dem Beitrag von Pablo Richard die übrigen Beiträge des Bandes Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott: *Jorge V. Pixley*, Gott richtet die Götzendiener in der Geschichte, *Jon Sobrino*, Der Gott des Lebens wird sichtbar bei Jesus von Nazaret; *Franz J. Hinkelammert*, Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes. Die Metaphysik des Unternehmers; *Hugo Assmann*, Der Glaube der Armen im Kampf gegen die Götzen.

<sup>11</sup> *Leonhard Ragaz*, Die Bibel eine Deutung, 4 Bde., Fribourg/Brig 1990. Ragaz' Bibelauslegung ist für meine folgenden Ausführungen maßgeblich.

<sup>12</sup> *Ragaz*, Die Bibel, Bd. I, 405.

<sup>13</sup> *Pablo Richard* behilft sich einstweilen mit dem Begriffspaar „Offizielle Religion und Volksreligion“, vgl. Der Gott des Lebens und die Wiedergeburt der Religion, in: *Concilium* 31 (1995) 165–171. Erstere diene der Unterdrückung, letztere, aus den ursprünglichen religiösen Antrieben des Volkes geboren, hätte einen befreienden Impuls. – Wenn aber Religionskritik ernst machen will, kann sie auch vor der „Volksreligion“ nicht enden.

<sup>14</sup> Die Wissenschaft von der Religion macht aber wenig Aussichten auf einen klar definierten Begriff von Religion, vgl. übersichtshalber *L. Richter*, Begriff und Wesen der Religion, in: *RGG*<sup>3</sup>, Bd. 5, 968–976.

<sup>15</sup> Darin liegt der entscheidende Unterschied zwischen der Religionskritik von Ragaz und Barth, daß bei ersterem die Götzendienstkritik in vollem Umfang auf das Christentum Anwendung findet, während Barth, soviel er auch am Christentum zu kritisieren weiß, doch zu einem Begriff von der „wahren Religion“ gelangt, die die christliche ist – wenn auch nicht aus eigenem Bestand, sondern nur gerechtfertigt aus Gnade, vgl. *Barth*, Kirchliche Dogmatik I, 2, 356 ff.

<sup>16</sup> Beispielfhaft: *Rudolf Engler*. Religiöse Bedürfnisse der Kinder. Ausgangspunkt für den RU an der Grundschule, in: *Katechetische Blätter* 118 (1993) 844–851.

<sup>17</sup> Die früheste Formulierung des Fremdgötterverbotes steht wahrscheinlich in Ex 34,14 im Zusammenhang des sog. „Privilegrechts Jahwes“. Vgl. dazu *Franz-Elmar Wilms*, Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34, München 1973, 134 f; *Jörn Halbe*, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26, Göttingen 1975.

<sup>18</sup> Vgl. *Ragaz*, Die Bibel, Bd. I, 47 ff.

<sup>19</sup> *Ragaz*, Die Bibel, Bd. I, 316.

<sup>20</sup> Den Hinweis auf diese mögliche Deutung entnehme ich dankbar aus *Jürgen Werbick*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg/Basel/Wien 1994, 58.

<sup>21</sup> Dazu ausführlicher: *Thomas Ruster*, Die religiöse Sinnfrage in der modernen Gesellschaft, in: *ders./Reinhard Hoeps* (Hrsg.), Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen (FS Hans Jorissen), Würzburg 1991, 163–187.

<sup>22</sup> Vgl. *Ragaz*, Die Bibel, Bd. II, 102–113.

<sup>23</sup> *Martin Luther*, Der große Katechismus, in: *Luthers Werke in Auswahl*, hrsg. von Otto Clemen, Berlin 1967, 4.

<sup>24</sup> *Carl Schmitt*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1993, 51.

<sup>25</sup> Vgl. übersichtshalber *Yves Congar*, Der Heilige Geist, Freiburg/Basel/Wien 1982, 81 ff.

<sup>26</sup> Vgl. dazu *M. Douglas Meeks*, Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes, in: *Evangelische Theologie* 40 (1980) 40–58. Meeks entfaltet die Logik des Mangels und der Fülle und stellt die Offenheit für den Heiligen Geist in einen Gegensatz zu „unseren falschen Gottesvorstellungen“, die er in der amerikanischen Gesellschaft ausmacht. Es geht auch ihm primär um den „Konflikt der Gottesvorstellungen“, in den sich Christen mit dem Glauben an den dreieinigen Gott einschalten müssen.

<sup>27</sup> Mit dieser Einsicht beginnt überhaupt eine Schöpfungstheologie, vgl. *Karl Rahner*, Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin, in: *Ludger Oeing-Hanoff* (Hrsg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, 33–46, 39, – in Rahnerscher Präzision.

<sup>28</sup> Das bringt die jüdisch-kabbalistische Lehre von der Selbstverschränkung Gottes, die Gershom Scholem in Erinnerung gerufen hat, am treffendsten zum Ausdruck, vgl. *Gershom Scholem*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, 53–89.

<sup>29</sup> Dazu grundlegend *Eberhard Jüngel*, Der Gott entsprechende Mensch, in: *H.-G. Gadamer/P. Vogler*, Neue Anthropologie, Bd. 6, Stuttgart 1975, 342–372.

<sup>30</sup> *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden, Bd. I, Gütersloh 1990, 189; im Zusammenhang ebd. 180–189 und 302 f. Marquardts Christologie bin ich in diesem und dem folgenden Abschnitt sehr verpflichtet.

<sup>31</sup> Zu erinnern ist: Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes, Bund ist der innere Grund der Schöpfung; *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik III, 1, Zürich 1957.

<sup>32</sup> Vgl. *Marquardt*, Das christliche Bekenntnis, Bd. I, 266 ff. Zum folgenden auch *ders.*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden, Bd. II, München 1991, 69–78.

<sup>33</sup> *Marquardt*, Das christliche Bekenntnis, Bd. I, 161, zum Ganzen ebd. 146–171.

<sup>34</sup> *Karl Rahner*, Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg 1960; *Edward Schillebeeckx*, Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960.