

Geschichte: Krisen- und Bewährungsfeld des Glaubens

- Es gilt das gesprochene Wort. -

Liebe Kolleginnen und Kollegen,

diejenigen von Ihnen, die das Fach Deutsch haben, aber auch andere unter Ihnen werden irgendwann einmal dem Schauspiel „Der zerbrochne Krug“ von Heinrich von Kleist begegnet sein. Da gibt es eine Situation, die in erkenntnistheoretischer und religionsphilosophischer Hinsicht von großem Interesse ist, wenn man sie in ihren Analogien auslotet.

Die Handlung ist kurz erzählt: Der geile Dorfrichter Adam stellt der unschuldigen jungen Eve nach, die ihrerseits verlobt ist mit dem etwas einfältigen Ruprecht. Dann kommt es zu der zentralen Szene, wo Eve den Dorfrichter Adam durch das Fenster in ihr Zimmer lässt. Bei dem Aufruhr, der dadurch entsteht, geht der besagte Krug entzwei, und der Dorfrichter Adam muss schnellstens verschwinden. Davon bekommt ihr krankhaft eifersüchtiger Geliebter Ruprecht etwas mit, und er beschuldigt sie dann, ihm untreu geworden zu sein, denn er hat mit eigenen Augen gesehen, dass da jemand in ihrem Zimmer war. Doch Eve antwortet ihm:

„Pfui, Ruprecht, pfui, o schäme dich, dass du
Mir nicht in meiner Tat vertrauen kannst.
Gab ich die Hand dir nicht und sagte, ja,
Als du mich fragtest, Eve, willst du mich?
[...]
Und hättest du durchs Schlüsselloch mich mit
Dem Lebrecht aus dem Krüge trinken sehen,
Du hättest denken sollen: Ev ist brav,
Es wird sich alles ihr zum Ruhme lösen,
Und ists im Leben nicht, so ist es jenseits,
Und wenn wir auferstehn ist auch ein Tag.“¹

Was uns hier begegnet, ist erkenntnistheoretisch insofern von Interesse, als wir von Seiten des geliebten und liebenden Ruprecht eine leitende Annahme haben, die da lautet: Eve ist mir treu, und sie liebt mich. Aber ganz offensichtlich – und in der Schlüssellockperspektive unbestreitbar – lässt sie in der Nacht einen anderen Mann in ihr Zimmer. Das ist für Ruprecht ein Treuebruch, den zu bestreiten sinnlos ist, denn er hat den anderen Mann ja mit seinen eigenen Augen

¹ H. von Kleist, *Der zerbrochne Krug*, zit. nach Stuttgart 1980 (= Reclam UB 91), 46.

leibhaftig gesehen. Und als Empirist lässt er primär das gelten, was er unbestreitbar gesehen hat: „Was ich mit den Händen greife, glaub' ich gern“ (ebd.).

Normalerweise sagen wir in Anlehnung an die Popper-Schule: Wenn erkenntnisleitende Annahmen durch ein sie falsifizierendes Gegenbeispiel in Frage gestellt werden, dann müssen sie als widerlegt gelten. Das ist hier für Ruprecht der Fall. Doch damit zieht er sich den Zorn seiner Verlobten zu, die ihm vorwirft, in seiner Schlüsselochperspektive befangen zu sein. Denn man kann mit Widerspruchserfahrungen auch anders umgehen. Ludwig Wittgenstein machte einmal darauf aufmerksam, dass es Widerspruchserfahrungen gibt, die so ungeheuerlich sind, dass man nur noch sagen kann: „Für einen Irrtum ist das zu enorm!“ Dann entdecken wir unter Umständen, dass in unseren leitenden Annahmen Implikationen verborgen sind, die weiter reichen, als uns bisher bewusst war.

Wenn man den Hintergrund kennt, der im besagten Schauspiel Eve dazu veranlasst hat, den Dorfrichter in ihr Zimmer zu lassen, werden diese für Ruprecht verborgenen Implikationen auch schnell erkennbar. Denn der Dorfrichter Adam hat Eve erpresst und sinngemäß gesagt: „Wenn du mich nicht an dich heranlässt, Sorge ich dafür, dass dein geliebter Ruprecht im Krieg gegen Spanien an die Front kommt.“ Insofern lässt sie ihn also in ihr Zimmer, um Ruprecht am Leben zu erhalten und um ihm und ihrer gemeinsamen Liebe eine Zukunft zu gewähren. Mit anderen Worten: Was Ruprecht hier für eine – ich sage es mal wissenschaftstheoretisch – Falsifikation jener Annahmen hält, die auf seiner Liebe basieren, ist in Wirklichkeit die Gestalt einer Liebe, die weiter reicht als alles, was er je unter „Liebe“ verstanden hat. Also wird hier sein Horizont für die Erfahrung dessen, was Liebe ist und im Einzelnen bedeuten kann, auf grundlegende Weise erweitert. Sein empiristischer Standpunkt verbleibt also in der Schlüsselochperspektive und muss über sich hinausgeführt werden.

Was wir hier haben, ist die Infragestellung dessen, was ich eine *identitätsstiftende Urerfahrung* nennen möchte. Denn Erfahrung ist nicht gleich Erfahrung. Ich spreche von *Urerfahrungen*, wenn es sich dabei um Erfahrungen handelt, die nicht einem einzelnen Glied in einer Ereignisfolge gelten, sondern alle singulären Erfahrungen begleiten. Konkret: Wenn wir alltagspraktisch und ohne nachzudenken in der Rekonstruktion geschichtlicher Ereignisse vom „letzten Krieg“ sprechen, dann gehen wir davon aus, dass der Frieden der Normalzustand ist und der Krieg eine Unterbrechung dieses Normalzustandes darstellt. Bertolt Brecht hat im Rahmen der von ihm praktizierten Verfremdungstechnik in der „Mutter Courage“ die gleichnamige Protagonistin einmal sagen lassen: „Im letzten Frieden war das so und so...“. Indem wir unsere Geschichte so erfahren, dass wir von letzten Kriegen und nicht von letzten Phasen des Friedens sprechen, tragen wir mit uns die Urerfahrung herum, dass der Frieden das Sein-Sollende und in diesem Sinne das Normale ist, während es sich beim Krieg um eine Wirklichkeit handelt, die den Normalzustand in Frage stellt. Diese Urerfahrung machen wir normalerweise bereits in unserer Kindheit, wenn unsere Eltern uns im Blick auf die beengende Wirklichkeit trotz aller Widernisse das Gefühl geben: Es ist alles gut – oder: Es wird alles gut. Die in solcher Urerfahrung sich bildende Grundorientierung führt dann in dem genannten Beispiel etwa dazu, dass wir vom Krieg als einer Unterbrechung des Friedens sprechen statt umgekehrt.

Ich nenne die Erfahrung, an die Eve appelliert, nun eine *identitätsstiftende* Urerfahrung, Denn jemand, der mich liebt und annimmt, gibt mir das Gefühl: Ich bin nicht ein *Etwas*, sondern ein *Jemand*. Ich erlebe mich auf diese Weise nicht als ein Zufallsprodukt von Evolution, Natur und Geschichte, sondern erfahre, dass es in mir etwas gibt, was mich über Evolution, Natur und Geschichte erhebt und mich gleichzeitig dazu in ein Verhältnis kritischer, nachdenklicher und auch praktischer Freiheit zu versetzt.

Eine solche identitätsstiftende Urerfahrung kann individueller Natur sein, und sie konstituiert mich dann als ein „Ich“. Sie kann aber auch kollektiver Natur sein und ein „Wir“ konstituieren wie in dem Fall des genannten Liebesverhältnisses, das wir gerade zwischen Eve und Ruprecht festgestellt haben. Eine Urerfahrung kann freilich dort, wo sie in Frage gestellt wird, durch diese Infragestellung in einen erweiterten Horizont gerückt, neu buchstabiert und in gewandelter Gestalt wieder angeeignet werden. Dabei kann ich zu der Erfahrung gelangen, dass diejenige Liebe, die mich über all meine Bedingtheiten erhebt, weiter reicht als alles, was ich bislang unter Liebe verstanden habe. Das ist aber nur dann der Fall, wenn die genannte Widerspruchserfahrung in einer Haltung des Vertrauens verarbeitet wird, die da sagt: „Für einen Irrtum ist das zu enorm.“

Ich sagte einleitend, dieses Beispiel aus der Komödie „Der zerbrochne Krug“ sei für unsere Themenstellung von analogem Interesse. Wenn wir den Propheten Jeremia lesen, dann stellen wir nämlich etwas Vergleichbares fest: Denn auch das Gottesvolk fühlt sich von Gott verlassen. Und der solcherart der Treulosigkeit verdächtige Gott appelliert wiederum an diejenige identitätsstiftende Urerfahrung, welche Israel aus den Völkern erwählt und über die anderen Völker erhoben hat: „Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in die Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat. [...] Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, dass sie sich von mir entfernten, nichtigen Göttern nachliefen und so selber zunichte wurden? Sie fragten nicht: Wo ist der Herr, der uns aus Ägypten heraufgeführt, der uns in der Wüste den Weg gewiesen hat, im Land der Steppen und Schluchten, im dünnen und düsteren Land, im Land, das keiner durchwandert und niemand bewohnt?“ (Jer 2,5-6).

Die Situation ist prinzipiell die gleiche wie diejenige, die ich gerade im Blick auf die Schlüssellochperspektive dargestellt habe, in der Ruprecht verharrt. Denn in einer vergleichbaren Engführung der eigenen Perspektive meint hier das Volk, das von Gott zur Braut erwählt worden ist: Der Gott, der einst an den Vätern Großes gewirkt hat, hat uns verlassen und ist uns untreu geworden. Die Antwort Gottes, die Jeremia verkündet, stellt nun analog zu Eves Erwiderung fest: Du hättest denken sollen: Gott ist brav, er lässt dich nicht im Stich. Darum soll das Gottesvolk mit der Möglichkeit rechnen, dass diejenige Liebe Gottes, die es im Moment als fehlend erfährt, hier eine Gestalt gewonnen hat, die weiter reicht als alles, was man bislang unter Liebe und Zuwendung des eigenen Gottes verstanden hat.

Das ist auch die Logik vieler Klagepsalmen. Sie sind geleitet – und werden auch inhaltlich eingeleitet – durch die Erinnerung an die Machttaten Gottes, der an den Vätern Großes getan

hat. Im zweiten Teil kommt die Erfahrung des Gottvermissens zur Sprache, um dann im dritten Teil zu einem Neuverständnis der zuvor vermissten Nähe zu gelangen.

Insofern hat die klagende Frage nach der als fehlend erfahrenen Präsenz Gottes nichts Despektierliches. Erst recht hat sie nichts Atheistisches, wie der neuzeitliche „Protestatheismus“ suggeriert. Sie ist nicht der „Fels des Atheismus“, wie G. Büchner meint, sondern ein erklärter Akt der Frömmigkeit, die da hofft: Das, was ich im Moment als Fehlen Gottes erfahre, ist eine Gestalt seiner Nähe, die im Moment noch mein Begreifenkönnen übersteigt. Sie ist eine echte Frage, die auf eine wirkliche Antwort hin angelegt ist, die sie sich selber freilich nicht geben kann.

Ich möchte im Folgenden gerade im Blick auf die geschichtlichen Krisensituationen des alttestamentlichen Glaubens mit Ihnen einige Situationen betrachten, in denen der Glaube an den Gott, der einst Großes gewirkt hat, in Frage gestellt wird, um dann über die Infragestellung zu einem Neuverständnis seiner Nähe zu gelangen. Dabei möchte ich noch einmal hervorheben, was ich gerade zur Bedeutung einer identitätsstiftenden Urerfahrung gesagt habe: Israel hat seine eigene Identität – das Bewusstsein, ein von Gott erwähltes Volk zu sein – durch diejenige Anrede Gottes erfahren, die ein Ruf in die Freiheit war. Insofern stellt die Erfahrung des Fehlens Gottes nicht nur seinen Gottesglauben in Frage, sondern auch seine eigene Identität. Darum sagt etwa Jesaja: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Und darum fragt Jeremia: „Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, indem sie nichtigen Göttern nachliefen *und so selber zunichte wurden?*“ (Jer 2,5).

In einem ersten Schritt möchte ich Ihnen besagte Transformation des biblischen Glaubens an der Wende von der sogenannten Monolatrie zum Monotheismus darlegen. Denn wir müssen uns vor Augen führen: In seinen historischen Anfängen gilt der Glaube an den biblischen Gott noch nicht dem einen und einzigen Gott, der die Welt geschaffen hat, sondern er ist ein *gentilistisch* geprägter Glaube an denjenigen Gott, der sein Volk errettet, aber die Ägypter im Meer versinken lässt. Wenn ich hier den Begriff „Gentilismus“ gebrauche, dann meine ich damit die menschliche Neigung, zunächst einmal seinesgleichen als bevorzugte Gestalt des Menschseins wahrzunehmen und die Menschen anderer Völker in den Rang eines niederen Menschseins zu verweisen.

Insofern gilt der biblische Glaube zunächst einmal dem eigenen Nationalgott, dessen Größe, dessen Machttaten und dessen Wahrheit sich darin äußern, dass er sich seinem Volk zuwendet. Und das geht zwangsläufig auf Kosten anderer Völker. Man lese nur das Siegeslied des Mose am Schilfmeer: „Wer ist wie du unter den Göttern, o Herr?“ (Ex 15,11). Damit werden die Götter anderer Völker nicht etwa als Spukgestalten oder Götzen diffamiert. Sie gelten durchaus als existent, verdienen aber nicht, dass man sie verehrt. Diese Gestalt des Polytheismus, die mit der Existenz vieler Götter rechnet, aber nur den einen Gott verehrt, heißt *Monolatrie* (gr. „monos“ = einzig; „latreia“ = Verehrung). Die Vernichtung anderer Völker dokumentiert unter diesen

Umständen die Größe des eigenen Gottes, während umgekehrt die Niederlage des eigenen Volkes in die Frage münden kann, ob man noch den richtigen Gott anbetet.

Man lese vor diesem Hintergrund auch den Psalm 137. Hier begegnet die Klage der Verbannten in Babylon, wo es heißt: „Wir hängten unsere Harfen an die Weiden in jenem Land. [...] Wie könnten wir singen die Lieder des Herren, fern auf fremder Erde?“ (Ps 137,3 f). Zum Schluss wird dann jedoch der Retter herbeigesehnt, der die Kinder Babels am Felsen zerschmettert.

Diese Monolatrie, welche die Wahrheit des eigenen Gottes auf Kosten anderer Völker behauptet, wird in besonderer Weise deutlich in Richter 11, wo es um den Krieg Israels gegen die Ammoniter geht. Diese haben einen anderen Gott namens Kemosch. Der Richter Jiftach, der das Heer Israels anführt, macht vor der entscheidenden Schlacht einen Deal mit Gott, der da lautet: Wenn du uns so stark machst, dass wir dieses Volk besiegen, dann opfere ich dir, wenn ich nach Hause komme, als Dank dasjenige Lebewesen, das mir als Erstes nach Betreten der Türschwelle über den Weg läuft.

Diese Haltung Gott gegenüber ist nun in einem doppelten Sinn von der Logik des Opfers geprägt. Denn der Opferbegriff ist mindestens zweideutig. Zum einen sprechen wir von Opfern im Sinne von engl. „victim“, wenn wir Gewaltopfer meinen. Wir kennen aber auch im Sinne von engl. „sacrifice“ die religiöse Opfergabe, die ich Gott in Erwartung einer Gegengabe darbringe. Beide Gestalten des Opfers begegnen nun in der gläubigen Einstellung Jiftachs. Für ihn erweist sich der Gott Israels dadurch als der wahre Gott, dass sein Volk die Ammoniter besiegt, die auf diese Weise zu Opfern menschlicher Gewalt werden. Zugleich ist Jiftach bereit, als Gegenleistung für den Gott zugeschriebenen Sieg aus seinem eigenen Lebensumfeld etwas Lebendiges Gott als Opfergabe darzubringen.

So kommt es dann vor der entscheidenden Schlacht zu einer Verabredung mit den Ammonitern, die da heißt: „Wen Kemosch, dein Gott, vertreibt, dessen Besitz nimmst du, und wen immer der Herr, unser Gott, vor unseren Augen vertraut, dessen Besitz nehmen wir“ (Ri 11,24). Die Israeliten gewinnen diese Schlacht, Jiftach kommt nach Hause, und das erste Lebewesen, das ihm nach Betreten der eigenen Türschwelle begegnet, ist seine Tochter. Und wir lesen dann: „Und er tat mit ihr, was er gelobt hatte“ (Ri 11,39).

Damit ist die Monolatrie in dreierlei Hinsicht charakterisiert. Sie ist erstens geprägt von der Überzeugung, dass der eigene Gott einzig ist, aber nicht in dem Sinne, dass es neben ihm keine anderen Götter gäbe, sondern er ist einzig im Sinne von „einzigartig“, so dass die anderen Götter keine Verehrung verdienen. Er verlangt zweitens Opfergaben, die wir ihm darbringen. Der Glaube an ihn mündet drittens in Gewaltopfer, insofern die Wahrheit des eigenen Glaubens nur zu Lasten anderer Völker behauptet werden kann.

Diese monolatrische Annahme von der Einzigkeit Gottes ist zunächst einmal erwachsen auf der Basis geschichtlicher Erfahrung – nämlich der Erfahrung des immer wieder erzählten Befreiungsprozesses auf dem Weg aus der Sklaverei in das gelobte Land. Insofern haben wir hier für das Volk Israel eine identitätsstiftende Urerfahrung, aber eben solcher Art, dass andere Völker den Preis für diese Identitätsbildung gezahlt haben.

Doch bleibt erst einmal festzuhalten: Dieser Glaube ist geschichtssensibel, indem er aus der Verarbeitung ganz bestimmter geschichtlicher Erfahrungen hervorgeht und das glückhafte Erlangen von Freiheit als Gabe eines Gottes begreift, der Israel als sein Eigentumsvolk erwählt hat.

Dann macht dieses Volk aber die Erfahrung, dass das Nordreich 722 von den Assyern erobert wird und dabei seine Identität durch Assimilation verliert. Im Jahr 587 kommen dann die Babylonier, und die Oberschicht Judas wird nach Babylon ins Exil geführt. Dort hat der von mir eben zitierte Psalm 137 seinen Ort: „An den Strömen von Babel saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten.“

Hier haben wir nun diejenige Falsifikation einer leitenden Annahme, wie ich sie in analoger Weise am Beispiel des „Zerbrochenen Krugs“ dargestellt habe. Denn hier stellt sich nun die Frage: Wo ist derjenige Gott geblieben, dessen Nähe einst an den Vätern Großes gewirkt hat, der uns aber offenkundig im Stich gelassen hat? Die Antwort liegt in der Entdeckung des Schöpfungsglaubens, der bis dahin eine eher latente Existenz im jüdischen Glauben geführt hat, aber mit dem Babylonischen Exil sich endgültig durchsetzt. Davon zeugt der erste, der priesterschriftliche Schöpfungstext, der Antwort gibt auf Fragen wie: Kann man wirklich nicht – wie Psalm 137 suggeriert – auf fremder Erde Gott loben? Muss man wirklich notwendig seine Harfen an die Weiden hängen? Muss nun das Lob eines Gottes verstummen, den man bislang im Tempel verehrt hat? Muss man die Babylonier verfluchen und denjenigen selig preisen, der sie möglicherweise am Felsen zerschmettert?

In diese Situation hinein gelangt ein Brief des Propheten Jeremia, der da schreibt: „Bemüht euch um das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl. [...] Baut Häuser, und wohnt darin, pflanzt dort Gärten, und esst ihre Früchte“ (Jer 29,7). Die Fremde kann also zur Heimat werden, wenn man Gott als denjenigen begreift, der nicht nur dem eigenen Volk, sondern als Schöpfer des Menschen allen Menschen zugewandt ist. Das hat vielfältige Konsequenzen, die ich im Einzelnen nun darlegen möchte.

Die *erste* Konsequenz lautet: Wenn Gott die ganze Welt geschaffen hat, dann gibt es nicht, wie es im Psalm 137 heißt, „fremde Erde“. Das hatte konkret zur Folge, dass nach der Befreiung Babylons durch den persischen König Kyrus mehr als die Hälfte der dort Deportierten die Diaspora – die Zerstreung unter andere Völker – als legitime Gestalt des Judeseins entdeckten und eben die Fremde als Heimat annahmen. Die geschichtliche Realität des Diasporajudentums findet hier ihre religionsgeschichtliche Grundlegung.

Wenn Gott die ganze Welt geschaffen hat und Schöpfer des Menschen ist, dann lautet die *zweite* Konsequenz: Auch der Fremde ist ein Geschöpf desjenigen Gottes, dem wir unser eigenes Leben verdanken. So konnte schon Amos in diesem Bewusstsein sehr viel früher das Wort Gottes folgendermaßen verkünden: „Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? [...] Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir“ (Am 9,7). Frei formuliert: Diejenigen Freiheitserfahrungen, die ihr für eure eigene Identität als konstitutiv erachtet, haben andere Völker auch gemacht, denn meine Zuwendung

gilt auch ihnen. Dies führt zu einer fundamentalen moralischen Neuorientierung gegenüber dem Nächsten, speziell gegenüber dem Fremden. Denn das Gebot der Feindesliebe, das wir lange Zeit als jesuanisch betrachtet haben, findet eigentlich in der Durchsetzung des Monotheismus seine religionsgeschichtliche Grundlegung. Schon in Jesus Sirach lesen wir: „Das Erbarmen des Menschen gilt nur seinem Nächsten, das Erbarmen des Herrn allen Menschen“ (Sir 18,13). Damit wird der von mir eben vorgestellte Gentilismus als typisch menschliche Neigung begriffen, die den göttlichen Heilswillen partikularisiert. Demgegenüber fordert Gott: „Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst gib ihm zu trinken“ (Spr 25,21).

Dies führt u.a. dazu, dass der persische König Kyrus, der nie etwas vom Gott der Juden gehört hat, von Jesaja als ein Gesalbter eben dieses Gottes dargestellt wird (vgl. Jes 45,1) – modern formuliert: als ein anonymen Jude. Dies bedeutet keine religiöse Überwältigung, sondern zunächst einmal die moralische Befähigung, in dem sei es noch so Fremden Bruder oder Schwester zu erkennen. Insofern hat sich in der Religionswissenschaft für den Monotheismus das Attribut des *ethischen* Monotheismus durchgesetzt.

Eine *dritte* Folge des Monotheismus ist die Opferkritik. Ich habe gerade die doppelte Bedeutung des Opferbegriffs klargestellt: So dürfen andere Menschen nicht zum Gewaltopfer werden. Aber genauso gilt auch, dass es Unfug ist, Gott Tiere als Opfer darzubringen, weil er selber als Schöpfer allen Lebens doch auch die Tiere geschaffen hat. In diesem Sinne heißt es dann: „Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken?“ (Ps 50,13). Sinngemäß lesen wir weiter: „Wie könnt ihr mir das Leben von Tieren opfern, die ich selber erschaffen habe? Sie gehören mir doch schon.“ Im Blick auf die ethischen Konsequenzen des Monotheismus fordern dann Jesaja und auch das Buch der Weisheit etwas, was Hosea auf die Kurformel bringt: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Hos 6,6).

In einer *vierten* Hinsicht führt die monotheistische Neuorientierung auch zu einem Neuverständnis der Gegenwart Gottes. Denn wenn Gott die ganze Welt geschaffen hat, dann legt auch seine ganze Schöpfung von seiner Gegenwart Zeugnis ab. Obwohl nach der Rückkehr der ins Exil Geführten nach Jerusalem der Tempel neu gebaut wurde, findet eine religiöse Tempelkritik bereits hier ihre Grundlegung. So lesen wir bei Jesaja: „Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet?“ (Jes 66,1). Ähnlich stellt der Beter in Psalm 139 fest: „Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nehme ich die Flügel des Morgenrots und lasse mich nieder am äußersten Meer, auch dort wird deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen“ (Ps 139,8-10).

Daraus erfolgt wiederum in *fünfter* Hinsicht ein Neuverständnis der eigenen Erwählung. Denn Israel hat sich stets begriffen als erwählt und herausgehoben aus den Völkern. Aber die monotheistische Neuorientierung hat zur Folge, dass diese Erwählung nun in einem universalistischen Sinne als Verpflichtung gegenüber allen Völkern verstanden wird. Diese universale Verpflichtung wird u.a. deutlich in Genesis 12,1–3, wo es mehrfach heißt „du bist gesegnet“, und darin klingt mit: Ich habe Dich aus allen Völkern erwählt, du bist mein Volk. Aber dann heißt es weiter: „Durch dich sollen alle Völker der Erde Segen erlangen.“ Insofern bedeutet Erwählung auch eine besondere Verpflichtung und Verantwortung. Entsprechend

lesen wir schon bei Amos: „Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde; darum ziehe ich euch zur Rechenschaft für alle eure Vergehen“ (Am 3,1–2).

In einer *sechsten* und letzten Hinsicht mündet die monotheistische Neuorientierung in ein Neuverständnis anderer Götter. Diese sind jetzt nicht mehr existierende Entitäten, denen man nur die Verehrung verweigert, sondern die Gestalten, in denen sie verehrt werden, sind „Schnitzwerk von Menschenhand“ (Ps 115,4), „Vogelscheuchen im Gurkenfeld.“ (Jer 10,5). Man muss sie festnageln, damit sie nicht wackeln (vgl. Jer 10,4). Wenn also gegenwärtig im Gefolge von Jan Assmann der Monotheismus als Urform von Intoleranz wahrgenommen wird, dann setzt diese Kritik hier an. Allerdings berücksichtigt Assmann m.E. zu wenig, dass die monotheistische Götzenkritik von einer moralischen Aufwertung derjenigen Menschen begleitet wird, die im religiösen Irrtum befangen sind. Denn diese sind Geschöpfe Gottes.

Ich fasse vorläufig zusammen: Gerade in der Wendung zum Monotheismus zeigt sich, dass der biblische Glaube nicht einfach fideistisch angelegt ist – im Sinne von: „Das kann man nur glauben“. Er geht hervor aus der reflektierten Verarbeitung historischer Erfahrung, und er wandelt sich wiederum durch historische Erfahrung. Dies geschieht in der Weise, dass das biblische Gottesvolk gerade in einer fundamentalen Krisenerfahrung zu einem Neuverständnis derjenigen identitätsstiftenden Urerfahrung kommt, durch die sich es als ein Jemand unter den Völkern konstituiert findet.

In diesem Zusammenhang ist von Interesse, dass Israel den Schöpfungsglauben, den es in benachbarten Kulturen durchaus gab, erst in dem Moment rezipiert hat, wo der Wahrheitsanspruch seines Glaubens in Paradoxien führte und darum neu angeeignet werden wollte. Das ist deswegen so wichtig, weil wir heute oft meinen, der religiöse Glaube könne erst dann von anderen Religionen etwas lernen, wenn er seinen Wahrheitsanspruch ausklammert. Hier haben wir vielmehr ein Beispiel dafür, dass der eigene Wahrheitsanspruch geschichtlich <in eine Infragestellung besagter identitätsstiftender Urerfahrung mündet und dann weiter dazu führt, dass man aus den Religionen der Nachbarkulturen zur Rezeption dessen gelangt, was einem dazu verhilft, Widerspruchserfahrungen in einen strukturierten neuen Kontext zu bringen.

Ich möchte die geschichtssensible Verarbeitung von Krisenerfahrung, zu denen der biblische Glaube gelangt, an einem weiteren Beispiel deutlich machen. Denn ich habe gerade schon klargestellt, dass die monotheistische Neuorientierung zur Folge hatte, dass man merkte: Man kann auf der ganzen Welt Jude sein. In dem Moment, wo der Monotheismus sich durchsetzt, hört der jüdische Glaube auf, eine Stammesreligion zu sein, und wirft in dieser Hinsicht zunächst einmal seine gentilistische Prägung ab. Das führt zwangsläufig zu einer Aufwertung des Individuums, das seine Würde eben darin findet, primär Geschöpf Gottes und nicht Glied in der Geschlechterfolge eines von Gott berufenen Volkes zu sein. Dies schafft dann überhaupt erst die Voraussetzungen für die Theodizeefrage, die da wissen will: Warum leide ich? Denn die

Theodizeefrage ist in der Glaubensgestalt der Monolatrie schon beantwortet, bevor sie überhaupt sich stellen kann. Denken wir an das erste Gebot: An diejenigen, die gegen die Gebote Gottes verstoßen, wirkt die Strafe Gottes bis ins dritte und vierte Geschlecht, während umgekehrt die Gnade Gottes bei diejenigen, die sich an seine Gesetze halten, zugleich Tausenden zuteil wird. Was uns heute als Urproblem der Theodizeefrage erscheint – das Leiden des Gerechten und das Wohlergehen des Frevlers – ist im Kontext der Monolatrie alles andere als ein Problem. Denn das Leiden des Gerechten ist die Strafe für das, was seine Ahnen getan haben; und das Wohlergehen des Frevlers zeigt, dass er zu den Tausenden gehört, die von derjenigen Gnade profitieren, die dem einen Gerechten geschenkt wird.

In dem Moment aber, wo das Individuum sich aus dem Stammesverband emanzipiert, wird das Leiden des Gerechten zum Problem. So lesen wir bei Ezechiel ein Spottwort, das da lautet: „Die Väter haben saure Trauben gegessen und uns werden die Zähne stumpf“ (Ez 18,2). Die Verschärfung des moralischen Bewusstseins, die sich dem Monotheismus verdankt, reagiert also auf eine ausgesprochen sensible Weise auf individuelles Unrecht. So kommt es zur Weigerung des Individuums, stellvertretend für vorausgegangene Generationen zu leiden. Und so wird das Leiden des Gerechten überhaupt erst zu einem Problem. Die moderne Gestalt der Theodizeefrage findet hier ihre bewusstseinsgeschichtliche Grundlegung. Damit ist in der Geschichte des biblischen Glaubens schon wieder die Voraussetzung für eine neue Krisenerfahrung, zugleich aber auch für eine erneute Weitung des Bewusstseins geschaffen.

Paradigmatisch kann das am Psalm 73 studiert werden, der die von mir eben genannte formale Struktur hat: Zuerst geschieht ein Rückblick auf die Machttaten, die Gott an den Vätern gewirkt hat. Dann wird der Blick auf das eigene unverdiente Leid sowie auf das genauso unverdiente Glück der Frevler gelenkt und damit die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt: „Also hielt ich umsonst mein Herz rein“ (Ps 73,13). Aber schließlich gelangt der Beter zu einer Neuorientierung, die feststellt: Die Treue Gottes ist nicht durch den menschlichen Tod begrenzt. Seine Zuwendung reicht über den Tod hinaus. Damit weitet sich das religiöse Bewusstsein so sehr, dass es mit einem postmortalen Leben im Himmel rechnet, so dass sich über die Erfahrung ungerechten Leidens langsam der Gedanke an eine Auferstehung der Toten durchsetzt. Auch hier gilt: Diesen Glauben an ein Fortleben nach dem Tod, den etwa die Perser kannten, hat der biblische Glaube von seinen eigenen Voraussetzungen her zunächst nicht mitgebracht. Dieser hat vielmehr – wie Gisbert Greshake einmal zutreffend formulierte – von seinen eigenen Voraussetzungen her eine ausgesprochen anti-projektive Struktur. Denn er weigert sich, den biologischen Überlebenswillen des Einzelnen zum Grund eines Jenseitsglaubens zu machen. Aber in dem Moment, wo das Problem auftaucht, dass der Gerechte leidet, als wäre er ein Frevler, und wo dem Frevler ein Wohlergehen zuteil wird, als wäre er ein Gerechter, geschieht wieder das, was ich gerade schon in der Durchsetzung des Schöpfungsglauben klargestellt habe: Der biblische Glaube schaut über die Grenzen der eigenen Tradition hinaus und rezipiert aus anderen Religionen Glaubensvorstellungen, die ihn dazu befähigen, das, was im Moment widersprüchlich erscheint, in einen widerspruchsfreien Zusammenhang zu bringen. Erneut

erweitert sich das Verständnis der Gottheit Gottes, indem seine Treue als eine solche begriffen wird, die den Gerechten auch über die Todesgrenze hinaus trägt.

Der biblische Glaube geht also aus der Verarbeitung geschichtlicher Erfahrung hervor und ist auch umgekehrt erfahrungssensibel, indem er auf geschichtliche Infragestellung so reagiert, dass vom Verständnis der Gottheit Gottes immer neu diejenigen Schalen abgelöst werden, die sein Wirken begrenzen.

Zugleich haben wir hier ein Beispiel für etwas, was wir begrifflich aus dem Religionsunterricht hinreichend kennen und was wir religionsdidaktisch Korrelation nennen. Es gelingt in der Verarbeitung solcher Krisenerfahrung nämlich, denjenigen Gott, den man gegenwärtig als fremd und fern erlebt, in ein Verhältnis zu früheren Erfahrungen seiner Präsenz zu setzen – und zwar so, dass das Verständnis seiner eigenen Gottheit sich weitet und das Bewusstsein seiner Gegenwart neu gewonnen werden kann.

Dabei wird zugleich das eigene Selbstverständnis neu gewonnen: Das Gottesvolk, das sich als ein erwählter Jemand und nicht als ein Etwas unter den Völkern weiß, erfährt auf diese Art und Weise in der neu verstandenen Zuwendung Gottes seine eigene Kontinuität und Identität im Wandel seiner Geschichte.

Ich darf an dieser Stelle hinzufügen, dass der Begriff der Korrelation, der in den letzten zehn Jahren – soweit ich das sehe – keine so große Rolle mehr im Religionsunterricht gespielt hat, aber zwischen den siebziger Jahren und dem Beginn dieses Jahrhunderts wohl seine Hochkonjunktur hatte, entgegen seiner ursprünglichen Intention de facto oft erhalten musste für Unterrichtskonzepte, die ich oft als ein reines Trittbrettfahren auf den ohnehin schon herrschenden Plausibilitäten des Zeitgeistes erlebt habe. Was dieser Begriff jedoch positiv meint, lässt sich gerade an den dargestellten Transformationsprozessen des biblischen Glaubens studieren.

Üblicherweise wird der Korrelationsbegriff auf Paul Tillich zurückgeführt. Er begegnet jedoch schon früher bei dem Religionsphilosophen Hermann Cohen in seiner „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ und steht hier für die genannten Transformationen, die der biblische Glaube im Wandel geschichtlicher Erfahrungen erfährt. Er steht für den Wandlungsprozess, in dem das biblische Gottesvolk den Gott seiner Überlieferung angesichts geschichtlicher Krisenerfahrungen neu entdeckt und dabei zugleich zu einer Neuformulierung seiner Identität gelangt. Für uns ist dabei von besonderem Interesse, dass sich auf diese Weise der Glaube eines einzelnen Volkes auf die gesamte Menschheit hin weitet und in diesem Sinne auch zu uns kommt.

Umgekehrt stellt sich die Frage: Wie gelangen wir in diesen Glauben hinein, wenn seine genannte Weitung zu uns keine religiöse Überwältigung sein soll?

Ich habe eben gesagt, dass die individuelle Identitätsbildung so geschieht, dass ein Kind sich als angenommen erfährt in der sprachlichen und gestischen Zuwendung derer, die um es

besorgt sind. Das sind üblicherweise Vater und Mutter. Auf diese Weise erfährt es sich als herausgehoben aus der übrigen Welt – erfährt es sich als ein Jemand.

Wir wissen jedoch spätestens seit den einschlägigen Überlegungen des Religionssoziologen Peter Berger, dass die Mutter, die da ein Kleinkind den Worten tröstet „Es ist alles gut“, in empirischer Hinsicht etwas behauptet, wofür sie nicht aufkommen kann. Und dies lässt eine doppelte Deutung zu: Entweder belügt die Mutter ihr Kind, denn in der gegebenen Wirklichkeit ist auf eine unbezweifelbare Weise eben nicht „alles gut“; oder aber der genannte Satz findet seine Rechtfertigung darin, dass die gegebene Wirklichkeit eben nicht „alles“ ist.

Ein Mensch kann nur dann sich als ein Jemand erfahren, der sich urteilend von der gegebenen Welt unterscheidet, wenn diese Welt nicht alles ist. Insofern sind das Urvertrauen und die darin implizierte Annahme, dass die Welt im Letzten in Ordnung ist, eine Voraussetzung menschlicher Identitätsbildung. Darin stellen sie zugleich die Möglichkeit bereit, zur gegebenen Wirklichkeit in ein Verhältnis objektivierender Erkenntnis und reflektierten Handelns zu treten.

Freilich macht jeder Mensch früher oder später die genannte Erfahrung, dass die Mutter oder die Eltern nicht für das Versprechen jener heilen Welt aufkommen können, die in ihren Worten und Gesten gleichwohl als Verheißung aufscheint. Denn in den Krisenmomenten unseres Lebens machen wir immer wieder die Erfahrung, dass wir endliche und innerweltliche Instanzen unendlich überfordern, wenn wir von ihnen die Einlösung der im Urvertrauen implizierten Annahmen erwarten. Hier setzt nun setzt nun eine doppelte Aufgabe, der religiösen Erziehung und damit auch des Religionsunterrichts ein. Er hat einerseits in einem götzen- und religionskritischen Sinne zu zeigen, wie sehr wir endliche Instanzen überfordern, wenn wir sie mit unendlichen Erwartungen aufladen. Umgekehrt muss er deutlich machen, dass einzig und allein ein unendlicher Gott, der Schöpfer und Erlöser der Welt ist, die im Urvertrauen enthaltenen Verheißungen einzulösen vermag. In dieser Hinsicht konvergiert die menschliche Persönlichkeitsentwicklung gerade in ihren Krisenmomenten mit der Geschichte des biblischen Glaubens. Denn auch in dessen Krisenmomenten tritt wiederum die Unendlichkeit Gottes stets neu aus den Verendlichkeiten heraus, mit denen das menschliche Bewusstsein sie überzieht.