

Gottesgeschichten und Menschengeschichten

Von Ernst Lange, dem unvergessenen protestantischen Theologe der Ökumene, stammt der vielzitierte Satz: „Die Menschen gehen daran zugrunde, daß sie Ende und Anfang nicht zu verknüpfen verstehen.“¹ Lebensgeschichte – so legt es der Satz von Ernst Lange nahe – bewegt sich in der Zeit. Noch zugespitzter könnte man auch sagen: Lebensgeschichte – das ist Zeit. Oder noch genauer: Lebensgeschichte – das ist strukturierte und qualifizierte Zeit. Eine Erkenntnis, die wir bereits in der Bibel, beim Prediger Salomo, finden. Dieser Prediger sagte seinen damaligen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen:

„Ein jegliches hat seine Zeit,
und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde:
geboren werden hat seine Zeit, sterben hat seine Zeit;
pflanzen hat seine Zeit, ausreißen, was gepflanzt ist, hat seine Zeit;
töten hat seine Zeit, heilen hat seine Zeit;
abbrechen hat seine Zeit, bauen hat seine Zeit;
weinen hat seine Zeit, lachen hat seinen Zeit;
klagen hat seine Zeit, tanzen hat seine Zeit...“ (Kapitel 3,1-4)

Allerdings zeigt uns dieses Leben in der Zeit immer ein doppeltes Gesicht: Lebensgeschichte ist Geschenk und Aufgabe zugleich. Auch dies hat der Prediger Salomo bereits genau gesehen und in seiner Sprache ausgedrückt. Auf der einen Seite stellt er fest: „Gott hat alles schön gemacht zu seiner Zeit.“ (3,11). Und zu gleicher Zeit muß er feststellen: „Ich sah die Arbeit, die Gott den Menschen gegeben hat, daß sie sich damit plagen.“ (3,10). Lebensgeschichte, und vor allem erfüllte, das heißt als sinnvoll erfahrene Lebensgeschichte, ist alles andere als selbstverständlich. Gott habe – so wiederum der Prediger Salomo – „die Ewigkeit in der Menschen Herz gelegt“, und doch könne der Mensch „nicht ergründen das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende“ (3,11).

I.

„Die Menschen gehen daran zugrunde, daß sie Ende und Anfang nicht zu verknüpfen verstehen“ – Ist das die Grundmelodie unseres Lebens, vom Prediger Salomo bis hin zu Ernst Lange und in unsere Tage hinein? Ist das Leben nichts anderes als das Risiko, vor dem wir nur versagen können? Ist das, was wir Freiheit nennen, nur die helle Oberfläche eines ansonsten dunklen Meers von Zwängen und Zufälligkeiten unseres Lebens? Fragen, die die Menschheit von Anfang an bis auf den heutigen Tag begleitet haben. Fragen, die in der Philosophie und Theologie ebenso beheimatet sind, wie in der Kunst und Literatur bis in die Kinowelt unserer Tage hinein. Gerade das Kino, das Hollywood-Kino und das anspruchsvolle Atelierkino gleichermaßen, ist nichts anderes als eine gigantische Bilder-Erzählmaschine vom

¹ Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche, München 1980, S.200.

menschlichen Leben. Und daraus erklärt sich auch die Popularität des Kinos gerade in unseren postmodernen Zeiten.

Warum ist dies so? Ganz offensichtlich können und wollen wir Menschen nicht nur einfach leben. So wie ein Tier sein Leben einfach lebt. Ein Tier lebt aus seinen Instinkten und Triebbedürfnissen heraus. Das ist kein geringes Leben. Ein Leben, das Recht hat auf unseren Respekt und Schutz, wie uns heute immer mehr zu Bewußtsein kommt. Aber das menschliche Leben geht in einem solchen Leben nicht auf. Wir Menschen wollen und sollen leben, aber zu diesem Leben gehört ein spezifisches Mehr dazu. Worin besteht dieses spezifische Mehr? Wir Menschen wollen begreifen, was das ist – unser Leben. Wir wollen es deuten. Der große Philosoph Immanuel Kant hat dieses menschliche Bedürfnis nach Lebensdeutung in seine vier berühmten großen Fragen zusammengefaßt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Wer so nach dem menschlichen Leben fragt, der stellt es in einen weiten Sinnhorizont. Deshalb sprechen wir ja auch von der *Lebensgeschichte*. Lebensgeschichte – das meint immer auch: gedeutetes, interpretiertes Leben. Erst ein solches gedeutetes, interpretiertes Leben wird zu meinem eigenen, unverwechselbaren Leben.

Was heißt dies aber: Leben deuten, interpretieren? Wie geschieht das? Wir Menschen deuten unser Leben, indem wir es in Beziehung setzen. Gedeutetes Leben ist Leben in Beziehung. Leben in Beziehung zu anderen Menschen, Leben in Beziehung zu der Vergangenheit, aus der wir herkommen, und Leben in Beziehung zu der Zukunft, die wir uns erträumen und erwünschen oder die wir auch fürchten. Und nicht zuletzt Leben in Beziehung zu mir selbst – vielleicht die schwierigste Beziehung, die uns in unserem Leben aufgetragen ist: unser Verhältnis zu uns selbst.

Solches gedeutete Leben, solches Leben in Beziehung braucht Symbole, Geschichten und Rituale mittels derer wir den Beziehungsreichtum, oder auch die Beziehungsarmut, auf jeden Fall aber die Beziehungssehnsucht unseres Lebens begreifen, ausdrücken und darstellen können. Der Philosoph Wilhelm Schapp hat einmal sehr schön gesagt: Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Vielleicht müßten wir diesen Satz noch ausweiten: Wir Menschen sind immer in Geschichten, Symbole und Rituale verstrickt. Nur so wird menschliches Leben deutbar, nur so wird das gelebte Leben zu unserem Leben. Nur so gibt es das überhaupt – Lebensgeschichte.

Deshalb treffen wir auch in der gesamten Menschheitsgeschichte auf solche Symbole, Geschichten und Rituale, die vom menschlichen Leben erzählen. Als vor Tausenden von Jahren die Menschen in den Höhlen von Lascaux ihre Jagderlebnisse an die Höhlenwände malten, da malten sie in diese Bilder ihre Ängste und Sehnsüchte, die Gefahren und die Glücksmomente ihres Lebens mit hinein. Das spüren wir ganz unmittelbar, wenn wir vor diesen Bildern stehen. Dies sind nicht einfach Bilder von Tieren und der Jagd, dies sind Bilder vom Leben, elementare Lebensbilder. Die Bilder von Lascaux stehen ganz am Anfang der großen alteuropäischen Erzählung vom Menschen. [In Klammer möchte ich ausdrücklich sagen, daß dies auch in anderen Kulturkreisen der Fall ist. Ich beschränke mich lediglich aus pragmatischen Gründen auf unseren kulturellen Horizont.] Und dieses Bedürfnis, vom Leben zu erzählen, um eigene Lebensgeschichte zu haben, war offensichtlich so stark, daß sich im Verlauf der abendländischen Geschichte dann Institutionen ausgebildet haben, denen die Pflege dieser Erzählung vom Menschen besonders oblag. Die Geschichtswissenschaft und die Philosophie gehören dazu. Auf besondere Weise jedoch waren die Künste und die Religion für die Erzählung vom Menschen zuständig.

Wir können nun auch in diesem Zusammenhang einen Vorgang beobachten, der in anderen Bereichen auf ähnliche Weise zu finden ist. Werden nämlich Institutionen mit einer bestimmten Aufgabe betraut, so neigen sie allemal dazu, diese Funktion exklusiv an sich zu binden und die Konkurrenten zu verdrängen. Das heißt Institutionen streben danach ein

Monopol für eine bestimmte Aufgabe zu erlangen. Dies ist manchmal sogar ganz sinnvoll. Dass etwa in unseren Breiten der Staat das Gewaltmonopol für sich beansprucht, wirkt ungemein humanisierend. Vor allem, wenn dieser Staat seinerseits durch ein unabhängiges Parlament und eine unabhängige Justiz quasi gebändigt ist, die die allgemeinen Regeln für die Gewaltanwendung beschließen (das Parlament) und über die Einzelfallanwendung urteilen (die Justiz). Nicht mehr das Recht des Stärkeren, das Recht einer Klasse oder Rasse, das Recht der Warlords übt Gewalt aus, sondern der kontrollierte und domestizierte Staat. Dies ist ein schönes Beispiel dafür, wie eine Monopolisierung durchaus lebensförderlich sein kann.

Ganz anders ist es bei der Frage nach den Institutionen, die die Aufgabe haben, Lebenssinn zu finden, zu artikulieren und darzustellen. Ganz unwirklich zucken wir moderne Menschen ja zusammen, wenn wir in diesem Bereich von Monopolen sprechen. Sinnmonopolen wollen wir uns nicht gerne unterstellen. Allerdings war die abendländische Geschichte auf weiten Strecken durch solche Sinnmonopole gekennzeichnet. Wir sprechen ja mit guten Gründen vom „christlichen Abendland“. Und dieses christliche Abendland war ja nicht nur eine Fiktion, sondern eine geschichtsmächtige Realität. Den Sinnhorizont dieses christlichen Abendlandes definierte die Kirche und das Kaisertum. Zwar gerieten diese beiden Sinn- und Herrschaftsmonopole immer wieder aneinander, wie der sogenannte Investiturstreit zeigt, der im kaiserlichen Gang nach Canossa und dem Kniefall vor dem Papst endete. Aber in der Regel haben sich diese beiden Sinn- und Gewaltmonopole ihre Einflusssphären schiedlich friedlich geteilt. Sie erzählten die grundlegenden Geschichten, die das Leben der Menschen im Mittelalter bestimmten. An diesen grundlegenden Geschichten orientierte sich dann individuelle Lebensgeschichte. In den vorgegebenen Sinnhorizonten konnte sich Individualität, die es ja auch im Mittelalter gab, ausbilden. Wer allerdings die vorgegebenen Sinnhorizonte überschritt, der war dann sehr schnell Ketzer, Dissident, Hexe, Zauberer oder er wurde zum Irrsinnigen erklärt.

Wir können nun die Entwicklung hin zu dem, was wir die kulturelle Moderne nennen, unter anderem beschreiben als einen zunehmenden Bedeutungsverlust der Sinnmonopole. Dies beginnt mit der Renaissance und der Reformation. Die Reformation brachte mit sich, daß sich plötzlich das mittelalterliche römisch-katholische Christentum den Platz mit einer weiteren christlichen Konfession teilen mußte. Mit der Renaissance trat der neuzeitliche Künstler, die neuzeitliche Künstlerin auf den Plan, die für sich einen ästhetischen Entdeckungssinn in Anspruch nahmen, der sich nicht mehr durch die religiösen und politischen Institutionen domiesizieren ließ. Spätestens mit den frühbürgerlichen Revolutionen bildete sich das heraus, was wir die bürgerliche Öffentlichkeit nennen, die das uneingeschränkte Rasonieren zum Raum- und Entdeckungshorizont von Lebenssinn erhob. Dies bedeutete einen ungeheuren Pluralisierungsschub für die Art und Weise, wie Menschen die Fragen nach dem Sinn ihrer Lebensgeschichte angehen. Zwar gab es auch immer wieder Versuche, ein neues Sinnfindungs- und Deutungsmonopol zu etablieren, so in der Phase des Terreur der Französischen Revolution oder in den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts. Doch waren dies Versuche – zum Glück, würden wir wohl alle sagen – denen ein Erfolg auf Dauer versagt war. Ganz offensichtlich läßt sich die Pluralisierung der Sinn- und Deutungshorizonte von Lebensgeschichte nicht mehr hintergehen.

Im Gegenteil: Wir können gegenwärtig eine weitere quantitative und qualitative Vermehrung solcher Deutungs- und Sinnhorizonte beobachten. Das, was wir Globalisierung nennen, und die weltweiten Migrationströme sowie die mediale Vernetzung der Welt mittels Internet und Satellitenfernsehen haben die uns zur Verfügung stehenden Erfahrungsräume der Entwicklung von lebensgeschichtlichen Sinn dramatisch erweitert. Selbst dort, wo wir für uns selbst bestimmende und einigermaßen stabile Sinnhorizonte gefunden haben, wissen wir doch um die Alternativen von Lebensdeutungen. Man hat diese Entwicklung mit dem Begriff der

Postmoderne zu beschreiben versucht. Postmoderne – das meint: der unhintergehbare Pluralismus von lebensgeschichtlichen Sinnhorizonten. Der große Philosoph der Postmoderne Jean-François Lyotard hat deshalb mit einigem Recht vom „Ende der großen Erzählungen“ des Abendlandes gesprochen, die dereinst die menschlichen Sinnhorizonte definiert und begrenzt haben.

Nun ist diese Entwicklung durch und durch ambivalent. Auf der einen Seite eröffnet die Pluralisierung lebensgeschichtlicher Sinnhorizonte ganz unbestreitbar neue Freiheitsräume. Die ganze Frauenbewegung wäre etwa ohne diese Entwicklung nicht denkbar gewesen. Auf der anderen Seite haben die alteuropäischen definierten Sinnhorizonte die Menschen bei der Suche nach lebensgeschichtlichem Sinn in einem nicht zu unterschätzenden Ausmaß entlastet. Der mittelalterliche oder der frühneuzeitliche Mensch mußte sich nicht stets aufs Neue fragen, wer er denn sei. Die eingespielten Sinnhorizonte und die Verhaltensregeln einer ständisch-feudalen Gesellschaft haben jedem einzelnen Menschen seinen Ort zugewiesen. Er konnte sich diesen Ort nicht aussuchen, aber er war zugleich davon entlastet, sich ständig seinen lebensgeschichtlichen Ort suchen zu müssen.

Der postmoderne Mensch dagegen bezahlt seine neue Freiheit mit dem Zwang, sein Leben ständig neu austarieren zu müssen. Der Soziologe Peter Berger hat dieses Paradox auf den Begriff gebracht, wenn er sagt: Wir können heute alles wählen, nur das eine können wir nicht mehr wählen, sondern dies ist uns zugeschrieben, nämlich, daß wir wählen müssen. Der Satz von Jean-Paul Sartre, wir Menschen seien zur Freiheit verdammt, bekommt in der Postmoderne einen neuen konkreten lebensgeschichtlichen Ort. Ist dieser Zwang zur Wahl nun eine komfortable oder eine bedrohliche Angelegenheit? Die Soziologen und Sozialphilosophen sind sich nicht darin einig, wie sie diesen Zwang zur Wahl von lebensgeschichtlichem Sinn letztlich beurteilen sollen. Wahrscheinlich ist es in jedem einzelnen Leben eine Mischung aus beidem: aus Freiheit und Zwang, aus Bedrohung und Chance. Die Freiheiten der Postmoderne sind zu „riskanten Freiheiten“ geworden. Nicht zuletzt die ökonomischen Möglichkeiten beschränken uns darin, wie wir aus der Fülle der Möglichkeiten auswählen können. Aber auch der, der in seiner Wahl beschränkt ist, weiß doch um die Fülle der Möglichkeiten. Der Sozialphilosoph Zygmunt Bauman hat das menschliche Leben in der Postmoderne als ein Leben beschrieben, in dem wir auf lebensgeschichtliche Touristen und lebensgeschichtliche Vagabunden treffen. Die lebensgeschichtlichen Touristen sind die, die vor dem Hintergrund ihrer ökonomischen, emotionalen und kognitiven Möglichkeiten aus der Fülle des Gebotenen wählen und somit das Leben genießen können. Die lebensgeschichtlichen Vagabunden sind dagegen diejenigen, denen eine solche Wahl versagt wird und die in der globalisierten Welt heimatlos von Ort zu Ort irren. Wahrscheinlich ist es nun so, daß in einem individuellen Leben nie nur die eine Möglichkeit präsent ist. Vor den Zwang zur lebensgeschichtlichen Sinnwahl gestellt, sind wir wahrscheinlich alle in gewisser Hinsicht – wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung – lebensgeschichtliche Touristen und lebensgeschichtliche Vagabunden zugleich.

II.

Wie sollen wir lebensgeschichtliche Touristen und Vagabunden mit dieser Situation umgehen? Wie können wir vermeiden, daß wir – mit Ernst Lange gesprochen – daran zugrunde gehen, daß wir den Anfang und das Ende nicht verknüpfen können? Was bedeuten uns die riskanten Freiheiten der Postmoderne?

Ich habe oben davon gesprochen, daß es nicht zuletzt die Religionen sind, denen die Aufgabe zugeschrieben wird, lebensgeschichtliche Horizonte zu erkunden und darzustellen. Und ich

habe zugleich davon gesprochen, daß Lebensgeschichte immer heißt, das Leben als Leben in Beziehungen zu entdecken. Die Religion bringt nun eine Lebensbeziehung ins Spiel, die das menschliche Leben aus sich selbst heraus nicht freisetzen kann. Religion bringt das menschliche Leben in seiner Beziehung zu Gott ins Spiel. Insofern ist das menschliche Leben dort beziehungsreicher, wo die religiöse Dimension mit ins Spiel kommt. Ich möchte an dieser Stelle nicht mißverstanden werden. Wenn ich sage, daß die Religion das menschliche Leben beziehungsreicher macht, dann meine ich damit nicht, daß die Menschen die Religion brauchen. Menschen können heute ihr Leben beziehungsreich gestalten, ohne daß Gott in ihrem Leben eine Rolle spielt. Und solche Leben ohne Gott können durchaus sinnreiche Leben sein. Das gehört zur postmodernen Vielfalt unserer Lebenslagen. Aber gerade vor dieser Feststellung möchte ich doch daran festhalten, daß Religion die Menschheitsgeschichte beziehungsreicher macht, in dem sie Gott ins Spiel bringt, auch wenn sich heute nicht mehr alle Menschen und viele Menschen nicht mehr ohne Weiteres auf die religiöse Dimension einlassen.

Lesezeichen

Allerdings ist mit dem Satz „Religion macht das Leben beziehungsreicher“ nicht Alles gesagt. Allen Religionen ist gemeinsam, daß sie die Dimension eines „Göttlichen“ oder eines „Heiligen“ ins Spiel bringen. Religionen unterscheiden sich aber wesentlich dadurch, wie sie dieses „Göttliche“ oder „Heilige“ mit den menschlichen Lebensgeschichten in Beziehung bringen. Sie unterscheiden sich also dadurch, auf welche Weise sie das menschliche Leben beziehungsreich gestalten. Ich möchte diesen mir gewichtig erscheinenden Unterschied in der Weise deutlich machen, daß ich zunächst kurz auf die Religionen der antiken Welt blicke, dann einen ebenso kurzen Blick auf den Islam werfe und schließlich mich der jüdisch-christlichen Tradition zuwende.

Die Mythen des alten Griechenland und des alten Ägypten erzählen in erster Linie von den Göttern. Der Mythos erzählt von den Menschen nur, insoweit sie in den Abenteuern der Götter vorkommen. Einer der Ur-Orte des altgriechischen Götterkosmos ist der Olymp, der bevölkert war von einer beinahe unüberschaubaren Anzahl von Göttern und Göttinnen. Die Mythen erzählen, wie die Götter und Göttinnen sich liebten und haßten, wie sie sich zankten und versöhnten, wie sie sich mit Geschenken überhäuften und Intrigen gegeneinander spannen. Dieser Olymp war ein brodelnder Kessel der Leidenschaften. Dabei geraten die Menschen aber meist nur als die geliebten und gehaßten, die gehätschelten oder genarrten Objekte der Götter in den Blick. Der Olymp ist heute leer, seine Götter und Göttinnen sind aus ihm ausgezogen, irgendwann im Übergang von der Antike ins frühe Mittelalter sind sie verstorben.

Ganz anders ist dies beim Islam, der ja in den letzten Jahrzehnten aus den verschiedensten Gründen eine so selten vorausgesehene und auch kaum vorauszusehende Renaissance erlebt. Der Islam ist eine lebendige und boomende Religion. Offensichtlich spüren viele Menschen, wie der Islam ihr Leben beziehungsreich macht. Wie geschieht dies im Islam? Blicken wir auf die Eröffnungs-Sure des Koran, die wir durchaus als eine exemplarische Miniatur islamischer Theologie ansprechen können und die deshalb auch in der Glaubenspraxis der Muslime eine so große Rolle spielt. Die Sure 1 lautet:

„Im Namen Gottes, der allbarmherzigen Erbarmer.

Gelobt sei Gott, der Herr der Welten!
Der Allbarmherzige, der Erbarmer,

Der König des Gerichtstags.
Die dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an.
Führ uns den Weg den graden!
Den Weg derjenigen, über die du gnadest,
Deren auf die nicht wird gezürnt,
und deren die nicht irgehen.“

Allah ist hier gesehen als der Weltenherrscher, der in erhabener Distanz zu den Menschen wohnt. Auf zwei Weisen ist Allah den Menschen zugewandt. Im Erbarmen und in der ethischen Weisung. Insofern weist der Koran durchaus Parallelen zu den Vorstellungen auf, die uns im Alten und Neuen Testament begegnen. Und der Islam ist für viele Menschen heute deshalb so attraktiv, weil er so konsequent vom erhabenen Gott und seiner eindeutigen ethischen Weisung spricht. In dieser Eindeutigkeit scheint offensichtlich so etwas wie Orientierung in der unüberschaubaren Vielfalt der postmodernen Sinnhorizonte auf. Im Koran fehlen allerdings solche Passagen weitgehend, die davon erzählen, daß sich Gott auf eine sehr nahe, sinnliche, beinahe intime Weise den Menschen zuwendet. Es fällt einem schon oberflächlichen Leser, einer oberflächlichen Leserin auf, daß der Koran kaum narrative Passagen, Geschichten also, erzählt. Die Erhabenheit Allahs und die Eindeutigkeit seiner ethischen Weisung im Koran steht einem solchen Erzählen offensichtlich im Wege.

Ganz anders ist dies bekanntlich in der Bibel. Die Bibel ist ein Erzähl-Buch, ein Geschichten-Buch par excellence. Allerdings enthält die Bibel nur ganz wenige Mythen im eigentlichen Sinne. In Genesis 6, wo erzählt wird, daß merkwürdige Gottessöhne sich mit den schönen Frauen Israels einließen, haben sich Reste einer solchen Göttergeschichte erhalten. Aber solche Geschichten finden wir nur vereinzelt in der Bibel.

Vom biblischen Gott kann man offensichtlich nicht so erzählen, wie man von Zeus oder von Osiris erzählen kann. Ist Gott damit geschichtenlos? Mitnichten! Doch seine Geschichten müssen anders erzählt werden. Wer von Gott erzählen will, kommt nicht umhin, von den Menschen zu erzählen. Warum ist dies so? Weil Gott ein Gott ist, der sich auf die Menschen einläßt, und zwar nicht um seinetwillen, sondern um der Menschen will. Gott will nicht ohne die Geschichten der Menschen sein. Weil aber die Geschichten der Menschen vielfältig sind, kann von Gott auch nur auf vielfältige Weise erzählt werden. Der *eine* Gott und die *vielen* Menschen: das ist der Grund der Vielfalt der biblischen Geschichten. Die Vielfalt der Göttergeschichten des antiken Griechenlands und des alten Ägyptens resultiert aus der Vielfalt der Götterwelt selbst. Die Vielfalt der biblischen Geschichten resultiert aus der Vielfalt der Erfahrungen, die die Menschen mit dem einen Gott gemacht haben. Die mythischen Geschichten sind exklusiv theo-logisch. Die biblischen Geschichten sind theo-logisch und anthro-po-logisch zugleich.

Gottes-Geschichte und Menschen-Geschichten sind in der Bibel oft bis zur Unkenntlichkeit miteinander vermischt. Was ja nicht selten gerade von der islamischen Theologie sowohl dem Judentum wie dem Christentum zum Vorwurf gemacht wird, daß nämlich die Göttlichkeit Gottes nicht gewahrt bleibe und Gott viel zu sehr mit den Menschengeschichten vermengt werde. Und in gewisser Weise kann man diesem Vorwurf auch nicht widersprechen, weil ihm von der Warte islamischer Theologie aus durchaus eine gewisse Plausibilität innewohnt. Auf der anderen Weise charakterisiert diese Kritik auch das Spezifische der menschlichen Gotteserfahrung, wie sie in der Bibel aufscheint. Gott macht in der Tat das menschliche Leben beziehungsreich, indem er sich auf die individuelle Lebensgeschichte von uns Menschen einläßt. In gerade zu drastischer Sprache erzählt die Bibel davon: Wie Gott mit Jakob am Jabbok-Fluss einen nächtlichen Ringkampf durchführt, wie er in Gestalt der drei Boten die alte Sara zum Lachen bringt, wie er durch einen Engel der Maria in die Wohnstube

tritt und den Gruß ausspricht: Gegrüßet seist du, liebe Maria – wie es Martin Luther am liebsten übersetzt hätte.

Diese direkte Sprache steht uns heute wohl nicht mehr zur Verfügung. Aber die Erfahrungen gehen weiter. Denn die biblischen Geschichten sind so erzählt, das wir an ihnen und mit ihnen unser Leben erzählen können. Ich möchte dies an einem Beispiel zeigen. Im 5. Buch Mose, Kapitel 26 ist ein altes israelitisches Bekenntnis überliefert. Dieses Bekenntnis lautet:

„Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; er zog hinab mit wenig Leuten nach Ägypten, blieb dort als Fremdling und wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk. Aber die Ägypter legten uns harte Arbeit auf. Das schriegen wir zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und Gott erhörte uns und sah unser Elend, unsere Mühsal und Bedrückung. Und Gott führte uns heraus aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, unter großen Schrecknissen, unter Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, das von Milch und Honig fließt.“

Für die sprachliche Struktur dieses Textes ist der Wechsel vom Ich zum Wir und wiederum hin zum Ich charakteristisch. Individuelle Lebensgeschichte erwächst hier aus der kollektiven Lebensgeschichte eines Volkes mit seinen Gott. Israel gewinnt in und mit diesem Bekenntnis seine Identität, indem es sich an die Geschichte Gottes mit ihm erinnert. Gegenwart und Vergangenheit sind hier aufs engste miteinander verknüpft. In dem sich jährlich wiederholenden Ritus der Darbringung der Erstlingsfrüchte versprachlicht Israel erzählend seine Abkunft. Geschichte wird auf diese Weise wiederholbar, ohne dabei ihre Einmaligkeit zu verlieren. Israel versichert sich seiner selbst nicht in der Rezitation eines Mythos, sondern im Erzählen einer konkreten Geschichte. Im Vorgang dieses erinnernden Erzählens versteht Israel sich selbst, erst so gewinnt es eine Identität – und zwar kollektiv wie individuell.

Zugleich ist dieses Bekenntnis so geschrieben, daß daran weiter erzählt werden kann – bis auf den heutigen Tag. Ein eindrückliches Beispiel einer solchen Weiter-Erzählung hat der israelische Staatspräsident Ezer Weizmann während eines Staatsbesuches in Deutschland vor dem Deutschen Bundestag formuliert. Worte, die auf eine ungemein direkte Art und Weise an das alte Bekenntnis anknüpfen. Weizmann sagte: „Ich war ein Sklave in Ägypten und empfang die Thora am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Elija überschritt ich den Jordan. Mit König David zog ich in Jerusalem ein, und mit Zedekia wurde ich von dort ins Exil geführt... Ich habe meine Familie in Kischinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden. Ich habe im Warschauer Aufstand gekämpft und bin nach Erez Israel gegangen, in mein Land, aus dem ich ins Exil geführt worden war, in dem ich geboren wurde, aus dem ich komme und in das ich zurückkehren werde.“

Das Beispiel der Rede von Ezer Weizmann zeigt, daß die biblischen Geschichten zu immer neuer Einkehr einladen. Diese Einkehr ihrerseits vollzieht sich stets auf plurale Weise. Ezer Weizmann kehrt auf andere Weise in die alten Geschichten ein, als dies ein Christ in Kuba oder eine Christin in Süd-Afrika tun. Die eine Gottesgeschichte erzeugt die Vielfalt der Menschengeschichten. Und deshalb können diese biblischen Gottesgeschichten eine Hilfe für uns sein, die wir als postmoderne Touristen und Vagabunden durch den Dschungel der Vielfalt möglicher Sinn- und Deutungsangebote ziehen.

Denn diese biblischen Gottes- und Menschengeschichten sind parteiische Geschichten. Sie ergreifen Partei für uns Menschen. Sie treten ein für das gefährdete Leben. Sie treten ein für das Recht jeder einzelnen, individuellen menschlichen Lebensgeschichte. Deshalb ist es kein Zufall, daß im Umfeld dieser biblischen Gottes- und Menschengeschichten die menschliche Lebensgeschichte immer wieder auf überraschend neue Art und Weise thematisch wurde. Auch hier möchte ich ein Beispiel nennen. Die Literaturwissenschaft bezeichnet mit einem gewissen Recht die „Confessiones (Bekenntnisse)“ des Augustinus, des großen Theologen an der Schwelle von der Antike hin zum Mittelalter, als eine der literarischen Quellen für die

Gattung der modernen Autobiographie. So intensiv und authentisch wie in den *Confessiones* hatte bisher noch kein Autor über seine individuelle Lebensgeschichte gesprochen. Ich möchte Ihnen dazu ein eindrückliches Beispiel aus dem ersten Kapitel der *Confessiones* vortragen. Dar heißt es:

„Wie aber soll ich meinen Gott anrufen..., da ich doch, wenn ich ihn rufe, in mich herein ihn rufe? Und welches ist der Ort in mir, wohin er kommen soll, mein Gott? Wohin soll Gott in mir denn kommen, Gott, ‚der den Himmel gemacht hat und die Erde‘? Ja ist denn, Herr, mein Gott, etwas in mir, das Dich fassen könnte? Aber Himmel und Erde, die Du gemacht, in denen Du mich gemacht hast, fassen die Dich denn? Oder – weil ohne Dich nicht wäre, was da immer nur ist: steht es so, daß alles, was ist, Dich faßt? Nun aber bin auch ich, was bitt ich also noch, daß Du kommest in mich, der ich nicht wäre, wenn Du nicht wärest in mir?“ (I/2)

Sie merken, wie eng hier Augustinus Gottschau und Introspektion zusammenrückt. Wenn ich Gott rufe, muß ich auf mein Leben blicken. Dies ist keine Hybris des Augustinus, sondern die Erkenntnis aus seiner intensiven Bibellektüre: Gott verwickelt sich in Menschengeschichten. Wenn ich Gott erkennen will, dann muß ich in die Geschichten eintreten, in die er sich verwickelt. In diesen Geschichten begegne ich Gott und auf eine unüberbietbare Weise zugleich mir selbst. An einer anderen Stelle der *Confessiones* heißt es, daß Gott mir näher ist, als ich mir selbst nahe zu kommen vermag (III/6). Enger, als dies Augustinus mit diesen Worten tut, kann man Gottesgeschichten und Menschengeschichten nicht zusammenbringen.

III.

Die Reformation hat dann den Zusammenhang von Gottesgeschichte und menschlicher Lebensgeschichte aufs Neue und mit bis heute kaum überbietbarer Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht. Und sie tut dies in der Weise, daß die alten reformatorischen Gedanken auf – wie ich meine – ganz lebendig-frische Weise zu uns postmodernen lebensgeschichtlichen Touristen und Vagabunden zu sprechen beginnen. Ich möchte dies abschließend in vier Punkten konkretisieren.

1. Die Reformation hat den Menschen – ich sage es einmal so – in unerhört kühner Weise den Menschen zugetraut, daß sie *freiheitsfähig* sind. Deshalb war es Luther so wichtig, die heilige Schrift ins Deutsche zu übersetzen, weil die Menschen selber anhand der Schrift über die Welt und ihr Leben ihre Urteile treffen sollten. Keine Institution und keine sei es noch so charismatische Person sollte anstelle des einzelnen Menschen über Fragen der Wahrheit entscheiden. Diese *Wahrheitsfähigkeit* hat die Reformation den Menschen zugetraut.

Dabei waren sich die Reformatoren immer bewußt, welches Risiko sie dabei eingingen. Wer den Menschen die Wahrheitsfähigkeit und die Freiheitsfähigkeit zutraut, muß immer damit rechnen, daß die Menschen darin versagen oder verführt werden. Und im Verlauf der protestantischen Kirchengeschichte wurde auch immer wieder versucht, diese reformatorische Kühnheit der Anfangszeit wieder zurückzuschrauben. Aber in den Protestantismus blieb diese Kühnheit eingeschrieben bis auf den heutigen Tag: Wer den Menschen die Freiheit zutraut, der geht ein Risiko ein. Freiheit ist immer riskante Freiheit. Wir Menschen der Postmoderne müssen heute lernen Tag für Tag mit den riskanten Freiheiten umzugehen, die uns der religiöse und weltanschauliche Pluralismus auferlegt. Vielleicht können wir in dieser Situation die alte protestantische These von der Freiheitsfähigkeit des Menschen neu entdecken. Die Gesellschaft der Postmoderne hat von der Reformation ein lebensgeschichtliches Wissen überliefert bekommen, das sie nutzen sollte.

2. Gleichwohl zeichnet die Reformation kein geschöntes Bild vom Menschen. Freiheitsfähige Menschen sind alles andere als strahlende Helden und Heldinnen. Deshalb stellte die Reformation die *theologia crucis*, die Theologie vom Kreuz, in den Mittelpunkt ihres Denkens. Es war schon für die antike Welt eine im Grunde absurde Vorstellung, daß die Christinnen und Christen an einen Gott glaubten, der im Kreuz, den schändlichen Marterpfahl unsäglichen Leidens, sein Symbol fand. Wer dies tut, und die Reformation hat diesen urchristlichen Erfahrungsgehalt erneuert, der sagt sowohl was über Gott wie die Menschen aus. Am Kreuz hängt ein Mensch in äußerster Not und Qual. Gott – so das urchristliche Bekenntnis – hat sich zu diesem Menschen bekannt und ihn aus der Mitte des Todes heraus ins Leben gerufen. Immer wieder wurde dies als die große Störung empfunden. Der geschundene Mensch, der von Gott gefunden wird, in der Mitte des Christentums. Noch bis in den Streit um Kruzifixe in Schulzimmern und Gerichtssälen meldet sich die Verstörung an, die aus diesem Symbol erwächst.

Ich denke, wir können heute diese Verstörung neu als eine Verstörung wahrnehmen, die unsere Lebensgeschichte beziehungsreicher macht. Denn die postmoderne Welt mit ihrem Zwang zur Wahl stellt uns ja in der Regel ein anderes Bild vom Menschen vor Augen. Die Bilder der Werbung zeigen uns die schönen und kräftigen Menschen, die zu dem Wählen befähigt sind, das uns der postmoderne Pluralismus lebensgeschichtlich abfordert. Die ökonomischen Zwänge suggerieren uns, zu produzieren und zu konsumieren. Die – um in meinem vorherigen Bild zu bleiben – lebensgeschichtlichen Touristen sind gefragt, während die lebensgeschichtlichen Vagabunden im Dunkel bleiben bzw. schnell dorthin zurückgedrängt werden, wenn sie es wagen, aus dem Dunkel hervorzutreten.

Mit dieser Aufteilung geben sich die biblischen Gottes- und Menschengeschichten nicht zufrieden. Daran erinnert nicht zuletzt die reformatorische Erneuerung der *theologia crucis*. Es fällt ja auf, daß die Bibel in ihren Geschichten ihre Helden eben gerade nicht ungebrochen zeichnet. David ist das große Symbol für die Macht und Herrlichkeit Israels und er ist zugleich ein schamloser Mörder. Petrus, der Fels, ist zugleich der, der – wenn es darauf ankommt – für die Sache Jesus einzustehen, feige versagt. Und umgekehrt gilt – so die Gottesknechtslieder im Buch des Propheten Jesaja –, daß das Heil und Segen gerade vom „Schwachen und Unansehnlichen“ zu erwarten ist. Dies ist eine Lektion, die menschliche Lebensgeschichten in der Postmoderne mit ihrem Drang zu den lebensgeschichtlichen Superlativen in heilsamer Weise beziehungsreicher machen kann.

3. Beziehungsreicher wird unsere Lebensgeschichte auf eine doppelte Weise. Beziehungsreicher wird das Leben dort, wo es uns neue Möglichkeiten zum Handeln eröffnet. Beziehungsreicher wird das Leben aber auch dann, wenn wir von einem Druck entlastet, der unser Handeln bestimmt. Der postmoderne Zwang zur Wahl macht das Handeln zu einem Dauererfordernis: „Ich wähle, also bin ich.“ An dieser Stelle kann die reformatorische Unterscheidung zwischen der Person und ihrem Handeln eine neue Bedeutsamkeit gewinnen. Die Reformation erinnerte daran, daß die menschliche Lebensgeschichte ihre entscheidenden Konturen gerade nicht daraus gewinnt, was ein Mensch zu leisten vermag. Unser Handeln gehört zu unserer Lebensgeschichte dazu, aber unsere Lebensgeschichte besteht nicht aus der Summe unserer Taten. Wer ich bin und was mein Leben ist, das entscheidet sich nicht daran, wieviel oder wie wenig an Lebensentscheidungen ich treffen kann. Menschliche Lebensgeschichte ist beziehungsreicher als, daß sie allein an den Taten eines Menschen abzulesen wäre. Ich zitiere an dieser Stelle gerne Eberhard Jüngel: „Wer aus der Gerechtigkeit Gottes lebt, der wird aber auch im anderen Menschen eine von Gott unwiderrufflich anerkannte Person respektieren: allen ihren möglichen Leistungen und Erfolgen

zuvorkommend, allen ihren faktischen Fehlleistungen und Mißerfolgen zum Trotz. Nicht was ein Mensch aus sich selbst macht, entscheidet über ihn, sondern daß Gott aus Sündern Gerechte gemacht hat, entscheidet über unser ewiges und deshalb auch über uns zeitliches Leben. Wer aus der Gerechtigkeit Gottes lebt, der wird in jeder menschlichen *Person* mehr sehen als nur einen *Täter* oder *Untäter*. Die Rechtfertigung des Sünders verbietet es, die beste Tat, aber auch die schlimmste Untat, mit dem Ich zu identifizieren, die sie tat. Sie entmythologisiert den Mythos vom sich durch seine Erfolge selber übertreffenden *Übermenschen* und läßt uns hinter der Fassade des sich mit seinem Lebenswerk verwechselnden Selbstgerechten einen erbarmungswürdigen Menschen entdecken. Sie entmythologisiert aber genauso den Mythos vom sich durch seine Untaten zur Unperson machenden *Unmenschen* und läßt uns auch im schlimmsten Fall hinter einer trostlosen Lebensgeschichte die menschliche Person entdecken, deren Gott sich selbst erbarmt hat. Wer aus der Gerechtigkeit Gottes lebt, kennt keine hoffnungslosen Fälle. Er erkennt in jedem Fall eine Person, der göttliche Erbarmung widerfahren ist und die eben deshalb auch unter Menschen erbarmungswürdig ist – wie jeder von uns.“²

4. Wem das Erbarmen Gottes gilt, dem ist damit zugleich eine durch nichts zu relativierende Würde zuerkannt. Dies ist der Kern der *reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Die Würde einer Lebensgeschichte entscheidet sich nicht daran, ob sie bestsellerfähig ist. Diese Feststellung gilt gerade auch angesichts der immensen Bedeutung, die Bestsellerlisten, Charts und Hitlisten in einer Gesellschaft des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus haben. Dieser Pluralismus kann und soll – ich sage es noch einmal – menschliche Lebensgeschichten in ihren Möglichkeiten bereichern. Und menschliche Lebensgeschichte wird durch einen solchen Pluralismus sicher beziehungsreicher. Aber der Horizont des Beziehungsreichtum menschlicher Lebensgeschichten wäre zu kurz geraten, wenn wir ihn auf diesen postmodernen Möglichkeitspluralismus beschränkten. Die biblischen Gottes- und Menschengeschichten erinnern uns daran, daß es da einen gibt – nennen wir ihn einmal: Gott -, der an unserem Leben miterzählt. Der vielleicht schon an unserem Leben miterzählt hat, als wir noch gar nicht von unserem Leben zu erzählen wußten. Und der an unserem Lebens weitererzählen wird, wenn wir daran nicht mehr erzählen können, weil unser irdisches Leben sich seinem Ende zugeneigt hat. Ein Leben, das einen solchen Miterzähler kennt, kann beziehungsreicher gar nicht sein.

² Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1968, S.226f.