

Editorial:

Das Jahresthema der *Impulse* 2008 „Die großen Fragen der Bibel“ ist mit Heft 1 „Wie sehen wir Gott?“ eröffnet worden. Nach dem Versuch, die Spannung zwischen der Unverfügbarkeit Gottes und „Gottesbildern“ aufzugreifen, dreht Heft 2 die Frageperspektive quasi um. Das Thema „Wie wichtig sind wir für Gott?“ fußt letztlich im Vertrauen darauf, dass Gott, der Schöpfer aller Dinge, jeden Menschen liebt.

Im Leitartikel **Die großen Fragen der Bibel. Wie wichtig sind wir für Gott?** dokumentiert Frau Prof. Dr. Christina Kalloch anhand biblischer Überlieferungen „die Zusage Gottes an den Menschen, sein für immer geliebtes Kind zu sein.“ Der Bildimpuls **Sieh her: Ich habe dich eingezeichnet in meine Hände (Jes 49,16)** illustriert die „handgreifliche“ Zuwendung Gottes mit Gemäldeausschnitten. Die Impulse **Gott liebt die Menschen und verbündet sich mit uns!** und **In deinen Händen liegen Anfang und Ende** greifen biblische Kernaussagen von „Bund“ und „Schöpfung“ auf. Dem Versuch, die alle Vorstellungen übersteigende Liebe Gottes zu erschließen, widmen sich die Impulse **„Du bist mein geliebtes Kind“ – kostbar und einzigartig, Die ‚umfassende‘ Liebe des Vaters, Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) und „Tu dir doch nicht selber weh!“**. Die Problematik der Theodizee wird in **Du liebst alles was da ist – und das Leid?** aufgegriffen, während **Den liebenden Gott vermitteln?** einen geistlichen Impuls für Lehrerinnen und Lehrer bietet.

In der Rubrik **Rechtsfragen** geht es um den Religionsunterricht als grundgesetzlich garantiertes Pflichtfach mit der Möglichkeit der Befreiung. Das **Verzeichnis der religionspädagogischen und schulpastoralen Fortbildungen, Filmtipps der Medienzentrale**, Informationen zur **Begabtenförderung im Cusanuswerk** sowie die Einladung zur „Studienkonferenz zur Bedeutung des konfessionellen Religionsunterrichts“ vervollständigen Heft 2 der *Impulse* 2008.

Die großen Fragen der Bibel –

Eine für einen gläubigen Menschen doch zunächst irritierende Frage. Weiß sich nicht der, der aus dem christlichen Glauben heraus lebt, von der Gewissheit getragen, von Gott angenommen und geliebt zu sein? Lebt er nicht aus dem Bewusstsein, Gottes Ebenbild und Krone der Schöpfung zu sein? Mit anderen Worten: für Gott wichtig, ja sehr wichtig zu sein?

Wären da nicht die Erfahrungen von Gottesferne, die Zweifel mit sich bringen und zu Verunsicherungen und Erschütterungen im Glauben führen – Phänomene, wie sie in der als Deismusstufe bezeichneten Phase im Modell der Entwicklung des religiösen Urteils nach Fritz Oser und Paul Gmünder so nachvollziehbar beschrieben werden!

Ist Gott möglicherweise zwar der Urheber allen Seins, der, der alles angestoßen und die Welt in Gang gebracht, sich de facto aber längst von dieser Tat distanziert hat? Hat der Schöpfer sich von seiner Schöpfung abgewandt? Häufig genug muss gerade dem gläubigen Menschen die Vorstellung der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre – dass Gott in dieser Welt nicht mehr wirke und von ihr getrennt sei – zur Gefährdung werden.

Und wie erschließt sich vor diesem Erfahrungshintergrund heutigen Menschen ein dogmatischer Satz wie jener, dass Gott der Schöpfung nicht bedürfe, sie ihm aber nicht bedeutungslos sei; zu nichts nütze sei sie ihm von unbedingtem Wert, unbedingt geliebt?²

Schon hier tritt deutlich hervor, warum die Frage „Wie wichtig sind wir für Gott?“ zu den großen in der Bibel gehört. Grund genug, sich der Antworten des biblisch überlieferten Glaubens zu versichern.

Zu den Texten, die im folgenden näher betrachtet werden sollen, gehört zunächst Genesis 1 als eine grundlegende Aussage biblischer Schöpfungstheologie. Von dort kann eine Verbindung zur weisheitlichen Literatur gefunden werden, die exemplarisch am Weisheitsbuch und den Psalmen dargelegt werden wird. Aus neutestamentlicher Sicht sollen dann beispielhaft zum einen der narrative Kontext eines Gleichnisses, zum anderen – wegen ihrer christologischen Zuspitzung –

Verse aus dem Johannesevangelium herangezogen werden.

Die Schöpfungstat Gottes

Ein Blick in die biblischen Schöpfungsgeschichten zeigt, dass diese schon in grundlegender Weise die Frage nach der Bedeutung des Menschen für Gott beantworten. Das biblische Bekenntnis, dass Gott Schöpfer der Welt und dass diese Schöpfung gut ist (*Gen 1*), kann deshalb als paradigmatisch gelten: Dass die Welt gut ist und im Gutsein ihres Schöpfers ihren Ursprung hat, ist Vorzeichen vor allem, was biblisch über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf ausgesagt wird.

Diese wahrhaft maßgebende Grundaussage biblischer Schöpfungsglaubens wirft die Frage auf, wo Schöpfung als Kategorie elementarer Glaubenserfahrung und Glaubensdeutung ursprünglich ihren Ort hat.

Sitz im Leben aller archaischen Schöpfungsmythen ist der Kult, in dem der Beginn des neuen Jahres ebenso wie die Geburt des neuen Lebens heilvoll in die am guten Anfang „götter- und gottgestiftete Welt- und Lebensordnung“³ integriert wird. Schöpfung der Welt und des Menschen erinnert an diesen gottgewollten und -gegebenen Anfang.

Ureigener Sitz im Leben biblischer Schöpfungstheologie kann im Anschluss daran – nach dem Alttestamentler Erich Zenger – nur die Theodizee-Frage sein.

Indem das Bekenntnis vom guten Schöpfer und dem von Anfang an gegebenen guten und unzerstörbaren Lebenszusammenhang mit diesem Schöpfer mit den Erfahrungen von Bedrohung und Gefährdung konfrontiert wird, muss sich der Glaube an den Schöpfer immer wieder bewähren.⁴

Vereinfacht und fokussierend gesprochen können Texte des Alten wie Neuen Testaments als Antwort auf die Frage, ob Gottes gute Schöpfungsordnung sich durchsetzen wird, gelesen werden.

Am Anfang des Schöpfungshandelns Gottes steht die Gliederung der Welt als Kosmos, für welche das Wechselspiel zwischen Kosmos und Chaos, Leben und Tod konstitutiv ist. Dass am Ende nicht das Chaos, sondern die

Wie wichtig sind wir für Gott?

Prof. Dr. Christina Kalloch

in der Schöpfung erwiesene Lebensfreundlichkeit des Schöpfers siegen wird, dieser Beweisführung dient die Argumentation biblischer Texte unterschiedlicher Traditionen und geschichtlicher Epochen.⁵

Grundannahme dieser Argumentation ist es, dass sich im Schöpfungshandeln die freie Selbstbindung der Allmacht Gottes ereignet, die sich in einer Beziehung der Liebe und Treue zur Welt manifestiert hat: Gott hat „grundsätzlich und unwiderruflich Ja zu dieser Erde und zu diesen Menschen“⁶ gesagt.

Die Bindung an diese Schöpfung und das Weiterwirken Gottes in ihr deutet sich nach Westermann in Gen 1 im Begriff des Segens an.⁷ Im Segen zeigt sich das Besondere des Schöpferwirkens, das als bleibendes Band Schöpfer und Schöpfung verbindet.

Die scheinbar im Widerspruch dazu stehende Sintflut erzählung (*Gen 6,5–9,17*) ist von elementarer schöpfungstheologischer Relevanz. Sie entfaltet vor dem Hintergrund der Angst vor Vernichtung ihre Hoffnungsbotschaft: Gott sagt zu, dass er die Schöpfung nicht gewaltsam vernichten werde und bekräftigt seine Selbstbindung durch seinen fortan unaufhebbar geltenden Bund mit der ganzen Schöpfung

So argumentieren auch die fiktiven Gottesreden im Buch Ijob (*38–41*) schöpfungstheologisch, wenn die der Welt „von Anfang an“ zutiefst eingestiftete dynamische Sicht von Schöpfung betont wird. Sie wird als spannungsreicher Lebensorganismus begriffen, der als solcher „vom Schöpfergott akzeptiert und zugleich vor totaler Chaotisierung bewahrt wird.“⁸

Auch das, was sich menschlicher Einsicht und Berechenbarkeit entzieht, widerlegt nach dem Buch Ijob noch lange nicht eine Weltdeutung, welche die Welt als Lebensgemeinschaft mit Gott bejaht: „Was als kosmosgefährdend erfahren wird, kann durchaus zu jenem schöpferischen Lebensprozess gehören, dessen wirklicher Anfang erst in seinem Ziel offenbar wird.“⁹

Dies entspricht im Kern typisch weisheitlicher Schöpfungstheologie, die dazu bewegen will, das Leben als von Gott gehaltenes

anzunehmen und so „schöpfungsgemäß“ zu leben.

Die Grundordnung der Welt muss verlässlich und lebensfördernd sein, weil sie vom einzigen Schöpfergott eingestiftet, geschützt und durchgesetzt wird. Nur dann ist es möglich, die der kosmischen und sozialen Welt zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten zu erkennen und so ein Grundwissen von Gut und Böse zu erhalten.¹⁰

Von der Liebe zu allem, was ist

Charakteristischer Zug der damit angesprochenen Weisheitstheologie ist es, Schöpfung als Ort eines spezifischen Gotteszeugnisses darzustellen und damit die traditionelle Dichotomie von Gottes Handeln in Geschichte und Natur aufzuheben. Biblischer Schöpfungsglaube und Erlösungsglaube gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille.¹¹

Ursprünglicher Ansatz weisheitlicher Lebenskunst war nicht eine wie auch immer geartete Gottesoffenbarung, sondern die auf Lebensbewältigung zielende Vernunft des Menschen. In der späten Weisheitstheologie Israels ist es dann jedoch die göttliche Weisheit selbst, welche die Menschen bei ihrer Weisheitssuche inspiriert. Doch Weisheit ist nicht als profane Geistesbeschäftigung misszuverstehen, sondern gründet in dem, was in weisheitlicher Tradition „Gottesfurcht“ genannt wird.¹² Gottesfurcht im Sinne von Gottvertrauen ist das Prinzip der Weisheit. Sie konkretisiert sich im Vertrauen in die lebensförderliche Mächtigkeit eines guten Gottes. Quelle ihrer Erkenntnis ist die Vernunft und ihre Intention geht auf gelingende, gute Lebenspraxis. Ihr Grundprinzip ist ein fundamentales Wissen um Gott als denjenigen, der als Schöpfer der Welt das Böse bekämpft und das Gute fördert.

Die sich allmählich ausbildende Theologisierung der Weisheit lässt vor allem zwei Eigenheiten erkennen: die allem zugrundeliegende Urordnung des Lebens wird zunehmend als eine Offenbarungsweise Gottes begriffen. Weisheit als ein in der Schöpfung

und Geschichte innewohnendes Geheimnis wird zur Offenbarungsweisheit.¹³

Eine andere Tendenz betrachtet die Tora als Weisheitsgabe Gottes. Wer sein Leben an der Tora ausrichtet, begegnet der Weisheit als dem Schöpfungsprinzip Gottes. Nach rabbinischer Vorstellung ist die Tora erstes „Schöpfungswerk“, nach dem der Bauplan der Welt angelegt ist.¹⁴

Der Spruch „Du liebst alles, was ist“ (*Weish 11, 24*) findet sich in der ersten Einschaltung des Weisheitsbuches (*11,15–12,27*), in der es bemerkenswerter Weise um „Gottes Art zu strafen“ geht.¹⁵ Die für die Weisheitsliteratur typische Vorstellung der Schöpfung als architektonisches Werk findet hier ihren Ausdruck in der Art und Weise, wie das Verhältnis von Strafe und Verfehlung als maßvoll dargestellt wird.¹⁶ Der unmittelbare Kontext von *Weish 11,24* argumentiert mit dem Erbarmen und der Allmacht Gottes, wie sie in dieser Verbindung im AT nur selten geboten werden. Die Verse *11,15–12,27* können nahezu als ein Exkurs über die Milde Gottes gewertet werden.¹⁷ Aus ihm spricht die Zuversicht, dass der strafende ein gerechter und menschenfreundlicher Gott ist. Der Grund für Gottes Milde liegt in dem Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. Gott liebt die Schöpfung, weil sie sein Werk ist. Und diese Liebe dauert an, weil Gott alles von ihm ins Dasein gerufene als sein Eigentum betrachtet. Weil Menschen und Welt als Geschöpfe Gottes sein Eigentum sind, dürfen sie allein schon deshalb auf Schonung hoffen. Mit *V 26* kann davon ausgegangen werden, dass diese Hoffnung auch berechtigt ist, weil Gott „ein Freund des Lebens ist.“¹⁸

Von dem Gedenken des Menschen

Das Psalmenbuch, welches umfassende sinnstiftende Deutung menschlicher Existenz im „Angesicht Gottes“ geben will,¹⁹ wirft weitere zentrale Aspekte in der Frage nach der Bedeutung des Menschen für Gott auf. Trotz des Wissens um die Ambivalenz menschlicher Existenz – die erfahrene Zuwendung und erlittene Verborgenheit Gottes – wurzeln die

Psalmen in der Überzeugung, dass Gott da ist. Der Lobpreis der Psalmen ist Ausdruck ihres Existenzgrundes, der in der rettenden Zuwendung des barmherzigen Gottes liegt.

Auch Psalm 8, der sich zunächst keiner typischen Psalmengattung zuordnen lässt, weist insgesamt doch Züge eines Hymnus auf, für den es kennzeichnend ist, Jahwes Schöpferhandeln als ein fortgesetztes Geschehen zu besingen. Der Grundpsalm greift die vor allem in Ägypten bezeugte Vorstellung vom König als Stellvertreter des Schöpfergottes auf, der die Aufgabe hat, die chaotischen Mächte zu bekämpfen, um so die Schöpfungs- und Gerechtigkeitsordnung zu erhalten bzw. durchzusetzen. Psalm 8 universalisiert – wie auch *Gen 1,26-28* – diese Vorstellung, indem er sie auf den Menschen als Gattungswesen überträgt.²⁰

Der Psalm preist Jahwe als den majestätischen Gott, der sich dem Menschen zuwendet und ihm Anteil an seiner „Ehre“ gibt. Die Ehre des königlichen Menschen lässt sich heute am ehesten mit dem Begriff der Menschenwürde beschreiben. Diese erhält durch den Psalm geradezu ontische Absicherung: Die menschliche Würde ist unzerstörbar, weil sie von Jahwe selbst gewährt wird. Sie ist in seiner Weltordnung grundgelegt und soll als Erweis seines Namens – allen Widerständen zum Trotz – auf der ganzen Erde geoffenbart werden. Die in Psalm 8 entworfene Theologie der Menschenwürde erhält ein besonderes Gewicht, da gerade die Würde der Armen in Jahwes Weltkönigtum begründet ist.²¹

Die theologische Antwort auf die rhetorische Frage „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (8,5) zielt in das Zentrum biblischer Anthropologie. Anders als in anderen altorientalischen Vorstellungen, die den Menschen als Sklaven der Götter sehen, spricht der Psalm dem Menschen eine Würde zu, die ihn zu einem „Beinahe-Gott“ und zu einem königlichen Stellvertreter Gottes auf Erden macht.²² Diese quasi-göttliche und königliche „Menschenwürde“, die den Menschen für Gott wertvoll und liebenswürdig macht, steht unter dessen Schutz. Diese Würde muss der Mensch sich nicht erst verdienen oder erkämpfen, sie ist ihm mit seinem Menschsein gegeben. Dem Menschen werden zugleich die für den Weltherrscher typischen Prädikationen zugesprochen. Ihm kommt damit eine kosmosstabilisierende und -schützende Aufgabe zu, denn der Mensch erhält seinen eige-

nen Herrschaftsbereich: die Schöpfungswerke werden ihm unter seine Füße gestellt.²³

Zentraler Gegenstand von Psalm 8 ist somit die Herrlichkeit des Schöpfers und die Hoheit des Menschen.²⁴ Dass Gott sich zum Menschen herabbeugt und ihm die Gewissheit seiner Zuwendung gibt, eröffnet den Blick auf den Wert und die Bedeutung menschlichen Lebens. Krauss gibt die Grundstimmung des Psalms und dessen Sinnspitze in folgenden Worten wieder: „Der schwache, unter dem hohen Himmel Gottes verlorene Mensch ist unbegreiflicherweise der begnadigte, angenommene Mensch. Dass aber Gott der menschlichen Existenz ‚gedenkt‘ und sich ihrer ‚annimmt‘, liegt in einer längst bestehenden und allezeit gültigen Tat des Schöpfers begründet“²⁵. Insofern spricht Psalm 8 ebenso wie *Gen 1* von einer unaufhebbaren, gültigen Setzung Gottes. Wo Jahwe der Menschen gedenkt und sich ihrer annimmt, gehört der Mensch zur Welt Gottes, der ihm unfassbare Herrschaftsbefugnisse verliehen hat.

Im Zuge des in der Weisheitsliteratur erfolgreichen Rekurses auf schöpfungstheologische Aussagen entwirft das Alte Testament eine Anthropologie, die eine zutiefst ermutigende Antwort auf die Frage „Wie wichtig sind wir für Gott?“ bereithält.

Unter dem Eindruck der Ausführungen zu Psalm 8 entsteht nicht nur ein Bild des Menschen, der teilhat an göttlicher Würde und Macht. Zugleich wird eine Theologie entwickelt, die Gott in seiner unverbrüchlichen Treue zum Menschen darstellt. Aus freien Stücken hat sich Gott auf sein Geschöpf Mensch eingelassen und einen Bund mit ihm geschlossen. Der von Zenger in diesem Zusammenhang apostrophierte Begriff „Beinahe-Gott“ geht damit an die Grenze des Aus-sagbaren. Gott rückt den Menschen trotz dessen Schwachheit, Vergänglichkeit, Unzulänglichkeit in seine Nähe. Er bedarf des Menschen nicht und doch macht er sich zu seinem Gegenüber. Gott macht den Menschen für sich wichtig. Westermann begründet dies darin, dass der Schöpfer ein Geschöpf schuf, das ihm entspricht, zu dem er reden kann und das ihn hört. Dass der Mensch von Gott als sein Gegenüber geschaffen wird, hat seinen ureigenen Grund darin, dass zwischen Gott und seinem Geschöpf „etwas geschehe“ und Beziehung entstehe.²⁶

Jesus als Schöpfungsmittler und Erlöser der Welt

Alle anthropologisch relevanten Aussagen erfolgen im Horizont der heilgeschichtlichen Offenbarung Gottes.²⁷ Ging es im Alten Testament wesentlich um die urgeschichtliche Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die darin besteht, dass der Mensch als Gottes Geschöpf und in Beziehung zu ihm existiert, so fokussiert die neutestamentliche Perspektive auf den Menschen als Bruder und Schwes-ter des Herrn und damit den Empfänger gottgeschenkter Liebe. In derselben Argumentationslinie liegt nach J. Scharbert die Aufforderung Jesu, dem geringsten Bruder so zu begegnen als ob man ihm selber begegnete.²⁸ Die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf erhält somit eine weitere Begründungsdimension.

Biblischer Schöpfungsglaube ist eng verbunden mit der für Jesus zentralen Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft.²⁹ Dies zeigt sich sowohl in Jesu Gleichnissen als auch in Erzählungen über Heiligen und Dämonenaustreibungen durch ihn, welche Zeichen der Wiederherstellung der verletzten Schöpfung Gottes sind. Jesu Zuwendung zu den Randgruppen der Gesellschaft bedeutet in schöpfungstheologischem Zusammenhang die Aufhebung der Störung in der Schöpfungsordnung (so z.B. *Mk 1,23-28; 9,14-29; Mt 11,25ff*).³⁰

Paulus öffnet den Begriff der Schöpfung theologisch auf die Christologie und Soteriologie hin. An das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer schließt sich für ihn nahtlos das Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus als dem Mittler an. Neue Schöpfung wird zu einem orientierenden Thema zur Bestimmung christlicher Existenz. Schöpfungsmittlerschaft und Erlösung werden miteinander verbunden, da Jesus die Offenbarung Gottes erschließt. Eschatologische Vollendung ist daher nichts anderes als die abschließende Verwirklichung des göttlichen Schöpferhandelns.³¹

Das All und jedes Wesen in ihm ist von Gott umgeben, erfüllt und geliebt (*Weish 11,24*). Daher rührt der Glaube an letztliches Gutsein und Vollendbarkeit. Jesus lädt ein, Gott als dem eindeutig Guten zu trauen, der sich als rettende Liebe für alle Geschöpfe erweisen werde. Mensch und Kosmos haben einen eigenen Seins- und nicht nur Nutzwert (*Lk 12,6f*).³² Dieser Wert besteht allein schon

darin, dass der Mensch von Gott gekannt wird. „Wenn Gott schon die ‚Haare gezählt hat‘ (V 7), um wie viel mehr kennt er dann den Menschen selbst“.³³

Von der Suche nach dem Verlorenen

Dieser Seinswert des Menschen ist es auch, der entgegen aller Ambivalenz und Kontingenzerfahrung Jesus dazu einladen lässt, Gott als dem eindeutig Guten zu vertrauen und sich darauf zu verlassen, dass er sich als rettende Liebe für alle Geschöpfe erweisen werde. Die Mitte des Lukasevangeliums, das Kapitel 15 mit seinen Gleichnissen vom Verlorenen, entfaltet diese Aussage in unüberbietbarer Weise. Besonders das Gleichnis vom Guten Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11-32) kann als Parabel göttlicher Liebe zum Menschen schlechthin gelten. Allein ein Blick auf die Szene der Heimkehr des jüngeren Sohnes lässt dies offenbar werden. Der Heimkehrende hat seine Identität, seine Sohnschaft verloren, wird jedoch vom Vater in seine Sohnesrechte wieder eingesetzt und erlangt seine Sohneswürde wieder. Bovon schreibt in seinem Kommentar sehr bezeichnend, dass die väterliche Liebe „sich nun endlich ausdrücken darf“³⁴. Wie sehr der Vater seinen Sohn liebt, wird in der Begegnung beider in anschaulichen, bewegenden Zügen vor Augen geführt. Nachdem der Sohn den Entschluss gefasst hat zurückzukehren, geht alle Aktivität vom Vater aus – bis die Wiederaufnahme des Sohnes in einem Festessen und einem Freudenfest besiegelt wird.

In V24ab (*mein Sohn war tot und lebt wieder...*) tritt wie in V32 (*dein Bruder war tot und lebt wieder*) die lukanische Interpretation der Ereignisse deutlich hervor: Das Gleichnis schildert wiedergefundenes Heil und Leben, Erlösung und Auferstehung. Die zur Gegenüberstellung gewählten Worte „tot-lebendig“, „verloren-wiedergefunden“ ermöglichen als soteriologische Begriffe den Übergang von der menschlichen zur göttlichen Ebene.³⁵

Indem der ältere Sohn ausdrücklich in das Geschehen einbezogen wird („*Mein Kind, du bist immer bei mir, und alles, was ich habe gehört auch dir*“; „*Heute aber müssen wir ein Fest feiern und uns freuen*“, V 31-32a), wirbt der Vater um wahrhafte Gemeinschaft mit beiden Söhnen. Das Glück des Vaters kann nur vollkommen sein, wenn beide in seiner Nähe einander als Brüder begegnen. Als

Gleichnis vom guten Vater und seinen beiden Söhnen kann der lukanische Text in mehrfacher Perspektive gelesen werden. Eine Möglichkeit ist es, Lk 15,11-32 als Antwortgeschichte auf die Frage „Wie wichtig sind wir für Gott?“ zu begreifen. Wie ließe sich das eindrucksvoller vermitteln als durch die Geschichte von der Liebe des Vaters zu seinen beiden Söhnen? In Lk 15 erzählt Jesus von seinem Gottesbild, welches nicht das des Fernen, vom menschlichen Schicksal Unberührten ist. Der Gott Jesu ist der, der den Menschen sucht, ihm nachgeht, ihm entgegenkommt.

Von der Liebe zur Welt

Die Liebe Gottes, des Vaters soll abschließend nun in ihrer christologischen Verdichtung zur Sprache kommen. Dazu seien zwei Verse aus dem Johannesevangelium ausgewählt.

„Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab“ (Joh 3,16). Bemerkenswert sind in diesem Vers zunächst die beiden unjohanneischen Motive: „die Liebe Gottes zur Welt und das doppeldeutige ‚Geben‘ des Sohnes“.³⁶ Johannes bringt hier höchstwahrscheinlich eine Überlieferungstradition in die Sprache, welche die Liebe des Vaters zum Kosmos verkündigte und die in der paulinischen Theologie deutliche Parallelen aufweist: Höchster Ausdruck der Liebe Gottes ist die Hingabe seines einzigen Sohnes (Röm 4,25 oder auch Gal 1,4), durch die die verlorene Menschenwelt als Schöpfung Gottes gerettet werden soll.³⁷

Der Sieg der Liebe Gottes zur Welt manifestiert sich bei Johannes darin, dass Gott seinen Sohn der Welt geschenkt und für die Welt am Kreuz hingegeben hat.³⁸

Die Herkunft Jesu vom himmlischen Vater und seine Rückkehr zu diesem sind für den Menschen Ermöglichung, am himmlischen, ewigen Leben Anteil zu gewinnen. Der Mensch wird in das christologische Woher und Wohin hineingenommen.³⁹ Abstieg und Aufstieg Jesu sind demnach Vorbedingung, unter der die Glaubenden ewiges Leben, also Teilhabe am Gottesreich gewinnen können.⁴⁰

Im Mittelpunkt der Sendung Jesu steht die Rettung der Welt, die Gott liebt. Nach Joh 17 wird Gott als Liebe nur erkennbar, wie sie sich im Sohn spiegelt.⁴¹

In Joh 17 formuliert Jesus seinen Heilswillen – die Seinen an der Ursprungsliebe des Vaters teilhaben zu lassen – in einem Gebet.⁴²

Er spricht Gott als gerechten Vater an (V 25) – darin wird greifbar, dass in allem Wollen des Sohnes die „Gerechtigkeit“ Gottes im alttestamentlichen Sinn zugegen ist. Gerechtigkeit ist schon dort das bestimmende Motiv, nach dem sich Gott seinen Erwählten als ihr Gott zuwendet und in seiner Liebe zu ihnen unwandelbar treu bleibt (Ps 146,9).⁴³ Aus johanneischer Perspektive erfüllt sich in der Erhöhung Jesu die Zusage des gerechten Gottes, an seinem Volk festzuhalten und es in seine Herrlichkeit hineinzunehmen.

Wie wichtig sind wir für Gott?

Implizite Antwort auf diese Frage lässt sich in allen Texten des Alten und Neuen Testaments finden. Der Argumentation biblischer Überlieferung in Grundzügen folgend, konnte die Zusage Gottes an den Menschen, sein für immer geliebtes Kind zu sein, plastisch vor Augen geführt werden. Dies hätte sich – neben den ausgewählten – an zahllosen anderen Texten zeigen lassen können und doch wäre immer wieder aufs Neue überraschend gewesen, wie eindeutig diese Zusage ausfällt, wie radikal und bedingungslos sie erfolgt.

Mit dem Entschluss Gottes, „den Menschen zu machen“ geht ein grundsätzliches Einlassen Gottes auf diesen Menschen und die mit ihm geschaffene Welt einher. Wenn Geschöpf-Gottes-sein näherhin als ein in Beziehung zu Gott stehendes Gegenüber bestimmt wird, gründet sich darin die Hoffnung des Menschen, dass diese Beziehung von „göttlicher“ Qualität ist. Von Gott gewollt und gestiftet, ist sie unwiderruflich und verlässlich.

Angesichts der grundlegenden Schöpfungstat Gottes ist es aus biblischer Perspektive nur konsequent, auf Vollendung dieser Beziehung zu hoffen, die in endgültiger Gemeinschaft mit Gott ihr Ziel hat. Voraussetzung dafür ist die Vollendung des Menschen. Insofern müssen Schöpfung und Erlösung zwei Seiten einer Medaille sein. Dies belegt auch die Vision von der neuen Schöpfung in Offb 21ff auf eindrucksvolle Weise.⁴⁴

Christlicher Glaube findet seine Sinnspitze in dem Bekenntnis, dass der Mensch Gott so wichtig ist, dass dieser in Jesus Christus Mensch wurde. Durch sein Eingehen in die erlösungsbedürftige Menschenwelt ermöglicht er – indem er ihr unvergleichlich und unüberbietbar nahe kommt – ihre Rettung.

Doch gerade angesichts des biblisch so



eindeutig formulierten Jas Gottes zum Menschen und der so vielschichtig bezeugten Wichtigkeit des Menschen für Gott, stellt sich die Theodizee-Frage umso härter und unerbittlicher. Und sie scheint einer befriedigenden Antwort nicht im mindesten näher gerückt.

Die Schöpfungstheologie erzählt vom Gutsein der Schöpfung und Jesus läßt – allem Anschein und allen Einsprüchen zum Trotz – ein, an Gott als den eindeutig Guten zu glauben. Doch ist die Welt gut? Ist Gott gerecht? Und ist ihm der schwache, begrenzte, fehlbare Mensch wichtig? Diese Spannung gilt es auszuhalten. Und am Ende keine Lösung?

Vielleicht nur ein Gedanke, der in der Theologie des Alten und Neuen Testaments jedoch fest verankert ist und sie trägt: Mensch und Welt als Schöpfung sind Gott so wichtig, dass er an und mit dieser Schöpfung leidet. Gott thront nicht in ewiger Ruhe, Abgeschiedenheit und Ferne über den Menschen – „in seiner Liebe hat er sich klein und verletzlich gemacht“.⁴⁵

- 1 Vgl. beispielsweise F. Schweitzer/ K.E. Nipkow/ G. Faust-Siehl/ B. Krupka: Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis. Gütersloh 1995, 219.
- 2 Vgl. H. Kessler: Schöpfung – Systematisch-theologisch. In: W. Kasper (Hg.): LTHK Bd. 9. Freiburg 2006, 234.
- 3 Vgl. E. Zenger: Schöpfung – Biblisch-theologisch. Altes Testament. In: LTHK; a.a.O., 219.
- 4 Westermann betont zwar, dass das Alte Testament nicht von einem Glauben an den Schöpfer spricht und daher auch nicht von einem Schöpfungsglauben ausgegangen werden könne (241), diese Auffassung gilt heute jedoch als überholt, da der Schöpfungstheologie inzwischen eine fundamentale Rolle in der Überlieferung Israels eingeräumt wird (Zenger, 2006, 218).
- 5 Ebd.
- 6 Ebd.
- 7 C. Westermann: Genesis, 1. Teilband 1-11. Neukirchen 3. Auflage 1983, 241.
- 8 Die folgenden Ausführungen beziehen sich im Wesentlichen auf die Deutungen weisheitlicher Schöpfungstheologie Zengers. Vgl. dazu Zenger (2006) 219.
- 9 Ebd.
- 10 Ebd.
- 11 Zenger (2006) 218.
- 12 Vgl. E. Zenger: Einleitung in das Alte Testament. Dritte überarbeitete und erweiterte Auflage Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 292.
- 13 Ebd.
- 14 Zenger (1995) 294.

- 15 A. Schmitt: Weisheit. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament. Würzburg 1989, 56.
- 16 A.a.O., 57.
- 17 S. Schroer: Das Buch der Weisheit. In: Zenger u.a. (1995), 355.
- 18 A.a.O., 359.
- 19 Zenger (1995) 323ff.
- 20 Vgl. im folgenden: F.-L. Hossfeld/ E. Zenger: Die Psalmen. Psalm 1-50. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament. Würzburg 1993, 77-80.
- 21 Ebd.
- 22 A.a.O., 79.
- 23 A.a.O., 80.
- 24 Vgl. H.-J. Krauss: Psalmen. 1. Teilband 1-59. Fünfte überarbeitete Auflage Neukirchen 1973, 212.
- 25 A.a.O., 209.
- 26 Westermann (1983) 217.
- 27 Vgl. E. Haag: Anthropologie – in der Exegese. In: LTHK, a.a.O., 725.
- 28 Vgl. J. Scharbert: Genesis 1- 11. Die Neue Echter Bibel. 6. Auflage Würzburg 2005, 45.
- 29 Vgl. R. Hoppe: In LTHK, a.a.O., 220.
- 30 A.a.O., 221
- 31 A.a.O., 222.
- 32 Vgl. H. Kessler: Schöpfung systematisch-theologisch. In: LTHK; a.a.O., 234.
- 33 G. Schneider: Das Evangelium nach Lukas. Kap. 11-24. ÖTK. Gütersloh 1977, 279.
- 34 F. Bovon: Das Evangelium nach Lukas. EKK III/3 Lk 15,1-19,27. Neukirchen 2001, 49.
- 35 A.a.O., 50.
- 36 S. Schulz: Das Evangelium nach Johannes. NTD Bd. 4. 4. Auflage Göttingen 1983, 60.
- 37 Ebd.
- 38 Vgl. U. Wilckens: Das Evangelium nach Johannes. NTD Bd. 4. Neuauflage Göttingen 1998, 71.
- 39 Vgl. J. Becker: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1-10. ÖTK zum Neuen Testament 4/1. 2. Auflage Gütersloh 1985, 138.
- 40 Ebd.
- 41 Vgl. J. Becker: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 11-21. ÖTK zum Neuen Testament. Gütersloh 1981, 528.
- 42 Wilckens, 267.
- 43 A.a.O., 267f.
- 44 Vgl. R. Hoppe: a.a.O., 223.
- 45 Vgl. das Buch Hosea und seine Symbolik des leidenschaftlich Liebenden. Zu finden unter anderem bei H. K. Berg in den Grundbescheiden als Verdichtungen biblischer Erfahrungen K.H. Berg: Grundriss der Bibeldidaktik. 3. Auflage München-Stuttgart 2005, 76-95.

Prof. Dr. phil. habil., Dipl. Päd. Christina Kalloch lehrt Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik am Institut für Theologie, Fachbereich Katholische Theologie, der Leibniz Universität Hannover.