

Wir sollen Gott zürnen und lieben ...

Ein anderer Blick auf Ärger und Aggression im Glauben, in der Gottesbeziehung*

von Michael Klessmann

In den Religionen ist die Begegnung mit dem Heiligen, mit Gott, immer geprägt von der höchst zwiespältigen Reaktion vor dem großen Geheimnis: Es wird erlebt, wie es R. Otto formuliert hat, als *mysterium tremendum et fascinans*¹, als unheimlich, erschreckend, gefährlich und grauenvoll und zugleich als lockend, reizvoll, faszinierend und anziehend. Die Menschen reagieren darauf ebenfalls in zweifacher Weise: mit Furcht, Klagen, Bitten und Flehen zur Beschwichtigung der Gottheit wie der eigenen Furcht einerseits, mit Verehrung, Dank, Lobpreis, und Liebe andererseits².

Diese Zwiespältigkeit, die jede ursprüngliche Gotteserfahrung durchzieht, scheint auch bei Luther noch anzuklingen, wenn er in den Erklärungen zu den Zehn Geboten im Kleinen Katechismus formuliert: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.“³ So zum ersten Gebot – bei den weiteren Geboten sagt er dann nur noch: „Wir sollen Gott fürchten und lieben ...“

Erstaunlicherweise kommt diese Formel im großen Katechismus dann nicht mehr vor. Dort formuliert Luther ganz ohne jede Ambivalenz: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich

* Vortrag auf einer interdisziplinären Tagung in den universitären Psychiatrischen Diensten in Bern am 5. 3. 1997.

¹ R. Otto, *Das Heilige* (161927).

² Dabei sind Furcht und Liebe zunächst nicht so starke Gegensätze, wie es uns Heutigen erscheint, weil wir gleich an Emotionen, an inneres Bewegtsein denken. Im AT drückt Gott seine Liebe aus durch seine Bereitschaft, einen Bund mit den Menschen zu schließen und diesem Bund die Treue zu halten, so wie die Menschen ihrerseits ihre Liebe zu Gott dadurch bekunden, daß sie den Bund halten (und es wird im Deuteronomium vorausgesetzt, daß dies durchaus menschenmöglich ist). Die Furcht der Menschen richtet sich darauf, daß sie jene Bereitschaft nicht aufbringen, also dem Bund mit Gott die Treue aufkündigen könnten. Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1 (1962) 382ff u. ö.

³ Die Bekenntnisschriften der Ev.-luth. Kirche (51963) 507ff.

oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Glauben des Herzens macht beide Gott und Abgott.“⁴

Wie erklärt sich dieser Unterschied in den beiden Katechismen? Ich vermute, daß es damit zusammenhängt, daß Luthers kleiner Katechismus eine ausgeprägt pädagogische Tendenz hat. Luther war ja, wie er im Vorwort des Katechismus sagt, anlässlich einer Visitation zutiefst erschrocken über die Verwahrlosung der Gemeinden, sowohl der Pfarrherren und Prediger als auch des gemeinen, sich christlich nennenden Volkes. Da sollte der Katechismus neben der Unterweisung im Glauben auch deutlich eine allgemein erzieherische Funktion haben: „So soll man doch den Haufen dahin halten und treiben, daß sie wissen, was Recht und Unrecht ist bei denen, bei welchen sie wohnen ...“⁵ Da ist die Furcht vor Gott durchaus hilfreich, sie unterstützt die pädagogisch-moralischen Bemühungen der Kirche und der Eltern, sie überhöht deren Erziehungspraktiken („der liebe Gott sieht alles“), sie gibt der Erziehung insgesamt eine religiöse Legitimation.

Gott als Erziehungsmittel – die sogenannte „schwarze Pädagogik“ hat sich zu allen Zeiten dieses höchst problematischen Mittels bedient⁶; sie hat damit das, was genuin in die Gotteserfahrung hineingehört, nämlich das tiefe Erschrecken über das Geheimnis des Heiligen, über das Geheimnis des Lebens, *funktionalisiert* im Dienste einer autoritären Über-Ich-Religion, wie sie Erich Fromm genannt hat: Gehorsam, Angst vor Strafe, Denkverbote und eine ausgeprägte Selbstabwertung sind Zeichen einer solchen autoritären Religion⁷. Zeugnisse für diese Art von Religion und von Theologie gibt es zuhauf. Nicht nur Tilman Moser hat in seiner „Gottesvergiftung“ darüber geschrieben, auch jüngere Autoren und Autorinnen berichten nach wie vor von solchen Erfahrungen, die das „Ich“ von Kindern und Jugendlichen, ihren Willen und ihre Autonomie, brechen sollten; auch ihr Gott war jener drohende, strafende Tyrann, von dem auch schon die Bibel an einigen Stellen erzählt⁸.

Diese Art von Gottesbild formt und prägt dann auch das Selbstbild des Glaubenden, es macht Menschen klein, unsicher, ängstlich und abhängig. Ein Gott, der befiehlt, schafft Menschen, die Angst haben und gehorchen; ein Gott, der undurchschaubare Strafen verhängt, schafft Menschen, die aushalten, dulden, sich beugen⁹. Eine depressive Grundhaltung, wie sie für die Mehrzahl unserer Gottesdienste etwa charakteristisch ist, wird dadurch noch weiter verstärkt.

⁴ AaO. 560.

⁵ AaO. 504.

⁶ Vgl. A. Miller, Im Anfang war Erziehung (1980) 17ff. Vgl. außerdem J. Werbick, Bilder sind Wege (1992) 188ff.

⁷ E. Fromm, Psychoanalyse und Religion (1966) 45ff.

⁸ T. Moser, Gottesvergiftung (1976); H. Jaschke, Dunkle Gottesbilder (1992) 14ff.

⁹ Man kann diesen Sachverhalt natürlich auch umgekehrt darstellen: Menschen, die Angst haben, suchen sich einen Gott, ein Gottesbild, das ihnen Angst macht, das ihre Angst bestätigt.

Eines der vielen Probleme der christlichen Kirche in der Gegenwart resultiert aus dem Konflikt zwischen einer nach wie vor primär patriarchal-autoritären Glaubensstruktur einerseits und einer demokratisch-plural differenzierten Gesellschaft, deren Mitglieder ein Recht auf Individualität und Autonomie einfordern, andererseits. Eine multikulturelle Gesellschaft braucht Menschen, die selbständig und unabhängig sind, die die Fähigkeit haben, unter der Vielzahl der Angebote, auch der religiösen Angebote, begründet zu wählen und sich zu entscheiden¹⁰ – dazu braucht man u. a. Ich-Stärke, also die Fähigkeit, differenziert wahrzunehmen, zu wählen, zu entscheiden, Ambivalenzen auszuhalten und Konflikte einzugehen und auszutragen. A. Grözinger spricht davon, daß die multikulturelle Gesellschaft von der „Fähigkeit zur produktiven Differenzenerfahrung“ lebt, also von der Fähigkeit, Differenzen wahrzunehmen, auszuhalten und mit ihnen kreativ umzugehen¹¹.

Muß nicht auch der Glaube, die Religiosität eines Menschen diesem Ziel entsprechen, müssen sie nicht – wieder mit Erich Fromm gesprochen – humanitäre, das „Ich“, die Selbständigkeit stärkende und gleichzeitig zur Gemeinschaft befähigende Züge haben? Sonst sind und werden Glaube und Religion obsolet und reaktionär, und es geschieht das, was schon Schleiermacher befürchtete, daß nämlich Religion und modernes Bewußtsein getrennte, sich nicht mehr kreuzende Wege einschlagen könnten.

Sie mögen einwenden, daß ich damit fremde Kriterien von außen an den Glauben anlege: Kriterien, die mit politischen Stichworten wie Demokratie und Menschenwürde, mit sozialwissenschaftlichen Stichworten wie Ich-Stärke, Autonomie, Konfliktfähigkeit etc. angedeutet sind. In der Tat, ich halte einen solchen Prozeß der kritischen Sichtung und Differenzierung der Tradition für unumgänglich, weil sich im Christentum unterschiedliche Traditionsstränge vorfinden und vermischt haben – und wir sind berechtigt und genötigt, daraus auszuwählen und die Elemente zu stärken, die uns in unserer gegenwärtigen Situation sowohl plausibel wie auch als kritische Herausforderung geeignet erscheinen. Jede Zeit hat das gemacht, mehr oder weniger reflektiert und transparent (vgl. 1Thess 5,21 „Prüft alles, und das Gute behaltet“); es sollte nur offen und hinterfragbar geschehen.

In diesem Sinn habe ich Luthers Formulierung „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ verändert zu „Wir sollen Gott zürnen und lieben ...“, um damit eine bestimmte Richtung hin zu partnerschaftlich-dialogischen Elementen im Glauben wie in der Gottesvorstellung anzudeuten.

Diese Richtung möchte ich entfalten, indem ich in einem ersten Teil (I) etwas zur Entstehung und zur Funktion von Gottesvorstellungen und Symbolen sage; im zweiten Teil (II) soll es um die Rolle von Ärger und Aggression in der Ich-

¹⁰ P. Berger spricht hier geradezu vom *Zwang* zur Wahl in seinem Buch „Der Zwang zur Häresie“ (1992).

¹¹ A. Grözinger, *Differenz-Erfahrung* (1994) 26.

Entwicklung des Menschen gehen, und im abschließenden Teil (III) will ich die Bedeutung von Ärger und Aggression für den Glauben, für die Gottesbeziehung skizzieren.

I

Wir Menschen brauchen Bilder¹², weil wir in unserem Hunger nach Sinn von theologischen und philosophischen Abstraktionen nicht satt werden. Religionsstifter erzählen in Form von Gleichnissen, Geschichten, Mythen; das Bedürfnis, daraus eine Heilslehre zu abstrahieren und zu systematisieren, haben in der Regel erst spätere Schüler, die die Vieldeutigkeit der Bilder und Geschichten auf mehr Eindeutigkeit festlegen möchten. Im Gleichnis vom vierfachen Acker, Mk 4, sagt Jesus, daß sein gleichnishaftes Reden nicht nur auf eine Eigentümlichkeit seiner Person zurückzuführen sei, daß vielmehr Gottes Wort prinzipiell gleichnishaft ist und sein muß, sich also auch immer der Möglichkeit aussetzt, vieldeutig und damit mißverständlich aufgenommen zu werden.

Jahrhundertelang waren Bilder und Symbole in der Kirche völlig selbstverständlich anerkannte Medien religiöser Erfahrung; die reformatorische Bilderkritik hat daran nur begrenzt etwas geändert. Erst mit der Aufklärung und dann vor allem in diesem Jahrhundert haben die Bilder ihren Wert verloren. Die analoge, mehrschichtige, symbolische Kommunikation erschien mit einem Male defizitär gegenüber der eindeutigen digitalen Mitteilung.

Verblüffende Parallelen zwischen Theologie und Psychoanalyse sind dabei zu beobachten: Bultmann hatte sich mit seinem Programm der Entmythologisierung zum Ziel gesetzt, die mythologischen Vorstellungen des NT so auszulegen, daß die Bilder und zeitbedingten Vorstellungen wegfallen können, bis ihre tiefere, existentielle Bedeutung aufscheint. Danach sind die Bilder und Geschichten das Uneigentliche, das man auf das darin enthaltene Eigentliche hin, nämlich das jeweilige Selbstverständnis der Existenz hin, befragen muß. Hinter der Schale des Uneigentlichen soll der Kern des Eigentlichen zum Vorschein kommen. Es hat einige Jahrzehnte gedauert, bis es dann, vor allem angestoßen durch die Religionspädagogik, zu einer Wiederentdeckung der Bedeutung von Symbolen und Geschichten gekommen ist.

In der Psychoanalyse hat es in formaler Hinsicht eine ganz ähnliche Entwicklung gegeben: In seiner Traumdeutung von 1900 versteht Sigmund Freud den Traum – und analog dazu Bilder und Symbole – als Ausdruck des Unbewußten. Angesichts strenger gesellschaftlicher Wert- und Normvorstellungen ist ein direkter Ausdruck von aggressiven oder sexuellen Triebimpulsen nicht möglich, sie müssen abgewehrt werden und können nur in Form von symbolischen Ersatzfiguren nach außen gelangen. Damit geraten der Traum und das Traumsymbol unter die Überschrift „neurotisches Symptom“: Ein ursprünglicher Triebimpuls wird verdrängt und verschafft sich einen symbolischen Ersatzausdruck. Nach

¹² Zur pastoralpsychologischen Interpretation einzelner Gottesbilder und ihrer Bedeutung für Seelsorge und Religionsunterricht vgl. M. Klessmann, Menschenbilder – Gottesbilder, PTh 82 (1993) 102ff; D. Stollberg, Gottesbilder in der Seelsorge, in: P. Raab (Hg.), Psychologie hilft glauben (1990) 60ff.

früher psychoanalytischer Anschauung sind also Traum und Symbol verzerrter Ausdruck für etwas anderes, Eigentliches. Das führte den Freud-Schüler E. Jones zu der These: „Nur was verdrängt ist, wird symbolisch dargestellt ...“¹³ Der weitestgehende Verzicht auf den Gebrauch von Bildern und Symbolen wäre danach Zeichen psychischer Gesundheit.

Der Prozeß der Veränderung und Umkehrung dieser psychoanalytischen Symbolkonzeption ist lang; er hat viel mit Impulsen aus der Ich-Psychologie und aus der Sprachphilosophie zu tun¹⁴. Am Ende steht eine Erkenntnis, die der frühen Auffassung genau entgegengesetzt ist: „Nicht die Verdrängung ruft die Notwendigkeit zur Symbolisierung hervor, sondern der Verzicht auf den Umgang mit Symbolen schafft die Verdrängung. Das Symbol ist nicht das Symptom einer Menschheitsneurose, sondern dann, wenn man die symbolische Kommunikation einstellt, droht die Neurose.“¹⁵

Die *Entstehung der Symbole* hängt nach psychoanalytischer Entwicklungstheorie unabdingbar zusammen mit der Trennung des Kindes von der Mutter (von der bemutternden Person)¹⁶: Mit dem Ende der von M. Mahler als „Symbiose“ bezeichneten Entwicklungsphase beginnt ein Differenzierungsprozeß zwischen Mutter und Kind, für den die Entwicklungspsychologen immer wieder das biblische Bild der Vertreibung aus dem Paradies wählen. Die Erkenntnis des Getrenntseins von der Mutter setzt langsam ein, der primäre Narzißmus wird aufgebrochen, ein „Liebesverhältnis mit der Welt“ (Mahler) beginnt, das exklusive Liebesverhältnis zur Mutter aufzulockern. Dieser Prozeß ist für das kleine Kind reizvoll und notwendig und gleichzeitig hochgradig kränkend und bedrohlich. Die Ablösung gelingt nur, wenn an die Stelle der realen Mutter ein inneres, positives Bild von der Mutter – und dann auch vom eigenen Selbst – tritt.

Der Aufbau dieser inneren Bilder („Objektrepräsentanzen“) und damit die Bewältigung jener „narzißtischen Wunde“ (Grunberger) hängt von den realen Elternbeziehungen ab, also davon, in welchem Maß die Mutter die frühe Symbiose gestützt und gefördert hat, in welchem Maß eine Atmosphäre von Verlässlichkeit, Wertschätzung und Liebe das Kind getragen hat, gerade auch in den schwierigen Zeiten der ersten Loslösung (R. Spitz hat vom „Glanz in den Augen der Mutter“ gesprochen); diese Elternbeziehung und ihre charakteristische Atmosphäre fördert (oder hemmt) bestimmte Phantasieprozesse und ihre langsame Auflösung: Da ist zunächst die *Idealisierung des Elternbildes*, speziell des Mutterbildes: Die gute Mutter ist der Inbegriff des Glücks – und auch das, was sie durch ihre zeitweise Abwesenheit an Frustration, damit an Angst, Trauer und Wut, zumutet, wird letztlich von ihrer Fähigkeit, Geborgenheit zu vermitteln, umgriffen und damit erträglich gehalten. Da ist weiter die

¹³ Zit. bei J. Scharfenberg/H. Kämpfer, *Mit Symbolen leben* (1980) 57.

¹⁴ Vgl. dazu Scharfenberg/Kämpfer aaO. 58ff.

¹⁵ AaO. 67.

¹⁶ Vgl. zum folgenden D. Funke, *Im Glauben erwachsen werden* (1986) 23ff; H. J. Fraas, *Die Religiosität des Menschen* (21993) 159ff; B. Grom, *Religionspsychologie* (1992) 229ff.

Entwicklung eines „*Größen-Selbst*“, also die Übertragung all der ursprünglich der Mutter zugeschriebenen Qualitäten auf das eigene Selbst; die unumgängliche Erfahrung von Ohnmacht, Hilflosigkeit und Kleinsein kann damit in Schach gehalten werden. Da ist weiter die Entstehung von *Übergangsobjekten*: Tücher, Decken, Stofftiere werden zu symbolischen Repräsentanzen dessen, was nicht unmittelbar greifbar präsent ist und eben doch Geborgenheit, Sicherheit und Nähe verspricht. Und da ist schließlich die Suche nach einem „*dritten Objekt*“, nach einer Vaterfigur, die die Zweierbeziehung auf eine Dreierbeziehung hin erweitert und damit generell den Individuationsweg von der Symbiose hin zur Welt öffnet.

In diesen Teilprozessen der Ablösung von der Mutter und der Bewältigung der frühen narzißtischen Kränkungen werden psychische Erfahrungen grundgelegt, die für die Bildung von Symbolen und ihre möglicherweise religiöse Qualität von zentraler Bedeutung sind: Die Idealisierung der Mutter verweist auf das Umgreifende, das die menschliche Existenz trägt; es impliziert strukturell, daß sich der Mensch einem Größeren außer sich selbst verdankt. Die Mutter wird zum ersten Symbol dieses Bedingungs-zusammenhangs des Lebens. (Ob man diesen Bedingungs-zusammenhang dann religiös deutet oder nicht, ist eine andere Frage).

Im Angesicht des Mütterlich-Umgreifenden erfährt das Kind eine unbedingte Wertschätzung, die sich tendenziell mehr auf seine Potentialität als seine Realität bezieht. Die Würde und Einmaligkeit der Person in den Augen Gottes, ganz unabhängig von seinen konkreten Leistungen, ist hier erfahrungsmäßig grundgelegt¹⁷. Die jeweilige Erfahrung ist beide Male strukturell ähnlich; die Erfahrung der mütterlichen Annahme mit Gott und dem Glauben an ihn in Verbindung zu bringen heißt, diese Erfahrung der Bedingtheit und Kontingenz menschlicher Zuwendung zu entziehen, sie ins Umfassende zu entgrenzen und, oftmals wider den Augenschein, als Grund des Lebens zu glauben.

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist nun, in welchem Ausmaß innerhalb solcher Symbolbildungen *Ambivalenzen Platz haben* und letztlich positiv aufgefangen und damit integriert werden: Ist es dem Kind erlaubt, Wut zu erleben und auszudrücken angesichts kränkend-frustrierender Erlebnisse? Wird auch diese Wut, die das Kind stärkt und seine Kleinheit erträglicher macht, von der Liebe der Mutter umfaßt und aufgefangen und damit dem Kind vermittelt, daß auch solche Gefühle ihre Berechtigung haben und die Liebe nicht grundsätzlich in Frage stellen, weil die Liebe eben nicht vom Wohlverhalten abhängt? Oder reagiert die Mutter darauf ihrerseits so zornig und verbietend, daß sie damit Angst und Mißbehagen, letztendlich Schuldgefühle, schlechtes Gewissen und Zweifel an der eigenen Existenzberechtigung initiiert?

Die Integration beider Tendenzen, der Liebe und der Wut, in das Mutterbild und damit letztlich auch in das Selbstbild, die *Triebmischung*, wie Freud es

¹⁷ Vgl. zum Vorangehenden auch Fraas aaO. 85ff.

genannt hat, ist von entscheidender Bedeutung. Diese Integration ist Voraussetzung für das Aushalten und Ertragen von Spannungen und Ambivalenzen – eines der wichtigsten Charakteristika des reifen Erwachsenen.

Das wird besonders deutlich, wenn man sich – als negativen Kontrast – einen der frühen, gerade für Borderline-Persönlichkeiten charakteristischen Abwehrmechanismen vor Augen stellt, nämlich den der *Spaltung*¹⁸. Hier ist es, aus welchen Gründen auch immer, dem Kind nicht gelungen, die Erfahrungen von Liebe und Wärme als die umfassenden zu erleben, in denen letztlich auch die negativen Erfahrungen von Ohnmacht, Hilflosigkeit und Wut aufgehoben sind. Es gelingt dem Kind nicht, beide Widerfahrnisse mit ein und derselben Person in Verbindung zu bringen; die wärmend-liebende und damit gute Person muß eine andere sein als die abwesend-frustrierende und damit böse Person. Dem Kind bleibt nur übrig, diese Erfahrungen und damit sein Mutterbild zu spalten in eine gute und eine böse Mutter; letztlich bleibt dann auch sein Selbstbild unintegriert und gespalten in gute und böse Anteile, die nichts miteinander zu tun haben. Wenn dieser primitive Abwehrmechanismus bestehen bleibt, zeigt er sich in der Unfähigkeit des Jugendlichen und Erwachsenen, Spannungen auszuhalten, Wünsche und Bedürfnisbefriedigungen aufzuschieben, Widersprüche und Ambivalenzen anzunehmen und zu ertragen; statt dessen werden Ambivalenzen in ihre zwei Seiten aufgespalten, die gute Seite u. U. noch zusätzlich idealisiert, die böse bei einem selbst gelehnt und auf andere projiziert. Es kommt dann zu dem im privaten wie im öffentlichen Bereich bekannten Schwarz-Weiß-Klischees, in denen das Weiße nur strahlend weiß und gut ist, das Schwarze dagegen abgrundtief verdorben und böse, so daß es geradezu zur Gewalt gegen es einlädt.

Als Andeutung und im Vorgriff auf den dritten Teil muß dann hier schon einmal die Frage gestellt werden: Haben wir eigentlich das Gottesbild gespalten, wenn wir vornehmlich von Gottes Liebe und Annahme sprechen und seinen Zorn und/oder seine Abwesenheit verschweigen bzw. seinen Zorn von vornherein als Bestandteil seiner Liebe deklarieren? Begünstigen wir damit Spaltungsvorgänge im Glauben und fördern Ich-schwache Glaubenseinstellungen?

II

Die Ich-Psychologie nach Freud (angestoßen durch H. Hartmann, Erikson u. a.) hat die Fähigkeiten des Ich zur Anpassung, zur Realitätskontrolle und zur Abwehr herausgestellt. Erikson hat das spezifiziert und bestimmte „Ich-Qualitäten“ (oder auch „Tugenden“) beschrieben, die in einem leichten Übergewicht des Vertrauens über das Mißtrauen bestehen, einem Übergewicht der Autonomie über Scham und Zweifel, der Initiative über das Schuldgefühl und

¹⁸ Zum Abwehrmechanismus der Spaltung vgl. K. König, *Abwehrmechanismen* (1996) 95ff sowie Chr. Rohde-Dachser, *Das Borderline-Syndrom* (31995) 79ff.

so fort¹⁹. Auf dem Weg zu diesen Ich-Qualitäten spielt der Umgang mit Ärger und Aggression eine wichtige Rolle:

Ärger und Aggression werden im Alltagsbewußtsein genauso wie in der psychologischen Forschung als vorwiegend destruktiv eingeschätzt, damit abgewertet, tendenziell unterdrückt und verboten. Aggression wird als Feindseligkeit, die schnell in Gewalttätigkeit umschlagen kann, definiert; daß sie als solche aufgelöst, verhindert oder sonstwie eliminiert werden sollte, versteht sich. Nun ist natürlich nicht zu übersehen, daß es diese Spielart von Aggression – als Feindseligkeit, als Wunsch zu zerstören, als Gewalt – sehr, sehr häufig gibt²⁰. Trotzdem ist es einseitig, diesen Aspekt allein in den Vordergrund zu stellen; denn die *Entwicklungspsychologie* gibt sehr deutliche Hinweise auf die auch konstruktive und lebensnotwendige Funktion dieser Gefühle und Verhaltensweisen. Da haben Ärger und Aggression die im ursprünglichen Wortsinn wichtige Funktion, auf einen anderen Menschen zuzugehen, Kontakt herzustellen, Distanz zu überwinden, Kommunikation neu anzuregen, aus einer festgefahrenen Situation herauszufinden usw. Einige Hinweise auf die entwicklungspsychologischen Ursprünge sollen das verdeutlichen²¹:

Wieder steht am Anfang der wichtige spannungsvolle Zusammenhang von Trennung von der Mutter und Individuation: Das Aufgehobensein in der Abhängigkeit und Geborgenheit bei der Mutter und der Drang, sich von ihr zu lösen, Schritte in die reizvolle und zugleich ängstigende Unsicherheit hinein zu riskieren, halten sich zunächst die Waage – es braucht einen aggressiven Impuls, um dem Drang nach Autonomie dann doch ein Übergewicht zu geben und nicht in der Abhängigkeit stecken zu bleiben. A. Storr drückt das so aus: „Das Bewegungsvermögen des Kleinkindes kann verstanden werden als beginnende Selbstbehauptung des Individuums als ein von der Mutter getrenntes Wesen, und es ist wahrscheinlich, daß diese spontane Bewegungsfähigkeit der früheste Ausdruck eines positiven aggressiven Triebes ist.“²²

Man kann in dem Zusammenhang noch pointierter sagen: Im Spüren von Ärger und Wut wird zugleich die Differenz von Ich und Nicht-Ich erfahrbar. Also: Ärger *ist* bereits ein Prozeß der Differenzierung, der Unterscheidung.

Diese aggressive Komponente wird besonders deutlich im zweiten Lebensjahr, wenn aus dem Baby ein Kleinkind wird, das laufen und sprechen lernt und nun lustvoll ausprobiert, sich von der Mutter zu entfernen und seine Eigenständigkeit durch Trotz, Verweigerung, durch häufiges „nein“ und

¹⁹ E. H. Erikson, Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders., *Identität und Lebenszyklus* (1973) 55ff.

²⁰ Vgl. U. Rauchfleisch, *Allgegenwart von Gewalt* (1992); Th. Bauriedl, *Wege aus der Gewalt* (1992).

²¹ Vgl. zum folgenden M. Klessmann, *Ärger und Aggression in der Kirche* (1992) 63ff.

²² Zit. bei Klessmann aaO. 64.

„doch“ usw. zu demonstrieren. Offenkundig tragen diese Entwicklungsschritte dazu bei, dem Kind ein Gefühl für sich selbst zu geben, ein Gespür für seine Kraft und Stärke, aber auch für seine Grenzen. Dementsprechend braucht das Kind einerseits Freiraum, in dem es sich ausprobieren, andererseits Grenzen, an denen es sich reiben und abarbeiten kann. Sehr gewöhnliche Eltern, die ihrem Kind möglichst alle Frustrationen aus dem Weg räumen, tun ihm gerade damit keinen Gefallen, eben weil sie das Kind der Möglichkeit berauben, seine Kraft und Ich-Stärke an einem Widerstand zu entwickeln und auszuprobieren.

Im weiteren Verlauf der Entwicklung gehört dazu dann auch die in der Phantasie durchlebte Aggression gegen die Eltern, vor allem gegen den gleichgeschlechtlichen Elternteil, der dem Wunsch im Weg steht, den gegengeschlechtlichen Eltern-Teil ganz für sich haben zu können bzw. dem Wunsch, frei und erwachsen zu werden.

Die aggressiven, ja gewalttätigen Identifikationsangebote in vielen Märchen und Mythen sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache: Das Schicksal will es, daß Ödipus seinen Vater ermordet; Siegfried muß den Speer Wotans zerbrechen, um ein Mann werden und Brunhilde entdecken zu können; Hänsel und Gretel müssen die Hexe verbrennen, um frei und erwachsen werden zu können etc.

Zur Entwicklung von Autonomie gehört auch der Aufbau einer realistischen Selbstachtung und Selbsteinschätzung; diese Selbstachtung muß immer wieder aggressiv gegen drohende Gefühle der Kleinheit und Hilflosigkeit verteidigt werden. Das zeigt sich besonders deutlich bei der Entstehung und Verarbeitung der sogenannten narzisstischen Wut. Sie bleibt nicht aus, weil die Mutter dem Kind bestimmte Frustrationen einfach zumuten muß; aber gerade hier stellt sich die Frage, ob die Frustration entwicklungsgemäß begrenzt ist, so daß auch die Wut begrenzt bleiben und damit von der Liebe der Mutter wieder aufgefangen werden kann – oder ob die Frustration, der Entzug, die äußere und innere Abwesenheit so extrem sind, daß dem Kind nur die alles überbordende Wut auf andere und letztlich damit auch auf sich selbst bleibt.

Ein wichtiger Bestandteil jeder Selbstachtung ist ein gutes Körpergefühl: Gerade das Körpergefühl wird durch aktive und aggressive motorische Bewegungen gefördert und gestärkt.

Schließlich wird Aggression von einigen Autoren als eine Art von grundlegender Lebenskraft oder Lebensenergie verstanden. Dazu R. Spitz: „Direkte Aktion im eigentlichen Sinn ist nicht nur eine Möglichkeit, um libidinöse und aggressive Energie zu entladen, sondern auch ein Mittel, um Beherrschung und Kontrolle durch die Psyche zu gewinnen – wodurch die Entwicklung gefördert wird. In der Literatur wird diese Funktion der gezielten Aktivität, der eigentlichen Handlungen im Blick auf die Förderung der Entwicklungen während des ersten Lebensjahres nicht genügend berücksichtigt. Wir sprechen oft genug vom aggressiven Trieb; aber es wird selten erwähnt,

daß der aggressive Trieb nicht auf Feindseligkeit beschränkt ist. Im Gegenteil, der größte und wichtigste Teil des aggressiven Triebes dient als Motor jeder Bewegung, jeder Aktivität, sei sie klein oder groß, und letztlich des Lebens selbst.²³

Das erinnert dann wiederum an den Gedanken von R. May und P. Tillich, daß jedem Menschen eine „power to be“ innewohnt, die sich als Selbstbewußtsein, Selbstachtung und Selbstvertrauen entfaltet und sich in dem Maß aggressiver Energien bedient, als seiner Entfaltung Widerstände entgegengesetzt werden.

Es gibt also viele Anhaltspunkte dafür, daß zur Entwicklung von Identität und Autonomie die Integration von Ärger und Aggression eine wichtige Rolle spielt. Dabei hat Erikson besonders hervorgehoben, wie notwendig es ist, daß diese ersten aggressiven Schritte in die Unabhängigkeit liebevoll begleitet und gefördert werden und eben nicht verboten oder lächerlich gemacht werden: Im letzteren Fall nisten sich Mißtrauen, Scham, Selbstzweifel und Schuldgefühle im Kind ein, die möglicherweise lebenslang eine gesunde Selbstsicherheit unterminieren. Nur wenn es zur Integration des Ärgers, der Aggression in ein umfassend liebevolles, zugewandtes Verhalten kommt, tragen sie zur Ich-Stärke und zur Fähigkeit, Spannungen auszuhalten, bei.

III

Den dritten Teil möchte ich beginnen mit einigen Sätzen aus einer erschütternden modernen Hiob-Dichtung, aus dem kleinen, ursprünglich im Jiddischen geschriebenen Bändchen von Zvi Kolitz, „Jossel Rakovers Wendung zu Gott“: Während der fürchterlichen Niederschlagung des Aufstandes im Warschauer Getto im April 1943 liegt Jossel Rakover irgendwo zwischen den Trümmern und schreibt in den letzten Stunden seines Lebens eine Art Testament, eine Abrechnung mit Gott. Nachdem er seine äußere Situation geschildert hat – er hat seinen sicheren Tod vor Augen, das Haus, in dem er sich aufhält, ist eines der letzten, das noch nicht eingestürzt ist und noch nicht brennt – sagt er:

„Darum erlaube ich mir, Gott, vor meinem Tod, völlig frei von jeder Angst, ohne den geringsten Schrecken, in einer Lage absoluter innerer Ruhe und Sicherheit, Dich zur Rede zu stellen, ein letztes Mal in meinem Leben.

Du sagst, daß wir gesündigt haben? Aber natürlich! Und dafür werden wir bestraft? Auch das kann ich verstehen. Ich will aber, daß Du mir sagst, ob es irgendeine Sünde auf der Welt gibt, die eine solche Strafe verdient, wie wir sie bekommen haben!

Du sagst, Du wirst es unseren Feinden noch heimzahlen? Ich bin überzeugt, daß Du es ihnen erbarmungslos zurückzahlen wirst – gnadenlos. Auch daran zweifle ich nicht. Ich will aber, daß Du mir sagst, ob es überhaupt irgendeine Strafe auf der Welt geben kann, die imstande ist, die Verbrechen zu sühnen, die gegen uns begangen wurden?“²⁴

²³ R. Spitz, *The First Year of Life* (1965) 106.

²⁴ Z. Kolitz, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*. Zweisprachige Ausgabe, hg. v. P. Badde (1996) 39f.

Da spricht einer zu Gott, mit Gott, gewissermaßen auf der gleichen Ebene, von Mann zu Mann. Er fordert Gott zur Antwort heraus, verlangt, warnt, mahnt, macht Vorwürfe, ironisiert, greift an. Und sagt dann zum Ende hin: „Ich sterbe ruhig, friedlich, aber nicht beruhigt, nicht befriedigt; besiegt, geschlagen, aber nicht versklavt; bitter, aber nicht enttäuscht. Ein Gläubiger und Glaubender, kein Schuldner und Bittsteller, nicht als Bittender, nicht als Betender. Ein Liebhaber Gottes, doch nicht sein blinder Amen-Sager.“²⁵

Zwei Aspekte scheinen mir bei diesem Text besonders bemerkenswert:

1. Die Grundelemente der Hiob-Dichtung tauchen hier wieder auf: Auf der einen Seite der ungebrochene Glaube an Gott, das Wissen, sich ihm und seiner Macht als der Quelle des Lebens unter allen und jeden Umständen zu verdanken; auf der anderen Seite ebenso ein ungebrochenes Selbstbewußtsein, das Bewußtsein, daß Strafe und Anlaß zur Strafe in keinem vernünftigen Verhältnis zueinander stehen und daß er deswegen das Recht hat, Gott zur Rechenschaft herauszufordern.

2. Der Text ist voller Aggression, voll kalter, ironischer Wut – aber nun erstaunlicherweise nicht so, daß Jossel Rakover in dieser Aggression festsetzt. Vielmehr wird spürbar, wie das „Ich“ dieses Schreibers oder Beters im Prozeß der Auseinandersetzung, des Rechenschaft-Forderns gestärkt wird. Er gewinnt an Kraft und Stärke in dem Maß, wie er diese aggressive Auseinandersetzung mit Gott wagt – und das wiederum versetzt ihn in die Lage loszulassen, sein Leben loszulassen, seine Aggression und auch seine Gottesvorstellungen loszulassen und ruhig zu sterben.

Um so glauben, beten, von Gott denken zu können, ist ein spezifisches Gottesbild, besser, eine besondere Art von *Gottesbeziehung* notwendig: Es ist eine Gottesbeziehung, die über den religiösen Schrecken, die Ehrfurcht und das Bemühen, den einmal geschlossenen Bund zu halten (eine gewissermaßen kindlich-ergebene Form des Glaubens), hinausgeht und – in Analogie zu dem, was ich im zweiten Teil über die Bedeutung von Ärger und Aggression für die Ich-Entwicklung des Menschen gesagt habe – mit Gott als einem Partner rechnet, mit dem man reden und rechten, dem man danken und fluchen, dem man klagen und anklagen, den man loben und auch zur Rechenschaft herausfordern kann (eine erwachsen-partnerschaftliche Form des Glaubens).

Wir finden diese Art der Gottesbeziehung in der biblischen Tradition bei Abraham, wie er mit Gott um Sodom verhandelt und feilscht, dabei selbstbewußt und ironisierend Gott an seine eigenen Prinzipien erinnert (Gen 18,25); wir finden sie bei Jakob, wie er frech-herausfordernd Gott Bedingungen stellt (z. B. Gen 32,27: „Ich lasse dich nicht ...“); wir finden sie in der Moseüberlieferung, wo es heißt, daß Gott mit Mose von Angesicht zu Angesicht redete, „wie ein Mann mit seinem Freund redet“ (Ex 33,11), und dann an den Stellen, wo Mose mit Gott auch über das Schicksal des Volkes Israel handelt und Gott klare Forderungen

²⁵ AaO. 49.

stellt (Ex 33,12ff); wir finden sie im wiederholten Murren des Volkes Israel gegen Mose und gegen Gott, ein Murren, das nicht bestraft wird, wie man erwarten könnte, sondern von dem es heißt, daß Gott es gehört hat und darauf dem Volk Wasser und Speisung zur Verfügung stellt (Ex 15 und 16 u. ö.); wir finden sie bei den Propheten, die Gott bittere Vorwürfe machen (z. B. Jer 14,19) bzw. ihn an sein eigenes Recht erinnern (Jer 12,1), an einigen Stellen in den Psalmen (z. B. Ps 44,10ff; 89,39 oder Kglg 3) und natürlich bei Hiob²⁶.

Ein jüdischer Theologe, Zalman M. Schachter, unterscheidet drei Arten, wie man Gott begegnen und verstehen kann²⁷: Gott als ES ist das Höchste Wesen, der erste Bewegter des philosophischen Gottesbeweises, allmächtig und allwissend, nichts brauchend und nichts wünschend; rein denkerisch suchen ihn die Philosophen zu erfassen. Davon zu unterscheiden ist Gott als ER (der Elohim des AT), der Schöpfer der Welt; wir verehren ihn in den Werken seiner Schöpfung, wir stehen in Furcht und Anbetung vor ihm und verstehen die Ziele seiner Schöpfung nicht. Und schließlich Gott als DU, der Vater und Helfer, der, so sagt Schachter, „uns genauso braucht wie wir ihn brauchen“. In der Begegnung mit diesem DU – das ist nun das Entscheidende – wächst das ICH des Menschen, wird gestärkt, unterstützt, herausgefordert in seinen kreativen Möglichkeiten.

An dieser Stelle füge ich einen psychoanalytischen Exkurs ein, der verdeutlichen soll, was eine solche „Gottesbegegnung“ für die Entwicklung des Menschen bedeuten kann: Die amerikanische Psychoanalytikerin Anna-Maria Rizuto beschäftigt sich in ihrem Buch „The Birth of the Living God“ mit dem Prozeß, in dem in einem Kind die inneren Gottesbilder, die Gottes-Repräsentanzen entstehen (womit noch nichts über die Existenz oder Nicht-Existenz Gottes gesagt ist). Sie vertritt folgende These: „Im Lauf der Entwicklung *produziert* jedes Individuum eine eigene, in hohem Maß persönlichkeitspezifische Vorstellung von Gott, die sich speist aus seinen Objekt-Beziehungen, seinen sich entwickelnden Selbst-Vorstellungen und den Glaubenssystemen der Umgebung. Wenn diese komplexe Vorstellung einmal entstanden ist, kann sie nicht einfach wieder verschwinden; sie kann unterdrückt, transformiert oder gebraucht werden.“²⁸

Mehrere Punkte sind dabei wichtig:

a. Es sind, darin knüpft Rizuto an Freud an, die *frühen Objekt-Repräsentanzen*²⁹, die realen, die ersehnten und die gefürchteten, die alle weiteren Lebenserfahrungen, also eben auch die Gotteserfahrungen, in hohem Maß mit formen (nicht determinieren).

²⁶ J. Miles, *God. A Biography* (1996) interpretiert das Ende des Hiob-Buches als einen moralischen Sieg Hiobs: „...when the Lord praises Job at the end of the book, he is praising both Job's earlier stubbornness with his human interlocutors and his final, utterly consistent, stiff-necked recalcitrance before the Lord himself.“ (aaO. 325).

²⁷ Z. M. Schachter, *Patterns of Good and Evil*, 9.

²⁸ A.-M. Rizuto, *The Birth of the Living God* (1979) 90 (Kursivsetzung von mir).

²⁹ „Objekt-Repräsentanzen sind ein wichtiger Teil von Gedächtnis-Prozessen, die dauernd vom Individuum gebraucht werden, um es selbst zu bleiben. ... sie gehören zu den vielfältig vernetzten Aktivitäten des Erinnerns, des Rekonstruierens und des Interpretierens“ (Rizuto aaO. 75).

b. Im Unterschied zu Freud nimmt Rizuto an, daß dieser Prozeß, in dem sich die Gottesvorstellungen bilden, viel früher als im ödipalen Konflikt beginnt, also seine Wurzeln im prä-ödipalen und prä-verbalen Bereich hat³⁰.

c. Jenes „produzieren“ meint einen zuerst von D. Winnicott beschriebenen Vorgang, in dem äußere Realität zu einer inneren Realität *internalisiert* wird³¹: Die äußerlich anwesende Mutter muß zu einem inneren Bild werden; nur so wird sie „meine“ Mutter. In diesem Sinn wird die Mutter sowohl vorgefunden als auch geschaffen. In demselben Sinn kann man sagen, daß ein Kind Gott vorfindet (in den Erzählungen seiner Eltern, in unserer Kultur etc.) und ihn gleichzeitig für sich erschafft und ihn im Lauf der weiteren Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen immer wieder neu zu „seinem“ Gott machen muß.

d. Die Gottesvorstellung gehört in den Bereich der *Übergangsobjekte*³², von denen Winnicott sagt, daß sie einen „illusionären“ Zwischenbereich darstellen, in dem Äußeres und Inneres verschmelzen und so zu etwas Neuem werden: Der vorhandene Teddy beispielsweise wird für das Kind zur inneren Realität eines bedeutungsvollen und machtvollen Trösters und Begleiters. Das Wort „illusionär“ meint damit gerade nicht einen platten Gegensatz zu „real“, sondern die typisch menschliche Fähigkeit, allem, was begegnet, eine spezifische, ganz individuelle Bedeutung zu geben, also die Fähigkeit zu symbolisieren.

e. Die Gottesvorstellung hat, wie die innere Repräsentanz der Mutter, eine *Spiegel-Funktion* für das Kind und auch für den Erwachsenen: Insbesondere die Augen der Mutter, aber auch ihr ganzes Verhalten dem Kind gegenüber, spiegeln diesem, daß es ein schönes, wunderbares und unter allen Umständen liebenswertes Wesen ist. In ähnlicher Weise spiegelt und berührt auch die jeweilige Gottesvorstellung das Selbstbild, das Selbstgefühl des Menschen. Ob jemand Gott großartig und mächtig oder fern und rätselhaft, als vertraut und nah oder als grausam und rachsüchtig empfindet und vorstellt, hat Auswirkungen auf seine Vorstellung von sich selbst³³. Gottesbilder sind immer auch Menschenbilder bzw. Selbstbilder.

f. In diesem Zusammenhang ist es dann wichtig zu fragen, ob *Ärger und Wut* angesichts unvermeidlicher Ohnmachts- und Krisenerfahrungen im Leben in der Gottesvorstellung Platz haben – wie in der Repräsentanz der Mutter – oder nicht und dann unterdrückt und abgespalten werden müssen. Ist Gott eine „Instanz“, mit der eine Auseinandersetzung möglich ist, der gegenüber Zorn und Anklage zur Sprache kommen dürfen?³⁴

Um die Rätselhaftigkeit, die Verborgenheit, die Ambivalenz im Verhalten Gottes, um die Erfahrungen von Liebe, Zorn und auch Abwesenheit aushalten

³⁰ Dieser präödipale Ansatz findet sich ähnlich bereits bei F. Meerwein, Neuere Überlegungen zur psychoanalytischen Religionspsychologie, in: E. Nase, J. Scharfenberg (Hg.), Psychoanalyse und Religion (1977) 343ff; vgl. auch K. Winkler, Pastoralpsychologische Aspekte der Rede von Gott, ThLZ 107 (1982) 865ff.

³¹ Vgl. Rizuto aaO. 72f und 87.

³² Vgl. aaO. 209.

³³ Vgl. aaO. 179f. An anderer Stelle beschreibt Rizuto die Funktion der Gottesvorstellung als „increasing our sense of being real“ (aaO. 205).

³⁴ Rizuto berichtet von der Analyse einer Frau, die eigentlich enttäuscht und ärgerlich auf Gott war, weil er ihrer Meinung nach sein in der Bibel gegebenes Versprechen, sie zu behüten, nicht gehalten hatte; sie konnte sich diesen Ärger auf Gott jedoch nicht eingestehen und entwickelte statt dessen eine ausgeprägte Platzangst in der Kirche, die Angst, sie müsse in der Kirche sterben (aaO. 93ff, bes. 108).

und vielleicht sogar als sinnvolle Widerfahrnisse begreifen zu können, ist es notwendig, wie W. Dietrich und C. Link betonen, sich auf Gott „wie auf ein menschliches Gegenüber“ einzulassen³⁵. Immer wieder ist in der Bibel von dieser Nähe Gottes zu den Menschen die Rede, man denke nur an Verse aus Jesaja: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“ (Jes 43,1), aus Hosea: „Als Israel ein Kind war, gewann ich es lieb, rief aus Ägypten meinen Sohn ...“ (Hos 11,1) oder die Rede von der Eifersucht Jahwes, die nur Platz hat in einer sehr persönlichen, beinahe schon intimen Beziehung³⁶. Dietrich/Link fassen das so zusammen: „Er (sc. Gott) riskiert ein Maß an Nähe, ja Intimität, das ihn – unvorstellbar für einen ‚Gott‘ – zum Ehemann (Hos. 2,2), später sogar zum Leidensgefährten (Jes. 49,15f) seines Volkes macht ...“³⁷

In der Beziehung zu diesem nahen Gegenüber muß es dann aber auch erlaubt, ja geradezu geboten sein – und diese andere Seite wird meistens nicht thematisiert –, daß der Mensch auf die Ambivalenz Gottes nicht nur mit Unterwerfung, Annahme und dem Versuch, nachdenkend zu verstehen, reagiert, sondern seinerseits spontan zwiespältig, mit Zorn, Vorwürfen, Unverständnis und Anklage neben dem, was Dank, Lobpreis und Liebe auslöst. Nur so wird der Mensch erwachsener Partner; andernfalls bleibt er abhängig-unselbständiges Kind, das nur Gehorsam, Untertänigkeit und/oder Resignation zeigen darf³⁸.

In der jüdisch-christlichen Tradition tritt diese Möglichkeit der Antwort des Menschen auf Gottes Handeln eher in den Hintergrund: Im Vordergrund steht die Unterwerfung, die demütige Beugung vor der Macht Gottes, der Gehorsam und die Angst. Diese Elemente sind bereits in der biblischen Tradition vorrangig, sie werden dann in bestimmten Phasen der Kirchengeschichte noch besonders herausgehoben (man denke an viele Kirchenlieder aus dem 17. und 18. Jh.), sie kehren wieder in der bis in die Gegenwart zu findenden Formel, daß man sich unter das Gericht Gottes beugen müsse³⁹. Diese patriarchal-autoritär geprägte Struktur des Glaubens trifft dann noch häufig zusammen mit einer depressiven Aggressionsverarbeitung dergestalt, daß vorhandener Ärger gegen sich selbst gewendet wird und in Selbstanklagen, Selbstbeichtigungen, Sich-selbst-Klein-

³⁵ W. Dietrich/C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes* (1995) 11.

³⁶ Vgl. Dietrich/Link aaO. 117.

³⁷ Ebd.

³⁸ H. E. Richter beschreibt in seinem Buch „Der Gotteskomplex“ (1979), wie der Mensch mit Beginn der Neuzeit aus dem Gefühl der Geborgenheit bei Gott heraustritt und nun – angesichts der aufgetretenen Leerstelle – der Umschlag ins Gegenteil erfolgt, die Identifikation mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht, also die Flucht aus der narzißtischen Ohnmacht in die Illusion narzißtischer Allmacht. Die Beschreibung der Beziehungsstruktur „Gott zürnen und lieben“ kann als eine weitere Verhaltensmöglichkeit verstanden werden, die das von Schleiermacher als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ beschriebene religiöse Grundgefühl nicht verleugnet, sondern in diesem Rahmen ihren Platz hat.

³⁹ Ein Beispiel dafür zitieren Dietrich/Link von H. Gollwitzer (aaO. 138).

machen etc. seinen Ausdruck findet⁴⁰. Diese Haltung ist auch da zu finden, wo dogmatisch festgestellt wird, Gottes Zorn sei doch nur die Kehrseite seiner Liebe. Dann ist der Zorn grundsätzlich domestiziert, die in diesem Symbol zum Ausdruck kommenden Lebenserfahrungen werden entwertet, und es besteht kaum die Möglichkeit, sich damit auseinanderzusetzen.

Eine christliche Sozialisation – und auch eine theologische Sozialisation – besteht traditionellerweise zu einem erheblichen Teil darin zu lernen, angepaßt-fromm auf die widersprüchlichen, zerstörerisch-gewalttätigen Züge im Bild Gottes zu reagieren. Das kann man von der schon erwähnten schwarzen Pädagogik lernen, von Autoren wie Tilman Moser u. a., aber auch von der Lektüre des Buches von Jack Miles: „Gott. Eine Biographie“⁴¹. Der Literaturwissenschaftler spricht wesentlich schärfer und pointierter, als das die Theologen gemeinhin tun, von der Spannung zwischen Gott dem Schöpfer und Gott dem Zerstörer; er nennt ihn einen „Charakter mit einer multiplen Persönlichkeit“⁴², weil man nie weiß, welche Seite Gottes in einer Situation zum Zuge kommen wird⁴³. Es gibt keine glatt aufgehende Zusammenschau dieser Spannungen im Gottesbild. Jede Gottesvorstellung, jede Rede von Gottes Liebe oder von Gottes Zorn ist ein Bekenntnis des Glaubens; es wird gewonnen in je nach Lebenssituation immer neuen anstrengenden Auseinandersetzungen mit den Widerfahrnissen des Lebens. Insofern ist ein solches Bekenntnis selber immer das mühsam erkämpfte Ergebnis sowohl von Widerstand als auch von Ergebung; beides ist notwendig – wie in einer Partnerschaft –, und es täte m.E. uns allen, unserer Theologie und Kirche gut, diese partnerschaftlich-widerständigen Elemente in der biblischen Tradition neu zu entdecken und für unsere eigene Frömmigkeit zu nutzen.

Gerät der Aspekt des Widerstands und der Auseinandersetzung deswegen so stark in den Hintergrund, weil ihm etwas Subversives anhaftet? Weil die religiösen Macht- und Herrschaftsstrukturen darin angegriffen und hinterfragt werden?

E. Fromm macht diese Differenz geradezu zum Kennzeichen der Unterscheidung von Götzen und Gott, wenn er sagt: „Götzendienst verlangt seinem Wesen nach Unterwerfung – die Verehrung Gottes dagegen verlangt Unabhängigkeit.“⁴⁴ Damit verbunden ist dann auch eine Kritik der in der Tradition in

⁴⁰ Beispiele für diese Haltung finden sich in manchen Sündenbekenntnissen wie dem folgenden: „Ich armer, elender, sündiger Mensch bekenne vor dir, daß ich gesündigt habe mit Gedanken, Worten und Werken und auch von Grund auf sündig und unrein bin ...“ Zu den Abwehrmechanismen von Ärger und Aggression speziell im Bereich von Kirche vgl. Klessmann, Ärger und Aggression (Anm. 21) 114ff.

⁴¹ S. oben Anm. 26.

⁴² Miles aaO. 72.

⁴³ Vgl. aaO. 86 und 241: „the Lord is endlessly angry and displeased“.

⁴⁴ E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott* (1991) 41.

den Vordergrund gestellten Macht Gottes – Macht als Unterwerfungsmacht – als (im Sinne Max Webers) Fähigkeit, einen Schwächeren gegen dessen Willen zu etwas zu zwingen. Gerade die feministische Theologie hat dieses Gottesattribut hinterfragt. D. Sölle unterscheidet zwanghafte von überzeugender Macht und sagt über die letztere: „Gute, überzeugende Macht ist immer Macht, die sich teilt, die andere an ihrer Macht beteiligt, sie er-mächtigt ihr Gegenüber, statt es zu unterwerfen. Power ist empowerment“.⁴⁵

Der Glaube an den Christus im Sinn von Phil 2 läßt sich als eine solche Machtkritik lesen. Und der johanneische Jesus sagt zu seinen Jüngern: „Ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seid; denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seid.“ (Joh 15,15).

Der Gott der jüdisch-christlichen Tradition ist nicht der ferne, leidenschaftslose Gott der Philosophen, sondern der sich leidenschaftlich für die Menschen, für seine Freunde engagierende Gott; sollte ihm dann nicht auch der Mensch leidenschaftlich, mit Liebe *und* Zorn, begegnen? Unser Glaube, unsere religiöse Vorstellungswelt und Sprache könnten auf diese Weise lebensvoller und kräftiger werden.

Ein chassidische Geschichte drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Ein armer Mann kam zum Radwiler Rabbi und beklagte sich über seine Armut. Der Radwiler hatte kein Geld, das er ihm hätte geben können, und tröstete ihn statt dessen mit den Worten des Bibelverses ‚wen der Herr liebt, den züchtigt er‘. Sein Vater, der Zlotzower Maggid, der Zeuge war, sagte zu seinem Sohn: ‚Das ist ganz gewiß nicht der richtige Weg, den Notleidenden zu helfen.‘ Man sollte den Bibelvers so verstehen: ‚Denn wer den Herrn liebt, der soll mit ihm rechten‘.“⁴⁶

⁴⁵ D. Sölle, *Lieben und Arbeiten* (1985) 42f.

⁴⁶ Zit. bei Fromm aaO. 67.