

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 56 (2000)
Heft: 4

Artikel: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? : Vom Nutzen und Nachteil der Theologie für das Leben
Autor: Pfeleiderer, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878052>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?

Vom Nutzen und Nachteil der Theologie für das Leben.*

Trutz Rendtorff zum 24. Januar 2001

1. Einleitung: Zur Funktionswahrnehmung von Christentum und Theologie in der Öffentlichkeit

In den stillen, ehrwürdigen Hallen des Basler Theologischen Seminars am Nadelberg hat sich neulich überraschender Besuch angemeldet: der private, lokale Fernsehsender «Telebasel». Seminarleitung und Dekanat haben sich über dieses plötzliche Medieninteresse sehr gefreut. Die Freude ist freilich einer nicht geringen Bestürzung gewichen, als man den Anlass der angekündigten Visite erfuhr: Die Fernsehleute wollten das grosse Plakat filmen, das der rührige Seminarassistent an der Tür der Bibliothek angebracht hatte. Es zeigt das Ergebnis der jüngsten Bibliotheksinventur: Fehlbestände an Büchern im Wert von 34. 000 Schweizer Franken; alle 678 fehlenden Titel sind einzeln aufgelistet. «Theologen stehlen Bücher». Das war die für den Fernsehsender öffentlichkeitsrelevante Nachricht.

Meine Damen, meine Herren, was will uns diese kleine Begebenheit sagen? Sie will uns offenbar zum einen sagen: Mitunter entsteht der Öffentlichkeit durch das lebhafteste Interesse von Theologinnen und Theologen an ihren Büchern ein finanzieller Nachteil; unter modernen Medienbedingungen weiss diese Öffentlichkeit den so entstandenen Nachteil aber offenbar auch wieder recht schnell in einen Vorteil zu wenden; den Vorteil der Schadenfreude und der Selbstbestätigung. Zum andern und ernsthafter lehrt uns die kleine Episode: Theologinnen und Theologen werden in der Öffentlichkeit nicht einfach als Wissenschaftler wahrgenommen, sondern als Vertreterinnen von Religion, genauer: als Vertreter einer Religion, als deren entscheidendes Merkmal nach wie vor Moral gilt, eine christlich-bürgerliche Moral: «Du sollst nicht stehlen». Im Fernsehbeitrag, der am Abend jenes Tages dreimal über den Sender flimmerte, las ein Pfarrer im Talar aus den Zehn Geboten. Theologie = Religion = Moral = Doppelmoral; das war die mediale Neuigkeit, die, als Verdacht formuliert, so neu nicht ist.

* Akademische Antrittsvorlesung in Basel am 23. Juni 2000. Der Text gibt das geringfügig überarbeitete Redemanuskript wieder. Um Charakter und Abzweckung des Textes als Rede an ein akademisches, aber nicht notwendig theologisch gebildetes Publikum zu unterstreichen, wurde auch im Druck auf alle wissenschaftlichen Debattenverweise verzichtet.

«Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?» So hat 1925 der protestantische Theologe Rudolf Bultmann gefragt.¹ Folgt man verbreiteten öffentlichen Meinungen über Christentum und Theologie, dann hat solches Reden offenbar vor allem den Sinn, den Leuten ins Gewissen zu reden. Theologinnen und Theologen sind da, um sozusagen die Lebensfreude nicht überschäumen zu lassen, Theologen als «Sozialdisziplinierer», als diejenigen, die – wenn man es positiv formuliert – den auch in der modernen Gesellschaft unvermeidlichen Sozialkitt bereitstellen, also jene Mischung aus karitativen Idealen, moralischer Selbstkontrolle und Verzichtbereitschaft, die den ausufernden Liberalismus, Hedonismus und Egoismus der modernen Gesellschaft, insbesondere der Jugend, in Zaum halten soll: Theologen als Werte-Vermittler.

Daneben schätzt man die Theologinnen und Theologen gewöhnlich als Sinnstifter, als Zelebriererinnen von Lebenssinn, als diejenigen, die insbesondere für alte und von Schicksalsschlägen heimgesuchte Menschen das Leben erträglicher machen oder die es – gerade für Kinder oder auch nach Kindsgeburten und in sonstigen freudigen Ausnahmesituationen wie Hochzeiten – mit den Girlanden und der Lametta behängen, die man in schwachen, romantischen oder enthusiastischen Momenten halt doch auch selbst nicht ganz missen möchte. Begrifflich nüchtern formuliert: Theologie gilt als gesellschaftliche Funktion der organisierten und irgendwie unvermeidlichen Regression und somit zugleich als religiöse Kontingenzbewältigung.

Sozialdisziplinierung und Kontingenzbewältigung also: darin besteht der für aufgeklärte Zeitgenossen kalkulierbare Doppelnutzen und zugleich immer auch der dosierte Nachteil der Theologie für das Leben. Und in der Tat, um ein Kosten-Nutzen-Kalkül handelt es sich hier. Wissenschaftlich gesprochen: um ein funktionales Verständnis von Religion. Hinter einem solchen funktionalen Verständnis von Religion steht die Annahme, dass Religion zwar durchaus gesellschaftlich funktionsrational sein könne, dass sie aber an sich selbst nicht rationalisierbar, will heißen: nicht Gegenstand wahrheitsfähigen, allgemein vernünftigen Durchdenkens sei.

So lässt sich, wie mir scheint, der gesellschaftliche Konsens beschreiben, mit dem sowohl die Gesellschaft, als auch die organisierte Religion, Kirche und wissenschaftliche Theologie ganz gut zu leben gelernt haben. Mitunter freilich wird dieser Konsens, dieser öffentliche Friede in Sachen Religion und Theologie, gestört. Gestört wird er dann, wenn das Nutzenkalkül, auf dem er aufruht, einer kritischen Betrachtung unterzogen wird. Als ein solcher Störenfried hat sich neulich etwa der Berliner Philosoph Herbert Schnädelbach betätigt. Er hat nämlich Mitte Mai 2000 in der ZEIT einen Artikel geschrie-

¹ Erstmals in: *Theologische Blätter* 4 (1925), 129-135; dann wieder in: Bultmann, Rudolf: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, erster Band, Tübingen 1993, 26-37.

ben mit der Überschrift «Der Fluch des Christentums»². In diesem Aufsatz listet der Autor die, wie er findet, sieben Geburtsfehler oder auch Todsünden christlicher Religion und Theologie auf: Erbsünde, Rechtfertigung als blutiger Rechtshandel (also Sühnopfertod Jesu), Missionsbefehl, Antijudaismus, Jenseitslehre, Leib-Seele-Dualismus, Verdrehung der historischen Wahrheit. Die These, die in dieser von religiösem Pathos selbst nicht freien Christentumskritik («Fluch», Siebenzahl!) mit nietzscheanischem Furor entfaltet wird, ist kurz und knapp: Das Christentum ist lebensfeindlich. Denn es basiere auf einem negativen Menschenbild (Erbsünde), präferiere eine Todes- und Gerichtssemantik (Kreuz, Sühnopfer), es sei diesseitsfeindlich und leibfeindlich, intolerant (antisemitisch) und auf Verdrehung historischer Wahrheiten aufgebaut und damit wissenschaftsfremd.

Die Invektive des Philosophen und die Debatte, die sie ausgelöst hat, ist ein aktueller Beweis dafür, dass auch unter den herrschenden Konsensbedingungen eines solchen funktionalen Verständnisses der Religion sich die öffentliche Diskussion über Religion nicht einfach abstellen lässt. Die alte metaphysische Frage nach der Wahrheit der Religion taucht hier offenbar in neuer Gestalt wieder auf. Sie kleidet sich nun in die Frage nach der Lebensdienlichkeit von Religion, nämlich von bestimmter Religion, in die Frage nach dem jeweiligen Nutzen oder Nachteil einer bestimmten Religion und einer bestimmten Theologie für das Leben. Charakteristikum dieser Wahrnehmungsperspektive der Wahrheitsfrage der Religion ist, dass in ihr theoretische und praktische, auch dogmatische und ethische Perspektiven immer schon ineinander verflochten sind.

Diesen Sachverhalten will ich im Folgenden nachgehen. Ich will zeigen, dass die Frage nach dem Nutzen oder Nachteil von Religion für das Leben der Theologie nicht nur, wie es scheinen kann, von aussen aufgenötigt ist, dass sie vielmehr in der Tat die genuin eigene Frage der Theologie ist. Indem die Theologie sich dieser Frage stellt, stellt sie sich zugleich der Frage nach ihrem eigenen Nutzen für das Leben. Indem die Theologie diese Nutzenfrage als ihre eigene Frage erkennt, akzeptiert sie, dass theologische Wissenschaft nicht Metaphysik ist und auch nicht *l'art pour l'art*, dass sie auch nicht einfach historisches Religionswissen archivieren kann, sondern dass sie dieses für die Gegenwart umbilden muss, dass sie gebildete Religion, sich selbst durchsichtige Religion fördern will. Auf diese ihrerseits transformierte Weise sind Nietzsches Überlegungen zum Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben auf die Theologie durchaus übertragbar.

Mit Nietzsche kann die Theologie auch darin überein kommen, dass sie als ersten Schritt allen Einzelfragen eine Grundlagentheorie voranstellt, eine,

² Schnädelbach, Herbert: Der Fluch des Christentums. In: Die Zeit Nr. 20, 11.5.2000, 41f. Vgl. die dadurch ausgelöste Debatte in den folgenden Nummern der Zeitung.

wie Nietzsche sagt, «*Gesundheitslehre des Lebens*»³. In Bezug auf die Theologie heisst das: Sie hat den Zusammenhang von Religion und Leben, von Religion und menschlicher Lebensführung im Allgemeinen zu klären. Indem Religion als integraler Bestandteil von Lebensführungspraxis durchdacht wird, ist implizit gesagt, dass es Religion im Allgemeinen so nicht gibt. Es gibt sie immer nur als bestimmte, als geschichtlich bestimmte Religion. Denn sein Leben kann man nicht im Allgemeinen führen. Damit ist der Theologie die zweite Aufgabe gestellt: das Durchdenken bestimmter Religion. In unserem, mindestens in meinem Fall: des Christentums. Aber auch das Christentum kann man wiederum nicht im Allgemeinen auf menschliche, auf individuelle Lebensführung beziehen. Es ist in solcher Lebensführung immer schon in bestimmter Weise, nämlich in der Weise einer bestimmten Deutungstradition präsent. Diese präsent zu halten und für die Gegenwart auszuarbeiten ist die Bildungsaufgabe der Theologie.

Mit dieser Dreiteilung ist zugleich die Gliederung meiner weiteren Ausführungen gegeben. Auf die Frage nach der Lebensdienlichkeit der Theologie antworte ich also mit einem Einblick in das, was die systematische Theologie und die theologische Ethik in ihrem Grundlagenbereich tagtäglich tut, mit einem Werkstattbericht. Dass ich mich dabei auf das Christentum und dann auf die mir vertraute Deutungstradition, auf die protestantische beziehe, liegt in der Natur der Sache und des hermeneutischen Zirkels, den es zu durchdenken gilt. Der Nutzen des Ihnen hier vorzuführen versuchten Stücks Theologie für Ihr Leben wird umso grösser sein, je stärker Sie dabei oder am Ende die Notwendigkeit empfinden, das Gesagte für sich selber noch einmal ganz anders zu sagen.

2. Religion als Lebensdeutung

Der Mensch ist das Lebewesen, das sein Leben deutet. Er ist dazu gezwungen und er ist zugleich frei dazu. Um in der Welt handeln, um in der Welt Erfahrungen machen zu können, muss er die Welt entwerfen. Indem er die Welt entwirft, nimmt er zu ihr und zugleich zu sich selbst Stellung. Er plazierte sich in der Welt, die sein Entwurf ist. Ist dieses Weltentwerfen ein bewusstes, ein reflektiertes Tun oder sogar methodisch kontrolliert, dann nennt man es: Metaphysik, Theologie oder Philosophie. Dieses Weltentwerfen ist zugleich aber ein Tun, das allen unseren einzelnen Lebensvollzügen immer schon zugrundeliegt und sie immer schon unausdrücklich begleitet. Es hat eine Basis, die

³ Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Ders.: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV*. Nachgelassene Schriften 1870-1873 (Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 1), München ²1988, 243-334, hier 331.

als empfundene in all unseren Weltentwürfen immer mitschwingt, deren Gehalt sich in Sätze fassen lässt, aber als solcher nicht in Sätzen gefasst ist.

Solche Sätze wären etwa: Alles Erfahren und Gestalten des Lebens ist Erfahren und Gestalten im Leben. Wir erfahren uns als Erfahrende und Handelnde; wir können beschliessen, anders zu handeln und u.U. auch anders zu erfahren, aber wir können nicht beschliessen, überhaupt erst anzufangen zu handeln und zu erfahren oder ganz aufzuhören, zu handeln und zu erfahren; zumindest würden wir das dann nicht mehr erfahren. In der Welt, im Leben ist bestimmte Erfahrung möglich. Wir erfahren, ob wir das Leben erfahren oder nicht erfahren, ob wir wachen oder träumen. In der Welt ist Handeln möglich. Wir können uns als Handelnde erfahren, indem wir Wirkungen unseres Handelns in der Welt beobachten können.

Diesen solchermassen in Sätze fassbaren, selbst aber unausdrücklichen Deutungsvorgang kann man den Grundvollzug von Religion nennen. Religion kommt also nicht erst mit der Verarbeitung einzelner problematischer Lebenserfahrungen des Menschen ins Spiel, sondern mit seinem menschlichen Lebensvollzug selbst. In der Religion kommt näherhin eine fundamentale Gewissheit zum Ausdruck, ohne welche sich Lebensdeutung gar nicht vollziehen lässt. Als solche ist Religion, wie gesagt, ein Hintergrundvollzug aller ausdrücklichen Weltdeutung. Ausdrücklich wird dieser Hintergrundvollzug seinerseits als Glaube an Gott, genauer: als Vollzug des Glaubens an Gott. Denn mit «Gott» ist derjenige Hintergrund aller unserer Lebensdeutungsakte gemeint, von welchem her diese sich als sich selbst gegebene Akte von Lebensdeutung deuten, erfahren lassen: also kurz als den Sachverhalt, dass unsere Deutungsakte einen Widerhalt finden in der Wirklichkeit und oft auch gegen die Wirklichkeit. Sagen wir «Gott», dann meinen wir den Grund und Ursprung dessen, was wir in allen Lebensvollzügen immer schon voraussetzen: dass das Leben sich uns erschliesst, dass wir uns selbst als Lebende im Leben erschliessen und dass wir das Leben im Leben anderer erschliessen können. «Gott» bezeichnet dann den Grund und zugleich den Inbegriff unseres Lebens und unserer Lebensdeutung: Das Vonwoher unseres, persönlichen, individuellen Lebens, aber zugleich auch des Lebens der ganzen Welt. Indem wir «Gott» sagen, nehmen wir ausdrücklich und bejahend Stellung zu der Vertrauenserfahrung, die in der unausdrücklichen Lebensdeutung liegt, die in unserer Lebensführung selbst und als solcher immer schon enthalten ist. Der Sinn – besser: der Effekt – ausdrücklicher Rede von Gott besteht damit nicht zuletzt darin, die ansonsten unausdrückliche Weltdeutung ausdrücklich und damit auch für mich selbst und für andere sichtbar, und das heisst immer auch: reflektierbar, präzisierbar, aktualisierbar zu machen.

Nun ist freilich solcher Glaube an Gott verbunden mit einer fundamentalen doppelten Zweideutigkeit. Zum einen bildet er sich als affirmativer, als sich und seinen Grund bejahender Vollzug immer nur, indem er zugleich die

Möglichkeit seines Gegenteils aus sich heraussetzt: die Möglichkeit der Negation der Rede von Gott, die Möglichkeit des Zweifels.

Diese Möglichkeit liegt im Glauben selbst, weil der affirmative Vollzug religiöser Lebensdeutung als Glaube an Gott mit einem performativen Widerspruch einhergeht: mit «Gott» wird sprachlich ein Etwas, wird Bestimmtheit bezeichnet, Gegenständlichkeit. Dieses Moment gegenständlicher Bestimmtheit steht jedoch als solches zur Vollzugslogik des Glaubens selbst in Widerspruch. Gott kann nichts gegenständlich Bestimmtes sein, weil alles gegenständlich Bestimmte immer schon nicht Gott, sondern Welt wäre. Eben darauf hat R. Bultmann in seinem Aufsatz von 1925 hingewiesen.⁴

Damit hängt die zweite innere Zweideutigkeit des Glaubens an Gott zusammen. Sie betrifft die Deutung des Glaubens. Der ausdrückliche Vollzug religiöser Lebensdeutung als Glaube an Gott könnte nämlich seinerseits entweder als fatale Notwendigkeit zu begreifen sein, als in der *conditio humana* liegender Zwang, oder aber als Ausdruck einer ermöglichten, weil sich selbst durchsichtigen Freiheit.

Das ist das doppelte Paradox der Religion. Religion steht erstens in der Doppeldeutigkeit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit und zweitens in der Doppeldeutigkeit von Zwang und Freiheit.

Dieses Paradox spiegelt sich in aller konkreten Gestaltung von Religion, anders gesagt: im Verhältnis von Religion und Kultur. Als deutender Grundvollzug von Lebensdeutung ist Glaube, ist Religion einerseits der Grundvollzug aller Lebensdeutung, der Grundvollzug und Inbegriff von Kultur. Andererseits kann Religion, kann der Glaube, in seiner Bestimmtheit nur vollzogen und seiner selbst ansichtig werden, indem er sich als solcher Grundvollzug von allen übrigen Vollzügen praktisch-kultureller Lebensdeutung unterscheidet. Da Religion selbst ein menschlicher Lebensakt ist, also Kultur, hat sie dazu aber keine anderen Mittel als die anderen kulturellen Akte sie auch haben.

Religionen lösen dieses Problem in der Regel so, dass sie eine bestimmte Klasse symbolischer kultureller Handlungen tabuisieren und dem Gesamt aller sonstigen Handlungen gegenüberstellen. So entsteht die kulturelle Konstruktion sakraler Sphären. Die Religion verdoppelt damit das Ganze menschlicher Kultursymbolisierung.

Was ist der Sinn dieser paradoxen Verdoppelung? Ihr Sinn ist eben der der Stellungnahme. Denn indem der Mensch religiös symbolisiert, nimmt er implizit oder explizit zum Ganzen seiner kulturellen Deutungstätigkeit Stellung; und zwar auf eine zweifache Weise: kritisch und affirmativ. Die religiöse Symbolisierung ist grundsätzlich ein Akt der Kulturaffirmation. Der Mensch bejaht in ihr seine kulturell symbolisierende Tätigkeit. In der Religion liegt

⁴ Vgl. Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 26f.

also die Möglichkeit, die Kultur als Aktgefüge menschlicher Freiheit zu erfassen. Dies schliesst ein, dass Religion sich immer auch kritisch zur Kultur verhält, indem sie sich ihr insgesamt gegenüberstellt.

Und diese Kritik ist berechtigt. Denn alle kulturell-symbolisierende Lebensdeutung schneidet aus der Fülle des Daseins, des Lebens, einen Deutungshorizont heraus. Dieses Herausschneiden tut der Fülle des Lebens, der unendlichen Fülle seiner Möglichkeiten, auch immer Gewalt an. Die Gewalt ist in den Wunden zu besichtigen, welche die Kultur der Natur schlägt und in den Wunden, welche Menschen durch Abschneidung anderer Deutungshorizonte anderen Menschen schlagen. Die Religion hält diese Gewalt präsent. Und sie hat zugleich – als Kulturfunktion und das genau ist ihr Paradox – auch selbst an ihr Anteil, und zwar durchaus gesteigerten Anteil. Der Kultus ist die symbolische Realisierung der Wiederherstellung des ganzen ungeteilten Daseins, die Apräsentierung der sich selbst gebenden Lebensfülle gegen das Unrecht kultureller – auch und gerade religiös-kultureller – Gewalt.

Damit ist in knappen Strichen ein philosophisch-theologischer Religionsbegriff umrissen. Einen solchen Begriff zu bilden, ist die Grundaufgabe systematischer Theologie. Mit einem solchermassen gebildeten Begriff der Religion ist der Theologie dann genau diejenige Frage gestellt, die sie mit ihrem Verständnis bestimmter Religion, des Christentums, zu beantworten hat. Es ist die Frage, ob und inwiefern das Christentum eine Antwort sein kann auf die Paradoxalität aller Religion.

Die Antwort, die sich nach meinem Urteil in Bezug auf das Christentum theologisch geben lässt, wird erkennbar, wenn man sich den – wiederum nach meinem Urteil – elementaren Wesenszug des Christentums klarmacht. Diesen möchte ich beschreiben als eine ausserordentliche Reduktion und Konzentration der religiösen Symbolik. In dieser, mit dem historischen Ursprung des Christentums zusammenhängenden Konzentration liegt die spezifische Antwort des Christentums auf das Problem der Paradoxalität der Religion. Das versuche ich nun andeutungsweise plausibel zu machen.

3. Christentum als religiöse Konzentration von Religion

Die für das Christentum charakteristische Konzentration religiöser Symbolik kann man sich an seinem Elementarsymbol deutlich machen, am Symbol des Kreuzes. Im Kreuz rückt die Geschichtlichkeit, die Kontextualität, die Kulturalität und damit auch die Gewaltsamkeit, die in aller kulturellen Deutungssymbolik liegt, ins Zentrum der religiösen Symbolik selbst. Der Gott des Christentums ist der sich selbst zur Geschichte, Kulturgeschichte machende Gott; er ist reines Kulturzeichen: Kreuz. «X»: Buchstabe, Schrift, aber analphabetische Schrift. Wer nicht schreiben kann, malt ein Kreuz. Kultur beginnt mit dem Markieren, dem Durchstreichen eines Raumpunktes in der

Welt. X: Hier stehe ich, hier bin ich, in der Welt. «Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben.» Das Kreuz ist die gesteigerte Form und der Inbegriff von Kultur und Geschichte: Das Kreuz steht dafür, dass jemand Geschichte gemacht, Geschichte geschrieben und dafür gewaltsam, gegen seinen Willen, zu Geschichte gemacht worden ist; er ist aus einem Leben, das deutet, das sich deutet, das sich als Deutungsvollzug lebendig entfaltet, zum Zeichen, zum Deutungszeichen gemacht worden, zum Zeichen des Gewaltopfers, zum gedeuteten Zeichen: «König der Juden». Ein Zeichenusurpator – «das habt zum Zeichen...». Die paradoxe Verkehrung, die Umkehrung, die jeder ausdrücklichen religiösen Symbolik immer schon innewohnt, ist im Christentum vergrundsätzlicht worden. Nur als Zeichen, als Kreuzzeichen, als Deutungsvorgang ist Gott präsent.

Die Gewaltsamkeit, die aller religiösen Deutung, aller Kultur überhaupt immer schon inhäriert, weil sie nämlich aus der Vieldeutigkeit des Lebens Eindeutigkeit macht, ist im Christentum ins Zentrum der Religion gerückt. Im Kreuzeszeichen wird die Inkulturation aller Religion maximalisiert; die tabuisierende, sakralisierende Ausgrenzung kultureller Zeichen wird prinzipialisiert, darin aber zugleich negiert und aufgehoben. Das Kreuz als Glaubenszeichen ist das überwundene Kreuz, die Auferstehung. Die Usurpation, der Wille zur Macht, der allen Deutungsakten, aller Kultur, aller tätigen Selbstentfaltung innewohnt, ist geheilt. Im Abendmahl wird diese Heilung sakramental vergegenwärtigt – mit Brot und Wein als den Urzeichen kommunikativer Körperkultur: dem Essen. Der Zeichenleib wird zum Leibzeichen. Einfacher geht's nicht.

Dieser extreme Reduktionismus des Christentums ist religionsgeschichtlich durch den Vorgang einer Vorselektion der religiösen Symbolik und Semantik ermöglicht, der sich im apokalyptischen Judentum ereignet hat. Von diesem übernimmt das Christentum die Konzentration der religiösen Semantik auf die juridisch-politische Semantik von Macht, Herrschaft und Gewalt: Reich Gottes, Jüngstes Gericht, himmlische Heerscharen, Rechtfertigung, Gesetz. Dies ist die Semantik der Grosskultur der Politik, der Öffentlichkeit, des Staates, der Stadt. Daneben hat sich im Judentum der Entstehungszeit des Neuen Testaments freilich auch eine andere Symbolik und Semantik gehalten, diejenige von Schöpfung, Versöhnung, neuem Leben, «gutem Hirten», Geburt des Kindes, «Vater», Vorsehung, Fürsorge. Diese Semantik stammt aus dem Bereich des naturalen, des dörflich-familiären, des intimen Lebens. Das Christentum hat diese duale Vorsortierung der religiösen Symbolik und Semantik in das Nebeneinander von juridisch-politischer und intim-naturaler Semantik aufgenommen, vergrundsätzlicht und deren jeweilige latente Grundcharakteristik herausgearbeitet: Neben die latent thanatologische, viktimologische Charakteristik der juridisch-politischen Semantik und Symbolik der Sekundärkultur tritt die latent vitalistische, intimistische Semantik und Symbolik der Primärkultur.

Die religionsgeschichtliche Innovation des Christentums kann man darin sehen, dass es diese beiden Semantik- und Symbolsysteme, in denen das Ganze menschlicher Lebenskultur zur Darstellung kommt, scharf herausgearbeitet und überkreuz aufeinander bezogen hat. Genau dafür steht das christliche Grundsymbol des Kreuzes. Es steht für die politisch-juridische Ausmerzung des einen, des individuell-privaten Lebens – und für die Umkehrung dieses Vorgangs: Dafür, dass das solchermassen ausgemerzte Leben als Lebensquelle allen individuellen und öffentlichen Kulturlebens erfahren worden ist. Die Versöhnungsliebe Gottes, die am Einzelnen, am Individuum durch seine Vernichtung ins abstrakte Allgemeine hindurchgreift und festhält, wird zum Grund und Massstab allen menschlichen Miteinanders. Liebe als Code des privaten Lebens und Recht als Code des öffentlichen Lebens werden differenziert aufeinander beziehbar: «Unser Vater im Himmel, *Dein Reich* komme...».

Meine These ist: Gerade dieser extreme Reduktionismus des Christentums in seiner Grundsymbolik und Elementarsemantik enthält nun aber seinerseits die Möglichkeitsbedingung für die Ausbildung der historischen Vielfalt der Christentümer. Denn die Konzentration aufs Wesentliche lässt Freiheit zur jeweiligen geschichtlichen Ausgestaltung des religiösen Lebens und Kulturlebens. Es ist das Bildungsprinzip individueller und gemeinschaftlicher religiöser Deutungs- und Gestaltungsvielfalt, das als solches nur behalten, nur bewahrt werden kann, indem es als die Aufgabe ständiger Neubildung des Christentums in der Gegenwart begriffen und betrieben wird.

Es ist, wie ich meine, die besondere Konfession des reformatorischen und neuzeitlichen Protestantismus, in welchem diese Bildungsvielfalt und Bildungsaufgeschlossenheit, auch Gestaltungsoffenheit des Christentums seinerseits wiederum in ihrer Grundsätzlichkeit ins Auge zu fassen und zur Darstellung zu bringen versucht worden ist. Ich möchte dies kurz zeigen, indem ich mich an drei Heroen der protestantischen Theologiegeschichte orientiere, an Martin Luther, an Friedrich Schleiermacher und an Karl Barth. Ich möchte an ihnen deutlich machen, wie die religiöse und kulturelle Gestaltungsoffenheit des Christentums und damit der Religion in ein religiöses Lebenssystem und zugleich Bildungssystem überführt worden ist, für das drei Merkmale charakteristisch sind: die Existentialität (oder auch: Subjektivität), die Reflexivität und die Aktualität des Christentums. Dabei ist Existentialität als die grundlegende Bestimmung zu verstehen, Reflexivität und Aktualität als ihre wesentlichen Konkretionen. In ihnen vollzieht sich das spezifisch protestantische Verständnis von Religion und Theologie als – in Anlehnung an Paul Tillich zu reden – Kritik und Gestaltung des Christentums.⁵

⁵ Vgl.: Tillich, Paul: Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip (1929). In: Ders.: Theological Writings/Theologische Schriften. Ed. by/hg. v. Gert Hummel (Paul

4. Protestantische Theologie als Kritik und Gestaltung des Christentums

a) Martin Luther – oder: die Existentialität des Christentums

«Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.»⁶ Mit Sätzen wie diesen hat Luther das Symbolsystem des Christentums konsequent auf den Lebensvollzug des Individuums hin interpretiert, damit den Sinn von Religion als individueller Lebensdeutung formuliert und von daher eine theologische Deutung des Religion-Kultursystems aufgebaut. Die Wahrheit der Religion kann nun nicht mehr durch ihre Übereinstimmung mit einer unabhängig vom Vollzug des Glaubens vorab feststehenden und festzustellenden ontologisch verbindlich gegebenen Auslegung und Deutung der Welt nachgewiesen und überprüft werden. Der Glaube, dass sich in dem gekreuzigten Jesus von Nazareth Gottes Sohn inkarniert habe, dieser Glaube ist für sich genommen noch kein christlicher Glaube. Solchen «Glauben hat auch der Teufel». Was der Teufel aber nicht hat, ist der Glaube, dass sich Gott in Christus *für mich* geoffenbart, dahingegeben habe.⁷

Erst wenn ich selber mit im Bild bin, wie die Stifter auf mittelalterlichen Altarbildern unterm Kreuz, bin ich im Bild. Im Bild bin ich aber nur im Vollzug einer kopernikanischen Achsendrehung, wenn und indem ich nämlich das Gesamt meiner Deutungs- und Lebensakte als gedeutete, als durch den gekreuzigten Gott gedeutete Akte erfahre und begreife. Gedeutet finden sich meine Lebensakte als der Versuch einer gewaltsamen Sinnstiftung, allgemein gesprochen, als die von mir selbst immer schon vorgenommene Verkehrung von Religion in Kultur, von Gott in Welt, als Horizontbeschneidung und -zuschneidung, statt als Horizonteröffnung und -erweiterung. Die kopernikanische Achsendrehung des Christus pro me hebt diesen Gewaltcharakter meiner Lebensdeutung auf, indem sie mich erkennen lässt, dass die zwanghafte

Tillich *Main Works/Hauptwerke*, hg. v. Carl Heinz Ratschow, Vol./Bd. 6), Berlin, New York 1992, 127-150.

⁶ Luther, Martin: *Grosser Katechismus*. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1530, 8. Aufl., 34.-36. Tsd., Göttingen 1979, 543-733, hier: 560; *Auslegung des Ersten Gebots*.

⁷ Vgl.: «Satan certo credit Christum dominum, mortuum. Sed hoc non potest credere verbum «pro nobis», euch ghet er an, er ist euer, donatum vobis. Haec es vera unica Christiana fides, quae non solum dicit Christum dominum, sed meum.» WA 29, 197, 4-7.

Selbstzentrierung meines Weltbildes auf mich selbst zur statischen Funktionalisierung meines gesamten Weltumgangs führen muss. Im Christus pro me liegt die Möglichkeit, diese Zentrierung nicht als zwanghaft herzustellende, sondern als sich konkret je und je befreiend einstellende zu erfahren. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, dass ich meiner Mitwelt diejenige Anerkennung zuteil werden lasse, die ich selbst im Christus pro me erfahre. Die Umzentrierung der Lebensdeutung ermöglicht einen gleichsam polyzentrischen Lebensvollzug, der die Sinnhorizonte der anderen wahrzunehmen und gelten zu lassen in der Lage ist. Sie ermöglicht die Unterscheidung der notwendigen gemeinsamen Glaubensgrundlagen von der Vielheit der Glaubensformen, in denen diese aktualisiert werden.

Indem Luther auf diese Weise das Christentum gewissermassen existentiell zuspitzt, schafft er die Basis für eine neue Deutung der christlichen und religiösen Grundbegriffe. «Gnade» ist nun nicht mehr dinghafte Mitteilung oder Belohnung für religiös-moralische Lebensleistung, sondern die Ermöglichung jener existentiellen Neudeutung meines Lebens; «Sünde» ist nicht mehr die einzelne moralische Verfehlung, sondern jene zwanghaft-gewaltsame Selbstdeutung, die notorisch auch allen anderen, mit denen ich zu tun habe, Gewalt antun muss. Gnade, Rechtfertigung erschliesst mir allererst mich selbst als Sünder und so zugleich als denjenigen, der fähig ist, auch seine dunklen Seiten als Seiten seiner selbst anzuerkennen und anzunehmen. Das Ich ist nicht mehr einfach «Seele» als zeit- und geschichtsenthobene Substanz, die es von den Befleckungen des «Leibes» sukzessive zu reinigen gilt; sondern «Seele» ist Anerkanntwerden durch Gott, und «Leib» ist das Leben, das und wie wir es tatsächlich leben, in den Verhältnissen, den Anerkennungsverhältnissen, die wir einander zubilligen oder eben versagen. «Kirche» steht der «Welt» nicht mehr gegenüber wie das himmlische Jerusalem der Hure Babylon; sondern Kirche ist die Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder, die ihr Leben als Leben in der Welt leben, im Alltag der Welt und in den sozialen Rollen, die unser leibliches Leben mitsichbringt. Die theologische Bewertung des Politischen als der wichtigsten Organisationsform dieses leiblichen Lebens schwankt nun nicht mehr zwischen Verdammung und Abwertung und sakral-theokratischer Überhöhung. Das Politische wird einer sachlichen, funktionalen Steuerung zugänglich gemacht. Das Prinzip solcher Steuerung ist nicht mehr ausgerichtet an einer hierarchischen Gesellschaftspyramide, sondern an der *libertas christiana*, die jede und jeden Einzelne als mündige Hörerin und mündigen Hörer des Wortes Gottes und als seine ebenso mündigen und authentischen Sprecherinnen und Sprecher versteht: Religionsfreiheit kann darum zum Inbegriff und Wurzelgrund aller Individual- und Menschenrechte werden, als Begründung der Grenzen des Verfügungsrechts von Menschen über Menschen.

Unnötig und doch auch – siehe Schnädelbach – umso nötiger zu sagen und einzuräumen ist: dass die Reformation, dass schon Luther selbst mit vielen

dieser Einsichten nicht so konsequent Ernst gemacht hat, wie es von seinen eigenen theologischen Voraussetzungen her erforderlich gewesen wäre. Religiöse und politische Toleranz sind bekanntlich definitiv erst via Aufklärung und neuzeitlicher Verfassungsstaat ins protestantische Christentum eingedrungen; und Gleiches gilt für die differenzierte Trennung und Aufeinanderbeziehung von Kirche und Staat, die weithin erst in unserem Jahrhundert staatskirchlichenrechtliche Wirklichkeit geworden ist. Das reformatorische Rechtfertigungs- und Glaubensverständnis, die in ihm der Sache nach angelegte Leib- und Sinnenhaftigkeit der Existenz sind ein auch in der Gegenwart weithin unausgeschöpftes, bleibendes Lernprogramm. Protestantischer Purismus, moralische Zwanghaftigkeit und ein pietistisches Sünden- und Sexualitätsamalgam haben es zweifellos weithin verstellt.

Ich breche ab und halte fest: Martin Luthers historische Leistung ist mit einem Wort die existentialtheologische Neudeutung des Glaubensbegriffs und damit des Christentums. Die Leistung Friedrich Schleiermachers, des grossen unierten Theologen des 19. Jahrhunderts, ist darauf aufbauend ein neues Verständnis des Theologiebegriffs gewesen.

b) Friedrich Schleiermacher – oder: die Reflexivität des Christentums

Schleiermacher setzt gewissermassen eine Reflexionsstufe höher an als Luther. Schleiermacher war der erste, der die bei Luther implizit vorausgesetzte und ausgearbeitete Grundidee, nämlich die Erkenntnis, dass der Glaube Lebensdeutung im Vollzug ist, als solche erfasst und zum Gegenstand der Theologie als Wissenschaft gemacht hat. Damit hat Schleiermacher dasjenige moderne Verständnis von Theologie als vernünftiger, methodisch reflektierter Theorie religiöser Lebensdeutung entwickelt, das auch den hier vorgetragenen Ausführungen zugrunde liegt, und das reformatorische Theologie und die Theologie überhaupt im modernen Sinne wissenschaftsfähig macht.

Schleiermachers Religionstheorie basiert ihrerseits auf einer Bewusstseinstheorie, die zugleich eine Theorie des menschlichen Lebens ist. Denn das Leben wird als menschliches Leben nur erfasst, wenn es als autopoietisches, als reflexives Leben verstanden wird, als Leben, das für ein Bewusstsein, für ein Subjekt ist. Dem reformatorischen *pro me* wird damit ein erkenntniskritisches, kantisches *pro me* unterlegt, das mit ihm strukturverwandt, aber keineswegs einfach identisch ist. Individuell sich selbst präsent ist das bewusste Leben in der Weise des Gefühls. In der Religion, im Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, als Grund- und Hintergrundgefühl des bewussten, endlichen Lebens kommt das Gefühl und damit das Individuum zu sich selbst. Es erlebt in ihm den tragenden Grund und das Individuierungsprinzip seines Selbst- und Weltbewusstseins.

Indem Schleiermacher solchermassen die Theologie auf eine Subjektivitätstheorie, Religionstheorie fundiert, sie so zu einer Theorie des Christen-

tums umbildet und damit gewissermassen eine Abstraktionsstufe heraufsetzt, erzielt er zugleich eine Reihe von entscheidenden Konkretionsgewinnen.

Zum einen und zuerst wird damit die prinzipialisierende Leistung des neutestamentlichen Christentums und die existentialisierende Leistung der Reformation im Prinzip übertragbar auf alle Religion. Religionen insgesamt werden nun darauf hin befragbar, ob und inwiefern sie solche Prinzipialisierungs- und Existentialisierungsleistungen erbringen, mit anderen Worten: ob und inwiefern sie gestaltungsoffen sind für je individuelle, kreative Lebensdeutung. Die Theologie öffnet sich zur beschreibenden und zugleich aber durchaus kritischen und normativen Religionswissenschaft.

Für das Christentum selber ist damit der Einsicht Bahn gebrochen, dass es ein einziges, normatives Christentum, sozusagen ein Christentum für alle, nicht gibt und auch nicht geben darf. Das Christentum ist aufgrund seiner in der Reformation zur präzisen Darstellung gebrachten Wurzeln individuelle, plurale, sich ständig verändernde, sich ständig geschichtlich umbildende Religion. Christentum ist niemals nur kirchliches Christentum, es ist immer auch individuell-privat praktiziertes Christentum, jenes und dieses bilden sich wechselseitig fort.

Die Aufgabe der Theologie besteht in der kritischen, reflektierten Begleitung dieses Bildungsprozesses, der das Christentum selbst ist. Sie besteht genau darin, diesen Prozess im Fluss zu halten, indem sie das Wissen um seine entscheidenden Voraussetzungen präsent hält und seinerseits ständig aktualisiert.

Freilich liegt genau in dieser Begleitungsfunktion der Theologie auch unverkennbar ein Problem. Denn die Frage drängt sich hier auf: Wie ist das gebildete theologische Wissen um die Bildungsprozesse der Religion eigentlich hineinübersetzbar in die aktuellen Lebens- und Glaubensvollzüge des nicht-theologisch geschulten, gelebten Christentums selbst?

Genau dies kann man als die Frage verstehen, die Karl Barth an Schleiermacher und an die ganze von ihm begründete neuprotestantische Theologie gestellt hat. Wie kann die Theologie, so lässt sich Barths Frage formulieren, wirklich zum kritischen Motor des christlichen Bildungsprozesses und nicht nur zu seinem wissenschaftlichen Begleiter werden? Es geht also mit anderen Worten um die *Aktualität* theologischer Kritik und Gestaltung des Christentums.

c) Karl Barth – oder: die Aktualität des Christentums

«Ich bin ein armer Tropf mit meiner <Aktualität>, und in meinem Kopf gehts zu wie in einem Hyänenkäfig vor der Fütterung.»⁸ So klagt Barth im Herbst 1922 während der gleichzeitigen Vorbereitung mehrerer Vorträge brieflich seinem Freund E. Thurneysen. Hinter dieser Klage steht der Anspruch, dass Theologie nicht nur ein Raisonement über <die religiöse Lage

der Gegenwart sein könne, sondern in diese Gegenwart hinein ein bewegendes Wort, ein das Christentum veränderndes Wort zu sprechen habe.

Eine erste umfassende Antwort auf diese Frage nach der Aktualität der Theologie hatte Barth selbst in eben jenen Monaten gerade zum Druck gebracht: seinen Kommentar zum Römerbrief des Apostels Paulus in zweiter, verschärfter, aktualisierter Auflage. Die Antwort, die er hier gibt, lautet: Theologie darf nicht allgemeine Religionstheorie sein, sondern sie muss in die Glaubensurkunden des Christentums gleichsam hineinkriechen, deren Inhalt und Wahrheit erfassen und dann in einem und demselben Akt sozusagen in die politische, kulturelle und religiöse Gegenwart hineinsprechen. Die Aufgabe der Theologie ist die Aufgabe der Predigt: Rede von Gott. Und zwar ist sie eine prophetisch-kritische Predigt-Rede von Gott. Darin eingeschlossen ist die Einsicht in das ethische, sozialetische auch politische Versagen des Christentums.

Aber die theologische Kritik ist mehr als Sozialkritik. Sie ist eine Radikalkritik des Christentums. Denn kritisiert werden nicht eigentlich diese oder jene Verfallsformen des gegenwärtigen Christentums, sondern kritisiert wird das ganze gegenwärtige Christentum in allen seinen Formen und Erscheinungen als Ausdruck von Religion, genauer gesagt: von Kultur, von bloßem Menschenwerk: Theologie = Christentumskritik = Kulturkritik = Religionskritik.

Theologie wird bei Barth zur kritischen Dauerreflexion. Christentum, theologisch legitimes Christentum kann es dann nur geben im Dauerdurchlauf durch die theologische Religions-, Kultur- und Christentumskritik. Indem aber solchermassen die alltäglich gelebte Religion in eine theologisch dauerkontrollierte Religion aufgehoben wird, droht sie zu einer Religion zu werden, die nur noch an einem bestimmten Ort und von bestimmten Menschen tatsächlich praktiziert zu werden vermag: von den Pfarrerinnen und Pfarrern; auf der Kanzel. Das Christentum wird zur Pfarrerreligion.

Von seiner theologischen Radikalkritik hat Barth freilich auch sein eigenes theologisches Denken nicht ausgenommen. Der Furor der Negativität weicht in späteren Jahren dem Interesse an theologischer, an kirchlich-religiöser Aufbauarbeit. Der Sachverhalt und das sich mit ihm verbindende Problem als solche bleiben jedoch bestehen.

Ich breche wieder ab und halte fest: Zwischen Barth und Schleiermacher bewegt sich alle gegenwärtige Theologie. Sie bewegt sich also – pauschal gesprochen – zwischen einer normativ-dogmatisch eingreifenden und einer eher analytischen, religionstheoretischen Theologie. Sie bewegt sich zwischen einer analytischen Aufmerksamkeit auf das individuell gelebte religiöse Leben

⁸ Thurneysen, Eduard (Hg.): Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel Bd. 2. 1921-1930, bearbeitet und hg. v. Eduard Thurneysen (Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe), Zürich 1974, 97.

und Versuchen, dieses religiöse Leben von den normativen Glaubensurkunden des Christentums aus aktuell und mehr oder weniger praktisch zu steuern und fortzubilden. Diese Spannung kann, braucht und darf man nicht aufheben. Es ist die Wesensspannung protestantischer Theologie: Indem der Protestantismus alle in die individuelle religiöse Freiheit entlässt, macht er sie zugleich alle in gewisser Weise zu Pfarrerinnen und Pfarrern. Dies den Leuten klar zu machen, ist die Bildungsaufgabe der Theologie.

5. Schlusswort: Theologisch gebildete Religion in der Gegenwart. Oder: Welchen Nutzen hat denn nun die Theologie für das Leben?

Der Nutzen der Theologie, nämlich der wissenschaftlichen Theologie für das Leben, ist in der Regel kein unmittelbarer Nutzen. Er ist ein vermittelter Nutzen. Wissenschaftliche Theologie an der Universität bildet professionelle Theologinnen und Theologen aus, die in ihrer Berufspraxis als Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und Religionslehrer diejenigen aktuellen und konkreten Angebote gebildeter religiös-christlich-protestantischer Gegenwartsdeutung machen sollen, diejenigen Hilfen zur konkreten, praktischen religiös-theologischen Selbstbildung geben sollen, deren strukturellen Aufbau ich Ihnen zu beschreiben versucht habe. Insofern können Sie alles, was Sie gehört haben, diesen ganzen Werkstattbericht, auch ganz schnell wieder vergessen. Ich wäre vollkommen zufrieden, wenn Sie sich lediglich die Botschaft – oder jedenfalls meine These – merken würden, dass die Bildung einer eigenen religiösen Überzeugung eine Arbeit ist, eine Lebensarbeit gewissermassen, die wir alle immer schon tun und die man darum als gebildeter Mensch nicht den Kindern überlassen kann oder den traurigen oder euphorischen Lebensmomenten. Wenn Sie nach meinen Ausführungen im Stillen hinzufügen wollen: schon gar nicht sollte man diese Arbeit den Systematischen Theologen an der Universität überlassen, dann haben Sie genau verstanden, was ich meine.

Ob Ihnen die Überlegungen, die ich Ihnen hier vorgetragen habe, zur Erfüllung Ihrer eigenen alltagspraktischen oder auch beruflichen religiösen Bildungsaufgabe von Nutzen oder doch eher von Nachteil waren, können Sie, wenn Sie wollen, probeweise an der kleinen Alltagsepisode überprüfen, die mir eine Bekannte berichtet hat, und die ich Ihnen hiermit zum Schluss gerne mitgeben möchte:

Der vierjährige Neffe dieser Bekannten hatte von irgendeinem pädagogisch mässig begabten Verwandten ein grosses Spielgewehr bekommen, mit dem er nun alles, was sich um ihn herum bewegte einschliesslich seiner Mutter, piff-paff totschoß. Seine Mutter versuchte ihm beizubringen, dass man mit dem Tod nicht spielen dürfe, denn <tot ist tot>; und wer totgeschossen werde, stehe nie wieder auf. Der Kleine hatte Mühe mit dieser Belehrung, denn

nach seiner Anschauung stimmte es ja nicht. Tags darauf kam im Fernsehen zufällig ein Zeichentrickfilm über Jesus. Am Ende bekanntlich: Kreuzigung, Tod, drei Tage später: das leere Grab, die Frauen, der Engel, Auferstehung. «Siehst Du!», sagt der Junge triumphierend und lachte.

Georg Pfeiderer, Basel