

Gottesbilder in verschiedenen Lebensaltersstufen*

I. Zur Funktion von Bildern und Symbolen

Mit einer chassidischen Geschichte möchte ich beginnen:

Wenn Rabi Israel ben Elieser, der Baal-schem-tow, sein Volk vom Unglück bedroht sah, pflegte er einen bestimmten Teil des Waldes aufzusuchen und dort zu meditieren. Er entfachte ein Feuer, sagte ein bestimmtes Gebet, und das Wunder geschah, das Unglück wurde abgewendet.

Später, als sein Schüler, der berühmte Maggid von Meritsch, aus denselben Gründen Gelegenheit hatte, beim Himmel Fürsprache für sein Volk einzulegen, ging er an dieselbe Stelle im Wald und sagte: ‚Herr des Weltalls, höre! Ich weiß nicht, wie man ein Feuer anfacht, aber ich weiß das Gebet noch zu sagen.‘ Und wieder geschah das Wunder.

Sein Nachfolger, der Mosche Löb von Sasow, sagte, als er in den Wald ging, um sein Volk zu retten: ‚Ich weiß nicht, wie man ein Feuer entfacht, auch kenne ich das Gebet nicht, aber ich weiß den rechten Ort noch, und das muß genügen.‘

Schließlich fiel die Aufgabe, das Unglück abzuwenden, dem Rabbi Israel von Rizin zu, der zu Hause im Lehnstuhl sitzend, den Kopf in die Hand gestützt, zu Gott sprach: ‚Ich kann kein Feuer entfachen, und ich weiß das Gebet nicht; nicht einmal die Stelle im Wald kann ich mehr finden. Ich kann gerade noch die Geschichte erzählen, das ist alles, es muß genügen.‘ Und es genügte. Denn Gott erschuf den Menschen, weil er Geschichten liebt. (B. Kopp, 1978, 23f.).

Gott liebt Geschichten, sagen die Chassidim; wir könnten genauso gut sagen: Er liebt Bilder und Symbole; und wir Menschen brauchen sie, weil keiner in seinem Hunger nach Sinn von theologischen oder philosophischen Abstraktionen satt wird.

Diese Feststellung erscheint einerseits offensichtlich und fast banal; andererseits droht dieser Sachverhalt in einer Gesellschaft, in der wissenschaftliche Eindeutigkeit und Überprüfbarkeit einen so hohen Stellenwert haben, in Vergessenheit zu geraten. Es ist insofern kein Zufall, daß Geschichten, Bilder und Symbole vor allem in zwei gesellschaftlichen Randbereichen lebendig bleiben: in den Religionen und bei den Kindern.

Religionsstifter erzählen vorwiegend 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 gleichnishafte Reden nicht nur auf eine Eigentümlichkeit seiner Person zurückzuführen ist, daß vielmehr Gottes Wort prinzi-

* Vortrag, gehalten am 18. 2. 86 auf der Ökumenischen Schulkonferenz katholischer und evangelischer Ausbildungsstätten für Altenpflege

piell gleichnishaft ist und sein muß, sich also auch immer der Möglichkeit aussetzt, vieldeutig und damit mißverständlich aufgenommen zu werden.

Der andere gesellschaftliche Randbereich, den ich erwähnte, sind die Kinder: Sie brauchen Bilder und Geschichten, um aufzuwachen und leben, um sie entwickeln und sich orientieren zu können. In den sechziger und frühen siebziger Jahren glaubten manche Pädagogen, man könne Kinder auf der Basis einer aufgeklärten, antiautoritären Vernunft aufwachsen lassen, in denen solche archaischen Lebensdeutungen, wie sie etwa die Märchen anbieten, überflüssig geworden seien. Bruno Bettelheim und viele nach ihm haben dann gezeigt, in welchem Maß Kinder auf Märchen und Geschichten angewiesen sind, um Ausdrucksmöglichkeiten für ihre Ängste und Sehnsüchte, ihre Konflikte und Leidenschaften zu bekommen. Nur wenn sie ihre oft chaotischen und verwirrenden Erlebnisse mit Hilfe solcher Bilder und Geschichten wiedererkennen, einordnen und zuordnen können, wird es ihnen gelingen, eine Identität, ein angemessenes Bild von sich selbst und ihrer Welt zu entwickeln.

Die Strittigkeit, die in diesen beiden Beispielen (Religionsstifter/Kinder) steckt, zeigt, wie wenig allgemein akzeptiert das Thema „Gottesbilder“ ist. Bilder und Symbole waren Jahrhundertlang völlig selbstverständliche und anerkannte Medien der Erfahrung, gerade in der Kirche. Erst in diesem Jahrhundert haben sie ihre Selbstverständlichkeit verloren und eine recht wechselvolle Geschichte durchlaufen, in der es verblüffende Parallelen z.B. zwischen Theologie und Psychoanalyse gibt: R. Bultmann hatte es sich mit seinem Programm der Entmythologisierung zum Ziel gesetzt, die mythologischen Vorstellungen des NT so auszulegen, daß die Bilder und Vorstellungen wegfallen können, weil ihre tiefere Bedeutung aufscheint und erhalten bleibt (vgl. R. Bultmann, 1958). Das heißt, die Bilder und Geschichten sind das Uneigentliche, das man auf das darin enthaltene Eigentliche hin, nämlich das jeweilige Selbstverständnis der Existenz, befragen muß. Hinter der Schale des Uneigentlichen kommt der Kern der Eigentlichkeit zum Vorschein. So verstanden ist Entmythologisierung ein Abstraktionsprozeß, bei dem es allerdings fraglich ist, ob in ihm das Eigentliche noch angemessen aufbewahrt werden kann. Die Analogie von Körper und Seele kann das verdeutlichen: Man hat lange geglaubt, daß das Eigentliche, die Seele, durch die Befreiung vom Uneigentlichen, dem Körper, zu gewinnen wäre — bis man gemerkt hat, daß das eine nicht vom anderen befreit werden kann, daß dann vielmehr beides verloren geht.

So wie der Körper beseelt und die Seele verkörpert ist, so lassen sich auch religiöse Inhalte nicht von Ihren Bildern trennen. In der Psycho-

analyse hat es im Blick auf das Verständnis von Bildern und Symbolen einen ganz ähnlichen Prozeß gegeben, zumindest in formaler Hinsicht: In seiner Traumdeutung von 1900 versteht S. Freud den Traum — und analog dazu Bilder und Symbole — als Ausdruck des Unbewußten. Angesichts strenger gesellschaftlicher Wert- und Normvorstellungen ist ein direkter Ausdruck von Triebimpulsen nicht möglich, sie müssen verdrängt werden und in Form von symbolischen Ersatzfiguren nach außen gelangen. Damit gerät der Traum, das Symbol, unter die Kategorie des neurotischen Symptoms: Ein ursprünglicher Triebimpuls wird verdrängt und bahnt sich einen symbolischen Ersatzausdruck, der dann neurotisch genannt wird, wenn er Krankheitswert hat. Nach früher psychoanalytischer Anschauung sind also der Traum und das Symbol verzerrter Ausdruck für etwas Anderes, Eigentliches. Das führte den Freud-Schüler E. Jones zu der These: „Nur was verdrängt ist, wird symbolisch dargestellt, nur was verdrängt ist, bedarf der symbolischen Darstellung“ (zitiert bei Scharfenberg/Kämpfer, 1980, 57). Der weitestgehende Verzicht auf den Gebrauch von Bildern und Symbolen wäre danach Kennzeichen psychischen Gleichgewichts.

Die Veränderung und Umkehrung dieser frühen psychoanalytischen Symbolkonzeption will ich hier nicht im einzelnen darstellen; sie hat viel mit Impulsen aus der Ich-Psychologie und aus der Sprachphilosophie zu tun. Am Ende dieses Prozesses 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.“ (Scharfenberg/Kämpfer a.a.O., 67). Symbole stellen unter dieser Perspektive eine kreative und integrative Leistung des Ich dar: Sie bringen in spielerisch-bildhafter Weise Vielschichtiges zum Ausdruck: Wünsche, Sehnsüchte, Bedürfnisse, Gefühle, Konflikte und deren Lösungen, Lebenserfahrungen und Lebensgefühl; sie ermöglichen dadurch Ausdruck, Lebendigkeit, offene Kommunikation, während gerade der Verzicht auf Bilder und Symbole den Menschen auf seine rationalen Eigenschaften reduziert und dementsprechend seine Kommunikation einengt und verarmen läßt.

Im Rahmen dieser Revision des Symbolbegriffs, die übrigens dem Symbolverständnis von C. G. Jung erstaunlich nahe kommt, sind zwei Differenzierungen wichtig, die der Psychoanalytiker Alfred Lorenzer eingeführt hat, nämlich die Unterscheidung von Symbol und Klischee und die von Symbol und Zeichen.

Ich will diese Unterscheidung gleich an einem Beispiel aufhängen: Das Symbol „Gott, der Vater“ löst, sofern es ein lebendiges Symbol ist, sehr vielschichtige Assoziationen und Gefühle aus: der liebende Vater, der strenge, der strafende, der abwesende, der lachende Vater und verbunden damit Gefühle von Liebe und Haß, Nähe und Distanz, Geborgenheit und Mißtrauen etc. Wenn Sie in einer Gruppe nach den Assoziationen und Gefühlen in Verbindung mit diesem Symbol fragen, kann sich ein sehr fruchtbares und anregendes Gespräch ergeben, weil es den Teilnehmern vielleicht gelingt, die persönliche Färbung ihres Glaubens an einen väterlichen Gott mit ihren Lebenserfahrungen, mit ihrem Lebensgefühl in Verbindung zu bringen. Wenn Sie in einem solchen Gespräch merken, daß jemand ausschließlich auf *eine* Bedeutung und das entsprechende Gefühl festgelegt ist, dann ist das ein ziemlich sicheres Anzeichen dafür, daß sie es mit einem Klischee zu tun haben. Das Buch von Tilmann Moser „Gottesvergiftung“ (Frankfurt 1976) ist dafür ein Beispiel: Gott ist für Moser als Kind und Jugendlicher ausschließlich zum autoritären, strafenden, kontrollierenden Vater geworden, der bei ihm nur Gefühle von Angst, Unsicherheit und Bedrohung hervorgerufen hat. Alle anderen Aspekte des Vater-Seins Gottes waren für ihn nicht wahrnehmbar.

Während also ein Symbol sehr Vielschichtiges widerspiegelt und zu neuen Erfahrungen mit der inneren und äußeren Wirklichkeit anstoßen kann, ruft das Klischee immer dieselbe Reaktion hervor, so wie es auch an ein und dieselbe auslösende Situation gebunden ist und damit neue Erfahrungen geradezu verbaut.

Solche Art von Klischees sind nach meinem Eindruck bei Menschen, die eine strenge religiöse Erziehung mitgemacht haben, relativ häufig anzutreffen. Das, was ich als Vorzug des Symbols herausgestellt habe, seine Vielschichtigkeit, wird von Ihnen als bedrohliche Vieldeutigkeit erlebt, der gegenüber das Klischee eine zwar einengende, aber auch entlastende Eindeutigkeit anbietet. Eine Auflösung des Klischees und eine Re-Symbolisierung ist erst möglich, wenn die auslösende Szene erinnert und bearbeitet werden kann.

Ein weiterer Schritt in der Verfestigung des Lebendigen zum eindeutig Festgelegten ist die Entwicklung vom Symbol zum Zeichen: Das Zeichen bezeichnet einen Sachverhalt, sonst nichts. Es löst keine Gefühle und Assoziationen aus, es regt zu keinen neuen Erfahrungen an: Manche Zeitgenossen nehmen es als Tatsache zur Kenntnis, daß Christen manchmal von Gott als einem Vater reden; oder das Kreuz auf einem Gebäude zeigt an, daß es sich um ein christliches Haus handeln muß.

Bei der Frage nach den Gottesbildern in verschiedenen Lebensaltersstufen scheint es mir wichtig, diese Unterscheidungen jeweils mitzubedenken: Handelt es sich um Bilder und Symbole im vollen, lebendigen Sinn oder um Kilschees oder nur noch um Zeichen?

II. Gottesbilder — und Bilderverbot

Vor dem Hintergrund dieses allgemeinen Verständnisses von Bildern und Symbolen möchte ich Gottesbilder verstehen als die Bilder, die Menschen zentral ergreifen, sie unbedingt angehen: Bilder, die eine Kraft ausstrahlen, so daß Menschen im Innersten angerührt, angestoßen, in Bewegung gesetzt werden.

Zwei Dimensionen sind dabei zu unterscheiden: Die eine ist die Dimension des Glaubens, die das extra nos, das Sein Gottes außerhalb vom und gegenüber dem Menschen betont. Unter dieser Perspektive ist ein Gottesbild nicht etwas, das wir produzieren in unserem Inneren, sondern etwas, das uns gegenübersteht und sich gleichsam aufdrängt, weil es an dem, was es darstellt, auch teil hat. Das hat Paul Tillich immer wieder hervorgehoben: Ein Symbol des Heiligen hat am Heiligen selbst teil, es vermittelt etwas von dessen Wirkmächtigkeit und Kraft. Die andere Dimension ist die religionspsychologische: Hier kann man danach fragen, wie ein Gottesbild im Menschen zustande gekommen ist, welche Lebenserfahrungen und -entwürfe darin zum Ausdruck kommen, welchen gesellschaftlichen Zusammenhang es erkennen läßt usw. Es geht bei diesen Fragen nicht um dogmatische Richtigkeit und Wahrheit eines Symbols, sondern nur um dessen Funktion.

Die Verschränkung beider Dimensionen im Symbol macht das Symbol so reizvoll: Auf der einen Seite ist es Ausdruck dessen, was ich gemeinsam mit allen Christen — oder zumindest mit vielen Christen — glaube; es ist ein Bekenntnisakt, der den einzelnen in die Kirche und ihre Tradition einbindet. (In diesem Sinn nannte man früher die Glaubensbekenntnisse Symbole.) Auf der anderen Seite ermöglicht die religionspsychologische Perspektive die Frage: Wie sieht dein persönlicher Glaube — dein persönliches Credo aus? Wieso glaubst du, im Rahmen dieser Tradition, eigentlich so und nicht anders? Was hat das mit deinen Lebenserfahrungen und mit der historischen Situation, in der du aufgewachsen bist und lebst, zu tun?

Gottesbilder enthalten subjektive Lebenserfahrung, übersteigen sie aber auch: Sie enthalten ein Element der Kritik, weil sie selber auch Ausdruck dessen sind, was noch nicht ist, aber prinzipiell sein könnte.

Ich will das noch einmal am Beispiel des Symbols „Gott, der Vater“ verdeutlichen: Das Vater-Bild knüpft an reale Vater-Erfahrungen an, es nimmt auch alles das auf, was Menschen an Sehnsüchten und Enttäuschungen mit ihren Vätern mit sich herumtragen. Gleichzeitig entlarvt und kritisiert es diese Erfahrungen als begrenzt, vorläufig, einseitig, denn im Bild Gottes als dem Vater steckt natürlich die Verheißung des vollkommenen Vaters. Nehmen Sie Psalm 103,13: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, die ihn fürchten.“ Die Erfahrungen von Liebe, Zuwendung, „Erbarmen“ werden aufgenommen, und gleichzeitig ist natürlich unausgesprochen mitgedacht, daß solche Erfahrungen bei Gott in einer vollkommenen Weise möglich sind, wie wir es nie leisten könnten. Insofern kann man sagen, wie Y. Spiegel das formuliert hat (Y. Spiegel, 1984, 34), daß religiöse Bilder schützen, stärken und trösten, weil sie Erfahrungen aufnehmen und bestätigen, Hoffnung erwecken und Ziele anbieten. Gleichzeitig fordern sie aber auch heraus, begrenzen und kritisieren menschliche Allmachtsvorstellungen. Das heißt: Symbole sind ambivalent strukturiert, sie spiegeln Konflikte wider, so wie alle Erfahrungen konflikthaft, ambivalent sind. Der Vater liebt, schützt und bietet Geborgenheit, aber er setzt auch Grenzen, leitet an, weist zurecht. Und erst die ausgewogene Mischung beider Seiten macht den „guten“ Vater bzw. die „gute“ Mutter aus.

Ein mögliches Kriterium dafür, ob es sich bei einem Gottesbild um ein lebendiges Symbol handelt, kann sein, ob eine Veränderung oder gar ein Verschwinden dieses Symbols für die betreffende Person etwas Beunruhigendes, Aufregendes bedeutet oder nicht. Bert Brecht hat das in einer der Geschichten vom Herrn Keuner so ausgedrückt:

Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K sagte: ‚Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen...‘ (Werkausgabe ed. Suhrkamp 1967, Bd. 12, 380).

Auch die Art und Weise, wie jemand seine Symbole zum Ausdruck bringt, ist ein wichtiges Indiz: Die meisten von uns tun sich schwer damit, in konkreter, persönlicher Weise darüber zu reden, was einer glaubt, welches Bild von Gott oder Jesus jemand hat, was ihm/Ihr das bedeutet.

Das hängt m.E. nicht nur damit zusammen, daß wir in der religiösen Sprache immer weniger geübt sind, sondern vor allem damit, daß in solchen Bildern ganz zentral unser Selbst, der Kern unserer Person, berührt ist, so daß wir sehr verletzlich werden, wenn wir davon etwas

preisgeben. Für den Umgang mit Gottesbildern scheint mir das ganz wichtig zu berücksichtigen: Menschen machen sich verletzlich, wenn sie ernsthaft — und nicht nur leichthin — darüber reden; deswegen ist ein vertrauensvoller, akzeptierender und nicht ein bewertender, kritisierender Sprachstil in diesem Bereich besonders notwendig.

Eine weitere Beobachtung: Einerseits formuliert ein Mensch mit den Symbolen, die er benutzt, seine eigenen Lebenserfahrungen und Lebensentwürfe; andererseits stellt er sich mit seinen Symbolen in eine größere Gemeinschaft hinein, weil er die Symbole ja nicht selbst produziert, sondern sie durch die Vermittlung einer langen Tradition und einer großen Gemeinschaft übernommen hat. Kann sich jemand mit seinen Gottesbildern noch in einer Gemeinschaft verständlich machen oder sind sie so privat, so exklusiv geworden, daß sie keiner mehr versteht und die Grenze zur psychischen Erkrankung mit ihren massiven Kommunikationsstörungen erreicht ist? Und umgekehrt: Übernimmt jemand die Bilder seiner Tradition ganz äußerlich und mechanisch-richtig oder kann er sie auch noch mit einem Funken persönlicher Erfahrung und persönlichen Gefühls füllen? Wünschenswertes Ziel wäre es, daß sich mündige Christen zutrauen, ein persönliches, ein „persönlichkeitsentsprechendes“ (K. Winkler, 1974, 118) Credo zu formulieren, in dem Tradition und persönliche Lebenserfahrung verschmelzen.

Und ein Letztes: Gottesbilder im ausgesprochen religiösen Sinn lassen sich häufig nicht säuberlich trennen von säkularen Gottesbildern. Religionssoziologen ist es schon lange aufgefallen, daß es — so paradox das klingt — auch nicht-religiöse Gottesbilder gibt, die für den Betreffenden eine ganz analoge Funktion haben. Gerade bei Jugendlichen ist eine solche Verschiebung von Gottesbildern aus dem religiösen in den säkularen Bereich zu beobachten und ernst zu nehmen: Symbole aus dem Bereich der Technik oder der Rockmusik erhalten für viele quasi-religiöse Qualität, sie drücken präziser und schlüssiger als die alten Symbole die Lebenserfahrung und den Lebensentwurf junger Menschen aus. Das ist ja die Schlüsselfrage im Umgang mit Symbolen: Treffen sie noch unsere gegenwärtigen Erfahrungen, unsere gegenwärtigen Konflikte und Lebensentwürfe? Die Aktualität der Märchen zeigt, daß Bilder aus agrarischen und feudalen Verhältnissen nicht eo ipso eine Verständnisbarriere für Menschen der Gegenwart bedeuten müssen. Märchen treffen offensichtlich nach wie vor entscheidende Entwicklungskonflikte von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen und sind insofern nicht überholt.

Bei den religiösen Bildern und Symbolen kommt als Schwierigkeit sicher ihre Überlagerung durch die Institution Kirche und durch deren Jahrhundertelange Dogmatisierung hinzu. Die Aufgabe von Pfarrern und Lehrern besteht angesichts dieser Lage darin, zu zeigen, daß und wie biblische Symbole unsere Lebenserfahrungen und -entwürfe treffen. Das läßt sich nicht dadurch zeigen, daß man Symbole analysiert — sie verlieren dann ihre Ausstrahlung — oder ihre Aktualität beschwörend behauptet, sondern indem man sie neu erzählt und erlebbar macht. In der narrativen Theologie oder im Bibliodrama (oder Bibeltheater) gibt es dazu anregende und ermutigende Ansätze.

Wo nun so viel von Gottesbildern die Rede ist, ist es nötig, wenigstens ein paar Sätze zum alttestamentlichen **Bilderverbot** zu sagen, das die reformierten Kirchen ja nach wie vor sehr ernst nehmen. In 2. Mose 20,4f. heißt es: Du sollst dir kein Gottesbild machen, kein Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen, denn ich der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott...

In allen Religionen, auch in Israel, war man sich darüber im klaren, daß das Bild des Gottes nicht der Gott selber ist; aber man wußte, daß das Bild an dem, was es darstellt, Anteil hat. Insofern ist das Bild auch ein Mittel, um auf Gott Einfluß zu nehmen, ihn umzustimmen, durch Opfer und Verehrung seine Gunst zu gewinnen. Diese Gefahr der Bemächtigung Gottes durch sein Bild hat Israel früh gesehen. Es hat versucht, dieser Gefahr durch das Bilderverbot entgegenzuwirken, so wie es auch den Vorrang des Wortes vor allen anderen Manifestationen Gottes festgehalten hat. Gott ist für die Israeliten der ganz andere, der sich zwar in geschichtlichen Ereignissen zeigt (vgl. die Begründung des Bilderverbotes mit dem Hinweis auf den Auszug aus Ägypten, 5. Mose 4,20), aber letztlich verborgen bleibt. Man kann ihn nicht fassen, nicht festhalten und beeinflussen, es gibt ihm gegenüber keine religiöse Sicherheit, sondern nur das Wagnis und den Zweifel des Glaubens (vgl. dazu G. von Rad, 1962, 230f.). Wo diese Abgrenzung klar ist, da kann auch das AT wieder ganz unbefangen in vielen und eindrücklichen Bildern von Gott sprechen.

Mir erscheint diese Funktion des Bilderverbotes nach wie vor berechtigt und sinnvoll: sich darüber im klaren zu sein, daß eine unaufhebbare Differenz besteht zwischen Gott und den Bildern, in denen wir allein von ihm reden können, und daß es insofern keine Möglichkeit gibt, sich selber über die Bilder von ihm zu bemächtigen, ihn festzulegen und zu

manipulieren. Diese Intention bleibt gültig, auch wenn die alte Kirche das Bilderverbot dadurch aufgehoben sah, daß sich Gott in Jesus Christus geoffenbart, d.h. abgebildet hat.

Trotzdem stehen alle Gottesbilder tendentiell in der Gefahr, zu Götzenbildern zu werden, d.h. nur noch den eigenen Interessen und der eigenen Bestätigung zu dienen. Deswegen ist immer wieder theologische und psychologische Kritik an den Gottesbildern nötig: theologische Kritik durch das Hören auf die Bibel, psychologische Kritik durch die Frage nach den Ambivalenzen im Gottesbild. Diese Kritik kann nicht Sache der Belehrung, sondern nur der gemeinsamen Auseinandersetzung sein. Denn „Wahrheit ist eine Reise, die wir gemeinsam machen“.

III. Identität und Gottesbilder

Die Entwicklung einer Identität ist, abgesehen von den biologischen Vorgängen des Wachstums und der Reifung, im wesentlichen ein symbolischer Prozeß, d.h. ein Geschehen, das in hohem Maß auf der Ausbildung von *Vorstellungen* über einen selbst, über die Menschen der jeweiligen Umgebung, über die Welt und das Leben im ganzen beruht. Der Psychoanalytiker E. Erikson umschreibt den Begriff folgendermaßen: Identität ist „die Summe aller Bilder, Ideen und Kräfte, die — grob gesagt — einer Person... das Gefühl einflößt, mehr ‚wie sie selbst‘ zu sein und mehr ‚wie sie selbst‘ zu handeln.“ (1971, 180)

Es geht also bei der Identität darum, daß ein Mensch ein Gefühl dafür bekommt, wer er ist. Dies Gefühl, dies intuitive Wissen, entsteht in Beziehungen. In Beziehungen zu anderen Menschen und zur jeweiligen Umwelt spürt ein Kind seinen Körper und seine physischen und psychischen Kräfte, es entwickelt Bilder von sich selbst, von seinen Mitmenschen, von der Welt und von Gott. Im Lauf der Entwicklung sollen diese Dimensionen zur Integration kommen — das Körpergefühl, die Gedankenwelt und die Bildwelt — und eine Identität bilden.

Nun erwachsen die Bilder, die sich zur Identität formen, nicht einfach aus dem eigenen Innern, sie sind vielmehr auf einen vorgegebenen Deutungsrahmen angewiesen. Dieser Deutungsrahmen wird zur Verfügung gestellt von der Familie und ihrem sozialen Status, von der schulischen und beruflichen Sozialisation, von der zeitgeschichtlichen Situation und von der Weltanschauung, in die jemand hineinwächst.

Daran wird deutlich, wie sich in den Bildern und Symbolen individuelle und kollektive Identität überschneiden: Die Gemeinschaft mit ihren Traditionen, ihren Mythen und Ritualen stellt gleichsam Kategorien zur

Verfügung, durch die dem einzelnen Erfahrung ermöglicht wird. Durch solche Erfahrung trägt er/sie dann dazu bei, daß traditionelle Begriffe und Bilder lebendig bleiben, sich verändern oder absterben. Die Leitfrage in diesem Zusammenhang von Identität und Symbol ist dann, in welchem Ausmaß Bilder und Symbole einer Gemeinschaft, einer Tradition offen sind für individuelle Erfahrung: ob sie die Vielfältigkeit und Ambivalenz von Erfahrung aufnehmen und wiedergeben, ob sie neue Erfahrungen ermöglichen und anstoßen oder ob sie eher zu Barrieren für Erfahrung geworden sind, zu Klischees und Stereotypen.

Identität entsteht in einem langen Wachstumsprozeß; die Erfahrungen aus diesem Prozeß, das, was sich als Grundgefühl, als Lebensgefühl niederschlägt, fließt mit in die Bilder und Symbole eines Menschen ein, und zwar sowohl in deren Inhalt als auch in die Art und Weise, wie sie jemand verwendet. Der Entwicklungsprozeß, der zur Identität führt, ist verschieden systematisiert worden — und im Anschluß an diese unterschiedlichen Theorien ist auch jeweils die religiöse Sozialisation verschieden dargestellt worden.

Ich werde mich im folgenden an der psychosozialen Entwicklungstheorie von Erikson orientieren. Die Entwicklungsstufen, die Erikson beschreibt, meinen bestimmte Grunderfahrungen, die ein Mensch machen muß, um sich entwickeln zu können. Es sind grundlegende Erfahrungspolaritäten, die man, wenn sie einmal durchlebt sind, nicht hinter sich hat, die nur nicht mehr so aktuell im Vordergrund stehen.

Für die Frage nach den Gottesbildern in verschiedenen Lebensalterstufen heißt das: Es gibt m. E. keine Gottesbilder, die man eindeutig und ausschließlich einer bestimmten Lebensphase zuordnen könnte. Vielmehr ist zu fragen, welche Grunderfahrungen — und diese Grunderfahrungen sind lebensaltersmäßig relativ klar verwurzelt — in welchen Bildern, Symbolen und Lebensentwürfen vorkommen, wie sie darin aufgenommen und verarbeitet werden. Ich will das zeigen, indem ich die Lebensphasen, wie sie Erikson beschrieben hat, kurz durchgehe und den darin beschriebenen Grunderfahrungen bestimmte Symbole zuordne (vgl. dazu ausführlicher mein Buch „Identität und Glaube“, München 1980).

Die erste Lebensphase hat Erikson mit dem Begriffspaar „**Urvertrauen gegenüber Urmißtrauen**“ charakterisiert: Es kommt darauf an, daß ein Kind am Beginn seines Lebens ein Ur-Gefühl des Vertrauens, des Geborgen- und Gehaltenseins erlebt, während die Erfahrung des Alleingelassen- und Verlassen-Werdens, des Ungeborgenseins zu grundlegendem Mißtrauen gegenüber jedem und allem in der Welt führen kann.

Diese Ur-Erfahrung des Vertrauens und der Geborgenheit kehrt in vielen Gottesbildern wieder: Es gibt einige ausdrückliche Bezugnahmen auf Gott als Mutter (z. B. Jes 66,13); häufiger sind die Hinweise auf das aufgehoben- und Geborgensein bei Gott.

Aber wichtiger als dieser inhaltliche Aspekt ist die Frage nach der emotionalen Qualität eines Gottesbildes oder eines Lebensentwurfs: Wieviel Vertrauen spiegelt es wider? Zu wieviel Vertrauen regt es an? Und umgekehrt: Wieviel Mißtrauen hat sich in einem Bild verdichtet und wird dadurch noch verstärkt? Daß sich die Gefühlsqualität dem Bild als solchem nicht ansehen läßt, kann ein Beispiel schnell zeigen: Der Vers „Der Herr ist mein Hirte“ ist für viele ein Bild, das Geborgenheit, Verlässlichkeit und Sicherheit ausstrahlt. T. Moser hat in seinem schon erwähnten Buch „Gottesvergiftung“ berichtet, wie dieses und ähnliche Bilder ihm dagegen ein Gefühl von Kontrolliertsein, Abhängigkeit und Unterdrücktsein vermittelt haben. Es gilt also jeweils nachzufragen oder herauszuspüren, welches Lebensgefühl, welche Lebenserfahrungen in einem Bild verdichtet sind, und dabei vor allem den möglichen Ambivalenzen nachzugehen: Fast kein Bild vermittelt nur Vertrauen oder nur Mißtrauen. Irgendwo gibt es eine Grenzlinie, wo das eine in das andere umschlägt — und die Arbeit an dieser Grenze ist der produktive Punkt, an dem man mehr über sich selbst, über den eigenen Glauben und das eigene Leben erfahren kann.

Mit „**Autonomie gegenüber Scham und Zweifel**“ hat Erikson die zweite Phase zwischen dem ersten und dritten Lebensjahr bezeichnet. Das Kind lernt, sich als ein von der Mutter und anderen getrenntes Wesen zu begreifen, es sagt „Ich“ mit Stolz und Trotz, entwickelt seinen Willen und Ansätze zu vielen neuen Fähigkeiten, von denen das Laufen und die Sprache vielleicht die auffälligsten sind. Gleichzeitig sind Zweifel an sich selbst und Scham angesichts der Winzigkeit und Unbedeutendheit der eigenen Person und der dauernden Erfahrung von Grenzen allgegenwärtig — in einem begrenzten Ausmaß sogar notwendig, um realistische Grenzen akzeptieren zu lernen.

Wieviel Autonomie, wieviel Stolz und Freude an sich selbst ermöglicht ein Gottesbild? Ermutigt es dazu? (vgl. Ps 8,6 „Du machtest ihn wenig geringer als Engel, mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn.“) Oder vermittelt und verstärkt es nur Scham und Zweifel an sich selbst, indem es nur die menschliche Sündigkeit und Verdorbenheit einschärft? Gerade in der Seelsorge mit alten Menschen begegnen mir erschreckend viele autoritäre Gottesbilder: Gott als der Richter, der den Menschen klein und abhängig haben und halten will, vor dem nur der reuige Sünder be-

stehen kann. Gott als der Strafende, der alles, was im Leben Lust und Freude bereitet, verurteilt.

Im Gefolge der Umschichtung patriarchalischer und autoritärer Gesellschaftstrukturen in diesem Jahrhundert ist die Kategorie der Autonomie, der Freude und des Stolzes über sich selbst eine relativ neue Perspektive im psychologischen Denken. Auch christliches Denken war und ist immer noch stark autoritär orientiert; dabei gibt es den anderen Aspekt sehr deutlich in der Bibel: Gott, der die Fülle des Lebens für den Menschen will und sich an dessen Wohlergehen mitfreut („Liebhaber des Lebens“, Sirach).

Die dritte Phase (und ganz ähnlich die vierte) bezeichnet Erikson mit den Grunderfahrungen **„Initiative gegenüber Schuldgefühl“**. Das Kind zwischen dem dritten und sechsten Lebensjahr entwickelt in neuer Weise Aktivität, Initiative, Zweckhaftigkeit. Aber weil Realität und Phantasie noch nicht klar getrennt sind, lauert hier ein großes Potential für Schuldgefühle: Phantasien von eigener Größe und Macht, von Rache und Rivalität in Beziehung zu den Eltern können, wenn sie von den Erwachsenen moralistisch verstärkt und ausgebeutet werden, starke Schuldgefühle heraufbeschwören.

Das Symbol Gottes als des Vaters lebt von diesen Erfahrungen: Ist er ein liebender, gütiger, frei lassender Vater oder ein zorniger, richtender, dem man nur unterwürfig begegnen kann, dem gegenüber alle eigene Leistung und Initiative als sündhaft und egoistisch gelten? Beide Aspekte sind in der Bibel vorhanden: der in die Freiheit führende Gott (z. B. Exodustradition; Gal 5,13 „Ihr seid zur Freiheit berufen“) wie auch der richtende und strafende (z. B. Mt 25,31 ff.). Im NT wird diese Spannung durch die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zusammengehalten. Aber in den Gottesbildern vieler Menschen wird sie einseitig aufgelöst, leider häufig zugunsten des richtenden, strafenden Gottes. Das entsprechende Welt- und Menschenbild sieht dann so aus, daß Welt und Mensch verdorben sind — und zwar in einem moralischen Sinn! —, daß nur Umkehr und in ihrem Gefolge ein untadeliger Lebenswandel Verschonung vom verdienten Gericht bewirken kann. Damit stehen einer Vergesetzlichung und Vermoralisierung des Evangeliums Tor und Tür offen.

Die Zeit der Adoleszenz hat Erikson mit dem Begriffspaar **„Identität gegenüber Identitätsverwirrung“** charakterisiert. Ausgelöst durch die biologischen Veränderungen der Pubertät brechen die bisherigen Identifikationen mit Eltern und Lehrern auf und müssen neu geordnet werden zu einem Selbstgefühl, in dem realistische Zukunftsperspektiven,

das Vertrautwerden mit der eigenen Rolle als Mann oder Frau und die Erfahrung, gestellte Aufgaben bewältigen zu können, zusammenfließen. Der Begriff der Identität klingt statisch; er bezeichnet jedoch eher prozeßhafte Ansätze eines Selbstgefühls, allerdings in Abgrenzung von einem Gefühl völliger Desorientiertheit. Für diesen Prozeß ist das Gefühl des „Es-ernst-Meinens“ charakteristisch: Was immer der/die Jugendliche tut und beginnt, er/sie identifiziert sich damit ganz — oder gar nicht. Ambivalenzen wahrzunehmen und auszuhalten ist keine Stärke dieses Lebensalters.

Im Blick auf Religion und Kirche ist damit das bekannte Phänomen angesprochen, daß sich junge Menschen entweder stark mit ihrer Jugendgruppe, ihrem Pastor, bestimmten religiösen Inhalten identifizieren oder sich ganz davon abwenden. Offensichtlich finden sich die meisten jungen Menschen mit ihren Lebenserfahrungen und -entwürfen in den christlichen Symbolen nicht mehr wieder, bzw. sie haben nicht die Gelegenheit gehabt, an einem möglichen Zusammenhang zwischen ihrem Leben und den Gottesbildern zu arbeiten. Bei den Jugendlichen, die sich weiter am christlichen Glauben orientieren, stehen sehr häufig Jesusbilder im Vordergrund: Gott in der Gestalt Jesu von Nazareth ist nicht die große himmlische Autorität, sondern Freund und Bruder, einer wie wir, einer, der mitgeht und die Freuden und Leiden des Lebens kennt und versteht. (Denken Sie an die Lieder der Jesuspeople.) Junge Menschen vertreten solche Bilder — wie überhaupt ihre Überzeugungen — mit einer eigentümlichen Rigorosität, die von der erwähnten Notwendigkeit, sich festzulegen — und sei es noch so einseitig —, herrührt. Deswegen bekommen religiöse oder politische Diskussionen mit Jugendlichen so schnell einen prinzipiellen und dann auch aggressiven Charakter: Um der Gefahr der Identitätsverwirrung zu entgehen, brauchen sie die einseitige Grenzziehung, gerade gegenüber dem, was ihre Eltern und Lehrer für richtig halten.

Die weiteren von Erikson für das Erwachsenenalter genannten Entwicklungsstufen sind in vieler Hinsicht zu pauschal und insofern problematisch. Im Sinn von Grunderfahrungen halte ich sie aber nach wie vor für relevant.

Die Situation des jungen Erwachsenen charakterisiert Erikson mit dem Begriffspaar „**Intimität gegenüber Isolierung**“. Es geht dabei um die Erfahrung, ob sich jemand auf eine enge Beziehung zu einem Partner des anderen Geschlechts einlassen kann, ohne Angst, sich selbst in dieser Beziehung zu verlieren. Wo diese Angst überwiegt, geraten Menschen leicht in Einsamkeit und Isolierung.

Die Erfahrung von Vertrauen und Liebe aus der Anfangsphase des Lebens wird hier wiederbelebt; und doch geht es um eine andere Form von Liebe und Nähe: Sie kann zwar auch regressiv Elemente enthalten, aber sie wird primär bewußt und gewollt vollzogen und schließt Distanz nicht aus.

Diese Erfahrung einer erwachsenen Liebe bedeutet für die Gottesbilder zweierlei: a) Ist Gott jemand, den ich als den mir nahe Kommenden erfahre, der wirklich mit mir und meinem Leben zu tun hat, mit dem ich eine Art vertrauten Umgang pflegen kann? Oder kann ich ihn mir nur als den Fernen vorstellen, der im Jenseits, kalt und unberührt von unseren Geschicken, den Weltenlauf lenkt? b) Kann ich dem „lieben Gott“ als ein erwachsen Liebender gegenüberreten oder bleibe ich zeitlebens in eine infantilisierende Vater-Kind-Beziehung eingebunden? Viele Menschen behalten infantile Gottesvorstellungen; sie sind entweder im religiösen Bereich mit ihrer sonstigen Entwicklung nicht mitgekommen, oder sie sind auch im psychischen Bereich letztlich infantil geblieben, und das zeigt sich an ihren Bildern.

Die große Zeitspanne des Erwachsenenlebens bezeichnet Erikson mit dem etwas unglücklichen Begriffspaar „**Generativität gegenüber Stagnation**“. Menschen müssen die Erfahrung machen, daß sie etwas schaffen und hervorbringen können, durch ihre Arbeit, durch Kinder, durch kreative Tätigkeiten; sie müssen die Erfahrung machen, daß es sich lohnt, sich für andere einzusetzen und zu sorgen. So kann eine Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen, von Lehren und Lernen entstehen. Wo sie ausbleibt, tritt leicht ein Gefühl der Stagnation und des Verarmens im Blick auf den Beruf und die zwischenmenschlichen Beziehungen ein.

Der schnelle technologische Wandel unserer Gesellschaft erschwert diese Wechselseitigkeit: Schon Menschen in den mittleren Jahren haben das Gefühl, nicht mehr mitzukommen, nicht mehr geben zu können. Sie müssen dann von den jüngeren etwas annehmen, was ihnen häufig sehr schwer fällt und doch im Blick auf das höhere Alter eine wichtige Einübung ist. Diese Erfahrung des eigenen Schaffens und Kreativ-sein-Könnens scheint mir der nötige Hintergrund, um die Bilder von Gott dem Schöpfer lebendig füllen zu können: Der Schöpfer sorgt und kümmert sich um seine Geschöpfe, ihr Wohlergehen liegt ihm am Herzen. In dieser Beziehung sind wir die Geschöpfe, die unsere Existenz ihm verdanken: Können wir so unser Leben nehmen und annehmen, oder bekommen wir Selbstbestätigung nur aus dem eigenen Geben, der eigenen Leistung?

Die Altersphase des Menschen bezeichnet Erikson mit der Polarität von „**Integrität gegenüber Verzweiflung**“. Wenn in der Zeit des mittleren und hohen Alters Vergangenheit und Zukunft Sinn und eine gewisse Ordnung gefunden haben, wenn die Gegenwart als der eine und einzige, mir zugewiesene Lebenskreis, auch angesichts des Todes, akzeptiert wird, dann kann man von der Integrität oder auch Weisheit eines Menschen reden. In dem Maß, in dem jemand das Gewordene annimmt, kann er davon auch frei werden und mit Gelassenheit neue Möglichkeiten der Zukunft ergreifen. Eine solche Integrität ist, ganz ähnlich wie Identität, kein feststehendes Ergebnis, sondern ein dauernder Prozeß des Bilanzierens. Daß alte Menschen so viel aus ihrer Vergangenheit erzählen, hat damit zu tun: Biographie ist immer eine Konstruktion — und je schwieriger die Gegenwart wird, desto wichtiger ist es, sich der Vergangenheit zu vergewissern und ihre Verbindung mit der Gegenwart festzuhalten. Denn gerade die raschen äußeren Veränderungen, der gesellschaftliche Normenwandel, Kontakt zu jungen Menschen und deren veränderten Einstellungen können diese Integrität bedrohen: Alte Menschen können in ihrem Leben manchmal plötzlich keine Kontinuität und Ordnung mehr erblicken. Sie regredieren in eine permanente Vorwurfshaltung oder bleiben in Wiederholungszwängen stecken; Angst und Verzweiflung können sich ausbreiten.

Um dieser Gefahr zu wehren, klammern sich viele alte Menschen an das, was sie einmal als richtig erkannt haben, was sie als Garanten von Stabilität und Ordnung erfahren haben. Je dünner der Firnis über der Angst und Verzweiflung ist, desto fester und stärker müssen sie sich an Bewährtes klammern, um so weniger können sie den Mut zur Veränderung zur „späten Freiheit“ aufbringen (vgl. L. Rosenmayr, 1983).

Für die Gottesbilder alter Menschen bedeuten diese Grunderfahrungen zweierlei: a) Wer sich als alter Mensch selbst bejaht und sich von Gott bejaht weiß, kann mit seinen Gottesbildern flexibel umgehen. Er muß sie nicht krampfhaft festhalten und gegen andere Bilder und Meinungen verteidigen; er kann andere Überzeugungen hören und sie vielleicht zur eigenen Bereicherung aufnehmen. b) Dem entspricht auf der inhaltlichen Ebene das Symbol des rechtfertigenden Gottes, dessen, der ohne unser Verdienst und unsere Anstrengung Identität und Integrität zuspricht, der Schuld und Verfehlungen nicht anrechnet, sondern — darin werden mütterliche Elemente wiederbelebt — „sein Angesicht leuchten“ läßt und Frieden gibt. Oder auch das Bild von dem Gott, der treu ist und seinen Bund hält, auch über den Tod hinaus.

Wo Menschen keine Integrität finden, macht sich auch im Glauben leicht Angst und Beziehungslosigkeit breit: Sie müssen ihre Gottesbilder ganz rigide festhalten und haben doch häufig Angst, auch von Gott verlassen zu werden.

IV. Seelsorgerlicher Umgang mit Gottesbildern

Wenn sich Menschen verschiedener Lebensaltersstufen begegnen, begegnen sie sich natürlich immer auch mit Ihren Bildern und Symbolen von dem, was sie vom Leben erwarten und erhoffen, was sie ängstigt und woran sie glauben.

Ich gehe im folgenden von der Situation aus, mit der Sie in der Altenpflege häufig zu tun haben, daß relativ junge Menschen, die ich noch zur Postadoleszenz zählen würde, sich um alte Menschen, die ihnen ein bis zwei Generationen voraus sind, kümmern. Ich will einige Gesichtspunkte darstellen, die mir für den seelsorgerlichen Umgang mit Gottesbildern in diesem Zusammenhang wichtig erscheinen. Erwarten Sie bitte keine Handlungsanweisungen; ich gehe davon aus, daß bereits das Bewußtmachen und Erkennen von Schwierigkeiten eine hilfreiche Dimension besitzen.

1. Es gibt — das habe ich bereits erwähnt — keine Gottesbilder, die man eindeutig einer bestimmten Lebensaltersstufe zuordnen könnte. Aber man kann bestimmte Lebenserfahrungen und Lebenssituationen erheben, die Menschen einer Altersstufe prägen und entsprechend ihre Gottesbilder mitbeeinflussen. Unter diesem Aspekt fallen erstaunliche strukturelle Parallelen zwischen jungen und alten Menschen auf. Beide Male geht es um ein *Konglomerat von Veränderungen*: a) Biologische Veränderungen — auf der einen Seite der Übergang zum Erwachsen-Werden und die Integration der eigenen Sexualität als Mann oder Frau, auf der anderen Seite die abnehmende körperliche Kraft und Leistungsfähigkeit; b) Veränderungen in den Beziehungen — bei jungen Menschen die Suche nach festen, tragfähigen Beziehungen, weg von jugendlichen Unverbindlichkeiten, bei alten Menschen das Abbrechen vertrauter Beziehungen und die Notwendigkeit, neue zu finden, um nicht allein bleiben zu müssen; c) die Veränderung der gesellschaftlichen Rolle — junge Menschen beginnen Verantwortung zu übernehmen in Ausbildung, Beruf und Familie, alte Menschen erleben, wie sie zunehmend Verantwortung aus der Hand geben müssen.

So gegenläufig diese Veränderungen im einzelnen sind, lösen sie doch in jedem Fall bei den Betroffenen Unsicherheit und Angst aus. Das bedeutet für unseren Zusammenhang, daß beide Altersgruppen tendenti-

ell wenig in der Lage sind, offen und flexibel aufeinander zuzugehen und die jeweils fremd anmutenden Gottesbilder und Lebensvorstellungen mit gegenseitigem Verständnis und Einfühlung aufzunehmen. Auch Appelle an Verständnis und Toleranz fruchten wenig. Die Lebenssituation beider Gruppen ist so, daß sie die Abgrenzung aus innerer Notwendigkeit brauchen.

2. Als weitere Schwierigkeit ist zu berücksichtigen, daß die von Erikson quasi *zeitlos beschriebenen Grunderfahrungen für junge und alte Menschen in ganz unterschiedlichen zeitgeschichtlichen Epochen stattgefunden haben* und davon jeweils unterschiedlich geprägt sind. Das Stichwort vom Generationskonflikt besagt, daß junge und alte Menschen eine ganz unterschiedliche Erlebnisorientierung durchgemacht haben (vgl. J. Bopp, 1983, 127 ff.). Die Erfahrung von Autonomie etwa war natürlich eine ganz andere bei alten Menschen, die vielleicht noch das Kaiserreich miterlebt haben oder entscheidend durch den Nationalsozialismus geprägt wurden im Vergleich zu jungen Menschen, die um 1960 geboren wurden und die Blütezeit der antiautoritären Bewegung Ende der sechziger Jahre als Kinder erlebt haben. Es ist ja bekannt, daß alte Menschen gerade auch im Blick auf Religion und Kirche sich stärker an feststehenden Normen, an Lehre und Dogma, an der Institution orientieren als an ihren persönlichen Wünschen und Bedürfnissen (vgl. dazu ausführlicher M. Blasberg-Kuhnke, 1985, 173 f.).

Auf der anderen Seite sind junge Leute gerade in den achtziger Jahren in einer speziellen Situation: Angesichts anhaltender Arbeitslosigkeit und geringer Zukunftsaussichten haben sie ganz andere Vorstellungen von Gerechtigkeit und Ordnung, von emotionaler und sexueller Freiheit, von menschlichen Arbeitsbedingungen und wirtschaftlicher Sicherheit. Diese zum Teil kraß voneinander abweichenden Grunderfahrungen zwischen den Generationen prägen natürlich die emotionale Qualität ihrer Gottesbilder und Lebensentwürfe.

Viel zu häufig übernehmen wir Gottesbilder als Klischees oder Zeichen, d.h. wir gehen davon aus, daß ihre Bedeutung und die Reaktion darauf mehr oder weniger feststehen. Nehmen Sie als Beispiel, mit welcher Selbstverständlichkeit in Predigten und Gebeten von Gott als dem Herrn geredet wird. Sicherlich hat dies Reden eine lange und gut biblisch begründete Tradition. Aber wenn Sie sich vor Augen führen, was für unterschiedliche Erfahrungen die verschiedenen Generationen mit „Herren“ gemacht haben, dann wird Ihnen schnell einleuchten, daß hier Selbstverständlichkeit fehl am Platz ist.

3. Das Gespräch über religiöse Fragen zwischen den Generationen unterscheidet sich nicht von der Art des sonstigen alltäglichen Umgangs miteinander. Ein paar typische Verhaltensmuster in den Beziehungen zwischen den Generationen will ich nennen: a) Junge und alte Menschen respektieren sich gegenseitig, glauben voneinander lernen zu können — wahrscheinlich eine relativ seltene Konstellation. b) Die Jungen bemitleiden die Alten, behandeln sie als nicht ganz ernst zu Nehmende von oben herab und verdrängen dabei die eigene Altersperspektive; umgekehrt werfen die Alten die Jungen ab, indem sie ihnen Abkehr von den alten Normen vorwerfen, aber ihrerseits eigene Neidgefühle auf die Freiheiten der Jungen nicht wahrhaben wollen. c) Junge Menschen übertragen unerledigte Elternkonflikte schnell auf andere ältere Menschen und provozieren dadurch ständig Konflikte, die Wiederholungen der Auseinandersetzungen mit den Eltern sind; umgekehrt neigen alte Menschen dazu, die Jungen in die Rolle ihrer Kinder zu versetzen und dadurch ebenfalls alte Konflikte zu wiederholen oder die jungen Menschen als ernst zu nehmende, erwachsene Gegenüber auszuschalten.

Solche Verhaltensmuster prägen auch Gespräche über religiöse Themen — mit dem einzigen Unterschied, daß solche Themen besonders sensibel sind, weil sie die Gesprächspartner in hohem Maß verletzlich machen. Insofern werden beide Seiten dazu neigen, Klischees zu reproduzieren (also Bilder, deren Inhalt und emotionale Reaktion darauf schon vorher feststeht) und damit schnell in Geleise eingefahrener Konfrontation und alter Mißverständnisse geraten.

4. Wenn diese Beobachtungen zutreffen, liegt die Forderung nahe, daß *Altenpflege* — wie überhaupt jede Pflege — *eine seelsorgerliche Dimension haben sollte*. Seelsorge, verstanden als Begleitung von Menschen, vor allem in den Krisenzeiten ihres Lebens, aus dem Motiv des Glaubens an einen gütigen, die Menschen begleitenden Gott, kann in besonders ganzheitlicher Weise ausgeübt werden, wenn sie in Verbindung mit leiblicher Pflege und sozialer Fürsorge geschieht. Es geht dabei nicht um die Übernahme einer neuen Rolle oder das Erlernen bestimmter Gesprächsmethoden, sondern um eine seelsorgerliche Haltung.

Im Blick auf unser Thema bedeutet eine solche Haltung, daß die Pflegenden zunächst überhaupt die Bedeutung von Bildern und Symbolen, von Geschichten und Lebensberichten, von deren Möglichkeiten und Schwierigkeiten kennen. Wer die Bedeutung von Bildern und Geschichten kennt, kann ihnen eher Respekt entgegenbringen, kann darauf ach-

ten, daß sie nicht zur Verteidigung und Abgrenzung alter Positionen mißbraucht werden, sondern dazu, Kommunikation zwischen Menschen, das Verständnis ihrer selbst und ihrer Gottesbeziehung zu vertiefen und zu bereichern.

5. Um zu solcher Vertiefung und Bereicherung zu kommen, muß man sich klar machen — das sei hier noch einmal zusammenfassend gesagt —, daß *Bilder und Symbole die ambivalente Funktion haben, einerseits bedrohte Identität und Integrität zu schützen und zu stärken, sie aber auch gleichzeitig offen und flexibel zu halten*. Ambivalenzen auszuhalten ist schwierig, weil es unangenehme Gefühle von Spannung erzeugt. Deswegen neigen die meisten dazu, sie aufzulösen, also nur noch die schützende und stärkende oder nur die öffnende, erneuernde Funktion wahrzunehmen.

Die Lösung dieses Dilemmas, d.h. die Ambivalenz zu erkennen und produktiv zu nutzen, ist möglich, wenn man nach dem Lebensgefühl fragt, das sich hinter einem Gottesbild, hinter einer Geschichte verbirgt. Dazu ein Beispiel: „Ein Mann, Ende 70, nach einer schweren Krebsoperation, deren „Erfolg“ noch nicht feststeht, sagt zu einer Krankenschwester: „Der liebe Gott! Er belohnt für die guten Taten und straft das Böse. Aber was ist gut und böse?“

Wenn der Gesprächspartner direkt auf die Frage nach gut und böse eingeht, wird es schnell zu einer unfruchtbaren Diskussion darüber kommen, was jeder unter gut und böse versteht. Ganz anders wird das Gespräch verlaufen, wenn der andere nach dem Lebensgefühl fragt, das sich in diesen Sätzen widerspiegelt: Da klingt Unsicherheit durch, woran er sich denn orientieren solle, welche Maßstäbe noch gelten. Der alte Mann sucht Ordnung in der Welt, in seinem eigenen Erleben, und es verunsichert ihn sehr, angesichts seiner bedrohlichen Lage, daß sich diese Ordnung nicht mehr dingfest machen läßt, daß vielmehr überall Veränderung um sich greift, die er als Chaos erlebt. Er sagt das dann im weiteren Verlauf des Gesprächs ausdrücklich: „Die Welt hat sich so verändert, die jungen Leute lassen sich nicht mehr trauen, ihre Kinder nicht mehr taufen; alles wandelt sich so bedrohlich — selbst der Glaube an Gott ist da nicht mehr eindeutig.“

Wer also in dieser Situation auf das Lebensgefühl hört, kann Tiefgründiges hören. Und wenn es dem Gesprächspartner gelingt, dieses Gefühl der Unsicherheit einerseits auszuhalten, es also nicht mit fertigen Antworten wegzureden, dann tut sich an einem solchen Punkt die Chance auf, daß auch die andere Seite der Ambivalenz zur Sprache kommt: Das

Zerbrechen des alten Gottesbildes kann ja auch Befreiung bedeuten, Öffnung für neue Horizonte.

Wenn das gelingt, dann hilft das Gottesbild zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Alternsprozeß: Die Veränderung dieses Gottesbildes zeigt an, daß das Leben nicht in schwarz und weiß, in gut und böse aufzuteilen ist. Beides ist gemischt und jeder trägt dafür Mitverantwortung. Gott belohnt nicht die Guten und straft auch die Bösen nicht — schon die Psalmisten stellen fest, daß dieses Klischee nicht stimmt. Trotzdem hat es vielen Menschen zur Stabilisierung Ihres Selbst verholfen, sie aber auch eingeengt und ihre Rigidität verstärkt. Wenn dieses Bild wankt, verstärkt es Unsicherheit, aber es befreit auch. Es befreit zunächst einmal zu der Erkenntnis, daß Ich selbst verantwortlich bin für gut und böse, für mein Tun und Lassen, sogar für mein Altern.

Gibt es ein Gottesbild, das dem entspricht?

Die Vorstellung von Gott als dem, der den Sünder rechtfertigt, impliziert, daß der Mensch verantwortlich ist für alles, was er tut und unterläßt; angesichts dieser Verantwortung wird er schuldig und scheltert; aber er kann mit dieser Erfahrung weiterleben, weil Gott ihn darauf nicht festnagelt, sondern ihn immer wieder zu neuen Anfängen ermutigt.

6. Diese seelsorgerliche Dimension der Altenpflege will ich abschließend noch aus der Perspektive junger Menschen formulieren: Junge Menschen sind meistens unsicher im Blick auf ihre Lebensperspektiven, was sie tun und lassen, was sie glauben sollen. Sie kaschieren diese Unsicherheit häufig durch flottes Draufgängertum und anscheinend unbekümmerte Einseitigkeit. Die Begegnung mit anderen Gottesvorstellungen und Lebensentwürfen verunsichert sie noch mehr, weil es die eigenen Entwürfe weiter in Frage stellt. Sie reagieren deswegen mit Unverständnis oder aggressiver Abwehr, was wiederum die alten Menschen verletzt.

Ich glaube, daß das Verstehen und Akzeptieren fremder Vorstellungen und Emotionen nur auf der Basis einer relativen Selbstsicherheit möglich sind. Wenn sich jemand durch ihm fremde Erfahrungen und Überzeugungen schnell in Frage gestellt fühlt, kann er sie nicht richtig hören, geschweige denn verstehend auf sie eingehen.

Die Konsequenz aus dieser Einsicht ist, daß gerade junge Menschen für ihre Pflegetätigkeit nicht nur die fachliche Kompetenz im engeren Sinn brauchen, sondern genauso die Stützung und seelsorgerliche Begleitung durch eine Gruppe von Gleichaltrigen und einen verständnisvoll-

kritischen Mentor, um sich in einem solchen Rahmen der eigenen Identität und des eigenen Glaubens versichern zu können.

Die Erfahrungen, die ich mit Vikaren und jungen Pastoren in der Klinischen Seelsorgerausbildung mache, lassen sich vermutlich auch auf Ihr Gebiet übertragen: Die jungen Menschen kommen aus einer Situation, in der sie vorwiegend mit Gleichaltrigen zu tun und dort auch mehr oder weniger deutlich ihre Identität gefunden hatten. Durch die intensive berufliche Begegnung mit älteren Menschen und die neue und ungewohnte Berufsrolle trägt diese Identität nicht mehr selbstverständlich. Wer bin ich in der Beziehung zu diesen Menschen? Was bin ich für sie? Wer will ich sein? Was kann ich geben? Wenn junge Menschen keine Möglichkeit haben, in einer geschützten Atmosphäre diese Fragen zu bearbeiten, kann der Beruf für sie schnell zu einer Überforderung werden, angesichts derer sie nichts mehr dazu lernen, sondern sich nur noch auf alte Verteidigungspositionen — und dazu gehört z. B. der zynische Umgang mit alten Menschen — zurückziehen können.

Wer also fordert, daß Pfliegetätigkeit eine seelsorgerliche Dimension haben solle, muß diese Dimension bereits in die Ausbildung hineinnehmen. Das geschieht dann, wenn die, die pflegen, helfen und verstehen sollen, selber die Möglichkeit haben, mit ihren eigenen Zwiespältigkeiten, ihren Fähigkeiten und Grenzen, ihrem Glauben und ihren Bildern von Gott, ihren Hoffnungen und Enttäuschungen vertraut zu werden und sich selbst als bejaht und liebenswert zu erfahren.

Literatur

- M. Blasberg-Kuhnke, Gerontologie und Praktische Theologie. Düsseldorf 1985
R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. Furche Stundenbuch 1964
E. Erikson, Einsicht und Verantwortung. Frankfurt 1971
ders., Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart 4. Aufl. 1971
M. Klessmann, Identität und Glaube. München 1980
S.B. Kopp, Triffst du Buddha unterwegs... Frankfurt 1978
T. Moser, Gottesvergiftung. Frankfurt 1976
G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I. München 1962
L. Rosenmayr, Die späte Freiheit. Berlin 1983
J. Scharfenberg/H. Kämpfer, Mit Symbolen leben. Olten/Freiburg 1980
Y. Spiegel, Glaube wie er leibt und lebt, Bd. 1 — 3. München 1984
K. Winkler, Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie. In: R. Riess, Perspektiven der Pastoralpsychologie. Göttingen 1974
J. Bopp, Jugend. Stuttgart 1983

Dr. Michael Klessmann, Quellenhofweg 58, 4800 Bielefeld 13