

AMTSBLATT

DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE GREIFSWALD



Nr. 6

Greifswald, den 30. Juni 1987

Inhalt

	Seite		Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen	63	D. Freie Stellen	63
Nr. 1) Bibelwoche 1897/88	63	E. Weitere Hinweise	64
B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen	63	Nr. 2) Lutherakademie 1987 in Heßnerhüt	64
C. Personalnachrichten	63	F. Nr. 3) Vorträge von Prof. Dr. Jürgen Moltmann	64

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

Nr. 1) **Bibelwoche 1987/88**

Die 50. Bibelwoche, der das Buch des Propheten Jesaja zugrunde liegt, soll unter dem Thema stehen:

MIT GOTT IST ZU RECHNEN.

Damit sich Pfarrer, Mitarbeiter, Konvente und Gemeinden auf die Bibelwoche vorbereiten können, geben wir schon jetzt Texte und Themen dieser Bibelwoche bekannt:

- | | |
|--------------------------|--------------------------------|
| (1) Jesaja 6,1—13 | Er gibt dem Scheitern Sinn |
| (2) Jesaja 5,1—7 | Er müht sich um gute Frucht |
| (3) Jesaja 7,1—17 | Er setzt unerwartete Signale |
| (4) Jesaja 1,1—20 | Er überprüft unser Leben |
| (5) Jesaja 2,2—5 (10—17) | Er schenkt neue Zukunft |
| (6) Jesaja 10,27—11,10 | Er heilt aus der Wurzel |
| (7) Jesaja 29,17—24 | Er verwandelt Dunkel in Licht. |

Als Psalm ist vorgesehen: Jesaja 12,1b—6, als Lied der Bibelwoche: „Nun jauchzt dem Herrn alle Welt“ (EKG 187/GKL 47).

Das Mitarbeiterheft sowie das Gemeindeheft für die Bibelwoche können wie bisher über die Superintenduren bestellt werden. Einen Bildstreifen bietet das Evangelische Jungmännerwerk in Magdeburg an. Im Mitarbeiterheft finden sich auch wieder Arbeitshilfen für eine Kinderbibelwoche.

Die bevorstehende Bibelwoche — nach der üblich gewordenen Zählweise die 50. — gibt Anlaß, dankbar einer kirchlichen Arbeitsform zu gedenken, die — in der Situation des Kirchenkampfes entstanden — seit 5 Jahrzehnten ein Schwerpunkt in der Arbeit vieler Gemeinden ist und eine große Vielseitigkeit angenommen hat.

Die Bibelwoche bietet Gelegenheit, einen biblischen Zusammenhang verstehen zu lernen, und kann Hilfe zum Leben mit der Bibel sein. Die Bibelwoche kann somit helfen, daß die vertiefte Kenntnis der biblischen Botschaft und die Einsicht in Reichtum und Vielfalt der Bibel Zeugnis und Dienst der Christen auf ein tragfähiges Fundament stellen.

Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste

B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen

C. Personalnachrichten

Verstorben:

Pfarrer i. R. Kurt **Dombrowski**, letzte Pfarrstelle Rappin, Kirchenkreis Bergen/Rügen, geboren 3. 3. 1907, gestorben 14. 5. 1987.

Pfarrer i. R. Heinrich **Tietz**, letzte Pfarrstelle Mönchow-Zechrin, Kirchenkreis Usedom, geboren 9. 7. 1909, gestorben 24. 4. 1987.

D. Freie Stellen

Die Pfarrstelle St. Marien **Stralsund** ist durch Heimgang des bisherigen Pfarrstelleninhabers frei geworden.

Die Besetzung mit einem Theologenehepaar ist möglich. Dienstwohnung (6 Zimmer einschließlich Amtszimmer) ist vorhanden. Gemeindewahl. Bewerbungen sind an den Gemeindekirchenrat über das Konsistorium, Bahnhofstraße 35/36, Greifswald, 2200, zu richten.

Auskunft erteilt Superintendent Torkler, Mönchstraße 5, Stralsund, 2300 Tel. 22 67.

E. Weitere Hinweise

Nr. 2) **Hochschullehrgang der Luther-Akademie (Sondershausen) e. V. in der Zeit vom 27. August bis 1. September 1987 in Herrnhut**

**Rahmenthema: „Geist und Geschichte der orthodoxen Kirchen.
Einblick aus ökumenischer Perspektive.“**

Folgende Vorlesungen sind vorgesehen:

Prof. Dr. H.-Dieter Döpmann — Berlin:
„Einführung in Geist und Geschichte der orthodoxen Kirchen“

Prof. Dr. Fairy v. Lilienfeld — Erlangen:
„Die Gespräche von Arnoldshain und Zagorsk — Theologische Schlüsselfragen im Dialog zwischen evangelischer Theologie und russischer Orthodoxie“

Prof. Dr. Tuomo Manermau — Helsinki:
„Die Gespräche zwischen der Finnischen Lutherischen Kirche und der Russischen Orthodoxen Kirche“

Prof. Dr. Dr. Konrad Onasch — Halle:
„Die Lesbarkeit der altrussischen Ikone“ (mit Lichtbildern)

Dozent Dr. Günther Schulz — Naumburg:
„Die Taufe der Russen 988—1988“

Prof. Dr. Reinhard Slencka — Erlangen:
„Reformation und Orthodoxie in Geschichte und Gegenwart“

Dr. Klaus Stiebert — Dresden:
„Religiöse Fragestellungen in der gegenwärtigen Sowjetliteratur“

Zu dieser Tagung sind interessierte Laien und Theologen herzlich eingeladen.

Die Unterbringung erfolgt in Heimen der Herrnhuter Brüdergemeine.

Der Tagessatz beträgt 20,— M.

Studenten und Vikare zahlen bei allen Kosten die Hälfte.

Allen Teilnehmern wird ein Antrag auf Fahrpreisermäßigung zugesandt.

Anmeldungen werden erbeten an die Geschäftsstelle der Luther-Akademie (Sondershausen)
z. Hd. Fr. Mechthild Hilsberg, Tieckstr. 17, Berlin, 1040

F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

Nr. 3) Vorträge von Prof. Dr. Jürgen Moltmann

Auf der Jahresversammlung der „Thüringer Kirchlichen Konferenz“, die im Oktober 1986 in Neudiefendorf stattfand, hielt der Tübinger Universitäts-Professor Dr. Jürgen Moltmann drei Vorträge, die im Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen Nr. 10/11 1986 abgedruckt wurden.

Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion des Thüringer Amtsblattes möchten auch wir diese Vorträge zur Kenntnis bringen, die in besonderer Weise für die persönliche Weiterbildung der Pfarrer und Mitarbeiter geeignet sind.

Für das Konsistorium
Dr. Nixdorf

I.

Die biblische Grundlage der Trinitätslehre

Trinitarische Auslegung der Taufe und des Kreuzes Christi

Die Trinitätslehre erfreut sich in den christlichen Kirchen der westlichen Welt keiner besonderen Beliebtheit. Zwar beginnen christliche Gottesdienste immer noch fast überall mit der Formel „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, aber viele Christen haben große Mühe, einigermaßen redlich überhaupt von „Gott“ zu sprechen, — und viele Theologen auch. In der modernen atheistischen Welt von der fundamentalen Frage gequält: „Existiert Gott? oder „Ist Gott tot?“ haben sie die Trinitätslehre vergessen, — und viele Theologen auch. Christlicher Gottesglaube ist im besten Fall ein „christlicher Monotheismus“. Was aber darüber hinausgeht, scheint eine Spekulation über Geheimnisse, die wir nicht wissen können, zu sein.

„Die Geheimnisse der Gottheit beten wir. Das ist richtiger, als daß wir sie erforschen“, schrieb der junge **Melanchthon**. „Demnach besteht kein Grund dafür, viele Mühe zu verwenden auf das Verständnis der allertiefsten Fragen, wie Gott, die Einheit seines Wesens, die Dreieinigkeit usw. ... Christus erkennen, heißt seine Wohltaten erkennen“. Obgleich Melanchthon später anders dachte, hat dieser berühmte Satz doch im Protestantismus Schule gemacht. **Ist aber die Trinität wirklich eine Spekulation und beruht sie auf keiner Erfahrung?**

Die moderne protestantische Welt ist pragmatisch geworden: Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert, sagt man. Nur die Praxis verifiziert eine Theorie: the proof of the pudding ist the eating. Schon **Immanuel Kant** erhob „das Praktische“ zum Kanon für die Auslegung der biblischen und theologischen Traditionen und erklärte deshalb:

„Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts für das Praktische ausmachen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt.“ **Ist aber die Trinität eine reine Theorie ohne praktische Konsequenz für Leben und Tod?**

Nach **Friedrich Schleiermacher** müssen theologische Aussagen über das christliche Selbstbewußtsein sein. Darum verbannte er die Trinitätslehre an den Schluß seiner „Glaubenslehre“ und erklärte: „Diese Lehre selbst aber in ihrer kirchlichen Form ist nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher“ (§ 172).

Er wollte damit sagen: die Trinitätslehre ist kein direkter Ausdruck des Glaubens, sondern ein Produkt der Reflexion dieses Glaubens. Sie ist nicht notwendig, sondern viel mehr eine theologische Spezialität. Schleiermacher beschränkte sich darum auch darauf, das Christentum als eine „monotheistische Glaubensweise“ (§ 11) vorzustellen und den „Glauben“ als ein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ zu bezeichnen. **Ist aber christlicher Glaube nicht viel mehr ein schlechthiniges Freiheitsgefühl in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes?**

Selbst die modernen Theologen **Karl Barth** und **Karl Rahner**, denen wir eine gewisse Wiederentdeckung der Trinitätslehre in den westlichen Kirchen verdanken, halten die Trinitätslehre für „christlichen“ oder „konsequenten“ oder „radikalen“ Monotheismus. „Gott offenbart sich als der Herr“; dieser Satz sei der Grundsatz der Trinitätslehre. Gegenstand der Trinitätslehre sei deshalb der eine Gott in drei Seinsweisen, bzw. Sub-

sistenzweisen. Ist es aber die Absicht der Trinitätslehre, die Souveränität und Herrschaft des einen Gottes zu sichern?

1. Ist die Trinitätslehre biblisch begründet? Bezeugt die biblische Geschichte die göttliche Trinität?

2. Wenn die biblische Geschichte trinitarisch ist, wie muß dann eine biblisch begründete Trinitätslehre aussehen?

1. Die Taufe Jesu — die Sendung seines Sohnes

Wir beginnen mit der **Geschichte Jesu**, wie sie von den synoptischen Evangelien dargestellt wird. Historisch relativ gut bezeugt ist die Tatsache, daß unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten Jesu der **Täufer Johannes** am Jordan erschien und dem Volk Israel eine letzte Buße predigte. Ebenso gut bezeugt ist es, daß Jesu von Nazareth zu den Jüngern des Johannes gehörte. Johannes predigte „in der letzten Stunde“ vor dem kommenden Gericht Gottes Umkehr. Er rief auf zum „neuen Exodus“ „in die Wüste“ und taufte am Jordan die Menschen, die zum eschatologischen Rest des Gottesvolkes gehören wollten, um gerettet zu werden und in das „gelobte Land“ zu kommen. Die Taufe des Johannes war, in der Sprache der Neutestamentler, ein „eschatologisches Bußsakrament“. Jesus von Nazareth hat an die göttliche Sendung des Täufers geglaubt: seine Taufe var „von Gott“ (Mk. 11,30), er „brachte den rechten Weg“ (Mt. 21,32), er war „mehr als ein Prophet“ (Mt. 11,9) und der „größte aller Menschen“, sagte er. Jesus wird sich vermutlich zusammen mit einer bußfertigen Menge „in der Gegenwart des Täufers“ (Lk. 3,7) getauft haben. Und bei dieser Taufe muß etwas Besonderes geschehen sein. Alle Berichte sprechen davon, daß „der Geist Gottes auf ihn herab kam“. Das meint seine Berufung zum Propheten. Das bedeutet aber auch die endzeitliche Rückkehr des Hl. Geistes, er seit dem Ende der Prophetie in Israel erloschen war, d. h. den Beginn der messianischen Zeit, in der der Geist „auf alles Fleisch ausgegossen wird“.

Diese eschatologische Bedeutung der Taufe wird durch eine Vision des „offenen Himmels“ und die Audition einer „himmlischen Stimme“, unterstrichen. Auf die Geistbegabung Jesu folgt nach den Berichten die göttliche Proklamation Jesu: „Du bist mein Sohn“ (Mk. 1,11) oder „Siehe, dies ist mein geliebter Sohn“ (Mt. 12,18). Wer ist er? Gewöhnlich wird darauf hingewiesen, daß dies ein Zitat aus dem Königpsalm 2,7 ist. Ist das richtig, dann wird Jesus durch seine Taufe zum Messias-König Israels eingesetzt.

Die Taufferfahrung Jesu geht anscheinend auf eine Offenbarung zurück, die Matth. 11,27 so berichtet:

„Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren.“

Dieses Wort scheint „aus dem johanneischen Himmel auf die synoptische Erde gefallen“ zu sein. Es klingt rätselhaft, doch ist gegen seine Echtheit nichts einzuwenden. Dieses Offenbarungswort bezeichnet genau, was Jesus vom Täufer Johannes unterscheidet und warum sich Jesus von Johannes getrennt hat.

Johannes verkündigt das kommende Reich Gottes als Gericht: „Die Axt ist den Bäumen schon an die Wurzel gelegt“. Jesus aber verkündete das kommende Reich als Gnade Gottes: denn der Herr des Reiches ist sein Vater. Der Inhalt der Jesus durch seine Taufe und Berufung zuteil gewordenen Offenbarung liegt in diesem Namen Gottes: **Abbah, Vater**. So wurde Gott in Israel nicht angedet. Die Offenbarung des Vaternamens ist die neue und einzigartige Botschaft Jesu vom kommenden Reich. Jesus hat nach den Berichten Gott nie als „Vater“ über-

haupt oder als „unseren Vater“, sondern stets ganz exklusiv als „meinen Vater“ angerufen. Er hat stets „meinen Vater im Himmel“ verkündet. Daraus folgt, daß Jesus sich im Verhältnis zu Gott als „Sohn“, ja als „den Sohn“, wenn nicht sogar als den „eigenen“, einzigen „Sohn Gottes“ verstanden haben muß. Er, der Sohn, offenbart Gott den Vater. In der Gemeinschaft mit ihm, dem Bruder, wird die Gottessohnschaft im Glauben erfahren.

Wie verhält sich das Evangelium vom Reich Gottes zu dieser Offenbarung Gottes des Vaters durch den Sohn? Jesus verkündet nicht das Reich Gottes des Herrn, sondern das Reich Gottes, seines Vaters. Das gibt dem von ihm verkündeten Reich eine ganz neue Qualität. In seinem Reich gibt es keine Knechte, sondern nur freie Kinder Gottes. Als der Sohn offenbart Jesus das Reich seines Vaters, indem er Mühselige und Beladene zu sich ruft, um sie zu befreien. Es ist also das Reich des väterlichen „Erbarmens“ (Ps. 103,13; Mk. 11,25; Lk. 6,36), nicht einer herrscherlichen Hoheit. Und „Erbarmen“ ist nach dem hebräischen Wort ein physischer Mutter-schmerz.

Die synoptischen Evangelien lassen die Verkündigung Jesu mit seiner Taufe im Geist und seiner darin offenbar gewordenen Berufung beginnen. Es ist darum verständlich, daß Paulus aus nachösterlicher Sicht in dieser Berufung Jesu seine **ewige Sendung** vom Vater erblickt. Er verwendet dafür — theologisch gesprochen — die „Sendungsformel“ mit den Verben *pempain* oder *apostellein*. Immer ist die Sendungsformel mit dem Namen des **Sohnes** verbunden und immer zielt sie auf die Befreiung der Menschen zur Gotteskindschaft.

„Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen **Sohn**, geboren von einem Weib und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste; damit wir die **Sohnschaft** empfangen sollen“ Gal. 4,4).

Die Sendung des Sohnes umfaßt hier die Geburt und Beschneidung Jesu, denn sie richtet sich auf die Erlösung der unter dem Gesetz Geknechteten zur Freiheit der Sohnschaft (*hyothesia*). Der Vater ist der Sendende. Er sendet seinen Sohn, um die Glaubenden an der Sohnschaft teilnehmen zu lassen. Der Sohn wird dem Gesetz unterworfen, um die, die dem Gesetz unterworfen sind, zu erlösen.

Eine andere „Sendungsformel“ findet sich Röm. 8,3:

„Er sandte seinen eigenen **Sohn** in Gestalt des sündlichen Fleisches . . . auf daß die Gerechtigkeit in uns erfüllt würde, die wir nicht mehr nach dem Fleisch, sondern nach dem **Geist** wandeln.“

Wieder ist der Vater der Sendende. Der Gesandte wird betontermaßen als „sein eigener Sohn“ bezeichnet (vgl. auch Röm. 8,32). Das Ziel der Sendung des Sohnes ist das Leben im Geist. Ganz ähnlich heißt es in Röm. 8,15:

„Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: **Abbah, lieber Vater**.“

Wenn Paulus hier das semitische „Abbah“ in seinen sonst griechischen Text einfügt, dann meint er gewiß die Verkündigung und das Gebet des historischen Jesu.

Gotteskindschaft wird in diesen Zeugnissen von der Sendung des Sohnes als Heilsziel genannt. Mit ihr ist keineswegs Kindlichkeit gemeint, sondern 1. die **Emanzipation**: Der Glaubende ist nicht mehr Knecht unter dem Gesetz seines göttlichen Herrn, sondern freies Glied der Familie Gottes, des Vaters. *Hyothesia* bedeutet Freiheit. 2. das **Erbrecht**: Die Söhne und Töchter Gottes werden „Gottes Erben und Miterben Christi“, d. h. sie bekommen das Recht auf die Zukunft, auf das

Reich, das Himmel und Erde erneuert. Darum ist das Vater-Gebet der höchste Ausdruck der Freiheit, zu der Jesus, der Sohn, Menschen befreit: Gott redet nicht nur als der Herr (Barth). Gott hört auch als der Vater! Die Glaubenden sollen nicht nur hören und gehorchen, sondern auch beten und mit dem Vater mitbestimmen. Sie sind Gottes Freunde. Sie werden von ihrem Vater ernst genommen.

Aus den synoptischen Berichten über die Taufe Jesu und aus der paulinischen Theologie der Sendung des Sohnes tritt uns eine erste Gestalt der Trinität entgegen:

- Der Vater sendet durch seinen Heiligen Geist den Sohn.
- Der Sohn kommt vom Vater und handelt in der Kraft des Geistes.
- Er kommt, um Menschen in seine Gemeinschaft mit dem Vater hineinzunehmen und sie mit den Kräften des Heiligen Geistes zu erfüllen.

2. Die Passion Jesu und die Hingabe des Sohnes

Die Passionsgeschichte Jesu hat eine äußere und eine innere Seite. Auf der äußeren Seite stehen die Verwerfung Jesu durch sein eigenes Volk als Gotteslästerer und die Hinrichtung Jesu durch die Römer als Aufrührer gegen die römische Weltordnung. Auf der inneren Seite steht seine Verlassenheit von dem Gott, den er „meinen Vater“ genannt und dessen väterliches Reich er den Armen verkündet hat. Von dieser inneren Seite der Passion Jesu erzählen die Geschichten von Gethsemane und Golgatha.

In der Nacht vor seiner Verhaftung ging Jesus in den Garten Gethsemane, nahm drei Jünger mit sich und „fing an zu zittern und zu zagen“, wie Markus schreibt. „Er wurde traurig und geriet in Angst“, berichtet Matthäus. „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“, sagt er und bittet seine Freunde mit ihm zu wachen. Auch früher hatte er sich oft nachts zurückgezogen, um im Gebet des Herzens mit dem Vater eins zu werden. In Gethsemane aber will er zum ersten Mal nicht mit seinem Gott allein sein. Er fürchtet ihn. Darum sucht er Schutz bei seinen Freunden. Dann kommt das Gebet, das in der ursprünglichen Fassung wie eine Forderung klingt: „Vater, dir ist alles möglich: überhebe mich dieses Kelches“ (Mark. 14,35), d. h. erspare mir dieses Leiden.

Welches Leiden ist mit dem „Kelch“ gemeint? Die Bitte Christi ist von Gott, seinem Vater, nicht erhört, sondern abgewiesen worden. Sonst heißt es: „Ich und der Vater sind eins.“ Hier aber entzieht sich der Vater dem Sohn und läßt ihn allein. Darum fallen die Jünger vor Traurigkeit in Tiefschlaf. Christus hält die Gemeinschaft mit dem Gott, der sich ihm als Vater entzieht, nur im Dennoch des Wollens fest: „Doch nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“.

Mit der **nichterhörten Bitte Christi** beginnt seine wahre Passion, seine Angst in der Verlassenheit vom Vater. Das entsetzliche Schweigen des Vaters zum Gethsemanebet des Sohnes ist mehr als eine Totenstille. Martin Buber nannte es die „Gottesfinsternis“. Es wird nachempfunden in der „dunklen Nacht der Seele“ bei den Mystikern. Der Vater entzieht sich. Und Gott schweigt. Das ist die Erfahrung der Hölle und des Gerichts.

Luther hat die Lehre von der „Höllenfahrt Christi“ auf diese Agonie Christi von Gethsemane bis Golgatha bezogen. „Nicht nur in den Augen der Welt und seiner Jünger, nein, auch in seinen eigenen Augen sah Christus sich verloren. von Gott verlassen, fühlte sich in seinem Gewissen von Gott verflucht, in der Qual der Verdammten, die Gottes ewigen Zorn fühlen, davor

schrecken und fliehen“, so deutete er die Passion des — von Gott — angefochtenen Christus. Darum war Christus nicht der vollkommenste Mensch, sondern der am meisten angefochtenste und darin der ärmste von allen „Verdammten dieser Erde“. Und er war nicht nur nach seiner menschlichen Natur von Angst und Pein angefochten, wie die scholastische Tradition behauptete, sondern in seiner Person, in seiner Beziehung zum Vater, d. h. in seiner Gottessohnschaft.

Am Ende der Passion Christi steht wieder ein Gebet, nämlich der verzweifelte Aufschrei zu Gott, mit dem Christus stirbt: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mark. 15,34). Drei Stunden hing er angenagelt am Kreuz, offenbar schweigend im Wundstarrkrampf auf den Tod wartend. Dann stirbt er mit einem Ruf, der tiefste Verworfenheit von dem Gott zum Ausdruck bringt, den er „Abbah“ nannte, auf dessen messianisches Reich er seine ganze Leidenschaft gesetzt, als dessen Sohn er sich gewußt hat.

Dies muß wohl der historisch harte Kern der Golgathageschichte sein, denn der Gedanke, das letzte Wort des Heilands an Gott, seinen Vater, hätte dieser Verzweiflungsschrei sein können, hätte nie in der Christenheit Wurzeln schlagen können, wenn er nicht ausgesprochen oder doch im Todesschrei Christi zu hören gewesen wäre.

Ältere Handschriften des Markusevangeliums drücken den Verlassenheitsschrei sogar noch schärfer aus: „Warum hast du mich der Schmach ausgesetzt?“ und „warum hast du mich verflucht?“ Selbst der viel spätere Hebräerbrief hält diese Erinnerung an den angefochtenen und von Gott verlassenen Christus fest in der Bemerkung, „daß er fern von Gott, vielleicht besser: gottlos, für uns alle den Tod schmeckte“ (Hebr. 2,9). Es ist auch nicht zufällig, daß Christus in diesem Ruf zum einzigen Male Gott nicht vertraulich mit „mein Vater“ anredet, sondern eher aus der Ferne und nur amtlich mit „mein Gott“.

Was er fürchtete, worum er in Gethsemane rang und den Vater anflehte, das ist nicht vorübergegangen, sondern am Kreuz geschehen: der Vater hat ihn verlassen und an die Angst der Hölle dahingegeben. Der sich als „der Sohn wußte, wird verlassen, verworfen und verflucht: Und Gott schweigt.“

Christus, so hat es darum Paulus sachgemäß ausgelegt, erlitt von Gethsemane bis Golgatha das Gericht Gottes, in dem jeder allein ist und keiner bestehen kann: „Er ist für uns zur Sünde gemacht worden“ (2. Kor. 5,21), „er wurde zum Fluch für uns“ (Gal. 3,13).

Paulus kommt mit seiner **Theologie der Hingabe** dem Geheimnis von Golgatha am nächsten. In den Evangelien, die den Tod Jesu im Licht seines Lebens und seines Evangeliums darstellen, hat „paradidonai“ einen eindeutig negativen Sinn. Es bedeutet: ausliefern, veraten, übergeben, verstoßen. Die Verlassenheit Jesu vom Vater am Kreuz meint seine Verstoßung und Verfluchung durch den Vater. Auch Paulus verwendet den Ausdruck „dahingegeben“ Röm. 1,18 ff für den Zorn und das Gericht Gottes über die Sünde der Menschen: Menschen, die den unsichtbaren Gott verlassen und die Geschöpfe anbeten, werden von Gott verlassen und an ihre tödliche Gier dahingegeben.

Eine radikale Umkehrung des Sinnes von „dahingegeben“ bringt Paulus, wenn er die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz nicht mehr im Licht seines Lebens, sondern seiner Auferweckung ansieht. Der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, ist derselbe, der ihn zum Tod am Kreuz „dahingegeben“ hat. In der Verlassenheit des Kreuzes selbst, aus der Jesus ruft: „Warum?“ sieht Paulus schon die Antwort auf den Schrei: „Der auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschont,

sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie wollte er uns mit ihm nicht alles schenken?!" (Röm. 8,31,32). Danach hat der Vater den „eigenen Sohn“, wie Paulus hier besonders betont, verlassen, ausgestoßen und an den Fluch dahingegeben. Noch stärker sagt Paulus: „Er hat ihn für uns zur Sünde gemacht“ (2. Kor. 5,21) und: „er wurde zum Fluch für uns“ (Gal. 3,13). Der Vater verläßt den Sohn „für uns“, d. h. um der Verlassenen Gott zu werden. Der Vater gibt den Sohn „dahin“, um durch ihn der Dahingegebenen (Röm. 1,18 ff) Vater zu werden. Der Sohn wird an diesen Tod ausgeliefert, um der Verurteilten und Verfluchten Bruder und Retter zu werden.

Der Sohn erleidet das Sterben in dieser Verlassenheit. Der Vater erleidet den Tod des Sohnes. Dem Tod des Sohnes entspricht darum der Schmerz des Vaters. Und wenn der Sohn in dieser Höllenfahrt den Vater verliert, dann verliert in diesem Gericht auch der Vater den Sohn. Hier steht das innerste Leben der Trinität auf dem Spiel. Hier wird die sich mitteilende Liebe des Vaters zum unendlichen Schmerz in der Opferung des Sohnes. Hier wird die erwiderte Liebe des Sohnes zum unendlichen Leiden am Zurückgestoßen- und Verworfensein zum Vater. Was auf Golgatha geschieht, reicht bis in die Tiefen der Gottheit und prägt darum das trinitarische Leben in Ewigkeit.

Nach Gal. 2,20 wurde der Sohn aber nicht nur vom Vater dahingegeben. Er hat sich auch „selbst für mich dahingegeben“. Im Geschehen der Hingabe ist er nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt. Sein Leiden und Sterben war eine *passio activa*, bewußt angetretener Leidensweg, bejahtes Sterben. Das entspricht der synoptischen Darstellung der Passionsgeschichte. Theologisch bedeutet dies eine tiefe Willenskonformität des dahingegebenen Sohnes mit dem hingebenden Willen des Vaters. Das ist auch der Inhalt der Gethsemanegeschichte. Diese tiefe Willensgemeinschaft entsteht genau an dem Punkt der weitesten Trennung des Sohnes vom Vater, des Vaters vom Sohn. Am Kreuz sind der Vater und der Sohn so sehr getrennt, daß ihre Beziehungen brechen. Jesus starb „gott-los“. Am Kreuz sind der Vater und der Sohn zugleich so einig, daß sie eine einzige Bewegung der Hingabe darstellen: „Wer den Sohn sieht, der sieht den Vater“. Das drückt der Hebräerbrief dadurch aus, daß er sagt, Christus habe sich „durch den ewigen Geist“ Gott geopfert (9,14). Die Hingabe durch den Vater und das Opfer des Sohnes geschehen „durch den Geist“. Der Heilige Geist ist also der Verbindende, der die Verbindung und die Trennung des Vaters und des Sohnes miteinander verbindet.

Das **Johannesevangelium** faßt die Hingabe in den Spitzensatz zusammen: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben“ (3,16). Mit dem „so“ ist gemeint: „auf diese Weise“, auf die Weise der „für uns“ erlittenen Verlassenheit im Tod am Kreuz. Und der 1. Johannesbrief (4,16) definiert damit Gott selbst: „Gott ist Liebe“: Gott liebt nicht nur, wie er auch einmal zürnt. Er ist Liebe. Sein Dasein ist Liebe. Er konstituiert sich selbst als Liebe. Das ist am Kreuz geschehen. Diese Definition gewinnt ihr volles Gewicht nur dann, wenn man sich den Weg zu ihr ständig vergegenwärtigt: die Verlassenheit Jesu am Kreuz, die Hingabe des Sohnes durch den Vater und die Liebe, die für den verlorenen Menschen alles tut, alles gibt, alles erleidet. Gott ist Liebe, d. h. Gott ist Hingabe, d. h. Gott existiert für uns am Kreuz. Das Kreuz steht in der Mitte der Dreifaltigkeit. Das hat die an die Offenbarung Johannis anschließende Tradition mit dem Bild von dem „Lamm, das von Anbeginn der Welt an geschlachtet ist“ (Off. Joh. 5,12) zum Ausdruck gebracht. Ehe die Welt war, war das Kreuz in

Gott. Es ist keine Trinität denkbar ohne das Lamm, ohne das Opfer der Liebe, ohne den Gekreuzigten.

Die Gestalt der Trinität, die in der Passion Jesu offenbar wird, sofern sie die Hingabe des Sohnes darstellt, sieht so aus:

- Der Vater gibt seinen eigenen Sohn für uns dahin.
- Der Sohn gibt sich selbst für uns dahin.
- Das gemeinsame Opfer des Vaters und des Sohnes geschieht durch den Heiligen Geist, der den Sohn in seiner Verlassenheit mit dem Vater verbindet.

3. Theologisches Ergebnis:

1. Im neutestamentlichen Zeugnis tritt Jesus als „der Sohn“ Gottes in Erscheinung. Seine Geschichte entsteht aus dem Zusammenwirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Es ist die Geschichte ihrer wechselseitigen, lebendigen Beziehungen. Die Geschichte Jesu wird also nicht nur von einem Subjekt vollzogen. In ihr wirken drei Subjekte zusammen. Darum wird die Geschichte Jesu im Neuen Testament trinitarisch erzählt.

2. Jede **monotheistische Auslegung** zerreißt die Gemeinschaftsbeziehungen dieser drei göttlichen Subjekte, denn sie reduziert diese Geschichte auf nur ein Subjekt, das „Gott“ genannt wird. Sie interpretiert diese Geschichte dann als das Werk dieses einen Subjektes als die Geschichte „Gottes in Christo“. Das aber führt in die Irre. Man muß dann von „Gottes Selbstoffenbarung“ in Christus sprechen. Nach dem Neuen Testament aber offenbart Gott nicht „sich selbst“, sondern der Sohn offenbart den Vater (Matth. 11,27) und der Vater offenbart den Sohn (Gal. 1,16). Man muß dann von der „Selbsthingabe Gottes“ im Kreuz Christi sprechen. Nach dem Neuen Testament aber gibt der Vater seinen eigenen Sohn dahin und der Sohn gibt sich selbst dahin. Nur eine trinitarische Auslegung der Geschichte Jesu wird der vollen Wahrheit dieser Geschichte gerecht.

3. Die monotheistische Auslegung der Geschichte Jesu ruft unvermeidlich ihre eigene Antithese, nämlich die **humanistische Auslegung**, hervor. Auch diese rechnet mit nur einem Subjekt der Geschichte und auch sie versteht die Geschichte als Werk dieses einen Subjektes. Die Geschichte Jesu ist nach dieser Auslegung die Geschichte des Menschen Jesus, des vorbildlichen oder des vollkommenen oder des tragischen Menschen aus Nazareth. Auch dies führt in die Irre, weil es der Geschichte nicht gerecht wird, die das Neue Testament als trinitarische Geschichte erzählt.

4. Wir kommen damit zu dem Ergebnis:

Das Neue Testament spricht von Gott, indem es die Geschichte der Gemeinschaftsbeziehungen (communal relationships) des Vaters, des Sohnes und des schöpferischen Geistes erzählt.

II.

Systematische Entfaltung der Trinitätslehre

1.

Der Ansatzpunkt für die Entfaltung der christlichen Trinitätslehre

Wie die christliche Gotteslehre überhaupt, so hat auch die christliche Trinitätslehre seit alters her zwei Seiten, die philosophische und die biblische, bzw. die spekulative und die heilsgeschichtliche Seite. Man kann diese beiden Seiten auch als zwei Momente in dem einen, hermeneutischen Prozeß ansehen. Aber auch dann bleibt die Frage, von welcher Seite man ausgehen muß und welche Seite das Subjekt und welche das Prädikat sein soll.

Thomas von Aquin bewies mit Hilfe des natürlichen Lichtes der Vernunft an Hand der kosmologischen Gottesbeweise, daß ein Gott ist und daß Gott einer ist. Er nahm die christliche Tradition auf, um diesen Gott als den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zu erkennen und zu verstehen. Nach seiner Methode geht die Erkenntnis der Existenz und der Einheit Gottes der Offenbarungserkenntnis des dreieinigen Gottes voran und bestimmt sie auch, gleichsam als der universale Rahmen für das partikuläre, heilsgeschichtliche Bild. Umgekehrt nötigt aber auch das heilsgeschichtliche Bild der Trinität dazu, schon den universalen Rahmen als in sich dreifaltig gegliedert zu denken.

Als **Tertullian** die Formel prägte „una substantia — tres personae“, gewann er die Erkenntnis der drei Personen aus der Heilsgeschichte und trug sie in den Begriff der einen, ewigen, göttlichen Substanz ein, so daß diese dann in drei Personen oder Hypostasen existierend zu denken war. Nicht anders verfahren die drei großen Kappadozier. Auch **Augustin** und **Thomas** entwickelten eine **trinitarische Ontologie des höchsten Seins**. Schon sie dachten Gott — mit Hegel zu sprechen — nicht nur als höchste Substanz, sondern zugleich auch als absolutes Subjekt, wenn sie erklärten, daß Gott das sich selbst wissende und sich selbst in Ewigkeit wollende Subjekt, sei, und wenn sie dann in dem göttlichen Subjekt von Verstand und Wille den „Vater“, in dem aus seinem Verstand hervorgehenden Wort den „Sohn“ und in der aus seinem Verstand und seinem Willen hervorgehenden Liebe den „Heiligen Geist“ erblickten.

Das zeigen m. E. deutlich die spekulativen Trinitätslehren des deutschen Idealismus, die Gott unter den Bedingungen der neuzeitlichen „Metaphysik der Subjektivität“, wie Martin Heidegger sie genannt hat, zu denken versuchen:

Ist Gott von seinem Begriff her als das absolute Subjekt zu verstehen, dann muß er auch fähig sein, sich von sich selbst zu unterscheiden, sich in sich selbst zu differenzieren und sich mit sich selbst zu identifizieren. Der Prozeß von Reflektion und Liebe macht den innertrinitarischen Prozeß im unmittelbaren göttlichen Leben aus. Nimmt man diesen Ansatz für die Darstellung einer neuzeitlichen Trinitätslehre auf, wie es zuletzt **Karl Barth** und **Karl Rahner** getan haben, dann kann man noch begründen, daß die geschichtliche Offenbarung des absoluten göttlichen Subjektes dessen „Selbstoffenbarung“ sein, das Heil der Menschen in der „Selbstmitteilung“ des absoluten göttlichen Subjektes liegen, und daß diese Selbstoffenbarung, bzw. Selbstmitteilung die innere Selbstunterscheidung des göttlichen Subjektes zur transzendentalen Bedingung ihrer Möglichkeit haben muß. Aber daß diese „Selbstoffenbarung“ und diese „Selbstmitteilung“ gemäß jedem „kleinen Bündel von Nachrichten aus der römischen Kaiserzeit“, wie Barth das Neue Testament nannte, ausgerechnet in **Jesus von Nazareth**, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, geschehen sein soll, das läßt sich nicht mehr deduzieren. Eben darum wird es auch schwierig, die aus der Metaphysik des absoluten Subjektes gewonnenen Begriffe auf die biblisch bezeugte Heilsgeschichte anzuwenden. Weder Barths Formel von dem „einen persönlichen Gott in drei Seinsweisen“ noch Rahners These von dem einen göttlichen „Subjekt in drei distinkten Subsistenzweisen“ wird der Geschichte gerecht, die sich zwischen Jesus dem Sohn und Abba seinem Vater und dem Geist abspielt. Das im Neuen Testament so eindrücklich bezeugte personale Gegenüber des den Sohn liebenden Vaters, des zum Vater betenden Sohnes und des den Vater und den Sohn bekennenden und verherrlichenden Geistes wird von jenen deduktiv gewonnenen Formeln neuzeitlicher Trinitätslehre nicht erfaßt.

Wer von dieser Heilsgeschichte ausgeht, geht darum nicht nur von der **Geschichte Christi**, sondern auch von der **Geschichte des Geistes** aus, die mit der Geschichte Christi verbunden ist. Er nimmt diese Heilsgeschichte in ihrem eschatologischen Horizont wahr, der mit dem Symbol „Reich Gottes“ bezeichnet wird und in der **Verherrlichung** des Vaters besteht.

Wer auf diese Weise „heilsgeschichtlich“ einsetzt, der beginnt mit der Erkenntnis Jesu, des „geliebten Sohnes“ und mit dem Glauben an „Abba“, den „Vater Jesu Christi“, und mit der Erfahrung des Heiligen Geistes, der Menschen im Glauben erneuert. Er beginnt also mit der Erkenntnis dieser drei unterscheidbaren und verschiedenen Subjekte und ihres einmaligen, einzigartigen Zusammenwirkens in ihrer Geschichte und fragt nach ihrem Verhältnis und ihrer Einheit. Er nimmt also diese Heilsgeschichte als die Offenbarungsgeschichte dieser Subjekte wahr und erkennt ihre Geschichte als die Geschichte der lebendigen, wechselnden und vereinigenden Beziehungen der drei genannten Subjekte. Weil ihre Geschichte die Geschichte ihrer Gemeinschaftsbeziehungen ist, nennen wir sie die **trinitarische Geschichte** des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Diese trinitarische Geschichte wird dadurch zur **Heilsgeschichte**, daß arme, sündige und sterbende Menschen in die Geschichte des Sohnes und des Geistes mit dem Vater hineingenommen werden, um in ihr das göttliche Leben zu finden, bis endlich die ganze Schöpfung in dem Reich der Herrlichkeit ihr ewiges Leben findet.

Durch „Gleichgestaltung mit dem Sohn“ (Röm. 8,29) kraft Berufung, Rechtfertigung und Heiligung empfangen Menschen „die Sohnschaft“ und werden in das Verhältnis des Sohnes zum Vater aufgenommen. Durch die Gabe des Heiligen Geistes werden sie zu „Kindern“ Gottes und beten wie der Sohn und mit ihm „Abba, lieber Vater“ (Röm. 8,14.15). „Heil“ bedeutet also, durch die **trinitarische Geschichte** in das ewige Leben der **Trinität** aufgenommen zu werden. „Den Menschen den Kreislauf der göttlichen Beziehungen erschließen und die Seele in Gottes eigensten Lebensstrom einbeziehen, das ist der Inbegriff der Offenbarung und der Erlösung.“

2

Trinitarische Begriffe für die trinitarische Heilsgeschichte

Weil die christliche Gottes„lehre“ aus der erfahrenen und erzählten Gottes„geschichte“ entspringt, besteht ihre **Aufgabe** darin, in diese Geschichte hineinzuführen, und ihre **Gefahr** darin, diese Geschichte in den Begriff aufzuheben. Ist die trinitarische Heilsgeschichte der Ansatzpunkt für die Trinitätslehre, dann muß die Trinitätslehre auf diese Geschichte so bezogen sein, daß sie sich an dieser Geschichte ausweist und in diese Geschichte einweist. Die in ihr verwendeten Begriffe müssen aus der trinitarischen Geschichte zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist gewonnen werden und auf sie anwendbar bleiben. Das bedeutet zuerst, daß die Trinitätslehre von drei distinkten Subjekten dieser Geschichte ausgehen muß.

Vater, Sohn und Geist sind biblisch tatsächlich Subjekte mit Willen und Verstand, die miteinander sprechen, einander in Liebe zugewandt und zusammen „eins“ sind. Während Paulus und die Synoptiker mit „Gott“ den „Vater“ meinen und „den Sohn“ ihm deutlich unterordnen, finden wir im Johannesevangelium eine entwickelte trinitarische Sprache: „Ich und der Vater sind eins“, sagt der johanneische Jesus. Er unterscheidet „Ich“ und „Du“ und weist auf eine Einheit hin, die nicht nur im Erkennen und im Willen, sondern auch in der gegenseitigen Einwohnung besteht: „Ich im Vater — der Vater in mir“ (14,11; 17,21 u.ö.). Der

Vater und der Sohn können deshalb nicht als zwei Seinsweisen eines einzigen Gottsubjektes verstanden werden. Sie sind nicht „Einer“, sondern „eins“, d. h. einig, was durch den Plural „wir“ und „uns“ ausgedrückt wird.

Darum muß in der Trinitätslehre die Komplementarität der trinitarischen Begriffe Person, Relation, Perichorese und Erleuchtung beachtet werden. Im Blick auf die trinitarische Heilsgeschichte sind die Begriffe der traditionellen Trinitätslehre **komplementär** zu verstehen: Es darf kein Begriff einen anderen subsumieren und zum Oberbegriff der anderen gemacht werden.

Person und Relation sind komplementär zu verstehen, weil Personalität und Relationalität zugleich entstehen. Person und Relation sind **gleichursprünglich**. Das bedeutet: Abba, der Vater Jesu Christi, ist der Vater **dieses** Sohnes. Seine Vaterschaft im Blick auf den Sohn konstituiert seine Person. Seine Person als Vater wird durch diese einmalige Beziehung zu dem (eingeborenen) Sohn bestimmt. Weder kann man sagen, daß Gott an sich Vater ist, und daß er sich im Blick auf den Sohn als solcher nur noch „manifestiert“, wie manche orthodoxe Theologen geneigt sind anzunehmen, noch kann man sagen, daß seine Person nichts anderes sei als diese Beziehung, wie es in der scholastischen Theologie gelegentlich heißt. Was den Vater von einer Vaterschaft unterscheidet ist dasselbe, was ein konkretes Sein von einer Seinsweise unterscheidet. Einen Vater (pater) kann man anreden, eine Vaterschaft (paternitas) nicht. Weder geht also die Person der Relation, noch die Relation der Person voran. Beide zugleich entstehen miteinander, darum sind weder Reduktion noch Subsumption erlaubt.

Die göttlichen Personen existieren nicht nur in Beziehungen **zueinander**, sondern, wie die johanneischen Formulierungen zeigen, sie existieren auch **ineinander**: der Sohn **in** dem Vater, der Vater **in** dem Sohn, der Heilige Geist **in** dem Vater und **in** dem Sohn und der Vater und der Sohn **im** Heiligen Geist. Diese intime **Einwohnung** und vollkommene Durchdringung der Personen ineinander wird durch die Lehre von der trinitarischen **Perichorese** ausgedrückt. Mit ihr wird jene trinitarische **Einheit** bezeichnet, die über die Lehre von den Personen und ihren Relationen hinausgeht: Kraft ihrer ewigen Liebe existieren die göttlichen Personen so intim miteinander, füreinander und ineinander, daß sie sich selbst in ihrer einmaligen, unvergleichlichen und vollständigen Einheit konstituieren. Die trinitarische Einheit ist weder eine sekundäre „Gemeinschaft“ der göttlichen Personen, noch sind diese Personen „Seinsweisen“ oder „Wiederholungen“ des Einen Gottes. Der **perichoretische Begriff** der trinitarischen Einheit überwindet die Gefahren des Tritheismus und des Modalismus gleichermaßen. Denn die Lehre von der Perichorese verbindet die Dreiheit und die Einheit, ohne die Dreiheit auf die Einheit oder die Einheit auf die Dreiheit zu reduzieren. Die perichoretische Einheit ist den göttlichen Personen und den göttlichen Relationen gleichursprünglich zu denken. Wird das innertrinitarische Leben perichoretisch verstanden, dann wird das göttliche Leben so wenig von einem Subjekt allein vollzogen wie die trinitarische Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Erst der perichoretische Begriff der Einheit ist der trinitarische Begriff der **Dreieinigkeit**.

In dieser perichoretischen Einheit der göttlichen Personen findet nicht nur Einheit, sondern **Eigenheit** statt. Die göttlichen Personen bringen sich gegenseitig in der ewigen Perichorese durch ihre Einwohnung zum **Aufleuchten** der ewigen **Herrlichkeit**: der Heilige Geist verherrlicht den Sohn und zusammen mit dem Sohn den Vater. Der Vater verherrlicht sich im Sohn und im

Geist, und der Sohn verherrlicht den Vater durch den Geist, Sie leben nicht nur relational füreinander, sie existieren nicht nur perichoretisch ineinander, sie bringen sich auch miteinander zum Ausdruck und zur Darstellung in dem ewigen Licht. Die perichoretische Einheit wird dadurch zu einer in Herrlichkeit reflektierten Einheit. Die perichoretische Integration der relationalen Personen ist **komplementär** zu ihren manifestierten Distinktionen.

Der **perichoretische Begriff der Einheit** des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes würde aber der Heilsgeschichte nicht entsprechen, wenn er nicht soteriologisch als **integrativer Begriff der Einheit** verstanden würde. Liegt das Elend der Kreatur in der Sünde als der **Absonderung** von Gott, dann besteht das Heil in der gnädigen **Aufnahme** der Kreatur in die Gottesgemeinschaft. Das Heil liegt in dieser Vereinigung. Diese Vereinigung des Getrennten mit Gott ist keine nur äußere Vereinigung. Sie geschieht ja dadurch, daß der Sohn Menschen in sein Verhältnis zum Vater hinein nimmt und sie zu Kindern, Söhnen und Töchtern des Vaters macht. Sie geschieht dadurch, daß der Heilige Geist Menschen in sein Verhältnis zum Sohn und zum Vater hinein nimmt und sie an seiner ewigen Liebe und seinem ewigen Lobgesang teilnehmen läßt.

Darum entdeckt man umgekehrt in der Liebe, durch die der Vater den Sohn dahingibt (Joh. 3,16), die ewige Liebe, die Gott selbst ist (1. Joh. 4,16). Die Bejahung, mit der der Vater die Welt liebt, ist dieselbe Bejahung, durch die er in Ewigkeit er selbst ist. Das Heil der Kreatur besteht darin, in den Kreislauf der göttlichen Beziehungen und der wechselseitigen Einwohnungen des Vaters, des Sohnes und des Geistes hineingenommen zu werden. Deren wechselseitige Einwohnung schließt den Menschen ein: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt **in** Gott und Gott **in** ihm“ (1. Joh. 4,16). Die Einwohnung ist auch das Geheimnis der neuen Schöpfung: „Auf daß Gott sei alles in allem“ (1. Kor. 15,28).

Die perichoretische Einheit des drei-einigen Gottes ist in dieser Hinsicht eine **einladende und ver-einigende Einheit** und als solche eine **menschen- und weltoffene Einheit**: „Das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander ist so weit, daß die ganze Welt darin Raum hat“ (Adrienne von Speyr). Man darf darum den trinitarischen Begriff der Einheit des drei-einigen Gottes nicht exklusiv, sondern muß ihn **inklusiv** verstehen. Dies habe ich mit dem Ausdruck von der „offenen Trinität“ gemeint, die ich den traditionellen Figuren der kreisförmigen oder der dreieckigen Trinität gegenübergestellt habe. Die Trinität ist „offen“ kraft der überfließenden, gnädigen Liebe. Sie ist „offen“ für die geliebten, gefundenen und aufgenommenen Geschöpfe.

III.

Ich glaube an den Vater

Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott?

Ich glaube an den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde“, bekennen Christen mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis seit beinahe zweitausend Jahren. Bekennen sie damit den Gott einer patriarchalischen Gesellschaft, die Herrschaft der Väter über ihre Familien und der Männer über das öffentliche Leben, oder stimmen sie ein in das einzigartige Abba-Geheimnis Jesu von Nazareth, der Armen, Verlassenen und Sündern die Nähe des Reiches Gottes brachte? Bekennen sie die schlechthinige Abhängigkeit aller vergänglichen Wesen vom himmlischen Allvater, oder stimmen sie ein in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, die Paulus im Abba-Ruf derer hörte, die vom Geist Jesu erfüllt sind?

Dies ist die Frage: Ist der Gott der Bibel nur eine weitere Manifestation der uralten Gottheit des Patriarchats oder ist „der Vater Jesu Christi“ ein anderer Gott: ein Gott, der Frauen und Männer in die gemeinsame Freiheit der messianischen Zeit führt, in der es kein Patriarchat und kein Patriarchat mehr geben wird, weil die Herrschaft von Menschen über Menschen aufhört?

„Ich kann Gott nicht mehr ‚Vater‘ nennen. Ich kann das ‚Vaterunser‘ nicht mehr beten“, sagen manche Frauen, die entdecken, wie sehr die patriarchalische Herrschaft der Männer in Kirche und Staat, Religion und Politik sie in die Rolle des abhängigen, unmündigen, kindlichen Weibes verbannt hat und wie sehr die maskulin geprägte Sprache der patriarchalischen Kultur ihre Erfahrungs-, Gefühls- und Ausdruckswelt von ihrem eigenen menschlichen Selbst entfremdet hat.

Menschliche Herrschaftsformen haben ihre letzte Legitimation stets in der Religion gesucht und auch gefunden. Götterbilder werden mit letzter Hingabe verehrt. Sie fragen die Existenz und die Gemeinschaft der Menschen, die sie verehren. Existenztragendes Wissen darf nicht in Zweifel gezogen werden.

Welche Vorstellungen im Christentum entfremden die Frau? Es ist nicht nur die Vorstellung von Gott die „Herr und Vater“, es ist nicht nur die Vorstellung von der Bedeutung Jesu in männlichen Funktionen wie Prophet, Priester, König, Herr und Richter, es ist schon die zwar inklusiv gemeinte, aber exklusiv wirkende Anrede der Gemeinde seit Paulus als „Liebe Brüder“ und die gleichfalls natürlich inklusiv gemeinte, aber entfremdete Vorstellung von der Gotteskindschaft im Glauben als „Sohnschaft“, ebenfalls seit Paulus. Sollen Frauen zu „Brüdern“ werden oder sollen sie aus der „Bruderschaft“ der Gläubigen ausgeschlossen werden? Sollen Frauen sich vor Gott dem Vater als „Söhne“ fühlen oder sollen sie sich den „Söhnen Gottes“ als ihren Häuptern unterordnen? Wenn auch heute nur noch selten der exklusive Sprachgebrauch dieser männlichen Begriffe verwendet wird, ist der inklusive Sprachgebrauch doch nicht weniger diskriminierend. Jede inklusive Sprache ist im Grunde imperialistisch. Sie vereinnahmt und läßt anderes nicht es selbst sein. An das Christentum wird damit die kritische Frage gestellt, ob es diese maskulin-sexistische Sprache und diese patriarchalische Denkweise als zeitgeschichtlich angenommene Gewänder abstreifen kann oder ob es mit ihnen steht und fällt. Bietet das Christentum auch weibliche Identifizierungsmöglichkeiten?

Nun hat die Entthronung des patriarchalischen Gottesbildes freilich auch noch eine andere Seite. Ist der Protest gegen ihn in einer Gesellschaft noch sinnvoll, die das persönliche Patriarchat des Mannes — die sog. „väterliche Gewalt“ — juristisch, sozialpolitisch und kulturell schon hinter sich zu lassen im Begriff steht? Werden durch den feministischen Protest nicht vielleicht nur gelähmte und schon sterbende Götzen getötet? Wenn wir uns, wie Alexander Mitscherlich schon 1963 prognostizierte, „auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft“ befinden, dann ist die Entpatriarchalisierung des Gottesbildes in der Religion eine zwar notwendige, den Veränderungen der realen Verhältnisse jedoch nur nachfolgende Bewußtseinsänderung. Die moderne Industriegesellschaft entwickelt sich dadurch zur „vaterlosen Gesellschaft“, daß in ihr Herrschaft überhaupt nicht mehr personal wahr genommen und verantwortet, sondern immer mehr bürokratisch und anonym, und d. h. verantwortungslos und „mit beschränkter Haftung“ ausgeübt wird. In einer Welt, die nicht mehr von Potentaten und Patronen souverän beherrscht, sondern von Vorsitzenden, Aufsichtsräten, Gremien und Computern nur noch verwaltet wird, kann der Protest ge-

gegen Vaterfiguren leicht anachronistisch werden, weil diese selbst es sind. Ödipus hat schon lange keinen Vater mehr.

Blickt man in die Situation moderner Familien, dann sieht man den „Hausherrn“, der alles bestimmt und dem alle willenlos gehorchen, nur noch selten, weil der Mann schon längst aus der Familie verschwunden ist, außerhalb des Hauses arbeitet und Frau und Kinder schon darum nicht mehr zu beherrschen in der Lage ist, weil er keine Zeit für sie hat. Nicht viele allmächtige, sondern viel mehr ohnmächtige Väter leben heute in ihren Familien. Diese Feststellung widerspricht nicht der Tatsache vielfältiger männlicher Brutalität in Ehe und Familie, von der die Frauenhäuser ein beklagenswertes und beschämendes Zeugnis geben, sondern erklärt sie zum Teil.

Was bedeutet für solche Männer der feministische Protest gegen den Vatergott und gegen die Macht des Patriarchats? Sie spüren ihre faktische Ohnmacht und reagieren zuerst mit Aggression wie jeder, der angegriffen wird, dann mit Depression wie jeder, der sich nicht wehren kann, zuletzt mit Resignation wie jeder, der aufgeben muß. Das aber kann dazu führen, daß der Mann nicht nur die angemessene selbstherrliche Macht preisgibt, der er ohnehin kaum noch ausüben kann, sondern daß ihm auch seine Teilnahmefähigkeit und seine Verantwortungsbereitschaft verloren geht. Die wachsende Verantwortungslosigkeit von Männern gegenüber ihren Familien und Kindern und die männliche Regression auf die kindische Spielwiese narzißtischer Selbstbeschäftigung sind traurige Nebeneffekte der Entpatriarchalisierung der modernen Gesellschaft. Es ist darum notwendig, eine nichtpatriarchalische Rede von Gott dem „Vater“ im Himmel zu entwickeln, um in seinem Namen auf Erden Mut zu einer Männlichkeit ohne Herrschaftsanspruch und zu einer Väterlichkeit ohne Machtgelüste und ohne Ohnmachtsgefühle zu machen. Noch wichtiger aber ist die Frage: Was bedeutet der Weg in die „vaterlose Gesellschaft“ für die Entwicklung des Bewußtseins und der Selbstständigkeit der Kinder? Für Sigmund Freud verdankt das Über-Ich seine Entstehung der Identifikation des Kindes mit dem Vater. Das Ich-Bewußtsein wird dann an diesem Über-Ich ausgebildet. Welche Art Bewußtseinsbildung entsteht, wenn der Vater fehlt und Kinder sich mit der Mutter allein auseinandersetzen müssen? Neuere klinische Forschungen zeigen, daß ein „Typus melancholicus“ (H. Tellenbach) entsteht. Man kann auch die Entstehung der männlichen „Machismo“ auf ungelöste Mutterbindung zurückführen. Für die gelungene Menschwerdung des Menschen ist, wenn nicht die biologische, so doch die „strukurale Triade“ von Mutter, Kind, Vater konstitutiv. „Ein unabdingbares Glied dieser Struktur bildet der Vater.“ Das gilt offenbar für die Entwicklung der Töchter ebenso wie für die Entwicklung der Söhne.

1 Die Religion der patriarchalischen Herrschaft

Unter dem „Patriarchat“ versteht man die männliche Herrschafts- und Eigentumsordnung, die zu Beginn der historischen Zeit langsam, aber sicher fast überall die früheren matriarchalischen Lebensformen verdrängt und abgelöst hat. Zum Patriarchat gehört eine bestimmte Religion, die sie legitimiert und stabilisiert: Die numinose Macht wird durch männliche, meist väterliche Bilder repräsentiert und von männlichen Königen und Priestern vermittelt. Mit welchen männlichen Bildern auch immer das Göttliche erfaßt wurde, sie machten es zum Ursprung der väterlichen Gewalt in der Familie, der politischen Macht des Herrschers und der priesterlichen Autorität in der Religion.

Wo immer sich die Religion des Patriarchats durchsetzte, entstand religiös die Tendenz zum Monotheismus und politisch die Ausbildung der monarchischen Herrschaft: Dem Einen Gott im Himmel entspricht der Eine Herrscher auf der Erde. Wird dieser Monotheismus mit Exklusivität vertreten, dann wird die ihm entsprechende politische Herrschaft tendenziell imperialistisch: Ein Gott — ein Gesetz — eine Welt. Ihm entspricht: Ein Herrscher — ein Wille — eine Menschheit. Die religiöse Legitimation des Einen Herrschers wurde durchweg über seine „Gottessohnschaft“ oder seine ausgezeichnete „Gottebenbildlichkeit“ gewonnen. Die frühen politischen Religionen in Persien, Babylon und Ägypten zeigen solche Strukturen schon; ausgebildet liegen sie in den christlich-theokratischen Vorstellungen in Rom, Byzanz und Moskau vor, im Zeitalter des Absolutismus kehren sie am Hofe des Sonnenkönigs und an kleineren europäischen Residenzen noch einmal wieder. Bei aller zeitlichen und kulturellen Differenz bleibt doch die hierarchische Entsprechung der politischen zur göttlichen Herrschaft bestehen. Diese Idee hatte nichts besonderes Christliches an sich. Sofern sie im historischen Christentum vertreten wurde, ist sie eine christliche Form der Religion patriarchalischer Herrschaft. Auch Tschingis Khan legitimierte seine mongolische Weltherrschaft, durch die die Kulturen der Völker von Korea bis Ungarn zerstört wurden, auf die nämliche Weise: „Im Himmel gibt es niemanden als allein den Einen Gott; auf Erden niemanden als den Einen Herrscher Tschingis Khan: den Sohn Gottes.“

Der monarchische Monotheismus fand seine Entsprechung aber nicht nur in der politischen Herrschaft, sondern auch in der „väterlichen Gewalt“ in der Familie. Man findet fast überall noch Spuren der mütterrechtlichen Kulturen in der Verehrung der „Allmutter“, der „Mutter Erde“, der „Mutter aller Lebendigen“. Diese matriarchalischen Kulte hatten einen pantheistischen Charakter; das Göttliche wurde als das ewig-fruchtbare Leben verstanden: Die einzelnen Lebenserscheinungen entstehen aus dem großen Strom des Lebens und kehren wieder in ihn zurück, um aus ihm von neuem geboren zu werden. In der umfassenden, bedingungslosen Liebe der dreidimensionalen Göttin, die Himmel, Erde und Unterwelt erfüllt, sind Leben und Tod eins. Geburts- und Beerdigungsrituale zeigen oft noch etwas von dieser alten Auffassung. Die neueren Matriarchatsforschungen weisen immer wieder darauf hin, daß dieser Pantheismus des Lebens die Religion des Matriarchats war.

Der monarchische Monotheismus kann demgegenüber als die Religion des Patriarchats bezeichnet werden. An griechischen Tempelstätten wie Delphi und Olympia z. B. kann man noch erkennen, wie „Allvater“ Zeus mit seinen olympischen Göttern die „Erdmutter“ Gaja mit ihren chthonischen Kräften verdrängte. In Delphi sollen die Priester des Apoll die Schlange getötet haben, durch die die Erdmutter zur Pythia sprach, um nach Abbüßung dieses Religionsfrevels ihren eigenen Tempel an die Stelle zu setzen. Damit wurde dann im Prinzip auch die Herrschaft des Mannes legitimiert. Nicht mehr durch die Schlange und die Frau, sondern durch den Geist und den Mann spricht das Göttliche zum Volk. Daraus folgt die hauspriesterliche Position des Vaters in der Familie. Mit ihr wird auch die männliche Erbfolge von Autorität und Eigentum legitimiert. Der Mann versteht sich als Samengeber des Lebens. An die Stelle der alten „mütterrechtlichen“ matrilinearen Erbfolge tritt die patrilineare Vererbung des Eigentums vom Vater auf den Sohn. Um diese wiederum zu sichern, muß der Vaterschaftsnachweis in jedem Fall zu führen sein, was ohne die Gefangenschaft der Frauen in den Familien nicht möglich war. Die Entrechtung und Versklavung der Frauen waren die Folgen.

Noch heutzutage lassen sich in süddeutschen Ländern demokratisch gewählte Ministerpräsidenten gern als „Landesvater“ anreden. Dieser Anachronismus weist auf die merkwürdige, aber für das vormoderne Europa typische Ableitung der politischen Gewalt aus der hausväterlichen Gewalt hin. Der römische Hausvater (pater familias) besaß eine monarchische Herrscherstellung in der Familie. Er besaß die uneingeschränkte und lebenslängliche Gewalt über alle Personen, die rechtlich zum Familienverband gehörten. Auch erwachsene Söhne blieben der patria potestas unterworfen. Das war im Mittelmeerraum offenbar singular. „Das Besondere und für modernes Empfinden Unerhörte ist nun aber, daß seine Gewalt das Straf- und Tötungsrecht einschloß. Er besaß die Macht über Leben und Tod aller Hausangehörigen, die vitae necisque potestas.“ Gewiß gab es viele Versuche, die absolute Gewalt des römischen Hausherrn durch die Achtung der Tradition der Ahnen und die Tugenden der Humanität zu temperieren, aber es blieb bis in die Zeit christlicher Kaiser bei seiner monarchischen Stellung in der Familie.

Der römische Familienvater stand in einer religiösen Entsprechung zu den altrömischen Vatergöttern und dem späteren Göttervater, denn er fungierte als deren Hauspriester. „Pater“ war ein alter römischer Kulte name für die großen Götter. Er steckt auch im Namen Jupiter. Die Kultgemeinde unterstellte sich damit der Autorität und Schutzmacht des Vatergottes. Weil diese Kultgemeinde mit dem politischen Gemeinwesen zusammenfiel, galt der politische Herrscher als Priesterkönig oder Priestervater. Als Pontifex maximus nahm er im politischen Gemeinwesen die Stellung des Hausvaters ein. Die „Staatsfamilie“ stand unter der Gewalt des „Staatsvaters“. Doch wurde erst im Jahr 2 v. Chr. dem Kaiser Augustus der offizielle Titel eines „Landesvaters“ (pater patriae) verliehen. Seit Augustus wurde er dann zum gängigen römischen Kaisertitel. In diesem Titel klingt einmal die Friedens- und Schutzerwartung der Untertanen an, und viele antike Fürstenspiegel halten dem Cäsar die Tugend der clementia und die notwendige Fürsorgepflicht für sein Volk vor, auf der anderen Seite wird ihm damit aber auch die potestas vitae necisque übertragen. Seine Herrschaft soll väterlich sein, aber seine Vaterschaft ist auch unumschränkt: Er ist pater omnipotens.

Es ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß durch Laktanz in seiner Schrift „Vom Zorn Gottes“ etaw zu Beginn des sog. „konstantinischen Zeitalters“ die römischen Vätervorstellungen auf den christlichen Gott übertragen worden sind. Diese Verschmelzung des christlichen und des römischen Gottesbegriffs hat die christliche Geschichte in Europa von Grund auf patriarchalisch geprägt: Der Eine Gott ist „Herr“ und „Vater“ zugleich. Die von ihm legitimierte und in seinem Namen auszuübende politische und familiäre Herrschaft der Väter. Laktanz ging es darum, gegenüber dem philosophischen Bild des milden, gütigen Gottes; das z. B. Seneca verbreitet hatte, die biblische Rede vom Zorn des richtenden Gottes und damit zugleich die Herrenrolle im römischen Gottesbild vom Allvater in den Vordergrund zu stellen. Der liebende und der zornige Gott sind nicht zwei verschiedene Götter, wie Marcion behauptet hatte, sondern die Vaterrolle und die Herrenrolle des Einen Gottes. Gott ist auf Grund dieser seiner Doppelstruktur „zu fürchten und zu lieben“. Weil er die Vater- und die Herrengewalt (duplex potestas: pater et dominus) innehat, sind die Menschen seine Kinder und seine Knechte zugleich (filius et servus).

„Wir alle müssen ihn lieben, weil er der Vater ist, aber auch scheuen, weil er der Herr ist, ehren, weil er wohlthätig ist, aber auch fürchten, weil er streng ist; beide Personen in ihm sind verehrungswürdig.“

Wer würde bei rechter kindlicher Ehrfurcht den Vater seiner Seele nicht lieben? Oder wer könnte straflos den verachten, der als Beherrscher aller Dinge über alle die wahre Gewalt hat. Betrachtet man ihn als Vater, so gewährt er uns unseren Eingang in das Licht, das wir genießen, durch ihn leben wir und sind durch ihn in die Herberge dieser Welt eingetreten. Sieht man ihn als Herrn an, so ernährt er uns mit unzähligen Gaben und erhält uns.“

Es ist un schwer zu erkennen, daß dieser römische Doppelbegriff von Gott als Herrgott und Gottvater das christliche Gottesbild im Abendland bestimmt hat. Im Namen dessen, der „über alle Dinge zu fürchten und zu lieben ist“, wurden seine Gebote gelehrt und Gehorsam ihm gegenüber eingeschärft. Er ist der „Herr über Leben und Tod“, wie es bei Beerdigungen heißt. Er hat also die potestas vitae necisque über alle Menschen inne. Aber ist dies der Gott, den Jesus auf so intime und vertrauliche Weise mit „Abba“ angeredet und die Seinen anzurufen gelehrt hat?

Die im römischen Kulturbereich naheliegende Übertragung des Hausvatermodells auf die politische Herrschaft wurde im Christentum vornehmlich durch die politische Auslegung des 4., d. h. des biblisch gezählten 5. Gebotes im Katechismusunterricht verbreitet. In dem illiteraten Volk hat diese Einprägung der patriarchalischen Obrigkeitsvorstellung und Untertanengesinnung tief gewirkt.

In der Auslegungsgeschichte des Dekalogs handelt es sich nicht nur um eine Analogie von Hausregiment und Staatsregiment, sondern um die Ableitung der Staatsgewalt aus der Gewalt des Hausvaters. Luthers Auslegung des 4. Gebotes im „Großen Katechismus“ (1529) wurde für die lutherischen Länder maßgeblich:

„In dieses Gebot gehört auch weiter zu sagen von allerlei Gehorsam gegen Oberpersonen, die zu gebieten und zu regieren haben. Denn aus der Eltern Obrigkeit fließt und breitet sich aus alle andere. Denn wo ein Vater nicht allein vermag sein Kind aufzuziehen, nimmt er einen Schulmeister dazu, der es lehre; ist er zu schwach, so nimmt er seine Freunde oder Nachbarn zu Hilfe; geht er ab (stirbt er), so befiehlt er und übergibt das Regiment und Oberhand anderen, die man dazu ordnet. Item, so muß er auch Gesinde, Knechte und Mägde zum Hausregiment unter sich haben, also daß alle, die man Herren heißt, an der Eltern Statt sind und von ihnen Kraft und Macht zu regieren nehmen müssen. Daher sie auch nach der Schrift alle Väter heißen, als die in ihrem Regiment das Vateramt treiben und väterlich Herz gegen die Ihren tragen sollen; wie auch von alters her die Römer und andere Sprachen Herren und Frauen im Hause patres et matres familias, das ist, Hausväter und Hausmütter, genannt haben. Also auch ihre Landesfürsten und Oberherren haben sie patres patriae, das ist, Väter des ganzen Landes, geheißt, uns, die wir Christen sein wollen, zu großen Schanden, daß wir sie nicht auch also heißen oder zum wenigsten dafür halten und ehren.“

Zwar ist es zu beachten, daß Luther hier von dem familiären Amt der Hausväter und der Hausmütter gleichberechtigt nebeneinander spricht. Bei der Übertragung auf die politische Gewalt aber bleiben die matres auf der Strecke. Er hat damit die im Mittelalter vielfach schon durchbrochene Einheit des familiären, politischen und religiösen Patriarchalismus wieder hergestellt. Daß sich freilich „aus der Eltern Obrigkeit“ alle andere Obrigkeit ausbreite, deutet auf seine besondere Vorstellung von der naturrechtlichen Priorität der Familie vor dem Staat hin. Doch gibt es nach Luthers Auslegung keinen Ansatzpunkt zur Kritik der famili-

ären und der politischen Gewalt und zum Widerstandsrecht.

Calvin hat das 5. Gebot zwar ähnlich ausgelegt, aber hinzugefügt, daß man den Eltern nur „im Herrn“ gehorchen solle und dürfe:

„Wollen sie uns also zur Übertretung des Gesetzes verleiten, so sollen wir sie mit Recht nicht für Eltern, sondern für Fremde halten, die uns vom Gehorsam gegen unseren wahren Vater abzubringen versuchen. Genau so verhält es sich im entsprechenden Falle mit Fürsten und Herren und allen uns übergeordneten Ständen.“

Die Differenz zwischen Luther und Calvin zeigt eine erste Ambivalenz in der politischen Funktion des religiösen Vaterbegriffs: „Gott der Vater“ kann zur Legitimation der haus- und landesväterlichen Gewalt verwendet werden, so daß die Gläubigen als die wahren Gotteskinder zu den stets gehorsamen und zuverlässigen Untertanen werden. „Gott der Vater“ kann aber auch zur Kritik der haus- und landesväterlichen Gewalt verwendet werden, so daß die Gläubigen zu den wahren Wächtern der Obrigkeit werden. Offenbart Gott seine Macht unmittelbar durch die genannten Obrigkeiten, dann gibt es nur die gehorsame Affirmation. Offenbart er sie durch Mose und durch Jesus, d. h. durch die Schrift, dann sind für Christen das Wächteramt der Kritik und die Pflicht des Widerstands im Notfall göttliches Recht.

Der Übergang von dem eher „altväterlich“ zu nennenden „politischen Patriarchalismus“ Luthers zum neuzeitlichen Absolutismus ist bei Jean Bodin greifbar. Bodin war Lehrer des römischen Rechtes. Er legt in seinen „Les six livres de la République“ (zuerst 1576) die Grundlagen zum absolutistischen Verständnis der Staatsgewalt durch Rückgriff auf die römischen Hausvaterrechte. Wie für Luther, so ist für Bodin die Familie Quelle und Ursprung des Geheimwesens, weil sich das Gemeinwesen aus dem Zusammenschluß von Familien ergibt. Deshalb ist das rechte Hausregiment Vorbild der höchsten Gewalt im Gemeinwesen. Rechtes Hausregiment aber übt der Familienvater als Hausherr aus. Ihm gehört — damit greift Bodin auf das altrömische Recht zurück — das jus vitae necisque. Die entsprechende Staatsgewalt muß daher das „Recht über Leben und Tod“ der Bürger besitzen und darf niemandem als allein Gott, der allmächtigen Quelle ihrer irdischen Macht, rechenschaftspflichtig sein. Bodin betont in seiner Definition der höchsten Staatsgewalt weniger den Vater- und Schutzaspekt, als vielmehr den Herren- und Gewaltaspekt: „Majestas est summa in cives ac subditos legibus soluta potestas.“ Die höchste Staatsgewalt ist nicht den allgemeingeltenden Gesetzen unterworfen, sondern nur an das Gesetz Gottes und das Naturrecht gebunden, von dem sie ihre Macht nimmt. Der Grundsatz „princeps legibus solutus“ wurde bald zum geflügelten Wort und hat zur gesetzestranszendenten, absolutistischen Gewalt geführt. Diese absolute Souveränität war auch durch die Berufung auf Gott nicht eingrenzbar. Der Versuch, die schrankenlose Gewalt des Herrschers durch seine „Gottesebenbildlichkeit“ an Gottes Güte und Gesetz zu bilden, scheiterte, weil sich die Abbildung der göttlichen Allmacht und Herrlichkeit als attraktiver erwies, wie der Hof zu Versailles sinnfällig zeigte.

Mit der französischen Revolution verschwanden beide Staatstheorien; der politische Patriarchalismus ebenso wie der religiös-politische Absolutismus. *Gegen die „Landesvater“-Ideologie* wurde mit dürren Worten die Logik der Übertragung verworfen: Der Vater ist zwar vor dem Sohn da, aber die Nation ist immer vor dem Fürsten da. Der Fürst erhält sein Dasein von der Na-

tion, nicht umgekehrt. Und Immanuel Kant proklamierte den Übergang von der „väterlichen“ zur „vaterländischen Regierung“ unter bewußter Aufnahme mütterlicher Metaphern:

„Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urteile des Staatsoberhauptes, und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers, gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß, oder das Land als denn väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein teures Unterpfind hinterlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, so fern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.“

Nicht zuletzt wird aus der zentraleuropäischen Tradition des politischen Patriarchalismus auch die Mythologie der deutschen Aufklärung verständlich: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“, hatte Kant 1783 programmatisch geschrieben. Die damit beschworene Vorstellungswelt von „Vormund“ und „Unmündigkeit“, „Mündigwerden“ und „Emanzipation“ stammt aus dem Familienleben und stellt das Erwachsenwerden der Kinder dar. Wird das damit angesprochene Generationsproblem auf das öffentliche Leben übertragen, wie Kant es tut, wenn er von den „Vormündern des Volkes“ und dem aufgeklärten „Mut“ zum „öffentlichen Gebrauch der Vernunft“ spricht, dann bleibt Aufklärung im Wirkungsfeld des politischen Patriarchalismus. Die Philosophie und die Theologie des „Mündigwerdens“ des modernen Menschen ist kaum in die Sprachen anderer Völker übersetzbar, die andere Aufklärungs- und Demokratietraditionen haben, wie z. B. die angelsächsischen Länder. Das bemühte Ringen um „Mündigkeit“ ist ein Kampf innerhalb des Patriarchats, ebenso wie der Wille zur „Emanzipation“ immer noch die „väterliche Gewalt“ voraussetzt.

Ein Volk wird nicht „mündig“, denn es war nie „unmündig“. Ein Volk kann beherrscht und unterdrückt worden sein. Dann befreit es sich und nimmt sein Geschick in die eigene Hand. Eine „Welt“ wird nicht zur „mündigen Welt“, weil eine Welt niemals kindlich gewesen ist. Darum ist die Rede von einem „Zeitalter der Emanzipation“ abwegig. Die Anwendung der individuellen Entwicklungsmetaphorik auf Kultur- und Weltgeschichte unterstellt eine „Erziehung des Menschengeschlechts“, die es nie gegeben hat.

2. „Abba“: der „Vater Jesus Christi“

a) „Abba“: Es ist neu und einzigartig und gehört zur Botschaft Jesu, daß er Gott mit diesem zutraulichen, intimen und zärtlichen Kinderwort angedredet hat. Es ist aramäisch und eine kindliche Lallform. So sprechen Kinder ihre ursprüngliche Vertrauensperson an: Mama, Papa. Sie drücken ihr Vertrauen zum bergenden Grund ihres Daseins aus. In ihrem ursprünglichen Gefühlsmuster ist es dabei gleich, ob es sich um Mutter oder Vater handelt. Wollte man auf den Ursprung des kindlichen Grundvertrauens zurückgehen, das sich im Abba-Wort ausdrückt, dann würde man sogar eher auf die Mutter als auf den Vater stoßen. Wenn Jesus Gott selbst mit diesem Namen anredet, dann liegt der Akzent gewiß nicht auf der Männlichkeit des Vatersgottes oder auf der Hoheit des Herrn, sondern auf der unerhörten Nähe seiner Beziehung zu seinem göttlichen Geheimnis. Der Abba-name offenbart den inneren Kern der Beziehungen zwischen Jesus und Gott. Darum offenbart auch erst diese Abba-nähe Gottes die wirkliche Nähe des Reiches Gottes, aus der Jesus gelebt und gehandelt hat. „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“, das heißt: „Abba, mein lieber Vater“, und umgekehrt: So kann man Gott nur in der Präsenz seines befreienden und heilenden Reiches anreden. Der Abba Jesu ist der Gott, der auf mütterliche Weise sich der Verlassenen „erbarmt“ und einmal „abwischen wird alle Tränen von ihren Augen“ (Offb. 21,4). Die **Konsequenzen in seinem Verhalten** sind aus den Berichten noch deutlich erkennbar: Er verläßt „die Seinen“, seine Mutter und seine Familie, und vertraut sich ganz der Führung Abbas, seines himmlischen Vaters, an. Mk. 3,31—35 par. wird seine schroffe Zurückweisung seiner Mutter Maria und seiner Brüder berichtet:

„Und das Volk saß um ihn. Und sie sprachen zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder fragen draußen nach dir. Und er antwortete ihnen und sprach: Wer sind meine Mutter und meine Brüder? Und er sah rings um sich auf die, die um ihn im Kreis saßen, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder! Denn wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.“

Das Urteil seiner Familie über ihn gleicht dem der Pharisäer: „Er ist von Sinnen“ (Mk. 3,21). Es handelt sich nicht nur um eine Zurückweisung seiner Mutter und seiner Brüder, sondern um eine förmliche Lossagung von seiner Familie. Im Blick auf seiner Mutter war und ist dies unerhört: Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat. Mit der Lossagung von seiner Mutter sagt sich Jesus vom jüdischen Generationen- und Verheißungszusammenhang los. Schalom Ben-Chorin hat darin mit Recht einen bewußten Bruch des 5. Gebotes erblickt. Dies wird auch der Eindruck der Gerechten des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu gewesen sein. Folgt man Ben-Chorins Hinweis, dann stößt man auf Dtn 21,18—21: Ein „eigenwilliger und ungehorsamer Sohn“ soll von seinen Eltern den Ältesten zur Strafe der Steinigung übergeben werden. Zu den Ältesten sollen sie sagen: „Dieser unser Sohn ist eigenwillig und ungehorsam und gehorcht unserer Stimme nicht und ist ein Schlemmer und Trunkenbold“ (Vers 20). Das Kapitel endet mit der Bemerkung: „Verflucht ist, wer am Holze hängt“. Die neutestamentliche Geschichte Jesu ist also voller Anklänge an dieses Deuteronomiumkapitel über das 5. Gebot.

Was setzt Jesus an die Stelle der Familienbindung und der Bindung an verheißungsgeschichtliche Generationenfolge? Er erkennt eine neue Gemeinschaft im Volk derer, die den Willen tun „meines Vaters im Himmel“

(Mt. 12,50). Diese messianische Gemeinschaft, die in das Abba-Verhältnis Jesu hineingezogen wird, umfaßt im übertragenen Sinne nicht nur „Brüder und Schwestern“, sondern auch die „Mutter“. In ihr geht es nicht nur brüderlich und schvesterlich, sondern auch mütterlich zu. Die ihm nachfolgen, Frauen und Männer, werden in der messianischen Gemeinschaft alles wiederfinden, was sie in ihren natürlichen Familien verlassen: Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder, — aber keine Väter mehr! Das wird oft übersehen, weil es so merkwürdig ist

„Jesus antwortete und sprach: Wahrlich ich sage euch, es ist niemand, so er verläßt Haus und Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kind oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht hundertfältig empfangen jetzt in dieser Zeit: Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker mitten unter Verfolgung und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.“ (Mk. 10,20—30)

Es soll für alles reichlich irdischen Ersatz geben, auf das einer verzichtet hat, aber nicht für den Vater. Das aber heißt nichts geringeres als: „Patriarchalische Herrschaft darf es in der neuen Familie nicht mehr geben, sondern nur noch Mütterlichkeit, Brüderlichkeit und Kindschaft vor Gott, dem Vater.“ Warum nicht? „Ihr sollt niemanden auf Erden Vater heißen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist“ (Mt. 23,9). Die Abba-Nähe Gottes erfüllt und durchdringt diese neue messianische Gemeinschaft offenbar so sehr, daß die Funktion und Autorität der irdischen Väter verschwindet. Die messianische Gemeinschaft, die Jesus um sich sammelt, ist in dieser Hinsicht in der Tat eine „Kontrastgesellschaft“: Sie steht im Widerspruch zur patriarchalischen Gesellschaft jener Zeit. Sie steht aber nicht im Widerspruch zu den Müttern, Vätern, Schwestern und Brüdern in Person: Wer immer den Willen des Vaters im Himmel tut, der ist Glied dieser neuen, messianischen Gemeinschaft. Darum finden sich dann später auch Jesu Mutter und seine Brüder in der Gemeinde: nicht als Mutter, nicht als Bruder, sondern als Glaubende (Apg. 1,14).

Das göttliche „Abba“-Geheimnis durchbricht die Bindungen an seine Herkunft und richtet Jesus ganz auf die Zukunft des messianischen Reiches aus. Unter der

Führung Abbas geht Jesus in das soziale und religiöse Niemandsland einer noch unbekanntem Zukunft, nämlich des Reiches Gottes, seines Vaters.

Paulus zitiert Röm. 8,15 und Gal. 4,6 den aramäischen Gebetsruf Jesu: „Abba, lieber Vater“ als Gebetsruf der Christengemeinde. Es war vermutlich der Gebetsruf der Charismatiker. Wer an den Messias Jesus glaubt, der wird in dessen intime Gottesbeziehung hineingenommen: Wie Jesus und zusammen mit ihm spricht er zu Abba, dem lieben Vater. Die Konsequenzen sind analog: In der Gemeinschaft mit dem „Erstgeborenen“ unter vielen Brüdern und Schwestern verstehen die Glaubenden sich als „Kinder Gottes“. Wie Jesus und in seiner Nachfolge brechen sie mit den archaischen Mächten der Herkunft in Familie, Stand und Kultur und leben aus der Freiheit und der Zukunft des messianischen Reiches. Darum wird der Abba-Ruf im messianischen Volk Gottes zum höchsten Ausdruck der Freiheit.

b) Die spätere theologische Formel von dem „Vater unseres Herrn Jesu Christi“ bewahrt exakt Jesu Rede von „meinem Vater“, und diese wiederum bewahrt das Abba-Geheimnis Jesu, welches der befreiende Kern seiner messianischen Botschaft ist. Die Praxis, die diese Formel ermöglicht, ist nicht die förmliche Anrede Gottes des Vaters, sondern die Vertraulichkeit und Intimität des Abba-Gebets Jesu. Diese Feststellung läuft freilich dem urchristlichen Traditionsprozeß zuwider. Matthäus fügte dem „Unser-Vater“-Gebet die Wendung „im Himmel“ hinzu und brachte damit Distanz in die „Abba“-Nähe Gottes. Paulus weiß noch, daß in Rom und Galatien die christlichen Gemeinden Gott mit „Abba“ anreden. Aber bald danach muß diese Gebetsanrede aus den christlichen Gottesdiensten verschwunden sein und distanzierten Anreden Platz gemacht haben. Während die hebräischen Worte „Amen“ und „Halleluja“ übernommen wurden und sich bis heute eingebürgert haben, verschwand mit dem „Abba“ merkwürdigerweise auch das urchristliche „Maranatha“. Das ist wohl kein Zufall. Es weist daraufhin, daß die mit „Abba“ bezeichnete Vaternähe Gottes und die Reichsnähe, aus der Jesus wirkte, zusammengehören. Mit der Párusieverzögerung nahm man offenbar wieder die räumlichen und zeitlichen Distanzen wahr.

Fortsetzung folgt in Nr. 7