

er, wie Christen während der Verfolgungszeit vor dem Kultbild der Mutter beteten.

Wir konnten in japanischen Volksreligionen nur schwache Annäherungen an das Vaterbild

Gottes erkennen. Vielleicht vermittelt dieser kurze Beitrag ein Verständnis für ein ernstes Problem der Inkulturation des Christentums in Japan.

<sup>1</sup> Zitiert von H. Thomsen in: *The New Religions of Japan* (Rutland, Vermont/Tokio 1963) 65.

<sup>2</sup> Siehe *Janapnische Religionsgeschichte* (Tokio 1935) 137, 141.

<sup>3</sup> Deutsch: *Theologie des Schmerzes* (Göttingen 1972); Zitat bei Thomsen aaO. 74.

<sup>4</sup> Bei Thomsen, aaO. 187. 5.

<sup>5</sup> AaO. 190.

<sup>6</sup> Siehe auch zum folgenden die ausgezeichnete Monographie von J. Laube, *Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung der Tenrikyō* (Wiesbaden 1978) 3; ferner den Artikel *Oyagami* im *Lexikon Tenrikyō Jiten* (Tenri 1977) 145f.

<sup>7</sup> Zitate bei Laube, aaO. 112.

<sup>8</sup> Aufschlußreich ist die Darstellung einzelner Tenri-Theologen sowie des Standes der Tenri-Theologie von Laube, aaO. 130–154. Vgl. dazu den Art. des Lexikons (Anm. 6); dieser nimmt die theologische Spekulation über eine dialektische Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung nicht auf.

## Biblische und systematische Zugänge

Claude Geffré

### «Vater» als Eigenname Gottes

Der denkwürdige Gegensatz zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist fast zu einem Gemeinplatz geworden. Die Hellenisierung des Christentums datiert nicht von heute. Aber seitdem Heidegger die gegenseitige Beeinflussung des Seinsbegriffs und des Gottesbegriffs in der onto-theologischen Erörterung aufwies, steht die christliche Theologie einer neuen Situation gegenüber.

Ich will damit sagen, daß wir uns nicht mehr damit zufriedengeben können, die Debatte um den Konflikt zwischen natürlicher und dialekti-

## HEINRICH DUMOULIN

1905 im Rheinland geboren. Jesuit. 1933 zum Priester geweiht. Seit 1935 in Japan. Er studierte japanische Religionsgeschichte an der Universität Tokio (Dr. Litt.), lehrte Religionswissenschaft und Philosophiegeschichte an der Sophia-Universität in Tokio. Seit 1976 Professor em. der Sophia-Universität. Verfasser einer Geschichte des Zen-Buddhismus (deutsch im Francke-Verlag, Bern 1959, englisch bei Pantheon Books, New York 1963), einer Übersetzung des Zen-Textes *Mumonkan* aus dem Chinesischen (Matthias-Grüne-wald-Verlag, Mainz 1975), Herausgeber und Mitarbeiter des Sammelwerkes *«Buddhismus der Gegenwart»* (deutsch im Herder-Verlag, Freiburg 1970, englisch bei Macmillan, New York und London 1976). Außerdem Veröffentlichungen in deutscher, englischer und japanischer Sprache. Anschrift: S.J. House, 7 Kioicho, Chiyoda-Ku, Tokyo 102, Japan.

scher Theologie ewig weiterzuführen. Wie in der Philosophie, so hat sich auch in der Theologie das Landschaftsbild verändert. Die Krise der Metaphysik hat – das muß man sehr wohl sehen – nicht notwendig zum logischen Positivismus geführt. Ein Autor wie E. Levinas schlägt zum Beispiel zur ausschließlichen Herrschaft des griechischen *logos* eine Alternative vor, indem er im ethischen Bezug zum anderen einen «Raum der Transzendenz» aufzuzeigen versucht. Und die Krise der metaphysischen Theologie hat sich nicht notwendig zu einem biblischen Fundamentalismus hin entwickelt. Bei der gegenwärtigen Bedrängnis des Theismus ist in der Theologie eine «Konzentration auf die Christologie» festzustellen. Doch verzichtet sie deshalb nicht darauf, das *Sein* Gottes zu bedenken. Vielmehr versucht sie es gleichsam von vorn, indem sie zeigt, daß zwischen der trinitarischen Theologie und dem Kreuz Jesu eine unlösbare Einheit besteht.



Die traditionelle Theologie hatte es als ihre Aufgabe angesehen, den Gott der Philosophen mit dem Gott der Bibel in Einklang zu bringen. Dabei lief sie oft Gefahr, den Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, seiner Eigentlichkeit zu berauben. Andererseits ist es aber wahr, daß der Gott der Vernunft und der Gott des Glaubens nicht völlig auseinandergehalten werden können, wie es die dialektische Theologie in der Nachfolge Pascals und Kierkegaards versucht hatte. Der Gott, der sich in der Geschichte offenbart, ist auch der Grund alles geschaffenen Seins. Es ist derselbe Gott, der auch durch die Vernunft erreicht wird; selbst wenn es sich um einen *unterschiedenen* Gott handelt, so ist es doch kein *anderer* Gott. Gewisse Theologen, wie etwa Hans Küng, schlagen vor, eine *Aufhebung* des Gottes der Philosophen im Gott der Bibel durchzuführen<sup>1</sup>. Aber wie soll man das verstehen? Unbeschadet der Ernsthaftigkeit der Verneinung in dieser dialektischen Aufhebung ist das doch wohl auch wieder nur ein Kniefall vor einer «Versöhnung» voller Doppeldeutigkeit.

Ich ziehe den entschlossenen Gedankengang E. Jüngels vor, der erklärt: «Abschied vom <Gott der Philosophen> ist also alles andere als Abschied von der Pflicht, Gott zu denken.»<sup>2</sup> Es ist sogar die geschichtliche Aufgabe der Theologie, die christliche Gottesvorstellung mit noch größerer wissenschaftlicher Strenge durchzuarbeiten, als es die Philosophie mit ihrer Gottesidee tat. Die Anerkennung des Zusammenbruchs der metaphysischen Erkenntnis Gottes führt uns darum in keiner Weise dahin, das *Bedenken* Gottes durch ein *Glauben* und letzten Endes durch ein *Tun* zu ersetzen. Es geht darum, das, was wir von der Offenbarung her glauben, zu *denken*. Um zu einem wirklich christlichen Gottesbegriff zu gelangen, müßte im besonderen darüber nachgedacht werden, in welchem Maße es möglich ist, Gott und die Vergänglichkeit<sup>3</sup> in einem zu denken. Genau das ist der metaphysischen Überlegung unmöglich, denn eine positive Kenntnis dessen, was vergeht und stirbt, ist ihr nicht zugänglich.

In diesem kulturellen und theologischen Kontext muß man den Sinn meines Beitrags zum allgemeinen Thema dieses Heftes über Gott den Vater verstehen. In dem mir zugewiesenen, begrenzten Rahmen ist es nicht möglich, das Problem der Anwendung des Namens «Vater» auf den Gott der Christen in seinem Unterschied

zum Gott der Philosophen mit aller ihm gebührenden Wissenschaftlichkeit und Strenge des Denkens zu behandeln. Ich werde mich nach einem kurzen Hinweis auf die biblische Offenbarung Gottes des Vaters damit begnügen, zwei Forschungsrichtungen vorzuschlagen. Jedesmal wird es sich um den Aufweis handeln, daß der Name «Vater» am geeignetsten ist, die *Neuheit* des Gottes Jesu deutlich zu machen, und dies nicht nur in Beziehung zum Gott der Griechen, sondern auch zum Gott der Juden. Ist das nicht auch die eingestandene Absicht, des heiligen Paulus, wenn er der *Weisheit*, die die Griechen suchen, und den *Zeichen*, die die Juden erbitten, die Sprache des Kreuzes als letztes, äußerstes Wort entgegengesetzt, in dem Gott sich zu erkennen gibt?

### I. Die biblische Offenbarung Gottvaters

1. Zunächst muß bemerkt werden, daß es abwegig wäre, im Namen «Vater» den bezeichnenden Zug des Gottes Israels im Unterschied zum göttlichen Urprinzip des griechischen Denkens zu suchen (möge es sich nun um das Gute Platons, um den ersten Bewegter Aristoteles' oder um das Eine Plotins handeln). Der Gott Israels ist gewiß der persönliche Gott *par excellence*, der lebendige Gott, der ganz Andere und der ganz Nahe in einem. Was aber sehr verwundert, das ist das Zögern des biblischen Denkens, Gott Vater zu nennen, während diese Bezeichnung doch im alten Orient durchaus geläufig und sogar banal war.

Die Vaterschaft Gottes im biblischen Sinn ist im Unterschied zu den heidnischen Mythen von einer Zeugungsgeschichte der Götter der Idee einer Zeugung vollkommen fremd (vgl. den durchaus eigentümlichen Sinn des Zeitwortes *bara* zur Bezeichnung des Schöpfungsaktes). Gott wird Vater genannt in bezug auf eine Tat der Erwählung, die selbst wieder untrennbar ist von seinem geschichtlichen Eingreifen zugunsten seines Volkes. Gott ist der Vater Israels. Er ist nicht der Vater der Menschen. «Das entscheidend Neue dabei ist, daß die Erwählung Israels zum Erstgeborenen *in einem geschichtlichen Akt*, nämlich beim Auszug aus Ägypten, sichtbar geworden ist. Diese Verbindung der Vaterschaft Gottes mit einer geschichtlichen Tat bedeutete eine tiefgreifende Umgestaltung des Vaterbegriffes.»<sup>4</sup>



In den in der Theologie der geschichtlichen Überlieferungen (vgl. von Rad) enthaltenen Berichten ist der Gott Israels eher ein Befreiungsheld, ein Gott der Tat, als ein Vater. Diese Zurückhaltung der Hebräer hinsichtlich der Vatergestalt und ihre absolut transsexuelle Auffassung der göttlichen Vaterschaft mahnen uns, dieses Symbol nicht mit ausschließlich männlichen Zügen auszustatten, entsprechend gewissen gegenwärtigen Untersuchungen, die mit Recht gegen allzu männliche oder sogar paternalistische Darstellungen reagieren.

Paul Ricœur meint nicht ohne Intuition, man müsse die Gestalt des Vaters zunächst einmal einfach ausschalten, gleichsam auf den Nullpunkt bringen, um es dann wagen zu können, Gott als «Vater» anzurufen<sup>5</sup>. Das beginnt schon bei den Propheten (Hosea, Jeremia, Tritojesaja). Dann ist aber der Vatergott nicht mehr nur der Ahnherr, die Ursprungsgestalt. Er ist der Vater einer neuen Generation, eines neuen Bundes. Trotzdem wird Gott nur im uneigentlichen Sinne als Vater *angerufen*: «Denn ich dachte, du würdest mich «Mein Vater» nennen und niemals mich verlassen» (Jer 3,19). Gott ist der Vater, der die Treulosigkeiten seines Volkes Israel verzeiht. Und um zu vermeiden, daß die Vatergestalt mit der eines Erzeugers oder eines Beherrschers verwechselt wird, ist sie bei Hosea durch eine andere Gestalt aus dem Kreis der Verwandtschaft ergänzt, die des *Gatten*.

2. Das Neue Testament legt Jesus ständig das Wort «Vater» in den Mund (70 mal). Es ist hier nicht der Ort, das erneut zu untersuchen<sup>6</sup>. Ein Punkt aber verdient besonders erwähnt zu werden. Wir meinen die enge Verbindung zwischen Jesu Betonung der Vaterschaft Gottes und der Ankündigung des kommenden Reiches (vgl. die Vaterunserbitten). Jesus verkündet keinen anderen Gott als den des Bundes. Aber im Unterschied zu Johannes dem Täufer erstreckt sich für ihn die Vaterschaft Gottes auch auf die Bösen und Gottlosen. Gott ist der Vater der Verirrten (vgl. das Gleichnis vom verlorenen Sohn). Daß Gott der Gott der Gnade ist, eher als der Gott des Gesetzes, das ist im Blick auf den Gott Israels eine wahre Wende. Die Zugehörigkeit zum ausgewählten Volk gewährleistet das Heil nicht; Heil ist erst in der Zugehörigkeit zum kommenden Reich. Und da man in dieses Reich nach Art eines Kindes eintritt, ist der bevorzugte Name, mit dem man fortan Gott anrufen soll, Vater. Übrigens müssen alle neutestamentlichen Texte,

die uns von der väterlichen Vorsehung Gottes sprechen, der da die Sonne aufgehen läßt und regnen läßt über Gute und Böse und Sorge trägt für die Vögel des Himmels und die Blumen des Feldes, in Hinsicht auf die eschatologische Nähe des Reiches Gottes interpretiert werden. Das allein genügt schon, uns die Distanz zwischen der metaphysischen Idee von einem Gott der Vorsehung und der jüdisch-christlichen Offenbarung Gottvaters klarzumachen. Man kann nach der Bemerkung W. Pannenberg's die Weisheitsrede Jesu und seine eschatologische Verkündigung nicht gegeneinander ausspielen: «Gerade die eschatologische Nähe der Gottesherrschaft erschließt erst die Nähe Gottes zum Menschen wie zu allen Geschöpfen überhaupt und deckt damit die «natürliche» Bestimmung des menschlichen Daseins auf.»<sup>7</sup>

3. Die Hinbewegung von der Benennung zur Anrufung, die wir schon bei den Propheten beobachtet haben, findet ihre Vollendung in dem Jesus ganz eigenen Gebetsruf *Abba!* Jeremias hat aufgewiesen, daß dieser in der gesamten zeitgenössischen jüdischen Literatur durchaus ungewohnte aramäische Ausdruck nicht nur den kindlichen Gehorsam Jesu zu seinem Vater offenbart, sondern er «stellt sicher eigenste Redeweise Jesu dar»<sup>8</sup>. Diese einzigartige Gemeinschaft zwischen Jesus und seinem Vater wird durch das berühmte Logion Mt 11,27 bezeugt («niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn»), ein Logion, dessen Echtheit anzuzweifeln wir keinen Grund haben. Beachtet man übrigens auch noch die sehr klare Unterscheidung Jesu zwischen dem Ausdruck «mein Vater» und dem Ausdruck «euer Vater», den er den Jüngern vorbehält (Mt 5,45; 6,1; 7,11; Lk 12,32), dann ist man zu der Behauptung berechtigt, Gott habe sich in Jesus als *Vater eines einzigen Sohnes* geoffenbart. Wir stehen also vor einem radikal neuen Abschnitt in der Offenbarung Gottes als Vater. Die Menschen sind Söhne in dem Maße, wie sie an der einzigartigen Beziehung Jesu zu seinem Vater teilhaben. Die Offenbarung der Vaterschaft Gottes an die Menschen ist von der Offenbarung der einzigartigen Sohnschaft Jesu untrennbar. Vaterschaft ist, weil Sohnschaft ist. Und Sohnschaft ist, weil durch die Gabe des Geistes Gemeinschaft mit dem einzigen Sohn besteht: «Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, den Geist, der ruft: Abba, Vater» (Gal 4,6).



## II. Von der Zueignung zur Anrufung

Wir konnten in der Bibel schon eine Bewegung von der Bezeichnung Gottes als Vater zu seiner Anrufung hin feststellen. In ähnlicher Weise kann man ein Aufspüren des Eigennamens Gottes im Bereich seiner allgemeinen Benennung erkennen. Wir meinen die ganze Entfernung zwischen dem allgemein üblichen Gottesnamen «El», von der Septuaginta meistens mit *Theos* wiedergegeben, und der unaussprechlichen Nennung Gottes als *JHWH*. Diese Anzeichen ermächtigen uns, darüber nachzudenken, was denn die philosophische Rede über Gott von der religiösen Sprache trennt. Das metaphysische Denken kann Gott eine Anzahl Namen *zueignen*. Aber nur Gottes Offenbarung seines eigenen Namens selbst erlaubt uns, ihn als solchen anzurufen.

Der Eigenname bezeichnet nicht die eine oder andere Eigenschaft, sondern die Person selbst in ihrer Unrückführbarkeit auf anderes als sie. Eigentlich bedeutet mein Name nichts, er gestattet mir aber, mich als «Ich» auszusagen; er erlaubt mir, in dem *erkannt* zu werden, was mich von den anderen unterscheidet. Mit anderen Worten: es gibt keinen Eigennamen außerhalb eines Zwiegesprächs.

Der Gottesname Vater ist, wie wir gesehen haben, keine ausschließliche Eigentümlichkeit des Judenchristentums, im Unterschied zum Tetragramm, einem eigentlichen Privileg Israels. Es handelt sich um eine menschliche Darstellungsweise Gottes (nach Hegel gehört sie zu dem, was man den «naiven Glauben» nennt). Aber von dem Augenblick an, da wir glauben, daß Gott sich selbst als Vater geoffenbart hat, schafft er den Menschen zu einem Gesprächspartner um, der die Macht besitzt, unter diesem Namen «Vater» das unaussagbare «Du» Gottes auszusprechen. Indem wir Gott «Vater» rufen, bezeichnen wir nicht diese oder jene göttliche Eigenschaft, sondern wir drücken symbolisch die zwischen Mensch und Gott bestehende gegenseitige Erkenntnis und Anerkenntnis aus. Man muß sogar mit A. Vergote sagen, daß der Gott zugeschriebene Name Vater etwas anderes ist als ein Symbol. Das Symbol drückt stets eine Überdeterminierung eines gegebenen Sinnes aus, in dem Maße, wie sich ein zweiter Sinn auf der Grundlage eines ersten Sinnes erhebt. «Der Vatername Gottes aber gehört, so unerschöpflich auch sein Sinn sein mag, nicht in die Liste der

überdeterminierten Begriffe. Wenn der Mensch Gott Vater nennt im vollen Sinn des Wortes, dann meint er das in einem klaren Sinn, der nicht auf einen höheren, zweiten Sinn verweist. Das kommt daher, weil hier dieser Begriff nicht in den Bereich eines bezeichnenden Gedankens, sondern eines anerkennenden Wortes gehört.»<sup>9</sup>

Das durchaus Eigentümliche des Namens Vater bestätigt uns, daß er der *ursprünglichen* Sprache über Gott angehört in ihrem Unterschied zur spekulativen Sprache der Zueignung, sei es der philosophischen oder der theologischen Sprache, solcher sogar, die Aussagen anführt wie: Gott ist einfach, vollkommen, gut, unveränderlich, unendlich, allmächtig usw. Wir stehen hier vor dem vollen Unterschied zwischen dem religiösen Sprechen, das ein Anrufen ist, und dem philosophischen Sprechen in Zueignung, das in intellektuellem Zusammenfügen wächst und wo Gott als Subjekt einer gewissen Anzahl von Prädikatsausagen erscheint.

Ein Nachdenken über den Vaternamen stellt also in aller Schärfe das Problem der gegenseitigen Beziehungen zwischen den persönlichen Namen des biblischen Gottes und den Attributen des mit dem absoluten Sein oder dem Ursprungsprinzip gleichgesetzten Gottes. «Vielleicht muß man so hart wie möglich die These aufstellen, daß das höchste Sein und Gott zwei verschiedene Wirklichkeiten sind, und daß die Götzendienerei auch die größten Denker bedroht (Heidegger, aber auch den heiligen Thomas von Aquin), sobald eine Ineinsetzung jener beiden Wirklichkeiten in die Nähe rückt.»<sup>10</sup> Es ist auffallend, daß der Name Vater unter den in den klassischen Traktaten über die göttlichen Namen erwähnten Benennungen überhaupt nicht mehr auftaucht. Wenn man in bezug auf Gott von *Eigenschaften* spricht, läuft man immer Gefahr, von einer Eigentümlichkeit zu reden, die er mit anderen Wesen gemein haben könnte (Karl Barth zieht es vor, von den *Vollkommenheiten* zu sprechen, was die Eigenart des göttlichen Seins besser zum Ausdruck bringt<sup>11</sup>). Darum unterläßt es auch Dionysius der Aeropagite nicht, die Unangepasstheit der Gottesnamen zu korrigieren, indem er die Verneinung ins Absolute hebt. Letztlich erklärt er Gott als den *Unnennbaren*, um die Überwesentlichkeit Gottes, die alle unsere Begriffe zuschanden macht, rein zu bewahren.

Stehe es nun mit dem Korrektiv der *via negationis* wie es wolle, jedenfalls beweist die durch Pseudo-Dionysius innerhalb der christlichen



Theologie in die Wege geleitete Denkströmung die Kraft des menschlichen Wissens in seinem Willen, durch ein Begreifen Gottes als höchsten Wesens über das Göttliche zu verfügen. Wenn nun dieses höchste Wesen die Gestalt einer *Causa sui* annimmt, dann kann man sich wirklich fragen, ob das menschliche Wissen hier nicht den Götzendienst zur Vollendung getrieben hat. Und auch die Ersetzung des metaphysischen Wissens durch das transzendente ändert im Grunde nichts an der Hybris der menschlichen Erkenntnis in ihrem Willen, das Göttliche in den Griff zu bekommen. Immer steht hier das «*cogito*» am Ursprung der Nennung Gottes. Nun entspricht aber der Selbstbezeichnung Gottes als Vater zuallererst das Hören des Menschen, die Zustimmung zu einem Namen, ohne sich vorher selbst einen Sinn zusammenzustellen. Es ist also allen Ernstes erlaubt, sich zu fragen, ob der philosophische Theismus sich anmaßen kann, anderes ins Werk zu setzen als ein anonymes Göttliches. Sogar Rahner ist nicht der Meinung, das metaphysische Wissen könne dem persönlichen Gott des Glaubens begegnen. Wenn eine Theologie möglich ist, eine Theologie, die bis zu einer gewissen Objektivierung Gottes schreitet, so immer auf dem Grund der offenbarenden Mitteilung, zu der Gott seinen Namen gemacht hat.

Auf jeden Fall ist eine christliche Theologie, die die Selbstbezeichnung Gottes als Vater ernst nimmt, eingeladen, über alle begrifflichen Idole des Göttlichen hinaus das zu suchen, was sich in dem *göttlichen Gott* der Offenbarung dem Denken darbietet. Es ist die Chance und zugleich die Aufgabe unserer historischen Situation, den Unterschied zwischen dem in Jesus Christus geoffenbarten Gottvater und dem Gott der Ontotheologie ausmessen zu können. Das Wort Heideggers über diesen Gott ist wohlbekannt: Zu diesem Gott könne der Mensch weder beten noch könne er ihm Opfer darbringen; vor der *causa sui* könne er weder voller Furcht auf die Knie fallen noch vor ihr musizieren, singen und tanzen<sup>12</sup>.

### III. Gottvater oder das differenzierte Leben Gottes

Aus dem Vorausgehenden können wir schließen, daß Vaterschaft kein philosophischer Begriff ist. Sie gehört in den Bereich der Ankunft und der Anerkennung. Unmöglich, außerhalb der ver-

kündigenden Tat, durch welche Gott sein eigenes Wesen kundtut, über die göttliche Vaterschaft nachzudenken.

Ich möchte jetzt meine Überlegungen über die Eigentümlichkeit Gottvaters in seinem Unterschied zum Gott des philosophischen Theismus weiterführen. Ich möchte zeigen, wie das, was uns in der geoffenbarten Gestalt des Vaters entgegenkommt, zugleich hilft, die Wahnformen des spekulativen Entwurfs über Gott sowie des imaginären Wunsches nach einem Absoluten zu entmystifizieren. Wir stehen hier vor zwei verschiedenen Registern. Doch lehrt uns die Psychoanalyse, wie sehr unser Wunsch nach einer Sinnfülle in unserem tiefsten, ursprünglichsten Drang nach einem Ursprung wurzelt. Hier handelt es sich einfach darum, eine Ahnung davon zu vermitteln, wie das Dogma von der Dreifaltigkeit uns auf einen Gott verweist, der von dem des metaphysischen Denkens *verschieden* ist, und wie es das Kindsein des Menschen vor Gott begründet.

#### 1. Ein in sich differenzierter Gott

«Dieu différent» – so lautet der Titel eines lesenswerten Buches von C. Duquoc. Er schreibt: «Die trinitarische Symbolik bringt zum Ausdruck, daß die Wirklichkeit Gottes Unterschiede in sich begreift; sie werden durch die bildhaften Vorstellungen des Vaters, des Sohnes und des Geistes wachgerufen und überlieferungsgemäß als «Personen» ausgelegt.»<sup>13</sup> Der Gott des ontotheologischen Wissens ist der Gott des Selbstseins, der Übereinstimmung mit sich selbst und der Vollkommenheit, den nicht die geringste Veränderung ankommt, der Gott der Selbstgenügsamkeit und der Selbstbeherrschung. Das Leben Gottes, das sich in Jesus Christus offenbart, ist ein *differenziertes Leben*. Er ist Vater, Sohn und Geist, das heißt, er überwindet nicht nur die narzißtische Selbstbetrachtung, sondern auch die Klippe des ekstatischen «von Angesicht zu Angesicht». Dem Geist steht es zu, die in sich differenzierte Gemeinschaft Gottes und seine Öffnung auf das Nicht-Göttliche hin zu kennzeichnen und zu wirken. Gott ist nicht nur in sich selbst verschieden, er erweckt auch Verschiedenheiten. Somit wird sichtbar, was die Logik eines Wissens über Gott im Zeichen der Identität von einer christlichen Theologie im Zeichen der Unterschiedenheit trennt. Im ersten Fall wird Gott leicht zum bloßen Doppel des



Menschen mit dem Atheismus als logischer Folge solchen Denkens; im anderen Fall kann Gott zur befreienden Offenheit des Menschen werden.

Eine unter dem Zeichen der Unterschiedenheit stehende trinitarische Theologie kann uns also dazu anregen, die Gefahren des metaphysischen Denkens zu bannen, wenn dieses sich damit begnügt, Gott als das *Kehrbild* des Menschen aufzustellen. Man kennt diese Logik des Absoluten, die übrigens jenem Projektionsvorgang entspricht, durch welchen der Mensch seiner Endlichkeit zu entkommen sucht. Da sagt man: Gott ist das Ideal der Vollkommenheit, während den Menschen der Mangel bestimmt; Gott ist ewig, der Mensch aber unterliegt der Zeit; Gott ist unveränderlich, der Mensch jedoch dem Leiden ausgesetzt, usw. Auf diese Weise wird die Unterschiedenheit von Mensch und Gott einzig und allein in Gegensatzbegriffen gedacht. Und eine ausschließlich auf die hypostatische Union konzentrierte Christologie bleibt immer noch in dieser Gegenüberstellung hängen, wenn sie sich nicht fragt, worin Christus als Offenbarer des Vaters unsere aprioristischen Vorstellungen vom Vater und vom Menschen in Frage stellt.

Eine volle Ausgestaltung dessen, was die Trinitätssymbolik in sich schließt, bedeutet, nicht bei einem bloßen *Konkurrenzverhältnis* zwischen Mensch und Gott stehen zu bleiben. Gerade angesichts Gottvaters entsteht die wahre religiöse Beziehung des Menschen zu Gott in Ähnlichkeit und Unterschiedenheit zugleich.

## 2. Ähnlichkeit in Unterschiedenheit

Wie wir oben gesehen haben, ist der Gottvater der biblischen Offenbarung nicht der Urahne, der das ewige Heimweh des Menschen wachhält. Er ist der Gott der Verheißung, der den Menschen einer unbekannteren Zukunft entgegensendet. Die Ankunft Gottvaters im Ereignis des Wortes, in dem er sich in erster Person ausdrückt, bricht den imaginären Kreis einer Rückkehr zum Ursprung auf. Nach einer Redewendung A. Vergotes darf man nicht «die Suche nach dem Herkünftigen mit der Wiedereinnahme des Ursprungs»<sup>14</sup> verwechseln. Der Gott des philosophischen Theismus entspricht, insoweit er sich mit der Fülle des Seins gleichsetzt, dem unwirklichen Gott des Absolutheitsverlangens des Menschen. Der Glaube an Gottvater fällt mit dem Akt gegenseitiger Erkenntnis zusammen. Der Preis dieser Erkenntnis aber ist die Vernich-

tung des Wahnbildes eines nach menschlichen Vorstellungen gebildeten Vatergottes und auch unseres größtenwahnsinnigen Wunsches, zu sein wie Gott.

Nach Paul Ricœur geht es darum, «von der Phantasievorstellung des Vaters zum Symbol des Vaters» überzugehen. Und für das Erlernen unseres Kindschaftsverhältnisses Gott gegenüber ist die Lösung der Ödipuskrise höchst instruktiv.

Die Psychoanalyse mißtraut dem Vaterbild Gottes deswegen, weil Gott der ideale «Ort» für die Projektion des archaischen Wunschverlangens des Menschen werden kann. Der Glaubende erwartet alles von Gott: Unsterblichkeit, Unschuld, Erfüllung aller seiner Sehnsüchte auf dem Gebiet des Wissens und der Liebe. Nun «lehrt uns aber die Freudsche Analyse des Ödipuskomplexes, daß der Sohn dem Vater ein Leben zuschreibt, das keineswegs das Leben ist, das er wirklich von diesem empfängt, sondern eines, das er sich selber möchte zuschreiben können»<sup>15</sup>. Von daher der Wunsch, den Vater zu töten. Von daher aber auch die Unterwerfung unter den Willen des Vaters – eine Unterwerfung bis in den Tod. Beides ist gleichermaßen Mittel, sich der dem Vater reservierten Privilegien zu bemächtigen. Der einzige Ausweg besteht darin, auf die kindhafte Allmacht des Wunschverlangens zu verzichten, das heißt in Wirklichkeit auf eine *tödliche* Gleichsetzung mit dem Vater, und sich vielmehr in einem gegenseitigen Anerkennen zu halten. «Sich selbst als solchen erkennen, der durch einen anderen sein Dasein hat, ein Wort als grundlegend und ein Gesetz als aufbauend annehmen, das bedeutet, nicht mehr unter der Herrschaft einer Wahnvorstellung zu leben, sondern in der symbolischen, durch das Wort und das Gesetz strukturierten Ordnung.»<sup>16</sup>

Die Struktur des Wunschverlangens, die sich in der Ödipusschen Krise gezeigt hat, findet sich wieder in unserer Beziehung zu Gott. Auch hier besteht die entscheidende Probe im Übergang vom imaginären Vatergott zur Wirklichkeit Gottvaters, der in seiner Andersartigkeit erkannt wird. Hier liegt der ganze Unterschied zwischen einer wahnhaften Gleichsetzung mit Gott und einer Identifizierung, die das Spiel von Unterschiedenheit und Ähnlichkeit in sich aufnimmt und durchhält. Indem ich Gott als Vater anrufe, erkenne ich an, daß ich meine Existenz von einem anderen erhalte, zugleich aber weiß ich mich als Sohn und Mensch, der gerufen ist, mit anderen für das Reich Gottes zu arbeiten. Unsere



«Vergöttlichung» steht also nicht im Widerspruch zu unserer Menschwerdung. Sohn werden heißt, das Anderssein dessen achten zu lernen, den wir «unser Vater» rufen. So halten wir eine nicht-utilitaristische Auffassung von Gott durch und werden in unsere geschichtliche Verantwortung gewiesen, mitten aus der Autonomie heraus, die uns unsere Sohnschaft verleiht.

Auf diese Weise stellt die Offenbarung Gottes des Vaters alles das auf den Kopf, was eigentlich nichts anderes sein kann als eine Konkurrenz zwischen Mensch und Gott. An die Stelle der Beziehung Herr-Sklave muß die Beziehung Vaterschaft-Sohnschaft treten. Die einzige Haltung, die dem Wort vom Vater entspricht, ist die des angenommenen Sohnes, der seine Ähnlichkeit in der Annahme seiner Unterschiedenheit lebt. Der Mensch nimmt es an, nicht Gott zu sein, empfängt aber von Gott sein Gottähnlichsein. Man muß dem alten Traum entsagen, den der Dämon dem Menschen stets einzuflüstern sucht: «Ihr werdet sein wie Götter» (Projekt einer eingebildeten Gleichsetzung mit Gott: Gen 3,5). Von nun an ist der Mensch aufgerufen, das Wort Jesu zu erfüllen: «Ihr also sollt vollkommen sein, denn auch euer himmlischer Vater ist vollkommen» (Wirklichkeit einer Gemeinschaft im Heiligen Geist, die die Verschiedenheit nicht aufhebt).

### Schluß

Die hier vorgelegten, viel zu knappen Bemerkungen hatten nur das eine Ziel im Auge, zu zeigen, inwiefern uns die von Gott geoffenbarte Gestalt des «Vaters» zu einer Neuorientierung unserer spontanen Vorstellungen von Gott und dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott führt. Es genügte nicht, die begrifflichen Idole des metaphysischen Denkens abzuweisen. Es mußte auch gezeigt werden, worin der durch die Dreifaltigkeitssymbolik geoffenbarte, in sich *unterschiedene* Gott der Freudschen Kritik der Phantasie vom väterlichen Gott standhält.

Wenn man aber daran erinnert, daß die in Jesus Christus verwirklichte Sohnschaft uns eine Gewähr ist gegen die Abbildung eines idealisierten Vaters, der ja nichts anderes sein kann als ein Konkurrent und ein Rivale des Menschen, wenn man an das alles erinnert, dann hat man damit noch nicht alles gesagt. Es müßte noch nachgedacht werden über *die Sohnschaft selbst* dieses Jesus, dessen also, der am Kreuz die Erfahrung,

was es heißt, Sohn zu sein, bis zur Neige kostete. Ich habe am Anfang dieses Beitrags die Meinung vertreten, nur eine Theologie des Kreuzes könne das *Sein* des Gottes Jesu in seiner Unterschiedenheit zum Gott der Philosophen und der Wissenschaftler bedenken. Ich komme noch einmal kurz darauf zurück.

Die Torheit vom Wort des Kreuzes (1 Kor 1,18) ist das letzte Wort über den Vater Jesu. In dem Augenblick, da Jesus auf die Gegenwart eines idealisierten Vaters verzichtet und so die Erfahrung seines Schweigens und seiner Abwesenheit macht, in diesem Augenblick ist es Gott selbst, der seine Solidarität mit dem Leiden und dem Tod des Menschen bekundet. Er liefert den Beweis seiner radikalen Verschiedenheit von dem allmächtigen und leidensunfähigen Gott der philosophischen Tradition. Da Jesus wie ein Verlassener Gottes (vgl. Jürgen Moltmann) stirbt, gelangt er zu seiner eigenen Vollendung als Sohn (vgl. Hebr 5,7–9). Aber das Wort an Philippus: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14,9) erlangt nunmehr seine volle Tragweite. Gerade während der Sohn darunter leidet, vom Vater verlassen zu sein, leidet der Vater darunter, seinen geliebten Sohn aus Liebe zu den Menschen zu verlassen<sup>17</sup>. Gott verzichtet auf seine Vorrechte, um sich in der Menschlichkeit des Gekreuzigten aus seiner Machtstellung zurückzuziehen. Mit Recht hat man das letzte Wort am Kreuz «als einen Verzicht Gottes auf sich selbst» (W. Kasper) auffassen können.

Die Dreifaltigkeitstheologie verweist uns an einen Gott, der vom einfachen Gott der Ontotheologie *verschieden* ist. Aber eine Theologie des Kreuzes muß bis zum äußersten Ende durchgehalten werden, will man die *Neuheit* des Gottvaters Jesu in Beziehung zum Gott der Vernunft wie auch zum Gott Israels ans Licht bringen. Und doch ist er kein *anderer* Gott!

<sup>1</sup> H. Küng, Existiert Gott? (München 1978) 728.

<sup>2</sup> E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977) 269.

<sup>3</sup> Vgl. E. Jüngel, aaO. 270.

<sup>4</sup> J. Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 17.

<sup>5</sup> Vgl. P. Ricœur, La Paternité: du fantasme au symbole: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (Paris 1969) 476.



<sup>6</sup> Außer auf die klassischen Studien von J. Jeremias und W. Marchel (*Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966) verweise ich ganz besonders auf die Seiten E. Schillebeeckx<sup>7</sup> über Jesu Erfahrung Gottvaters in: *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden* (Basel/Wien 1975) 227–240 (vgl. S. 227 die ausführliche Bibliographie über das Thema).

<sup>7</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1966) 238.

<sup>8</sup> J. Jeremias, aaO. 78.

<sup>9</sup> A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974) 125.

<sup>10</sup> J.L. Marion, *L'idole et la distance* (Paris o.J.) 270–271.

<sup>11</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*.

<sup>12</sup> Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 70.

<sup>13</sup> C. Duquoc, *Dieu différent* (Paris 1977) 119.

<sup>14</sup> Man findet diesen Ausdruck in der bedeutenden Arbeit von A. Vergote, «*Passion de l'origine et quête de l'originaire*», wiederaufgenommen in *Interprétation du langage religieux*, S. 44.

<sup>15</sup> J.M. Pohier, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques* (Paris 1972) 105.

<sup>16</sup> C. Duquoc, aaO. 102.

<sup>17</sup> Vgl. J. Moltmann.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

## CLAUDE GEFFRÉ

1926 geboren in Niort (Frankreich). Dominikaner. 1953 Priester. Studium an den Dominikanerfakultäten Le Saulchoir. 1957 Doktor der Theologie. Lehrte Dogmatik an der Hochschule Le Saulchoir, deren Rektor er von 1965 bis 1968 war. Seit 1968 Professor für Fundamentaltheologie am Seminar (U.E.R.) für Theologie und Religionswissenschaften am Institut Catholique in Paris. Er ist ebenfalls Direktor des CED (Cycle des Etudes du Doctorat). Veröffentlichungen u. a.: *Un nouvel Age de la théologie* (Paris 1972) und Mitarbeit an folgenden Werken: *Procès de l'objectivité de Dieu* (Paris 1969); *Révélation de Dieu et langage des hommes* (Paris 1972); *Herméneutique de la sécularisation* (Paris 1976); *Le déplacement de la théologie* (Paris 1977); *La Révélation* (Brüssel 1977). Anschrift: 29, Boulevard Latour-Maubourg, F-75340 Paris Cedex 07, Frankreich.

Jürgen Moltmann

### Der mütterliche Vater

Überwindet trinitarischer  
Patripassianismus den theologischen  
Patriarchalismus?

#### *I. Wessen Vater ist Gott?*

Der Gebrauch des Namens «Vater» für Gott hat zwei verschiedene Grundlagen: 1. die patriarchalische Weltauffassung und 2. das trinitarische Verständnis Christi. In den biblischen Traditionen wird der Vatername für Gott sowohl metaphorisch als ein Ausdruck für die Güte und die Fürsorglichkeit seiner Herrschaft wie auch wörtlich als Bezeichnung für sein Verhältnis zu seinem «eingeborenen» und «erstgeborenen» Sohn verwendet. Das apostolische Glaubensbekenntnis nennt Gott zweimal «Vater»: Einmal im Blick

auf «den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde», zum anderen im Blick auf die Erhöhung des dahingegebenen Sohnes Jesus Christus «zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters».

Die zweifache Verwendung des Vaternamens in der Bibel und die doppelte Erwähnung des Vaters im Apostolikum hat zu einer theologischen Doppeldeutigkeit im Begriff des Vatergottes geführt: Ist Gott deshalb «Vater» zu nennen, weil er der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge ist? Oder ist er «Vater» zu nennen, weil er seinen «eingeborenen Sohn» Jesus Christus hervorgebracht hat, der als der «Erstgeborene» unser aller Bruder wurde? Im ersten Fall richtet sich der Blick aus der Abhängigkeit des Geschöpfes und des Knechtes nach oben und sucht im Angesicht des gefürchteten Herr-Gottes die vertrauenerweckenden Züge des «All-Vaters». Der Vatername ist hier nicht wörtlich, sondern nur im übertragenen Sinne gemeint. Im zweiten Fall richtet sich der Blick auf den Erstgeborenen mitten unter den vielen Brüdern und Schwestern. Durch seine Bruderschaft wird sein Vater «unser Vater». In seiner Gemeinschaft wird Gotteskindschaft erfahren. Hier ist der Vatername