

⁶ 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. Schillebeeckx⁷ 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).

⁷ W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1966) 238.

⁸ J. Jeremias, aaO. 78.

⁹ A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974) 125.

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

¹¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*.

¹² Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 70.

¹³ C. Duquoc, *Dieu différent* (Paris 1977) 119.

¹⁴ 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.

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

¹⁶ C. Duquoc, aaO. 102.

¹⁷ 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-Gotts 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

wörtlich gemeint, weil das Gottesverhältnis als ein generatives verstanden wird. Im ersten Fall ist der Vatername eine Umschreibung für freundliche Herrschaft, im zweiten Fall handelt es sich um die Ursprungsbeziehung der Liebe. Als «Herr-Gott» verstanden, kann der Vater nicht leiden, denn alle sind von ihm, er aber ist von niemandem abhängig. Als «Vater des Sohnes» verstanden, nimmt der Vater jedoch leidenschaftlich Anteil am Geschick des Sohnes: Wenn der Sohn leidet, leidet der Vater mit. Der Sohn ist von ihm, er aber ist auch vom Sohn abhängig, denn sie sind eins in ihrer Liebe. Also kann keiner ohne den anderen sein. Wessen Vater ist also Gott: Ist er der «Vater des Alls» und als solcher auch der «Vater Jesu Christi» und «unser Vater», oder ist er der «Vater des Sohnes» Jesus Christus und als solcher auch «unser Vater» und der väterliche Schöpfer des Alls? An dieser Frage entscheidet sich das Verständnis der «Herrschaft» Gottes.

II. Der patriarchalische Herr-Gott

Die patriarchalische Gesellschaftsordnung gibt dem Mann alle Autorität in der Familie: Er ist der Herr und Eigentümer seiner Frau(en) und seiner Kinder¹. Er ist frei, sie nicht. Als «*paterfamilias*» hat er alle Rechte über seine Familie und ist ihre höchste Autorität. Weil er die Kinder zeugt, gehören sie ihm, nicht seiner Frau. Er ist das Haupt der Frau und der Familie. Diese haben ihm zu dienen und ihn zu verehren.

Auf der nächsten sozialen Stufe wird das «Vaterland» politisch durch das Oberhaupt des Landes, den Fürsten, den «*paterpatriae*», regiert. Der «Landesvater» repräsentiert die patriarchalischen Familienverhältnisse auf politischer Ebene. Er soll mit Strenge und Güte nach innen, mit Größe und Kraft nach außen herrschen. Die von ihm Regierten wissen sich als seine «Untertanen». Er hat über sie alle Rechte, sie über ihn keine. Doch wird er seine Gnade seinen gehorsamen «Landeskindern» nicht vorenthalten.

Auf der religiösen Ebene wird das Volk kirchlich durch Pfarr-Herren und geistliche «Väter» organisiert. Auch in den kirchlichen Strukturen werden die patriarchalischen Familienverhältnisse wiederholt: von den Pfarr«kindern» zu den Pfarrern, zu den Bischöfen und zuletzt zum «*heiligen Vater*». Autorität und Rechte kommen von oben, Gehorsam, Abhängigkeit und Angewiesenheit herrschen unten.

Endlich weisen die familiären, politischen und kirchlichen Pyramiden auf die höchste Autorität im Himmel hin, von der sie ihre Legitimation erhalten, auf den Herr-Gott, den *All-Vater*. Als Herr und Eigentümer der Welt besitzt Gott die Fülle der Autorität und verleiht jeder Autorität im Himmel und auf Erden die Legitimation. Darum muß er über alle Dinge gefürchtet und geliebt werden. Die patriarchalische Weltordnung – Gottvater, heiliger Vater, Landesvater, Familienvater – ist eine monotheistische Ordnung, keine trinitarische. Diese Vaterreligion produziert jenes Über-Ich im Individuum, gegen das sich die atheistische Empörung und Befreiung erhebt, erhoben hat und erheben muß, denn «wo der große Weltenherr regiert, hat Freiheit keinen Platz, auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes»².

Im Alten Testament kommt der Vatername für Gott selten vor. Wo er auftaucht, wird er synonym zu «Herr» gebraucht und drückt das Verhältnis Israels zu seinem Gott aus, den es als Schöpfer der Welt, als Herrn der Geschichte und als Bundesgott, der Israel erwählt hat, bekennt (Dtn 32,6; Jes 63,16; Jer 31,9). Die geschlechtsspezifische Fixierung Gottes als eines Mannes ist eigentlich nicht gemeint, obgleich Israel patriarchalische Ordnungen hatte: der Dekalog ist ein Männergebot. Gottebenbildlichkeit wird jedoch durch beide Geschlechter ausgedrückt (Gen 1,27), und von Gottes Erbarmen wird auch im Bild der Mutter gesprochen (Jes 66,13). Als der Herr handelt Gott «väterlich» und «mütterlich», insbesondere an Israel, seinem «erstgeborenen Sohn» (Ex 4,22).

Im Neuen Testament findet sich die patriarchalische Ordnung vor allem in der paulinischen Kephälé-Theologie: «Christus ist das Haupt des Mannes, der Mann ist des Weibes Haupt, Gott aber ist Christi Haupt» (1 Kor 11,3; vgl. auch 1 Kor 3, 22–23; Eph 5,23; Hebr 12,5–10). Die Kephälé-Theologie setzt eine hierarchische Stufenfolge von Haupt-Leib-Beziehungen voraus. Wenn diese auch durch die Dienstbarkeit Christi modifiziert werden, bleiben sie doch gleichwohl erhalten und werden durch sie noch stabilisiert. Auch die Kephälé-Theologie ist monotheistisch, nicht trinitarisch. Gottebenbildlichkeit wird ihr zufolge im Manne auf eine Weise ausgedrückt, wie sie nicht in der Frau gefunden werden kann, «denn der Mann ist der Ursprung der Frau, wie Gott der Ursprung und das Ende aller Kreatur ist»³.

III. Die Geburt des Sohnes durch den Vater

Das trinitarische Verständnis des Vaters findet sich zuerst in dem synoptischen Spruch: «Niemand kennt den Sohn denn nur der Vater; und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren» (Mt 11,27). Die johanneische Theologie stellt die Auslegung dieses Spruchs dar, sofern sie die exklusive Einheit des Vaters und des Sohnes betont: «Wer mich sieht, der sieht den Vater» (14,9), denn «ich und der Vater sind eins» (10,30). Gott der Vater ist der Vater seines Sohnes Jesus Christus. Seine Vaterschaft wird exklusiv durch seine Beziehung zum Sohn bestimmt. Darum wird seine Väterlichkeit auch nur in der Geschichte des Sohnes offenbar und nur in der Gemeinschaft mit dem Sohn durch den Geist erfahren, der der Geist der Kindschaft ist.

Will man also Gott trinitarisch als Vater verstehen, dann muß man die Vorstellungen der patriarchalischen Vaterreligion vergessen und auf das Leben und die Botschaft des erstgeborenen Bruders Jesus Christus sehen. Der Vatername ist ein theologischer, nämlich ein trinitarischer Name, keine allgemein religiöse, politische oder kosmologische Vorstellung. Wird Gott durch den Sohn und um seinetwillen «unser Vater», dann ist er auch nur im Geist der Sohnschaft, d.h. im Geist der Freiheit, «Abba, lieber Vater» zu nennen (Röm 8,15; 2 Kor 3,17). Die Freiheit im Geist unterscheidet den Vater Jesu Christi praktisch von jenem Weltpatriarchen der Vaterreligion.

Die Doppeldeutigkeit im Vaterbegriff wird beseitigt, wenn deutlich zwischen der *Schöpfung der Welt* und der *Zeugung des Sohnes* unterschieden wird. Aus der Schöpfung entsteht wörtlich genommen kein Vaterverhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. Aus Schöpfung und Vorsehung wird Gott nur als «Herr» erkennbar. Erst im Verhältnis zu seinem Sohn kann Gott wörtlich «Vater» genannt werden. Der Glaube an Gott den Vater geht deshalb von der Erkenntnis des Sohnes aus, nicht von seiner Allmacht und Schöpfung. Als der Vater des Sohnes schafft Gott Himmel und Erde. Durch die Trinitätslehre wird der Vatername Gottes unauflöslich an Jesus den Sohn gebunden. Die Trinitätslehre vergottet nicht Christus, sondern verchristlicht Gott, denn sie zieht den Vater in das Geschick des Sohnes hinein.

Wenn der Sohn aus dem Vater allein hervorgegangen ist, dann muß dieser Vorgang auch sowohl als «Zeugung» wie als «Geburt» vorgestellt werden. Damit aber wird das Vaterbild gründlich verändert: ein Vater, der seinen Sohn sowohl *zeugt* wie *gebirt*, ist kein nur männlicher Vater. Er ist ein mütterlicher Vater. Er kann nicht mehr eingeschlechtlich männlich, sondern muß zwei-, bzw. transgeschlechtlich bestimmt werden. Er ist der *mütterliche Vater* seines *eingeborenen Sohnes* und zugleich der *väterliche Vater* seines *einziggezeugten Sohnes*. Gerade die orthodoxe dogmatische Tradition hat an dieser Stelle ihre kühnsten Aussagen gemacht. Nach dem Konzil von Toledo 675 «muß man glauben, daß der Sohn nicht aus dem Nichts und auch nicht aus irgendeiner Substanz geschaffen, sondern aus dem Mutterschoß des Vaters (*de utero Patris*), d.h. aus dessen Wesen, gezeugt oder geboren (*genitus vel natus*) ist»⁴.

Wie immer es nach dieser Konzilserklärung mit der Gynäkologie des Vaters bestellt sein mag, der Sinn dieser zweigeschlechtlichen Aussagen ist die radikale Absage an den patriarchalischen Monotheismus. Der *Monotheismus* war und ist die Religion des *Patriarchats* so wie vermutlich der *Pantheismus* («Mutter Erde») die Religion des früheren *Matriarchats* war⁵. Die christliche *Trinitätslehre* stellt mit ihren Aussagen über den mütterlichen Vater einen ersten Ansatz zur Überwindung der maskulinen Sprache im Gottesbegriff dar, ohne zu matriarchalischen Vorstellungen überzuwechseln. Es ist ihre wahre Intention, zu einer Gemeinschaft von Frauen und Männern ohne Unterordnung und ohne Vorrechte zu führen. In der Gemeinschaft mit dem Erstgeborenen «ist nicht Mann noch Frau, sondern alle sind eins» und gemeinsam Erben der Verheißung (Gal 3,28.29). Erst eine von Sexismus und Klassenherrschaft befreite Gemeinschaft von Menschen kann zum Ebenbild des dreieinigen Gottes werden.

IV. Der unendliche Schmerz des Vaters

In den älteren Trinitätslehren war das Bild des liebenden Vaters mit dem Bild des unberührbaren Herrschers vermischt, weil man in der Gotteslehre von der wesentlichen Leidensunfähigkeit Gottes ausging. Die neueren Entwürfe zur Trinitätslehre⁶ gehen dagegen von der Passion Christi aus und überwinden mit dem Bild des unberührbaren Herrschers auch das Axiom der

Apathie Gottes: Der tiefste Grund für die Passion Christi ist das Pathos Gottes, der in Ewigkeit Liebe ist. Also kann der Vater vom Leiden und Sterben seines Sohnes nicht unberührt bleiben. Das führt zur Wiederaufnahme der früher verworfenen Aussagen des Theopaschitismus und des Patripassianismus. Wird durch die Erkenntnis des «leidenden Gottes» der theologische Patriarchalismus überwunden? Wer vom «Leiden Gottes» spricht, setzt «Selbstunterscheidungen» Gottes voraus. Man kann vom Leiden Gottes im Grunde nur trinitarisch sprechen. Der Monotheismus läßt diese Möglichkeit nicht zu.

Als *Abraham Heschel* seine «Theologie des göttlichen Pathos» entwickelte⁷, um die Leidenschaft Gottes für Israel und sein Leiden mit Israel zu deuten, mußte er einen bipolaren Gottesbegriff entwerfen: Gott ist frei und keinem Geschick unterworfen und ist doch durch sein Pathos im Bund mit Israel festgelegt. Er thront im Himmel und wohnt doch bei den Niedrigen und Demütigen. Durch seine «Einwohnungen» (*Schekhina*) teilt der Allmächtige alle Leiden der Seinen. «Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit...»⁸ Die jüdische Vorstellung von der *Theopathie* setzt diese «Selbstunterscheidung» Gottes voraus. Gottes Allmacht muß dann in seiner umfassenden Leidenskraft gesehen werden.

Diese Gedanken wurden auch von der *anglikanischen Theologie*⁹ der «Leidensfähigkeit Gottes» entfaltet: Die Allmacht, die Gott besitzt und in seinem Sohn offenbart, ist die Allmacht leidender Liebe. Auf Golgatha wird das ewige Sein Gottes offenbart: Gott ist Liebe. Liebe ist leidensfähig. Die Leidensfähigkeit der Liebe vollendet sich im Selbstopfer. Selbsthingabe ist darum das ewige Sein Gottes. «Es ist zuletzt immer das Kreuz. Gott, ja, aber nicht der Allmächtige, sondern Gott der Vater, mit dem Kummer eines Vaters und der Ohnmacht eines Vaters, in denen die Kraft der Liebe steckt: Gott – herrlich, leidend, gekreuzigt».¹⁰

Die Vorstellung vom «Kummer Gottes» (*congoja*) hat der spanische Religionsphilosoph *Miguel de Unamuno* eindrücklich dargestellt¹¹. In der Agonie Christi wird der Schmerz der ganzen Welt aufgedeckt. In ihr wird zugleich auch der «Kummer Gottes» offenbart. Der «Christus von Velázquez» stellt nicht nur die Todesqual Christi dar, sondern spiegelt auf ihr auch den unendlichen Schmerz seines Vaters wider. Als Leidender

offenbart sich Gott. Als Leidender gewährt er sein Mitleid: «Er bedeckt jeden Schmerz mit seinem Schmerz der Unermeßlichkeit.» Als Leidender fordert er auch unser Mitleid.

Endlich finden wir bei *Nokolai Berdjajew* eine ausführliche trinitarische Theologie der «Tragödie in Gott»¹². Er versteht die Geschichte der menschlichen Freiheit als die Passionsgeschichte des Gottes, der leiden muß, weil er Freiheit will. Es ist eine einzige Bewegung, die im Zentrum der Dreieinigkeit entsteht und auf Golgatha vollendet wird: die Passion Gottes – die Tragödie unserer Freiheit.

Wenn wir diese Gedanken aufnehmen und sie genauer trinitarisch differenzieren, können wir sagen: In der Sendung des Sohnes in diese Welt der Sünde öffnet sich der Vater für das Schicksal der Welt. Mit der Hingabe des Sohnes zum Tod am Kreuz beginnt der unendliche Schmerz des Vaters. Am Kreuz erleidet der Sohn das Sterben in der Verlassenheit vom Vater. Der Vater aber erleidet den Tod des Sohnes und in ihm seine Verlassenheit vom Sohn. Der Schmerz des Vaters ist nicht identisch mit dem Leiden des Sohnes, er entspricht aber jenem Leiden¹³. Unsere Befreiung vom Schmerz und unsere Erlösung vom Leiden entspringen aus dem Leiden der ganzen Trinität: aus dem Sterben des Sohnes, dem Kummer des Vaters und der Geduld des Geistes. Gott befreit zum Leben durch seine leidende Liebe. Sie ist göttlich, nicht die Macht, die Übermacht; und die Allmacht wie im Patriarchalismus.

Man hat das weibliche Element im Schmerz Gottes oft in der Gestalt der *Pietà* gesehen¹⁴: die Schmerzensmutter mit dem toten Sohn auf dem Schoß. Ist aber der Schmerz Marias nicht die menschliche Widerspiegelung und der Anfang der christlichen Teilnahme am Kummer des göttlichen Vaters über den Tod des Sohnes?

V. Herrschaft und Freiheit

Die trinitarische Überwindung des Monotheismus und die kreuzestheologische Überwindung des apathischen Gottes muß zu einem neuen Verständnis des Lebens mit Gott und in Gott führen. «Herrschaft» kann nicht das einzige Bild dafür sein. In der Gemeinschaft mit dem leidenden, dreieinigen Gott wird Freiheit tiefer erfahren. Wo Gott als «Herr» geglaubt wird, wird Freiheit als *Gottesknechtschaft* erfahren: Wer ein Knecht des Höchsten ist, ist von diesem zwar

total abhängig, allen anderen gegenüber aber frei. Wird Gott als «Vater» geglaubt, dann wird Freiheit in der *Gotteskindschaft* erfahren: Wer sich als Tochter oder Sohn Gottes versteht, ist gleichberechtigtes Glied der Familie. Er hört nicht nur auf einen Herrn, der Vater hört auch auf ihn. Darum ist das Christentum eigentlich keine Vaterreligion, sondern die Sohnesreligion. Endlich wird im Geist eine Freiheit erfahren, die auch noch über das Sohnesverhältnis hinausgeht: es ist die *Gottesfreundschaft*. Der Freund Gottes lebt nicht mehr «unter» Gott, sondern mit Gott und

in Gott. Er nimmt an dem Kummer und an der Freude Gottes teil. Er ist mit Gott «eins» geworden (Joh 17,21). Die Offenbarung des «leidenden Gottes» läßt Menschen ihre Leiden in Gott verstehen und läßt sie an den Leiden Gottes in der Welt teilnehmen. Das «Leben in Gott» beginnt mit der Erkenntnis des Gekreuzigten und der Nachfolge, in der einer sein Kreuz auf sich nimmt. In dieser Erkenntnis und in dieser Praxis werden die patriarchalischen Vorstellungen vom «Allvater» und die Bilder vom «Herrscher-Gott» obsolet.

¹ M. Daly, *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation* (Boston 1973); E. Bornemann, *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems* (Frankfurt 1975).

² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959) 1413.

³ Thomas von Aquin, *STh I*, q 93 a 4 resp 1: «Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro secundum quod non invenitur in muliere; nam vir est principium mulieris, sicut Deus est principium et finis totius creaturae».

⁴ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 276: «Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendus est.»

⁵ E. Neumann, *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten* (Olten ²1974).

⁶ K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes* (Göttingen 1972); H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, III/2 (Einsiedeln 1969); H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie* (Münster 1969); J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (München 1972); E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977); D.J. Hall, *Lighten our Darkness, Toward an indigenous Theology of the Cross* (Philadelphia 1976).

⁷ A. Heschel, *The Prophets* (New York 1962).

⁸ Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III (Heidelberg ³1954) 192f.

⁹ J.K. Mozley, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought* (Cambridge 1926), gibt eine Übersicht. Besonders beachtlich ist C.E. Rolt, *The World's Redemption* (London 1913). Weiterführend K. Woollcombe, *The Pain of God*, *Scottish Journal of Theology*, 1967, 129–148.

¹⁰ C.A. Studdert-Kennedy, *The Hardest Part* (London 1918) 14.

¹¹ M. de Unamuno, *Das tragische Lebensgefühl* (München 1925). Dazu R. Garcia Mateo, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamuno* (Frankfurt 1978).

¹² N. Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschicks* (Darmstadt 1925). Dazu P. Evdokimov, *Christus im russischen Denken* (Trier 1977).

¹³ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*: aaO. 222ff.

¹⁴ A. Greeley, *The Mary Myth* (New York 1977) chap. 8.

JÜRGEN MOTLMANN

1926 in Hamburg geboren, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für Evangelische Theologie» und veröffentlichte u. a.: *Prädestination und Perseveranz* (1961), *Theologie der Hoffnung* (¹¹1978), *Perspektiven der Theologie* (1968), *Der Mensch* (⁴1979), *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung* (⁵1976), *Der gekreuzigte Gott* (⁴1980), *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975), *Zukunft der Schöpfung* (1977), *Trinität und Reich Gottes* (1980). Anschrift: Biesingerstraße 25, D-7400 Tübingen.