

Dem Geheimnis auf der Spur: Von der Selbstpreisgabe Gottes, seinem Rückzug und seiner Hingabe

Gottes Sehnsucht nach einer blühenden, abenteuerlichen und wunderschönen Welt

Die schöpferische, befreiende und lebenserhaltende Kraft Gottes

Vom werdenden Gott

Gott fürchten, lieben und vertrauen:

Trinitarisch an Gott glauben

*Für Dr. Klaus Kasch und Achim Korthals
(„die beiden anderen“)*

zusammengestellt von Peter Godzik

2015

Inhalt

Einführung: Der biographische Zusammenhang	5
Annäherungen	5
Sigo Lehming: Geheimnis	5
Peter Godzik: Spuren in der Bibel – Vestigia Trinitatis	6
Shūbun: Die Geschichte vom Ochsen und dem Hirten	7
Diethard Zils: Wir haben Gottes Spuren festgestellt	8
Hinrich C. G. Westphal: Auf Gottes Spur ... Katechismus für Suchende	9
Reinhard Körner: „Bleib nicht zurück am Ufer ...“ Einladung zum Leben mit dem dreieinigen Gott .	9
Christian A. Schwarz: Die dreifache Kunst, Gott zu erleben	10
Heinrich Böll: Doktor Murkes gesammeltes Schweigen	11
Wilfried Härle: Spurensuche. Theologie nach 1945 im Ringen um die Verborgenheit Gottes	11
I. Grundlagen	20
Siegfried Zimmer: Trinitarisches Denken	20
Ricarda Huch: Der christlich-germanische Glaube an den dreifaltigen Gott	20
Christoph Schwöbel: Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens	23
Horst Georg Pöhlmann: Von Gott (De Deo)	23
Klaus Berger: Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes	26
Martin Luther: Das andere Werk Gottes: geistliche Hoffart zerstören	29
Gisbert Greshake: Der dreieine Gott	31
Der Vater	31
Der Sohn	32
Der Heilige Geist	33
Konsequenzen: Trinitarische Sicht der göttlichen Eigenschaften	35
Leonardo Boff: Zusammenfassung der Trinitätslehre: Das Ganze in vielen Fragmenten	35
Papst Franziskus: Die Trinität und die Beziehung zwischen den Geschöpfen	37
II. Besondere Zugänge	42
Friedrich Weinreb: Gottes Rückzug im Zeichen für Aleph	42
Hans Jonas: Der Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein	45
Huub Oosterhuis: Fünf Fragmente über Gott	47
Harald und Kristian Schjelderup: Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen	48
Erich Fromm: Liebe zu Gott	49
Erik H. Erikson: Die religiösen Sehnsüchte der Menschen	57
Joachim Scharfenberg: Religiöses Bewußtsein als Narzißmus?	59
Eberhard Jüngel: Gottes Sein ist im Werden	60
Heinz Zahrnt: Die Sache mit Gott	61
Trutz Rendtorff: Gott – ein Wort unserer Sprache?	63
Dorothee Sölle: Von der Apathie Gottes zur Wahrheit der Annahme des Leidens	64
Peter Godzik: Was ich meine, wenn ich sage: Ich glaube an Gott	66
Wilfried Härle: Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes	66
Roland Faber: Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie	68
Catherine Keller: Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt	69
Martin Schleske: Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens	69
III. Weitere Überlegungen	73
Werner H. Schmidt: Das Alttestamentliche Erbe	73
Jack Miles: Gott. Eine Biographie	74
Horst Wagner: Barlachs neue Gottesschau – ein werdender Gott	75
Ulrich Wilckens: Der Name Gottes als roter Faden durch das Alte Testament,	78
Klaus Berger: Das Böse ist nicht geschaffen, sondern gegeben	79
Catherine Keller: Ex Nihilo oder Nihilismus?	82
Einschub: Die vielleicht einleuchtendste Interpretation der creatio continua	84

Peter Godzik: Marias Gottesbild in der Auslegung Luthers	85
Christa Mulack: Der Weg des Weiblichen ans Licht des Bewusstseins Jesu	85
Die vorgeburtlichen Ereignisse.....	85
Die Geburt Jesu	87
Die Versuchung Jesu.....	87
Die Hochzeit zu Kana	88
Die Tempelaustreibung	88
Jesus und die kanaanäische Frau	88
Jesus und die Samariterin.....	89
Jesus und die Ehebrecherin.....	90
Jesus und die geistige Frau	90
Jesu Salbung durch die Frau	91
Der Leidensweg Jesu und der Frau.....	92
Der Auferstandene und die Frau	93
Wilhelm Bruners: Wie Jesus glauben lernte	94
Jens Böttcher: Interview mit dem Teufel	95
Marion Küstenmacher u.a.: Wohin wir spirituell wachsen werden.....	97
Wilfried Härle: Die Bedeutung des Gottesglaubens.....	102
IV. Ausblicke und Aufgaben.....	103
Dorothee Sölle: Atheistisch an Gott glauben	103
Peter Godzik: Gott begegnen. Mystik und Meditation aus christlicher Sicht	105
Peter Godzik: Heilwerden in der Nähe Jesu	105
Klaus Berger: Ist mit dem Tod alles aus?.....	105
Emil Bock: Damaskus und Patmos.....	106
Henry Christian Rutherford: Erich Gutkind als Prophet der neuen Zeit.....	109
Erich Gutkind: Siderische Geburt	120
V. Quintessenz.....	126
Anhang	131
Peter Godzik: Was begeistert mich als Mann an der Feministischen Theologie?.....	131
Sigo Lehming: Christussonette	132
Gebet.....	132
Flucht.....	132
Ja zum eigenen Ich	132
Literatur.....	133
Bücher und Fachbeiträge zum Thema.....	133

Einführung: Der biographische Zusammenhang

Siehe: Peter Godzik, [Erwachsener Glaube](#). Lebenseinsichten, Rosengarten: Steinmann 2018, S. 77 ff.

Annäherungen

Sigo Lehming: Geheimnis, in: ders., So wie ein Mann mit seinem Freunde spricht, Dettelbach: H. J. Röhl ⁴2011.

Geheimnis (zum 1. Advent)

Gott ist in Jesus Christus bei den Menschen angekommen. Für die Christen ist dieser Gedanke beglückend. Für diejenigen unter uns, die keine Christen sind, ist solches Denken sinnlos. Wenn sie an Gott denken – sofern sie überhaupt an Gott denken –, scheint ihnen die Vorstellung gotteslästerlich zu sein, daß dieser Gott, ihr Gott, Mensch geworden sein soll. Tatsächlich und ohne Vorbehalte Mensch.

Nun aber ist es so, daß die Christen anfangs selber verwundert zu erklären suchten, wieso von Gott, dem allmächtigen und über alle Welten ewigen Gott, in Zukunft nur noch geredet werden kann, indem man von Jesus redet, einem Menschen aus Nazareth in Galiläa. Wie, so fragte man, sollte dies möglich sein: Gott besser zu verstehen als je zuvor und wahrhaftiger von Gottes Gottsein reden zu können als je gedacht – gerade dadurch, daß man von ihm spricht auf solche Menschenweise? „Ich möchte, daß ihr reich werdet durch eine vollständige Einsicht in das Geheimnis Gottes: nämlich Christus. Denn in ihm liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen.“ So antwortet der Apostel im Brief an die Kolosser im 2. Kapitel. **Christus, so heißt es also, sei das Geheimnis Gottes.**

Der Gegensatz von Geheimnis ist nun nicht Offenbarung, wie man meinen könnte. Der Gegensatz von Geheimnis ist das Unheimliche. Das Unheimliche wirkt aus dem Dunkel heraus, beschenkt und zerstört auf unbegreifbare Weise. Das Unheimliche teilt sich nicht mit. Es bleibt bei sich selbst. Es waltet sprachlos und regiert so durch Angst. Und auch nur so kann es seine Macht ausüben, die Menschen spüren, unter der sie leiden und verzweifeln. Das Unheimliche wird ohnmächtig, wenn es aus dem Dunkel ans Licht gebracht und damit aller Augen preisgegeben wird. Was einmal seine Macht war, wird im Licht als Anmaßung erkennbar.

Gottes Geheimnis ist, daß er **sich selbst ans Licht gebracht** hat. Daß er **sich aller Augen preisgab** und doch Gott bleibt. Daß er Mensch wurde und doch Gott bleibt. Daß er das Schicksal aller Kreatur und eben auch des Menschen auf sich nahm, zeitlich zu sein, und das heißt vergänglich – und daß er doch der Ewige bleibt. Daß er ins Sterben, in den Tod gehen konnte – und der Lebendige bleibt.

Das eben ist Gottes Geheimnis, das sich uns durch Jesus von Nazareth erschließt, daß nichts von allem Unheimlichen an ihm sich findet, von dem doch unsere Welt so übertoll ist. **Gottes Geheimnis! Er ist nicht bei sich geblieben. Er hat sich mitgeteilt. Er hat geredet.** Und damit sind die Mächte unserer Welt, die ihre Kraft aus dem Unheimlichen beziehen, für alle Zeit bloßgestellt: Das Unheimliche hat hier sein Maß bekommen, ihm ist sein Ziel gesetzt. Es muß dem weichen, der seine Allmacht an das Licht gebracht hat, vor dem dem Unheimlichen graut, weil es im Licht vergeht.

Dies ist die **Ankunft Gottes bei den Menschen**. Und diese Ankunft ist der Grund der Hoffnung, daß alle Angst, in die das Unheimliche uns jetzt noch zwingen mag, daß alle Schuld, in die das Unheimliche uns jetzt noch treibt, mit dem Unheimlichen vergeht. Und daß allein der Ewige, Lebendige und Liebende für immer bei uns bleibt. (S. 13-14)

Peter Godzik: Spuren in der Bibel – Vestigia Trinitatis¹

Am heutigen Sonntag feiern wir das Trinitatisfest. Drei (tres) und doch eins (unitas) – das beschreibt das Geheimnis des christlichen Gottesverständnisses. Gott enthält schon in sich selber Person und Gespräch – als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Gott enthält in sich Dynamik und Entwicklung.

Als Menschen sind wir hineingenommen in diese Bewegung. Wir dürfen nämlich erwachsen werden auch im Glauben. Solange wir Kinder sind, haben wir Vater und Mutter als Bezugspersonen. Das wirkt sich aus auf unser Gottesbild: Gott ist wie ein Vater oder wie eine Mutter für mich. Wenn wir erwachsen werden, verlassen wir Vater und Mutter und wenden uns einem gleichaltrigen Partner, einer gleichaltrigen Partnerin zu. Auch Gott ist solch ein Freund und Partner auf dem Lebensweg, ein Mensch wie ich in Jesus Christus – doch ohne Sünde. Und wenn wir später ohne Partnerin oder Partner auskommen müssen und allein zurückbleiben, spüren wir inwendig den Trost in der Erinnerung an gutes, gemeinsames Leben. Auch das spiegelt sich in Gott wider: im Heiligen Geist, der uns in alle Wahrheit leitet.

Christlicher Gottesglaube fixiert nicht auf kindlichen Stufen, sondern ermöglicht Wachstum und Freiheit: Gott ist über mir, neben mir, in mir. Manche meinen, dass sei hoch spekulativ und wenig biblisch begründet. Das stimmt in gewisser Weise: Die Trinitätslehre steht nicht so einfach in der Bibel. Aber es gibt Spuren ihrer Wirkung und Wirklichkeit – „vestigia trinitatis“.

Eine Spur finden wir im Bild der drei Männer, die Abraham und Sarah besuchen im Hain zu Mamre (1. Mose 18,1-15). Die Geschichte wechselt von drei auf eins und wieder von eins auf drei. Gott ist Person und Gespräch – und wir sind hineingenommen, damit wir wachsen und uns entwickeln dürfen, damit unsere Hoffnung zur Welt kommt und Neues geboren wird.



Wahlhausen, Margaretenkirche, obere Empore

Eine andere Spur: Der aaronitische Segen aus 4. Mose 6,22-27, der in den evangelischen Predigten des heutigen Sonntags ausgelegt wird:

- Gott, der Herr, segne dich und behüte dich,
- Gott, der Herr, lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig;
- Gott, der Herr, erhebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden.

So ist der dreieinige Gott: er behütet, er ist gnädig, er schenkt Frieden – als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Er möchte, dass wir hineinwachsen in solches Personsein, in solches Gespräch, in solches Verhalten. Damit wir werden wie er – menschlich und kommunikativ, eben: dreieinig².

¹ Wort zum Sonntag für die [Lauenburger Nachrichten](#) am 3. Juni 2007.

² Luther im Großen Katechismus 1529 (zum Abschluss der drei Glaubensartikel): „Darum unterscheiden und sondern diese Glaubensartikel uns Christen von allen andern Leuten auf Erden. Denn die außerhalb der Christenheit sind, seien es Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, mögen zwar nur *einen* wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, aber sie wissen doch nicht, wie er gegen sie gesinnt ist. Sie können von ihm auch weder Liebe noch etwas Gutes erhoffen; deshalb bleiben sie in ewigem Zorn und Verdammnis. Denn sie haben den Herrn Christus nicht und sind auch mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet.“ Lutherisches Kirchenamt (Hrsg.), Unser Glaube 751.

Shūbun: Die Geschichte vom Ochsen und dem Hirten

Die Bildernamen der Kuoan-Version, kombiniert mit den Bildern von Shūbun³:



Die Suche nach dem Ochsen



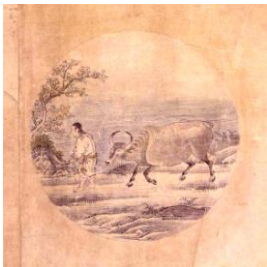
Das Finden der Ochsenspur



Das Finden des Ochsen



Das Fangen des Ochsen



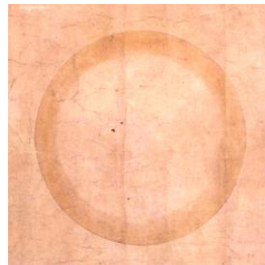
Das Zähmen des Ochsen



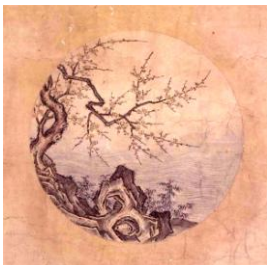
Die Heimkehr auf dem Rücken des Ochsen



Der Ochse ist vergessen, der Hirte bleibt



Die vollkommene Vergessenheit von Ochs und Hirte



Zurückgekehrt in den Grund und Ursprung



Das Hereinkommen auf den Markt mit offenen Händen

³ Abgedruckt in: Peter Godzik, *Der eigenen Trauer begegnen. Ein Lebens- und Lernbuch*, Rosengarten b. Hamburg: Steinmann 2011, S. 117 ff. Vgl. dazu auch: *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, erläutert von Meister Daizohkutsu R. Ohtsu mit japanischen Bildern aus dem 15. Jahrhundert, übersetzt von Kôichi Tsujimura und Hartmut Buchner, Stuttgart: Neske 1995.

Nach [Heinrich Dumoulin](#)⁴ steht der Ochs für das „eigentliche, tiefe [Selbst](#)“ und der Hirt „für den Menschen schlechthin“. Man kann diese Geschichte aber auch als eine Geschichte der **Gottsuche** des Menschen lesen:

- Verlassen steht der Mensch da.
- Er folgt den Spuren Gottes.
- Er entdeckt die Rückseite Gottes.
- Er versucht mit aller Kraft, Gott festzuhalten; der aber entzieht sich immer wieder.⁵
- Er entdeckt Gott als Begleiter neben sich.
- Er „sitzt“ auf Gott und hat die Hände frei.
- Er vergisst Gott und schaut in den Mond.
- Er vergisst alles um sich herum, auch sich selbst.⁶ ([Sunyata](#))
- Er nimmt seine Umgebung verändert wahr.
- Er geht zum Markt unter die Leute mit offenen Händen; er ist weise geworden.⁷

Diethard Zils: Wir haben Gottes Spuren festgestellt⁸

1. Wir haben **Gottes Spuren** festgestellt
auf unsern Menschenstraßen,
Liebe und Wärme in der kalten Welt,
Hoffnung, die wir fast vergaßen.

Zeichen und Wunder sahen wir geschehn
in längst vergangnen Tagen,
Gott wird auch unsre Wege gehn,
uns durch das Leben tragen.

2. Blühende Bäume haben wir gesehn,
wo niemand sie vermutet,
Sklaven, die durch das Wasser gehn,
das die Herren überflutet.

Zeichen und Wunder sahen wir geschehn ...

3. Bettler und Lahme sahen wir beim Tanz,
hörten wie Stumme sprachen,
durch tote Fensterhöhlen kam ein Glanz,
Strahlen die die Nacht durchbrachen.

Zeichen und Wunder sahen wir geschehn ...

Text: [Diethard Zils](#) 1978

nach dem französischen „Nous avons vu les pas de notre Dieu“

Melodie: [Jo Akepsimas](#) 1973

⁴ Vgl. dazu: Heinrich Dumoulin, Geschichte des [Zen-Buddhismus](#). Band I: Indien und China, Bern: Francke 1985, S. 261 f.

⁵ Professor [Eshin Nishimura](#) aus Kyoto in Japan rief dazu 1988 in [Pullach](#) aus: „Deutsche Theologie! Deutsche Theologie!“

⁶ [Eberhard Cold](#) übersetzt am 22. Oktober 1986: „**Aller Begierden los und ledig, heiliger Gedanken leer.**“ In: Eberhard Cold, Wege der Wandlung. Religionswissenschaftliche Beiträge aus den Jahren 1947 – 1986, herausgegeben von Peter Godzik, Schleswig 2012, S. 2 (unveröffentlichtes Manuskript).

⁷ Vgl. dazu: [Agetsu Wydler-Haduch](#), Zum Markt gehen mit schenkenden Händen, in: Peter Godzik (Hrsg.), Der eigenen Trauer begegnen. Ein Lebens- und Lernbuch, Rosengarten b. Hamburg: [Steinmann](#) 2011, S. 123-127.

⁸ EG 656 Wü; Melodie: <https://www.youtube.com/watch?v=-muchV3yLIM>

Hinrich C. G. Westphal: Auf Gottes Spur ... Katechismus für Suchende,

Hamburg: Amt für Öffentlichkeitsdienst der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche 1993, ³1997.

Der eigentliche Glaubensgrund der alten Hebräer war nicht die Schöpfung. Die entscheidende Begegnung mit [Gott](#) war ihre [Befreiung aus Ägypten](#). Damals erkannten sie: **Gott ist unser Befreier**. Er führte uns aus der Sklaverei und bewahrte uns in der Wüste. Dieser Gott ist keine namenlose Macht, die schicksalhaft über uns regiert, sondern ein **menschenfreundlicher Liebhaber des Lebens**. Darum sind auch seine [zehn Gebote](#) keine eisernen moralischen Verbote, an denen wir zerbrechen sollen. Sie sollen uns vielmehr Orientierung und Hilfe geben, damit wir in der neuen [Freiheit](#) bestehen und in [Frieden](#) zusammenleben. ...

Warum ist Jesu Leidensweg und das Kreuz unter uns Christen immer noch so wichtig, warum feiern wir auch nach 2000 Jahren noch am Karfreitag seinen Todestag? Weil [Jesus](#) eine einzigartige Beziehung zu Gott hatte. Er redete in besonderem Auftrag, manche nannten ihn sogar „Sohn Gottes“. Wenn da was dran wäre, dann **hätte durch ihn auch Gott die tiefsten menschlichen Tiefen kennengelernt**. Dann wüsste auch er, wie das ist, wenn Menschen in Verlassenheit und Schmerzen sterben müssen. ...

Vermutlich ist mit dem überzeugenden, ansteckenden [Geist](#) nichts anderes gemeint als „Gott in Aktion“, als seine **schöpferische Kraft, die tröstet und Leben schafft, Sinn schenkt und Hoffnung stiftet**. Angemessen beschreiben kann man ihn wahrscheinlich nur, wenn man seine Wirkungen beschreibt. Die [Früchte des Geistes](#) sind aber laut [Paulus](#) „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstdisziplin“ (Gal 5,22). Das sind Werke, die sowohl unsere manchmal allzu menschliche [Kirche](#) als auch unsere gottferne Gesellschaft zur Orientierung und Erneuerung dringend brauchen. (S. 8, 20, 26)

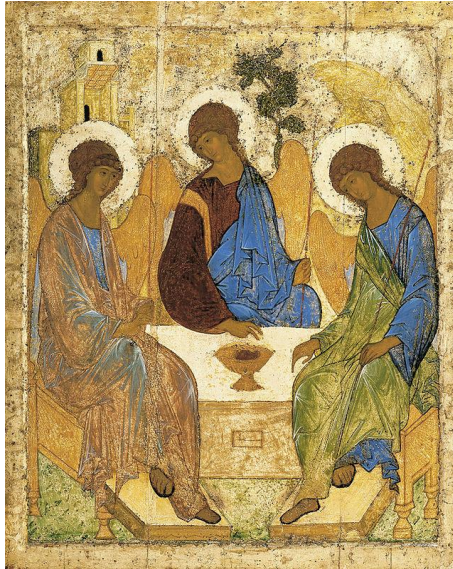
Reinhard Körner: „Bleib nicht zurück am Ufer ...“ Einladung zum Leben mit dem dreieinigen Gott, Leipzig: Benno 1998.⁹

Seit dem 7. Jahrhundert benutzen die Theologen das griechische Wort [Perichorese](#), um diese Communio, dieses **Eins-Sein Gottes in der Liebe** verständlicher zu machen. „Perichorese“ heißt so viel wie „einander umtanzen“ und „einander durchdringen“ – wiederum ein Begriffs-Fenster, das nicht definieren, sondern zum Einfühlen in das damit gemeinte Geschehen in den „Herzen“ der göttlichen Drei anregen will: In Gott sind jeweils zwei so tief und so ganz einander zugewandt, dass liebend der eine den anderen „umspielt“ und „umtanzt“, ja ihn „durchdringt“ und ihn von da „innen“ her, in dessen und mit dessen „Herzen“ liebt ... – so, dass der eine im anderen lebt, ohne sich jedoch selbst zu verlieren und im anderen „aufzugehen“, ja: dass erst im anderen er sich selbst erkennt ... – Es sind wohl die seltenen, gnadenhaften Augenblicke in der Beziehung zweier Menschen, in denen, wenn auch nur momenthaft, ähnliches geschieht, die uns am ehesten erahnen lassen, was in Gottes „perichoretischer“ Liebe vor sich geht ...

[Richard von St. Viktor](#) (gest. 1173), ein Augustinermönch in Paris, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts das zwischen [Augustinus](#) (gest. 430) und [Thomas von Aquin](#) (gest. 1274) originellste und wichtigste Werk über die Trinität verfasste, hat den Begriff des „**condilectus**“, des mitliebend-mitgeliebten Dritten in die Dreifaltigkeitstheologie eingebracht. In Gott, so will er sagen, bleiben zwei in ihrer Liebe zueinander nicht allein; sie sind darin eins, sich gemeinsam dem jeweils Dritten zuzuwenden: Vater und Sohn in der Liebe zum Geist, Sohn und Geist in der Liebe zum Vater, Geist und Vater in der Liebe zum Sohn.

⁹ Die Texte und Lieder im Gottesdienst sprechen von drei göttlichen Personen. Geradezu allgegenwärtig ist in der Kirchsprache die [Dreieinigkeit](#). Aber im praktischen religiösen Leben scheint sie kaum eine Rolle zu spielen. Der Autor möchte in diesem Buch keine Katechese über dieses „schwierige Kapitel“ schreiben, sondern weitergeben, was ihm selbst geholfen hat, einen Zugang zur Dreifaltigkeit Gottes zu bekommen. „Bleib nicht zurück am Ufer“ wollen auch die Theologen sagen, deren scharfsinnige Überlegungen der Autor in eine verständliche Sprache übersetzen möchte. Sie sprechen von dem großen **Geheimnis „Gott“**, das so unausschöpflich ist wie das Meer, das zurückschrecken lässt in seiner Unfasslichkeit und doch so anziehend ist in seiner Weite. (Klappentext)

Wiederum kann hier die zwischenmenschliche Liebeserfahrung Verstehenshilfe sein. „**Liebe ist nicht, dass man einander anschaut, sondern dass man gemeinsam in die gleiche Richtung blickt**“, hat [Antoine de St. Exupéry](#) einmal geschrieben. Sich einig und miteinander eins sein in der Liebe zum Dritten: zum gleichen Herzensanliegen, zur gemeinsamen Lebensaufgabe, erst recht zum gemeinsamen Kind, zum miteinander geliebten Freund, zum „gleichen“ Gott – das ist „Vollendung“ der Liebe schon unter uns Menschen. Wer mit dieser Erfahrung oder doch wenigstens Sehnsucht im Herzen hineinzuhören versteht in das leise Gespräch der Drei auf [Andrej Rubljows](#) Ikone, kann etwas von der **vollkommenen Liebe des drei-einigen Gottes** erahnen ... (S. 37-38)



In der [ostkirchlichen Christenheit](#) weiß man von drei Mönchen, die vor langer Zeit auf einer kleinen Insel im Nordmeer lebten, weit entfernt vom Festland. [Lew Tolstoi](#) hat uns die altrussische Volkswaise in „Die drei Einsiedler“ überliefert. Als der Bischof von Archangelsk, so erzählt der Schriftsteller, die drei frommen Männer eines Tages besuchte, um sich nach ihrem geistlichen Lebenswandel zu erkundigen, habe er sie gefragt: „Wie betet ihr denn zu Gott?“ Darauf habe er zur Antwort bekommen: „Wir beten so: **Ihr seid drei, wir sind drei, Herr, sprich uns von Sünden frei.**“ – Eine Geschichte, die von einer wesentlichen Folge lebendigen Dreifaltigkeitsglaubens spricht: Wenn mein göttliches Gegenüber [Gemeinschaft](#) ist, dann muss Gottes menschliches Gegenüber, geschaffen nach seinem Bild, ebenfalls Gemeinschaft sein. „Ihr seid drei, wir sind drei ...“ Wie Vater, Sohn und Geist ein je eigenes, vom jeweils anderen unterschiedenes „Einzelwesen“ sind, so bin auch ich vor Gott ein ganz und gar eigener Mensch, einmalig und einzigartig in der großen Menschheitsfamilie und in der langen Geschichte ihrer Existenz; und doch schaut Gott immer zugleich auf den zweiten und den dritten, der rechts und links neben mir durchs Leben geht ... (S. 62-63)

Christian A. Schwarz: Die dreifache Kunst, Gott zu erleben. Die befreiende Kraft eines trinitarischen Glaubens, Emmelsbüll: C & P 1999.

Schwarz vermittelt eine sehr interessante Sicht der [Trinität](#). Dahinter steht seine Überzeugung, dass verbale Formen nicht sehr geeignet sind, das Geheimnis der göttlichen Trinität zu erklären. Er greift darum zu dem einprägsamen Mittel einfacher Grafiken. Sie bestehen nur aus den drei Grundfarben Rot, Grün, Blau. Schwarz meint, so wie Licht sich in diese Grundfarben aufteilt, so wird auch **Gott von den Menschen unterschiedlich wahrgenommen**. Die Betrachtung der [Grafiken](#) können helfen, den eigenen Standpunkt in der Gottesbeziehung zu finden. Sie helfen aber auch, den Standpunkt der eigenen Gemeinde im großen, bunten Strauß der christlichen Kirche auszumachen. Dieses kleine Büchlein ist ein zeitgemäßes und empfehlenswertes Instrument, um gemeindliche, interkonfessionelle Konflikte von ihrer geistlichen Wurzel her besser zu verstehen. Wer dieses Buch gelesen, oder besser „gesehen“ hat, wird **barmherziger gegenüber anderen Formen christlicher Frömmigkeit**, ohne den eigenen Standort verleugnen zu müssen.

Heinrich Böll: Doktor Murkes gesammeltes Schweigen (1955), in: ders., Doktor Murkes gesammeltes Schweigen und andere Satiren, 1958.

Anfang der 1950er Jahre: Professor Bur-Malottke, eine renommierte und einflussreiche Geistesgröße, der in der religiösen Begeisterung des Jahres 1945 konvertiert hatte, erscheint beim Intendanten seines „Haussenders“, um kundzutun, dass er plötzlich Bedenken habe, an der religiösen Überlagerung des Rundfunks mitschuldig zu sein. Er hatte in der Vorwoche einen bald zur Sendung anstehenden, zweimal halbstündigen Vortrag zum Wesen der Kunst auf Band gesprochen, in dem er häufig auf Gott Bezug nimmt. Er möchte nun das Wort „Gott“ in dem Vortrag durch die Wendung „jenes höhere Wesen, das wir verehren“ ersetzen, die mehr der Mentalität entsprach, zu der er sich vor 1945 bekannt hatte. Er weigert sich jedoch, den Vortrag komplett neu einzusprechen, sondern will, dass aus den Bändern das Wort „Gott“ herausgeschnitten und durch die von ihm gewünschte Wendung ersetzt wird. Dr. Murke, ein junger Redakteur in der Abteilung „Kulturwort“, bekommt diese unangenehme Aufgabe zugeteilt.

Bei den nun folgenden Arbeiten – mehrfaches Anhören der Rede, Herausschneiden von „Gott“ und Vorbereitung der Neueinspielung – lernt Murke den von ihm ohnehin nicht sehr geschätzten Bur-Malottke zu hassen. Als jener zum Einsprechen des Satzes „jenes höhere Wesen, das wir verehren“ erscheint, macht ihn Murke darauf aufmerksam, dass er besagte Wendung für 27 Textstellen benötige, unterschieden nach Nominativ/Akkusativ, Genitiv, Dativ und Vokativ („O Gott!“) und dass die Rede durch die Umschnitte um eine Minute verlängert würde, was man durch Kürzungen an anderer Stelle wieder werde ausgleichen müssen. Bur-Malottke hatte dies nicht bedacht und bereut angesichts der damit verbundenen Mühen, die Murke durch kleine Schikanen noch steigern kann, seinen Entschluss, will aber keinen Rückzieher machen. Bei einem erneuten Besuch beim Intendanten erhält er von diesem die Bewilligung für eine zusätzliche Sendeminute und äußert den Wunsch, dass alle seine Tonaufzeichnungen im Rundfunkarchiv – wohl über 120 Stunden – gleichermaßen überarbeitet werden sollen.

Murke stellt das Band mit der überarbeiteten Rede fertig und lässt die Bandschnipsel mit Bur-Malottkes „Gott“ übrig. Als im selben Studio bald darauf ein religiöser Programmbeitrag bearbeitet wird, bei dem statt des Drehbuchmäßigen und in der Urfassung realisierten wiederholten „Schweigen“ jeweils das Wort „Gott“ eingefügt werden soll, erinnert sich der Studiotechner an die Schnipsel und montiert sie hinein. Übrig bleibt am Ende das „gesammelte Schweigen“. ([Wikipedia](#))

Wilfried Härle: Spurensuche. Theologie nach 1945 im Ringen um die Verborgenheit Gottes, in: ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin: de Gruyter 2008, S. 327-342.

Der Titel dieses Beitrags ist eine These, die vielleicht nicht sofort auf allgemeine Zustimmung stoßen wird, die ich aber in diesem Text entfalten und damit begründen mochte. Die These lautet – etwas ausführlicher formuliert – folgendermaßen: Wenn es so etwas wie ein gemeinsames Merkmal oder ein verbindendes Element zwischen den verschiedenen Theologien *seit* 1945 und in diesem Sinne *nach* 1945 gibt, dann ist es die „Spurensuche“ nach Gott, die sich darstellt als ein „Ringen mit der Verborgenheit Gottes“. Ich werde mich aus Zeit- bzw. Raumgründen überwiegend auf die deutschsprachige [evangelische Theologie](#) beschränken, bin aber der Auffassung, dass diese These auch über Länder- und Konfessionsgrenzen hinweg eine gewisse Gültigkeit hat oder jedenfalls heuristischen Wert besitzt.

Sollte diese These zutreffen, dann hieße das für mich zugleich: Die Theologie seit 1945 war im besten Sinn des Wortes *zeitgemäß*; denn sie hat mit ihrer Spurensuche nach Gott und im Ringen mit der Verborgenheit Gottes *den* Aspekt der Gottesfrage, oder allgemeiner gesagt: der religiösen Frage aufgenommen, der in unserer Zeit die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen vor allem bewegt, wenn sie versuchen über „die Sache mit Gott“, wie es [Heinz Zahrnt](#) genannt hat¹⁰, Klarheit zu gewinnen. Es ist freilich eine andere Frage, ob es der Theologie, insbesondere der deutschsprachigen Uni-

¹⁰ H. Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München (1966) 1990².

versitätstheologie gelungen ist, den Menschen unserer Zeit diese Gemeinsamkeit des Ringens, Suchens und Fragens bewusst zu machen und *zu vermitteln*. Sollte diese Vermittlung nicht gelungen sein, so konnte dies allerdings insofern nicht nur einen methodischen, sondern auch einen *sachlichen* Grund haben, als gelegentlich erst im Rückblick etwas deutlich und beschreibbar wird, was im geschichtlichen Prozess zwar gelebt, aber mangels Abstand noch nicht erkannt werden kann.¹¹ Und darum mag der Rückblick vom Beginn des 21. Jahrhunderts aus vielleicht *mehr* erkennen und formulieren lassen, als auf der Wegstrecke wahrgenommen werden konnte.

Dabei muss ich sofort einräumen, dass die These von der Theologie als Spurensuche im Ringen mit der Verborgenheit Gottes an kaum einer Stelle so schwer zu begründen ist wie am Anfang dieser Epoche, also unmittelbar nach 1945. Das ist merkwürdig und überraschend; denn man sollte eigentlich vermuten, dass nach den Schrecken des Krieges und seinen Folgen, nach den Verbrechen des [Holocaust](#) und nach dem Bewusstwerden eigener Mitschuld und Mitverantwortung sich kaum eine Frage so bedrängend gestellt hatte, wie die Frage: Wie konnte das geschehen? Wie konnte Gott das zulassen? Wo war Gott in alledem?

Solche Fragen wurden damals durchaus gestellt, und viele werden die Worte noch im Gedächtnis haben und schnell wiedererkennen: „Wann bist du eigentlich lieb, lieber Gott? ... Warst du in Stalingrad lieb, lieber Gott, warst du da lieb, wie? Ja? Wann warst du denn eigentlich lieb, Gott, wann? Wann hast du dich jemals um uns gekümmert, Gott? ... Wir haben dich gerufen, Gott! Wir haben nach dir gebrüllt, geweint, geflucht! Wo warst du da, lieber Gott? ... Wo bist du? ... Wo ist denn der alte Mann, der sich Gott nennt? Warum redet er denn nicht!! ... Gibt denn keiner, keiner Antwort???“¹²

Das waren die bekannten Sätze aus „Draußen vor der Tür“, die der an Leib und Seele todkrank aus dem Krieg heimgekehrte 25jährige [Wolfgang Borchert](#) im Spätherbst 1946 schrieb und die in den folgenden Jahren auf fast allen deutschen Bühnen zu hören waren und dem Lebensgefühl vieler Menschen Ausdruck gaben – vielleicht auch deshalb, weil sie es erlaubten, sich in der Rolle des unglücklichen Opfers zu erleben und (noch) nicht das Unrecht anschauen zu müssen, das anderen von uns Deutschen angetan worden war.

In der Theologie nach 1945 finden sich solche **Töne der Klage und Verzweiflung und des Schreiens nach dem verborgenen Gott** ausgesprochen selten. Eine der wenigen Ausnahmen, die ich kenne, ist die Flugschrift des Heidelberger Neutestamentlers [Günther Bornkamm](#) aus demselben Jahr 1946, in der er die ergreifende „Rede des toten Christus, vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“, die [Jean Paul](#) 1796¹³ verfasst hatte, erneut veröffentlichte und mit einem Nachwort versah.¹⁴

In Jean Pauls *Albtraum* verkündigt der tote Christus die Botschaft des [Atheismus](#) als eine *Schreckensnachricht*: „Es ist kein Gott!“ Und der tote Christus malt zugleich aus, was das für das Dasein des Menschen bedeutet: das Grauen der Sinnlosigkeit und der unendlichen Einsamkeit: „Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des Alls! Ich bin nur neben mir. ... Ach, wenn jedes Ich sein eigener Vater und Schöpfer ist, warum kann es nicht auch sein eigener Würgeengel sein? ...“¹⁵ Zugleich wird aber bei Jean Paul die rettende Kehrseite gezeigt: Der Träumende, der die Schrecken einer Welt ohne Gott durchlitten hat, erwacht und kann nun von sich sagen: „Meine Seele weinte vor Freude, dass sie wieder Gott anbeten konnte.“¹⁶

In seinem Nachwort begründet Bornkamm, warum er am Ende des [Zweiten Weltkriegs](#) den Menschen diesen Text nahebringen mochte. Er schreibt: „Ungezählte Menschen unserer Tage sind heute in eben der Lage, die Jean Paul in seiner Dichtung als bedrohliche Möglichkeit über seinem Leben

¹¹ Gemäß der klugen Einsicht Kierkegaards, dass das Leben nur nach vorwärts gelebt, aber nur nach rückwärts verstanden werden kann ([S. Kierkegaard](#), Die Tagebücher, 1. Bd. Düsseldorf, 1962, S. 318 [IV A 164]).

¹² W. Borchert, Draußen vor der Tür, in: Das Gesamtwerk, Hamburg 1959, S. 148f. und 165 – als einer der profiliertesten (und persönlich betroffenensten) Repräsentanten der sog. [Trümmerliteratur](#).

¹³ J. Paul, Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs, in: ders., Werke Bd. II, München 1959, S. 266-271.

¹⁴ G. Bornkamm, Anhang, in: Studien zu Antike und Urchristentum, Bd. II, München 1963, S. 245-252.

¹⁵ A. a. O., S. 248.

¹⁶ A. a. O., S. 249.

heraufziehen sieht. Ihr Herz ist ‚so unglücklich und ausgestorben, dass in ihm alle Gefühle, die das Dasein Gottes bejahen, zerstört‘ sind. Wir alle kennen heute dieses ‚Aussterben‘ des Herzens, das unter der erdrückenden Last und Fülle des Erlebten schier nichts mehr erlebt, so arm geworden, dass es nicht einmal mehr trauern kann ...“¹⁷ Bornkamm teilt aber nicht die Zuversicht Jean Pauls, dass der Atheismus schon durch die „Erfahrung seiner eigenen Unerträglichkeit“¹⁸ überwunden werden könne. Nein: Die Schreckensbotschaft des toten Christus kann seiner Überzeugung zufolge nur durch das Wort des lebendigen Christus außer Kraft gesetzt werden: „Der Glaube hat für sie [sc. die Wirklichkeit Gottes] keine andere Bürgschaft als den, der die Liebe des Vaters selbst ist und über Lebendigen und Toten das Licht der Hoffnung entfacht, Jesus Christus.“¹⁹

Mit diesem Satz nimmt Bornkamm der Sache nach die Antwort auf, die die [Barmer Bekenntnissynode](#) im Jahre 1934 gegeben hatte und mit der sie im damaligen Kampf gegen die deutsch-christliche Bewegung (und damit indirekt mit dem Nationalsozialismus) *ihre Antwort* auf die Frage nach der Spur des verborgenen Gottes in der Welt gegeben hatte. Und diese Antwort lautete: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“²⁰

Im Rückblick auf die zwölf Jahre von 1933-45 und vor allem im Blick auf den katastrophalen Ausgang dieses Abschnittes deutscher Geschichte erwies sich nun offenkundig, dass diejenigen das gute Teil erwählt hatten, die sich damals von der [deutsch-christlichen](#) Deutung der nationalsozialistischen [Machtergreifung](#) und der nationalen Bewegung als einer (normgebenden) Gottesoffenbarung *nicht* hatten anstecken und mitreißen lassen. Zwar sahen sich auch und gerade die Repräsentanten der [Bekennenden Kirche](#) nach 1945 veranlasst, zu dem [Schuldbekenntnis](#), „nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt“ zu haben²¹, aber dass die ausschließliche Orientierung an *Jesus Christus* als dem Wort Gottes sich gerade in der Situation nach 1933 bewährt hatte, daran konnte kein Zweifel sein. Die von [Karl Barth](#) geprägte christozentrische [Theologie des Wortes Gottes](#) ging gestärkt, fast möchte man sagen: siegreich aus dem Kirchenkampf und aus dem Desaster des Nationalsozialismus hervor und machte in den Jahren des Wiederaufbaus der Theologischen Fakultäten ihren Anspruch und Einfluss erfolgreich geltend.²²

Mit alledem kam es dazu, dass die Frage, wer Recht behalten hatte und wer durch die geschichtlichen Ereignisse widerlegt worden war, die theologische Situation und Diskussion nach 1945 weit mehr beschäftigte und bestimmte als die Borchert-Frage: „Wo bist du, Gott?“ Die Theologie – jedenfalls die in der Bekennenden Kirche versammelte Theologie – schien die Antwort darauf ja längst gefunden zu haben: Gott ist in Jesus Christus zu finden – nirgends sonst! Welche *Folgerungen* aus dieser Erkenntnis nun in kirchenpolitischer, theologiepolitischer und gesellschaftspolitischer Hinsicht zu ziehen seien, *das* waren die Fragen, von denen die theologische Diskussion nach 1945 (etwa unter dem Stichwort: „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ oder „Königsherrschaft Jesu Christi contra [Zwei-Reiche-Lehre](#)“²³ vor allem bestimmt wurde.

Und doch gab es da noch eine ganz andere Fragestellung, die ebenfalls aus den Reihen der Bekennenden Kirche kam und die bald eine ungeheure Dynamik und Sprengkraft entwickeln sollte. Sie ergab sich auch aus dem ersten Artikel der Barmer Theologischen Erklärung²⁴, und zwar aus dem Hinweis, dass nicht Jesus Christus *an sich* das *eine* Wort Gottes ist, sondern „Jesus Christus, *wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird*“. Er ist das Wort Gottes, das nur dadurch für uns hörbar ist, dass es *durch Menschen* bezeugt wurde und wird, durch Menschen, die in ihrer Zeit und unter ihren

¹⁷ A. a. O., S. 250.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Art. I der [Barmer Theologischen Erklärung](#) von 1934. Siehe im Anhang des EG.

²¹ So in der Stuttgarter Erklärung vom 19. Oktober 1945, in: Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945 – 1959, Hg. F. Merzyn, Hannover 1993, S. 14.

²² Insbesondere in der Person von [Ernst Wolf](#).

²³ Vgl. dazu K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt 20) Zollikon-Zürich 1946; Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Hg. H.-H. Schrey, Darmstadt 1969 sowie H.-W. Schütte, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg u. a. 1978, S. 339-353. Vgl. in diesem Band S. 257-285.

²⁴ Siehe oben bei Anm. 19.

weltanschaulichen Bedingungen leben, die auch als Verfasser biblischer Schriften nicht aufhören, am jeweiligen Weltbild zu partizipieren, in ihm zu denken und in ihm die Botschaft von Jesus Christus darzustellen. Diese allgemeinen und in ihrer Allgemeinheit kaum bestrittenen Aussagen wurden nun von [Rudolf Bultmann](#) konkretisiert und zugespitzt in dem Satz: „*Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches.*“²⁵ So hatte Bultmann es bereits 1941 gesagt, ohne dass das damals von vielen beachtet oder beanstandet worden wäre. „Neues Testament und Mythologie“ hieß der Vortrag, den Bultmann erstmals am 21. April 1941 auf einer Tagung der Gesellschaft für evangelische Theologie in Frankfurt am Main gehalten hatte. Und darin vertrat er die These, das mythische Weltbild des Neuen Testaments sei mit der antiken Welt hinfällig geworden und mit ihm die Vorstellung von einem Eingreifen Gottes in die Kausalzusammenhänge dieser Welt. Und es sei weder möglich noch sinnvoll, dieses vergangene Weltbild zu erneuern. Deswegen seien viele Aussagen und Vorstellungen des Neuen Testaments unwiderruflich „erledigt“²⁶.

Freilich, nicht in dieser Negation bestand das Ziel und die Absicht von Bultmanns Programm, obwohl der irreführende, aber sich immer mehr durchsetzende Ausdruck „[Entmythologisierung](#) des Neuen Testaments“ genau dies suggerieren konnte, sondern sein Hauptziel war es, hinzuführen zu jener rettenden und befreienden Botschaft, zu dem [Kerygma](#) von Jesus Christus, das *im* neutestamentlichen Mythos enthalten ist und das erst zur Sprache kommt, wenn der Mythos auf das in ihm enthaltene Verständnis des Menschseins hin, also [existentiell interpretiert](#) wird. Wer dieser *Botschaft* begegnet, wird mit der schmerzlichen, aber heilsamen Zumutung konfrontiert, über sein Dasein nicht selbst verfügen zu können, sondern nur aus dem Leben zu können, was ihm – unverfügbar – je neu zuteil wird. *Das* ist das Ärgernis der christlichen Botschaft, das Bultmann sich und seinen Zeitgenossen vor Augen rücken will, um ihnen dabei zugleich die *falschen* Anstöße zeitbedingter biblischer Aussagen und Denkformen – etwa in Gestalt biblischer Wunderberichte oder bestimmter Deutungen der Heilsgeschichte – aus dem Weg zu räumen. Und diese Leistung, oder vorsichtiger gesagt: diese Absicht Bultmanns kann man kaum hoch genug veranschlagen, zumal sich damit eine zweite, bei Barth notorisch gering geachtete Erkenntnis verbindet: die Erkenntnis, dass wir auch zu Jesus Christus als dem einen Wort Gottes keinen Zugang gewinnen abseits von den menschlichen Bildern, Worten und Überlieferungen, durch die er bezeugt wird, sondern nur vermittelt durch sie. Die *Verborgenheit* Gottes ist nicht nur als geschichtliche (etwa unter dem Elend des Kreuzes), sondern in ihrer Geschichtlichkeit dann noch einmal als „hermeneutische Verborgenheit“ zu denken (also vermittelt durch das *Wort* vom Kreuz). Die Spuren Gottes müssen ihrerseits als solche entdeckt, erkannt, gelesen und bezeugt werden.²⁷

Diesen wichtigen Gedanken Bultmanns haben dann je auf ihre Weise [Ernst Fuchs](#), [Gerhard Ebeling](#) und [Eberhard Jüngel](#) aufgenommen (letzterer in enger Verbindung mit dem christozentrisch-biblisches Ansatz Barths). Und sie haben dadurch dem Moment des *Wortes* oder der *Sprache* noch größere theologische Aufmerksamkeit gewidmet, als dies bei Bultmann schon der Fall war. Zugleich erfolgte damit bei ihnen eine theologische Öffnung hin zum *Menschenbild*, zur Verfassung des Menschen (ähnlich übrigens gleichzeitig bei [Karl Rahner](#)), eine Öffnung zur Bedeutung der Sprache für das Menschsein, mit der zugleich an zentrale reformatorische Einsichten angeknüpft wird, insbesondere an die Einsicht, dass der Mensch entscheidend durch das ihm begegnende, zugesprochene *Wort* (des Gesetzes und/oder des Evangeliums; der Forderung und/oder des Zuspruchs) sowie durch den dadurch geweckten *Glauben* konstituiert wird. D. h.: Was und wer der Mensch ist, entscheidet sich letztlich nicht an dem, was an ihm als Eigenschaften und Fähigkeiten abzulesen ist oder was er als Qualität und Leistung vorzuweisen hat, sondern an den *Beziehungen*, die ihm zuteil werden, aus denen und in denen er existiert. Das sind Einsichten, die geeignet sind, unsere an *Substanzen* und *Aktivitäten* orientierten Denkgewohnheiten tiefgreifend zu erschüttern und in Frage zu stellen. Ich

²⁵ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), Hg. E. Jüngel München 1985, S. 12.

²⁶ A. a. O., S. 15 f.

²⁷ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: Hans Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes*, in: ders., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, S. 47-75.

lasse diesen außerordentlich wichtigen Strang der theologischen Entwicklung jetzt liegen, um ihn gegen Ende dieses Beitrags noch einmal aufzunehmen.

Im Übergang von den 50er zu den 60er Jahren, als die heftigen Auseinandersetzungen um Bultmann innerhalb der Theologie (freilich noch längst nicht innerhalb der Kirche) allmählich nachließen, weil Bultmanns Theologie sich weitgehend durchgesetzt hatte, tauchen nun aber zwei neue theologische Richtungen auf, die zwar durch ein gemeinsames Stichwort miteinander verbunden sind, nämlich durch den Begriff „Zukunft“, aber sich in ihrer Ausprägung (bis heute) erheblich voneinander unterscheiden. Ich meine einerseits die universalgeschichtliche Konzeption [Wolfhart Pannenberg](#)s und seiner Freunde, andererseits [Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung](#); die von ihm alsbald als die politische Theologie ausgearbeitet wurde, die in ihr von Anfang an impliziert und intendiert war.

Pannenberg's Konzeption ist ausgespannt zwischen der Überlieferungsgeschichte des Alten Testaments und der jüdisch-christlichen Zukunftshoffnung auf die allgemeine Totenauferstehung. Zusammengehalten wird sie anfangs durch das sog. [apokalyptische](#) Weltbild, später durch eine Kohärenztheorie der Wahrheit, die beide ihren vornehmsten Ahnherrn und Zeugen in der Philosophie Hegels haben. Der Grundgedanke von Pannenberg's Konzept ist erstaunlich einfach. Er besagt, dass Gott sich in der Geschichte *fortschreitend* offenbare (und zwar nicht [primär] in Worten, sondern [primär] in geschichtlichen Taten), und dass deshalb die endgültige Selbstoffenbarung Gottes erst *am Ende* der Geschichte stattfindet: und zwar eben in der allgemeinen [Auferstehung](#) der Toten. Der christliche Glaube hat diese Gewissheit, weil sich in der Auferstehung Jesu von den Toten (die Pannenberg als eine geschichtliche Tatsache versteht) dieses Ende bereits vorweg ereignet hat. Die Auferstehung Jesu ist bei ihm also *die* zentrale und richtungweisende Spur des noch verborgenen Gottes in der Weltgeschichte.

Letzteres kann auch Moltmann so sagen, aber bei ihm ist das Richtungweisende viel weniger auf das Wahrnehmen, Deuten und Erkennen bezogen, als vielmehr auf die *Aktivität* der Christen und der christlichen Kirche. Gottes Kommen (aus der Zukunft) soll *uns* zum Aufbruch in die Zukunft motivieren. „Ihr müsset ihm entgegengehen“, so konnte man mit [Philipp Nicolai](#) sagen oder singen²⁸, und erst in diesem Entgegengehen werden wir Spuren des kommenden Gottes entdecken – oder sind es sogar *wir*, die diese Spuren erst legen oder darstellen? Jedenfalls spielt das *appellative* Moment bezogen auf das politische Engagement in dieser Theologie nun (ähnlich bei dem katholischen Theologen [Johann Baptist Metz](#)) eine viel größere Rolle als in allen bisher besprochenen Theologien. Überboten wird dies dann nur noch von der sog. [Gott-ist-tot-Theologie](#), von der gleich noch die Rede sein muss und die ebenfalls in den 60er Jahren von Nordamerika aus einen gewissen Einfluss in der deutschsprachigen Theologie gewann.

Aber zuvor hatte die nordamerikanische Theologie bereits in der Gestalt von [Paul Tillich](#) äußerst erfolgreich auf die deutschsprachige theologische Szene eingewirkt und in relativ kurzer Zeit die bis dahin dominierenden Theologien Barths und Bultmanns aus ihrer Spitzenstellung verdrängt – oder sich doch zumindest neben ihnen platziert. Dass es sich bei Tillich, der ja erst 1933 in die USA emigriert war, gewissermaßen um einen theologischen *Rückimport* handelte, ändert nichts daran, dass die Konzeption seiner [Systematischen Theologie](#) entscheidend durch die Begegnung mit der sog. Neuen Welt mitgeprägt war. Insbesondere der unbefangene Gebrauch des *Religionsbegriffs* auch in Anwendung auf das Christentum, sodann das Ernstnehmen der *zeitgeschichtlichen Situation* als ein Pol des theologischen Denkens und Argumentierens sowie schließlich (vor allem) der intensive wechselseitige Austausch mit [Philosophie](#) und [Religionswissenschaft](#) – das alles waren und sind Elemente, die in den anderthalb Jahrzehnten zwischen 1951 und 1966, in denen Tillich's Systematische Theologie (zunächst englisch dann deutsch) erschien, so in Deutschland kaum möglich gewesen wären. Und eben diese Elemente verliehen Tillich's Theologie eine Weite und Offenheit, an die ich mich aus meinem ersten Tillich-Seminar bei [Wilfried Joest](#) (vermutlich 1963) noch heute wie an die wohlthuende Öffnung eines großen Fensters in einem stickigen Raum erinnere. Nicht einmal den Offenbarungsbegriff reserviert Tillich ausschließlich für das Christentum, und er hat darum keine Schwierigkeiten, auch im Blick auf andere Religionen mit der Anerkennung von Spuren Gottes zu rechnen. Aber trotz-

²⁸ EG 147,1 (Philipp Nicolai).

dem hält er mit gutem Grund daran fest, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus der Sicht des christlichen Glaubens als „*letztgültig*“ und „*normgebend*“²⁹ zu bezeichnen ist.

Es war jedoch vor allem Tillichs (gelegentlich bis zur Unkenntlichkeit simplifizierte) [Korrelationsmethode](#), die ihm eine breite Rezeption nicht nur in der Systematischen Theologie, sondern z.B. auch in der Praktischen Theologie und vor allem in der kirchlichen Praxis sicherte. Mit dieser Methode zog *die Welt* (unter den Begriffen: „Vernunft“, „Sein“, „Existenz“, „Leben“ und „Geschichte“) wieder als eine konstitutive, also als eine unverzichtbare Größe in die theologische Arbeit ein: nicht als die Instanz, die die Antworten auf die Lebensfragen, z.B. auf die Frage nach Gott zu geben hat, wohl aber als die Instanz, die für die relevanten *Fragen* zuständig ist, und das ist nicht wenig. Dabei muss oder sollte man Tillich nicht in dem *engen* Sinne interpretieren, als seien in der Theologie (oder kirchlichen Verkündigung) nur solche Aussagen zulässig, die sich als Antworten auf Fragen ausweisen ließen, die in der jeweiligen Zeitsituation tatsächlich und explizit *gestellt* werden. Aber auch wenn man all die Fragen hinzunimmt, die unausdrücklich, also implizit vorhanden sind und erst noch artikuliert und bewusst gemacht werden müssen, gewinnt die [Situationsanalyse](#) damit für die Theologie eine beachtliche Rolle, zumal dann, wenn man Tillichs Aufgabenteilung mit übernimmt, die besagt, dass die Analyse der situativen Fragen eine *philosophische* Aufgabe ist, selbst wenn sie (in Personalunion) von einem Theologen mit wahrgenommen wird. Als noch größer erweist sich die Bedeutung der Situation, wenn man sich ansieht, in wie starkem Maße in Tillichs eigener Systematischer Theologie die Antworten der christlichen Botschaft faktisch durch die Fragen präformiert sind. Ist damit schließlich doch passiert, was Karl Barth als die große Gefahr von Tillichs Programm einer apologetischen Theologie oder schon 1934 von [Emil Brunners](#) Ansatz einer eristischen Theologie befürchtet hatte³⁰, dass nämlich die *argumentative* Auseinandersetzung mit Anfragen und Angriffen, die *von außerhalb* des Glaubens erfolgen, de facto immer auf einem Boden *außerhalb des Glaubens* stattfindet, also ihr Fundament schon verlassen und verraten hat? Aber wie anders soll denn der Aufweis von Spuren Gottes in der Welt und wie anders soll die Hinführung zu Jesus Christus als dem *einen* Wort Gottes erfolgen, wenn der Weg „hinaus aus dem Lager“ (Hebr 13,13) zu den von der „Herde“ Getrennten (Lk 15,4-7) nicht gewagt wird?

Auf der methodischen Basis Tillichs haben sich in der Folgezeit eine ganze Reihe von Theologien entwickelt, die jeweils ausgehend von spezifischen Situationserfahrungen neue Zugänge zur christlichen Botschaft gesucht und erschlossen haben: z.B. als Theologie der Revolution oder als [Befreiungstheologie](#), die ausgehen von den Erfahrungen der ökonomisch und politisch Unterdrückten; als [Black Theology](#), die ihren Ausgang nimmt bei den Erfahrungen von Menschen, die ihrer Abstammung und Hautfarbe wegen benachteiligt oder gedemütigt werden sowie schließlich in den vielfältigen Formen [Feministischer Theologie](#), die ausgehen von den Erfahrungen von Frauen in unterschiedlichen geschichtlichen und gegenwärtigen (Benachteiligungs-)Situationen. Durch alle diese Neuansätze wurden zugleich Verengungen und Einseitigkeiten im theologischen Denken bewusstgemacht, die bis dahin unbemerkt geblieben waren. Übersehene oder verdrängte Überlieferungselemente wurden ans Licht gehoben. Es wurden aber auch jeweils dadurch Neuakzentuierungen vorgenommen, die bei Beobachtern und Kritikern die Frage wachriefen, ob damit nicht die christliche Botschaft verfälscht werde. M. E. lässt sich schon heute rückblickend konstatieren, dass es bei der Entdeckung und Behebung solcher „blinder Flecken“, die ja meist gegen Widerstand erfolgt und darum erhebliche Kraftanstrengung erfordert, in der Anfangsphase regelmäßig zu Verabsolutierungen (im Sinne von Einseitigkeiten in der entgegengesetzten Richtung) kommt, die dann übrigens den Widerstand noch erleichtern und verstärken, weil sie ihn gewissermaßen nachträglich legitimieren. Aber in dem Maße, in dem die *Machtfrage* in die *Wahrheitsfrage* überführt werden kann, zeigt sich ebenso regelmäßig einiger Zeit, welcher Gewinn im Sinne einer reineren und vollständigeren Darstellung des christlichen

²⁹ P. Tillich, Systematische Theologie Bd. I, Berlin/New York 1987⁸, S. 159.

³⁰ Siehe dazu K. Barth, Von der Paradoxie des „positives Paradoxes“ (1923), in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, Hg. J. Moltmann, München 1962, S. 175-189 sowie ders., Nein! Antwort an Emil Brunner (1934), in: W. Fürst (Hg.), Dialektische Theologie in Scheidung und Bewahrung 1933 – 1936, München 1966, S. 208-258.

Glaubens³¹ auf diese Weise erzielt werden kann. Und das hat in der Regel auch zur Folge, dass Spuren des verborgenen Gottes an Stellen wahrgenommen werden können, wo sie bisher übersehen wurden.

Die radikalste Infragestellung der christlichen Theologie (jedenfalls von *innen* heraus) erfolgte freilich *nicht* auf der Basis von Tillichs Theologie, sondern von unterschiedlichen Zugangsweisen her auf der Basis der Theologie Barths, Bultmanns und Gogartens. Ich meine die sog. Tod-Gottes-Theologie oder genauer – mit [Dorothee Sölle](#), einer ihrer Hauptvertreterinnen in Deutschland formuliert – die „Theologie nach dem Tode Gottes“³². Auch wenn inzwischen längst eingetreten ist, was scharfsinnige oder scharfzüngige Kritiker von Anfang an prophezeit hatten, dass nämlich diese Theologie eher tot sein werde als ihr totgesagter Gegenstand, darf doch diese Episode nicht übergangen werden, und zwar schon deshalb nicht, weil aus ihr die Beschäftigung mit theologischen Fragestellungen resultierte, die bis heute die Diskussion mitbestimmen.

Die Theologie nach dem Tode Gottes beerbte die philosophische Tradition sowohl *Hegels*, bei dem der Tod Gottes nur eine (spekulativ gedachte) *Durchgangsstufe* ist, als auch *Nietzsches*, bei dem der Tod Gottes ein definitives (in der Neuzeit stattfindendes) Ereignis ist, das den Menschen, der Gott getötet hat, zwingt, nun selbst als Übermensch Gottes Rolle zu übernehmen. Ausgangspunkt der Theologie nach dem Tod Gottes ist in beiden Fällen die Erfahrung einer wachsenden Religionslosigkeit, Säkularisierung, Mündigkeit, eines Ohne-Gott-Zurechtkommens, wie es Bonhoeffer schon in den 40er Jahren teils wahrnahm, teils prognostizierte,³³ und wie es andere (z. B. [Th. Altizer](#), [P. van Buren](#), [W. Hamilton](#) oder eben D. Sölle) in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts konstatierten. Dabei ist das Neue an der Theologie nach dem Tode Gottes *nicht* diese – inzwischen kaum noch von jemandem mehr geteilte – Zeitdiagnose einer zunehmenden Säkularisierung und Religionslosigkeit, sondern das Neue ist die *positive Bewertung* dieser Diagnose. Genau diese Haltung der Religionslosigkeit und Mündigkeit entspreche dem christlichen Glauben – jedenfalls in der Moderne. **Ein Gott, der die Welt lenkt, der in ihr wirkt, der als der Allmächtige zu bezeichnen und zu verehren sei, sei auch aus der Sicht der christlichen Theologie als „tot“ zu bezeichnen.** Zwar habe sein Tod eine Lücke – und insofern eine sozusagen negative Spur – hinterlassen, nämlich die noch unabgeholte Verheißung einer Welt, in der menschliche Identität möglich ist, aber diese Verheißung hatten nun *wir* als Gottes Stellvertreter in der [Nachfolge Jesu](#) und an seiner Statt zu übernehmen.

Man wird der Theologie nach dem Tode Gottes und der zeitgleichen politischen Theologie freilich nicht gerecht, wenn man ignoriert, in welchem Maße sie dazu beigetragen hat, die 1945 noch kaum gestellte Frage nach der Verarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit ins Bewusstsein zu rücken, und in welchem Maße sie – insbesondere in Gestalt der Befreiungstheologie – die Sensibilität für das Elend und Leiden in der sog. [Dritten Welt](#) geweckt und gestärkt hat. Dabei mag man es als „typisch menschlich“ beurteilen, dass die [Vergangenheitsbewältigung](#) eher seitens der selbst nicht beteiligt gewesenen nachwachsenden Generation der Söhne und Töchter von ihren Eltern *eingefordert* wurde, als dass sie von diesen selbst *geleistet* worden wäre. Aber im Blick auf das nun neu geschehende Unrecht im Verhältnis zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern kam es durchaus zu einem Verantwortungsbewusstsein, das ethisch nicht folgenlos blieb. In beiden Zusammenhängen gewann jetzt ein Gedanke Bedeutung, der sich in der allgemeinen Vorstellung mit den Namen Bonhoeffer und Moltmann verbindet, tatsächlich aber auf den lutherischen Theologen [Werner Elert](#) zurückgeht: der **Gedanke vom leidenden und mitleidenden Gott**³⁴, der in die Ohnmacht der Welt eingeht, um das Los der Leidenden, Unterdrückten und Schwachen zu teilen, um also mit ihnen solidarisch zu werden. Dichterischen Ausdruck fand dieser Gedanke in Bonhoeffers Gedicht „Christen

³¹ Das ist [Schleiermachers](#) Zielbestimmung für die christliche Theologie, wie er sie in seiner Kurzen Darstellung des theologischen Studiums ... (1811/1830), Hg. D. Schmid, Berlin/New York 2002, S. 172 (§ 84); S. 233 (§ 263) sowie S. 250 (§ 313) gibt.

³² D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘, Stuttgart/Berlin (1965) NA 1982.

³³ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Hg. E. Bethge, München 1985, S. 305.

³⁴ W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit, Berlin 1957, bes. S. 71-75. Es gereicht J. Moltmann zur Ehre, dass er in seinem Werk: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, S. 200 und 214-216 darauf hingewiesen hat, dass dieser Gedankenanstoß von W. Elert, der nun wirklich nicht in Moltmanns theologische Ahnenreihe gehört, stammte.

und Heiden“³⁵, insbesondere in der Zeile: „Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden“. Hierzu passte genau die erschütternde Erzählung [Elie Wiesels](#) von der Hinrichtung eines Jungen im KZ, die einem Mithäftling die verzweifelte Frage entreibt: „Wo ist Gott?“ und er bekommt von einem anderen die Antwort: „Dort – dort hängt er, am Galgen ...“³⁶

Teilweise wurden diese Gedanken in der theologischen Diskussion der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts so verstanden oder gedeutet, als würde mit der These von der Ohnmacht Gottes das [Theodizeeproblem](#) gelöst. In Wirklichkeit wird es dadurch aber nur auf den Menschen *verschoben*. Der Gießener Philosoph [Odo Marquard](#) hat den Vorgang, der sich hier abspielt, einfühlsam und geistreich interpretiert – zwar nicht unter Bezugnahme auf die *Theologie* wohl aber unter Bezugnahme auf die *Philosophie* nach dem Tode Gottes, wie sie bereits an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert aufkam. Marquard wählt als Paradigma eben jenes Theodizeeproblem, das auch durch die Theologie nach dem Tode Gottes wieder zu einem Zentralthema wurde. Er konstatiert zunächst, dass unter der Voraussetzung des Todes Gottes bzw. bei Bestreitung seiner Existenz die überzeugendste Entschuldigung oder Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt möglich geworden sei, nämlich ein Freispruch aufgrund erwiesener Nichtexistenz.³⁷ Aber Marquard denkt und fragt weiter, und er kommt zu dem philosophisch wie theologisch gleichermaßen überzeugenden Resultat: Da die Übel nicht verschwinden und auch unser Erklärungs- und Rechtfertigungsbedarf nicht verschwindet, löst sich das Theodizeeproblem durch die Behauptung der Ohnmacht oder Nichtexistenz Gottes nicht auf, sondern es verwandelt sich in das Problem der [Anthropodizee](#): Nun ist der Mensch der – und zwar gnadenlos – Angeklagte angesichts der Übel in der Welt. Der zweifache Vorgang, den Marquard damit beschreibt: die Übertragung der Verantwortung von Gott auf den Menschen *und* der Verlust der Gnade macht es für den Menschen letztlich unmöglich, diese Situation zu ertragen, ohne unter ihr zu zerbrechen.

Und dasselbe gilt im Hinblick auf die **Theologie nach dem Tode Gottes. Dass wir Menschen nun die Stelle Gottes vertreten sollen**, das mag uns für einen Moment schmeicheln und uns auch motivieren, aber längerfristig und bei Licht besehen ist es ruinös. Daran können Menschen nur scheitern, und wenn sie sich dann nicht neu orientieren, können sie daran nur zugrunde gehen. Es spricht für D. Sölle, dass sie nicht lange auf der Position ihres Stellvertretungsbuches und damit auf einer konsequenten Theologie nach dem Tode Gottes beharrte. Eines ihrer nächsten Bücher (m. E. ihr schönstes und substantiellstes) trägt den Titel „Hinreise“³⁸ und handelt von der inneren Reise des Menschen zu den *Quellen*, aus denen ihm die Kraft und Inspiration *zuteil* wird, die ihn befähigt, *seinen* Teil an Verantwortung in der Welt zu übernehmen – einen Teil, der immer noch groß genug ist, um ein Menschenleben auszufüllen. Mit der „Hinreise“ unternimmt Sölle den Weg zu den Symbolen, Riten und Mythen, die ihrerseits Spuren der *verborgenen Anwesenheit* Gottes und damit Spuren seines *Lebens* sind.

Diesen Weg sind seitdem – jedenfalls gedanklich – viele Theologen in ihrer Arbeit gegangen und dabei stoßen sie bewusst oder unbewusst auf den hermeneutischen Weg, von dem bereits die Rede war, als ich Fuchs, Ebeling und Jüngel erwähnte. Freilich verändern sich beide Wege bei ihrem Zusammentreffen: Die „Hinreise“ ist nicht mehr länger *bloß* ein Anmarschweg oder Auftakt zum *Eigentlichen*, nämlich zu einem aktiven, politisch verantwortlichen Leben, und die Theologie des „Wortgeschehens“ wird weiter und offener, indem sie neben dem Wort auch das Bild, die Geste, den Ritus, den Mythos, die Musik, kurz die Fülle der *Zeichen* in den Blick fasst.

Aus ganz unterschiedlichen Traditionen haben Systematiker, Praktische Theologen und Exegeten so in den letzten Jahre die Bedeutung von Zeichen und [Zeichentheorien](#) für die theologische Arbeit und für das theologische Nachdenken entdeckt (ich nenne exemplarisch nur: [Eilert Herms](#), [Ingolf Dalferth](#), [Hermann Deuser](#), [Hans Weder](#), Rainer Volp, Michael Meyer-Blank und [Wilfried Engemann](#)). Diese

³⁵ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (s. o. Anm. 37).

³⁶ E. Wiesel, Die Nacht zu begraben, Elisha (1958), Frankfurt am Main/Berlin 1996⁶, S. 94.

³⁷ So O. Marquard, Rechtfertigung, in: Giessener Universitätsblätter, Heft 1, 1980 S. 82 sowie ders., Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, S. 48.

³⁸ D. Sölle, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen, Stuttgart 1976³.

Beschäftigung mit Zeichentheorien konnte die Befürchtung wecken, die Theologie hätte ihre eigentliche Aufgabe vergessen, nämlich nach den Spuren des verborgenen Gottes in der Welt zu suchen, um statt dessen darüber zu diskutieren, was denn überhaupt eine Spur sei. Ich halte diese Befürchtung für unbegründet. Vielmehr sehe ich in dieser Zuspitzung der theologischen Fragestellung das Ernstmachen mit einer Erkenntnis, die aus der Verkündigung Jesu selbst gewonnen werden kann, wenn man die Gleichnisse Jesu (ebenso wie seine Tischgemeinschaften und Heilungen) versteht als zeichenhafte Kommunikation, die nicht nur auf Gott *verweist*, sondern durch die und in der Gott *gegenwärtig* ist. Wenn das so ist – richtiger gesagt: Wenn das so *geschieht*, dann sind solche Zeichen als Spuren Gottes selbst die Weise, in der Gott gegenwärtig ist. Vom [Abendmahl](#) hat das die lutherische Reformation schon immer so gelehrt, vom geschriebenen und verkündigten Wort konnte sie es ebenfalls sagen – von der Musik in ihren verschiedenen Formen gilt es übrigens nicht weniger. Aber es gilt natürlich nicht von *jeder* Musik, nicht von *jedem* Wort, nicht von *jedem* Essen und nicht von *jedem* Zeichen. Und darum war und ist die Theologie – vor und nach 1945 – aufgefordert, nach *Kriterien* zu suchen, anhand deren sich entscheiden und unterscheiden lässt, ob die Spuren, die wir finden, Spuren der Wahrheit, des Lebens und der Liebe und mit alledem Spuren *Gottes* sind oder Spuren der Lüge, des Todes, der Gleichgültigkeit oder des Hasses und damit Spuren des *Verderbens*. An der Eindringlichkeit oder Eindringlichkeit der Zeichen lässt sich das *nicht* ablesen, sondern nur an dem, was sie *bedeuten und bewirken*. Und aus christlicher Sicht ist sogar zu sagen, dass alle Zeichen, die mit dem unansehnlichen Zeichen des Kreuzes nicht vereinbar sind, keine Spuren *des* Gottes sein können, der nur als der Verborgene anwesend ist und wirkt: als der Mitleidende, als der Vorübergegangene, als der Kommende, als der Unverfügbare.

Und was besagt dies für das Theodizeeproblem, wenn es nicht dem Menschen aufgeladen werden soll? Das Theodizeeproblem bleibt bestehen, ja es wird durch die Rede von Gott und durch die Spurensuche nach Gott überhaupt nur *am Leben erhalten*, denn ohne dieses Suchen und Reden würde es gegenstandslos. Als Alternative bliebe dann wohl nur der Versuch, das Leiden und das Böse als das Unabänderliche hinzunehmen, mit dem man sich eben abzufinden hat.

Die christliche Theologie – und noch ursprünglicher der christliche Glaube – kann und will sich damit nicht abfinden. Er kann und will das Elend und die Sinnlosigkeit des Lebens und der Welt nicht als etwas Unabänderliches hinnehmen. Er ist – wie [Henning Luther](#)³⁹ es sinngemäß formuliert hat – unterwegs mit einer Verheißung, nämlich mit der Verheißung der zum Heil der Welt kommenden Gottesherrschaft. In der *Klage*, und zwar in der gesprochenen, gesungenen, geschrien oder stumm gewordenen Klage appelliert der Glaube (im Bunde mit dem Zweifel) an diese Verheißung, **damit um des Menschen willen nicht Gott vergessen werde und um Gottes willen nicht der Mensch.**

³⁹ S. H. Luther, Glauben heißt aufbrechen, in: ders., Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart (1991) erweiterte Neuausgabe 2008, S. 145-150. Anmerkung P. G.: Vgl. dazu auch: [Volker Gerhardt](#), Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München: C. H. Beck ³2015.

I. Grundlagen

Siegfried Zimmer: Trinitarisches Denken, in: Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (Hrsg.), *Trinitarisch glauben*. Brennpunkt Gemeinde 52 (1999), Heft 2, S. 47.

Das **trinitarische Denken** ist die Urform eines neuen Denkens über Gott und damit auch über den Menschen und die Welt. Die Pointe des trinitarischen Denkens lautet: „**von der Herrschaft zur Gemeinschaft und Kommunikation**“. Der bloß monologische **Monotheismus** kann nicht in der gleichen Deutlichkeit und Kraft den autoritären Gott überwinden, wie der trinitarische Monotheismus. Im monologischen Monotheismus bleibt Gott eher die oberste Instanz, der höchste Herrscher, der Souverän. Von diesem himmlischen Herrscher und **Monarchen** lassen sich leicht autoritäre irdische Herrschaftsformen ableiten.

Die Vorstellung, die Menschen sich von der Herrschaft Gottes machen, beeinflusst ihre irdischen Herrschaftsformen. Wer sich Gott als einen über allem thronenden monarchischen Alleinherrscher vorstellt, wird gern entsprechend auf Erden thronen wollen. Die Art der himmlischen Majestät rechtfertigt die irdischen Majestäten, gemäß dem Prinzip: „wie im Himmel, so auf Erden“. Der Allmächtige wird zum Prototyp der Mächtigen (**Hitler** z.B. berief sich oft auf den **Allmächtigen**, aber niemals auf den trinitarischen Gott).

Die politische Theologie der **Staatskirche** ließ das trinitarische Gottesverständnis zugunsten eines monarchischen Monotheismus verkümmern: „Ein Gott, ein Kaiser, ein Reich“. Der himmlische Monarch wird nicht durch seinen **Beziehungsreichtum** definiert, sondern durch seine **Verfüugungsmacht**. Das trinitarische Denken dagegen sieht in Gottes Allmacht die **Macht vorbehaltloser Liebe**. Das unterscheidet die Macht des dreieinigen Gottes qualitativ von der Macht der Herren dieser Welt.

Nach trinitarischem Denken kann keine Macht, die auf Kosten der Gemeinschaft und des Beziehungsreichtums geht, unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Insofern ist Trinitätslehre Freiheitslehre. Nicht zufällig stand das frühe Christentum in Spannung zum Staat. **Trinitarisches Denken befreit aus der Faszination und Arroganz der Macht** zur Faszination an gelingender Kommunikation und Gemeinschaft. Freiheit besteht nicht nur im Unabhängigsein, sondern auch im Einssein.

Ricarda Huch: Der christlich-germanische Glaube an den dreifaltigen Gott, in: dies., **Stein**. Der Erwecker des Reichsgedankens (1925), Berlin: Atlantis ³1932.⁴⁰

Religion ist die Summe der Ideen, welche den Lebensformen eines Volkes zugrunde liegen. Der christlich-germanische Glaube an den **dreifaltigen Gott** prägte sich aus in den eigentümlichen Verhältnissen, in welchen das deutsche Volk sich gliederte und aufbaute. Der **Urgedanke Gott-Vaters** des unendlichen Ganzen stellte sich dar in der **Herrschaft des Volkes**, welches, von niemandem abhängig, seine Geschicke selbst leitete, welches aber das in ihm lebendige Ideal durch einen **Erwählten**, einen Vertreter, zu verwirklichen strebte.

Das Ideal der Deutschen war die **Gerechtigkeit**, dass nämlich alle einen verhältnismäßig gleichen Anteil an den Gütern der Erde und des Himmels hätten, nicht der Schwache durch den Stärkeren abgedrängt und entrechtet werde. Der erwählte **Kaiser** der Deutschen, von dem es hieß, dass sein Herz ein **lebendiger Brunnen des Rechts** sein sollte, war der höchste Richter, der Beschützer der Schwachen, der Dämpfer der Gewalttätigen, daneben auch der **Vertreter des Volks gegen äußere Feinde**; denn wie die einzelnen im Volke gegenüber anderen einzelnen, so fordert ja auch die Gerechtigkeit, dass jedes Volk einen entsprechenden Raum auf Erden finde, und diesen nicht verkleinern zu lassen, war neben dem Schirm des inneren Rechtes die vornehmste Pflicht des Kaisers.

Eine andere wesentliche Idee der **Reichsverfassung** war die Idee der Einung, der **Genossenschaft**. Wie das Ganze und der Einzelne, Gott-Vater und Gott-Sohn, durch den Heiligen Geist verbunden gedacht sind, so stellt sich auch das Volk nicht als unendliche, unfassbare Masse dar, sondern in natürlichen Verbindungen, ähnlich wie der Organismus sich in Gliedern entfaltet, von denen jedes seine beson-

⁴⁰ Vgl. dazu: **Reinhard Staats**, „Kein Fürchten soll mich lähmen“. Bonhoeffer, Luther und andere gute Christen im Geschichtswerk **Ricarda Huchs**, in: Deutsches Pfarrerblatt 8/2015, S. 437-441.

dere Aufgabe und Kraft hat. Der einzelne übte im Mittelalter seine Selbstherrschaft nicht unmittelbar aus, sondern als Glied einer Gemeinde oder Körperschaft, die wiederum ihr eigentümliches Recht aus der Machtfülle des erwählten Kaisers ableitete. **Der Kaiser war das höhere Selbst des Volkes**, unmittelbar von ihm abhängig zu sein bedeutete Freiheit, welche den einzelnen beschränken muss, weil sie allen zusteht.

Zu der Idee des Kaisers und der Genossenschaft tritt noch eine andere: die [Selbsthilfe](#). Das Recht, Waffen zu tragen, bezeichnete den freien Mann; mit Waffen und Bündnissen durfte er sich selbst Recht verschaffen, im Fall das ordentliche Gericht versagte. Es war dies kostbare Recht, welches [Franz von Sickingen](#), [Ulrich von Hutten](#), [Götz von Berlichingen](#) noch für sich in Anspruch nahmen, obwohl es [Maximilian I.](#), dem Drucke der Zeit nachgebend, abgeschafft hatte, welches auch [Luther](#), wenn auch zögernd, bis zu einem gewissen Grade gelten ließ, und mit welchem die zu ihrer vollen Pracht entfaltete Persönlichkeit durchaus verbunden ist, welches aber die moderne Zivilisation von allen mittelalterlichen Ideen am wenigsten versteht.

So fanden **drei Grundbegriffe: das unendliche Ganze, das Einzelne und das Teilganze** in dieser Verfassung ihren Ausdruck. (S. 6-8)

Von der Zeit, wo in dem Kampfe zwischen Kaiser und [Fürsten](#) die letzteren obsiegten, stieg auch eine neue Religion auf, während die alte versank. Vielmehr der Sieg der Fürsten war das Anzeichen, dass eine neue religiöse Idee die alte verdrängt hatte. Die neue war nicht der [Protestantismus](#), am allerwenigsten das [Luthertum](#), sondern der [Deismus](#) oder [Theismus](#) oder [Individualismus](#). Nicht mehr das [Mysterium](#) der [Trinität](#) drückt die tiefsten Vorstellungen der Menschen aus, sondern der Gott, der die Herrschaft des einzelnen bedeutet, in dessen Namen ein einzelner sich die Herrschaft über alle anmaßt und diejenigen Untertanen nennt, von denen ursprünglich alle Macht eines einzelnen ausging. **Der Gott, von dessen Gnaden die Fürsten sein wollten, konnte der dreieinige Gott nicht sein**, als dessen Stellvertreter auf Erden die alten Kaiser ihrem Volke vorstanden; denn die Fürsten waren Aufrührer, die in langsamer, folgerichtiger [Verschwörung](#) das höchste Haupt der Christenheit seiner Macht beraubten. Ihr Gott war der Gegengott, [Satan](#), der den Anspruch des einzelnen über das Ganze stellt und somit die christliche Grundwahrheit umstürzt, daß alles einzelne vom Ganzen ausgeht. Luther wollte, wie Sickingen und Hutten, zu den Anfängen des Reiches zurückkehren, die reine Lehre wiederherstellen wie jene die reinen Formen des Gottesreiches; aber das Schicksal wollte es, daß sein Werk, da es einen Kaiser nach altem Begriff nicht mehr gab, in die Hände seiner Fürsten, seiner Gegner hinabglitt. Mit Unrecht wirft die [katholische Kirche](#) der [protestantischen](#) vor, die Religion des Individualismus zu sein; hatten doch auch die katholischen Fürsten, ja die Kaiser selbst, die alten Ideale vergessen. Vielmehr, da nun einmal das einzelne alle Schranken abgeworfen hatte und bis zur äußersten Selbständigkeit entwickelt hervortrat, stellte Luther den Vereinsamten auf sein Gewissen und gab ihm so den Gott, der dem Volksganzen auf unabsehbare Zeit genommen war. Inmitten einer Verfassung der Selbstsucht hütete die [Reformation](#) die Flamme des Ideals, die [katholische Kirche](#) ein altes Gerüst der Gemeinsamkeit, erhält sich doch im traurigsten Verfall irgendein Schönes und Gutes als Zeuge des göttlichen Ursprungs aller Dinge. ...

Das Bestreben der Fürsten ging dahin, aus den mit abgestuften Rechten ausgestatteten Bewohnern ihres Gebietes eine gleichartige, gehorsame Masse von [Untertanen](#) zu machen. Ganz gelang ihnen das nicht; denn ohne irgendeine Stütze hätten sie sich auf ihren willkürlichen Thronen nicht halten können. Zu solcher bestimmten sie den [Adel](#), mit dem sie auf folgende Art handelseinig wurden: der Adel unterwarf sich dem Willen und Interesse der Fürsten, wohingegen sie ihm die [Bauern](#) auslieferten, welche der Adel sich [leibeigen](#) gemacht hatte. Nicht genug, daß diese hörige Masse durch ihre Arbeit die [Gutsherren](#) unterhalten mußte, sie lieferte auch dem Fürsten die [stehenden Heere](#), welche seine Macht verteidigten, deren Anführer der Adel stellte. Der Adel mit seinen hörigen Bauern bildete die Schutzmauer der Fürsten, die Bauern gezwungen, der Adel freiwillig, nachdem er einmal sein Interesse mit dem der Fürsten vereinigt hatte.

Als Überbleibsel mittelalterlicher Freiheit erhielten sich die [Reichsritterschaft](#) und die [Reichsstädte](#), eben diejenigen Mächte, die zu Maximilians Zeit den Fürsten entgegengearbeitet hatten; aber sie waren wie die Kaiser, an die sie sich nach alter Überlieferung hielten, in ihrem Wesen verändert und bedeutungslos geworden. Was war überhaupt noch groß neben der Aufgeblasenheit oder Tyrannei

der Fürsten? Das war der ärgste Schaden, den sie [Deutschland](#) zufügten, daß sie das Volk entwürdigten ...

Daß die **Verkleinerung des Volkes in Deutschland** ausgesprochener war als in [England](#) und [Frankreich](#), könnte damit zu erklären sein, daß in Deutschland anstatt eines Fürsten [über dreißig](#) herrschten, daß also infolgedessen das System von vielen Punkten aus desto gründlicher eingebaut werden konnte. Vielleicht aber schreibt sie die Tatsache auch daher, daß Deutschland als Mittelpunkt des [heiligen römischen Reiches](#) die meisten Kräfte an diese schöne Erscheinung verschwendet hatte und nach einem solchen Übermaß auf lange entkräftet in sich zurücksank, widerstandslos gegen Unterjochung. Auch wurde in Deutschland kein so hemmungsloser Druck ausgeübt wie in Frankreich, dank der Gewissenhaftigkeit und Gutartigkeit der Deutschen, welche auf der einen Seite zur Schonung der Untergebenen, auf der anderen zur Verehrung der Herrschenden führte. Ist dies ein Vorzug, so brachte er doch einen großen Nachteil mit sich. Die angeborene Neigung der Deutschen, einen Stellvertreter Gottes auf Erden, Schirmherrn des Rechtes, zu verehren, machte das Volk willig, die Fürsten dafür gelten zu lassen, die sich gern Väter ihrer unmündigen Untertanen nennen ließen, deren Glück sie mit Hintansetzung des eigenen Wohls herbeizuführen trachteten. Mochte der Augenschein noch so sehr dagegen sprechen, aus Berechnung, Bequemlichkeit und Schwäche wurde daran festgehalten und unter diesem Titel eine **unwürdige Tyrannei** mit leidlicher Geduld, stellenweise mit Andacht ertragen.

Eine andere unheilvolle Folge der Fürsteherrschaft war die [Auflösung des Reiches](#) in einzelne [Gebiete](#), die sich gegenseitig mit Neid und Mißtrauen belauerten, in denen das Bewußtsein des Zusammenhangs schwand. Jeder Fürst suchte sich auf Kosten des Nachbarn zu vergrößern oder zu bereichern, sich vom Nachbar abzuschließen. Da sie im Gegensatz zum Kaiser und in der Auflehnung gegen ihn emporgekommen waren, behielten sie gegen ihn eine feindselige und mißtrauische Gesinnung, die sie übertrugen auf die Idee eines einheitlichen und kraftvollen Reiches, die er vertrat. Der Name Deutschland starb aus. [Österreich](#), [Preußen](#), [Bayern](#), die mächtigsten Fürsten, stellten sich herausfordernd und nichtachtend neben das Reich, den Sammelnamen für eine Menge kleiner Fürsten und selbständiger Herrschaften, das noch die Mannigfaltigkeit des späten Reiches an sich trug. Am ausgesprochensten hatte Preußen den **verderblichen Charakter des Territorialfürstentums**, da es sich zum Teil auf erobertem slawischen Gebiet entfaltet hatte. Keine alte Kultur widerstand hier den despotischen Gelüsten einer Dynastie, deren skrupellose Gewalttätigkeit mit der **sklavenhaften Beschaffenheit der Untertanen** übereinstimmte. Einen anderen, mehr lässig-mittelalterlichen Charakter hatte die Familie der [Habsburger](#), erst zu [Franz des Zweiten](#) Zeit regte sich ernstlicher die Neigung zu zentralisieren im Kampfe mit der zunehmenden Selbständigkeit der beherrschten fremden Länder. Diese Länder, Quellen der Macht und des Reichtums, zogen Österreich und mit ihm den deutschen Kaiser von Deutschland ab, wofür einzig im Reiche hier und da ein Gefühl übriggeblieben war.

Aus dem Reiche ging denn auch der [Ritter vom und zum Stein](#) hervor, der die versunkene [Krone](#)⁴¹ im Herzen trug und mit unvergeßlicher Gebärde seinem Volke als **Ziel der Sehnsucht** wies. (S. 9-16)

⁴¹ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: Peter Godzik, Die ottonische Reichskrone, Ratzeburg 2003; im Internet zugänglich unter: http://www.pkgodzik.de/fileadmin/user_upload/Geschichte_und_Politik/Reichskrone.pdf; Peter Godzik, Wertmaßstäbe einer christlich orientierten Politik, Ratzeburg 2003; im Internet zugänglich unter: http://www.pkgodzik.de/fileadmin/user_upload/Geschichte_und_Politik/Werte_einer_christlich_orientierten_Politik.pdf.

Christoph Schwöbel: Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 25-51.

These 1: Die Trinitätslehre expliziert die **Identität des Gottes des christlichen Glaubens**, wie sie im Glaubensbekenntnis als Antwort auf die Zusage des Evangeliums formuliert wird und im Gottesdienst in den unterschiedlichen Vollzügen der Liturgie angerufen wird. Auf diese Weise expliziert die Trinitätslehre das im **Gottesverhältnis** des christlichen Glaubens implizierte **Gottesverständnis**. (S. 32)

These 2: Die Trinitätslehre formuliert das Verhältnis von **Einheit und Verschiedenheit** des trinitarischen Handelns Gottes, indem sie beide als in der relationalen Einheit von Vater, Sohn und Geist im einen **Wesen Gottes** begründet begreift. Das trinitarische Handeln Gottes wird so als die Selbstmanifestation des trinitarischen Seins Gottes aussagbar. Als Konsequenz ist jedes **Handeln Gottes** als trinitarisches Handeln und jede **Eigenschaft Gottes** als trinitarische Eigenschaft zu interpretieren. (S. 37)

These 3: Die konzeptionelle Problematik der Trinitätslehre besteht darin, die **personale Identität von Vater, Sohn und Geist** so zu begreifen, dass die Einheit Gottes nicht aufgehoben wird, und die **Einheit Gottes** so zu verstehen, dass die personale Identität von Vater, Sohn und Geist nicht negiert wird. (S. 43)

These 4: Die Trinitätslehre fungiert als Rahmentheorie für die Entfaltung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens, indem sie dazu einlädt, **alle Aussagen über Mensch und Welt zur trinitarischen Identität und zum trinitarischen Handeln und Wesen Gottes in Beziehung zu setzen**. Ist die Trinitätslehre in der Selbstmanifestation der **immanenten Trinität** in der **ökonomischen Trinität** begründet, erweist sich dieser ihr Grund auch als ihre Grenze. (S. 48)

Horst Georg Pöhlmann: Von Gott (De Deo), in: ders., *Abriss der Dogmatik. Ein Repetitorium*, Gütersloh 1973, S. 72 ff. (inzwischen in fünfter, verbesserter und erweiterter Auflage 1990)

Nach seiner „Selbstdefinition“ in Ex 3,14 ist Gott der, der immer „dasein“ wird, „aber jeweils als der, als der er, jeweils, dasein werde“. D.h. Er „legt“ „sich“ nicht „fest“ „auf bestimmte Erscheinungsformen“ (M. Buber⁴²). Man könnte etwas vereinfachend sagen: Im **AT** will Gott sich nicht festlegen, im **NT** legt er sich fest in Jesus Christus; im AT wird er als der wesenhaft Freie, im NT als der, der frei genug ist, sich in Jesus Christus zu binden, verstanden. Im AT gilt er als der wesenhaft *heilige* Gott (Jesaja, Hesekiel!), während er im NT wesentlich als der *liebende* Gott begriffen wird (1 Joh 4,8.16).

Nach dem AT ist er vor allem der „*Herr*“ (L. Köhler)⁴³, nach dem NT vor allem der *Vater* (Abba!), hier ist er der *ganz Andere*, dort *ganz der Unsere*; hier der, der „*nicht ein Mensch ist*“ (Num 23,19), dort der, der ein *Mensch wird*; hier liegt der Akzent auf seiner *Transzendenz*, dort auf seiner *Immanenz*, sosehr beides nicht auf beide Testamente auseinanderzuidividieren ist. Denn auch das AT kennt Immanenzaussagen Gottes, wenn es etwa Erscheinungsformen Gottes (der Bote, die Lade, das Antlitz, der Lichtglanz, der Name, das Wort, das Gesetz Gottes) kennt, wie umgekehrt im NT Transzendenzaussagen zu finden sind und es von dem Paradox durchdrungen ist, dass gerade der *zornige* Gott in Christus der *gnädige* Gott wurde, daß gerade der *ganz andere* Gott in Christus *ganz der Unsere* wurde, dass gerade der Gott, der *nicht ein Mensch* ist, sondern Gott, *Mensch* wurde.

Nach dem NT kann auch der Heide Gott erkennen, wenngleich der *Zorn Gottes* Ziel und Grenze dieser seiner Gotteserkenntnis ist (Röm 1,18 ff) und sie nie *Gottes Gnade* erreicht, die Gott einzig in Jesus Christus erschließt.

Während der *biblische* Gott vorwiegend als *geschichtlicher* Gott begriffen wird, wird er im *Hellenismus* mehr als *übergeschichtliches*, zeitloses, in sich ruhendes Wesen erfasst. Dieser hellenistische Gottesbegriff dringt in die Gotteslehre der alten Kirche ein. So kann etwa *Augustinus* unter dem Einfluss des *Neuplatonismus* Gott als „*bonum solum simplex*“ (= das allein einfache Gut) und als

⁴² M. Buber, *Moses*, 2. Aufl., 1952, S. 65.

⁴³ L. Köhler, *Theol. d. A. T.*, 3. Aufl., 1953, S. 17.

„summum bonum“ (= das höchste Gut) umschreiben. Auch auf die Trinitätslehre der [alten Kirche](#) färbt dieser griechische Gottesbegriff ab. Nach dem [Nizänum I](#) (325) ist Jesus „wesensgleich mit dem Vater“.

Die Jungnizäner plädieren für die Gottheit des Hl. Geistes und sie reden von den „drei Hypostasen“ (Verwirklichungen, Wesenheiten, Personen) der Gottheit. Sie arbeiten die Charakteristika der trinitarischen Personen heraus, die nach [Gregor von Nazianz](#) in der Ungezeugtheit des Vaters, Zeugung des Sohnes und Hervorgehen des Hl. Geistes bestehen. Während im NT alles Gewicht auf die ökonomisch-heilsgeschichtliche oder *Offenbarungstrinität* gelegt wird (Gal 4,4 ff.) und seine triadischen Formeln nur in diesem Sinne deutbar sind (1. Kor 12,4 ff.; 2. Kor 13,13; Mt 28,19), rückt seit den Jungnizänern in der Theologie der Akzent auf die immanente oder *Wesenstrinität*. Mit dem [Nicaeno-Constantinopolitanum](#) des Konzils von Konstantinopel 381 wurde die Trinitätslehre abgeschlossen, wonach Vater, Sohn und Hl. Geist verschiedene Personen, aber doch [wesensgleich](#) sind: ... (S. 72 f.)

Credo in unum Deum,
 Patrem omnipotentem,
 factorem cæli (cœli) et terræ,
 visibilium omnium et invisibilium.

Et in unum Dominum Iesum Christum,
 Filium Dei **unigenitum,**
 et ex Patre natum ante omnia sæcula.
 Deum de Deo, lumen de lumine,
 Deum verum de Deo vero,
 genitum non factum,
consubstantialem Patri;
 per quem omnia facta sunt.
 Qui **propter nos homines et propter nostram salutem**
descendit de cælis (cœlis).
 Et incarnatus est
 de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,
 et homo factus est.
 Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato,
 passus et sepultus est,
 et resurrexit tertia die, secundum Scripturas,
 et **ascendit** in cælum (cœlum),
 sedet ad dexteram Patris.
 Et iterum venturus est cum gloria,
 iudicare vivos et mortuos,
 cuius regni non erit finis.

Et in Spiritum Sanctum,
 Dominum et vivificantem,
 qui ex Patre (**filioque**) **procedit.**
 Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur:
 qui locutus est per prophetas.
 Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.
 Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.
 Et expecto resurrectionem mortuorum,
 et vitam venturi sæculi.
 Amen.

[Luther](#) betont von der Bibel her wieder mehr als die Gotteslehre des Altertums ([Dionysius Areopagita](#)) und Mittelalters ([Thomas von Aquin](#)) die *Geschichtlichkeit Gottes*. Gott ist für ihn weniger der für sich seiende als der handelnde, **der in Zorn und Gnade handelnde Gott**. Gott ist der im Zorn „verborgene Gott“ (= [deus absconditus](#)) und der in der Gnade „offenbare Gott“ (= deus revelatus). Dabei gilt der Zorn nicht als Wesenseigenschaft Gottes, er gehört nicht zum Wesen Gottes, sondern er ist ledig-

lich der Entzug seines Wesens, das einzig Liebe ist. Gott ist ein „glühender Backofen voller Liebe“⁴⁴. ... (S. 74)

Die luth. [Reformation](#) rezipiert die altkirchliche Trinitätslehre. [CA I](#) bekennt sich zur Lehre von dem einen göttlichen Wesen (una essentia divina) und den drei Personen (tres personae). ... (S. 74)

Die luth. [Orthodoxie](#) betont, dass Gott eine einzige substantia eignet in drei personae. Wesens- und Offenbarungstrinität werden durch die Lehre von den Werken nach innen und außen abgegrenzt. Es gibt folgende Werke nach innen und nach außen⁴⁵:

1. opera ad intra (opera ad intra sunt divisa = verteilt auf die einzelnen Personen)
 - a) generatio (Zeugung = Werk nach innen des Vaters am Sohn)
 - b) spiratio (Hauchung = Werk nach innen des Vaters und des Sohnes am Geist)
2. opera ad extra (opera ad extra sunt indivisa = unverteilt, allen drei Personen zukommend)
 - a) creatio (Schöpfung = Werk nach außen des Vaters)
 - b) redemptio (Erlösung = Werk nach außen des Sohnes)
 - c) sanctificatio (Heiligung = Werk nach außen des Geistes) ... (S. 76)

Im [Neuprottestantismus](#) wurde die Trinitätslehre ganz aufgegeben ([Wegscheider](#)) oder nicht selten nur auf die ökonomische bzw. Offenbarungstrinität beschränkt ([Schleiermacher](#)). ... (S. 76)

Nach der abschließenden Festlegung der Trinitätslehre im 4. Jahrhundert wurde sie seit dem Konstantinopolitanum I (381) bis zur [Aufklärung](#) kaum mehr problematisiert und fast wie ein magisches Erbe gehütet. Nachdem die traditionelle Trinitätsvorstellung in der [Aufklärungstheologie](#) in Misskredit geraten war, kam sie im [Idealismus](#) zu einer neuen unerwarteten Aktualität. So erfährt die Trinität etwa bei [Hegel](#) folgende Neuform: Gott ist nicht ein abstraktes höchstes Wesen, sondern er konkretisiert sich als der dreieinige Gott. „Gott wird so gefasst, indem er sich zum Gegenstande seiner selbst macht, zu dem Sohne, dass er dann in diesem Gegenstande bleibt, ferner in dieser Unterschiedenheit seiner von sich selbst zugleich den Unterschied aufhebt und in ihm sich selbst liebt, d.h. identisch mit sich ist, in dieser Liebe seiner mit sich zusammengeht. Erst das ist Gott als Geist.“ Dreieinigkeit heißt also: Gott spaltet sich und vereint sich, er verliert sich, um sich zu gewinnen, er kommt zu sich, indem er **sich aufgibt**. ... (S. 85 f.)

[Paul Althaus](#): „Das trinitarische Bekenntnis spricht aus, dass Gott uns in seiner Offenbarung dreifaltig begegnet: Der ewige Gott, den wir **über uns** wissen, tritt in Jesus Christus leibhaftig **unter uns** und wirkt zugleich die Erkenntnis dieser seiner Gegenwart **in uns** ...“ Diese ökonomisch-heilsgeschichtliche Trinität ist zugleich auch als immanente Trinität zu verstehen. Denn nicht erst durch die Erschaffung des Menschen und durch die Schöpfung der Gemeinde entsteht ein Gegenüber der Liebe zu Gott, sondern die Menschheit, die Gemeinde tritt ein in ein vorgegebenes ewiges Gegenüber der Liebe in Gott. Die innertrinitarische Liebe Gottes ist Voraussetzung seiner Liebe zu uns. Nur weil Gott die Liebe ist, tut er sie. Sie ist sein Wesen, nicht etwas, was zu seinem Wesen hinzukommt. Sie kommt nicht Gott zu, sondern uns von Gott.⁴⁶ (S. 87)

Die traditionelle Trinitätslehre hat das Verdienst und den Sinn, die zwei gegenstrebig biblischen Aussagen: „Christus und der Hl. Geist sind beide Gott“ und: „Gott ist ein einziger Gott“ in eins zu schauen. Darüber hinaus macht sie die Spannung zwischen der [Transzendenz](#) und [Kondeszendenz](#) Gottes deutlich: **In Jesus Christus wird Gott Fleisch und bleibt doch Geist, in Jesus wird Gott Mensch und bleibt doch Gott**; in Jesus entfremdet sich Gott von sich selbst und bleibt trotzdem mit sich selbst eins, er wird ganz der Unsere und bleibt doch ganz der Andere, er lässt sich von uns greifen und bleibt doch der Ungreifbare. (S. 88)

Sosehr die immanente Trinitätsvorstellung nicht expressis verbis im NT bezeugt wird, wird sie doch theologisch legitimiert durch die Grundsätze, dass Gottes Wesen einerseits **Liebe** ist und dass andererseits diese seine Wirklichkeit nicht von seiner **Wirksamkeit** abgetrennt werden kann. Wenn Gott

⁴⁴ W. A. 36, S. 425, Z. 13.

⁴⁵ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: Wilfried Härle, Warum ausgerechnet drei? Grundsätzliche Überlegungen zur Trinitätslehre, in: ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin: de Gruyter 2008, S. 435-458.

⁴⁶ P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 7. Aufl., 1965, S. 691 f., 694.

Liebe *tut*, *ist* er auch Liebe, wenn er seine Liebe als Vater im Sohn durch den Geist *offenbart*, dann *ist* er auch in sich die Liebe als Vater zum Sohn durch den Geist. Das **Tun seiner Liebe** ist nicht etwas Zufälliges, sondern sie ist sein *Wesen*⁴⁷, er *tut* sie nicht, obwohl er auch anders könnte, sondern weil er nicht anders kann. Die ökonomische Trinität setzt die immanente voraus. ...

Wichtig ist, daß der christliche Gott nicht der Gott der Transzendenz, sondern der Gott der Kondensenz ist. Er ist nicht *über* der Welt, sondern *in* der Welt, wenn auch *in* ihr *gegenüber*. Der Gott des Christentums ist kein extramundaner Hochgott, der in einer Über- und Hinterwelt als metaphysischer Ausbeuter thront, sondern er ist das **Herz der Welt**. Er ist kein überhöhter orientalischer Despot, sondern der **Gott der Liebe**. Er ist kein unmenschlicher, sondern ein menschlicher und mitmenschlicher Gott. Der christliche Gott ist nicht ein ferner Jenseits-Gott, der als Fata Morgana den Menschen davon ablenkt, die Wüste seines Lebens zu bewässern, sondern er ist die Mitte seines Lebens. Der Mensch wird durch diesen Gott nicht von der Welt abgelenkt, sondern in sie hineingestellt. Der Gott des Christentums ist kein metaphysischer Kapitalist, der die Menschen arm macht, um selbst reich zu sein, sondern **er wird arm, um sie reich zu machen** (2. Kor. 8,9). *Er macht* nicht elend, **er wird elend**, er entfremdet nicht die *Menschen*, **er entfremdet sich**, um ihre Entfremdung aufzuheben. Als wesenhaft mitmenschlicher Gott entmenschlicht er nicht den Menschen, sondern vermenschlicht er ihn, macht er ihn nicht unfrei, sondern frei, nicht unmündig, sondern mündig, nimmt er ihm nicht die Verantwortung ab, sondern gibt er sie ihm, betäubt er ihn nicht, sondern ernüchtert er ihn. Der Gott, den der marxistische und existentialistische Atheismus bekämpft, ist nicht der christliche Gott. ... (S. 91)

Klaus Berger: Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes, Gütersloh: Gütersloher 2004.⁴⁸

Wir können dabei nur von „personhaften“ Zügen sprechen, weil die Bibel noch keine feste Vorstellung und erst recht keinen Begriff von Person hat. Solche personhaften Züge, die wir erkennen können, sind Sprachfähigkeit, „freier“ Wille, Fähigkeit zu Liebe und Treue. Oder einfach gesagt: Je höher jemand in der biblischen Schöpfungs-Hierarchie steht, desto mehr und desto eindeutiger ist er Person, hat er Züge der menschlichen personhaften Ausstattung. Denn der Mensch ist hier der Maßstab. (S. 35)

Wenn also der Mensch Ausgangspunkt und Maßstab für die „Personhaftigkeit“ ist, dann muss im Rahmen einer Wertehierarchie gelten, dass Gott mindestens so etwas wie eine Person ist. **Da Gott jedenfalls nicht unter dem Menschen steht, ist er auf jeden Fall Person**. Ob er manche der Attribute einer Person sprengt, und vor allem welche, wissen wir nicht. (S. 36)

Der dauerhafte Vorwurf des kritischen Rationalismus ... geht in diese Richtung: Gott sei in der Bibel stets „allzu menschlich“ gedacht. (S. 36)

Mit dem Deismus entsteht ein Großteil der gravierenden Probleme der modernen Theologie überhaupt erst oder wird unlösbar: die Theodizeefrage und das Problem der Personhaftigkeit Gottes. (S. 37)

Dass Gott hier a-personal gedacht wird, ist doch nur die Folge davon, dass der Mensch sich selbst zum absoluten Maßstab macht und die Übertragung von Metaphern auf Gott als vorwissenschaftlich ablehnt. Gott wird nur noch defizitär wahrgenommen. Daraus wird zugleich erkennbar: Nur der kann Gott Person nennen, der sich die Freiheit zur Metaphernbildung noch gestattet. (S. 37)

Nur vom menschlichen Antlitz kann man so reden, wie der Cusaner es tut: „In allen Gesichtern ist das Angesicht der Angesichter sichtbar, verschleiert und im Rätsel“ (Über die Schau Gottes, 115).⁴⁹

- Gott ist Person, weil er spricht. (S. 38 ff.)

⁴⁷ Anmerkung P. G.: Petrus Ceelen spricht vom **Tätigkeitswort „Gott“**, in: ders., Am Rand – mitten unter uns. Vom sozialen Tod in unserer Gesellschaft, Esslingen: hospiz verlag 2015, S. 8. Diese Wendung geht auf einen Aphorismus Kurt Martis zurück, der einmal den „Wunsch“ äußerte, „dass Gott ein Tätigkeitswort werde“.

⁴⁸ Vgl. dazu die Äußerungen von W. Härle und P. Tillich auf S. 74.

⁴⁹ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu das „Symbol des aufgedeckten Angesichts“ (J. Scharfenberg) im aaronitischen Segen.

- Gott beruft und sendet. (S. 43)
- Gott erwählt. (S. 44 ff.)
- Gott liebt. (S. 46 ff.)
- Gott kann hören. (S. 51 ff.)⁵⁰

Trotz des [Bilderverbots](#) ist die biblische Theologie gar nicht geizig an Bildern, in denen die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch formuliert wird. Diese bekannten Bilder sind:

Herr	–	Sklave
König	–	Untertanen
Herrscher	–	Begnadete/zu Beschützende (durch Engel)
Ehemann	–	Ehefrau
Vater	–	Kinder
Mutter	–	Kleinkind
Freund	–	Freund

All diese Bilder beschreiben eine **Zweier-Beziehung, in der der eine Partner nicht ohne den anderen gedacht werden kann.** ... Letztlich sind soziale Partner aufeinander angewiesen und brauchen einander, der eine steht und fällt mit dem anderen. (S. 53 f.)

Am Beispiel der [Re-Inkarnationslehren](#) tritt diese Gegenseitigkeit der Auffassung von Gott und Mensch besonders krass in Erscheinung. ... Der Mensch wird entpersönlicht, denn im Reigen der Wiedergeburten verliert er seine kostbare Einmaligkeit. Ebenso ist Gott entpersönlicht. Er hat keine Freiheit, zu vergeben, dem Menschen zu helfen, aus dem Mechanismus der Wiedergeburten auszuweichen. (S. 54)

Wo die [Schuld](#) des Menschen psychologisch aufgelöst wird, gibt es auch auf der Seite Gottes keine persönliche Vergebung mehr. ... Tausend Erklärungen und die Aufforderung, das Böse in sich zu integrieren, sind an die Stelle der Befreiung von Schuld durch das Gegenüber Gottes getreten. (S. 54 f.)

Der Glaube an die [Auferstehung](#) der Toten ist die höchste Ausprägung der Auffassung von der Personalität des Menschen und Gottes zugleich. Auch hier geht es um ein unzertrennliches Tandem. Denn Auferstehung heißt eigentlich, dass die Person des Menschen erhalten bleibt. So heißt es in der Prästation des [Requiem](#)s: „Denn denen, Herr, die an dich glauben, wird das Leben gewandelt und nicht genommen.“ Andererseits ist dieser **Erhalt der Person** nur möglich, **weil Gott „ein Interesse am Menschen hat“**, weil Gott ihn liebt und ihn nicht daraus entlässt, ihn zu loben. (S. 55)

[Jesu Gebetspraxis](#) setzt ein intensives persönliches Verhältnis zum himmlischen Vater voraus. ... Wenn es also irgendwo nach der Bibel ein exklusives, persönliches Gottesverhältnis gibt, dann bei Jesus. ... Das einzigartig intensive Verhältnis Jesu zu seinem Vater ist der Erfahrungsgrund für die Annahme des absoluten Ranges Jesu. Dazu gehören auch die [Wunder](#) als Zeichen der wirkmächtigen Gegenwart des Schöpfergottes in Jesus. ... Allen Aussagen über die persönliche Nähe Jesu zu Gott liegen zwei einfache Modelle zugrunde: **Kindschaft und Sendung.** ... Um beides ... richtig einzuschätzen, muss man ... die gegenüber heutigen sehr verschiedenen Rechtsverhältnisse zur Zeit der Bibel beachten. Kindschaft und Sendung bedeuten eine weitaus stärkere Bindung an den jeweiligen Urheber, als es heute vorstellbar ist. (S. 55 ff.)

Nach der Anschauung der überwiegenden Teile des Alten Testaments steht Gott dem Menschen personal gegenüber. Nach dem Neuen Testament dagegen erfüllt sich ganz, was [Psalm 139](#) vorweg andeutet: Gott steht uns nicht nur gegenüber, sondern umgibt uns von drei Seiten, als Vater, Sohn und Heiliger Geist. **Gott umgibt uns intensiver, denn er ist uns näher gekommen.** ... (S. 57)

Von Gott wird nur analog das Personsein behauptet, und zwar im Bewusstsein je größerer Unähnlichkeit. (S. 58)

⁵⁰ Anmerkung P. G.: Gottes Seelsorge im AT und NT: Gott sieht, erkennt, besucht und tröstet, in: http://www.pkgodzik.de/fileadmin/user_upload/Bibelarbeiten/Seelsorge_im_AT_und_NT.pdf

Gott [ist] überdies ... mindestens so etwas wie eine Person: Er hat die Kraft, Irdisches in seine Herrlichkeit hineinzuverwandeln. Er ist kein Ding, sondern hat die Kraft der Verwandlung. Er hat einen Namen, den man anrufen kann. Darin unterscheidet er sich von Abstracta wie Liebe oder Hoffnung, die keine Person sind und keine „Herrlichkeit“ besitzen (S. 59 f.).⁵¹

Zu den heikelsten Folgen der Rede von der Personalität Gottes gehört die maskuline Metaphorik in der Bildersprache der Bibel. Denn hier geht es nicht nur um feministische Sprache oder deren Gegenteil, sondern auch um katholisches und orthodoxes Verständnis von Liturgie, denn diese Frage betrifft eine mögliche Ordination von Frauen. (S. 74)

Das Wirken Gottes [ist] hier [Eph 4,3-6] im Modell konzentrischer Kreise vorzustellen: **Der Vater, der alles in allem wirkt, wirkt durch den Sohn in dem besonderen Territorium der Gemeinde. Und darin wirkt er durch den Heiligen Geist, den die Gemeinde „ergreifen“ soll, die Einheit der Gemeinde.** Der innerste dieser konzentrischen Kreise ist das Wirken des Geistes, der dieses rahmende Kreis das Wirken des Herrn Jesus Christus, der das Ganze (und anderes) rahmende das Wirken des Vaters. (S. 133 f.)

Zwei Dinge sind uns wichtig geworden: das Modell der konzentrischen Kreise zu [Eph 4](#) und die Feststellung, dass Gott nicht geizt mit der Mitteilung seines Namens, seiner realen Gegenwart und seiner Anbetungswürdigkeit. ... Was ist damit gewonnen für die Frage nach dem einen Gott in drei Personen? Auf jeden Fall dieses: Durch Anregungen aus dem Bedenken der Schrift verflüssigt sich die Frage nach der Dreieinigkeit und wird immer weniger ein Rechenexempel nach der Art, wie kann drei gleich eins sein? Nein, so hätte kein Christ des ersten Jahrhunderts gefragt! ... (S. 136)

Trinität bedeutet für den Sohn und den Heiligen Geist: Gott ist der in Jesus Mensch Gewordene, Gott ist der in der Kirche in den Herzen der Menschen Wohnende. ... „Sohn“ und „Geist“ stehen für die Art, in der sich Gott leibhaftig in die Menschenwelt vorgewagt hat. ... Mit Sohn und Geist ist das Gottesbild ja auf Zuwachs kalkuliert: Der Sohn ist nur der Erstgeborene unter vielen Kindern, der Heilige Geist macht Menschen dazu. (S. 144 f.)

Der Vater ... ist [so [Paulus](#) in Röm und 1 Kor] zweifach aus sich selbst heraus und in die menschliche Wüste hinabgestiegen. Man kann das auch eine zweifache [Kenosis](#) (**Selbsterniedrigung**) nennen. Gott scheut sich nicht, in einem palästinensischen Mädchen Mensch zu werden, und er scheut sich nicht, im Herzen jeder Christin und jedes Christen zu wohnen als Heiliger Geist. Bei dieser Kenose⁵² wird er jeweils neu als er selbst erkennbar. Er liefert sich zweifach aus. Warum er das tut? Paulus würde antworten: Weil er die Menschen liebt. (S. 161)

Die **triadische Struktur frühchristlicher Texte** erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass die theologische Erfahrung der [Geschichte](#) eine revolutionäre Wendung erlebt. Es gibt eben nicht mehr nur den erwählenden Gott am Anfang, sondern auch in der [Gegenwart](#), vor allem aber: **In dem, was kommt**, ist Gott einbezogen, und zwar in je anderer, überraschender Weise: jeweils als er selbst. Gottunmittelbarkeit kann man das nennen. Diese direkte und nicht durch den Abstand von Jahrhunderten und heiliger Schriften vermittelte Beziehung hat für das Menschenbild und auch für die politische Geschichte Konsequenzen gehabt. Für das Menschenbild, weil der Mensch, in die Nähe zu Gott erhoben, sich ganz neu und direkt sich Gott ähnlich machen lässt; für die Geschichte, weil hier jede Form von Gottunmittelbarkeit grundgelegt ist. (S. 173)

Die **lebendige Ausrichtung auf die Dreieinigkeit** ermöglicht für die frühen Christen Perspektiven, von denen wir uns in der Praxis des Glaubens schon lange entfernt haben. Christentum ist für viele nur eine Sache der [Vergangenheit](#) und des Rückblicks auf „früher“. **Eine konsequent trinitarische Betrachtung dagegen lenkt den Blick auf die Verbindung mit Jesus Christus und auf die Auferweckung**

⁵¹ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu aber das Lied „Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht ... (Johann Scheffler), EG 401.

⁵² Anmerkung P. G.: Auch die auf den Mathematiker und Philosophen [Alfred North Whitehead](#) (1841 – 1947) zurückgehende [Prozesstheologie](#) betont die kenotische Selbstentleerung Gottes „als überfließende Liebe ohne Herrschaftsansprüche“. Whitehead selbst spricht vom „galiläischen Ursprung des Christentums“, in dem sich **Gottes Wirken durch die „sanften Elemente der Welt, die langsam und still durch Liebe handeln“** (PR 343), ausweist. Für ihn ist Gott „der Poet der Welt“, der sie „mit zärtlicher Geduld durch seine Vision von Wahrheit, Schönheit und Güte“ leitet (PR 346). ([Roland Faber](#), [Prozess-theologie](#), in: Theologien der Gegenwart, Darmstadt 2005, S. 179-196, hier S. 187 und 191. Siehe S. 67 in diesem Buch!)

durch den Heiligen Geist. Die Vergangenheitslastigkeit war eine „Schwäche“ des [jüdischen Glaubens](#), weil stets der Durchzug durch das [Rote Meer](#) und die [Befreiung aus Ägypten](#) gepredigt wurde. Eine trinitarische Orientierung kann dagegen wieder auf die Geschichte blicken. (S. 177)

Der christliche Gott ist einer, dem das geringste Glied so viel wert ist, dass er darüber die Rangunterschiede zwischen Gott und Mensch vergisst und außer acht lasst. Das lässt sich sowohl als [Erhöhung des Bettlers](#) wie auch als [Selbstentäußerung Gottes](#) verstehen. Trinitätstheologisch bedeutet die so verstandene Sendung einen Weg, auf dem Gott dem Menschen um des Menschen willen ... [radikal entgegenkommt, bis hin zur funktionalen Aufhebung des Gottseins](#). Es wird hieran deutlich, wie Dreieinigkeit nicht nur zwischen Sohn und Vater die trennende Grenze aufhebt, sondern letztlich zwischen Mensch und Gott. [Trinität ist also nicht „zuerst“ eine innergöttliche Veranstaltung, die dann irgendwann auch Konsequenzen für die Menschen hätte, sondern die Dreieinigkeit ist von Anfang an für die Einbeziehung des Menschen in Gottes Leben da.](#) (S. 195 f.)

Denn ohne die Dimension der Geschichte bleibt nur eine dünne „Gottesidee“ übrig, bestenfalls ein [Monotheismus](#) im Sinne des [Deismus](#). Aus den frühesten triadischen Formulierungen des Christentums haben wir gerade dieses festgestellt: Dass Jesus Christus für uns gestorben und dass er erhöht ist, dass er als der erhöhte Herr die Kirche bestimmt, macht im Wesentlichen die Rolle des Sohnes aus. Dass die Einheit der Kirche zu wahren ist und dass sie ständig des lebendigen Geistes bedarf, auch und gerade zum missionarischen Zeugnis „vor der Welt“, dieses beides braucht den Raum der Geschichte. –

Die [Dimension der Kirche](#) entspricht notwendig der Personhaftigkeit der drei. Denn die Alternative ist ein gesichtsloser, nur vernünftiger jenseitiger Gott (Deismus). Die Personhaftigkeit Gottes hat ihre Entsprechung in der persönlichen Verantwortung des Einzelnen. Zur Kirche gehört insbesondere die Wahrnehmung des konkreten Leidens des anderen. (S. 203)

Martin Luther: Das andere Werk Gottes: geistliche Hoffart zerstören, in: ders., Das [Magnificat](#), verdeutscht und ausgelegt, 1521. Ausgewählte Schriften. Zweiter Band: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie. Herausgegeben von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling. Frankfurt am Main: Insel ²1983, S. 115-196, hier S. 171-176.⁵³

ER HAT GEWALT GEÜBT MIT SEINEM ARM UND
ZERSTREUT DIE HOFFÄRTIGEN IM GEMÜT IHRES HERZENS.

Niemand lasse sich irremachen durch die Verdeutschung, daß ich oben so verdeutscht habe: „Er wirkt gewaltiglich“, und hier: „Er hat Gewalt geübt.“ Es geschieht, damit wir die Worte desto besser verstehen, die an keine Zeit gebunden sein sollen, sondern [Gottes Art und Werk](#) frei anzeigen, die er allezeit getan hat, allezeit tut, allezeit tun wird. So daß es dasselbe wäre, wenn ich's in solcher Weise auf deutsch sagte: [Gott ist ein solcher Herr, dessen Werke dermaßen vor sich gehen, daß er kräftig zerstreut die Hochmutigen und barmherzig ist über die Gottesfürchtigen.](#)

[Gottes Arm](#) wird in der Schrift genannt seine eigene Gewalt, in der er ohne das Mittel der Kreaturen wirkt. Das geht still und heimlich zu, so daß seiner niemand gewahr wird, bis es geschehen ist. So daß diese Gewalt oder der Arm allein durch den Glauben verstanden und erkannt werden kann, daß auch [Jesaja](#) darüber klagt, daß so wenige Glauben haben zu solchem Arm und spricht: „Wer glaubt unserer Predigt, und wer sind die, denen der Arm Gottes bekannt ist?“ (53,1) Das kommt alles daher, wie dort folgt: Es geschieht heimlich, unter einem ganz anderen Anschein als dem von solcher Gewalt. Auch [Habakuk](#) spricht, daß Hörner in Gottes Händen sind, anzuzeigen seine große Stärke. Und spricht doch, [seine Stärke sei dort verborgen](#) (3,4). Wie geht das zu?

Es geht so zu: [Wenn Gott durch das Mittel der Kreaturen wirkt](#), so sieht man offenkundig, wo Gewalt oder Schwäche sei. Daher kommt das Sprichwort: Gott hilft den Stärksten. Ebenso: Welcher Fürst den Krieg gewinnt, durch den hat Gott die andern geschlagen. Frißt ein Wolf jemanden oder wird einer sonst beschädigt, so ist's durch die Kreatur geschehen. So macht und zerbricht Gott eine Kreatur durch die andern. Wer liegt, der liegt. Wer steht, der steht. Aber [wenn er selbst wirkt durch sei-](#)

⁵³ Vgl. dazu den Abschnitt „Marias Gottesbild in der Auslegung Luthers“; siehe S. 82.

nen Arm, da geht es anders zu. Da ist's zerstört, ehe man meint; wiederum erbaut, ehe man meint; und niemand sieht es. Solches Werk tut er nur zwischen den beiden Teilen der Welt, den Frommen und Bösen. Da läßt er die Frommen kraftlos werden und unterdrückt, so daß jedermann meint, es sei mit ihnen aus, es hab' ein Ende. Und eben darin ist er am Stärksten da, so ganz verborgen und heimlich, daß auch selbst die es nicht fühlen, die den Druck leiden, sondern es glauben. Da ist Gottes Stärke ganz da und der ganze Arm. Denn **wo Menschenkraft ausgeht, da geht Gottes Kraft ein**, wenn der Glaube da ist und darauf wartet. Wenn nun der Druck aus ist, so bricht's hervor, was für eine Stärke gewesen ist unter der Schwachheit. Sieh, so ward [Christus](#) kraftlos am Kreuz. Und eben dort übte er die größte Macht, überwand Sünde, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles Übel. So sind alle Märtyrer stark gewesen und haben gewonnen. So gewinnen auch noch alle Leidenden und Unterdrückten. Darum spricht [Joel](#): „Der da kraftlos ist, der soll sagen: Ich bin kraftreich“ (4,10), aber im Glauben und ungefühlt, bis daß es ans Ende kommt.

Dagegen den andern Teil läßt Gott groß und mächtig sich erheben. Er zieht seine Kraft heraus und läßt sie nur aus eigener Kraft sich aufblasen. **Wo Menschenkraft eingeht, da geht Gottes Kraft aus**. Wenn nun die Blase voll ist und alle meinen, sie liegen oben, haben gewonnen, und sie nun auch selbst sicher sind und haben's zum Ziel gebracht, so **sticht Gott ein Loch in die Blase**. So ist's ganz aus. Die Narren wissen nicht, daß sie, eben indem sie aufgehen und stark werden, von Gott verlassen sind und Gottes Arm nicht bei ihnen ist. Darum währt ihr Ding seine Zeit. Danach verschwindet es wie eine Wasserblase. Wird, als wäre es nie gewesen. Davon spricht [Psalm](#) 73,16 ff., wo er sich sehr verwundert, wie die Bösen so reich, sicher und mächtig wären in der Welt. Zuletzt sagt er: „Ich hab's nicht können verstehen, bis ich in **das Geheimnis Gottes** sah und wahrnahm, wie es ihnen am letzten würde gehen. Da sah ich, daß sie nur zu ihrem eigenen Betrug also erhoben waren und eben darin erniedrigt, worin sie erhoben waren. Wie bald sind sie zerstört. Wie schnell ist's aus mit ihnen geworden, als wären sie nie gewesen. Wie ein Traum vergeht dem, der da aufwacht.“ Und [Psalm](#) 37,35 f.: „Ich hab einen gottlosen Mann gesehen, aufgewachsen und erhöht wie ein Zedernbaum auf dem Berge Libanon. Ich bin nur ein wenig vorübergegangen, und siehe zu, da war er schon dahin. Ich fragte nach ihm, da war er nicht mehr da.“

Es gebricht nur am Glauben, daß wir nicht auch ebenso ein wenig harren könnten der Zeit. Sonst würden wir auch fein **sehen, wie die Barmherzigkeit sei bei den Gottesfürchtigen mit aller Stärke Gottes, und der Arm Gottes wider die Hoffärtigen mit allem Ernst und Gewalt**. Wir Glaubenslosen tapen mit der Faust nach der Barmherzigkeit und nach dem Arm Gottes. Und wenn wir nichts fühlen, so meinen wir, es sei mit uns verloren und für die Feinde gewonnen, als sei Gottes Gnade und Barmherzigkeit von uns und sein Arm wider uns. Das macht, wir kennen seine eigenen Werke nicht. Drum kennen wir ihn auch nicht, weder seine Barmherzigkeit noch seinen Arm. Denn **er muß und will im Glauben erkannt werden**. Drum müssen die Sinne und [Vernunft](#) zu sein. Ihr Auge bringt uns zu Fall, darum soll man es ausstechen und wegwerfen ([Matth.](#) 5,29). Sieh, das sind zwei gegensätzliche Werke Gottes, aus denen wir lernen, **daß Gott so gesinnt sei, daß er fern von den Weisen und Klugen ist und nah bei den Unweisen und denen, die Unrecht leiden müssen**. Das macht Gott dann liebens- und lobenswert, das tröstet Seele und Leib und alle Kräfte.

Nun sieh die Worte: „**Er zerstöret, die hoffärtig sind im Gemüt ihres Herzens.**“ Die Zerstörung geschieht (wie gesagt) eben, wenn sie am allerklügsten sind und voll eigener Weisheit. Dann ist Gottes Weisheit gewiß nicht mehr da. Wie könnte er sie aber besser zerstören, als sie leer zu machen von seiner ewigen Weisheit und voll werden zu lassen von ihrer zeitlichen, schnell vergänglichen Weisheit? Sie spricht nämlich, „die da hoffärtig sind im Gemüt ihres Herzens“. Das ist: denen ihre Meinung, ihr **Gutdünken und Verstehen, das nicht Gott, sondern ihr Herz gibt**, wohlgefällt, so daß dies allein das allerrechtteste, beste, weiseste sei. Darüber erheben sie sich wider die Gottesfürchtigen, unterdrücken ihre Meinung und Recht; machen es zuschanden und verfolgen es aufs äußerste, damit ja ihre eigene Sache nur recht sei und bestehe. Und wenn sie das erlangen, **rühmen und erheben sie sich hoch, wie die Juden wider Christus taten, die aber nicht sahen, wie damit ihre Sache zerstört und zuschanden wurde und Christus zu allen Ehren erhoben**. So sehen wir, daß dieser Vers von den geistlichen Gütern redet, und wie man darin Gottes Werk erkennt auf beiden Seiten: daß wir gern geistarm sein sollen und unrecht haben, unsern Widerpart recht haben lassen. Sie werden's doch

nicht lange treiben. Die Zusage ist hier zu stark. **Sie können dem Arm Gottes nicht entrinnen.** Sie müssen herunter, so hoch sie sich erhoben, wenn wir das glauben. **Wo aber der Glaube nicht ist, da wirkt Gott solche Werke nicht,** läßt es gehen und wirkt öffentlich durch die Kreaturen, wie oben gesagt ist. Das sind aber **nicht die rechten Werke,** an denen man ihn erkennen kann. Denn es laufen Kräfte der Kreatur mit unter und sind nicht bloß Gottes eigene Werke, die so sein müssen, daß niemand mit ihm wirke, sondern er allein. Das geschieht, wenn wir kraftlos werden und unterdrückt in unserm Recht oder Sinn und leiden Gottes Kraft in uns. Das sind **edle Werke.**

Wie meisterhaft trifft sie aber **die falschen Gleisner** und sieht ihnen nicht auf die Hände oder auf die Augen, sondern ins Herz, spricht: „die Hoffärtigen im Gemüt ihres Herzens“. Damit trifft sie vor allem die **Feinde göttlicher Wahrheit, wie es die Juden waren wider Christus und auch jetzt.** Denn diese **Gelehrten und Heiligen** sind nicht hoffärtig in Kleidern oder Gebärden. Beten viel, fasten viel, predigen und studieren viel. Halten auch Messe, tragen das Haupt demütig und nicht köstliche Kleider. Sind der Überzeugung, daß kein größerer Feind der Hoffart, des Unrechten, der Gleisner sei als sie selbst und kein größerer Freund der Wahrheit und Gottes als sie. Wie könnten sie der Wahrheit Schaden tun, wenn sie nicht so heilige, fromme, gelehrte Leute wären? Dies ihr Wesen, das gibt den äußeren Schein und gleißt und bewegt den Haufen. **Ach, sie meinen's so herzlich gut, rufen den lieben Gott an und bemitleiden den armen Jesus,** weil er so unrecht tut und hoffärtig und nicht so fromm ist, wie sie sind. Von denen sagt er Matth. 11,19: „Die göttliche Weisheit wird von ihren eigenen Kindern gerechtfertigt.“ Das ist: Sie sind gerechter und weiser als ich selbst, der ich die göttliche Weisheit bin. Wie ich es mache, so ist's nicht recht, und ich werde von ihnen gemeistert.

Das sind die giftigsten, schädlichsten Menschen auf Erden. Das ist eine herzlich grundtiefe, teuflische Hoffart, für die kein Rat ist. Denn die hören nicht, was man sagt. Das geht sie nicht an. Lassen's gelten für die armen Sünder, die solcher Lehre bedürfen. Sie bedürfen's nicht. Johannes nennt sie Schlangengezüchte, Luk.3,7, Christus auch (Matth.23,33). Das sind die in Wahrheit Schuldigen, die Gott nicht fürchten und nur dazu dienen, daß sie Gott mit ihrer Hoffart zerstreue, weil niemand Recht und Wahrheit mehr verfolgt als sie, doch (wie gesagt) um Gottes und der Gerechtigkeit willen. Darum müssen sie die ersten sein auf dieser Seite unter den **drei Feinden Gottes.** Denn die **Reichen** sind die geringsten Feinde. Viel mehr tun die **Gewaltigen.** Aber solche **Gelehrten** sind am ärgsten. Die reizen die andern. Die Reichen vertilgen die Wahrheit bei sich selbst. Die Gewaltigen verjagen sie von den andern. Aber die Gelehrten löschen sie ganz aus in sich selbst und bringen anderes auf: ihres Herzens eigenes Gutdünken, so daß die Wahrheit nicht wieder aufkommen kann. Wieviel nun die Wahrheit in sich selbst besser ist als die Menschen, in denen sie wohnt, soviel **sind die Gelehrten ärger als die Gewaltigen und Reichen.** O, Gott ist vor allem ihnen feind, und das mit Recht.

Gisbert Greshake: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg: Herder 2007, S. 207-214.

Der Vater

Der Vater ist in der Rhythmik der Liebe **Ur-Gabe.** Schon von daher wird klar, dass er nie ohne Sohn (und Geist) ist, dem (denen) er sich hingibt, dass er also nicht – nicht einmal in Gedanken – von den beiden anderen Personen „isoliert“ werden kann, etwa als unvordenklicher göttlicher Ur-Grund der beiden anderen. Er hat seine „Identität“ gerade darin, dass er sich verschenkt, dass er das Je-von-sich-weg auf die andern hin ist, was aber zugleich heißt, dass er seine Identität von den andern her „gewinnt“. In diesem Identität-Haben im Auf-den-andern-hin-Sein ist mit der Identität **gleichursprünglich** Differenz gesetzt, eine „Distanz zwischen Gott und Gott“, ein ursprüngliches „Nicht“ (**Nicht-in-sich-selbst-**, sondern Im-andern-Sein), ein Nicht, das sowohl unendliche Selbst-„bejahung“ wie Bejahung der andern meint, kurz: ein „Nicht“ in der „Bejahung“. Das „Nicht“, also Differenz und Andersheit, tritt mithin nicht erst mit dem endlichen Sein auf den Plan, so dass es unter dem Vorzeichen des Seinsdefekts, der Negativität stünde, es ist vielmehr ursprünglich im Leben Gottes unter dem Vorzeichen reinster Positivität gegeben. Mit diesem „Nicht“ ist – anschaulich gesagt – ein „Raum“ zwischen Selbstheit und Andersheit eröffnet (in dem – wie wir später sehen werden – auch

die Schöpfung ihren Platz hat sowie das Eintreten Gottes in den Raum der Andersheit bis hin zur radikalen Andersheit von Sünde und Tod).

Indem der Vater in der Rhythmik der Liebe das abgründige, unfassbare Geheimnis des Gabe-Seins als sein Spezifikum vollzieht, ist er derjenige, welcher der ganzen **Communio** Grund und Halt gibt, sie als eine zusammenhält und trägt, so dass die beiden anderen Personen in ihm ihre Mitte erblicken, was – nochmals! – nicht heißt, dass er sozusagen das ontologische Prinzip eines genetischen Prozesses ist oder auch nur als solcher gedacht werden könnte. Denn die väterliche „Mitte“ ist ihrerseits ohne Relation auf die anderen hin und von den anderen her nicht denkbar.

Heilsökonomische Basis:

In der Heilsgeschichte erscheint der Vater durchgehend als Urgrund der Liebe sowohl für Jesus Christus („Du hast mich geliebt schon vor der Erschaffung der Welt“: Joh 17,24), als auch für den Geist („der vom Vater ausgeht“: Joh 15,26), als auch für die Menschen: Er, der sich ein Volk erwählt hat, um darin sein Reich der Liebe aufzurichten, ist der Ursprung aller guten Gaben (Jak 1,17), aber auch aller Auf-Gaben: Sohn und Geist sind von ihm gesandt, um seinen Auftrag zu erfüllen. Auf der anderen Seite erscheint der Vater als Ziel der Schöpfung; von ihr her empfängt er Anerkennung, Dank und Ehre; er ist derjenige, in dem alles einmündet, in dem sich das „Reich“ vollendet (1 Kor 15,28).

Geschöpfliche Analogien:

Auch in menschlichen Sozietäten gibt es bei aller grundsätzlichen Gleichheit ihrer Glieder oft jemanden, der gleichsam der Kristallisationspunkt der ganzen Gemeinschaft ist, jemanden, von dem alle wissen, dass ihre Communio in ihm begründet ist, von ihm zur Einheit zusammengehalten wird, jemanden, welcher der Communio Form und Initiativkraft gibt, ohne dass dieser Eine deswegen außerhalb des Beziehungsnetzes stünde und nicht auch seinerseits von diesem konstituiert würde.

Der Sohn

Der „Sohn“ ist in der Rhythmik der Liebe „**Dasein als Empfang**“; er ist aber in *der* Weise Entgegennahme der Gabe, dass er diese als Gabe anerkennt und sie dadurch zurück-gibt, mehr noch: weiter-gibt.

Indem die Gabe im Empfang an ihr Ziel kommt, ist sie *nicht nur* Spiegelung ihrer selbst, sozusagen Verdoppelung im bloßen „Ortswechsel“, der sie selbstbezogen bleiben ließe. Vielmehr gewinnt die Gabe im Empfang Gestalt, konturierten Ausdruck, Manifestation ihrer inneren Möglichkeiten, kurz: wird sie wahrhaft das „andere“. So und nur so *als* „das andere“, *als* Gegenüber, *als* Gegenbewegung ist das Empfangen Bild der Gabe, ist der Sohn Wort und Ausdruck des Vaters. Konkret bedeutet die Gegenbewegung des Sohnes „Rückwendung in Dank, Verfügbarkeit, Hingabe“. Eben dadurch „wird“ die Gabe zur Gabe, der Vater zum Vater – all das in einer strikt korrelativen Bewegung. Aber der Sohn ist nicht nur „Sein im Empfang“, „Sein in der Rück-Gabe“, er ist auch „Sein in der Weiter-Gabe“ (an den Geist) und damit Prinzip der Kommunikation (Logos) und darin noch einmal mehr „Bild des Vaters“. Aber damit stehen wir schon bei den Charakteristika des Geistes.

Ist der Vater in der göttlichen Communio Urgrund und Kristallisationspunkt, so ist der „Sohn“ gleichsam Peripherie, nämlich das Ausgespanntsein in das Äußerste der (göttlichen) Möglichkeiten. Alles, was der „Vater“ ist und tut, ist und tut der Sohn auf andere Weise. Nicht Gründen, sondern Ge-gründetsein, nicht Halten, sondern Gehaltensein – Gehaltensein im Ausspannen der äußersten Differenz des göttlichen Seins und gerade so dessen Gestalt, Ausdruck und „Wort“.

Heilsökonomische Basis:

Dass Jesus Christus vom Vater herkommt und sich ihm verdankt, dass er von ihm gesandt ist und in seinem Auftrag handelt, dass er das Wort des Vaters ist, dessen „Bild“ (Kol 1,15) und manifeste Gestalt („Wer mich sieht, sieht den Vater“: Joh 14,9), dass er in das Äußerste der göttlichen Möglichkeiten geht („Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“: Mk 15,34) und gerade darin und dadurch den Geist „entbindet“ („... und gab sterbend den Geist hin“: Joh 19,30), dass er sich bei all dem vom Vater unterscheidet („Der Vater ist größer als ich“: Joh 14,28; „Was nennst du mich gut ...“ (Mk 10,18) und dem Vater die Ehre gibt (Joh 7,18) – all das sind Grunddaten der heilsgeschichtlichen Erfahrung mit Jesus Christus, auf die nicht weiter eingegangen werden muss.

Geschöpfliche Analogien:

In einer gelingenden menschlichen Gemeinschaft gibt es die Erfahrung fruchtbaren Andersseins des Du, das trotz, besser: aufgrund der communialen Verbundenheit *anders* ist, oft sogar in gegensätzlicher, eben darum aber das Ich ergänzender Weise als anders denn dieses erfahren wird; es gibt insbesondere jenes Du, das bis an die Grenzen des Möglichen einer Gemeinschaft geht, so aber gerade in diesem äußersten Exzentrischwerden die betreffende Gemeinschaft in ihre eigenen äußersten Möglichkeiten führt, gleichsam das ganze denkbare Ausmaß ihrer spezifischen Form „herausholt“ und damit zum Ausdruck, ins „Wort“ bringt.

Der Heilige Geist

Der „Heilige Geist“ ist in der Rhythmik der Liebe *auf der einen Seite* **reines Empfangen**, insofern er sich die Gabe des Vaters und – auf andere Weise – die des Sohnes „gefallen lässt“ und sich **liebend zurückwendet** in Dank und Verherrlichung. *Auf der anderen Seite* wird der Geist seit Augustin verstanden als das **Band der Liebe** zwischen Vater und Sohn, das deren Einheit und Einssein bewirkt. Er ist „der Dritte“ im Sinne Richards v. St. Viktor, der das ungeheure „Anderssein“ von Vater und Sohn als ihre „Einheit im Gegenüber“, als „Objektivierung ihrer Subjektivität“ zur **Lauterkeit selbstlosester Liebe** verbindet, indem er gegen mögliche Selbstverschmelzung wie gegen mögliches Auseinanderdriften sowohl ihre Unterscheidung zur Geltung bringt wie auch sie je neu aufeinander bezieht. So ist der Geist, da er in der Rhythmik der Liebe die Gabe des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater *ist* und somit die Identität der Gebenden bezeugt, die Identität in der Differenz von Vater und Sohn und damit die Identität in der Differenz der göttlichen Liebes-Communio.

In all dem zeigt sich ein Doppelcharakter des Heiligen Geistes. Er ist (1) Inbegriff der gegenseitigen Liebe und damit das *Band* von Vater und Sohn, *und* er ist (2) objektive **Frucht der Liebe** und damit im Sinne Richards als „der Dritte“ Garant ihrer Liebe. Dieser Doppelcharakter bedeutet jedoch keine Dualität. v. Balthasar weist auf folgende Analogie hin: Würde man die neun Monate der Schwangerschaft „wegdenken“, so fielen im menschlichen Zeugungsakt die gegenseitige Liebe im Vollzug und ihre Frucht, das Kind, das als „das andere“ die **Selbstlosigkeit der Liebe** von Mann und Frau garantiert, zusammen. Ähnlich dem „Doppelcharakter“ des Heiligen Geistes zeigen sich damit hier zwei Aspekte eines einzigen Sachverhalts: die Konstitution des *Wir und zugleich* der „Ausdruck“, die „Frucht“ dieser Gemeinsamkeit. In bezug auf beides also ist in der Trinität der Geist jene Person, in welcher die Communio der göttlichen Liebe ihre Vollgestalt findet, mehr noch, in welcher Vater und Sohn in das „Über-sich-Hinaus“ des gemeinsamen Lebens „gerissen“ werden. So ist in ihm das Ganze des göttlichen Lebens *personal* greifbar.

Von daher erklären sich drei Faktoren, die sonst verworren oder rätselhaft erscheinen müssten:

- (a) „Geist“ ist, weil in ihm die göttliche Communio ihre Vollendung findet, nicht nur der Name der dritten Person, sondern auch die Bezeichnung Gottes überhaupt („Gott ist Geist“: Joh 4,24).
- (b) Der Geist kann (neutestamentlich etwa in Joh 17,21 ff) hinter dem *Wir* von Vater und Sohn zurücktreten, eben weil er Garant dieses *Wir ist* und nur dann zur Sprache kommen muss, wenn auf die Bedingung und Ermöglichung dieses *Wir* in der Andersheit von Vater und Sohn reflektiert wird.
- (c) Der Geist scheint eine eher „impersonale“ Wirklichkeit zu sein. Doch wie das Licht erst konkret-fassbare Gestalt annimmt, indem es leuchtet, so wird der Geist in dem fassbar, was er bewirkt. Und die spezifische Wirkung des Geistes besteht gerade darin, dass er „*personalisiert*“, insofern er, Einheit und Differenz (von Vater und Sohn) umgreifend und einend, ihre Personalität in der Gleichursprünglichkeit von Eigenstand und Relationalität garantiert. Wer aber personalisiert, kann nicht geringer sein als das, was er bewirkt: Person. Dennoch bleibt bestehen, dass der Geist in einer seltenen „Unerfahrbarkeit“ bleibt und deshalb gelegentlich auch als „der unbekannte Gott“ apostrophiert wird. Eben dies erklärt sich von daher, dass er als in uns Wirkender nur in und an seinen Wirkungen erkennbar ist. Die Erfahrung des Geistes ist also nicht deshalb so schwierig, weil er uns fern, sondern gerade weil er uns nahe ist (so wie es die Metapher des Lichtes zum Ausdruck bringt).

Bei all dem steht der Geist nicht in einer „beruhigten“ Identität, sondern in einer solchen, die für das Phänomen des Lebens kennzeichnend ist und dem Spezifikum des Geistes entspricht: eine Identität des Über-Hinaus, „ein ‚göttliches Je-mehr‘, eine ‚Steigerung, Überraschung‘, ein ‚Überschwang‘“.

Heilsökonomische Basis:

Schon im Alten Testament ist der Geist das „Ekstatische“ Gottes, der durch seine ekstasis auch die Schöpfung über das, was sie je vorfindlich ist, hinaustreibt bis dahin, dass er das Tote zum Leben erweckt (Ez 37). Dieser Gedanke wird im Neuen Testament aufgegriffen: durch den Geist wird Jesus von Anfang an zur Durchführung seines Auftrags „getrieben“, im Geist, „der von dem Meinigen nehmen wird“ (Joh 16,14) öffnet sich das in Christus Geschehene für die an ihn Glaubenden, die durch ihn zur Nachfolge, zur Mission, zum gegenseitigen Dienst, zur Liebe, zur Auferstehung „getrieben“ werden. So ist der Geist in allem auf ein „Größeres“, auf eine Frucht, ein „Resultat“ hin aus. *Zugleich* aber ist der Geist auch die universale Kraft der Einigung, des Friedens, der Liebe. Seine Bewegung der ekstasis führt nicht zu einem „Irgendwohin“, sondern zur größeren und umfassenderen *Communio*.

Geschöpfliche Analogien:

In einer Gemeinschaft gibt es nicht selten das Charisma – in einer Familie hat es oft die Frau, Gattin und Mutter –, „das Herz der Väter wieder den Söhnen zuzuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern“ (Mal 3,24). Gerade die Frau ist hier eine zutreffende Analogie, insofern sie in der Differenz von Vater und Kind das Gemeinsame (Wir) des Vaters (als dessen Frau) und des Sohnes (als dessen Mutter) bewirkt und zum Ausdruck bringt und so zur „Trägerin“ ihrer Verschiedenheit wie ihrer Einheit wird. In der Beziehung zu ihr sind Vater und Kind somit differenziert wie geeint. In dieser Funktion ist sie Vermittlerin je neuen „ekstatischen“ Lebens.

In solchen, hier nur angedeuteten und angedachten, spezifischen personalen Differenzierungen und Relationen (die bewusst nicht unter dem missverständlichen Gesichtspunkt der Konstitution betrachtet wurden) lebt der eine Gott, die *Communio* der Liebe, welche zugleich unterscheidet und eint. Dabei vollziehen die einzelnen göttlichen Personen auf je besondere Weise das göttliche Leben, den Rhythmus der Liebe; auf je besondere Weise vermitteln sie es sich gegenseitig weiter und zwar entsprechend dem Modus, in dem eine Person den beiden anderen „gegenübersteht“.

Der *Vater* ist als reine Gabe ganz auf den Sohn und auf den Geist hin und ist in diesem Relationsein konstituiert.

Der *Sohn* empfängt das göttliche Leben als Gabe; so ist er ganz Relation vom Vater her und als sein Gegenüber dessen „anderes“. Dies aber ist nur möglich, weil Vater und Sohn in ihrem Anderssein durch die Beziehung zum Geist zur Einheit zusammengefügt sind. Dabei kann der Sohn im eigentlichen Sinn als „Frucht“ betrachtet werden: „gezeugt vom Vater“ und verbunden mit ihm durch die Dynamik des ekstatischen Geistes und dessen einendes Wirken.

Der *Heilige Geist* empfängt sich als Liebe zwischen Vater und Sohn, als die gemeinsame Gabe also, die aber nicht nur „Resultat“ ist, sondern die – weil es ja nicht um genetische Abhängigkeiten, sondern um strikt korrelative Bezüge geht – zugleich deren Beziehung als „der Dritte“ ermöglicht und garantiert. Somit „weckt“ er auch die Liebeseinigung beider; er hat sie gewissermaßen „vor“ sich und wird von beiden als Dritter geliebt; somit ist er konstituiert durch die Relation von beiden her und auf beide hin.

Da wir die (einseitige und aporetische) genetisch-konstituierende Beziehungslehre der Tradition hier nicht übernehmen (obwohl das Wesentliche ihrer Entdeckungen und Bestimmungen im Vorangehenden „aufgehoben“ sein dürfte), brauchen wir uns auch nicht mit der Frage des [Filioque](#) zu befassen, deren Problematik sich vorrangig im Rahmen einer genetischen Konstitutionsproblematik, also der Frage nach dem Hervorgang des Geistes aus dem „Einen“ stellt: Die Lateiner hielten den Griechen vor, dass ohne Anerkennung des Filioque eine „Andersheit“ des Geistes nicht zu begründen wäre, dass – so wurde polemisch formuliert – Gott ohne die Gegebenheit des Filioque zwei „Söhne“ hätte. Dagegen machten die Griechen genauso polemisch geltend, dass nach lateinischer Lehre aus dem Geist der „Enkel“ des Vaters bzw. der Sohn des Sohnes würde. Weniger polemisch: sie machten gegen die Lateiner einerseits das Gewicht einer das Filioque nicht kennenden Tradition geltend, an-

dererseits ihre mystische Glaubenserfahrung, die gerade den Geist als eine gegenüber dem Sohn *eigenständige* göttliche Person entdecken ließ.

[Vladimir Lossky](#) ist nur der radikalste der orthodoxen Theologen, die im lateinischen Filioque alle Häresien und Übel der Westkirche begründet sehen: Das Charisma wird der Institution, Freiheit der Autorität, der Prophet dem Gesetzeslehrer, der Laie dem Kleriker, das Bischofsamt dem päpstlichen Primat unterstellt. Nicht dass all dies ohne Wahrheit und Berechtigung wäre – es zeigt sich hierin tatsächlich der „Christomonismus“ und die „Geistvergessenheit“ der westlichen Kirche –, doch sind hier Positionen übertrieben und Konsequenzen aus dem Filioque gezogen, die dieses *als solches* nicht enthält. So zeigt auch das neuere ökumenische Gespräch mit den Ostkirchen, dass in dieser Frage kein wesentlicher Dissens mehr bestehen muss, insofern es sich um zwei verschiedene Sichten und Verstehensansätze für das gleiche Mysterium handelt.

Konsequenzen: Trinitarische Sicht der göttlichen Eigenschaften

Wenn Gott in der skizzierten Weise trinitarisch ist, gibt es nichts an ihm und in ihm, das nicht in diesem **communalen Rhythmus der Liebe** steht. Das bedeutet u.a., dass auch die sogenannten „notionalen Eigenschaften“ (= Wesenseigenschaften) Gottes nicht auf eine abstrakte *natura divina* zu beziehen sind, sondern von deren trinitarischer Wirklichkeit her ihre eigentliche Bedeutung gewinnen. Jede der göttlichen Eigenschaften ist nur in ihrer relationalen, d.h. personalen Spezifiziertheit wirklich. Wenn Gott z. B. die **Eigenschaft der Liebe** zugesprochen wird, so geht es nicht um ein göttliches „Wesens“-Attribut, das der Gottesnatur gleichsam anhaftet und in der Heilsgeschichte am Menschen aktualisiert wird. Vielmehr verwirklicht sich die Liebe auf je spezifisch andere Weise im Vater, Sohn und Heiligen Geist und teilt sich uns *als solche* mit, indem wir in die personale *Communio* der Liebe, in der Gott sich selbst vollzieht, hineingenommen werden. Wenn Gott **ewig** ist, so ist diese Charakterisierung nicht als ein statisch-essentiales „nunc stans“ zu verstehen, sondern als pulsierendes Leben im personenspezifischen Austausch der göttlichen *Communio*. Wenn Gott **heilig** ist, so ist diese Aussage nicht auf die Vollkommenheit eines abstrakten göttlichen Wesens zu beziehen, sondern auf die Erhabenheit des völligen Zugewandtseins der Personen, die „unvermischt, unvertauscht, in absoluter Unantastbarkeit“ mit ihren personalen Eigentümlichkeiten zueinander stehen. Auf dieser Linie ist dann auch „Gottes *Einheit* ... zu verstehen als die sich selbst mitteilende, das andere ihrer selbst einbeziehende Einheit ... Gottes *Allgegenwart* und *Allmacht* stehen für die Unüberwindlichkeit der göttlichen Liebe, die sich dem anderen ihrer selbst aussetzt, ihm befreiend gegenwärtig wird und sich gegen alle anderen Mächte als seine Heilzukunft durchsetzt“.

Leonardo Boff: Zusammenfassung der Trinitätslehre: Das Ganze in vielen Fragmenten, in: ders., Kleine Trinitätslehre, Düsseldorf: Patmos 2007, S. 142-147

1. Wenn wir *Gott* sagen, haben wir das Wort immer im Sinn von *Dreifaltigkeit* zu verstehen. Die Dreifaltigkeit ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist; die Drei sind stets zusammen und stehen stets in vollkommener Gemeinschaft. Die vollkommene Gemeinschaft bewirkt, dass die drei göttlichen Personen ein einziger **Gott des Lebens und der Liebe** sind.
2. Von einem einzigen Gott zu reden, ohne Bezug zum Glauben an die Dreifaltigkeit, ist eine gefährliche Sache. Manch religiöser und politischer Führer beruft sich auf den Begriff eines einzigen Gottes, um damit sein autoritäres Regime und seinen Alleinanspruch zu rechtfertigen.
3. Was es uns möglich macht, zu erahnen, warum die drei göttlichen Personen ein einziger Gott sind, ist die *Perichorese*. [Perichorese](#) bedeutet, dass die göttlichen Drei ewig in einer gegenseitigen Beziehung, einer Interrelation stehen. Jede Person lebt in und von der anderen, mit der anderen und für die andere Person. Seit jeher sind sie **miteinander verbunden und voneinander durchdrungen**, so dass man nicht mehr von einer Person reden noch sich eine einzige Person vorstellen kann – zum Beispiel den Vater –, ohne auch die jeweils anderen mitzudenken und mitzusagen.
4. Kenntnis von der Dreieinigkeit in sich selbst haben wir allein aufgrund von Spuren, die sie uns in der Geschichte, im Leben der Menschen, in den Religionen und in der Bibel hinterlassen hat. Der

Weg Jesu und das Wirken des Heiligen Geistes in den ersten Christen machen deutlich, dass Gott als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist existiert und dass die Drei fortwährend zusammen sind und in **wechselseitiger Gemeinschaft** stehen.

5. Die grundlegende Herausforderung, die der Glaube an die Dreieinigkeit uns stellt, ist die: Wie kann man sich Drei in Einem und Einen in Dreien vorstellen? Wie findet man von der Dreifaltigkeit der Person zur Einheit des einen Gottes bzw. wie von der Einheit des einen Gottes zur Dreifaltigkeit der Personen?

6. Die Kirche kleidet ihre offizielle Lehre in folgende Begrifflichkeit: Gott ist eine *Natur* in drei *Personen*. Die Natur steht für die Einheit der Dreifaltigkeit. Die Person steht für die Dreifaltigkeit in der Einheit. Ferner gibt es zwei **Hervorgänge**, wobei Hervorgang die Art und Weise ist, wie eine Person aus der anderen entsteht. Der Vater zeugt den Sohn (erster Hervorgang), während der Vater gemeinsam mit dem Sohn den Heiligen Geist haucht (zweiter Hervorgang). Weiter spricht die Kirche von *Relationen*, will sagen: von Verbindungen, die zwischen den drei Personen herrschen: Vaterschaft, Sohnschaft sowie aktive und passive Hauchung. Durch die Relationen unterscheiden sich die Personen voneinander, wie sie sich auch durch die jeweiligen persönlichen Eigentümlichkeiten voneinander unterscheiden. Schließlich kennen wir noch die **Sendungen**: die Sendung des Sohnes, der uns befreien und zu Töchtern und Söhnen machen soll, und die Sendung des Heiligen Geistes, der uns heiligen und in den Schoß der Dreifaltigkeit zurückholen soll.

7. Drei klassische Wege, die Trinitätslehre rational zu vertiefen, haben sich im Laufe der Geschichte entwickelt: die orthodoxe, die lateinische und die moderne Theologie. Die **orthodoxe Theologie** (die Lehre der orthodoxen Ostkirche) setzt mit der Einheit der Natur des Vaters an. Der Vater ist Quelle und Ursprung aller Göttlichkeit. Mit seinem Mund spricht er das Wort; und das ist der Sohn. Indem er das Wort spricht, entlässt er zugleich auch den Hauch; und das ist der Heilige Geist. Die zwei empfangen vom Vater die ganze göttliche Natur, deshalb sind sie ihm wesensgleich. Die **lateinische Theologie** (die Lehre der römisch-katholischen Kirche) wie auch andere Theologien gehen von der göttlichen Natur aus, die ja geistig ist. Der absolute Geist, der keinen Ursprung kennt und allen Dingen ihren Ursprung gibt, ist der Vater. Der Vater erkennt sich durch seinen Verstand und zeugt den Sohn. Vater und Sohn lieben einander und hauchen gemeinsam den Heiligen Geist. In den Dreien „wohnt“ ein und dieselbe Natur; deshalb gibt es nur einen einzigen Gott. Die **moderne Theologie** schließlich setzt bei den drei Personen insgesamt ein. Sie hebt hervor, die Drei ständen unentwegt in einer gegenseitigen Beziehung und in ewiger Gemeinschaft (Perichorese). Diese Beziehung sei so absolut, dass die göttlichen Drei sich vereinten, ohne sich zu vermischen, und damit ein einziger lebendiger Gott seien.

8. In drei Richtungen kann man sich den Glauben an die **Dreieinigkeit falsch vorstellen**: in Richtung des Tritheismus, des Modalismus und des Subordinationismus. Der **Tritheismus** behauptet, wir hätten es mit drei Göttern zu tun: Vater, Sohn und Heiligem Geist. Im Tritheismus bleibt die Perichorese außer Betracht, das heißt: das ewige gegenseitige Ineinander der göttlichen Drei. Der **Subordinationismus** lässt allein den Vater als wahren Gott gelten. Der Sohn und der Heilige Geist sind dem Vater untergeordnet und haben nicht dieselbe göttliche Natur wie er. Hier ist die göttliche Gleichheit zwischen den drei Personen verneint. Der **Modalismus** geht von der Existenz eines einzigen Gottes aus, der sich aber auf drei Weisen in der Welt manifestiert. Bei der Erschaffung der Welt benutzt der eine Gott die Maske des Vaters, in seinem Befreiungshandeln tritt er als Sohn auf, und wenn er alles heiligt und in sein Reich zurückholt, zeigt er sich als Heiliger Geist. Im Modalismus kann man nicht mehr von der Personentritinität sprechen.

9. Alle technischen Begriffe, mittels deren wir versuchen, etwas von der Dreifaltigkeit zu verdeutlichen, haben Annäherungswert und sind **analog und bildlich** zu verstehen, wie „Zeugung“ des Sohnes durch den Vater, wie „Hauchung“ des Heiligen Geistes durch Vater und Sohn oder wie die anderen Wörter: „Natur“, „Person“, „Relation“, „Hervorgänge“, „Sendungen“. Ebenso richtig sind auch biblische Ausdrucksformen wie „Offenbarung“, „Erkennen“, „Gemeinschaft“, „Leben“ und „Liebe“.

10. Die Vernunft ist nicht der einzige Zugang zum Herzen der Dreifaltigkeit. Auch die **Phantasie** ist ein guter Weg. Mit Hilfe der Phantasie erfassen wir besser die existentielle Bedeutung der Dreieinigkeit

für unser Leben. Die Phantasie lässt uns spüren, dass Mensch, Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft, Kirche und Kosmos **Zeichen, Symbole und Sakramente der Dreifaltigkeit** sind.

11. Dank der gegenseitigen Durchdringung (Perichorese) der drei göttlichen Personen ist alles dreifaltig an ihnen, und alles gehört allen. Das hindert jedoch nicht, dass jede der drei Personen eigene Tätigkeiten entfaltet und dadurch ihre jeweilige Eigentümlichkeit zum Ausdruck bringt.

12. Das spezifische Wirken des Vaters besteht darin, dass er im Akt der „Zeugung“ des Sohnes im Licht des Heiligen Geistes auch die ganze Schöpfung entwirft. Aus diesem Grund eignet allen Dingen Geheimnischarakter (der auf den Vater zurückgeht), Kindescharakter (der dem vom Vater gezeugten Sohn zu verdanken ist) wie auch eine geistige Dimension (voller **Dynamik**, die vom Heiligen Geist kommt).

13. Das spezifische Wirken des Sohnes besteht darin, dass er uns in vollendeter Weise die Offenbarung zukommen lässt und dass er Fleisch wird. Durch die **Menschwerdung** befreit er uns von unserer Unmenschlichkeit, **vergöttlicht** uns und macht uns zu Söhnen und Töchtern Gottes.

14. Das spezifische Wirken des Heiligen Geistes besteht darin, dass er Einheit schafft, alles heiligt und neu macht. In umfassendem Sinn hat er das an [Jesus](#) getan und in einer ganz persönlichen Weise auch an [Maria](#).

15. Die Schöpfung findet ihren letzten Sinn darin, dass sie Gefäß für die Mitteilung der drei göttlichen Personen sein kann. Die dreifaltige Gemeinschaft öffnet sich nach außen und lädt die Schöpfung mit samt den Menschen und allen Kreaturen ein, an ihrem Gemeinschaftsleben teilzuhaben. So wird die Schöpfung, wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen sein wird, der Leib der Dreifaltigkeit sein.

16. Die **Gemeinschaft**, welche die Natur der Dreieinigkeit ist, bedeutet Kritik an allen Formen, in denen Menschen – in Vergangenheit und Gegenwart – in der Gesellschaft wie in den Kirchen ausgeschlossen und übergangen werden. Ja, sie ist ein Impuls für all die **Veränderungen**, ohne die Gemeinschaft, Teilhabe und Mitentscheidung auf den verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen und religiösen Lebens nie zu haben sein werden. Die Heiligste Dreifaltigkeit ist das beste Programm für die umfassende **Befreiung**.

17. Die Dreieinigkeit ist ein sakramentales Geheimnis. Mit anderen Worten: Die Dreieinigkeit ist eine Wirklichkeit, die sich unter vielerlei Zeichen zu erkennen gibt und die man immer noch besser erkennen kann, ohne dass menschliches Bemühen, ihrer inne zu werden, je an ein Ende käme. Deshalb werden wir auch in der Ewigkeit, wenn wir im Kreis der drei göttlichen Personen leben, nie aufhören, **in der Erkenntnis zu wachsen**. Immer noch werden uns neue Aspekte aufgehen, und immer noch wird uns der Hunger treiben nach Wissen, Liebe, Berührung und Zusammenleben.

Papst Franziskus: Die Trinität und die Beziehung zwischen den Geschöpfen, in: ders., Enzyklika [Laudato si'](#) (über die Sorge für das gemeinsame Haus), Rom 2015.

65. Ohne hier die gesamte Theologie der [Schöpfung](#) zu wiederholen, fragen wir uns, was uns die großen biblischen Erzählungen über die **Beziehung des Menschen zur Welt** sagen. In der ersten Schilderung des Schöpfungswerkes im [Buch Genesis](#) schließt der Plan Gottes die Erschaffung der Menschheit ein. Nach der Erschaffung des Menschen heißt es: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Die Bibel lehrt, dass jeder Mensch aus Liebe erschaffen wurde, als **Abbild Gottes und ihm ähnlich** (vgl. Gen 1,26). Diese Aussage macht uns die **unermessliche Würde jedes Menschen** deutlich; „er ist nicht bloß etwas, sondern jemand. Er ist imstande, sich zu erkennen, über sich Herr zu sein, sich in Freiheit hinzugeben und in Gemeinschaft mit anderen Personen zu treten.“⁵⁴ Der heilige [Johannes Paul II.](#) erinnerte daran, dass die ganz besondere Liebe, die der Schöpfer zu jedem Menschen hat, ihm eine unendliche Würde verleiht.⁵⁵ Diejenigen, die sich für die Verteidigung der [Menschenwürde](#) einsetzen, können im christlichen Glauben die tiefsten Argumente für diese Aufga-

⁵⁴ [Katechismus der Katholischen Kirche](#), 357.

⁵⁵ Vgl. *Botschaft an die Behinderten*, Apostolische Reise in die Bundesrepublik Deutschland, Angelus (16. November 1980): *L'Osservatore Romano* (dt.), Jg. 10, Nr. 47 (21. November 1980), S. 10; *Insegnamenti* 3/2 (1980), S. 1232.

be finden. Was für eine wunderbare Gewissheit ist es, dass das Leben eines jeden Menschen sich nicht in einem hoffnungslosen Chaos verliert, in einer Welt, die dem puren Zufall unterliegt oder Zyklen, die sich sinnlos wiederholen! Der Schöpfer kann zu jedem von uns sagen: „Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen“ (Jer 1,5). Wir wurden im Herzen Gottes „entworfen“, und darum gilt: „Jeder von uns ist **Frucht eines Gedankens Gottes**. Jeder ist gewollt, jeder ist geliebt, jeder ist gebraucht.“⁵⁶

66. Die Schöpfungsberichte im Buch Genesis enthalten in ihrer symbolischen und narrativen Sprache tiefgründige Lehren über das Menschsein und seine historische Wirklichkeit. Diese Erzählungen deuten an, dass sich das menschliche Dasein auf drei fundamentale, eng miteinander verbundene Beziehungen gründet: die **Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde**. Der **Bibel** zufolge sind diese drei lebenswichtigen Beziehungen zerbrochen, nicht nur äußerlich, sondern auch in unserem Innern. Dieser Bruch ist die **Sünde**. Die Harmonie zwischen dem Schöpfer, der Menschheit und der gesamten Schöpfung wurde zerstört durch unsere Anmaßung, den Platz Gottes einzunehmen, da wir uns geweigert haben anzuerkennen, dass wir begrenzte Geschöpfe sind. Diese Tatsache verfälschte auch den Auftrag, uns die Erde zu „unterwerfen“ (vgl. Gen 1,28) und sie zu „bebauen“ und zu „hüten“ (vgl. Gen 2,15). Als Folge verwandelte sich die ursprünglich harmonische Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur in einen **Konflikt** (vgl. Gen 3,17-19). Darum ist es bedeutungsvoll, dass die **Harmonie**, in der der heilige **Franziskus von Assisi** mit allen Geschöpfen lebte, als eine Heilung jenes Bruches interpretiert wurde. Der heilige **Bonaventura** sagte, dass Franziskus, „da er mit allen Geschöpfen in Frieden war“, wieder in „den Zustand vor der Ursünde“ gelangte.⁵⁷ Weit von diesem Vorbild entfernt, zeigt sich die Sünde heute mit all ihrer Zerstörungskraft in den Kriegen, in den verschiedenen Formen von Gewalt und Misshandlung, in der Vernachlässigung der Schwächsten und in den Angriffen auf die Natur. ...

76. Von „Schöpfung“ zu sprechen ist für die jüdisch-christliche Überlieferung mehr als von Natur zu sprechen, denn es hat mit einem **Plan der Liebe Gottes** zu tun, wo jedes Geschöpf einen Wert und eine Bedeutung besitzt. Die Natur wird gewöhnlich als ein System verstanden, das man analysiert, versteht und handhabt, doch die Schöpfung kann nur als ein **Geschenk** begriffen werden, das aus der offenen Hand des Vaters aller Dinge hervorgeht, als eine Wirklichkeit, die durch die Liebe erleuchtet wird, die uns zu einer allumfassenden Gemeinschaft zusammenruft.

77. „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen“ (Ps 33,6). So wird uns gezeigt, dass die Welt aus einer **Entscheidung** hervorging, nicht aus dem Chaos oder der Zufallswirkung, und das verleiht ihr noch mehr Würde. Es gibt eine freie Entscheidung, die in dem schöpferischen Wort ausgedrückt ist. Das Universum entstand nicht als Ergebnis einer willkürlichen Allmacht, einer Demonstration von Kraft oder eines Wunsches nach Selbstbestätigung. Die Schöpfung ist in der Ordnung der Liebe angesiedelt. **Die Liebe Gottes ist der fundamentale Beweggrund der gesamten Schöpfung**: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen“ (Weish 11,24). Jedes Geschöpf ist also Gegenstand der **Zärtlichkeit des Vaters**, der ihm einen Platz in der Welt zuweist. Sogar das vergängliche Leben des unbedeutendsten Wesens ist Objekt seiner Liebe, und in diesen wenigen Sekunden seiner Existenz umgibt er es mit seinem **Wohlwollen**. Der heilige **Basilus der Große** sagte, dass der Schöpfer auch „die unerschöpfliche Güte“⁵⁸ ist, und **Dante Alighieri** sprach von der „Liebe, welche die Sonne und die Sterne bewegt“.⁵⁹ Daher steigt man von den geschaffenen Werken Gottes auf „zu seiner liebevollen Barmherzigkeit“.⁶⁰ ...

⁵⁶ **Benedikt XVI., Homilie zur feierlichen Amtseinführung (24. April 2005)**: *L'Osservatore Romano* (dt.) Jg. 35, Nr. 17 (29. April 2005), S. 3; AAS 97 (2005), S. 711.

⁵⁷ *Legenda Maior*, VIII, 1: FF 1134 (dt. Ausg.: *Franziskusquellen*, Kevelaer 2009, S. 733).

⁵⁸ *Hom. in Hexaemeron*, 1, 2, 10: PG 29, Sp. 9.

⁵⁹ *Divina Commedia. Paradiso*, 33. Gesang, 145.

⁶⁰ **Benedikt XVI., Generalaudienz (9. November 2005)**, 3: *L'Osservatore Romano* (dt.), Jg. 35, Nr. 46 (18. November 2005), S. 2; *Insegnamenti* 1 (2005), S. 768.

78. ... Eine zerbrechliche Welt mit einem Menschen, dem Gott sie zur **Obhut anvertraut**, appelliert an unsere Vernunft, um zu erkennen, wie wir unsere Macht orientieren, ausüben und beschränken müssten.

79. In diesem Universum, das aus offenen Systemen gebildet ist, die miteinander in Kommunikation treten, können wir unzählige Formen von **Beziehung und Beteiligung** entdecken. Das führt zu dem Gedanken, dass auch die Gesamtheit offen ist für die Transzendenz Gottes, in der sie sich entfaltet. Der Glaube gestattet uns, den Sinn und die **geheimnisvolle Schönheit des Geschehens** zu interpretieren. Die menschliche Freiheit kann ihren klugen Beitrag zu einer positiven Entwicklung liefern, aber sie kann auch neue Übel, neue Ursachen von Leiden und wirkliche Rückschritte hinzufügen. Das veranlasst die **spannende und dramatische menschliche Geschichte**, die imstande ist, sich in eine Entfaltung von Freiheit, Wachstum, Erlösung und Liebe oder in einen Weg des Verfalls und der gegenseitigen Zerstörung zu verwandeln. Darum beabsichtigt die Kirche mit ihrem Tun, nicht nur an die Pflicht zu erinnern, die Natur zu hüten, sondern „sie muss vor allem den Menschen gegen seine Selbstzerstörung schützen“.⁶¹

80. Trotzdem ist Gott, der gemeinsam mit uns handeln und auf unsere **Mitarbeit** zählen möchte, auch imstande, manches Gute aus den Übeln zu ziehen, die wir vollbringen, weil „der **Heilige Geist** eine unendliche Einfallskraft besitzt, die dem Denken Gottes eigen ist, der auch die Schwierigkeiten der kompliziertesten und undurchdringlichsten menschlichen Schicksale zu lösen weiß“.⁶² In gewisser Weise wollte er **sich selbst beschränken**, als er eine Welt schuf, die der **Entwicklung** bedarf, wo viele Dinge, die wir als Übel, Gefahren oder Quellen des Leidens ansehen, in Wirklichkeit Teil der „**Geurtswehen**“ sind, die uns anregen, mit dem Schöpfer zusammenzuarbeiten.⁶³ Er ist im Innersten aller Dinge zugegen, ohne die Autonomie seines Geschöpfes zu beeinträchtigen, und das gibt auch Anlass zu der legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten.⁶⁴ Diese göttliche Gegenwart, die das Fortbestehen und die **Entwicklung** allen Seins sicherstellt, „ist die Fortsetzung des Schöpfungsaktes“.⁶⁵ Der Geist Gottes erfüllte das Universum mit **Wirkkräften**, die gestatten, dass aus dem Innern der Dinge selbst immer etwas Neues entspringen kann: „Die Natur ist nichts anderes als die Vernunft einer gewissen Kunst, nämlich der göttlichen, die den Dingen eingeschrieben ist und durch die die Dinge sich auf ein bestimmtes Ziel zubewegen: so, als könne der Schiffsbauer dem Holz gewähren, dass es sich von selbst dahin bewegt, die Form des Schiffes anzunehmen.“⁶⁶

81. Obwohl auch der Mensch Entwicklungsprozesse voraussetzt, schließt er etwas Neues ein, das von der Entwicklung anderer offener Systeme her nicht gänzlich erklärbar ist. Jeder von uns besitzt in sich eine **persönliche Identität**, die fähig ist, mit den anderen und mit Gott selbst in **Dialog** zu treten. Die Fähigkeit zu Reflexion, Beweisführung, Kreativität, Interpretation und künstlerischem Schaffen sowie andere, völlig neue Fähigkeiten zeigen eine Besonderheit, die den physischen und biologischen Bereich überschreitet. Die qualitative Neuheit, die darin besteht, dass im materiellen Universum ein **Wesen** auftaucht, **das Person ist**, setzt ein direktes Handeln Gottes voraus, einen besonderen Ruf ins Leben und in die **Beziehung eines Du zu einem anderen Du**. Von den biblischen Erzählungen her betrachten wir den Menschen als ein **Subjekt**, das niemals in die Kategorie des Objektes herabgesetzt werden kann. ...

83. Das Ziel des Laufs des Universum liegt in der Fülle Gottes, die durch den auferstandenen **Christus** – den **Angelpunkt des universalen Reifungsprozesses** – schon erreicht worden ist.⁶⁷ So fügen wir ein

⁶¹ Ders., Enzyklika *Caritas in veritate* (29. Juni 2009), 51: AAS 101 (2009), S. 687.

⁶² Johannes Paul II., *Generalaudienz* (24. April 1991), 6: *L'Osservatore Romano* (dt.), Jg. 21, Nr. 18 (3. Mai 1991), S. 2; *Insegnamenti* 14/1 (1991) S. 856.

⁶³ Der *Katechismus* erklärt, dass Gott eine Welt erschaffen wollte, die **auf dem Weg zu ihrer letzten Vollkommenheit** ist, und dass dies das Vorhandensein der Unvollkommenheit und des physischen Übels mit sich bringt: vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 310.

⁶⁴ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Past. Konst. *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, 36.

⁶⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 104, art. 1, ad 4.

⁶⁶ Ders., *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Lib. II, lectio 14, n. 8.

⁶⁷ Auf dieser Linie liegt auch der entsprechende Beitrag von **Pierre Teilhard de Chardin** SJ: vgl. Paul VI., *Ansprache beim Besuch der chemisch-pharmazeutischen Fabrik I.C.A.R.* (24. Februar 1966): *Insegnamenti* 4 (1966), S. 992-993; Johannes Paul II., *Brief an P. George V. Coyne* (1. Juni 1988): *Insegnamenti* 11/2 (1988), S. 1715; Benedikt XVI., *Homilie in der Feier der*

weiteres Argument hinzu, um jede despotische und verantwortungslose Herrschaft des Menschen über die anderen Geschöpfe abzulehnen. Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir. Doch alle gehen mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist, in einer transzendenten Fülle, wo der auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet. Denn der Mensch, der mit Intelligenz und Liebe begabt ist und durch die **Fülle Christi** angezogen wird, ist berufen, alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen.

84. Wenn wir auf der Aussage bestehen, dass der Mensch ein Abbild Gottes ist, dürfte uns das nicht vergessen lassen, dass jedes Geschöpf eine Funktion besitzt und keines überflüssig ist. Das ganze materielle Universum ist ein **Ausdruck der Liebe Gottes**, seiner grenzenlosen Zärtlichkeit uns gegenüber. Der Erdboden, das Wasser, die Berge – alles ist eine Liebkosung Gottes. Die Geschichte der eigenen Freundschaft mit Gott entwickelt sich immer in einem geographischen Raum, der sich in ein ganz persönliches Zeichen verwandelt, und jeder von uns bewahrt in seinem Gedächtnis Orte, deren Erinnerung ihm sehr gut tut. Wer in den Bergen aufgewachsen ist oder wer sich als Kind zum Trinken am Bach niedergesetzt hat oder wer auf dem Platz in seinem Wohnviertel gespielt hat, fühlt sich, wenn er an diese Orte zurückkehrt, gerufen, seine eigene Identität wiederzuerlangen. ...

100. Das Neue Testament spricht zu uns nicht nur vom irdischen **Jesus** und seiner so konkreten und liebevollen Beziehung zur Welt. Es zeigt ihn auch als den Auferstandenen und Verherrlichten, der mit seiner allumfassenden Herrschaft in der gesamten Schöpfung gegenwärtig ist: „Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu **Christus** führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“ (Kol 1,19-20). Das versetzt uns ans Ende der Zeiten, wenn der Sohn dem Vater alles übergibt und Gott alles in allem ist (vgl. 1 Kor 15,28). Auf diese Weise erscheinen uns die Geschöpfe dieser Welt nicht mehr als eine bloß natürliche Wirklichkeit, denn geheimnisvoll umschließt sie der Auferstandene und richtet sie auf eine Bestimmung der **Fülle** aus. Die gleichen Blumen des Feldes und die Vögel, die er mit seinen menschlichen Augen voll Bewunderung betrachtete, sind jetzt erfüllt von seiner strahlenden Gegenwart. ...

236. In der **Eucharistie** findet die Schöpfung ihre größte Erhöhung.⁶⁸ Die Gnade, die dazu neigt, sich spürbar zu zeigen, erreicht einen erstaunlichen Ausdruck, **wenn der menschengewordene Gott selbst so weit geht, sich von seinem Geschöpf verzehren zu lassen**. Auf dem Höhepunkt des Geheimnisses der **Inkarnation** wollte der Herr durch ein Stückchen Materie in unser Innerstes gelangen. **Nicht von oben herab, sondern von innen her**, damit wir ihm in unserer eigenen Welt begegnen könnten. In der Eucharistie ist die Fülle bereits verwirklicht, und sie ist das **Lebenszentrum des Universums, der überquellende Ausgangspunkt von Liebe und unerschöpflichem Leben**. Vereint mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen inkarnierten Sohn sagt der gesamte Kosmos Gott Dank. Tatsächlich ist die Eucharistie von sich aus ein Akt der kosmischen Liebe: „Ja, kosmisch! Denn auch dann, wenn man die Eucharistie auf dem kleinen Altar einer Dorfkirche feiert, feiert man sie immer in einem gewissen Sinn *auf dem Altar der Welt*.“⁶⁹ Die Eucharistie vereint Himmel und Erde, umfasst und durchdringt die gesamte Schöpfung. Die Welt, die aus den Händen Gottes hervorging, kehrt zu ihm zurück in seliger und vollkommener Anbetung: Im eucharistischen Brot „ist die Schöpfung auf die **Vergöttlichung**, auf die heilige Hochzeit, auf die Vereinigung mit dem Schöpfer selbst ausgerichtet.“⁷⁰ Darum ist die Eucharistie auch eine Quelle des Lichts und der Motivation für unsere Sorgen um die Umwelt und richtet uns darauf aus, Hüter der gesamten Schöpfung zu sein. ...

238. Der **Vater** ist der letzte Ursprung von allem, der liebevolle und verbindende Grund von allem, was existiert. Der **Sohn**, der ihn widerspiegelt und durch den alles erschaffen wurde, hat sich mit

Vesper in der Kathedrale von Aosta (24. Juli 2009): *L'Osservatore Romano* (dt.) Jg. 39, Nr. 31/32 (31. Juli 2009), S. 7; *Insegnamenti* 5/2 (2009), S. 60.

⁶⁸ Anmerkung P. G.: Das Abendmahl bildet auch in **Luthers** Denken den Schnittpunkt von Gottes Erniedrigung (**Kondensenz**) und des Menschen Erhöhung in das Leben Gottes. Vgl. dazu: Christoph Henschen, *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung. Eine systematisch-theologische Studie zu Luthers Abendmahlslehre nach der Schrift *Daß diese Wort Christi* ‚Das ist mein Leib‘ noch fest stehen (1527)*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2009.

⁶⁹ Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003), 8: AAS 95 (2003), S. 438.

⁷⁰ Benedikt XVI., *Homilie in der Eucharistiefeier am Hochfest des Leibes und Blutes Christi (15. Juni 2006)*: *L'Osservatore Romano* (dt.) Jg. 36, Nr. 25 (23. Juni 2006), S. 7; AAS 98 (2006), S. 513.

dieser Erde verbunden, als er im Schoß Marias menschliche Gestalt annahm. Der **Geist**, das unendliche Band der Liebe, ist zutiefst im Herzen des Universums zugegen, indem er neue Wege anregt und auslöst. Die Welt wurde durch die drei Personen, den einen göttlichen Ursprung, geschaffen, doch jede von ihnen verwirklicht das gemeinsame Werk gemäß ihrer persönlichen Eigenheit. „Wenn wir also voller Bewunderung das Universum in seiner Größe und Schönheit betrachten, müssen wir die ganze **Dreifaltigkeit** loben.“⁷¹

239. Für die Christen führt der Glaube an den einen Gott, der **trinitarische Communio** ist, zu dem Gedanken, dass die gesamte Wirklichkeit in ihrem Innern eine eigentlich trinitarische Prägung besitzt. Der heilige **Bonaventura** ging so weit zu sagen, dass der Mensch vor der Sünde entdecken konnte, wie jedes Geschöpf „bezeugt, dass Gott dreifaltig ist“. Den Abglanz der Dreifaltigkeit konnte man in der Natur erkennen, „als dieses Buch dem Menschen nicht undurchschaubar war und das Auge des Menschen sich nicht eingetrübt hatte“.⁷² Der heilige Franziskaner lehrt uns, dass jedes Geschöpf eine typisch trinitarische Struktur in sich trägt, die so real ist, dass sie spontan betrachtet werden könnte, wenn der Blick des Menschen nicht begrenzt, getrübt und schwach wäre. So weist er uns auf die Herausforderung hin, zu versuchen, die Wirklichkeit unter trinitarischem Gesichtspunkt zu entschlüsseln.

240. Die göttlichen Personen sind **subsistente** Beziehungen, und die **Welt**, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, ist ein **Gewebe von Beziehungen**. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen.⁷³ Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung zu entdecken. Denn **die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend** in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene **trinitarische Dynamik**, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingepägt hat. Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine **Spiritualität der globalen Solidarität** heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt. ...

245. Gott, der uns zur großzügigen und **völligen Hingabe** zusammenruft, schenkt uns die Kräfte und das Licht, die wir benötigen, um voranzugehen. Im Herzen dieser Welt ist der Herr des Lebens, der uns so sehr liebt, weiter gegenwärtig. Er verlässt uns nicht, er lässt uns nicht allein, denn er hat sich endgültig mit unserer Erde verbunden, und seine Liebe führt uns immer dazu, neue Wege zu finden. Er sei gelobt. ...

⁷¹ Johannes Paul II., *Generalaudienz* (2. August 2000), 4: *L'Osservatore Romano* (dt.) Jg. 30, Nr. 32/33 (11. August 2000), S. 2; *Insegnamenti* 23/2 (2000), S. 112.

⁷² Bonaventura, *Quaest. disp. de Myst. Trinitatis*, 1, 2, concl.

⁷³ Vgl. **Thomas von Aquin**, *Summa Theologiae* I, q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3.

II. Besondere Zugänge

Friedrich Weinreb: Gottes Rückzug im Zeichen für Aleph, in: ders., Buchstaben des Lebens. Das hebräische Alphabet. Erzählt nach jüdischer Überlieferung, Freiburg: Herder 1979/ Weiler im Allgäu: Thaurus 1990.

Als ich anfangen wollte, von den Buchstaben des Lebens zu schreiben, da erlebte ich eine alte [chassidische](#) Tafelrunde, in der man sich gerade über diese Zeichen unterhielt. Es war ein Erleben in der Welt der Laute und der Lieder. Weise und Schüler gingen ein und aus, und das Ganze war von einer Freude beseelt, die einem das Herz leichtmacht. ...

Die Tischrunde war überaus lebhaft. Wurden die Weisen gewahr, daß sie jeweils von ihrem eigenen Leben sprachen? Denn jeder erzählte gerade von dem Zeichen, mit dem sein eigener Name anfängt, und der Anfangsbuchstabe ist ja der Erstgeborene des Wortes, der wie ein Erstgeborener den Durchbruch wagt. Aber erst durch das Leben des Menschen kommen die Zeichen ganz zum Leben. Erst unser Leben bringt die Buchstaben völlig zum Erscheinen, so daß sie uns wirklich zu Buchstaben des Lebens werden. ...

Was jeder einzelne dieser [hebräischen Buchstaben](#) mitzuteilen hat – schon durch seinen Namen, schon durch seinen Zahlenwert, schon durch seine kalligraphische Form –, das ist uraltes Wissen, und doch zugleich das in jedem Menschenleben individuell und aktuell neu Erlebte. So bilden die Buchstaben das Fundament der Welt. „Gott spricht, und die Welt ist!“ sagt man darum. Ich erzähle dieses Wissen weiter – gleichsam als Gast einer chassidischen Tafelrunde. ... (S. 12-13)

„... Man erzählt doch: als beim Vater im Himmel in seiner vollkommenen, alles umschließenden Einheit das Bedürfnis entsteht, dieses Glück, diese Vollkommenheit einem Gegenüber mitzuteilen, es also einem Gegenüber zu schenken, und Er den Ihm Gleichenden, den Menschen, den Adam erschaffen will und er das den Heerscharen im Himmel (die den ‚Gott [Zebaoth](#)‘, den ‚Gott der Heerscharen‘ umgeben) mitteilt mit den Worten ‚laßt uns einen Menschen machen‘, daß dann bei diesen Heerscharen ein Raunen wächst, eine Unruhe. Sie sprechen: nicht doch, der Mensch als Gegenüber wird seine Freiheit, diese von dir geschenkte vollkommene Freiheit, die allein Deiner vollkommenen Allmacht entsprechen kann, nutzen, um sich als Gegenüber zu verewigen. Er wird in allem Dein Gegenüber sein. Dort, wo Du die Welt aus Liebe baust, wird er sie in Strenge und Härte konstruieren; er wird sich als Gegen-Gott aufstellen. Und wir, wir werden durch ihn in der Welt Deiner Schöpfung, anstatt durch Deine Liebe erschaffene, vollkommene Wesen zu sein, zu Unvollkommenen werden; wir werden zu Mächten der Strenge, des Todes, der Vernichtung werden. Wir bitten, mache diesen Menschen nicht. Und der Vater zögerte. Ja, sie könnten recht haben, die himmlischen Heerscharen. Des Menschen vollkommene Freiheit, wie sie nur eine der Allmacht entspringende vollkommene Liebe erschaffen kann, enthält auch die Freiheit zum Sich-Abwenden vom Vater, sie enthält die Freiheit zur Sünde. Die Sünde würde das Unheil in die Schöpfung bringen. Nach dem Heil sehnen sich nur die Liebenden, die erkennen, **daß Gott seine ungetrübte Freiheit aufgibt**, um dem Anderen, dem Gegenüber, die **Freude der Einswerdung aus Freiheit mit Ihm** zu ermöglichen – Einswerdung zur großen, allumfassenden Einheit. Wenn der Mensch aber in seiner Freiheit dies nicht erkennt? Freiheit bedeutet doch auch die Möglichkeit, nicht zu erkennen. Liebe ist eben kein mechanisch ablaufender Prozeß. Liebe ist Erwartung, Sehnsucht und manchmal sogar Verzweiflung. Der Vater zögert ...

Das Zögern bringt ... das **Gefühl** in die Schöpfung hinein. Der Liebende kann zögern, überrascht dann aber wieder durch seine **unbedingte Hingabe**. Die Geliebte kann enttäuschen, überrascht dann aber wieder durch ihre **restlose Hingabe**. ...

Das Zögern im Himmel ist also die himmlische Seite der Sünde in der Welt. Daher ist auch die Barmherzigkeit da, um diese Sünde zu vergeben. Tief und gewaltig sind diese Geheimnisse. Wie herrlich ist das Haus Gottes!“ (S. 26-28)

„Jetzt verstehe ich auch, wie unser Zeichen für Aleph zustande kommt. Zögernd kommt das Wort, das schaffende Wort, aus dem Himmel, aus dem für uns Jenseitigen, in diese zu erschaffende Welt. Ein schüchterner Ruf, bescheiden, weil eben Gott dem Menschen die gewaltige Freiheit schenkt, weil Gott **sich** durch seine Allmacht so **vollkommen zurückziehen** kann. Dieser Ruf aus dem Jenseits! Für

uns, die wir nur das Diesseitige, das Zeit-Räumliche kennen, ist das Jenseitige ein Jenseits vom Sein. Für uns ist dort eben das Nichts. Aber das Wort, das von Gott ist, lehrt uns, daß dieses Nichts doch eigentlich erst die wahre, die eigentliche Individualität ist. ...

Aus diesem Nichts, aus diesem wahren, jenseitigen Ich kommt dieser Ruf. Und dieser wird zum Schrei, wenn man in ihm nicht das erkennt, was der Schenkende immer hofft, als Liebender eben, als Gütiger, als Schenkender erkannt zu werden. Denn es drängen jetzt doch die Heerscharen mit. Wie Gott schenkt, möchten auch sie mit in dieser Welt sein, in dieser Welt, wo das große **Abenteuer der Liebe** erlebt werden kann. Das Zögern brachte die Angst der Freude gegenüber; es brachte aber auch die Dauer in die Welt hinein. Vom Vater kann nur Gutes kommen. Sogar sein Zögern schenkt, schenkt uns die köstliche irdische Zeit, schenkt uns damit den Raum dieser Welt. Wir erleben als schönstes Geschenk jetzt unsere weltliche Zeit.“

„Schreie aus dem Nichts“, fügte jetzt Uri hinzu. „Es braucht große **Hingabe**, um bis in dieses Gegenüber, um bis in diese Welt, durchzudringen. Wer will schon Rufe aus dem Nichts vernehmen? So wie man auch die Stimme des eigenen Ich nicht hören will. Und doch erscheint hier diese Erstgeburt aus dem Jenseits, aus diesem Nichts. Es ist die Grenze zwischen jener Welt und unserer Welt, die dieses Erste durchläßt; das für uns Unsichtbare wird zu einem schüchtern sich zeigenden Tropfen. So erfährt der Mensch diese erste Manifestation aus dem Jenseits, die erste Sichtbarwerdung.“

„Ja, ein Tropfen. Aus diesem Tropfen entsteht der Mensch“, nahm Elischa wieder das Wort. „Es ist der Samentropfen, ein unsichtbares Pünktchen. Es ist der Blutstropfen, es ist die Träne. Schüchtern zeigt sich der Anfang, ein Strichlein aus dem Nichts, es wächst heran, nimmt Raum ein, doch bald endet es erneut in einem Strichlein und verschwindet.

Es ist diese Form des Tropfens, die Ausgangspunkt für alle hebräischen Buchstaben wird. Sie alle stammen aus diesem Stammeln, Rufen und Schreien aus dem Jenseits allen Seins. Somit sind sie alle Schreie aus dem Nichts.

Eben ein Tropfen. Aber überlegen wir uns doch, was dieser Tropfen für unser Leben bedeutet. Für uns ist es der Blutstropfen, der Tropfen des Blutes, das das Leben trägt, das durch unseren Körper zieht, alles mit allem verbindet. Und enthält nicht das Wort Blut, *dam*, den Begriff gleichen?

Schon in ‚Blut‘, ‚dam‘, kommt zu Wort, daß der Mensch im Gleichnis Gottes ist. Schüchtern wie dieser Tropfen drückt sich das Jenseits hier aus. So bescheiden ist, was im Menschen an Göttlichem ist. Aber bedenket, dieser Tropfen ist auch die Träne. Die Träne des Leides und die Träne der Freude. ...“

„Aber das Zeichen **Aleph** hat doch zwei solcher Tropfen! Zwei, weil es das Verborgene und das Erscheinende gibt, weil es **Gottes Wollen** gibt, diese Welt zu schaffen und den Menschen zu erschaffen, aber dann das **Zögern**, das Raum und Dauer bringt, und dann das **Erscheinende** in dieser Welt. Träne der Freude und Träne des Leids! Der Tropfen aus Wasser, das Fließende ohne Eigenleben, und der Tropfen Blut mit dem Gleichnis Gottes. ‚Denn die Seele des Fleisches ist im Blute‘, heißt es doch (3. Buch Mose, Kap. 17 Vers 11). Es ist die Zweiheit Himmel und Erde. Das Gute, das uns klar ist, und das Geheimnis des Bösen. Schaut doch, wie in allem das Muster von Gottes Geschenk sich zeigt. Wie herrlich ist dieses **Geheimnis der Zweiheit**. Doch auch die Möglichkeit zur Sünde ist in dieser Zweiheit gegeben: das Zögern und auch die Reue um die Sünde. Denn im Zögern Gottes liegt ja auch die Möglichkeit, sich zu besinnen, anders zu handeln, als man erst wollte und tat, die Möglichkeit zum Bereuen.“

„Bezeichnend für *Aleph* ist auch, daß dieses Zeichen gesehen wird, gelesen, aber nicht gesprochen. Ist das nicht auch grundlegend für unsere Welt? Man kann das Prinzipielle gar nicht aussprechen. Aber man sieht es und muß es dort, wo unser Leben von uns gelesen wird, miteinbeziehen. ...“

„Auch hier zeigt sich diese merkwürdige **Zweiheit der Welt**. Der Schöpfer und der Erschaffene; das Verborgene und das Erscheinende; das Schweigen und das Sprechen; Widder und Stier. Im Stier zeigt sich jedenfalls der Wille zum Sprechen; der Widder schweigt, weil er überhaupt jenseits seinen Ort hat. Den Stier sieht man, man möchte ihn völlig artikulieren. Aber er läßt sich nicht aussprechen. Zu viel Geheimnis herrscht noch dort. Der Widder aber hat dieser ganzen Welt gegenüber die große Bescheidenheit, die hervorkommt aus **Gottes Sich-Zurückziehen, um der Welt, um dem Gegenüber Raum zu geben, einen Ort zu geben**. Der Widder bleibt ganz jenseits. Er ist aber Grundlage für alles.

Der Stier hat ein Zeichen, der Stier kann sich manifestieren. Aber aussprechen kann man den Buchstaben Aleph nicht. Er schweigt. Das Lamm aber ist Grundlage dieses Schweigens, es ist das Schweigen des Schweigens, die höhere Potenz des Schweigens. Es ist die Welt des ‚Nichts‘. Aber von dorthier kommt die Sehnsucht, *doch* erkannt zu werden, sich dennoch zeigen zu können. Dazu ist ja die Schöpfung da. **Mit der Schöpfung kommt das Neue in die Welt Gottes.** Das Neue ist: lieben und geliebt werden. Die Welt mag aussehen wie eine gewaltige Konstruktion, als ob ein unvorstellbar gescheiter Baumeister alles gemacht hätte. Das Geheimnis aber ist, daß jenseits dieses Gescheiten eine andere Macht ist, die Macht der Liebe eben. Deshalb schweigt das Lamm, und deshalb wird auch beim Bau des Hauses Gottes kein Laut gehört (1. Könige 6,7). Die Liebe ist der Grund der ganzen Schöpfung, aller Bauten, aller **Beziehungen**. Das ist das Geheimnis der Welt, das Geheimnis des Lammes: es zieht sich zurück, so wie Gott sich zurückzieht, um durch seine Allmacht der Welt die vollkommene Freiheit zu schenken. Diesem **Sich-Zurückziehen Gottes**, „[Zimzum](#)“, entspricht das vollkommene Schweigen. Das Lamm ist Grundlage aller Zeichen, hat aber selber hier kein Zeichen. Es ist Grundlage des Sprechens, hat aber hier keinen Laut, ist vielmehr das **absolute Schweigen**. Es lebt im Nichts und ist damit Grundlage eines jeden ‚Ichs‘. Das ist eben das Geheimnis der Liebe, daß sie dieses Schweigen hat.“ ...

„Und das eben ist wiederum die Antwort auf die Frage nach dem Zögern des Vaters im Himmel und nach dem Protest der Heerscharen. Denn kann der Mensch, Gott gegenüber gestellt, diese Liebe fassen? Wird er nicht ausgerechnet dort der Liebe gegenüber gestellt, wo das Konstruieren, das Leisten, seinen Ort hat? Wie soll er da diese Liebe überhaupt fassen können? Gewiß, sie ist das Fundament der Fundamente, sie ist das Geheimnis der Geheimnisse. Aber ist es nicht in der Art der Welt schon eingeschlossen, daß der Mensch dieses Geheimnis nicht fassen kann? Liegt es nicht an Gottes unaßlicher Liebe, daß das dem Menschen – nach der Art der Schöpfung im Gegenüber – geschenkte Fassungsvermögen zerbrechen *muß* an diesem unbegreiflichen Strom der Liebe? Es sieht fast so aus, als ob diese Liebe ein solches Zerbrechen schon von Anfang an mit in Kauf genommen hätte. Denn wo wären sonst das Erbarmen und das Erlösen an ihrem Ort, wenn sie nicht aus der Liebe heraus wirken könnten?“ ...

„Tatsächlich, das ist das **Geheimnis der Liebe. Die Allmacht Gottes schenkt die vollkommene Freiheit:** der Mensch im [Ebenbild Gottes](#), im Gleichnis Gottes. So wie Gott frei ist, will er auch den Menschen als Freien. Aus dieser Freiheit könnte der Mensch, auch wenn er ins Gegenüber gestellt ist, die Sehnsucht der Liebe empfinden – gerade in einer Welt der Verlassenheit, der Öde, des Nur-leisten-Müssens. Das Konstruieren, der Lärm, die Geschäftigkeit würden ihn an seine Herkunft erinnern können, und er würde sich, wie die Sulamith im [Hohen Liede](#), nach dem König sehnen, weil dort das Zuhause ist, weil dort das Heim ist. Sogar wenn er die Liebe nicht faßt, und darin seine Dummheit und Abwendung, also Sünde, manifestiert, sogar wenn er daran zerbricht, aus den Tiefen der Tiefen des Abgrundes wird er sich sehnen und hinaufblicken. Gerade im Zögern hat der Vater das empfunden, und darum heißt es, daß die Seite der Mutter ihre Bereitschaft kund tat, mit hinunterzugehen, bis in die tiefsten Tiefen, und dort mit dem Kind und somit mit allen dort Geborenen zu sein. **Ist Liebe nicht gerade dieses große Wagnis bis ins Letzte?** ‚Versucht‘ sie nicht sogar den Geliebten (wie Gott Abraham ‚versuchte‘)? Wenn er besteht, jauchzt das Herz. Wenn er aber versagt, regt sich die Barmherzigkeit. Liebe ist kein Gericht, das Tatbestände analysiert und Urteile daraus deduziert. Liebe besiegt die Sünde, Liebe besiegt den Tod. Hat nicht Abraham zehn Versuchungen widerstanden und wurde geliebt? Und ist nicht Israel zehn Versuchungen erlegen und wird geliebt? Liebe zählt nicht und wägt nicht, **Liebe gibt und öffnet sich dem Anderen so, wie er ist.** Gewiß, der Mensch faßt diese Liebe nicht! Wie gebrochenen Herzens und doch stolz sagt der Vater: ich verzeihe dir, denn du verhältst dich wie ein Geliebter. Auch wenn du dich abwendest, meine Liebe erlischt nicht.“ ...

„Das Gefäß, das der Mensch ist, zerbricht. Das bedeutet, daß das Licht der Schöpfung, diese unermessliche Liebe, die jetzt sieht, daß sie nicht erfaßt werden kann, sich verbirgt. Wo verbirgt sie sich? Dort, von wo sie dereinst wieder hervortreten wird. Im Menschen verbirgt sie sich in seinen Knochen, wo sie im Mark ihren Ort findet. Ist nicht das Wort Knochen, *ezem*, auch das Wort für ‚das Selbst‘? Im [Selbst](#) des Menschen ist der Ort dieses verborgenen Lichtes. Wie die Knochen den Menschen durch das Leben tragen, so trägt ihn das Selbst. Das Selbst, das Ich. Und kommt nicht dieses Wort Knochen,

ezem, aus dem Worte Baum, *ez*, und rührt es damit nicht auch an das Geheimnis der beiden Bäume im [Garten Eden](#), des Baumes des Lebens und des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse? ... Das zu Fassende war auch nicht zu fassen. Gott hat darum gewußt, und es deshalb auch so gewollt. Bei Gott ist [das Eins](#). Das Haus Gottes zerfällt, weil es dem Menschen nicht faßbar ist. Wo ist es? Verborgene in uns? In unserem Selbst?“

„So wie Arjeh jetzt dort an der Türe steht, dort, wo das Licht der Sonne hereinfällt, wo die vielen Stimmen sind, so zieht der Mensch aus dem Garten Eden in die Welt hinein. So wie das Gefäß, so zerbrechen alle Gefäße. So zerbricht der Mensch in die vielen Myriaden, in die vielen Generationen, so zerbricht das Schweigen in die vielen Laute, in die vielen Worte. Es wird die Welt mit den Buchstaben des Lebens, mit den Zeichen aus dem Nichts, die jetzt in der Welt ihre Geschichte erzählen.“ Abraham sprach es, blickte liebevoll hinüber. „Laßt die Tür offen. Schaut, das große Licht der Liebe zerbrach in die Lichter von Sonne, Mond und Sternen. Sie sind ebenfalls wie Scherben eines zerbrochenen Gefäßes. Aber kennt Gott nicht jeden Stern bei seinem Namen? (Psalm 147,4). Gott kennt in jedem Menschen den Namen des Splitters, der er, dieser Mensch gerade, ist. Wisset, jetzt suchen sich die Splitter, sie wollen sich wieder vereinen zum großen Gefäß, zum **ungeteilten Licht der Liebe Gottes**. Und so, wie sich die Splitter zueinander sehnen, zeigt sich in der Liebe der Menschen zueinander diese Liebe Gottes. Sie prägt das Muster jedes Splitters. So baut sich das Haus schweigend. Denn die Liebe findet keine Worte. Die Geschichten aber, die jetzt mit den Splittern des gebrochenen Schweigens erzählt werden, verbinden ebenfalls. Geschichten, immer wieder neue, aber im Selbst dieser Geschichten lebt das verborgene Licht. Aus dem verborgenen Licht dieser unzähligen Geschichten, aus diesen unzähligen Geschicken baut sich, geheimnisvoll und still, das große Licht der Schöpfung, wie es auch der Prophet sagt (Jesaja 30,26). Laßt uns dieser Welt Glück wünschen, daß sie die **Verwirklichung von Gottes großem Wagnis mit dem Menschen** erleben möge. Und es wird gelingen. Geht nicht die Liebe, diese Sanftmütige, als Gnade und Barmherzigkeit mit? Es ist gut, der Löwe ruft die Sonne, die irdischen Lichter, die Myriaden Splitter. Es ist gut, es ist wirklich sehr gut.“ (S. 29-37)

Hans Jonas: Der Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein, in: ders., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (1984), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, ¹⁴2013.⁷⁴)

Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren. Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut oder seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert. Dasselbe fordert unser [Mythos](#)⁷⁵ von Gottes In-der-Welt-Sein. Nicht aber im Sinne pantheistischer Immanenz: Wenn Gott und Welt einfach identisch sind, dann stellt die Welt in jedem Augenblick und jedem Zustand seine Fülle dar, und Gott kann weder verlieren noch auch gewinnen. Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, **entsagte Gott seinem eigenen Sein**; er **entkleidete sich seiner Gottheit**, um sie zurück zu empfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder viel-

⁷⁴ „Auf nur wenigen Seiten zeichnet Jonas ein Gottesbild, das mich wie kaum eine andere Darstellung des Themas tief beeindruckt hat. Zum Entwurf dieses Bildes bedient sich der Autor im Zentrum seines Werkes eines selbstentworfenen *Mythos*, um sich damit der Größe und eigentlichen Unfassbarkeit des Themas vorsichtig nähern zu können, was ihm eindrucksvoll gelingt. Das Büchlein ist äußerst lesenswert für jeden, der sich für das Thema [Theodizee](#) interessiert. Innerhalb der Sammlung meiner besten Bücher gehört das dünne Bändchen zu den wichtigsten.“ (Rezensent [Glöckner](#) bei amazon.de)

⁷⁵ Anmerkung P. G.: Von der „Selbstentäußerung des Schöpfergeistes im Anfang der Dinge“ hörte ich das erste Mal 1988 bei dem [Kongress „Geist & Natur“](#) in Hannover; veröffentlicht als: [Hans Jonas, Geist, Natur und Schöpfung](#). Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, in: [Hans-Peter Dürr/ Waltherr Ch. Zimmerli](#) (Hrsg.), *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, München: Scherz 1989, S. 61-77, bes. 72.

leicht auch entstellt durch sie. In solcher **Selbstpreisgabe** göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das der *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich **entäußerte** zugunsten der Welt.

Und für Äonen ist sie sicher in den langsam arbeitenden Händen kosmischen Zufalls und der Wahrscheinlichkeiten seines Mengenspiels – während immerfort, so dürfen wir vermuten, ein geduldiges Gedächtnis vom Kreisen der **Materie** sich ansammelt und zu der ahnenden Erwartung anwächst, mit der das Ewige die Werke der Zeit zunehmend begleitet – ein zögerndes Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz.

Und dann die erste Regung von **Leben** – eine neue Sprache der Welt: und mit ihm eine enorme Steigerung des Interesses im ewigen Bereich und ein plötzlicher Sprung im Wachstum zum Wiedererwerb seiner Fülle. Es ist der Weltzufall, auf den die werdende Gottheit wartete und mit dem ihr verschwenderischer Einsatz zuerst Zeichen seiner schließlichen Einlösung zeigt. Aus der unendlich schwellenden Dünung von Fühlen, Wahrnehmen, Streben und Handeln, die immer mannigfacher und intensiver über den stummen Wirbeln der Materie sich hebt, gewinnt die Ewigkeit Kraft, füllt sich mit Inhalt um Inhalt von **Selbstbejahung**, und zum erstenmal kann der erwachende Gott sagen, die Schöpfung sei gut.

Aber man beachte, dass mit dem Leben zusammen der **Tod** kam und dass Sterblichkeit der Preis ist, den die neue Möglichkeit des Seins für sich zu zahlen hatte. Wenn ständige Dauer das Ziel wäre, hätte Leben gar nicht erst beginnen dürfen, denn in keiner möglichen Form kann es sich mit der Dauerhaftigkeit inorganischer Körper messen. Es ist wesentlich widerrufliches und zerstörbares Sein, ein Abenteuer der Sterblichkeit, das vom langwährenden Stoff auf dessen Bedingungen – auf die kurzfristige Bedingung des stoffwechselnden Organismus – die endlichen Laufbahnen individueller Selbste zum Darlehen erlangt. Aber eben im kurz behaupteten Selbst-Fühlen, Handeln und Leiden endlicher Individuen, das vom Druck der Endlichkeit erst die ganze Dringlichkeit und damit Frische des Empfindens bezieht, entfaltet die göttliche Landschaft ihr Farbenspiel und **kommt die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst ...**

Man bemerke ebenfalls, dass in der Unschuld des Lebens vor dem Erscheinen des Wissens die Sache Gottes nicht fehlgehen kann. Jeder Artunterschied, den die Evolution hervorbringt, fügt den Möglichkeiten von Fühlen und Tun die eigene hinzu und bereichert damit die **Selbsterfahrung** des göttlichen Grundes. Jede in ihrem Lauf sich neu auftuende Dimension der Weltbeantwortung bedeutet eine neue Modalität für Gott, sein verborgenes Wesen zu erproben und durch die Überraschungen des Weltabenteuers sich selbst zu entdecken. Und all die Ernte ihrer bedrängten Werdemühe, ob hell oder dunkel, schwellt den jenseitigen Schatz zeitlich gelebter Ewigkeit. Gilt dies schon für das sich verbreiternde Spektrum der Mannigfaltigkeit an sich, um wieviel mehr für die sich steigernde Wachheit und Leidenschaft des Lebens, die mit dem Zwillingswachstum von *Wahrnehmung und Bewegung* im **Tierreich** einhergeht. Die immer größere Schärfung von Trieb und Angst, Lust und Schmerz, Triumph und Entbehrung, Liebe und selbst Grausamkeit – das Durchdringende ihrer Intensität an sich, allen Erfahrens überhaupt, ist ein Gewinn des göttlichen Subjekts, und ihr zahllos wiederholtes, doch nie sich abstumpfendes Durchleben (schon darum die Notwendigkeit von Tod und neuer Geburt) liefert die geläuterte **Essenz, aus der die Gottheit sich neu erbaut**. Alles dies stellt die Evolution zur Verfügung durch die bloße Üppigkeit ihres Spiels und die Strenge ihres Sporns. Ihre Geschöpfe, indem sie nur ihrem Trieb gemäß sich selbst erfüllen, rechtfertigen das göttliche Wagnis. Selbst ihr *Leiden* vertieft noch die Tonfülle der Symphonie. So kann denn, diesseits von Gut und Böse, Gott im großen Glücksspiel der Entwicklung nicht verlieren.

Ebensowenig aber kann er im Schutz ihrer Unschuld wahrhaft gewinnen, und eine neue Erwartung wächst in ihm in Antwort auf die Richtung, die die bewusstlose Bewegung der Immanenz allmählich nimmt.

Und dann zittert er, da der Stoß der Entwicklung, von seiner eigenen Schwungkraft getragen, die Schwelle überschreitet, wo Unschuld aufhört und ein gänzlich neues Kriterium des Erfolgs und Fehlschlags vom göttlichen Einsatz Besitz ergreift. Die Heraufkunft des **Menschen** bedeutet die Herauf-

kunft von *Wissen und Freiheit*, und mit dieser höchst zweischneidigen Gabe macht die Unschuld des bloßen Subjekts sich selbst erfüllenden Lebens Platz für die Aufgabe der *Verantwortung* unter der Disjunktion von Gut und Böse. Der Chance und Gefahr dieser Vollzugsdimension ist die **nun erst offenbar gewordene göttliche Sache** hinfort anvertraut, und ihr Ausgang schwankt in der Waage. Das Bild Gottes, stockend begonnen vom physischen All, solange in Arbeit – und unentschieden gelassen – in den weiten und dann sich verengernden Spiralen vormenschlichen Lebens, geht mit dieser letzten Wendung, und mit dramatischer Beschleunigung der Bewegung, in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut. Und in diesem furchterregenden Auftreffen seiner Taten auf das göttliche Geschick, ihrer Wirkung auf den ganzen Zustand des ewigen Seins, besteht die menschliche Unsterblichkeit.

Mit dem Erscheinen des Menschen **erwachte die Transzendenz zu sich selbst** und begleitet hinfort sein Tun mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung – und, wie ich glauben möchte, **sich ihm fühlbar machend, ohne** doch in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes **einzugreifen**: Denn könnte es nicht sein, dass das Transzendente durch den Widerschein seines Zustandes, wie er flackert mit der schwankenden Bilanz menschlichen Tuns, Licht und Schatten über die menschliche Landschaft wirft? (S. 15-24)

Huib Oosterhuis: Fünf Fragmente über Gott, in: ders., *Im Vorübergehn* (1969), Wien: Herder & Co. ²1970, S. 15-35.

Die Bibel bewahrt die Zeugnisse über Gott aus allen Phasen der Geschichte Israels, aus der Zeit, als dieses Volk noch in den Kinderschuhen steckte, wie auch aus der Periode des Exils und des Untergangs, viele Jahrhunderte später.

Ein Kind glaubt an Muskelprotze, an Kampf und Sieg. Als Israel noch ein Kind war, empfand und reagierte es wie ein Kind. Im Zeugnis aus den Kinderjahren Israels ist Jahwe ein kämpfender Gott, stärker als alle anderen Götter; einem der ältesten Teile der Bibel zufolge ist er ein „Kriegsheld“, der „kreichend wie eine gebärende Frau“ drauflosschlägt. Eine primitive und noch nicht voll entwickelte Erlebniswelt spricht sich in einem primitiven Glaubenszeugnis aus: anfänglich ist er – die zehn ägyptischen Plagen im Tornister – ebenso rachsüchtig, militant und gespenstisch wie alle Götter der Menschen. Er ist ein strafender, rachsüchtiger und anspruchsvoller Gott, aber **gemeinsam mit Israel entwickelt er sich im Laufe der Geschichte, er wächst, ändert sich und wird menschlicher**.

Der Gott, der sich in der Befreiung aus dem Sklavenhaus offenbart, der für sein Volk Raum und Freiheit schafft, wird in seinem Umgang mit Israel immer mehr „anders als alle übrigen Götter“. Er wird immer weniger „Abgott“, Anforderung, Gewalt, Macht und Schema, das die Menschen zwingt und einengt. Er wird immer mehr zu einem Wesen, das anderen Menschen die Freiheit gewährt, ein Vater, der seine Kinder frei herumlaufen lassen kann. Er wird mehr und mehr Befreiung.

Als Israel ein Mann wurde, hat es seine kindlichen Träume abgelegt. Dann legt es von seinem Gott das Zeugnis ab, dass er Gedanken des Friedens und nicht der Vernichtung hegt, wie ein Erwachsener, der vom Leben gelernt hat, der nicht mehr an Gewalt, Kampf und Sieg, nicht an Strafen und Schläge, sondern an Geduld und Vergebung glaubt.

Das Zeugnis des erwachsenen Israels kennt einen Gott, der nicht mehr zwingt, der immer bescheidener und machtloser wird. Mit seinem Volk geht er in die Verbannung – mit seinem Volk, seinem Sohn-auf-Erden. In der Fremde wird er gestoßen, getreten, vernichtet. Dann ist er nirgendwo zu finden, dann sind alle Abgötter und Mächte, alle Götter, die so-und-nicht-anders sein müssen, viel mächtiger als er. Es ist kein Tempel und kein Prophet mehr da, er schweigt. Eine armselige Gruppe, der heilige Rest Israels, erkennt ihn noch. In ihrer Mitte erwacht die Erwartung, dass dieser Gott sich einmal und endgültig in der Gestalt eines Knechtes zu erkennen geben und sprechen wird als jemand, der nichts abverlangt, sondern der die Lasten trägt und duldet.

Dieser Gott, der sich endlos erniedrigt und **entäußert**, der den Menschen Raum schaffen, sie nicht bekämpfen, sondern ihnen dienen will, er ist, den Schriften zufolge, in Jesus Christus erschienen und hat durch ihn gesprochen. Dieser Gott, der im Verlauf der Geschichte Israels immer mehr an Glanz eingebüßt hat und immer mehr ein Gott geworden ist, den man übergehen kann, der nicht absolut

ist und keine verblendende Wahrheit, sondern einer, dem man sich auch entziehen kann, er spricht seinen Willen und seine Absichten, seine Friedensgedanken, seinen Namen im vollen Umfang aus, indem er der Gott Jesu geworden ist.

Jesus, ein Sohn von Menschen, einer aus der Reihe, ohne Gestalt und Pracht. Er lebt weit von Gott entfernt, scheitert und fällt in die Hände von Menschen. Wir spüren nicht mehr, was für ein Skandal dieser gekreuzigte Mann für Jünger und Freunde war. Er stirbt eigentlich infolge eines dummen Missverständnisses. Als der Gott Israels „endgültig“ in ihm gesprochen hat und er das Wort Gottes für diese Welt genannt wird, was gibt dieser Gott uns dann zu verstehen? Dass er nichts von uns verlangt, dass er befreien und dienen will, keine Anforderungen stellt, keine Opfer erwartet und kein Blut sehen will. Dass es ihm lieber ist, wenn die Menschen ihn verlieren und vergessen, als dass sie unter ihm gebückt gehen. Dass er **verschwinden und tot sein will, damit wir leben**. (S. 27-30)

Harald und Kristian Schjelderup: Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1932.⁷⁶

Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß die häufig durchgeführte Unterscheidung zwischen zwei Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit durch einen dritten Typus ergänzt werden muß, da die sogenannte mystische Religionsform in Wirklichkeit zwei prinzipiell verschiedene religiöse Einstellungen umschließt. So gelangen wir zu der Aufstellung von drei Hauptformen der [Religiosität](#), wie es den drei religiösen Erlebnistypen entspricht, die wir auf Grund unseres Materials gefunden hatten.

Dabei fragt es sich nun, inwieweit sich die [Religion](#) überhaupt dieser psychologischen Grundanschauung einordnet, und ob es möglich ist, die gesamte religionshistorische Entwicklung unter den drei Gesichtspunkten – „**Mutter-Religion**“, „**Vater-Religion**“ und „**Selbst-Religion**“ – zu verstehen?

Damit sehen wir uns der gewaltigen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Aufgabe gegenüber, die Entwicklung der Religion innerhalb der gesamten Menschheitsgeschichte, soweit wir sie kennen, vergleichend zu verfolgen, die hervortretendsten religiösen Persönlichkeiten der verschiedenen Kulturepochen zu analysieren und, soweit wie nur irgend möglich, die Motive aufzudecken, die zu den zahlreichen Religionsbildungen mit ihren so verschiedenartigen Ausdrucksformen, Dogmen und Riten geführt haben. Dabei erhebt sich die weitere Frage, ob es möglich ist, in einem geschichtlich und kulturell so ungeheuer ausgedehnten Gebiete die drei psychologischen Grundmotive zu verfolgen und in der [Religionsgeschichte](#) das Auftreten der Religion nachzuweisen:

1. als Befriedigung der aus der Welt des Vergänglichen herausstrebenden Sehnsucht und des Verlangens nach sicherer „Geborgenheit“ und Vereinigung mit dem Göttlichen;
2. als Ausdruck anbetender Gotteskindschaft gegenüber einer gleichzeitig „gefürchteten“ und „geliebten“ Weltmacht; und
3. als Verwirklichung des Strebens nach Selbstvergöttlichung.

Auf den ersten Blick hin mag es als eine ganz undurchführbare Aufgabe erscheinen, die gesamte, so vielfarbige Welt des Religiösen unter einem so einfachen Gesichtspunkte darstellen zu wollen. Wir müssen jedoch einen wesentlichen Umstand dabei in Betracht ziehen, der die gestellte Aufgabe nicht unerheblich vereinfacht: den Unterschied zwischen „primärer“ und „sekundärer“ Religion, d. h. zwischen ursprünglichem, unmittelbar religiösem Leben und den nur abgeleiteten Religionsformen. Dabei darf der [Religionsforscher](#) nicht übersehen, daß die historischen Religionsformen in erheblichem Maße durch äußere Verhältnisse bedingt sind, und seine Aufgabe ist es, diesen äußeren Rahmen zu durchbrechen und sich bis zu den tiefsten Wurzeln des ursprünglichen religiösen Seelenlebens hinabzutasten, wie es sich in den ausgesprochen religiösen Geistern offenbart. In dem Maße, wie ihm die Lösung dieser Aufgabe gelingt, werden sich die Linien der Religionsentwicklung mit immer größerer Klarheit herausheben.

Es überschreitet den Plan der vorliegenden Arbeit, einen genaueren Nachweis zu versuchen, inwieweit die Religionsgeschichte sich unter dem bezeichneten psychologischen Gesichtspunkt betrachten

⁷⁶ Im Internet zugänglich unter: https://archive.org/details/Schjelderup_1932_Religioese_Erlebnisformen .

läßt. Auch können wir uns in diesem Zusammenhang nicht auf den sonst naheliegenden Versuch einlassen, die einzelnen vorliegenden Religionsformen in unser Typenschema einzuordnen. Denn wenn es sich auch erfahrungsmäßig zeigt, daß alle drei Typen sich in ein und derselben Religion finden, so hat doch jede einzelne Religion ihre ganz eigentümliche Prägung, die eine besondere Typisierung ermöglichte.

Ganz allgemein könnte man etwa sagen, daß der [Hinduismus](#) seiner ganzen Grundtendenz nach als **Mutter-Religion**, der ursprüngliche [Buddhismus](#) als **Selbst-Religion** und [Christentum](#) wie [Mohammedanismus](#) ihren ursprünglichen Intentionen nach als ausgesprochene **Vater-Religionen** anzusprechen seien.⁷⁷

Erich Fromm: Liebe zu Gott, in: ders., [Die Kunst des Liebens](#) (1956), Frankfurt/M.: Ullstein 1972, S. 75-94.

Wir haben bereits festgestellt, daß unser Bedürfnis nach Liebe auf unsere **Erfahrung des Getrenntseins** und auf das daraus resultierende Verlangen zurückzuführen ist, die aus der Getrenntheit entspringende Angst durch die **Erfahrung von Einheit** zu überwinden. Die als [Gottesliebe](#) bezeichnete religiöse Form der Liebe ist psychologisch gesehen nichts anderes. Sie entspringt dem Bedürfnis, das Getrenntsein zu überwinden und Einheit zu erlangen. Tatsächlich hat ja die Liebe zu Gott ebenso viele **verschiedene Qualitäten und Aspekte** wie die Liebe zum Menschen – und wir finden bei ihr auch im allgemeinen ebenso viele Unterschiede.

In allen [theistischen](#) Religionen – ob sie nun [polytheistisch](#) oder [monotheistisch](#) sind – verkörpert Gott den höchsten Wert, das erstrebenswerteste Gut. Daher hängt die jeweilige Bedeutung Gottes davon ab, was dem Betreffenden als wünschenswertestes Gut erscheint. Um die Gottesvorstellung eines **gläubigen Menschen** zu verstehen, sollte man daher mit einer Analyse seiner **Charakterstruktur** beginnen.

Die Entwicklung der menschlichen Rasse kann man nach allem, was wir darüber wissen, als die Loslösung des Menschen von der Natur, von der **Mutter**, von der Bindung an Blut und Boden charakterisieren. Am Anfang seiner Geschichte sieht sich der Mensch zwar aus seiner ursprünglichen Einheit mit der Natur ausgestoßen, doch hält er noch weiter an den ursprünglichen Bindungen fest. Er findet seine Sicherheit, indem er wieder zurückgeht oder diese ursprünglichen Bindungen beibehält. Noch immer identifiziert er sich mit der Welt der Tiere und Bäume, und er versucht dadurch zur Einheit zu gelangen, daß er eins bleibt mit der Welt der Natur. Von dieser Entwicklungsstufe zeugen viele primitive Religionen. Da wird ein Tier zu einem [Totem](#), man trägt bei besonders feierlichen religiösen Handlungen oder auch im Krieg Tiermasken; man verehrt ein Tier als Gott. Auf einer späteren Entwicklungsstufe, wenn der Mensch sich handwerkliche und künstlerische Fähigkeiten erworben hat und nicht mehr ausschließlich auf die Gaben der Natur – die Früchte, die er findet, und die Tiere, die er jagt – angewiesen ist, verwandelt er das Erzeugnis seiner eigenen Hände in einen Gott. Es ist dies das Stadium der Verehrung von [Götzen](#) aus Lehm, Silber oder Gold. Der Mensch projiziert dabei seine eigenen Kräfte und Fertigkeiten in die Dinge, die er macht, und betet so auf entfremdete Weise sein eigenes Können, seinen eigenen Besitz an. Auf einer noch späteren Stufe verleiht der Mensch seinen Göttern menschliche Gestalt. Offenbar ist er dazu erst imstande, nachdem er sich seiner selbst stärker bewußt geworden ist und den Menschen als das höchste und ehrwürdigste „Ding“ auf der Welt entdeckt hat. In dieser Phase der anthropomorphen [Gottesverehrung](#) verläuft die Entwicklung in zwei Dimensionen. Im einen Fall ist die weibliche oder die männliche Natur der Götter ausschlaggebend; im anderen Fall hängt die Art der Götter und die Art, wie sie geliebt und verehrt werden, vom Grad der Reife ab, den die Menschen erreicht haben.

⁷⁷ Die Gegensätze dieser Religionen hängen möglicherweise zum Teil mit den so verschieden gearteten **Familienverhältnissen** in den betreffenden Kulturgebieten zusammen. In Indien ist es in Wirklichkeit die Mutter, die das Leben des Kindes das ganze Kindesalter hindurch beherrscht; in den Ländern, wo Judentum, Christentum und Mohammedanismus vorherrschen, spielt jedoch der Vater in diesen Beziehungen die unvergleichlich bedeutendere Rolle (vgl. [P. Rohde](#), Indien og den indiske Frihedskamp, Kopenhagen 1932, S. 46 ff.).

Beschäftigen wir uns zunächst mit der Entwicklung von matrizenrischen zu patrizentrischen Religionen. Entsprechend den großen, entscheidenden Entdeckungen von [Bachofen](#) und [Morgan](#) um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts und trotz des Widerspruchs, auf den sie mit ihren Entdeckungen in den meisten akademischen Kreisen gestoßen sind, besteht kaum ein Zweifel, daß zum mindesten in vielen Kulturen eine Phase der matriarchalischen Religion der patriarchalischen vorangegangen ist. In der [matriarchalischen Phase](#) ist das höchste Wesen die Mutter. Sie ist die Göttin, und sie ist auch in Familie und Gesellschaft die Autoritätsperson. Um das Wesen der matriarchalischen Religion zu verstehen, brauchen wir uns nur daran zu erinnern, was wir über das Wesen der mütterlichen Liebe gesagt haben. Die Mutterliebe stellt keine Bedingungen, sie ist allbeschützend und allumfassend. Da sie keine Bedingungen stellt, entzieht sie sich jeder Kontrolle, und man kann sie sich nicht erwerben. Ihr Besitz ist Seligkeit; ihr Fehlen führt zu einem Gefühl der Verlorenheit und zu äußerster Verzweiflung. Da Mütter ihre Kinder lieben, weil sie ihre Kinder sind und nicht weil sie „brav“ und gehorsam sind oder weil sie tun, was sie von ihnen wünschen oder verlangen, beruht die Mutterliebe auf Gleichheit. Alle Menschen sind gleich, weil sie alle Kinder einer Mutter sind, weil sie alle Kinder der Mutter Erde sind.

Das nächste Stadium der menschlichen Entwicklung, das einzige, von dem wir genaue Kenntnis haben und bei dem wir nicht auf Rückschlüsse und Rekonstruktionen angewiesen sind, ist die [patriarchalische Phase](#). In dieser Phase wird die Mutter von ihrer alles beherrschenden Stellung entthront, und der **Vater** wird in der Religion wie auch in der Gesellschaft zum höchsten Wesen. Das Wesen der väterlichen Liebe besteht darin, daß er Forderungen stellt, daß er Gesetze aufstellt und daß seine Liebe zu seinem Sohn davon abhängt, ob dieser seinen Befehlen gehorcht. Er liebt denjenigen Sohn am meisten, der ihm am ähnlichsten ist, der ihm am meisten gehorcht und sich am besten zu seinem Nachfolger als Erbe seines Besitzes eignet. (Die Entwicklung der patriarchalischen Gesellschaft geht Hand in Hand mit der Entwicklung des Privateigentums.)

Die Folge ist, daß die patriarchalische Gesellschaft hierarchisch gegliedert ist; die Gleichheit der Brüder muß dem Wettbewerb und Wettstreit weichen. Ob wir an die indische, die ägyptische oder griechische Kultur oder an die jüdisch-christliche oder islamische Religion denken – immer stehen wir inmitten einer patriarchalischen Welt mit ihren männlichen Göttern, über die ein Hauptgott regiert, oder wo alle Götter außer dem Einen, *dem* Gott abgeschafft wurden. Da jedoch das Verlangen nach der Liebe einer Mutter aus den Herzen der Menschen nicht auszurotten ist, ist es nicht verwunderlich, daß die Figur der liebenden Mutter aus dem [Pantheon](#) nie ganz vertrieben wurde. Im [Judentum](#) wurden besonders in den verschiedenen mystischen Strömungen die mütterlichen Aspekte Gottes wieder aufgegriffen. In der [katholischen Religion](#) symbolisieren die Kirche und die Jungfrau Maria die Mutter. Selbst im [Protestantismus](#) ist die Mutterfigur nicht ganz ausgemerzt, wenn sie auch im verborgenen bleibt. [Luthers](#) Hauptthese lautete, daß sich der Mensch Gottes Liebe nicht durch seine eigenen guten Werke verdienen kann. Gottes Liebe ist Gnade, der gläubige Mensch sollte auf diese Gnade vertrauen und sich klein und hilfsbedürftig machen. Gute Werke können Gott nicht beeinflussen; sie können ihn nicht veranlassen, uns zu lieben, wie das die katholische Kirche lehrt. Wir erkennen hier, daß die katholische Lehre von den guten Werken in das patriarchalische Bild hineingehört. Ich kann mir die Liebe des Vaters dadurch erwerben, daß ich ihm gehorche und seine Gebote erfülle. Dagegen enthält die [lutherische Lehre](#) trotz ihres manifesten patriarchalischen Charakters ein verborgenes matriarchalisches Element. Die Liebe der Mutter kann man sich nicht erwerben; man besitzt sie oder man besitzt sie nicht. Alles, was man tun kann, ist, sich in ein hilfloses, machtloses Kind zu verwandeln und Vertrauen zu haben. Wie der Psalmist sagt: „Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, mich barg an der Brust der Mutter“ (Ps 22,10). Aber es ist eine Besonderheit Luthers, daß bei ihm die Mutterfigur aus dem manifesten Bild seines Glaubens herausgenommen und durch die Vaterfigur ersetzt ist. Anstelle der Gewißheit, von der Mutter geliebt zu werden, ist ein intensiver Zweifel, die Hoffnung, entgegen aller Hoffnung von dem Vater bedingungslos geliebt zu werden, das hervorstechendste Merkmal seines Glaubens.

Ich mußte auf diesen **Unterschied zwischen den matriarchalischen und den patriarchalischen Elementen in der Religion** eingehen, um zu zeigen, daß der Charakter der Liebe zu Gott von dem jeweiligen Gewicht der matriarchalischen und der patriarchalischen Aspekte der Religion abhängt. Der pat-

riarchalische Aspekt veranlaßt mich, Gott wie einen Vater zu lieben; ich nehme dann an, daß er gerecht und streng ist, daß er belohnt und bestraft und daß er mich schließlich als seinen Lieblingssohn auserwählen wird, so wie Gott Abraham und Israel auserwählte, wie Isaak Jakob und wie Gott sein Lieblingsvolk auserwählte. Der matriarchalische Aspekt der Religion erlaubt, daß ich Gott als eine allumfassende Mutter liebe. Ich vertraue darauf, daß sie mich lieben wird, ganz gleich, ob ich arm und hilflos bin und ob ich gesündigt habe, und daß sie mir keine anderen Kinder vorziehen wird. Was auch immer mit mir geschieht, sie wird mir zu Hilfe kommen; sie wird mich retten und mir vergeben. Es erübrigt sich zu sagen, daß meine Liebe zu Gott und Gottes Liebe zu mir nicht voneinander zu trennen sind. Wenn Gott ein Vater ist, liebt er mich wie einen Sohn, und ich liebe ihn wie einen Vater. Wenn Gott eine Mutter ist, so sind ihre und meine Liebe hierdurch bestimmt. Der Unterschied zwischen dem mütterlichen und dem väterlichen Aspekt der Liebe zu Gott ist jedoch nur ein Faktor bei der Wesensbestimmung dieser Liebe. Der andere Faktor ist der Reifegrad des Individuums, von dem auch der Grad der Reife seiner Gottesvorstellung und seiner Gottesliebe abhängt.

Da sich die menschliche Rasse von einer Gesellschaftsstruktur und einer Religion, in deren Mittelpunkt die Mutter stand, zu einer solchen entwickelte, in deren Zentrum der Vater steht, können wir die Entwicklung einer reifer werdenden Liebe in erster Linie an der Entwicklung der patriarchalischen Religion verfolgen. (Das gilt besonders für die monotheistischen Religionen des Westens. In den [indischen Religionen](#) haben die Mutterfiguren ihren Einfluß größtenteils behalten, wie zum Beispiel die Göttin Kali. Im [Buddhismus](#) und im [Taoismus](#) war die Vorstellung von einem Gott – oder einer Göttin – ohne wesentliche Bedeutung, soweit sie nicht überhaupt völlig eliminiert wurde.) Zu Beginn der **Entwicklung** finden wir einen despotischen, eifersüchtigen Gott, der den Menschen, den er schuf, als seinen Besitz ansieht und mit ihm machen kann, was er will. Es ist dies die Phase der Religion, in der Gott den Menschen aus dem [Paradies](#) vertreibt, damit er nicht vom Baum der Erkenntnis ißt und wie Gott selbst wird; es ist die Phase, in der Gott beschließt, die menschliche Rasse durch die [Sintflut](#) zu vernichten, weil keiner, der ihr angehört, ihm gefällt, außer seinem Lieblingssohn Noah; es ist die Phase, in der Gott von Abraham verlangt, seinen einzigen geliebten Sohn [Isaak](#) zu töten, um seine Liebe zu Gott durch einen Akt äußersten Gehorsams unter Beweis zu stellen. Aber gleichzeitig beginnt eine neue Phase; Gott schließt mit Noah einen [Bund](#), in dem er verspricht, nie wieder die menschliche Rasse zu vernichten, einen Bund, an den er selbst gebunden ist. Er ist nicht nur durch sein Versprechen gebunden, sondern auch durch sein eigenes Prinzip der Gerechtigkeit, aufgrund dessen er Abrahams Forderung nachgeben muß, [Sodom](#) zu verschonen, sofern sich wenigstens zehn Gerechte darin fänden. Aber die Entwicklung geht noch weiter, und Gott verwandelt sich nicht nur aus der Figur eines despotischen Stammeshäuptlings in einen liebenden Vater, in einen Vater, der selbst an die von ihm geforderten Grundsätze gebunden ist, sie verläuft in der Richtung, daß Gott **sich aus einer Vaterfigur in das Symbol seiner Prinzipien**: Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe **verwandelt**. Gott *ist* Wahrheit, Gott *ist* Gerechtigkeit. Im Verlauf dieser Entwicklung hört Gott auf, eine Person zu sein; er wird zum Symbol für das Prinzip der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, zum Symbol für die Vision einer Blume, die aus dem geistigen Samen im Menschen wächst. Gott kann keinen Namen haben. Ein Name bezeichnet immer ein Ding oder eine Person, etwas Bestimmtes. Wie kann Gott einen Namen haben, wenn er weder eine Person noch ein Ding ist?

Das deutlichste Beispiel für diesen **Wandel** ist die biblische Geschichte, in der sich Gott Moses offenbart. Gott macht Moses ein Zugeständnis, als dieser sagt, die Hebräer würden ihm nicht glauben, daß Gott ihn schickt, falls er ihnen nicht [Gottes Namen](#) nennen könne. (Wie könnten auch Götzenanbeter einen namenlosen Gott begreifen, da es ja gerade das Wesen eines Götzen ausmacht, daß er einen Namen hat.) Gott macht Moses ein Zugeständnis. Er sagt ihm, sein Name sei „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (Ex 3,14). Mit diesem Namen „Ich-bin-da“ sagt er, daß er nicht bestimmbar ist, keine Person und kein „Seiendes“. Die treffendste Übersetzung seiner Namensangabe würde wohl sein: „Mein Name ist Namenlos“. Das Verbot, sich irgendein Bild von Gott zu machen, seinen Namen unnütz auszusprechen und schließlich seinen Namen überhaupt auszusprechen, zielt ebenfalls darauf ab, den Menschen von der Vorstellung freizumachen, daß Gott ein Vater, daß er eine Person sei. In der späteren theologischen Entwicklung wird dieser Gedanke dahingehend weitergeführt, daß man Gott überhaupt keine positiven Eigenschaften zuschreiben soll. Sagt man, Gott sei weise, stark und gut, so

setzt man voraus, daß er eine Person ist; man kann über Gott nur das aussagen, was er *nicht* ist; man kann lediglich seine negativen Attribute feststellen: daß er nicht endlich, nicht ohne Liebe und nicht ungerecht ist. Je mehr ich darüber weiß, was Gott *nicht* ist, um so mehr weiß ich von ihm.⁷⁸

Wenn man die sich entfaltende Idee des Monotheismus weiterverfolgt, so kann man nur zu dem Schluß kommen, Gottes Namen überhaupt nicht mehr zu erwähnen und überhaupt nicht mehr *über* Gott zu sprechen. Dann wird Gott zu dem, was er potentiell in der monotheistischen Theologie ist, das namenlose Eine, ein nicht in Worte zu fassendes Gestammel, das sich auf die der Erscheinungswelt zugrunde liegende Einheit, auf den Grund allen Daseins bezieht. **Gott wird Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit.** Gott, das bin ich, insofern ich menschlich bin. Natürlich bewirkt diese Entwicklung vom anthropomorphen zu einem rein monotheistischen Prinzip große Unterschiede in der Art der Gottesliebe. Den Gott Abrahams kann man wie einen Vater lieben oder fürchten, wobei manchmal seine Vergebung und manchmal sein Zorn dominiert. Insofern Gott Vater ist, bin ich das Kind. Ich habe mich noch nicht ganz von dem autistischen Verlangen nach Allwissenheit und Allmacht freigemacht. Ich habe noch nicht die Objektivität erlangt, mir meine Grenzen als menschliches Wesen, meine Unwissenheit, meine Hilflosigkeit klarzumachen. Wie ein Kind mache ich noch immer den Anspruch geltend, daß ein Vater da sein muß, der mir zu Hilfe kommt, der auf mich achtgibt und der mich bestraft, ein Vater, der mich liebt, wenn ich ihm gehorche, der sich geschmeichelt fühlt, wenn ich ihn lobe, und der zornig wird, wenn ich ihm nicht gehorche. Ganz offensichtlich haben die meisten Menschen in ihrer **persönlichen Entwicklung** dieses infantile Stadium noch nicht überwunden, so daß für die meisten der Glaube an Gott gleichbedeutend ist mit dem Glauben an einen helfenden Vater – eine kindliche Illusion. Wenn auch einige der großen Lehrer der Menschheit und eine Minderheit unter den Menschen diese Religionsauffassung überwunden haben, so ist sie doch noch immer die dominierende Form von Religion.

Soweit dies zutrifft, hatte [Freud](#) mit seiner Kritik an der Gottesidee völlig recht. Sein Irrtum lag jedoch darin, daß er den anderen Aspekt der monotheistischen Religion, nämlich ihren eigentlichen Kern, übersah, welcher in seiner letzten Konsequenz zur [Negation der Gottesvorstellung](#) führt. Wenn ein wahrhaft religiöser Mensch sich dem Wesen der monotheistischen Idee entsprechend verhält, dann betet er nicht um etwas, dann erwartet er nichts von Gott; er liebt Gott nicht so, wie ein Kind seinen Vater oder seine Mutter liebt; er hat sich zu der Demut durchgerungen, daß er seine Grenzen fühlt und weiß, daß er über Gott nichts wissen kann. Gott wird für ihn zu dem Symbol, in dem der Mensch auf einer früheren Stufe seiner Evolution alles das zum Ausdruck brachte, was das Ziel seines Strebens war: den Bereich der geistigen Welt, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit. Ein solcher Mensch vertraut auf die Prinzipien, die „Gott“ repräsentieren; er denkt die Wahrheit, er lebt die Liebe und Gerechtigkeit, und er hält sein Leben nur so weit für wertvoll, als es ihm die Chance gibt, zu einer immer reicheren Entfaltung seiner menschlichen Kräfte zu gelangen – als der einzigen Realität, auf die es ankommt, als des einzigen, was ihn „unbedingt angeht“. Schließlich spricht er dann nicht mehr *über* Gott und erwähnt nicht einmal mehr seinen Namen. Wenn er sich überhaupt dieser Bezeichnung bedient, dann heißt Gott lieben für ihn soviel wie sich danach sehnen, die volle Liebesfähigkeit zu erlangen und das in sich zu verwirklichen, was **„Gott“ in einem selbst** bedeutet.

Von diesem Standpunkt aus ist die Negation aller „Theologie“, alles Wissen über Gott, die logische Konsequenz monotheistischen Denkens. Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen einer so radikalen nicht-theologischen Auffassung und einem nicht-theistischen System, wie wir es zum Beispiel im frühen Buddhismus oder im Taoismus finden.

Alle theistischen Systeme, selbst die nicht-theologischen, [mystischen Systeme](#), postulieren einen spirituellen, den Menschen transzendierenden, jenseitigen Bereich, der den spirituellen Kräften des Menschen und seinem Verlangen nach Erlösung und nach einem inneren Neugeborenen Bedeutung und Geltung verleiht. In einem [nicht-theistischen System](#) gibt es einen solchen spirituellen, jenseits des Menschen existierenden oder ihn transzendierenden Bereich nicht. Der Bereich der Liebe, Vernunft und Gerechtigkeit existiert als Realität nur deshalb und insofern, als der Mensch es ver-

⁷⁸ Vgl. Maimonides' Auffassung von den negativen Attributen, [M. Maimonides](#), Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiss. Mit einer Einleitung von Johann Maier, 2 Bände, Hamburg: Meiner 1972.

mochte, während des gesamten Evolutionsprozesses diese Kräfte in sich zu entwickeln. Nach dieser Auffassung besitzt das Leben keinen Sinn außer dem, den der Mensch ihm gibt; die Menschen sind völlig allein und können ihre Einsamkeit nur überwinden, indem sie einander helfen.

Im Zusammenhang mit der Liebe zu Gott möchte ich klarstellen, daß meine eigene Auffassung keine theistische ist. Ich halte die Gottesvorstellung für eine historisch bedingte und bin der Ansicht, daß der Mensch in einer bestimmten historischen Periode die Erfahrung der eigenen höheren Kräfte, seine Sehnsucht nach Wahrheit und Einheit darin zum Ausdruck gebracht hat. Aber ich meine andererseits, daß die aus einem strengen Monotheismus zu ziehenden Konsequenzen und die, welche sich aus einem nicht-theistischen „unbedingten Interesse“ an der spirituellen Wirklichkeit ergeben, zwar verschieden sind, aber sich deshalb nicht unbedingt gegenseitig bekämpfen müssen.

Hier zeigt sich jedoch das Problem der Gottesliebe noch in einer anderen Dimension, die wir diskutieren müssen, um die ganze Komplexität des Problems zu erfassen. Ich meine den grundlegenden Unterschied zwischen der religiösen Einstellung des Ostens (Chinas und Indiens) und der des Westens. Dieser Unterschied läßt sich am Verständnis von [Logik](#) erläutern. Seit [Aristoteles](#) hat sich die westliche Welt an die logischen Prinzipien der aristotelischen Philosophie gehalten. Diese Logik gründet sich auf den Satz von der Identität (A ist gleich A), auf den Satz vom Widerspruch (A ist nicht gleich Nicht-A) sowie auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (A kann nicht A und gleichzeitig Nicht-A sein, genausowenig wie es gleichzeitig weder A noch Nicht-A sein kann). Aristoteles erklärt seine Auffassung sehr klar in dem Satz, „daß ein und dasselbe demselben nicht zugleich zugesprochen und abgesprochen werden könne ... Dies ist die sicherste Grundlage ...“⁷⁹

Dieses Axiom der aristotelischen Logik hat unsere Denkgewohnheiten so tief beeinflußt, daß wir es als natürlich und selbstverständlich empfinden, während uns die Behauptung, X sei zugleich A und Nicht-A, unsinnig vorkommt. (Natürlich bezieht sich diese Behauptung auf den Faktor X zu einem bestimmten Zeitpunkt und nicht auf X zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt oder auf einen bestimmten Aspekt von X im Gegensatz zu einem anderen Aspekt.)

Im Gegensatz zur aristotelischen Logik steht das, was man als [paradoxe Logik](#) bezeichnen könnte. Dabei wird angenommen, daß A und Nicht-A sich als Prädikat von X nicht ausschließen. Die paradoxe Logik dominierte im chinesischen und indischen Denken und in der Philosophie des [Heraklit](#). Später tauchte sie unter der Bezeichnung Dialektik in der Philosophie von [Hegel](#) und [Marx](#) wieder auf. Das allgemeine Prinzip der paradoxen Logik hat [Lao-tse](#)⁸⁰ sehr klar zum Ausdruck gebracht: „Wirklich wahre Worte sind paradox.“⁸¹ [Tschuang-tse](#) sagt: „Das, was eins ist, ist eins. Das, was nicht-eins ist, ist auch eins.“ Diese Formulierungen der paradoxen Logik sind positiv: *Es ist, und es ist nicht*. Eine andere Formulierung ist negativ: *Es ist weder dies noch das*. Positive Formulierungen des Gedankens finden wir im taoistischen Denken, bei Heraklit und später wieder in Hegels Dialektik; negative Formulierungen sind in der indischen Philosophie häufig anzutreffen.

Es ginge über den Rahmen dieses Buches, den Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik ausführlicher darzulegen. Dennoch möchte ich zur Verdeutlichung des Prinzips einige Beispiele anführen. Im westlichen Denken kommt die [paradoxe Logik](#) zuerst in der Philosophie Heraklits zum Ausdruck. Dieser nimmt an, daß der Konflikt zwischen Gegensätzen die Grundlage jeder Existenz ist. „Sie begreifen nicht“, sagt Heraklit, „daß es (das All-Eine), auseinanderstrebend, mit sich selber übereinstimmt: widerstrebende Harmonie wie bei Bogen und Leier.“⁸² Oder noch deutlicher: „Wir steigen in denselben Fluß, und doch nicht in denselben; wir sind es, und wir sind es nicht.“⁸³

⁷⁹ Aristoteles, Metaphysik, herausgegeben und übertragen von Paul Gohlke, Paderborn: F. Schöningh 1951, 1005b.

⁸⁰ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: Lao Tse, Das Buch von Tao und Te. Nach einem unveröffentlichten Manuskript aus dem Jahr 1949. Übersetzt und erklärt von [Eberhard Cold](#), Weinheim: Verlag Das klassische China, Manufakturausgabe 2011. Im Internet: [http://www.das-klassische-china.de/Tao/Übersicht der versch Ausgaben/unterseite-cold.htm](http://www.das-klassische-china.de/Tao/Übersicht%20der%20versch%20Ausgaben/unterseite-cold.htm)

⁸¹ Lao-tse, [Tao-te-king](#). Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1967, Spruch 78.

⁸² Heraklit, Fragmente: in: W. Capelle (Hrsg.), Die Vorsokratiker, Stuttgart: Alfred Kröner 1953, S. 134.

⁸³ A.a.O., S. 132.

Oder: „Ein und dasselbe offenbart sich in den Dingen als Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes.“⁸⁴

Lao-tse drückt das gleiche in poetischerer Form in seiner Philosophie aus. Ein charakteristisches Beispiel für das taoistische Denken ist folgender Ausspruch (Spruch 26):

Das Schwere ist des Leichten Wurzelgrund;
Das Stille ist des Ungestümen Herr.

Oder (Spruch 37):

Der *Weg* ist ewig ohne Tun;
Aber nichts, was ungetan bliebe.

Oder (Spruch 70):

Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen
und sehr leicht auszuführen.
Doch im ganzen Reich
Vermag niemand, sie zu verstehen,
Vermag niemand, sie auszuführen.

Genau wie im indischen und im sokratischen Denken ist auch im taoistischen die höchste Stufe, zu der das Denken führen kann, das Wissen, daß wir nichts wissen (Spruch 71):

Um sein Nichtwissen wissen
ist das Höchste.
Um sein Wissen nicht wissen
ist krankhaft.

Für diese Philosophie ist es nur konsequent, wenn der höchste Gott keinen Namen hat. Die letzte Realität, das letzte Eine, kann nicht in Worte gefaßt oder in Gedanken eingefangen werden. Lao-tse sagt (Spruch 1):

Könnten wir weisen den *Weg*,
Es wäre kein ewiger Weg.
Könnten wir nennen den Namen,
Es wäre kein ewiger Name.

Oder (Spruch 14):

Was du nicht siehst, so sehr du danach schaust,
Des Name ist: plan.
Was du nicht hörst, so sehr du danach lauschest,
Des Name ist: heimlich.
Was du nicht fängst, so sehr du danach greifst,
Des Name ist: subtil.
Diese drei kannst du nicht weiter erkunden;
Wahrlich chaotisch sind sie zum Einen verbunden.

In Spruch 56 gibt er noch eine andere Formulierung des gleichen Gedankens:

Ein Wissender redet nicht [über das Tao, den Weg]
Ein Redender weiß nicht.

Die [brahmanische Philosophie](#) beschäftigte sich mit der Beziehung zwischen der Mannigfaltigkeit (der Erscheinungen) und der Einheit (Brahman). Aber weder in Indien noch in China wird die paradoxe Philosophie mit einem *dualistischen* Standpunkt verwechselt. Die Harmonie (Einheit) besteht eben in der Einheit der in ihr enthaltenen Gegensätze. „Von Anbeginn an kreiste das brahmanische Denken um das Paradoxon, daß die Kräfte und Formen der Erscheinungswelt sich gleichzeitig in Antagonismus wie auch in Identität befinden.“⁸⁵ Die höchste Macht im Universum wie auch im Menschen ist von ihm weder begrifflich noch mit den Sinnen zu erfassen. Sie ist deshalb „weder das noch das“.

⁸⁴ A.a.O., S. 133.

⁸⁵ [H. Zimmer](#), Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt: Suhrkamp 1973, S. 304.

Aber wie Zimmer dazu bemerkt, „gibt es keinen Antagonismus zwischen ‚wirklich‘ und ‚unwirklich‘ in dieser streng undualistischen Welt.“⁸⁶

Auf ihrer Suche nach der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit kamen die brahmanischen Denker zu dem Schluß, daß das von ihnen wahrgenommene Gegensatzpaar nicht das Wesen der Dinge, sondern das Wesen des wahrnehmenden Geistes widerspiegelt. Das wahrnehmende Denken muß sich selbst transzendieren, um die wahre Wirklichkeit zu erreichen. Der Widerspruch ist eine Kategorie des menschlichen Geistes und nicht an und für sich ein Element der Wirklichkeit. In dem Rigveda wird dieser Grundsatz folgendermaßen ausgedrückt: „Ich bin beides, die Lebenskraft und der Lebensstoff, die beiden zugleich.“ Die letzte Konsequenz aus dieser Idee, daß der menschliche Geist nur in Widersprüchen wahrnehmen kann, ziehen die Veden auf sehr drastische Weise: In den Veden „wurde das Denken mit all seinen feinen Unterscheidungen erkannt als eine nur weiter hinausgeschobene Grenze der Unwissenheit, ja als der allerfeinste Täuschungskniff der Maya.“⁸⁷

Die paradoxe Logik hat auf die Gottesvorstellung einen bedeutsamen Einfluß. Insofern Gott die letzte Wirklichkeit verkörpert und insofern der menschliche Geist diese Wirklichkeit in Form von Widersprüchen wahrnimmt, kann man über Gott keine positiven Aussagen machen. In dem [Vedanta](#) gilt die **Idee eines allwissenden und allmächtigen Gottes als Gipfel der Unwissenheit**.⁸⁸ Wir sehen hier den Zusammenhang mit der Namenlosigkeit des Tao, mit dem namenlosen Gott, der sich Moses offenbart, und dem „absoluten Nichts“ bei [Meister Eckhart](#). Der Mensch kann nur die *negatio*, nie aber die *positio*, die letzte Wirklichkeit erkennen: „So vermag denn der Mensch überhaupt nicht zu wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott *nicht* ist. So ruht die Vernunft nimmer als allein in der wesenhaften Wahrheit, die alle Dinge in sich beschlossen hält, damit sie sich nicht zufriedengebe mit irgendwelchen *Dingen*, sondern immer tiefere Sehnsucht fühle nach dem höchsten und letzten Gute!“⁸⁹

Für Meister Eckhart ist Gott „ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens ... Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein.“⁹⁰ Es ist nur konsequent, daß Gott für Meister Eckhart „das absolute Nichts“ ist, genauso wie er für die [Kabbala](#) „En Sof“, das Endlose, ist.

Ich habe den Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik erörtert, um die Darlegung eines wichtigen Unterschieds in der Auffassung von der Gottesliebe vorzubereiten. Die Lehrer der paradoxen Logik sagen, der Mensch könne die Wirklichkeit nur in ihren Widersprüchen wahrnehmen, und er könne die letzte Einheit der Wirklichkeit, das All-Eine selbst niemals *verstandesmäßig* erfassen. Das hatte zur Folge, daß man das letzte Ziel nicht mehr auf *denkerischem* Weg zu finden suchte. Das Denken kann uns nur zur Erkenntnis führen, daß es selbst uns die letzte Antwort nicht geben kann. Die Welt des Denkens bleibt in Paradoxien verfangen. Die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, liegt nicht im Denken, sondern im Akt, im **Erleben von Einssein**. So führt die paradoxe Logik zu dem Schluß, daß die Gottesliebe weder im verstandesmäßigen Wissen über Gott, noch in der gedanklichen Vorstellung, ihn zu lieben, besteht, sondern im Akt des Erlebens des Einsseins mit Gott.

Dies führt dazu, daß das größte Gewicht auf die rechte Art zu leben gelegt wird. Unser gesamtes Leben, jede geringfügige und jede wichtige Handlung, dient der Erkenntnis Gottes – aber nicht einer durch richtiges [Denken](#) zu erlangenden Erkenntnis, sondern einer, die im richtigen [Handeln](#) begründet ist. Das läßt sich deutlich in den Religionen des Ostens erkennen. Sowohl im [Brahmanismus](#) wie auch im [Buddhismus](#) und [Taoismus](#) ist das letzte Ziel der Religion nicht der rechte Glaube, sondern das richtige Handeln. Das gleiche gilt für die [jüdische Religion](#). Es hat in der jüdischen Überlieferung kaum jemals eine größere Glaubensspaltung gegeben. (Die eine große Ausnahme, der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern, war im wesentlichen eine Auseinandersetzung zwischen zwei widerstrei-

⁸⁶ A.a.O., S. 309.

⁸⁷ A.a.O., S. 409.

⁸⁸ Vgl. H. Zimmer, 1973, S. 381 f.

⁸⁹ Meister Eckhart, Schriften, herausgegeben von Hermann Büttner, Jena: Eugen Diederichs 1934, S. 76

⁹⁰ Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben und übersetzt von [Josef Quint](#), 4. Auflage, München: Carl Hanser 1977, S. 252f.; vgl. auch die [negative Theologie](#) des Maimonides.

tenden Gesellschaftsklassen.) Die jüdische Religion hat (besonders seit dem Beginn unserer Zeitrechnung) den Hauptwert auf die rechte Art zu leben, die [Halacha](#), gelegt (ein Begriff, der etwa die gleiche Bedeutung hat wie Tao).⁹¹

In der neueren Geschichte finden wir das gleiche Prinzip im Denken von Spinoza, Marx und Freud. [Spinoza](#) legt in seiner Philosophie das Hauptgewicht nicht auf den rechten Glauben, sondern auf die richtige Lebensführung. [Marx](#) steht auf dem gleichen Standpunkt, wenn er sagt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*.“⁹² [Freud](#) wurde durch seine paradoxe Logik zum Prozeß seiner psychoanalytischen Therapie, der sich immer weiter vertiefenden Erfahrung seiner selbst, hingeführt.

Vom Standpunkt der paradoxen Logik aus ist **nicht das Denken, sondern das Handeln** das wichtigste im Leben. Diese Einstellung hat noch verschiedene weitere Konsequenzen. Zunächst führt sie zur *Toleranz*, wie wir sie in der indischen und der chinesischen religiösen Entwicklung finden. Wenn nicht das Richtige zu denken der Wahrheit letzter Schluß und der Weg zum Heil ist, besteht auch kein Anlaß, mit anderen zu streiten, deren Denken zu anderen Formulierungen geführt hat. Diese Toleranz kommt besonders schön in der Geschichte von den drei Männern zum Ausdruck, die aufgefordert wurden, im Dunkeln einen Elefanten zu beschreiben. Der eine, der seinen Rüssel betastete, sagte: „Dieses Tier gleicht einem Wasserschlauch“; der andere, der das Ohr befühlte, sagte: „Dieses Tier sieht aus wie ein Fächer“, und der dritte, der ein Bein des Elefanten berührte, verglich ihn mit einer Säule.

Zweitens führte die paradoxe Auffassung dazu, stärker die *Wandlung des Menschen zu betonen* als das Dogma und die Wissenschaft. Vom Standpunkt der indischen und chinesischen Philosophie und Mystik aus besteht die religiöse Aufgabe des Menschen nicht darin, richtig zu denken, sondern richtig zu handeln und (bzw. oder) mit dem Einen im Akt konzentrierter Meditation eins zu werden.

Der Hauptstrom des westlichen Denkens verlief in entgegengesetzter Richtung. Da man erwartete, durch richtiges Denken die letzte Wahrheit erkennen zu können, legte man das Hauptgewicht auf das Denken, wenngleich auch das rechte Handeln nicht für unwichtig gehalten wurde. In der religiösen Entwicklung führte das zur Formulierung von [Dogmen](#), zu endlosen Disputen über dogmatische Formulierungen und zu Intoleranz gegen „Ungläubige“ oder Ketzer. Außerdem führte es dazu, im „Glauben an Gott“ das Hauptziel einer religiösen Einstellung zu sehen. Natürlich bedeutete das nicht, daß nicht daneben auch die Auffassung geherrscht hätte, daß man richtig leben sollte. Trotzdem aber hielt sich jemand, der an Gott glaubte – auch dann, wenn er Gott nicht *lebte* –, für besser als jemand, der Gott lebte, aber nicht an ihn „glaubte“.

Diese Betonung des Denkens hatte noch eine weitere, historisch höchst bedeutungsvolle Konsequenz. Die Idee, daß man die Wahrheit auf dem Weg des Denkens finden könne, führte nicht nur zum Dogma, sondern auch zur [Wissenschaft](#). Beim wissenschaftlichen Denken kommt es allein auf das korrekte Denken an, und zwar sowohl in bezug auf die intellektuelle Ehrlichkeit wie auch in bezug auf die Anwendung des wissenschaftlichen Denkens auf die Praxis – das heißt auf die [Technik](#).

Kurz, das paradoxe Denken führte zur Toleranz und zur Bemühung, sich selbst zu wandeln. Der aristotelische Standpunkt führte zum Dogma und zur Wissenschaft, zur katholischen Kirche und zur Entdeckung der Atomenergie.

Auf die Konsequenzen dieses Unterschieds zwischen den beiden Standpunkten für das Problem der Gottesliebe sind wir implizit bereits eingegangen, und wir brauchen sie daher an dieser Stelle nur noch einmal kurz zusammenzufassen.

In den vorherrschenden westlichen Religionssystemen ist die Gottesliebe im wesentlichen gleichbedeutend mit dem Glauben an Gott, an Gottes Existenz, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe. Die **Gottesliebe** ist im wesentlichen ein **Denkerlebnis**. In den östlichen Religionen und in der Mystik ist die Gottesliebe ein intensives **Gefühlerlebnis** des Einsseins, das nicht davon zu trennen ist, daß diese

⁹¹ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: [Lionel Blue](#), Wie kommt ein Jude in den Himmel? [Der jüdische Weg zu Gott](#), München: Kösel 1975.

⁹² K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart: Alfred Kröner 1971, S. 341

Liebe in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck kommt. Die radikalste Formulierung für dieses Ziel hat Meister Eckhart gefunden: „Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich als sein Sein wirkt, (und zwar) als eines, *nicht* als *gleiches*; beim lebendigen Gott ist es wahr, daß es da keinerlei Unterschied gibt ... Manche einfältigen Leute wäñnen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins*. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein.“⁹³

Damit können wir auf die wichtige **Parallele zwischen der Liebe zu den Eltern und der Liebe zu Gott** zurückkommen. Das Kind ist zunächst an seine Mutter als den „Grund allen Seins“ gebunden. Es fühlt sich hilflos und braucht die allumfassende Liebe der Mutter. Dann wendet es sich dem Vater als dem neuen Mittelpunkt seiner Zuneigung zu, als dem Leitprinzip seines Denkens und Handelns. Auf dieser Stufe wird es von dem Bedürfnis motiviert, sich das Lob des Vaters zu erwerben und zu vermeiden, seinen Unwillen zu erregen. Auf der Stufe der vollen Reife hat es sich dann von der Person der Mutter und der des Vaters als den beschützenden und befehlenden Mächten befreit; es hat **das mütterliche und das väterliche Prinzip in seinem Inneren errichtet**. Es ist zu seinem eigenen Vater, zu seiner eigenen Mutter geworden. Es *ist* Vater und Mutter. In der Geschichte der menschlichen Rasse können wir – wie zu erwarten – die gleiche Entwicklung beobachten: vom Anfang der Liebe zu Gott als einer hilflosen Bindung an eine Muttergottheit, über die Gehorsamsbindung an einen Vatergott bis zu einem reifen Stadium, wo Gott aufhört, eine äußere Macht zu sein, wo der Mensch die Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit in sein eigenes Innere hineingenommen hat, wo er mit Gott so eins geworden ist, daß er schließlich von ihm nur hoch in einem poetischen, symbolischen Sinn spricht.

Aus diesen Erwägungen folgt, daß die Liebe zu Gott nicht von der Liebe zu den eigenen Eltern zu trennen ist. Wenn jemand sich nicht von der inzestuösen Bindung an seine Mutter, seine Sippe und seine Nation gelöst hat, wenn er seine kindliche Abhängigkeit von einem strafenden und belohnenden Vater oder irgendwelchen anderen Autoritäten beibehält, dann kann er keine reife Liebe zu Gott entwickeln; dann befindet sich seine Religion noch in jener früheren Phase, wo Gott als die allbeschützende Mutter oder als der strafende und belohnende Vater erlebt wurde.

In der heutigen Religion finden wir noch alle diese Phasen vor, von der frühesten und primitivsten bis zur höchsten Entwicklungsstufe. Das Wort „Gott“ bezeichnet ebenso den Stammeshäuptling wie das „absolute Nichts“. Freud hat gezeigt, daß im Unbewußten eines jeden Menschen seine sämtlichen Entwicklungsstufen von seiner hilflosen Kindheit an erhalten sind. Die Frage ist, bis zu welchem Punkt der Mensch in seinem **Wachstum** gelangt ist. Eines ist gewiß: Die Art seiner Liebe zu Gott entspricht der Art seiner Liebe zum Menschen. Außerdem ist ihm die wahre Qualität seiner Liebe zu Gott und den Menschen oft nicht bewußt – sie wird verdeckt und rationalisiert durch seine reiferen Gedanken darüber, wie seine Liebe beschaffen sei. Hinzu kommt, daß die Liebe zum Menschen zwar unmittelbar in seine Beziehungen zur Familie eingebettet ist, daß sie aber letzten Endes durch die Struktur der Gesellschaft determiniert ist, in welcher er lebt. Wenn die Gesellschaftsstruktur durch die Unterwerfung unter eine Autorität gekennzeichnet ist – unter eine offene Autorität oder unter die anonyme Autorität des Marktes und der öffentlichen Meinung –, dann kann seine Gottesvorstellung nur kindlich und weit entfernt von der **reifen Auffassung** sein, wie sie in der Geschichte der monotheistischen Religion im Keim zu finden ist.

Erik H. Erikson: Die religiösen Sehnsüchte der Menschen, in: ders., Der junge Mann [Luther](#). Eine psychoanalytische und historische Studie, München: Szczeny 1958.

Das Wechselspiel von Initiative und Schuld und das göttliche Vater-Sohn-Verhältnis sind die Grundlagen, aus denen die ... abendländische Religionsbewegung erwuchs und auf denen sie fortgeführt wurde. Auch in diesem System bleibt die Mutter ein – wenn auch schattenhafter – Gegenspieler: Vaterreligionen haben Mutterkirchen.

⁹³ Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, 1977, S. 186. Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: [Wolfram Morath-Vogel](#) (Hrsg.), „Als alle Dinge ...“ Der Meister-Eckhart-Zyklus von [Max Weiler](#) mit dem vollständigen Predigttext Meister Eckharts und einem Text Max Weilers, Erfurt: Angermuseum 2003.

Der Mensch, der – um es in den Worten des [Paulus](#) auszudrücken – „durch einen Spiegel in einem dunklen Wort“ sieht, findet sich in einer inneren Welt, in der sich schattenhaft die Umrisse dreier Ziele abzeichnen, denen seine Sehnsüchte gelten. Eine dieser Sehnsüchte ist das einfache, inbrünstige Verlangen, mit wohltuenden Substanzen versorgt zu werden – eins zu sein mit einem **mütterlichen Urgrund**. Dieses Ziel wird durch das gütig und bejahend zugeneigte Gesicht der Barmherzigkeit symbolisiert, die dem Gläubigen die Gewißheit gibt, daß alle, die an ihre Brust zurückkehren, bedingungslos angenommen werden. In diesem Sinnbild ist die Entzweiung des autonomen Menschen für immer aufgehoben; vorbehaltlose Bejahung heilt seine Scham, nie versiegende, freigebige Fürsorge seine Zweifel.

Ziel seiner zweiten Sehnsucht ist die **väterliche Stimme** des lenkenden Gewissens, die dem einfachen Paradies der Kindheit ein Ende setzt und tatkräftiges Handeln gutheißt und bestätigt. Aber sie weist ihn auch auf die Unabwendbarkeit schuldhafter Verstrickung hin und droht mit dem Wetterleuchten des Zorns. Den drohenden Ton dieser Stimme – wenn notwendig, durch teilweise Unterwerfung und mancherlei Selbstbeschneidung – zu wandeln, ist das zweite drängende Verlangen, das religiösem Bemühen zugrunde liegt. Die Gottheit muß um jeden Preis dazu gebracht werden, kundzutun, daß sie in ihrer Gnade Schuld und Strafe um der Erlösung willen selbst geplant habe.

Schließlich zeigt der Spiegel **das reine Selbst**, den ungeborenen Kern der Schöpfung, in dem Gott „ein lauter Nichts“ ist, wie [Angelus Silesius](#) sagt. Die östliche [Mystik](#) kennzeichnet Gott vielfach auf diese Weise. Dieses reine Selbst ist das Selbst, das nicht mehr an dem Konflikt zwischen Recht und Unrecht krankt, das keiner Fürsorge und keines Wegweisers zu Vernunft und Wirklichkeit mehr bedarf.

Diese drei Bilder sind Hauptgegenstand der Religion. (Freilich findet man sie oft in der verschiedensten Weise miteinander verschmolzen und von einer Schar von Nebengöttern umgeben.) Aber müssen wir es Regression nennen, wenn der Mensch so in seinem Streben nach einer erhofften, ewigen Zukunft die vertrauensvollen Begegnungen seiner frühesten Vergangenheit wieder sucht? Oder haben nicht vielmehr die Religionen an des Menschen Fähigkeit teil, sich gerade durch das Zurückgreifen auf frühere Stufen schöpferisch neu zu beleben? In ihrer schöpferischsten Phase rekonstruieren sie unsere frühesten Erfahrungen; dabei geben sie unbestimmten Übeln greifbare Form und dringen wieder zu den frühesten persönlichen Quellen des Vertrauens vor. Gleichzeitig erhalten sie die gemeinsamen Symbole der Integrität lebendig, die sich im Laufe der Generationen herausgebildet haben. Wenn dies eine partielle Regression ist, so ist sie von einer Art, die den Menschen, der fest gebahnte Pfade zurückverfolgt, bereichert und geläutert wieder in die Gegenwart heimkehren läßt. Hier hängt natürlich viel davon ab, ob das Kind einer bestimmten Zeit sich dem Spiegel in gutem Glauben nähert: sei es nun, daß es auf höherer Ebene einen Schatz an Grundvertrauen wiederzuerlangen hofft, den es von Anbeginn sicher besaß, oder daß es ein Geburtsrecht zu finden sucht, das ihm in der Kindheit verweigert wurde. Jede Generation (ganz gleich unter welchem ideologischen Himmel) schuldet der nächsten einen verlässlichen Schatz an Grundvertrauen. Luther hatte psychologisch und ideologisch recht, als er in theologischen Begriffen sagte, daß das Kind Glauben *hat*, wenn die Gemeinschaft seine Taufe *ernst meint*. Schöpferische Augenblicke und schöpferische Perioden sind jedoch selten. Der hier beschriebene Prozeß kann in den Anfängen steckenbleiben oder sich in stagnierenden Institutionen selbst überleben. In solchem Fall muß er sich zwangsläufig mit Neurose und Psychose, mit Selbsttäuschung, Heuchelei und beschränktem Moralisieren verbinden.

[Freud](#) hat die Verwandtschaft mancher religiöser Vorstellungen mit denen der Neurose überzeugend nachgewiesen. Doch auch in unseren [Träumen](#) gibt es eine Regression, und die innere Struktur mancher Träume entspricht neurotischen Symptomen. Das Träumen an sich ist jedoch gesund und notwendig. Aber auch hier hängt der Erfolg von dem Glauben ab, den man hat, nicht von dem, den man sucht: ein gutes Gewissen schenkt den sprichwörtlich guten Schlaf, der die Sorgen und Kümernisse des Tages auflöst. Alle Dinge, die tagsüber Gefühle von Schuld, Scham, Zweifel und Mißtrauen verursacht haben, werden in ein rätselhaftes und doch sinnvolles Netz von Traumbildern verwoben, die dafür sorgen, daß der Mensch wiederhergestellt und gestärkt erwacht. Die Traumarbeit versagt und der Traum wird zum Alpdruck, wenn eine fremde Wirklichkeit sich in die Bilder des Träumenden eindrängt und seine Rückkehr aus der Traumwirklichkeit in die reale Wirklichkeit stört.

Die [Religionen](#) versuchen, Mechanismen zu verwenden, die denen des Traumlebens entsprechen. Bisweilen von einem gemeinsamen Geist der Dichtung und Kunst unterstützt, bieten sie rituelle Träume von großer Erneuerungskraft. Doch hat die Meisterin ritueller Halluzination, die mittelalterliche Kirche, möglicherweise statt eines Glaubens an die größere Wirklichkeit einer erstrebenswerteren Welt nur ein Alpdruckgefühl in unserer Welt hervorgerufen, indem sie die Realität der Hölle allzu wirksam beschwor und sich allzu erfolgreich in die menschliche Vorstellung von der Wirklichkeit dieser Welt einmischte.

Ich habe angedeutet, daß der ursprüngliche Glaube, den [Luther](#) wiederherzustellen suchte, auf das [Grundvertrauen](#) der frühesten Kindheit zurückgeht.⁹⁴ Ich glaube nicht, daß ich damit das Wunder verkleinert habe, das Luther Gottes verschiedene Gestalt nannte. Wenn ich auch annehme, daß es das **lächelnde Gesicht** und die **lenkende Stimme** kindlicher Elternbilder sind, die die Religion auf einen gütigen Himmel projiziert, so habe ich keine Entschuldigung für ein Zeitalter, das den Mond rot anstreichen will. Friede kommt aus dem inneren Raum. (S. 291-293)

Joachim Scharfenberg: Religiöses Bewußtsein als Narzißmus? In: Religion, Selbstbewußtsein, Identität. Psychologische, theologische und philosophische Analysen und Interpretationen (Theologische Existenz heute 182), München: Kaiser 1974, S. 10-16.

Die [Psychoanalyse](#) macht den Versuch, Deutungskategorien von bestrickender Einfachheit zu entwickeln, die es erlauben, ein sehr komplexes Konfliktgeschehen wahrzunehmen, zu benennen, zu verstehen und so mit ihm umgehen zu lernen. Sie stellt nach [Ricoeur](#) eine reduktionistische Hermeneutik dar⁹⁵, die den Fokus der Aufmerksamkeit auf bestimmte Brennpunkte richtet und mit ihren Denkmodellen eine Verbindung zwischen Überlieferung, eigener Erfahrung und Zeitsituation ermöglicht. So ließe sich folgendes Schema entwerfen:

1. In einer Zeitsituation von dauernd mißglückender *Sexualunterdrückung* hat die Psychoanalyse die Triebabhängigkeit des individuellen und sozietären Lebens bewußt gemacht, die Wichtigkeit der **Zweipersonenbeziehung** betont und deren symbolische Bearbeitung in bestimmten **matriarchalen Religionsformen** zu verstehen versucht. Gleichsam als ihr theologisches Äquivalent entstand das Bestreben, [Urvertrauen](#) zur Interpretation des Glaubensverständnisses heranzuziehen. Es ergibt sich freilich von daher das Problem der Fixierung auf orale Abhängigkeitsverhältnisse, die an der Spende-Gottheit als bedürfnisbefriedigender Instanz festhalten müssen und sich damit dem Vorwurf der infantilen Regression aussetzen.

2. In einer Zeitsituation von dauernd mißglückender *Aggressionsunterdrückung* hat die Psychoanalyse den Ambivalenzkonflikt, wie er sich ausprägt im [ödipalen Drama](#), zum Kernkomplex gemacht, und dadurch der **Dreipersonenbeziehung** eine überragende Bedeutung beigemessen, sowie deren symbolische Bearbeitung in den **patriarchalen Religionen** zu analysieren versucht⁹⁶. Das theologische Äquivalent dazu sehe ich in dem fast fieberhaften Bemühen der letzten Jahre, so etwas wie eine Entautorisierung der Glaubensvorgänge zustande zu bringen. Das Problem ist hier das der Fixierung auf eine dauernde Protesthaltung mit ihren juvenilen Religionsformen, die sich als [Theologie der Hoffnung](#) oder als [Theologie der Revolution](#) ausdrücken können.⁹⁷

⁹⁴ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: [Monika Renz](#), Zwischen Urangst und Urvertrauen. Therapie früher Störungen über Musik-, Symbol- und spirituelle Erfahrungen, Paderborn: Junfermann 2009; Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit, Freiburg i.Br.: Kreuz 2010.

⁹⁵ [P. Ricoeur](#), Die Interpretation, Frankfurt 1969.

⁹⁶ Vgl. [E. Fromm](#), Das Christudogma und andere Essays, München 1965.

⁹⁷ Anmerkung P. G.: In einer atI Proseminararbeit schrieb ich im Jahr 1969 über die politische Bedeutung des [Sinaibundes](#): „Das historische Sinaigeschehen markiert einen entscheidenden Wendepunkt in der [Geschichte Israels](#), der paradigmatisch als Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte verstanden werden darf. Er ist gekennzeichnet durch den Übergang von der [Wüstenwanderung](#) zur beginnenden [Selbsthaftigkeit](#). Während der Wüstenzeit lebt die [Hebräer](#)-Schar in einem Zustand der latenten [Anarchie](#). Zwar gibt es bisweilen einen Führer und eine Art Lebensordnung, aber zu diesen Hilfen greift man nur in der Not, wenn ein Bedürfnis danach besteht und es nur vom Charisma eines Menschen befriedigt werden kann. Diese Art des Zusammenlebens ist beschwerlich und erweist sich als gänzlich unpraktikabel in der Ruhe und Menschenfülle einer [Oase](#). Das Leben in der Selbsthaftigkeit braucht den Raum der Stabilität und der hierarchischen Ordnung, wenn anders man nicht zurück in die [Wüste](#) will. Hier entsteht das Problem der Bewältigung von [Freiheit](#), die eine anarchische war und eine

3. In einer Zeitsituation dauernd mißglückender *Identitätsbildung* versucht die Psychoanalyse eine mögliche Verdrängung narzißtischer Strebungen durch altruistische Vorurteile bewußt zu machen. Sie könnte dann vielleicht zeigen, daß Freiheit nicht nur ödipalen, sondern auch objektlibidinösen Abhängigkeiten gegenüber errungen sein will. Man könnte hier von einer **Ein-Person-Beziehung** sprechen, wie sie in allen Spielarten **mystischer Religionsformen** charakteristisch sein dürfte.

Eine zentrale Frage in der ganzen Narzißmusdebatte, die immer wieder diskutiert wurde, war die Frage, was denn beim primären **Narzißmus** eigentlich besetzt werde? Dies ist zweifelsohne das Ich. Das Ich ist aber nicht etwas Vorhandenes, sondern etwas zu Erhoffendes. Einer der zentralen Sätze von **Freud** lautet: „**Wo Es und Über-Ich war, soll Ich werden**“, und man kann diese Vorstellung sicherlich als eine eschatologische Vorstellung bezeichnen.⁹⁸ Mir scheint die Frage, was mit Narzißmus besetzt werde, strukturell parallel zu sein zu der theologischen Frage, welchen Sinn es haben kann, davon zu sprechen, Gott zu lieben. Eine solche Analogisierung wäre ein Vorstoß in den Bereich jenseits der Objekt-Subjekt-Spaltung, mit der die Theologie sich über Jahrzehnte herumgequält hat.

Und ein letzter Hinweis: **Neurose**-Therapie im individuellen Bereich heißt, einem Patienten, der geschichtslos geworden ist und der in einem dumpfen Wiederholungszwang ein bestimmtes, verdrängtes Problem seiner Biographie ausagiert, einen **regressiven Prozeß** zu ermöglichen, durch den es zur szenischen Auffindung, zum Erinnern und zum Verstehen und Durcharbeiten dieses blockierenden Elementes kommt, um ihm so eine Absprungsbasis zu erneuter **Progression** zu ermöglichen. Dabei kann die Entwicklung der psychoanalytischen Theorie als ein immer tieferes Eindringen in die **individuelle Ontogenese** angesehen werden: von der Dreipersonenbeziehung über die Zweipersonenbeziehung in die Einpersonenbeziehung hinein. Die offenen Fragen, die sich hier ergeben und die mir des weiteren Nachdenkens wert erscheinen, lauten m. E.: Lassen sich zu einem solchen individuellen Therapieprozeß **kollektive Äquivalente** schaffen, unter welchen Bedingungen ist dies möglich, und welche Rolle könnten **Theologie** und **Kirche** dabei übernehmen? (S. 14-16)

Eberhard Jüngel: Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei **Karl Barth**. Eine Paraphrase, Tübingen: Mohr 1965, ⁴1986.

Gottes Verborgensein und Gottes Offenbarsein ist als relationales Sein ein Sein in der Kraft des Werdens⁹⁹. ... Indem wir Gottes Sein ein Sein im Werden nannten, haben wir verstanden, daß Gott sich offenbaren kann. Aber daß Gott tut, was er kann, daß er sich in seiner Offenbarung wiederholt hat, das beruht nicht auf Notwendigkeit. Das ist vielmehr Gnade. Doch diese Gnade ist dem Sein Gottes nicht fremd. Wie unterscheidet sie sich sonst von Notwendigkeit? Gottes Gnade ist vielmehr die Wiederholung des das Sein Gottes konstituierenden „Ja“ Gottes zu sich selbst in Relation zu einem Anderen. Insofern dieses „Ja“ in Relation zu Anderem als Gott dieses Andere erst ins Sein ruft, setzt Gottes gnädiges „Ja“ sein Sein in Beziehung zum Nichts. Insofern aber dieses „Ja“ der Gnade das ins Sein gerufene Geschöpf von der Bedrohung durch das Nichts befreit, setzt Gottes gnädiges „Ja“ sein

hierarchische werden soll. In dieser Situation ist die große Leistung des **Mose** das Verständnis der Gottesfreiheit als **Gottes-herrschaft**, bedeutet das doch eine Ablehnung der Machtausübung von Menschen über Menschen. In ihrer reinen Form ist die **Gottesberith** vom Sinai wirkliche **Hierarchie** („Heilige Herrschaft“) und Anarchie („Autoritätslosigkeit“) zugleich: Mose selbst verzichtet auf die Würde eines Priesterfürsten oder Königs, da doch **Jahwe** allein der Herr ist. Aber die Idee der un-mittelbaren **Theokratie** scheitert an ihrem inneren Widerspruch: Hierarchie und Anarchie lassen sich nicht zusammenspannen. Theokratie schlägt endlich doch wieder um, entweder in Anarchie oder in eine Hierarchie, die alles andere als heilig ist: in **Hierokratie**. Der Zwang dazu, immer seßhafter, immer stabiler, immer abgesicherter zu werden, läßt **Israel** und die ganze Menschheit den Weg in hierarchische Systeme und Institutionen gehen. Diese **Zentripetal-Bewegung** hat heute ein fast unüberbietbares Ausmaß angenommen. Mit zunehmender Introvertiertheit in die eigene weltanschauliche Mitte ist aber auch die **Aggressionslust** nach außen immer stärker geworden; sie hat im Zeitalter der **atomaren Bedrohung** ihre vorletzte Stufe erreicht. – Das Rad der Geschichte läßt sich nicht einfach zurückdrehen. Aber es ist gut zu wissen, woher man gekommen ist, wenn nur noch eine **Revolution** mit ungeheurer **Zentrifugal-Kraft** übrig bleibt, um die letzte Pervertierung eines mißverstandenen Sinaibundes zu verhindern.“

⁹⁸ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: **Peter Godzik**, Die neue Freiheit – Römerbrief 7 + 8. Bibelarbeit im Januar 1975 in der Osterkirchengemeinde Kiel; Im Internet unter:

http://www.pkgodzik.de/fileadmin/user_upload/Bibelarbeiten/Roemer_7_8.pdf

⁹⁹ Ist das Werden als der ontologische Ort des Seins Gottes begriffen, so ist das Mißverständnis ausgeschlossen, daß Gott im Werden ein Anderer würde. Das „Einziges ...“, was Gott nicht kann: er kann nicht aufhören, Gott zu sein“ (**KD** IV/2, S. 43). ...

Sein dem Nichts aus. Gottes Gnade bedeutet deshalb in letzter Konsequenz Gottes **Selbstpreisgabe**. Wenn aber Gottes *Selbstpreisgabe* nicht auch Gottes *Selbstaufgabe* sein soll, dann wollte sich gerade in Gottes Relation zum Nichts Gottes Selbstbezogenheit bewähren.

Gottes Selbstbezogenheit entspringt also dem Werden, in dem Gottes Sein ist. Das Werden, in dem Gottes Sein ist, ist ein Werden aus dem Wort, in dem Gott sich selbst bejaht. Der Selbstbejahung Gottes entspricht aber die Bejahung des Geschöpfes durch Gott. In der Bejahung seines Geschöpfes, wie sie in der Menschwerdung Gottes Ereignis wird, wiederholt Gott seine **Selbstbezogenheit** in der Relation zum Geschöpf als Offenbarer, als Offenbarwerden und als Offenbarsein. Auch diese christologische Relation zum Geschöpf ist ein Werden, in dem Gottes Sein ist. Indem aber Gott in Jesus Christus Mensch *wurde*, ist er als Geschöpf dem Vergehen ausgesetzt. Ist Gottes Sein im Werden hier ein Sein zum Tode?

Das Zeugnis des Neuen Testaments antwortet auf diese Frage mit der Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Diese Botschaft besagt, daß da, wo Gottes Sein im Werden mit dem Vergehen verschlungen war, das **Vergehen in das Werden verschlungen** wurde. Damit entschied sich, daß Gottes Sein ein Sein im Werden bleibt. Mit seinem „Ja“ zum Menschen bleibt Gott im Ereignis des Todes Jesu Christi sich selber treu als dreieiniger Gott. Im Tode Jesu Christi hat sich das alles Sein konstituierende „Ja“ Gottes dem „Nein“ des Nichts ausgesetzt. In der Auferweckung Jesu Christi hat sich dieses „Ja“ gegen das „Nein“ des Nichts durchgesetzt. Und eben damit entschied sich gnädig, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts. Denn:

Wär er nicht erstanden,
so wär die Welt vergangen;
seit daß er erstanden ist,
so loben wir den Vater Jesu Christ.
Kyrieleis!¹⁰⁰ (S. 120 ff.)

Heinz Zahrnt: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München Piper 1966.

„Anders als durch Verwegenheit ist Theologie nicht wieder zu gründen.“ Dieses Wort stammt von [Franz Overbeck](#), jenem seltsamen Theologieprofessor und Freund [Friedrich Nietzsches](#) in Basel, der ein Leben lang einen theologischen Lehrstuhl innegehabt hat, ohne persönlich noch etwas zu glauben, der aber vielleicht gerade deshalb die Schäden der Theologie seiner Zeit tiefer erkannt hat als seine gläubigen Fachgenossen. Overbecks Wort kann man als Motto über die protestantische Theologie in unserem Jahrhundert setzen. Sie hat trotz allen Zögerns und Zauderns, trotz aller falschen Apologetik und Restauration, die es in ihr wahrhaftig auch gegeben hat, mit Verwegenheit Theologie neu gegründet.

Wie immer wir die Zeit, in der wir leben, benennen mögen, ob wir vom „welterschütternden Übergang“, vom „Zeitalter der Weltkriege“, vom „Ende aller Sicherheit“, von der „Lebenskrise eines Zeitalters“, vom „Zeitalter der Angst“ oder vom „Ende der Neuzeit“ sprechen – auf alle Fälle drücken wir damit das Gefühl aus, in einer umfassenden Krise und einem weltweiten Übergang zu stehen. In diese Krise und diesen Übergang ist auch der Glaube an Gott hineingerissen. Die Frage nach Gott bildet die innere Kehrseite unseres an äußeren Katastrophen, Umwälzungen und Entdeckungen so reichen Jahrhunderts, die eigentliche Tiefe des welterschütternden Übergangs, in dem wir uns befinden.

In seinem Aphorismen-Buch *Stufen* notiert [Christian Morgenstern](#) einmal bei der Lektüre von [Dostojewskijs Dämonen](#): „Lassen wir das‘, ruft Schatoff, ‚davon später, sprechen wir von der Hauptsache ...‘ – und dann sprechen sie alle von der Hauptsache: Ob es einen Gott gibt oder nicht; was der

¹⁰⁰ In solchem Gotteslob bekennt der Glaube, daß es „zwar eine Gottlosigkeit des Menschen, ... aber laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes“ (KD IV/3, S. 133) gibt. Und so wird man denn auch sagen dürfen und müssen, daß es – Gott sei Dank! – kein An-und-für-sich-Sein Gottes ohne den Menschen gibt. Erst wo das erkannt ist, ist die Theologie auf dem Wege, die ihr gestellte Aufgabe, die [Gollwitzer](#) treffend und schön formuliert hat, zu erfüllen, nämlich: „das Wort ‚Gott‘ aus der Vieldeutigkeit in die Eindeutigkeit zu bringen“ (Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott, München 1964, S. 8).

Mensch tun muß, wenn es Gott nicht gibt; ob der Mensch überhaupt ohne Gott leben könne.“ Diese Stelle kennzeichnet genau unsere Situation: Es geht heute nicht um dies oder das am christlichen Glauben, nicht um Einzelnes, um Jungfrauengeburt, Gottessohnschaft oder Himmelfahrt, sondern es geht um das Ganze, um die Hauptsache – um „die Sache mit Gott“. Und nur insofern es um das Ganze, um die Sache mit Gott geht, geht es auch um jenes Einzelne.

Die christliche Botschaft gibt, wenigstens in ihrer überlieferten Gestalt, den meisten Menschen unserer Tage keine gültige Antwort mehr auf ihre Frage nach Gott und damit auch keine ausreichende Möglichkeit mehr, sich in der Welt zu verstehen und ihr Leben sinnvoll zu bewältigen. Ja, eben darin hat das Fragen der meisten Menschen nach Gott in unserer Zeit seinen Stachel: daß man sich mit den überlieferten christlichen Antworten nicht mehr begnügt. Darum muß die Theologie ihr **Reden von Gott**, und zwar sowohl vor Gott als auch vor der Welt, heute **neu verantworten**, wenn anders es zutreffendes – auf Gott und die Welt zutreffendes – Reden von Gott bleiben beziehungsweise wieder werden soll. Sie muß den christlichen Glauben in rücksichtsloser Wahrhaftigkeit mit der **gewandelten Wirklichkeit der Welt** konfrontieren, und nicht nur mit der gewandelten Wirklichkeit der Welt, sondern auch mit dem gewandelten Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit der Welt, mit dem gesamten Wahrheits- und Wirklichkeitsbewußtsein unserer Zeit. Das ist heute ihr wichtigstes Problem.

Diesem Problem hat sich die protestantische Theologie in unserem Jahrhundert gestellt. Und damit ist neue Bewegung in sie hineingekommen. Darum haben sich, abgesehen von den Naturwissenschaften, in keiner anderen wissenschaftlichen Disziplin vom Ersten Weltkrieg an bis heute so viele neue Entwicklungen angebahnt, ja Umstürze und Umbrüche ereignet wie in der Theologie. Davon will dieses Buch Bericht und Rechenschaft geben.

Dies soll nicht in der Form eines Kompendiums geschehen. Das verbieten sowohl die theologische Situation als auch das persönliche Engagement des Autors in dieser Situation. Die Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß die Theologie sich heute in einem großen **Dialog** befindet. Und eben das hat dem Buch seinen Charakter und seine Gestalt gegeben: Es möchte sich an diesem Dialog beteiligen, indem es ihn in seinen Hauptlinien und Pointen nachzeichnet und in diesem Sinne einen „Leitfaden“ durch die oft verwirrende Fülle der Gedanken bietet.

Die Frage, ob sich dieses Buch vornehmlich an Theologen oder an Nichttheologen wendet, hat sich mir beim Schreiben eigentlich niemals gestellt. Ich vermag hier keine scharfe Trennungslinie zu ziehen. Damit leugne ich keineswegs, daß es in der Kirche einen eigens ausgebildeten Stand geben muß, der die Aufgabe methodisch geordneten und begrifflich klaren Nachdenkens über die in der Bibel bezeugte Offenbarung Gottes wahrnimmt. Aber ich meine, daß auch hier wie überall in der Kirche das Prinzip der Stellvertretung herrschen muß und daß es der Theologie mehr als jeder anderen Wissenschaft verboten ist, nur eine Angelegenheit für Experten zu sein. Wie es in der Schweiz nur ein kleines Berufsheer gibt, das die einzige Aufgabe hat, eine große Miliz heranzubilden, so sollten auch die Theologen nur ein kleines Berufsheer in der Kirche sein, mit der Aufgabe, eine große theologische Miliz zu schaffen.

Fast mit Bestürzung haben wir in den letzten Jahren immer wieder erfahren, wie man der Gemeinde die **Erkenntnisse der Theologie** vorenthalten, ja sie ihr bewußt verschwiegen hat, wie groß daher die Verwirrung in ihr heute ist, wie leidenschaftlich aber auch das Verlangen nach einer gründlichen Information und ehrlichen Diskussion über die **Wahrheiten des christlichen Glaubens**¹⁰¹. Beides zu bieten und damit so etwas wie eine „Erste Hilfe“ zu leisten, ist die Absicht dieses Buches. (S. 9-11)

Gott nicht besitzen, sondern **auf Gott warten**; auch das Christentum haben, als hätte man es nicht – das ist die Spitze der Theologie **Paul Tillichs**; es ist zugleich die Unruhe in der ganzen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Weil in unserer Zeit zahlreiche Menschen – Theologen und Nichttheologen – bereit waren, ihr **überliefertes Wissen von Gott** mit der gewandelten Wirklichkeit der Welt zu konfrontieren, es **preiszugeben und auf Gott zu warten**, darum hat es in der protestantischen Theologie seit dem Ersten Weltkrieg so viel Bewegung gegeben wie, abgesehen von den Naturwissenschaften, in keiner anderen wissenschaftlichen Disziplin. Wir haben damit einen Weg betreten,

¹⁰¹ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu aber kritisch: [Klaus Berger](#), Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden, München: Pattloch 2013; und Luthers Einstellung gegenüber den hochmütigen „Gelehrten“, siehe S. 30.

von dem wir noch nicht wissen, wo er hinführt. Wenn man den Menschen am Ende des Mittelalters, die sich ähnlich nach einem neuen Reden von Gott sehnten, gesagt hätte, daß dies bei der Reformation [Martin Luthers](#) enden würde, sie hätten erschrocken die Hände über dem Kopf zusammengeschlagen und ausgerufen: „Nur das nicht!“ So wird es auch uns gehen.

Alles neue Reden von Gott in unserer Zeit sind erst tastende Versuche. Aber selbst wenn es der Theologie gelänge, das Fragen unserer Zeit nach Gott neu zu beantworten, würde dies wiederum nur eine vorübergehende Antwort sein. Denn nur das Evangelium ist ewig, die Theologie aber ist zeitlich; sie muß immer neu das ewige Evangelium in die sich wandelnde Zeit hinein übersetzen. Darum wird der Dom, an dem die Theologen bauen, niemals fertig, und er darf niemals fertig werden, wenn er wirklich ein Dom sein soll, in dem Gott verkündigt und angebetet wird. Auch hier gilt: „Gott wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht.“ Und wiederum: „Du sollst dir von Gott kein Bild oder Gleichnis machen.“ Der Schlußstein im Gewölbe darf nicht gesetzt werden, wenn der Himmel hereinschauen soll ([W. v. Loewenich](#)). Weil aber der Schlußstein, der das Gewölbe trägt und hält, nicht gesetzt werden darf, darum stürzt das Gewölbe immer wieder ein, darum ist alle Theologie immer wieder zum Scheitern verurteilt. **Es ist die Größe ihres Gegenstandes, woran die Theologie scheitert.** Dennoch können wir mit ihr nicht aufhören und dürfen wir mit ihr nicht aufhören. Wir müssen den Bau immer aufs neue beginnen, wir müssen immer wieder aufs neue das Unerhörte wagen, das darin besteht, daß Menschen – sündige, endliche, unvollkommene, sterbliche Menschen – es wagen, mit ihren Worten von Gott zu reden. Auch hier kann Gottes Gnade allein gutmachen, was der Mensch auf alle Fälle schlecht macht. Gott muß uns auch unsere Theologie vergeben, vielleicht nichts so sehr wie unsere Theologie. (S. 466-467)

Trutz Rendtorff: Gott – ein Wort unserer Sprache? (Theologische Existenz heute Nr. 171), München: Chr. Kaiser 1972.

[Trutz Rendtorff](#) hat in seinem Essay „Gott – ein Wort unserer Sprache?“ die verbreitete Scheu gegenüber der Verwendung des Wortes „Gott“ nicht als Defizit, sondern als einen wichtigen Fortschritt in der Religionsgeschichte neuzeitlichen Christentums gewertet. „Gott ist nicht und kann auch nicht so ohne weiteres ein Wort unserer Alltagssprache sein. Nur dort, wo es um **die alle Menschen verbindende und umfassende Wirklichkeit des Lebens** geht, wie sie in den Grundsätzen von Recht und Moralität und zumal eben in der Religion zum Ausdruck kommt, hat das Wort Gott seinen Ort.“ (S. 18)

Weil dem so ist, ordnet sich nach Rendtorff dem Wort Gott das Wort Glaube in entsprechender Weise zu, weil beide Wörter, deren Verbindung keineswegs äußerlich, sondern höchst sinngemäß ist, alles transzendieren, was ansonsten und anderweitig Gegenstand des Begriffs werden kann: „Ich glaube an Gott“ heißt sinnvollerweise nicht, ich verwende das Wort Gott zur Unterstreichung eines bestimmten Interesses, das sich auch sonst sinnlich konkret manifestiert, oder ich verwende das Wort Gott anstelle einer Erkenntnis, deren Objekt auch sonst beschrieben und verifiziert werden kann. ‚Ich glaube an Gott‘ heißt sinnvollerweise, ich werde mir einer Erweiterung der Lebenswirklichkeit bewußt, die über die empirisch-sinnliche Objekthaftigkeit der Wirklichkeit hinaus ist, eine Erweiterung, von der her Licht fällt auf die Proportionen der sinnlich wahrnehmbaren Welt.“ (S. 19)

Kurzum: Die Wörter Gott und Glaube stehen **an der Grenze des Sagbaren**, weil sie das Ganze des Lebens bzw. die Unendlichkeitsdimension alles Endlichen zur Sprache zu bringen versuchen. Ihren primären Sitz im Leben haben sie daher nicht von ungefähr in Vollzügen konzentrierten Eingedenkens und in der Andacht des Gebets.¹⁰²

¹⁰² Aus: [Gunther Wenz](#), Gott. Studium Systematische Theologie, Band 4: Gott. Implizite Voraussetzungen christlicher Theologie, Göttingen 2007, S. 18-19.

Dorothee Sölle: Von der Apathie Gottes zur Wahrheit der Annahme des Leidens, in: dies., Leiden, Stuttgart: Kreuz 1973, S. 56 ff. und S. 130 ff.

Die Darstellung des leidenden Christus, wie sie die Evangelien überliefern, widersprach radikal der aus der [Antike](#) überkommenen Vorstellung von Gott. Gott wurde gedacht als geistig, nicht fleischlich; als unsichtbar, nicht sichtbar; als ursprungslos, nicht geboren; als unvergänglich, nicht sterblich; als unendlich, nicht endlich; und vor allem als leidlos und nicht leidend. Diese [Apathie](#) Gottes ist im antiken Denken verwurzelt.

Das Leiden, die páthai, gehört in den Bereich des Irdischen, im engeren Sinne als Leiden und Schmerzen, im weiteren als die Affekte, Triebe und Leidenschaften. Gott ist unangerührt von all diesem, weder die Triebe noch die aus ihnen folgenden Zwänge können ihn betreffen. Er erfüllt das Ideal dessen, der im physischen Sinne unerreichbar für äußere Einwirkungen und im psychischen Sinne unempfindlich – wie tote Dinge – ist. Ethisch verstanden bedeutet seine Apathie die Freiheit des Geistes von inneren Bedürfnissen und äußeren Beeinträchtigungen. Es gehört – nach [Aristoteles](#) – zu den Vollkommenheiten Gottes, daß er keine Freunde braucht. Dieser apathische Gott wurde zum Gott der Christen, obwohl er dem biblischen Gott, seinen Leidenschaften und seinen Leiden widersprach. Aber es gelang, das Axiom von der Leidensunfähigkeit Gottes mehr und mehr durchzusetzen. Den stärksten Widerstand bei diesem Anpassungsprozeß leisteten die [Evangelien](#): in ihnen war bezeugt, daß Christus Hunger und Durst, Müdigkeit und Schläge, Schmerzen, Gottverlassenheit und Tod erlitt, daß er Liebe und Zorn fühlte. Demgegenüber versuchte man in der [Patristik](#), eine möglichst weitgehende Leidensunfähigkeit Christi zu erhalten ([Klemens von Alexandrien](#) zum Beispiel streitet bei Christus sogar eine wahre Verdauung und Ausscheidung der Speisen ab!). Man versuchte, wenigstens in der Seele Christi Apathie anzunehmen und Unbeweglichkeit in ihr zu finden, so wie man seine Angst und seine selbst einbekannte Unwissenheit nicht ernst nahm. „Man neigte zu einer Apathie der Menschheit Christi, weil man damit die Apathie des göttlichen Logos selbst zu schützen hoffte; denn: ein Gott, der das Subjekt eines Erleidens wäre, könnte nicht wahrhaft Gott sein.“¹⁰³ Die Folgerungen aus diesen Schwierigkeiten sind sehr verschieden. „Die einen nahmen das Erleiden auf Kosten der Gottheit, die andern die Gottheit auf Kosten des Erleidens ernst. Für die ... linke Linie der Heterodoxie hat Christus offenkundig erlitten und gelitten ... aber gerade deswegen konnte er nicht wahrhaft Gott sein wie der Vater! ([Ebionitismus](#), [Adoptianismus](#), [Arianismus](#).) Die Angst vor der Verletzung des Apathieprinzips war stärker als die Angst vor der Verstümmelung des evangelischen Christusbildes.“¹⁰⁴

Die theologische Frage, ob Gott leiden könne, ist auch heute nicht entschieden. Meist wird sie so gelöst, daß „einer aus der Trinität“ gelitten hat, die beiden anderen Personen aber nur in ihm. Aber wichtiger als solche dogmatischen Formallösungen sind die Tendenzen für das Verständnis des Leidens, die dabei zutage treten. Wo Gott als Macht, als Herr, als König und Richter gedacht ist, da taucht der Gedanke an Christi Leiden nur im Sinne antiker Leidenslehre auf, als ein vorübergehendes Übel, das einem größeren Gut dient. Christus hat in diesem Denkschema nur für kurze Zeit die Gestalt des leidenden Menschen angenommen, der „Schmerz Gottes“ ist solcher Theologie kein Thema. Der apathische Gott hat hier – wie in der altkirchlichen [Christologie](#) – über den leidenden gesiegt. Das bedeutet ethisch, daß die stoische Leidensauffassung über eine christliche triumphiert. Wenn als Gott ein leidfreies Wesen verehrt wird, dann ist es tunlich, sich in Geduld, Ertragen, Unerschütterlichkeit und Distanz vom Leiden zu üben. Je mehr der Mensch sich zurücknimmt, je kleiner er sich macht, desto größer seine Chancen, leidfrei zu bleiben!

Der japanische Theologe [Kazoh Kitamori](#) hat diesem herrschenden apathischen Gott entschieden widersprochen und den Versuch gemacht, **Gott als Schmerz** zu denken.¹⁰⁵ Gott als den, der an der Sünde leidet und der doch nicht im Zorn bleiben kann, sondern Zorn und Liebe im Schmerz vermittelt, weil er den Gegenstand seines Zorns liebt, was immer „Leiden“ bedeutet. Kitamori kritisiert die in der Theologie herrschende Blindheit für den Schmerz und entwirft ein Bild der Nachfolge, in dem

¹⁰³ Vgl. [H. Küng](#), *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970. Darin: Exkurs II: Kann Gott leiden?, 622-637; 626.

¹⁰⁴ H. Küng, a.a.O., 628.

¹⁰⁵ K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972.

Menschen „mit ihrem eigenen Schmerz dem Schmerz Gottes dienen“. Was kann eine solche theologische Aussage bedeuten? Sie hat ja nur Sinn, wenn sie eine Interpretation der konkreten Leiden in unserer Gesellschaft einschließt. Wo sind Menschen, die mit ihrem Schmerz dem Schmerz, und das bedeutet ja der schmerzlichen Liebe Gottes „dienen“? Ich höre in diesen Sätzen eine Abweisung aller Apathie und aller aus Apathie folgenden Geduld und Ergebenheit.

Menschen in unserer Gesellschaft nehmen den Schmerz als Fatum, das sie und andere getroffen hat. Die Bedeutung alles christlichen Verständnisses des Leidens ist aber gerade die Abweisung jeder Vorstellung von einem Fatum, dem Menschen in Ohnmacht ausgeliefert sind. „Wenn wir den Schmerz als Übel ansehen, das uns von außerhalb unwiderstehlich trifft, unterliegen wir dem Schmerz und fürchten uns vor ihm. Solange wir darum dem Schmerz entfliehen wollen, können wir ihn keinesfalls lösen.“¹⁰⁶ Dieses Entfliehen vor dem Schmerz in die Apathie hinein ist vielleicht in keiner Zeit so allgemein geworden wie in der hochindustrialisierten Gesellschaft. Das Leiden wird zu einem Schicksal verdinglicht, dem man nur privat entfliehen kann. Fatum und Apathie gehören zusammen als das Schicksal und die ihm Unterworfenen. „Nur wenn wir den Schmerz als etwas in uns Wesentliches mit Liebe suchen und wünschen lernen, können wir uns durch den Schmerz vielmehr stark machen.“¹⁰⁷ Die Verwandlung des Schmerzes, in der Menschen aus der Passivität und der Flucht in die Annahme kommen, könnte für die Leidenden eine solche im Schmerz gefundene „Stärke“ bedeuten. Aber ein solcher theologischer Gedanke kann nur dann zur Wahrheit werden, wenn er politische Gestalt annimmt.¹⁰⁸

Wie können wir uns „stark“ machen? Kann man im Ernst mit Kitamori sagen, daß wir den Schmerz „suchen und wünschen lernen“ sollen? Jeden Schmerz? Das hätte nur dann Sinn, wenn es jener Schmerz wäre, der wie bei Gott, so auch bei uns entsteht aus Zorn über diese Wirklichkeit und aus bedingungsloser Liebe zu ihr. Gut ist nur der Schmerz, der den Prozeß seiner Aufhebung vorantreibt. Kitamori sagt in Auslegung des Gleichnisses vom Weltgericht, in dem die Menschen danach beurteilt werden, was sie dem geringsten ihrer Brüder angetan haben (Matth. 25,31 ff.): „Folgendes können wir aus diesem Abschnitt lernen: **Gott läßt sich von uns nicht als Gott lieben, sondern er verbirgt sich hinter der Weltwirklichkeit** ... Denn er will darin geliebt werden, daß wir die Weltwirklichkeit lieben, Gott ist sozusagen immanent in der Weltwirklichkeit ... Gottes Schmerz ist also immanent im Schmerz der Weltwirklichkeit. Deshalb ist der Dienst am Schmerz Gottes als solcher überhaupt nicht möglich, sondern nur als Dienst am Schmerz der Weltwirklichkeit.“¹⁰⁹ Der angenommene eigene Schmerz wird dann in Beziehung gesetzt zu den Schmerzen der Menschen, unter denen wir leben. Wir hören auf, eine Erlösung von außerhalb zu erhoffen. Das wäre immer noch die Flucht vor der Wirklichkeit und ihren Schmerzen. Mit „dem eigenen Schmerz dem Schmerz Gottes dienen“ ist ein Akt, in dem das Leiden aus seiner Privatheit herausgeführt wird und Menschen sich solidarisieren. Die Flucht vor dem Leiden ist der natürliche Reflex jedes Menschen; aber auch wenn sie gelingt, ist sie zugleich die Verewigung des allgemeinen Leidens. Sich durch den Schmerz „stark machen“ ist demgegenüber zu verstehen als die Stärke derer, die solidarisch geworden sind.

Ich habe dieses „**Sich-durch-den-Schmerz-stark-Machen**“ zum erstenmal in Asien gesehen, bei dem Volk, das in der ganzen Welt zum Symbol des Gequältwerdens und des Widerstands geworden ist, dem Volk von Vietnam. ... (S. 56-61)

Der christliche Gedanke der Annahme des Leidens bedeutet mehr und anderes als in den Worten „dulden, ertragen, erleiden“ ausgedrückt ist. Bei diesen Wörtern bleibt der Gegenstand, das Leiden selber, unverwandelt. Es wird getragen – als Last, erduldet – als Unrecht; es wird ertragen, obwohl unerträglich; erlitten, obwohl unleidlich. Dulden und Ertragen weisen eher auf stoische Unerschütterlichkeit hin als auf christliche Annahme. Das Wort „nehmen“ mit seinen Zusammensetzungen mit „an, hin, auf, über“ bedeutet, daß der Gegenstand der Annahme selber verwandelt wird; was ich „nehme“, das gehört in einem andern Sinn zu mir als das, was ich nur trage. Ich „nehme“ einen Gast

¹⁰⁶ K. Kitamori, a.a.O., 79.

¹⁰⁷ K. Kitamori, a.a.O., 98.

¹⁰⁸ Vgl. D. Sölle, Politische Theologie, Stuttgart 1971, 76 ff.

¹⁰⁹ K. Kitamori, a.a.O., 98.

auf, einen Antrag an, ich übernehme einen Auftrag, ich sage ja, ich erkläre mich bereit, ich willige ein in, ich stimme überein mit ... (S. 130)

Es ist deutlich, daß die christliche Religion eine ungeheure **Bejahung des Leidens** ausspricht, stärker als in vielen anderen Weltanschauungen, in deren Mittelpunkt nicht das Symbol des Kreuzes steht. Aber diese Bejahung ist nur **ein Teil der großen Liebe zum Leben** überhaupt, die Christen mit dem Wort „Glauben“ ausdrücken. Glauben können heißt soviel wie ja sagen zu diesem Leben, zu dieser Endlichkeit, an ihr arbeiten und sie offenhalten für die versprochene Zukunft. ... (S. 135)

Christlich gesprochen ist die Bejahung des Leidens ein Teil des großen Ja und nicht, wie es manchmal scheinen kann, das einzige und entscheidende, hinter dem die Bejahung des Lebens ganz verschwindet. Die Bibel spricht von **Gott** als dem „**Liebhaber des Lebens**“ (Weish. Sal. 11,26) und drückt so die unendliche Bejahung der Wirklichkeit aus; Jesus von Nazareth hat diese unendliche Bejahung gelebt, er hat gerade die an sich gezogen, die am Rande oder ausgestoßen lebten, wie Frauen und Kinder, Prostituierte und Kollaborateure. Er hat die, die überall verneint wurden und gezwungen, sich selbst zu verneinen, bejaht. Vor dem Hintergrund dieser Bejahung des Lebens, auch des kranken, beschädigten, leistungsschwachen Lebens, muß man das Verständnis der Annahme des Leidens, wie es im Christentum entwickelt wurde, sehen. Es ist ein Versuch, das ganze Leben als sinnvoll anzusehen und es zu gestalten als Glück. Es ist **unendliche Bejahung endlicher Wirklichkeit**. Der Gott, der Liebhaber des Lebens ist, will nicht das Leiden der Menschen, auch nicht als ein pädagogisches Mittel, sondern ihr Glück. ... (S. 136)

Peter Godzik: Was ich meine, wenn ich sage: Ich glaube an Gott. Vortrag in Rendsburg 1979. In leicht veränderter Form unter dem Titel „**Der mitwachsende Gott**“ abgedruckt in: Peter Godzik, Leuchten wie des Himmels Glanz. Lebenszeichen aus dem Lauenburger Land. Ausgewählte Predigten, Rosengarten b. Hamburg: Steinmann 2008, S. 98-104.

Siehe: Peter Godzik, [Erwachsener Glaube](#). Lebensenseiten, Rosengarte: Steinmann 2018, S. 7 ff.

Wilfried Härle: Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 8: Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung der Christen, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990, S. 50-69.

Läßt man sich auf dieses Thema ein, so merkt man schnell, daß es seine Spannung und Anziehungskraft ganz dem Begriff „Zorn“ verdankt. Ich habe mich dabei ertappt, daß ich den [biblischen Befund](#), die Aussagen der [Bekennnisschriften](#) und die [dogmatische Literatur](#) anfangs ausschließlich unter dem Aspekt „Zorn“ befragt habe. Die Liebe erscheint als das Bekannte, Vertraute, Selbstverständliche, Nicht-Aufregende, vom Zorn dagegen geht eine merkwürdige Dynamik aus. Er ist *tremendum* und *fascinosum* zugleich, d. h. er erschreckt, stößt ab, wirkt fremd und zieht zugleich fast unwiderstehlich an. Wer dieses faszinierende Moment der Rede vom [Zorn Gottes](#) nicht sähe oder sich nicht zugestände, der würde m. E. diesem Thema nicht gerecht.

Ich halte es für einen der großen und gefährlichen theologischen Irrtümer unserer Zeit¹¹⁰, daß die Rede vom Zorn Gottes so etwas wie ein archaisches oder mittelalterliches Fossil darstelle, von dem Theologie und Verkündigung sich möglichst klar, aber auch möglichst unauffällig zu distanzieren oder zu verabschieden hätten. „Archaisch“ oder „mittelalterlich“ mag ja durchaus stimmen – „biblisch“ müßte man jedenfalls hinzufügen –, aber „Fossil“ stimmt ganz gewiß *nicht*. Keine Versteinerung, sondern etwas theologisch und anthropologisch höchst Lebendiges wird angesprochen, wenn vom Zorn Gottes die Rede ist.

Ein auch nur kurzer Blick auf den heutigen Markt der religiösen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten belehrt ja rasch darüber, welche christlichen und außerchristlichen Richtungen da gefragt sind und Konjunktur haben, jedenfalls in auffälligem Maß solche, in denen die dunkle Seite an Gott, in denen Drohung und Forderung, in denen Gericht und Verdammnis (jedenfalls Gericht und Verdammnis der

¹¹⁰ Man vergleiche dazu z. B. die wahrhaft bedrückende Artikelserie zur Kreuzestheologie, die im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt“ in der Zeit von Dezember 1988 bis April 1989 unter dem Titel „Ein sanfter Gott?“ veröffentlicht wurde.

anderen) eine herausragende Rolle spielen. Wir dürfen solche Phänomene gewiß nicht zum inhaltlichen Maßstab oder gar zur Quelle unserer Verkündigung und Theologie machen, aber als eine Beobachtung und Frage möchte ich jedenfalls in den Vortrag die Überlegung mitnehmen, ob religiöse Phänomene, wie wir sie in der Gegenwart wahrnehmen, nicht ein Indiz dafür sein könnten, daß ein Reden von der Liebe Gottes, bei dem der Zorn Gottes verdrängt, unterdrückt oder gar geleugnet wird, in der Gefahr steht, oberflächlich und belanglos (um nicht zu sagen: langweilig) zu werden. D. h., solche Beobachtungen könnten zum Anlaß werden, erneut und gründlich darüber nachzudenken, wie wir angemessen von Gott und vom Evangelium zu reden haben. Daß christliche Theologie und Verkündigung nicht angemessen vom Zorn Gottes reden können, wenn sie nicht auch und zugleich von seiner Liebe reden, hat den Charakter einer allgemein anerkannten Überzeugung. In meinem Vortrag möchte ich implizit der Frage nachgehen, ob und inwiefern auch das Umgekehrte gilt, daß nämlich christliche Theologie und Verkündigung nicht angemessen von der Liebe Gottes reden können, wenn sie nicht auch und zugleich von seinem Zorn reden, so wie sie nicht angemessen vom Evangelium reden können, wenn sie nicht auch vom Gesetz reden, weil nur auf dem dunklen Hintergrund von Gesetz und Zorn das Evangelium und die Liebe Gottes als Licht erstrahlen. ...

Bei der Vorbereitung auf dieses Referat bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes auf fünf Ebenen eine Rolle spielt, die ich alle – wenigstens kurz – ansprechen möchte. Diese fünf Ebenen erscheinen mir wie fünf Stufen, die in die Tiefe führen, und mit Tiefe meine ich dabei sowohl das Fundamentale als auch das Dunkel-Belastende¹¹¹. Diese fünf Stufen sind: 1. die der Ethik; 2. der Gotteslehre; 3. der Christologie (insbesondere der Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi); 4. der Eschatologie; 5. der Prädestinationslehre.¹¹² (S. 50-52)

Stufe der Gotteslehre: Gott ist nicht Zorn. Aber Gott zürnt. ... Gottes Zorn ist Reaktion auf die Sünde des Menschen. (S. 55)

Es gibt einen breiten theologischen Konsens darüber, daß alle unsere Aussagen von Gott symbolischen bzw. metaphorischen Charakter haben. Das läßt sich besonders gut einsichtig machen an der Fundamentalaussage „Gott existiert“ oder „Gott ist“ oder „es gibt Gott“¹¹³. Sowohl der Existenz- als auch der Seinsbegriff (von dem laxen „es gibt“ ganz zu schweigen) sind deshalb nur uneigentlich auf Gott anzuwenden, weil Gott der Schöpfer Himmels und der Erde ist, d. h. derjenige, der allem überhaupt erst Existenz, Sein, Wirklichkeit verleiht. Die Rede von der Existenz etc. Gottes rückt aber (unvermeidlich, wenn auch wider Willen) Gott auf die Ebene des Existierenden, Daseienden, Wirklichen etc. Sie spricht von Gott, als sei er ein Geschöpf, also unangemessen.

Aber wir haben gar keine andere Sprache als eine solche, mit der wir Geschaffenes (sei es Wirkliches oder Erdichtetes) bezeichnen können. Wir haben von Gott aber auch nur Kunde, weil und sofern er sich im geschöpflichen Bereich kundgibt – in den Werken der Schöpfung, aus denen Gottes unsichtbares Wesen ersehen werden kann (Röm 1,20), in geschichtlichen Taten und letztlich und authentisch in Jesus Christus, dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15 und Hebr 1,1f). Und eben dies ist zugleich die Begründung dafür, daß wir die Worte, Begriffe, Bilder, mit denen wir Geschöpfliches bezeichnen, trotz ihrer Unangemessenheit auf Gott anwenden dürfen. Und dabei sind gerade die personalen Symbole und Metaphern dem Wesen des göttlichen Heilshandelns besonders angemessen.¹¹⁴ Durch die personalen Begriffe wird deutlich, daß Gott uns nicht nur dinglich oder mechanisch, sondern *worthaft* (nämlich durch Gesetz und Evangelium) *begegnet, anredet, ruft* und eben so mit

¹¹¹ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu auch: Gerhard Bodendorfer, „Recht schaffe er dem Mann bei Gott“. Zum Umgang mit der dunklen Seite Gottes, Vortrag 1997 gehalten im Rahmen einer christlich-jüdischen Bibelwoche in Graz, Österreich; im Internet unter: http://www.icrelations.net/Zum_Umgang_mit_der_dunklen_Seite_Gottes.2273.0.html?L=2

¹¹² Die innere Trias: „Gotteslehre, Christologie, Eschatologie“ könnte den – irrigen – Anschein erwecken, als gehe es um eine heilsgeschichtliche Abfolge. Schon die Rahmung durch „Ethik“ und „Prädestinationslehre“ weist jedoch auf das hin, was auch der Inhalt zeigen wird: Es geht nicht um eine (heils-)geschichtliche Abfolge, sondern um einander überlagernde und gegenseitig durchdringende Problemschichten.

¹¹³ Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Welchen Sinn hat es, heute noch von Gott zu reden? (Marburger Jahrbuch Theologie 2, 1988, 43-68) sowie grundsätzlich und umfassender: C. H. Ratschow, Gott existiert, 1968², und J. U. Dalferth, Existenz Gottes und christlicher Glaube, 1984.

¹¹⁴ Vgl. dazu die grundlegenden und klärenden Ausführungen von Ch. Schwöbel, Das Handeln Gottes im christlichen Glauben (Marburger Jahrbuch Theologie I, 1987, 56-81), bes. 71-78.

uns als Personen verkehrt. Es wäre umgekehrt gewiß falsch, *nur* personale Begriffe (Symbole, Metaphern) zu gebrauchen. Gott begegnet uns *auch* in der Verlässlichkeit und „Gnadenlosigkeit“ der Naturgesetze, der Tat- und Tatfolgenzusammenhänge, in denen Liebe und Zorn Gottes auch erfahrbar werden. Aber ein Reden, das sich nur auf dieser Ebene bewegte, wäre nicht in der Lage, das Wesen des biblisch-christlichen Gottesverständnisses zu erfassen oder auch nur zu umschreiben.

[Tillich](#) hat schon recht: Die Rede vom **persönlichen Gott** und der Gebrauch personaler Symbole beim Reden von Gott ist zwar mißverständlich, ja sogar „irreführend“ (wie all unser Reden von Gott), zugleich und nichtsdestoweniger aber „unbedingt fundamental“¹¹⁵, also unersetzlich. Aber gehört zu den legitimen personalen Aussagen von Gott auch die Rede vom Zorn Gottes? ... (S. 56 f.)

Ist die Rede vom [Zorn Gottes](#) legitim?

1. ... Weil Gott den Menschen wirklich und brennend liebt, d.h., weil er das Heil des Menschen will, darum richtet sich sein Zorn (ebenso wirklich und brennend) gegen alles, was dieses Heil bedroht, in Frage stellt oder zerstört. ... Die Rede vom Zorn Gottes qualifiziert Gottes Liebe als *ernsthafte, wirkliche* Liebe. ...
2. ... Wer Gottes Augapfel angreift, gegen den wendet sich Gottes Zorn und zwar wiederum aus Liebe zu seinen Auserwählten. ... Die Rede vom Zorn Gottes qualifiziert Gottes Liebe ... als *kämpferische, streitbare* Liebe. (S. 58) ...
3. ... Wer sich dem Licht der Liebe Gottes ... konsequent entzieht, der stellt sich in den Schatten seines Zorns. ... Die Rede vom Zorn Gottes qualifiziert Gottes Liebe ... als *gemeinschaftssuchende* Liebe. ... (S. 59)

Roland Faber: Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.¹¹⁶

Perspektiven für das prozesstheologische Programm einer Theopoetik:

- (a) Alles Weltgeschehen ist ein **gefalteter kreativer Akt**, in dem das [Universum](#) sich im Aneinander von unendlichen Möglichkeiten und den vielfältigen komplexen physischen Realisierungen konstituiert. Der kreative *Prozess* ist die *Form* der Einheit des Universums,
- (b) Gott wirkt in diesem Prozess nicht als Moment des physischen Universums, d.h. als produktive oder destruktive Kraft, sondern konstituiert das Universum als Prozess durch das Schenken von Möglichkeiten und das Bewerten der Realisierungen im Lichte dieser Möglichkeiten. Gott konstituiert den Weltprozess als *einen* im rettenden Zueinanderfügen von Zukunft und Vergangenheit. Dies ist die **soteriologische Einheit des Universums** im Unterschied zur kosmologischen Einheit des Weltprozesses,
- (c) Als kreative Kraft des Möglichen, Neuen und Zukünftigen ([Logos](#)) und als Kraft der rettenden Er-Innerung des realisierten Weltprozesses ([Pneuma](#)) verwirklichen sich Wahrheit, Güte und Schönheit als **Vision Gottes** im Blick auf Gottes eigenes Wesen. Gott fügt den kreativen Weltprozess zu einer [Harmonie](#), in der dieser als Ernte eingebracht wird.
- (d) Als ultimative Einheit der Harmonie der Welt ist Gott dennoch ihr Schöpfer, aber ein rettender Schöpfer, der sie zur rettenden Gestalt fügende **Poet der Welt**, der Poet als „rettender Schöpfer“ der Weltharmonie im Durchgang durch die Freiheit und auch Abgründigkeit der Welt, die darin wird, was sie nie war.

Fragen wir aus der theopoetischen Perspektive dieser Einführung noch einmal: „Was ist Prozesstheologie?“, so lässt sich eine Antwort mit dieser „theopoetischer Kurzformel“ geben:

[Prozesstheologie](#) ist Theopoetik, d.h. eine Theologie der [Perichorese](#) (der gegenseitigen Durchdringung von allem), in welcher das Universum **das kreative Abenteuer Gottes** darstellt und **Gott das Er-**

¹¹⁵ Systematische Theologie I, 1987⁸, 283. Vgl. ebd.: „**„Persönlicher Gott“ bedeutet nicht, daß Gott eine Person ist. Es bedeutet, daß Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt. Er ist nicht eine Person, aber er ist auch nicht weniger als eine Person.**“

¹¹⁶ Vgl. dazu die Rezension von [Herbert Frohnhofen](#) im Internet unter: <http://www.theologie-systematisch.de/gotteslehre/3/faber.htm>.

eignis kreativer Transformation der Welt. Im Netz der Verwobenheit – im Prozess – erscheint Gott als der „Poet der Welt“: ihr überraschender Schöpfer (der Grund ihrer Neuheit), ihr mitfühlender Begleiter (der Grund ihrer Verwobenheit) und ihr rettender Glanz (der Grund ihrer Harmonie). (S. 18)

Catherine Keller: Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine [Prozesstheologie](#), Freiburg: Herder 2013.

Gott hat „[alle Macht](#)“, die ein guter Gott – ein Gott, der die Güte der [Schöpfung](#) nährt und sich an ihr erfreut – haben könnte oder haben *möchte*. Entscheidend ist aber, dass es sich dabei nicht um eine einseitige Macht handelt, die den Dingen befiehlt, aus dem Nichts zu erscheinen, um sie dann unter Androhung des Nichts zu beherrschen. Es handelt sich um eine völlig andere Macht, eine qualitativ andere Macht, eine Macht, die schwach erscheint, wenn die Herrschaft das Ideal ist. Die Metapher der Macht als „[Kraft, die am Ort der Schwachheit Vollendung findet](#)“, versucht, die schwierige Alternative zu einer zwingenden Kraft zu verdeutlichen: Es ist ein ansteckender Einfluss, der von einer radikal verletzlischen Stärke ausgeht. Zweitausend Jahre später haben wir nur sehr begrenzte kollektive Fortschritte auf dem Weg zu ihrer Verwirklichung gemacht. Vielleicht stellen Experimente in sozialer Demokratie, in denen Überzeugen dem Zwang gegenüber bevorzugt wird und Fürsorge als höchste öffentliche Stärke gewertet wird, Ansätze einer Alternative dar. Vielleicht bereichern verschiedene Versuche in der Gleichstellung der Geschlechter und in der gewaltfreien Elternschaft auch unsere metaphorischen Vorräte.

Gott: der [Geist](#), in dem ihre Kinder in Weisheit wachsen. Gott: die [Weisheit](#), die ihre Kinder sein-lässt, an denen sie sich erfreut. Gott: das [Wort des Testaments](#), das in völliger Schwachheit eine Wahrheit bezeugt, deren Kraft durch Jahrhunderte des Einflusses fließt. Gott: die [Stimme des Wettersturms](#)¹¹⁷, die – nachdem sie unsere Wut, unsere Enttäuschung und unsere Trauer absorbiert hat – unsere theodizeischen Projektionen hinwegbläst und unsere Augen neu öffnet. Wir erhaschen einen [Blick auf die strahlende Schönheit der Schöpfung](#), in der wir dazu berufen sind, besonders würdevolle und besonders geliebte TeilnehmerInnen zu sein.

Der/die Eine, welche/r sogar aus der Asche des Bösen [das Gute](#) hervorruft, das Gute, das unsere Zusammenarbeit verlangt, ja sogar befiehlt, sie aber nicht erzwingen kann. Eine Macht und Kraft, die unsere Antwort *möglich* macht. „Nur dieser Gott ist der Gott der Liebe, denn die Liebe ist seine [Selbsthingabe](#) und sein [Sein-lassen](#).“ Ein solcher Gott ergießt sich in die Schöpfung in einer Selbsthingabe, die sich selbst riskiert: „Je mehr Liebe (Sein-lassen) sich dem Risiko aussetzt, desto mehr erreicht sie im Verleihen von Sein ...“¹¹⁸

Die falsche Logik der [Theodizee](#) aufzubrechen, bedeutet nicht, dass wir uns dem [Absolutismus einer lieblosen Macht](#) hingeben; wir müssen uns auch nicht in einem [Relativismus ohnmächtiger Liebe](#) auflösen. Was wäre der dritte Weg? Wenn [Liebe und Macht](#) einander in der göttlichen Natur nicht widersprechen, dann haben wir einen notwendigen Hinweis entdeckt. Wenn wir [dem Geheimnis auf der Spur](#) bleiben, dann stellt diese [alternative Macht](#) eindeutig die [Macht der Liebe](#) dar. (S. 138 f.)

Martin Schleske: Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens, München: Kösel 2010, ⁸2014.

Es gibt Dinge, die kann man nicht *über* Gott sagen, sondern nur *zu* Gott und noch eher eigentlich nur *in* Gott. Als Gedanken würde man sie über Gott stellen. Als Gebet aber ist es Anbetung dessen, was man nicht denken kann; es ist eine Form des inneren Hörens und Betens, die man wohl am besten mit dem Wort „nachsinnen“ beschreiben kann. Wer diese Art der Liebe kennt, der weiß, wovon manche [Psalmen](#) sprechen: „Wenn ich mich zu Bette lege, so denke ich an dich, wenn ich wach liege, sinne ich über dich nach“ (63,7). Oder: „Ich denke und sinne des Nachts und rede mit meinem Herzen, mein Geist muss forschen“ (77,7).

¹¹⁷ Anmerkung P. G.: Hiob 38,1 ff.; 40,6 ff.; dagegen: 1. Könige 19,11-13. Catherine Keller fragt: „Ist dies die Wahrheit des Wirbelsturms: dass Gott, der ‚Geist des Weltsturms‘ (Dhawn Martin), nicht unser Leiden will, sondern [eine Welt, die als lebendiges, wirbelndes, offenes System besteht](#)?“ (S. 118)

¹¹⁸ [John Macquarrie](#), Principles of Christian Theology, New York 1966, S. 235.

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ So heißt es im Buch [Genesis](#) (1. Buch Mose/ Genesis 1,1). Was hast du preisgegeben, als du der Welt den Odem gabst und etwas ins Dasein riefst, was nicht du selbst bist? Was ist geschehen, als du sprachst: „Es werde“, und etwas außerhalb deiner selbst erschaffen war? Was hast du eingebüßt in diesem Moment, da du beschlossen hast, dir nicht alles zu sein? Ich bin nicht du! Vor aller Zeit allmächtiges Sein, im Akt der Schöpfung aber liebendes Werden. Verletzbares Sein. Das ist die Welt.

So ist ein Außerhalb Gottes geschaffen. Nun ist der Odem Gottes in der Welt. Aus einer Liebe, die nicht an sich festhält, ist etwas geworden, was nicht Gott ist: unsere Welt! Denn am Anfang steht der [Logos](#), und er heißt: Ich will mir selbst *nicht alles* sein. Das ist die Liebe.

Im Prolog des [Johannesevangeliums](#) (Kap. 1) ist von den Ursprüngen die Rede. Der Evangelist Johannes erzählt nicht die Kindheitsgeschichte Jesu, wie es die anderen Evangelisten tun, sondern er beginnt früher und taucht in die Ursprungsgeschichte des Logos ein. Er beginnt so: „Im Anfang war das Wort (der Logos), und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (1,1-2).

Gott liefert sich den Bedingungen der Welt aus, da er sich zugunsten der Welt [entäußert](#) hat. Die Welt ist durch eine sich entäußernde Liebe entstanden. Das ist der Logos, der von Anfang an war. Diese Erkenntnis zieht sich wie ein roter Faden durch die Bibel. So heißt es über diesen Logos: „Durch ihn ist alles geworden, und nichts ist geworden, was nicht durch ihn geworden ist“ (Johannes 1,3; vgl. 1,15; 8,58). „In ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist“ (Kolossenerbrief 1,16). Er war, „ehe der Welt Grund gelegt wurde“ (1. Petrusbrief 1,20).

In das Außerhalb, das er erschuf, tritt Gott nun ein. Er ist die Liebe, die darin besteht, **sich zu entäußern, sich preiszugeben**. Das ist in Gott. Dieser Logos (Sinn) *ist* Gott. Es ist dieser Logos in Gott: die sich selbst entäußernde Liebe. Darum heißt es bei Johannes: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.“

Nun trittst du in den Raum ein, den du geschaffen hast. Es ist eine Welt, die nicht lieben *muss*, obgleich sie durch die **Selbstentäußerung** der Liebe geschaffen ist. Doch eben das ist das Wesen der Liebe. Sie beruft, aber sie unterwirft nicht. Wir wollen frei sein, wollen niemandem unterworfen sein und leiden doch zugleich darunter, dass wir uns von der Liebe befreien können, ihr also nicht unterworfen sind. Es ist uns, die wir geliebt werden wollen, möglich, nicht zu lieben. Jeder Liebende hat das Leiden seiner Freiheit zu ertragen. Denn als Freiheit liebende Menschen haben wir zu entscheiden, ob wir uns einspannen lassen, um dienende, aufrichtige, wirklich anwesende Menschen zu sein. So leidet die Freiheit an der Liebe, wenn wir beginnen, ein Diener unserer Berufung zu sein. Das aber bedeutet: Wer seine Freiheit zum Höchsten seines Daseins macht, wird seinen Sinn verlieren (siehe Matthäus 16,25).

Die Welt ist ihrem Logos (d.h. ihrem Sinn) nicht unterworfen, sondern durch ihn berufen. In eben diese Welt trat der Logos nun ein. So setzt sich der Prolog des Johannesevangeliums mit den Worten fort: „Die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Johannes 1,10f), denn „die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht“ (3,19).

Was geschieht mit dem Logos, wenn er in einer Welt gelebt werden muss, die nicht Gott ist? Es werden Dinge geschehen, die nicht göttlich sind! Wenn die Liebe in einer Welt gelebt werden muss, der es an Liebe mangelt, dann wird der **Weg des Liebenden** *notwendig* der **Weg des Leidenden** sein! Das ist der Weg Jesu. Er ist es, den die Propheten kommen sahen und den sie den [Gottesknecht](#) nannten.

Im Bild vom guten Hirten sagt Jesus: „Ich lasse mein Leben, dass ich's wieder nehme. Niemand nimmt es von mir, sondern ich selber lasse es. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen“ (Johannes 10,17f). Ein Geheimnis dieses Wortes ist gewiss, dass gerade dies Wort mit Erschaffung der Welt gesprochen war. Es ist das Schöpfungswort schlechthin. Es ist das Wort der **Selbsthingabe** Gottes, das die Welt erschuf. Das Wort Jesu ist wie ein Echo auf dieses gewaltige Wort, das Gott selbst sprach, damit etwas sein kann, was nicht er selbst ist. Es ist das Schöpfungswort: „Ich

lasse mein Leben, dass ich's wieder nehme. Niemand nimmt es von mir, sondern ich selber lasse es. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen.“

So ist die [Schöpfung](#) selbst eine gewaltige [Passion](#), denn sie bedeutet, **dass Gott das unverletzbar Sein verlassen hat, damit es eine Welt, ein Werden gibt**. Dieser Akt Gottes ist der Ursprung der Zeit. So erkannten auch die frühen Kirchenväter: Die Passion geschah längst vor der Inkarnation! Es ist die Passion Gottes, die darin besteht, sich nicht alles zu sein. Durch die Einschränkung seiner selbst hat Gott die Welt erschaffen, und in dieser Weise ist er in der Welt zugegen. Das ist das Wesentliche der **Sanftmut und Demut**, von der auch Jesus spricht (Matthäus 11,29). **Selbsteinschränkung um des anderen willen bedeutet präsenzte Hingabe**. Es ist ein Joch, und doch ist es das Prinzip des Lebens. Denn alles Leben lebt vom Leben – und zwar vom hingeebenen Leben. So ist der Wesenszug der Hingabe Tag für Tag die Lebenskraft der Welt. Auch wenn in jeder Selbsteinschränkung eine schöpferische Kraft und Weisheit liegt, so liegt darin doch immer auch ein Leiden.

In Jesus sehen wir diese [Passion Gottes selbst](#), wie in dem Wort „Passion“ ja die geheimnisvolle Verbindung von Schmerz und Liebe schon zum Ausdruck kommt. Jeder, der auch nur die zaghafteste Ahnung von Liebe hat, weiß: Man lebt schlichtweg nicht in der Liebe ohne den Schmerz. Denn die Liebe erweist sich ja gerade darin, dass man **nicht am Eigenen festhält**. So hält auch Gott nicht an sich selbst fest, sondern gibt den, „der in des Vaters Schoß ist“ (Johannes 1,18), preis! Johannes redet also von Jesus als dem Logos, als dem Urmoment der [Selbstentäußerung](#) Gottes: „Ich lasse mein Leben, dass ich's wieder nehme.“ Darum heißt es von diesem Logos: „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ (Offenbarung 22,13). Denn dass er sein Leben gelassen hat, ist der Anfang; und dass er es wieder zu sich nehmen wird, die Vollendung. So sagt das Wort „Ich lasse mein Leben, dass ich's wieder nehme“ hinter dem Augenscheinlichen etwas über den Anfang und das Ende des ganzen Daseins aus. ...

In Jesus verkörperte sich die **Selbstentäußerung** Gottes, die mit Erschaffung der Welt geschah. Gott hielt nicht an sich selbst fest, sondern entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an. Er machte sich zur Knechtsgestalt in der unendlich freiwilligen Odyssee der Zeit¹¹⁹ – trat in den Raum ein, der nicht Gott ist und der darum auch nicht sein muss wie Gott; ein Raum, der lieben kann, aber es nicht muss. Jesus wird als ein Abbild dieser **Selbstentkleidung** Gottes geboren. In ihm verkörpert sich der Gottesknecht. Er ist es, der mit Erschaffung der Welt schon nichts anderes als die **Selbstpreisgabe** Gottes war! Jesus wird zum gewaltigsten Gleichnis für dieses Geschehen; es ist das Gleichnis der sich hingeebenden Gottesliebe. Kein Gleichnis aus Worten, sondern in der Gestalt des Menschen.

Auch die frühen geistlichen Väter haben es so gesehen. So sagte etwa [Origenes](#): „Wenn er unser Leiden nicht schon vorher getragen hätte, wäre er nicht gekommen, um das menschliche Leben mit uns zu teilen.“ So wird durch den Prolog des Johannesevangeliums klar: Die Welt hat in der Liebe Gottes ihren Sinn und im Leiden Gottes ihren Grund! Das ist der Logos! Gott zeigt, dass auch er derjenige ist, der leiden kann – und da er liebt, will er es auch. Es ist ein unendlich freiwilliges Leiden und doch ist es unabdingbar, auf dass eine Welt entstehen konnte und in ihrem Logos auch bestehen kann. ...

Um es kurz zu sagen: Ein Gott, der unfähig ist, zu leiden, wäre primitiv! Ihm würde ein entscheidendes Merkmal der Liebe fehlen. Es ist auch hier, wie Origenes sagt: „In Christus sehen wir die Passion der Liebe. Wir sehen das Leiden der Liebe selbst.“

„Dann führten sie ihn hinaus, dass sie ihn kreuzigten.“ Wie lässt sich mit dem bisher Gesagten deuten, was Jesus widerfahren musste? Wenn die Welt tatsächlich etwas ist, das nicht Gott ist, dann werden auch Dinge geschehen, die nicht göttlich sind – weder „aktiv gewollt“ noch „passiv zugelassen“, sondern schlicht als Folge der **Selbstpreisgabe** Gottes, in der die Welt ihren Anfang hat. Es heißt: Gott hat seinen Sohn hingeeben – es ist die Hingabe, in der *Gott selbst* sich hingeeben hat mit Erschaffung der Welt. Jesus sagt: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“ (Johannes 15,13). Auch hinter diesem Wort ist das Geheimnis der Schöpfung verborgen.

¹¹⁹ Anmerkung P. G.: Schleske übernimmt hier Gedanken von Hans Jonas. Siehe S. 44 ff.

Nun widerfährt Jesus diese **Selbstpreisgabe** Gottes! Ihm widerfährt das Leiden Gottes. Man kann auch sagen: Es wiederholt sich in fleischlicher Gestalt die Entäußerung Gottes „vor aller Zeit“. Ihm widerfährt das Leiden, das *in Gott* ist. Er, der Gottesknecht, geht tatsächlich bis ins Äußerste, er leidet am Außerhalb Gottes, das die Welt ausmacht, und geht zugleich ganz in sie ein. Mit anderen Worten: Er leidet an der **Entäußerung**. Er leidet an Gott! Doch er bricht nicht mit ihm, sondern macht sich mit Gottes Leiden eins. (S. 160-164)

Wie das Wesen der Weisheit darin besteht, dass sie die Dinge erforscht und ergründet, so besteht das Wesen der Liebe darin, dass sie den Liebenden wie auch den Geliebten **verwandelt**. Gott wäre nicht der Liebende, wenn das Leben, das er hervorbringt und ergründet, nicht auch etwas *in ihm selbst* bewirkte. Darum nimmt es Gott keine Ehre, sondern gibt sie ihm, wenn ich bekenne: Auch *wir* wirken in Gott! Es ist mein Glaube, dass die Liebe, die das eigentliche Gebet meines Lebens ist, etwas in Gott bewirkt. Wenn aber in ihm, dann auch durch ihn. Das ist der Grund meines Betens. Wäre ich nicht überzeugt, dass mein Gebet etwas in Gott bewirkt und er diese Wirkung auf seine Weise der Welt schenkt, so würde ich das Beten bleiben lassen. Zu meinen, es mache keinen Unterschied, würde bedeuten, an einen Gott zu glauben, der die Liebe des Geliebten (der ich bin) ins Leere laufen ließe.

Ich bin überzeugt: Jedes Gebet meines Lebens ist von Gott angeregt, ich kann es tun oder lassen, doch er wartet darauf und setzt es ein. Ich muss nicht ständig beten, aber ich will beständig darin sein, auf jene Anregungen zu achten. Auch wenn ich nicht etwa glaube, dass Gott meiner bedarf, um Gott zu sein, so bin ich doch überzeugt, dass jede Lebensäußerung des Geliebten den Liebenden nicht unberührt lassen kann. Darin hat alles Beten und Lieben seinen Sinn. Es sind die Äußerungen meines Lebens.

Dass es „in Gott keine Veränderung“ gibt (Jakobusbrief 1,17; vgl. 1. Johannesbrief 1,5), bedeutet, dass Gott der Liebende bleibt. Er *bleibt* die Liebe, doch gerade das heißt, dass die Liebe des Geliebten *ihn verändern* wird! Es wäre sonst nicht Liebe. So glaube ich an einen Gott, der der **Bleibende** ist und der zugleich der sich Verändernde ist – weil er die Liebe ist! So kennt auch Gott ein **Werden**¹²⁰. Es ist ein Werden, aus dem reinen Sein geboren, das Gott ist: die Liebe.

Was heißt das? **Wir sind eine geliebte und darum werdende Welt!** Wir sind in aller Bedingtheit doch ein wahres Gegenüber – und sollten beginnen, uns als solches *auch um Gottes willen* ernst zu nehmen! Um diese Mystik meines Daseins in ganz einfachen Worten zu sagen: Ich will, dass Gott mit mir Erfahrungen der Liebe machen kann! (S. 176)

¹²⁰ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: [Eberhard Jüngel](#), Gottes Sein ist im Werden, ⁴1986; siehe S. 59 f.

III. Weitere Überlegungen

Besondere Literatur zum Wachstums- und Wandlungsimpuls des (christlichen) Glaubens:

Werner H. Schmidt: *Das Alttestamentliche Erbe*, in: ders., *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1968 (¹¹2011).

Weil das [Alte Testament](#) Gott als **wirksame Macht** bekennt, sieht es Gott **im Verhältnis zum Menschen und zur Welt**. Nur bei Gottesaussagen, die direkt oder indirekt den Menschen und die Welt einbeziehen, wird ja dieses Wesen Gottes erkennbar und sagbar. Der erste Satz der Schöpfungsgeschichte „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) weiß nichts – wie die theogonischen Mythen aus Israels Umwelt – von einem Anfang Gottes, setzt aber gleich mit dem Ereignis ein: „Gott schuf die Welt.“ Ein „Vorher“ wird nicht berührt. Zwar kann in der Doxologie Gottes Ewigkeit vor der Welt verkündet werden:

„Bevor Berge geboren wurden,
Erde und Festland in Wehen lagen,
bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Ps 90,2).

Aber auch dieser Satz will nicht eigentlich Gottes Präexistenz festhalten, wie er „an und für sich“ ist, sondern redet Gott als den bleibenden Grund des Vertrauens an, auf den jedermann zu jeder Zeit bauen kann (vgl. Ps 102,26 ff). Ähnlich prägt [Deuteriojesaja](#) (40,12 ff) so eindringlich Gottes Unvergleichlichkeit ein, damit die Verzweifelten neu hoffen lernen. Im gleichen Sinne hat das Alte Testament ja auch die aus der Umwelt übernommenen Gottesvorstellungen interpretiert.

Innerhalb dieser Aussageintention liegt auch die Bedeutung der alttestamentlichen Anthropomorphismen. Sie gestatten, von Gott **in Beziehung zum Menschen** zu reden und damit Gottes Wirklichkeit im Zusammenhang mit der Zeit zu denken, während von den untauglichen Götzen gilt: Sie „reden nicht, sehen nicht, hören nicht“; d. h., sie können nicht auf die Geschehnisse eingehen. So wollen die Anthropomorphismen nicht nur bekräftigen, daß Gott persönlich begegnet; sie lassen darüber hinaus Gottes Existenz als eine *geschichtliche* verstehen. Das tritt deutlich an Texten hervor, die berichten: Was Gott tut und damit wie Gott ist, steht nicht von vorn fest, sondern ändert sich in der Zeit. Er handelt mit Abraham um sein Verhalten zu Sodom (Gen 18,17 ff). Auf Grund von Moses Einspruch und Fürbitte läßt er sich umstimmen: „Und Jahwe ließ sich das Unheil gereuen, das er seinem Volk gedroht hatte anzutun“ (Ex 32,14). Die spätere Prophetie macht die Zukunft, die Gott herbeiführt, ausdrücklich von der menschlichen Entscheidung abhängig.

Darüber hinaus bekundet das Alte Testament durch den Wechsel der Gottesnamen im Pentateuch ja auch im großen noch ein Wissen von **Wandlungen Gottes** von der Erzväterzeit bis zur Landnahme, obwohl es die Identität der Vätergötter mit dem Sinaigott bekennt. Einen ähnlich großen Umbruch bringt die Prophetie, die das Verhältnis von Gott und Volk aufkündigt (Hos 1,9) und neu von der Zukunft erwartet (Jer 31,33). Die historische Einsicht, daß Israels Gottesverständnis von der nomadischen Vorzeit über das Leben im Kulturland bis zur jüdischen Gemeinde eine Geschichte hat, verschärft also im gewissen Sinne nur, was das Alte Testament selbst sagt. Man hat nicht immer das gleiche von Gott gedacht. Das ist auch nicht anders möglich, wenn das Alte Testament Gottes Wirklichkeit im Verhältnis zum Menschen zur Geltung bringen wollte. Falls man sich also nicht mit der bloßen Feststellung des Wandels der Gottesaussagen begnügt, muß man folgern: Gott hat darum im Alten Testament eine Geschichte, weil er geschichtlich verstanden wird. Aus dem Bekenntnis zu Gottes Wirklichkeit als **Wirksamkeit** folgt die Einsicht in Gottes **Geschichtlichkeit**. Deshalb trifft für das Alte Testament nicht zu, daß statt Gott und Geschichte vielmehr Gott und Ewigkeit zusammengehören; denn gerade der Gegensatz von Ewigkeit und Zeit ist dem Alten Testament fremd. „Ewigkeit“ meint eher die Dauer und Beständigkeit in der Zeit, gleichsam eine intensive Zeitlichkeit.

Vielleicht ist damit auch die Grenze der Rede von Gottes „Geschichtlichkeit“ angedeutet. Der Mensch erfährt seine Zeitlichkeit angesichts des Todes; aber das Alte Testament bekennt: Du bist der Gott, der nicht stirbt (Hab 1,12); das Vertrauen zu ihm kann bleiben. Auch sonst haben die Anthropomor-

phismen im Alten Testament ja ihre Schranke: Wie geschlechtliche Vorstellungen abgewehrt werden, so wird Allzu-Menschliches von Gott ferngehalten (z. B. Ps 50,12 f). ... (S. 241-242)

Mit einem eigenen Terminus (*bārā*) nimmt das Alte Testament Gottes „Schaffen“ aus der Gleichheit menschlichen Wirkens heraus. Wenn sich aber für Gottes Schöpfertätigkeit in der Welt nichts Vergleichbares findet, entzieht sie sich der Anschaulichkeit. Das Alte Testament hat hier aufgegeben, sich die göttliche Tat vorzustellen. Auch sonst kennt es Worte, die allein der Rede von Gott vorbehalten sind, wie „vergeben“, oder mehr oder weniger ausschließlich für sie verwendet werden, wie „Zorn“ oder „erwählen“. Alle diese theologischen Begriffe möchten – der Intention des [Bilderverbots](#) ähnlich – wahren, daß Gottes Tat von welthaftem Geschehen unterschieden wird; sie versuchen, Gott **unvergleichlich** zu denken (im Bild: Jes 55,9; Ps 103,11 f). So läßt sich in ganz verschiedener Hinsicht beobachten, wie das Alte Testament auf die Angemessenheit der Gottesvorstellungen bedacht ist. Es ringt geradezu um die rechte Aussage von Gott.

Bei allem erliegt das Alte Testament nicht der Gefahr, die Gottesaussagen so zu abstrahieren, daß die menschliche Wirklichkeit verlorengeht. Gottes Transzendenz meint nicht eine Absolutheit, die keine Beziehung mehr zuläßt, Gottes Erhabenheit nicht, daß er sich von der Welt gelöst und die Menschen verlassen habe (vgl. Ps 73,11; Hi 22,13). Dem Alten Testament bedeutet Gottes Ferne gerade: Gott ist jedermann nahe (Jer 23,23 f; Ps 139,2 ff). Die Vorstellung von Gottes Wohnen im Himmel besagt zugleich die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, denn der Himmel ist der Ort, von dem aus der Bereich des Menschen sichtbar wird:

„Vom Himmel her blickt Jahwe,
sieht alle Menschenwesen.
Von der Stätte seines Thrones schaut er
auf alle Bewohner der Erde“ (Ps 33,14; vgl. 14,2 u. a.).

Die Unterscheidung von oben und unten entspricht der Differenz von Geben und Empfangen; der Himmel schenkt, was die Erde braucht (Jes 55,10 f). So schließt Gottes Jenseitigkeit Gottes Diesseitigkeit nicht aus; denn Gott wird in seiner Wirksamkeit von der Welt unterschieden. Die Vorstellung von Gottes Außer- und Überweltlichkeit will gerade darlegen, daß Gott allem Weltlichen an Macht überlegen ist; **Gottes Jenseitigkeit ist sein Vermögen** (vgl. Gen 1; Jes 66,1 f). Von seiner Allmacht gibt Gott den Menschen ab; sie zeigt sich in der Kraft, die er denen spendet, die sie nötig haben:

„Er gibt den Müden Kraft
und den Ohnmächtigen Stärke in Fülle.
Jünglinge werden müde und matt,
junge Männer straucheln,
aber die auf Jahwe harren, erhalten neue Kraft ...,
daß sie laufen und nicht müde werden,
daß sie gehen und nicht matt werden“ (Jes 40,29 ff). (S. 244-245)

Jack Miles: Gott. Eine Biographie (1996). Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München: dtv 1998, ⁴2002.

Eine kühne und geistreiche Idee: Gott als Romanheld. Jack Miles liest das Alte Testament neu: als großes literarisches Kunstwerk der Menschheit, als Roman, der einen Helden hat – den göttlichen Akteur selbst. Das Nacheinander von Geschichtsbüchern, Prophetenbüchern und als Abschluss poetischen Werken fasst er als Entwicklung im Charakter und Verhalten Gottes selbst auf: Während er zu Beginn als Schöpfer, Befreier und Eroberer auftritt, **wandelt er sich** über seine Rolle als Liebender und Heiliger zum verborgenen Gott, sein mächtiges Wort am Beginn steht dem Schweigen am Ende gegenüber. (Klappentext)

Horst Wagner: *Barlachs neue Gottesschau – ein werdender Gott*, in: ders.,
Barlach – „Die Sündflut“¹²¹

„Die Sündflut“, 1924 veröffentlicht, ist das fünfte von acht Dramen des Bildhauers, Graphikers und Dichters [Ernst Barlach](#). Wie in allen seinen dramatischen Versuchen und wie im Grunde fast im gesamten bildnerischen Werk geht es auch hier um eine religiöse Botschaft: eine **neue Gottesvorstellung** und ein neues religiöses Erlebnis werden verkündigt.

„Die Sündflut“ ist also nicht einfach eine dramatische Formung und Erweiterung der bekannten alttestamentlichen Erzählung. Barlach benutzt vielmehr die **alte Fabel** nur, um sie und die mit ihr verbundene Gottesvorstellung in Frage zu stellen und dabei seinen eigenen religiösen Entwurf zur Sprache zu bringen. Das Bemerkenswerte dieses Versuches und der eigentliche Wurf der „Sündflut“ liegt darin, daß das, was in Frage gestellt, ja was in Barlachs Absicht ad absurdum geführt wird, Bühnenrealität erhält: **Jehova**¹²² erscheint in Gestalt des „vornehmen Reisenden“ und des „Bettlers“ auf der Bühne und läßt sich ins Gespräch, in die Aktion ein. Die Partner dieses Gesprächs sind **Noah**, „Gottes Freund und Gottes Knecht“, und **Calan**, der „Gottes Feind“ genannt wird, der Kritiker und Provokateur, der Noahs Gott zum Machtkampf herausfordert und sich selbst zur Gottmächtigkeit zu steigern sucht. ...

Das erste Bild führt unmittelbar in die theologische Auseinandersetzung hinein. **Gott** erscheint, von zwei Engeln begleitet, deren Anrede seiner Erscheinung alle Erhabenheit gibt, in der Gestalt des „vornehmen Reisenden“. Er **zweifelt an sich und seiner Schöpfung**: „Eure Gedanken sagen: wer bist du, daß sie anders werden konnten, als du wolltest? ... Es reut mich, daß ich sie gemacht habe.“

Die Engel werden ausgesandt, Noah zu suchen und solche, die ihm gleichen, „die sind, wie sie sein sollen, die wollen, was ich will, die denken, was ich zu denken verleihe“.

Calan, **der herrisch-herrscherliche und gewalttätige, aber auch großmütige und unbedingte Mensch**, tritt Gott in einem ersten entscheidenden Gespräch gegenüber. Als Gott ihn wegen seiner Grausamkeit anklagt: „Du bist fehlgeraten, deine Bosheit ist nicht sein (Gottes) Werk“, antwortet Calan: „Nein, meine Bosheit ist auch von ihm. Wer mich in meine Bosheit gebettet, ... der hat nichts Besseres getan als ich, da ich die Kinder mit der Schärfe des Schwertes schlug.“ Fortan zieht sich die **Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Bösen** leitmotivisch durch alle Gespräche. Daß Jehova sich bis zuletzt als Schöpfer des Bösen verleugnet („Was hat Gott mit dem Bösen zu tun, nicht er ist der Schöpfer des Bösen“), wird im Drama als Zeichen seiner Fragwürdigkeit gewertet. Eine Deutung im Sinne Barlachs wird erst von Calans großem Schlußkommentar her möglich.

„Lob und Dienst und Dank und Knechtschaft“, wie sie der „fromme Nachbar“ Noah seinem Gott zollt, sind in Calans Augen ein „nichtsnutziger und böser Handel“, weil sie Gott mit menschlichem Maß messen. Schon in diesem Gedanken wird deutlich, daß die Absage an den „Dienst“ nicht die Absage an einen Gott überhaupt ist. Calan führt seine Autonomie auf eine **Gotteskindschaft** zurück, freilich auf die Kindschaft eines „größeren Gottes“ als des Gottes Noahs:

Danach müßte ich forschen, ob es ungeschickt ist zu denken, daß der Sohn von der Art des Vaters sei – frei wie er – Herr wie er – gerecht und gut wie er – groß und mächtig aus der Gewalt seiner Herrlichkeit entsprossen.

Diese „**Freiheit**“ wird von Calan bis zuletzt ständig gegen die „**Knechtschaft**“ Noahs ausgespielt („Ich will sehen, wie Knechte schwimmen“, „Ich will sterben, wie es dem Sohn ansteht, der kein Knecht seines Vaters ist“).

Calan nennt sich aber auch „das gestohlene Kind eines unbekanntes Gottes, schlecht gehalten und seines Vaters unwert“, und später das „**Kind eines größeren Gottes** ... abgesetzt, verloren, gestohlen, übelgehalten und verwahrlost ... aber ein Gott!“ Es ist eines der Grundmotive Barlachs, das schon in

¹²¹ Auszüge aus: [Benno von Wiese](#) (Hrsg.), Das deutsche Drama. Vom Barock bis zur Gegenwart. Interpretationen, Band II, Düsseldorf: August Bagel 1958, S. 338-356; dort auch die hier nicht wiedergegebenen Anmerkungen. Die Gedanken Horst Wagners habe ich am 25. September 2009 beim Barlach-Symposium im Remter des Magdeburger Domes in folgender Form vorgetragen: http://www.pkgodzik.de/fileadmin/user_upload/Barlach-Dramen/Barlach-Vortrag_Magdeburg.pdf.

¹²² Anmerkung P. G.: Barlach nennt den Gottesnamen **JHWH** mit der Tradition „Jehova“, was aber ein Missverständnis ist: Die Konsonanten von „Gott“ (Jahwe), gelesen mit den Vokalen von „Herr“ (Adonai), ergeben das Kunstwort „Jehova“.

„Der tote Tag“ (Abstammung vom „unsichtbaren Vater“) und in „Der arme Vetter“ (der Mensch als ins Elend geratener „armer Vetter eines hohen Herrn“, nämlich Gottes) ausgeführt ist. Das Bewußtsein ihrer „höheren Abkunft“ löst jene „**transzendente Begier**“ aus, die alle Barlachschen Helden bewegt.

Schon im Verlauf der *ersten Szene* läßt sich Jehova handelnd mit Calan ein, indem er die Drohung „Fehlgeraten bist du – er (Gott) wird dich in deinen Kamelen schlagen“ in die Tat umsetzt. ...

„Die Sündflut“ gipfelt in der *letzten Szene*, in der Calan gegen Noahs Glauben an den „unwandelbaren“ Gott seine **neue Gottesschau** verkündet:

Calan. Als die Ratten meine Augen aus den Höhlen rissen, Noah, bin ich sehend geworden. Ich ertrage den Anblick Gottes, ich sehe Gott ...

Noah. Ach Calan, was siehst du – Gott ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln. Er wird mich durch die Flut führen und mich retten vom Verderben.

Calan. Das ist der Gott der Fluten und des Fleisches, das ist der Gott, von dem es heißt, die Welt ist winziger als Nichts und Gott ist Alles. Ich aber sehe den andern Gott, von dem es heißen soll, die Welt ist groß, und **Gott ist winziger als Nichts** – ein Pünktchen, ein Glimmen, und Alles fängt in ihm an, und Alles hört in ihm auf. Er ist ohne Gestalt und Stimme ... Alles entstürzt ihm, und Alles kehrt in den Abgrund seiner Glut zurück. **Er schafft und wird vom Geschaffenen neu geschaffen** ... auch ich fahre dahin, woraus ich hervorgestürzt, auch an mir wächst Gott und wandelt sich weiter mit mir zu Neuem – wie schön ist es, Noah, daß auch ich keine Gestalt mehr bin und nur noch Glut und Abgrund in Gott – schon sinke ich ihm zu – Er ist ich geworden und ich Er – Er mit meiner Niedrigkeit, ich mit seiner Herrlichkeit – ein **einziges Eins**.¹²³

Calan erhebt sich in seinem Untergang endgültig über Noah.

Über dem „unwandelbaren“ Gott Jehova des [Alten Testaments](#) erscheint also der Gott, der „schafft und ... vom Geschaffenen neu geschaffen“ wird, der **ewig Werdende**, zu dessen Wesen, dessen [teleo-logischer](#) Notwendigkeit die Vermittlung des Zeitlichen, der Schöpfung gehört, die seine Phase ist. Die Vorstellung einer im Weltprozeß sich wandelnden und verwirklichenden Gottheit, die sich aus der [deutschen Mystik](#) herleitet und von der [romantischen Philosophie](#) neu aufgenommen wurde, tritt nach der Wende zum 20. Jahrhundert vielfach wieder zutage. Barlach begegnete ihr in Volkers [i.e. [Erich Gutkinds](#)] Schrift „[Siderische Geburt](#)“ (siehe S. 120 ff.), in der altes gnostisch-theosophisches Gedankengut zur prophetischen Verkündigung einer „neuen überpersönlichen Religion“ aufgenommen wurde. Hier ist die Vorstellung eines **grenzenlosen Prozesses der Weltrealisierung** ausgeprägt, der durch den **Abfall Gottes von sich selbst** zu ewig neuer Steigerung bewegt wird.

Für Barlach hat diese Vorstellung einer [creatio continua](#), die er „**Werden**“ nennt, zentrale Bedeutung. „Unser Leben ist ein Strom des Werdens, und kein Ziel als immer neues Werden ... – ewiges Werden“, heißt es im „Blauen Boll“. „Werden“ ist aber nicht allein dieser unablässige, anonyme Prozeß kosmischer Natur, in dem die Individuation aufgegangen ist, sondern es ist für die Helden Barlachs zugleich gebunden an einen Akt personaler Entscheidung im Sinne der **Selbstverwirklichung** – „Boll

¹²³ Anmerkung P. G.: Wolfgang Tarnowski („Ich habe keinen Gott, aber Gott hat mich“. Ernst Barlachs Bild vom **verborgenen Gott** und vom „**Werden**“ des Menschen. Über die Rolle der Religion in seinem Denken und Werk, Hamburg: Ernst Barlach Gesellschaft 2007, S. 49) kommentiert: „Barlachs Gott ist, mit einem Wort, ein Gott, wie [Angelus Silesius](#) ihn im [Cherubinschen Wandersmann](#)“ charakterisiert hat: *Gott ist ein lauter Nichts, / ihn rührt kein Nun noch Hier, / je mehr du nach ihm greifst, / je mehr entwid er dir.*“ Aber genügt diese Charakterisierung Gottes als „**verborgener Gott**“? Ist Gott nicht vielmehr der Ohnmächtige und Selbstlose, der sich seinen Geschöpfen ganz hingibt, wie Osterhuis (Im Vorübergehn, Wien: Herder & Co. ²1970, S. 35) vermutet: „Dass er nichts von uns verlangt, dass er befreien und dienen will, keine Anforderungen stellt, keine Opfer erwartet und kein Blut sehen will. Dass es ihm lieber ist, wenn die Menschen ihn verlieren und vergessen, als dass sie unter ihm gebückt gehen. Dass er verschwinden und tot sein will, damit wir leben.“ Vgl. dazu auch [Dorothee Sölle](#) (Leiden, Stuttgart: Kreuz 1973, S. 142, 145 und 148): „[Hiob](#) läßt sich nicht ein auf das tyrannische Modell der Prüfung, in dem der Machtlose die Bedingungen vom Mächtigen zudiktirt bekommt. Er besteht gegen das Spiel, das Gott mit ihm treibt, auf Recht und verlangt Gerechtigkeit. ... **Hiob ist stärker als Gott**: Hiobs Denken muß zum [Atheismus](#) führen, aus moralischen Gründen. ... „Doch Hiob ist gerade fromm, indem er nicht glaubt“ ([E. Bloch](#)), was im Zusammenhang nur heißen kann: sich nicht unterwirft, sondern weiter **auf einen anderen wartet.**“

will“ –, Sache des „Leidens und Kämpfens“ („Der blaue Boll“). Barlachs Helden wollen als Werdende in ihre wahre „Wirklichkeit“ („Die gute Zeit“), zu ihrem „eigentlichen Ich“ („Die echten Sedemunds“), ihrem göttlichen Selbst gelangen: „Jener, der du als Vollendeter sein würdest, der sei dein Herr, und als der, der du bist, diene ihm so lange, bis du zu ihm hinaufgedrungen bist“ („Der Graf von Ratzeburg“). Sie werden durch die positive Unzufriedenheit mit sich selbst getrieben, die im „Armen Vetter“ einen äußersten Ausdruck im Selbstmord Ivers findet. **Der Werdende nimmt Verantwortung für sich und andere auf sich**. Darum erscheint das stellvertretende Opfer für den anderen¹²⁴ in den beiden letzten Dramen Barlachs als die höchste Form des Werdens (Celestine in „Die gute Zeit“, Heinrich in „Der Graf von Ratzeburg“).

Von hier aus wird die negative Kennzeichnung des „frommen“ Noah ganz deutlich. Frommsein hat mit „Werden“ nichts zu tun.¹²⁵ „Ich war lange genug fromm, jetzt heißt es im Ernst wirklich werden“, sagt Celestine in „Die gute Zeit“, und im „Seespeck“-Fragment heißt es: „Die Frommen müssen ja faul werden“. So verdammt Calan den „Frieden“ und die „fromme Zufriedenheit“ Noahs, der seine Erwählung in naiver **Selbstgerechtigkeit** als etwas Selbstverständliches hinnimmt, während Barlachs Helden sich selbst bis in die Wurzel ihrer Existenz verdächtig werden. Sein „**Plappern über Gott**“, von dem er „unvernünftig oft“ spricht, wird getadelt, ja Gott selbst wiederholt Calans Kritik an Noahs anthropomorpher Gottesvorstellung: „Willst du deine Maße in seine Hände legen?“ Daß Noah die Schändung des Hirten „händeringend“ zuläßt, muß als extreme **Gegenposition zum Opfer** erscheinen. Noah wagt seinen Willen nicht zu brauchen und wirft seine Verantwortung auf Gott. Seine fromme Sicherheit ist eigentlich nicht legitim. Es ist kennzeichnend, wie er sich vor dem Geschrei des Hirten die Ohren, beim Anblick des verstümmelten Calan die Augen zuhält und wie er auch Awah angesichts des Hirten zuruft: „Sieh nicht hin.“ Dagegen deutet Calans „Höre, was dein Gott dir zu hören gibt“ bereits auf den „Grafen von Ratzeburg“ hin: „Wer Kinder hat, muß sie schreien hören lernen.“ Hier wird eine **neue Frömmigkeit** sichtbar, die die abgründigen Tatsachen des Leidens und des Bösen schmerzvoll erkennt und erfährt und die dennoch die Absurdität des zeitlichen Seins im Glauben an die All-Göttlichkeit der Schöpfung gegen alle Zweifel durchzustehen aufgefordert ist.

Barlach äußerte über die „Sündflut“, er habe nichts als den Nachweis im Schilde geführt, daß die alte Fabel „schlechterdings absurd“ sei – die Fabel vom Gott, der „sein Geschöpf für des Geschöpfes Fehler straft“. Die **Theodizee** der „Sündflut“ kann nicht mit Berufung auf den absurden Gott Jehova erfolgen, jenen Gott, dem die eigene Theodizee nicht mehr gelingt („Pfuscheri, Pfuscheri, schreit die Welt mir entgegen“) und der die Problematik der Theodizee nur selbst noch potenziert. Jehova, der ja tatsächlich „mit der echten Aura des Numinosen“ (**Klaus Ziegler**) erscheint, wird zum dialektischen Widerpart für eine neue Theodizee, die ihn, der sich selbst ad absurdum führt, transzendieren muß in Richtung auf den **werdenden Gott**, von dem Calans Schlußworte künden: „alles entstürzt ihm, und alles kehrt in den Abgrund seiner Glut zurück. Er schafft und wird vom Geschaffenen neu geschaffen.“

Es ist also die Vorstellung des „Werdens“, der creatio continua, von der aus eine Theodizee allein noch möglich erscheint, indem die unauflösbaren Disharmonien des zeitlichen Seins, das nur als Stufe und Phase des unendlichen Schöpfungsprozesses gedeutet wird, sich im Hinblick auf eine letzte, unfaßbare Harmonie des Geschehens als gegenstandslos erweisen. **Böse und gut**, Begriffe von zeitlicher Geltung, werden **metaphysisch belanglos**. In diesem Sinne äußert Barlach über die „Sündflut“: „Vermag er [der Mensch] sich bessere Begriffe [als gut und böse] zu bilden, ‚übermenschlichere Zwecke‘, etwa eine Erhabenheit, Seligkeit („Freude ist die große Feder“) so verschwindet beides.“

Das eigentümliche **Paradoxon** im Entwurf der „Sündflut“ wurde bereits angedeutet: die für die theologische Auseinandersetzung so fruchtbare Bühnenpersonifizierung Jehovas, des „**absurden Gottes**, der Manifestation einer in ihrer Art wohl großartigen, aber begrenzten menschlichen Gottesvorstellung. Barlach nennt ihn in einem Brief einen „**Menschengott** ... das Größte, was Menschen geschöpft

¹²⁴ Anmerkung P. G.: Vgl. dazu: **Christof Gestrich**, Theologie der Stellvertretung – kurz gefaßt, Berlin 2001, überarbeitet 2002/2003.

¹²⁵ Anmerkung P. G.: Anders bei **Luther**: „Das christliche Leben ist nicht Frommsein, sondern ein Frommwerden, nicht Gesundsein, sondern ein Gesundwerden, **nicht Sein, sondern ein Werden**, nicht Ruhe, sondern Übung.“ (Martin Luther, Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind. **BoA** 2, S. 60-132, hier S. 75)

haben, eine Anschauung, die wandelbar ist ... Solch ein Gott ist kein Gott“, könne „in Wirklichkeit ... überhaupt nicht zuständig sein“. Jehova erscheint in diesen Selbstdeutungen zunächst also als eine **theologische Fiktion**, die als dialektischer Widerpart Barlachs neuen religiösen Entwurf überhaupt erst ermöglicht. Es ist nun aber höchst interessant zu sehen, wie dieser Gott Jehova in Barlachs deutender Spekulation über sein Drama denn doch so etwas wie Realität behält. Barlach nennt ihn „eine Gestalt, die leidet und kämpft“, einen „**Vizekönig im Sein** ... Schöpferisch auch er in seiner Absurdität und einbegriffen in das Wesen, dessen Wirklichkeit zu ermessen das Werkzeug des Menschen, ‚Kopf und Gefühl‘, nicht ausreichen“. Diese Spekulation ordnet Jehova also als Gestalt in die **unendliche Hierarchie des „Werdens“** ein, und es wird deutlich, welche umfassende Bedeutung einer solchen Vorstellung innerhalb der religiösen Gedankenwelt Barlachs zukommt, dem „die christliche Heilslehre ... eine immer geringer werdende Notwendigkeit seelischen Besitzes“ wurde.

Ulrich Wilckens: Der Name Gottes als roter Faden durch das Alte Testament, in: ders., Studienführer Altes Testament, Basel: Fontis – Brunnen 2015, S. 17-21.

Mir selbst ist der theologische „rote Faden“ durch das **Alte Testament** zuallererst bei der Arbeit an meiner „Theologie des Neuen Testaments“ (Neukirchen 2002–2009) als neue Erkenntnis aufgegangen: *Der Name Gottes*, den dieser nach dem **Buch Exodus** dreimal Mose mitgeteilt hat (Ex 3,14; 20,2; 34,6 f.), ist die Quelle all dessen, was im Alten Testament als die **Geschichte Gottes mit seinem Volk** und Israels mit seinem Gott bezeugt wird, und darum auch die theologische Mitte des ganzen Buchs. Das bedeutet:

Erstens: Gott ist der *einzig-eine Gott*, der nur dort zu erkennen ist, wo seine wesenhafte Unterschiedenheit von allen anderen Gottheiten erfahren und in gläubigem Gehorsam anerkannt wird. Sein Name lautet „*ICH bin da als der, der ICH da bin*“, worin zugleich der **Zukunftsaspekt** mit enthalten ist. Dieser einzig-eine ICH wird immer als Gott da sein (Ex 3,14).

Zweitens: Dieser Gott hat Israel als sein eigenes Volk erwählt und ist immer für es da. Was von Gott gilt, gilt darum entsprechend für sein Volk: Als das *eine Volk des einen Gottes* unterscheidet es sich von allen anderen Völkern. Gott selbst ist die Verbundenheit mit seinem Volk so wichtig, dass Er selbst mit seinem ganzen *ICH für Israel* da ist. Gottes eigenes Sein ist mit diesem **Für-Sein** für dieses sein Volk ganz und gar eins. Das hat Er ein für alle Mal darin erwiesen, dass Er Israel aus seiner Gefangenschaft in Ägypten errettet und von da an seinen Weg schützend und segnend begleitet (Ex 20,2).

Drittens: Während Gott auf dem Berg Sinai Mose die „**Zehn Worte**“ als das Dokument seines unverbrüchlichen „Bundes“ mit seinem Volk auf zwei Steintafeln übergibt, bricht Israel zur gleichen Zeit bereits diesen Bund, indem es sich in seinem Eigenwillen eigene Gottheiten hergestellt hat und diese selbstische Religion in einer Orgie von Begeisterung fasziniert feiert (Ex 32).

So beginnt die Geschichte des Bundes Gottes mit Israel mit einem Bundesbruch von Seiten Israels. Mose zerbricht darum in einer symbolischen Geste die beiden Steintafeln des Bundes, der nunmehr auch von Seiten Gottes zerbrochen ist. Gleichwohl wendet Mose sich an Gott, voller Scham für sein Volk und voller Angst vor Gottes Reaktion, und bittet inständig darum, Israel diesen schrecklichen Akt egoistischer Gottlosigkeit zu vergeben.

Gott antwortet mit einer Variante seines Namens von Ex 3,14: „Wem ICH gnädig bin, dem bin ich gnädig; und wessen ICH mich erbarme, dessen erbarme ich mich.“ In diesem Sinn vertieft Er seinen Namen von Ex 3,14, der nun – und zwar auf ewig – lautet: „*ICH bin der, der ICH bin, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Liebe und Treue*“ (34,6). Und dieses „Wesen“ Gottes erweist Er vor allem darin, dass Er Israel *vergibt* und so seinen berechtigten „Zorn“ über dessen Bundesbruch durch seine Gnade überwindet. Und das wird Er auch weiterhin tun: „Tausenden bewahrt Er seine Liebe und nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg“, während Er seinen Zorn auf die Zeit von drei oder vier Generationen begrenzt (34,7).

Dieses Verhältnis von 1000 zu 3 bis 4 soll herausstellen, wie wesenhaft-ewig die barmherzige Liebe dieses Gottes ist und wie zeitlich-beschränkt sein Zorneshandeln. Da aber die Zusage seiner rettenden, heilschaffenden Gnade Israel gilt und von diesem in gehorsamer Treue angenommen werden will, ist Gottes Zornesreaktion gegen die Untreue der Seinen eigentlich als sein *Bundeshandeln* notwendig, wenn denn sein Bund in Wirklichkeit *gilt*. Sein Gericht über die Sünder müsste eigentlich als Alternative zu seinem Heilshandeln ebenso ernst zu nehmen sein wie dieses.

Die Aufhebung seines Zorns und dessen Überwindung durch seine Barmherzigkeit ist also ein *Widerspruch in Gott selbst* – und nur als absolutes Wunder zu erfahren, das für Menschen unbegreifbar ist –, und zwar als das Urwunder, das im Namen Gottes von Ex 34,6 als seiner Selbstoffenbarung ausgesprochen ist. Von allen wunderbaren Taten dieses einzigartigen Gottes ist dieses sozusagen das wunderbarste Wunder.

Dieses Wunder aber vollzieht sich faktisch in der ganzen Geschichte Gottes mit seinem Volk. Immer neu verfällt Israel der Sünde, aber immer aufs Neue – oh Wunder! – vergibt Gott diese Gottlosigkeit und schenkt Heilung dort, wo Israel Verderben „verdient“ hat. Die Geschichtsbücher des Alten Testaments sind voll von dieser wunderbaren Erfahrung. Immer wieder gibt es Zeiten des Zorngerichts, unter dem das Volk schwer zu leiden hat. Aber immer wieder schenkt Gott denen, die in der Bitte um Vergebung zu Ihm zurückkehren, seine volle Zuwendung und rettet sie.

Erst recht liegt der Gerichts- wie auch der Heilsverkündigung der Propheten dieses Grundmotiv der [Geschichte Israels](#) unter Gottes Zorngericht und dessen Aufhebung durch Gottes Gnade zugrunde. Selbst in den [Weisheitsschriften](#) finden sich Anklänge an Ex 34,6. Und dem [Buch der Psalmen](#) könnte man geradezu die Überschrift geben: „Bitten um Vergebung Gottes sowie Dank und Lobpreis seiner Barmherzigkeit.“

Unter diesem Aspekt zeigt sich in ganz überraschender Weise ein neuer Weg durch sämtliche Schriften des Alten Testaments. Liest man das Alte Testament in diesem Zusammenhang, so erweisen sich auch viele der oben genannten Einwände und Urteile als tiefe Missverständnisse, oder sie verlieren ihr Gewicht. Man kann diesen wunderbaren Gott der Liebe sogar persönlich sehr lieb gewinnen!

Vor allem aber: Dieser Weg führt ohne Umschweife in die Mitte des [Neuen Testaments](#)! In der Verkündigung Jesu als des Retters für Sünder erfüllt sich die Verheißung des endzeitlichen Heils durch die Allmacht der Gnade Gottes; und in der Selbsthingabe Jesu in den Tod am Kreuz vollendet sich das Für-Sein Gottes für seine Erwählten in radikaler Weise, genauso wie in seiner Auferweckung aus diesem Tod die Allmacht seiner Barmherzigkeit. Die Christus-Predigt der Apostel macht der gesamten Menschheit dieses Urwunder des Sieges Gottes kund: In [Jesus](#) hat sich der Name von Ex 34,6 f. in geschichtlicher Wirklichkeit erfüllt. *Hier* wird die theologische Einheit zwischen dem Alten und Neuen Testament als derjenigen *einer* Heiligen Schrift sichtbar!

Klaus Berger: Das Böse ist nicht geschaffen, sondern gegeben, in: ders., *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Stuttgart: Quell 1996, S. 36-55.

Schöpfung als Ordnung

Die Schöpfungserzählungen in der Genesis ([1. Buch Mose](#)) stimmen darin überein, daß [Schöpfung](#) als Ordnung vorgestellt wird. Die Abfolge der Schöpfungswerke ist zugleich Darstellung einer bis in die Gegenwart gültigen Ordnung des Geschaffenen. So begründen die sieben [es sind [sechs!](#)] Schöpfungstage die [Woche](#). Die Erschaffung des Menschen am Ende bedeutet, daß er eine Art Verwalter der Schöpfung werden soll. Das alles ist – zumindest in der theologischen Auslegung – längst bekannt. Schon das Frühjudentum ist bestrebt, möglichst viele Einzelregelungen des Gesetzes in der Schöpfungsordnung zu begründen, und im [Neuen Testament](#) ist die Schöpfungsordnung ein kritischer Maßstab für die späteren Einzelgesetze des [Mose](#), die jedoch grundsätzlich als eine Entfaltung der Schöpfungsordnung anzusehen sind. Da besteht kein genereller Widerspruch. Im Blick auf unsere Fragestellung heißt das: Bei allen einzelnen Schöpfungstaten Gottes geht es weniger um die materielle Herstellung der Geschöpfe als um einen Vorgang der Scheidung und Unterscheidung, der Einteilung und Anordnung. Das heißt: **Schöpfung ist primär ein Herstellen von Ordnung**. Daher wird unter-

schieden zwischen Himmel und Erde, zwischen Licht und Finsternis, und der Unterschied des Menschen gegenüber allen Tieren besteht darin, daß er „Bild Gottes“ ist. Denn „jemandes Bild“ ist stets derjenige, der dem Bildner am nächsten steht. Daher ist später Seth „Bild Adams“ (Genesis 5,3) und im Neuen Testament Jesus „Bild Gottes“, weil er Gott am nächsten steht. Die **Ordnung des Ungeordneten und Ungeschiedenen** ist also der Haupt Gesichtspunkt, unter dem die Schöpfung erzählt wird. Denn das **Alte Testament** kennt die „**Erschaffung aus dem Nichts**“ noch nicht. Erst später, in frühjüdischer Zeit (seit **2 Makkabäer** 7,28), ist der Gedanke belegt, daß Gott die Welt aus dem Nichtseienden, aus Nichts erschaffen habe. Daß dieser Gedanke vorher nicht zu finden ist, bedeutet für das Alte Testament: **Erschaffen ist vor allem Ordnen**. Und auch die „Neue Schöpfung“, von der schon die späteren Jesaja-Kapitel sprechen, ist vor allem eine Neuordnung der bestehenden Welt.

„Schaffen“ geschieht immer gegenüber vorgegebener Unordnung. Anders wären auch die Aussagen des Paulus über das Existieren der anderen Götter (1 Korinther 8,4f) gar nicht begreiflich. Denn wozu sollte Gott sie erschaffen? Trifft das alles zu, dann sind die Kommentare „Und Gott sah, daß es gut war“ bezogen auf die Sinnhaftigkeit der Ordnung Gottes, die er jeweils einführt. Über diese Ordnung besteht kein Zweifel. (S. 38-39)

Am Anfang war das Böse

Nur dann, wenn Gott schlechterdings alles, von dem die Rede sein kann, aus dem reinen Nichts erschaffen hat, ist er auch für dessen Qualität „verantwortlich“. Eben dieses meint die Bibel aber an keiner Stelle. **Gott der Schöpfer ist derjenige, der Ordnung stiftet**, und diese Ordnung gewinnt am Ende im Gesetz des Mose ihre vollendete Gestalt. So wird Gott an verschiedensten Stellen der Bibel, besonders in den älteren Schöpfungsberichten, die einige Psalmen bieten, als derjenige geschildert, der, abgekürzt gesagt, den **Chaosdrachen** besiegt habe und der aufgrund dieses Sieges auch je wieder neu um Hilfe angerufen werden kann. Dies ist ein sehr **altes Bild**. Es stellt **Schöpfung nicht als ein Rufen aus dem Nichts** dar, sondern als einen **Kampf gegen destruktive, lieblose und verwüstende Mächte**, deren fortdauernde Wirksamkeit niemand bezweifelt.¹²⁶ Es gab im Umkreis der Bibel eine ganze Reihe verwandter **Chaos-Mythen**, die in verschiedenen Texten des Alten Testaments ihren Niederschlag gefunden haben. Nur zwei Texte seien als Beispiele genannt:

Psalm 89,10-12: *Du bändigst des Meeres Übermut, das Toben seiner Wellen beruhigst du. Rahab hast du zertreten wie einen Erschlagenen, mit deinem starken Arm deine Feinde zerstreut. Dein ist der Himmel, dein auch die Erde; die Welt und was sie erfüllt, du hast sie gegründet.*

Gottes Schöpfung bedeutet zugleich einen Sieg über das Meer, die bedrohliche Urflut. Dieser Sieg steht Pate beim späteren Vorgehen Gottes gegen Israels Feinde.

Psalm 74,13-18: *Du hast in deiner Kraft das Meer erschüttert, auf den Fluten die Köpfe der Drachen zerschmettert. Du hast des Seedrachen Köpfe zerschlagen, gabst ihn den Haien zum Fraße. Du ließest aufbrechen Quelle und Bach und legtest nie versiegende Ströme trocken. Dein ist der Tag und dein auch die Nacht, du hast Leuchte und Sonne befestigt. Du hast alle Zonen der Erde bestimmt, Sommer und Winter hast du gemacht. So denke daran: Der Feind schmäh't den Herrn, ein törichtes Volk lästert deinen Namen.*

Gott zeigt sich hier in seiner Schöpfertätigkeit als der Herr über alles, was mit **Wasser** zusammenhängt. Denn er hat den Seedrachen besiegt und läßt Quellen hervorsprudeln. Zugleich hat er auch die Einteilung der Zeiten geschaffen. **Dieses ordnende Handeln ist damals wie jetzt durch Feinde bedroht.**

Die Schlange im Paradies, die mit **Adam und Eva** zu tun hat, ist eine Art „Taschenausgabe“ dieses Urdrachens.

Für Jesaja 51,9f und die beiden zitierten Texte gilt: „An diesen Stellen wird Gott an sein früheres Heilshandeln erinnert, um ihn in der gegenwärtigen Not zum Eingreifen zu bewegen. Die Absicht in diesen Texten ist nicht die Gegenüberstellung oder Verbindung von Schöpfung und Erlösung ..., son-

¹²⁶ Noch heute singt die Gemeinde verschiedene Lieder über die Schöpfung (z.B. im Erntedankgottesdienst auf Gut Kogel am 4. Oktober 2015): „Dank für die Lieder, Dank für den Morgen, **Dank für das Wort, dem beides entspringt**“ (EG 455,1); „**Er schuf aus Nichts das Leben**, den Mensch als Frau und Mann“ (EG 790,1 Wü).

dern die Gegenüberstellung eines machtvollen Eingreifens in der Gegenwart mit einem machtvollen Eingreifen in der Urzeit. Nicht das Reden von der Schöpfung als solcher, sondern die besondere Überlieferungsform des Kampfes ist das eigentlich Bestimmende und Beabsichtigte. Es läßt sich dem nicht ausweichen, daß in [Israel](#) das machtvolle Eingreifen Gottes für sein Volk in der Gegenwart in Entsprechung zu einem Urgeschehen gestellt wurde, in dem Gott eine Chaosmacht besiegte, anschließend an eine breite vor- und außerisraelitische Tradition, in der eine Linie den Chaoskampf mit der Schöpfung verband, die andere nicht. Der Chaoskampf ist das allen diesen Stellen Gemeinsame, nicht die Schöpfung.“¹²⁷

Wir halten fest: Nach einem wichtigen Zweig der biblischen Überlieferung von der Schöpfung der Welt **ist der Sinn der Schöpfung das Stiften einer Ordnung**. Alles, was diese Ordnung zerstört, ist böse. Und das Geschaffene ist „gut“, weil es von Gott geordnet ist. Das aber bedeutet: Nicht **das Böse** ist das zu Erklärende, es **ist das Vorgegebene**. Erstaunlich und nur auf Gottes Eingriff zurückzuführen ist vielmehr das Gute und die Ordnung. **Die gute Schöpfung reicht so weit, wie Gottes Ordnung reicht**. An verschiedenen Stellen und immer wieder kommt die **naturgegebene Unordnung** zum Vorschein.

Der [Schöpfungsbericht der Priesterschrift](#), der im Buch Genesis (1. Buch Mose) am Anfang steht, hat ein Stück aus dieser Auffassung bewahrt, und der Verfasser wendet diesen Gesichtspunkt für eine feine Unterscheidung zwischen Himmel und Erde an. Denn es heißt: *Gott schuf Himmel und Erde, und die Erde war wüst und leer*. Das hebräische Wort für *wüst und leer* heißt [tohuwabohu](#) und hat selbst noch im heutigen Deutsch als Bezeichnung für „chaosähnliche Zustände“ überleben können. Mit *tohu* geht es genau wieder um die Lebensfeindlichkeit der [Wüste](#). Die Ausleger sprechen von „dem Zustand, in den hinein Gottes Schöpfung geschah“, oder vom Chaos.

Das Frühjudentum knüpft an dieser Stelle an: Der [Himmel](#) hat diese „chaotische“ Eigenschaft nicht, nur die Erde. Folglich ist Gottes Herrschaft und Regiment im Himmel schon ganz durchgesetzt, nur auf der Erde währt der Kampf noch. Diese Sichtweise bedeutet im einzelnen: **Gottes Ordnung ist im himmlischen Bereich ganz und gar verwirklicht**. Denn alle [Engel](#) sind Gott untertan und führen seine Befehle aus. Sie sind über die verschiedenen Werke der Schöpfung „gesetzt“, zum Beispiel über Regen, Schnee, die Gestirne usw. Vom intakten Himmel her wird also alles das gesteuert, was sehr gut funktioniert. Und ähnlich ist es um die auf der Erde bestehenden Ordnungen bestellt. Sofern die Ordnungen bestehen, zum Beispiel die Gattungsunterschiede unter den Tieren, läuft die Schöpfung geregelt. Die [Torah](#) ist nichts weiter als **ein Ordnungsinstrument**. Nur weiß schon die Schrift, daß die Menschen diese Ordnung nur unvollkommen erfüllen.

An zwei Stellen ist diese Auffassung auch im [Neuen Testament](#) bewahrt, und hier ergeben sich direkte Zusammenhänge zur Frage nach dem Bösen:

Im [Vaterunser](#) betet Jesus: *Dein Wille soll getan werden, wie schon immer im Himmel, so nun auch auf Erden*. Das heißt: Im Himmel ist Gottes Wille und Herrschaft schon immer durchgesetzt, nur auf Erden noch nicht ganz. **Gottes guter Schöpferwille ist auf Erden noch nicht ganz durchgedrungen**. – Übrigens läuft die gewöhnliche und volkstümliche Auslegung dieser Bitte der Ursprungsbedeutung ganz entgegen. Sie versteht *Dein Wille geschehe* etwa so: Wir nehmen hin, was du an Leid beschlossen hast. Wir beugen uns vor dem, wogegen wir nichts tun können. Wir sehen ein, daß gegen den Tod, wenn du ihn willst, niemand etwas machen kann. – Eine düstere, karfreitägliche Auslegung, die nach Beerdigung „riecht“. Doch „**Gottes Wille**“ ist nach der Jesusüberlieferung nicht alles mögliche Leid und Unheil. Sondern er besteht darin, **daß man seine Gebote bewahrt**. Gerade diese übliche falsche Auslegung der Vaterunserbitte macht **unsere verdrehten Vorstellungen über Gott und das Böse** sichtbar.

In [Offenbarung 12](#) berichtet der Seher Johannes, daß [Michael](#) den [Drachen](#) schon besiegt und auf die Erde gestürzt hat. Das heißt: Im Himmel ist Gottes Herrschaft schon hergestellt und durchgesetzt. Auf Erden aber noch nicht. Alles Böse auf Erden wird jetzt eben dadurch geradezu erklärt, daß der prinzipiell schon besiegte Feind hier noch den Rest seines lebensbedrohlichen Chaos auslebt. **Die Erde ist der Bereich, in dem Gottes Herrschaft noch nicht ganz durchgesetzt ist**. ... (S. 40-43)

¹²⁷ Claus Westermann, Genesis I, BKAT I/I, Neukirchen, 3. Aufl. 1983,46.

Keine Theorie über das Böse

Ebensowenig wie die Bibel einen [Gottesbeweis](#) versucht, unternimmt sie es, eine Theorie des Bösen aufzustellen. **Die Frage, woher das Böse kommt, wird weder gestellt noch beantwortet.** Sicher ist nur: [Böses](#) besteht außerhalb des Herrschaftsbereiches Gottes. **Das Böse als das Lebensfeindliche** ist damit schlicht gegeben. Der Gott Israels hat klar den Weg gezeigt, wie es zu meiden ist. So gibt die Bibel keine metaphysische Theorie über das Böse, wohl aber nennt sie immer wieder eindeutig die Bedingungen des Lebens und damit der **Vermeidung des Bösen**.

Die Position des biblischen Gottes gegenüber den anderen Göttern, die es noch gibt, hat etwas mit der Frage nach Gut und Böse zu tun. Denn **die schillernde Vielgestaltigkeit menschlicher Irrwege spiegelt sich in der Götterwelt.** Diese anderen Mächte existieren zwar, aber als zu unterwerfende Feinde des einen Herrn. Sie werden zu „Mächten“ oder [Dämonen](#) herabgestuft. Sie bringen nur Unheil. Da sie nicht den Weg des Lebens gaben, verkörpern sie das Böse. Von daher ist die Frage des Bösen eine Frage der exklusiven **Zugehörigkeit zum Gott Israels**, denn sofern man zu ihm gehört, steht man im Kreis des Lebens. – Aus dieser Tradition heraus wird verständlich, daß man sich den [Teufel](#) als ein Engelwesen oder als einen Dämon vorstellte. ... (S. 47-48)

Catherine Keller: Ex Nihilo oder Nihilismus?, in: dies., Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg: Herder 2013, S. 81-83.

Die Gnade des Fisches besteht nicht darin, dass er dem wässrigen Chaos entflieht, sondern dass er sich in dessen Strömungen bewegen kann. Eine solche Gnade transzendiert das Wasser nicht (wie das Absolute), noch geht sie im Wasser unter (wie das Dissolute): Unser kleiner Fisch schwimmt mutig voran und wird zum Symbol für das Resolute! Wenn wir uns in der ozeanischen Gnade einüben wollen, müssen wir an dieser Stelle einen theologischen Weg und einen Kanal dafür öffnen. Wie [Ambrosius](#) in seinem Lebenszusammenhang von den archaischen Symbolen der Genesis gepredigt hat, so lesen auch wir die Strömungen des Anfangs-[Chaos](#) als etwas, das uns gegenwärtig antreibt.

Mit anderen Worten: Das Chaos – die Turbulenzen, die Ungewissheit, die Stürme und die Tiefen unserer tatsächlichen Lebensprozesse – wird mit den wässrigen Tiefen der Genesis, der tehom, angedeutet. Und aus diesem gebärmutterähnlichen Chaos wird in den symbolischen Bildern der alten Völker (inklusive des hebräischen Volkes) das [Universum](#) geboren. Die erste Schöpfungserzählung der Genesis bringt außerdem in fortwährendem Gebären den biblischen Kanon selbst hervor.

Diese Erzählung hat selbst lange Zeit unter zwei Arten von interpretativem Absolutismus gelitten. Die wortgetreuen Interpretationen, ganz anders als die Allegorie des Ambrosius, reduzieren sie zu einer primitiven Pseudowissenschaft. Dann kann sie für jeden religiösen Krieg gegen säkulare Wissenschaft verwendet werden, sei es der Sechs-Tage-[Kreationismus](#), der die Raumzeit der [Astrophysik](#) einfach wegwischt¹²⁸, oder die wesentlich differenziertere „[Intelligent-Design](#)“ Kampagne, die zwar verständlicherweise einen neo-darwinistischen Reduktionismus abwehrt, zu diesem Zweck aber leider eine Allianz mit der U.S.-amerikanischen Politik des [Fundamentalismus](#) eingeht.

Jenseits des Problems des biblischen [Literalismus](#) wird dieser Text in der Theologie für gewöhnlich so interpretiert, dass er als Beweis für Gottes Erschaffung der Welt aus absolut nichts dient. Natürlich ist die [creatio ex nihilo](#) eine mögliche Interpretation dieses Textes und des Universums. Beide Testamente beschreiben eine Schöpfung durch göttliche Rede und einen dramatischen Anfang des Universums anstatt einer statischen oder zyklischen Schöpfung. Theologinnen behaupten zu Recht, dass sich die Schöpfung – als Schöpfung und nicht nur als regloses, ewiges Zeug – durch ihre radikale Neuheit und Kontingenz von einem ziellosen Universum unterscheidet. Jedoch behauptet die Theologie in weiterer Folge für gewöhnlich, dass diese *ex nihilo*-Erklärung der Schöpfung die einzige Alternative zum Nihilismus sei.

Aber etwas stimmt nicht mit der Geschichte der Interpretation! Von der biblischen Wissenschaft lernen wir, dass die Lehre von der Schöpfung *ex nihilo* nicht im tatsächlichen Text begründet liegt.

¹²⁸ Vgl. dazu: [A. J. Jacobs](#), Die Bibel & ich. Von einem der auszog, das Buch der Bücher wörtlich zu nehmen, Berlin: List 2014, S. 79-87.

Die Bibel erzählt uns stattdessen verschiedene Versionen eines viel geheimnisvolleren Prozesses: dem einer **Schöpfung aus der Tiefe**, die uns als wässriges Chaos bekannt ist. Sie inspiriert eine Alternative sowohl zu den Absolutheiten eines hierarchischen, endgültigen Schöpfungsaktes als auch zu den Dissolutheiten eines mechanischen Reduktionismus. Der dritte Weg eines **Schöpfungsprozesses mit offenem Ausgang** entsteht aus dem Widerstand gegen die Annahme einer vorgefertigten Schöpfung. Diese alternative Lehre können wir *creatio ex profundis* nennen.

Wenn wir in diesem Kapitel die Schöpfung aus der wässrigen Tiefe als Drama reflektieren mit Urknall und allem Drum und Dran, das niemals aufhört, dann tropft die Unermesslichkeit des Universums in jeden Augenblick unseres Lebens hinein. Die theologische Tradition erkennt, dass die ursprüngliche Kreativität fort dauert: *creatio continua*. Aber unsere jeweilige Theologie kann uns entweder von dieser kontinuierlichen Kreativität entfremden oder sie befähigt uns dazu, aktiv – ja interaktiv – an ihr teilzuhaben. Das erste Kapitel der Genesis kann als Bericht über die absolute Entstehung aus dem Nichts abgeschlossen werden. Sie kann als vorwissenschaftliche Dummheit ausgeschlossen werden. Was aber, wenn wir sie öffnen, fast wie ein Gleichnis, so dass sie ganz unerwartet **Bedeutung für den Prozess unseres heutigen Lebens** tragen kann? Ambrosius legt dar, dass die Wasser der Genesis und der Erneuerung, der Schöpfung und der Neu-Schöpfung, untrennbar sind. Jeder Anfang ist ein Wieder-Beginnen. Also beginnen wir neu mit dem armen, gequälten Text – der über-strapaziert und unter-verstanden wird, der immer wieder wörtlich verstanden genommen wird, um dann wieder entlarvt zu werden –, mit dem Text allen Anfangs. (S. 81-83)

Einschub: Die vielleicht einleuchtendste Interpretation der creatio continua

ist diese: *vivimus ex uno*.



[Pelikan](#) auf dem Schlußstein der St. Pankratius-Kirche in [Widcombe-in-the-Moor](#)¹²⁹

Das Pelikan-Bild erinnert an den Buchstaben [Aleph](#) und das, was [Friedrich Weinreb](#) dazu gesagt hat:

... Des Menschen vollkommene Freiheit, wie sie nur eine der Allmacht entspringende vollkommene Liebe erschaffen kann, enthält auch die **Freiheit zum Sich-Abwenden vom Vater**, sie enthält die **Freiheit zur Sünde**. Die Sünde würde das Unheil in die Schöpfung bringen. Nach dem Heil sehnen sich nur die Liebenden, die erkennen, **daß Gott seine ungetrübte Freiheit aufgibt**, um dem Anderen, dem Gegenüber, die **Freude der Einswerdung aus Freiheit mit Ihm** zu ermöglichen – Einswerdung zur großen, allumfassenden Einheit. (Siehe S. 42 ff.)

Dazu passt dann ein Abschnitt aus der Enzyklika des Papstes [Franziskus](#) *Laudato si'* 2015:

236. In der [Eucharistie](#) findet die Schöpfung ihre größte Erhöhung. Die Gnade, die dazu neigt, sich spürbar zu zeigen, erreicht einen erstaunlichen Ausdruck, **wenn der menschengewordene Gott selbst so weit geht, sich von seinem Geschöpf verzehren zu lassen**. Auf dem Höhepunkt des Geheimnisses der [Inkarnation](#) wollte der Herr durch ein Stückchen Materie in unser Innerstes gelangen. **Nicht von oben herab, sondern von innen her**, damit wir ihm in unserer eigenen Welt begegnen könnten. In der Eucharistie ist die Fülle bereits verwirklicht, und sie ist das **Lebenszentrum des Universums, der überquellende Ausgangspunkt von Liebe und unerschöpflichem Leben**. ... Die Welt, die aus den Händen Gottes hervorging, kehrt zu ihm zurück in seliger und vollkommener Anbetung: Im eucharistischen Brot „ist die Schöpfung auf die [Vergöttlichung](#), auf die heilige Hochzeit, auf die Vereinigung mit dem Schöpfer selbst ausgerichtet“. ¹³⁰ ... (Siehe S. 40)

Und eine Einsicht von Christoph Henschen aus seiner Dissertation 2009:

Das Abendmahl bildet in [Luthers](#) Denken den Schnittpunkt von **Gottes Erniedrigung (Kondensenz)** und **des Menschen Erhöhung** in das Leben Gottes.¹³¹ (Siehe S. 40, Anmerkung 68)

¹²⁹ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ce/Roof_boss%2C_St_Pancras_Church%2C_Widcombe-in-the-Moor_-_geograph.org.uk_-_939225.jpg

¹³⁰ Benedikt XVI., *Homilie in der Eucharistiefeyer am Hochfest des Leibes und Blutes Christi (15. Juni 2006)*: *L'Osservatore Romano* (dt.) Jg. 36, Nr. 25 (23. Juni 2006), S. 7; AAS 98 (2006), S. 513.

¹³¹ Christoph Henschen, *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung. Eine systematisch-theologische Studie zu Luthers Abendmahlslehre nach der Schrift Daß diese Wort Christi „Das ist mein leib“ noch fest stehen (1527)*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2009.

Peter Godzik: *Marias Gottesbild in der Auslegung Luthers*, unter dem Titel „Außerhalb nur leeres Geschwätz. Luthers Magnifikatauslegung von 1521“ abgedruckt in: Lutherische Monatshefte 34 (1995) 8-41.¹³²

Siehe: Peter Godzik, [Erwachsener Glaube](#). Lebenseinsichten, Rosengarten: Steinmann 2018, S. 15 ff.

Christa Mulack: *Der Weg des Weiblichen ans Licht des Bewusstseins Jesu*, in: dies., Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart: Kreuz 1983, S. 263-333.

Christa Mulack hat es in ihrem Buch „Die Weiblichkeit Gottes“ (1983 erschienen im Kreuz-Verlag, Stuttgart) unternommen, ein ganzes Kapitel dem „Weg des Weiblichen ans Licht des Bewußtseins Jesu“ zu widmen. Sie nennt ihre Überlegungen und Einsichten „meditative Interpretationen“, die es ihr ermöglichen, die christliche Botschaft neu und also feministisch und das heißt aus einem ganzheitlichen Lebensgefühl heraus zu deuten.

Sie folgt dabei einem Vorschlag von Elisabeth Moltmann-Wendel, die einmal geschrieben hat: „Wir wollen unsere Phantasie wieder für die Theologie entdecken. Theo-phantasie ist in einer frauenfremden Theologie und Kirche notwendig, um das Evangelium von der Befreiung wieder lebendig zu machen. Mit solcher Phantasie kann abstrakt und frauenfremd gewordene Theologie wieder zu dem werden, was sie mal war, und den ganzen Menschen berühren. Solche Phantasie ist die Kraft des Heiligen Geistes, die Erstarrtes wieder lebendig macht.“

Dazu müssen biblische Aussagen von den Frauen selbst freigeschaufelt werden aus dem Ballast patriarchalischer Mißverständnisse. Christa Mulack schreibt: „Dabei wollen wir sie vorsichtig auf ihren Gehalt, auf ihre Aussage für uns abklopfen, ohne uns bei dieser Arbeit dem Zwang der ‚historischen Frage‘ zu unterstellen, hat doch auch der konventionellen Theologie die historisch-kritische Exegese nicht das gebracht, was sie sich von ihr erhofft hatte: mehr Sicherheit. Ich hingegen gehe davon aus, dass diese Sicherheit nicht in äußeren Kriterien zu suchen ist, sondern nur in uns selbst gefunden werden kann.“

Das heißt für Christa Mulack und andere feministische Theologinnen, die ihr auf diesem methodischen Weg gefolgt sind, nun nicht, dass theologische Forschungsergebnisse auf keinen Fall berücksichtigt werden sollen. Sie dürfen nur nicht das eigene Nachdenken verhindern, Entscheidungen über die Bedeutsamkeit eines Textes abnehmen. „Sie müssen bleiben, was sie sind: ein Teil des Gesamtinstrumentariums, das es einzusetzen gilt in jenem Orchester, zu dem auch die Phantasie, die Intuition, die Einfühlung genauso gehören wie psychologische Erkenntnisse.“

Es ist überaus spannend zu lesen, zu welchen Einsichten über das „Lernen Jesu“ Christa Mulack auf diese Weise kommt. Ich möchte ihre Ergebnisse in zwölf Punkten kurz referieren, nicht ohne vorher zu erwähnen, dass auch ein Mann einen ähnlichen Versuch, Jesus in seinem Werden und Wachsen zu verstehen, vorgelegt hat, nämlich Wilhelm Bruners mit seinem Buch „Wie Jesus glauben lernte“ (1988 erschienen im Christophorus-Verlag, Freiburg im Breisgau).

Die vorgeburtlichen Ereignisse

Die beiden Schwangerschaften, die der Elisabeth und die der Maria, von denen Lukas zu Beginn seines Evangeliums berichtet, bezeugen (wie ihre alttestamentlichen Vorbilder), dass weibliche Fruchtbarkeit nicht auf männliche Potenz, sondern auf göttliche Tat zurückzuführen ist. „Hier kommt das uralte weibliche Empfinden zum Ausdruck, dass für sie die Schwangerschaft ein göttliches Mysterium ist, durch das sie sich in ihrer Weiblichkeit ‚erkennt‘ und anerkannt fühlte von der Gottheit, auch wenn der Mann ihre Empfängnis in den Bereich des Sündhaften abgeschoben hatte“ – nur um damit seine eigene Potenz zu betonen.

¹³² Vgl. dazu auch die Langfassung dieses Beitrags: [Peter Godzik](#), Erfahrener Glaube. Hermeneutische Aspekte in Luthers Magnifikatauslegung von 1521. Gedanken zum Jahr der Bibel, 1992; im Internet zugänglich unter: http://www.pkgodzik.de/fileadmin/user_upload/Bibelarbeiten/Erfahrener_Glaube.pdf

Interessant ist, dass bei Lukas weder Zacharias noch Josef das erwartete Kind benennen dürfen. Sie werden sprachlos gemacht und damit geistig entmachtet. „In dem neu anbrechenden Reich haben männliche Benennungen, die das Wesen der Dinge aus ihrer Sicht wiedergeben, keinen Platz mehr.“

Josef, der sich nach Männerart klammheimlich aus dem Staub machen will, wird seine Verpflichtung der Frau und ihrem Kind gegenüber bewußt gemacht, die ausdrücklich nicht an ihre sexuelle Bereitschaft ihm gegenüber gebunden ist. „Was sich die Frau durch Jahrtausende mit ihrer ‚weiblichen Gefügigkeit‘ erkaufen musste, wird hier zur Pflicht des Mannes erklärt, ohne Anspruch auf Gegenleistung, die die Frau sowieso von sich aus erbringt.“

Mit dieser Botschaft wird zugleich die männliche Sicht der männlich-weiblichen Differenzierung allein auf der Grundlage der unterschiedlichen Geschlechtsmerkmale korrigiert, wie sie z. B. im priester-schriftlichen Schöpfungsbericht niedergelegt wurde. Matthäus und Lukas bestätigen mit ihren Geburtsgeschichten das weibliche Ur-Wissen, dass Begattung nicht immer identisch sein muss mit der Zeugung eines neuen Menschen. Für das weibliche Wissen stand die Entstehung eines neuen Menschen von jeher mit göttlicher Schöpferkraft in Beziehung: empfangen wurde aus der Kraft der Großen Göttin.

Auch bei den beiden Evangelisten entsteht das Kind aus der göttlich-weiblichen Ruach, dem Heiligen Geist. Hier geht es freilich nicht um die Erklärung eines biologischen Vorgangs, sondern vielmehr um den Hinweis auf eine geistige Neugeburt, bei der es um die Wiedererstehung des uralten mythischen Bildes von Mutter und Sohn geht. Unzählig sind ja die Namen der Muttergottheiten mit ihren Sohn-geliebten, die sich über alle Kulturkreise der Erde erstrecken und die Äonen durchziehen. Sie alle sind ein Sinnbild für das Göttliche: die Liebe!

Maria „weiß“ von keinem Manne, sie wurde von keinem Manne „erkannt“, sondern von der göttlichen Ruach, der sie sich unterstellt, die sie bei sich empfängt unter Durchbrechung aller konventionellen Schranken, die das Patriarchat aufgerichtet hat.

Christa Mulack schreibt: „Hier bricht wieder die Zeitlosigkeit in die Zeitlichkeit ein, und das war seit jeher nur durch das Weibliche möglich. Wieder gesellt sich Gleiches zu Gleichem, weibliche Ruach zu menschlichem Weiblichen. Das ist das Geheimnis der Jungfrau, die als Mutter und Geliebte die Religionen durchzieht und mit dem Christentum ihre Auferstehung feiert.“

Wilhelm Willms hat in seinem großen Singspiel „Ave Eva“ das Geheimnis der Jungfrauengeburt so beschrieben:

*so wurde denn dieses kind
dieses ungewöhnliche kind
geboren
und bis heute rätselt man
wer denn nun wirklich
der vater dieses kindes
sein kann
denn einen solchen vater
wie er einer sein müßte
gibt es nicht
unter den vättern
der menschen
einen solchen vater
der ein solches kind
hätte zeugen können
einen solchen vater
gibt es nicht
unter den vättern
der menschen
und das ist
der springende punkt*

*in dieser mysteriösen
geschichte
denn alle
menschlichen gerichte
die sich bis heute
mit diesem fall befassen
versteh'n zu wenig
von der liebe*

Die Geburt Jesu

Das „historische“ Ereignis der Geburt Jesu findet im beschränkten Rahmen des Patriarchats statt, in dem für den neuen Menschen „kein Raum in der Herberge“ ist.

Geboren wird in Bethlehem der Mensch, der sich als Verkünder des Gottes der Liebe verstand. In einer Höhle, einer Kultstätte der Liebe, kommt er zur Welt. Sterndeuter aus dem Osten entnehmen ihrer Kunst die Geburt des göttlichen Kindes. „Das religiöse Denken Israels wird also von vornherein als unmaßgeblich angesehen für das, was sich hier ereignet“, schreibt Christa Mulack.

Kommen die Verehrer bei Matthäus aus der höchsten Bildungsschicht des Auslandes, so waren es für Lukas die Ausgestoßenen der jüdischen Patriarchatsgesellschaft, die das neugeborene Kind anbeten. Denn die Hirten sind verdächtigt als Betrüger, deshalb von der Zeugenaussage vor Gericht ausgeschlossen und verachtet. Rabbi Josef ben Chanina sagt, es gäbe „keine verächtlichere Beschäftigung in der Welt als die des Hirten“. Es ist auffallend, wie sehr diese Einschätzung der der Frauen gleicht, die selbst im heutigen Israel vor einem Rabbinatsgericht nicht als Zeuginnen anerkannt werden.

Damit wird in beiden Evangelien das formalistische religiöse Gefüge von Anfang an gesprengt. Im neuen Glauben sollen patriarchalische Denkstrukturen keinen Platz mehr haben. Doch das Patriarchat setzt sich zur Wehr. Sein Vertreter ist Herodes. Bereits Jeremia wußte, dass es noch oft geschehen wird, dass im Patriarchat die Frauen um ihre Kinder weinen, weil auch vor ihnen die männliche Brutalität nicht haltmacht.

Um ihr göttliches Kind zu schützen, müssen Maria und Josef fliehen. Ihr Zufluchtsort ist Ägypten. Patriarchatsgeschichte ist nun einmal aufs engste verbunden mit Kindermord und Flüchtlingselend.

Dennoch bleibt Israel das Land der Wiedergeburt der „Himmelskönigin“, die später ihren Siegeszug um die Welt antritt und ohne die das Christentum wohl kaum so rasch in Europa hätte Fuß fassen können. Ausgerechnet Israel, ein Land, in dem wie in keinem anderen die Ausrottung von Matriarchatsreligionen betrieben wurde und damit der Wahrheit der Göttlichkeit des Weiblichen. Wenn aber „ein innerer Tatbestand nicht bewußt gemacht wird, dann ereignet er sich als Schicksal außen“ (C. G. Jung). Und so konnte das uralte Bild von Mutter und Sohn in Israel neu erstehen.

Die Versuchung Jesu

„Dann wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden“ (Matthäus 4,1).

Getreu dem Gesetz der Komplementarität ruft das Weiblich-Göttliche das Männlich-Dämonische auf den Plan. Vom einen in die Wüste, in die Welt des Schweigens und der Stille geführt, spricht ihn das andere an, um ihn in seiner Männlichkeit zu versuchen. Das geschieht dreimal. Bevor Jesus zur Ganzheit – symbolisiert durch die Vier – gelangen kann, muss er sich der Gefahren einseitiger Männlichkeit bewußt werden.

Die typisch männliche Versuchung besteht in jenen drei Ismen, die dem Patriarchat als Herrschaftsinstrumente dienen und die heute die Welt in den Abgrund zu stürzen drohen: dem Materialismus, dem Imperialismus und dem Empirismus.

Christa Mulack schreibt: „Dies ist die männliche Dreieinigkeit, mit deren Hilfe der weibliche Pol systematisch gelehnt und unterjocht wurde. Sie hat sich als männliches Wertesystem überall in der Welt durchsetzen können und verhindert so die Menschwerdung des Menschen.“

Jesus wird sich der Gefahren einseitiger Männlichkeit bewußt und widersteht ihnen. Er verläßt die Sackgasse reiner Männlichkeit, und es tut sich ihm eine neue Welt auf. Aber es ist erst ein Anfang, der Schatten bleibt. Das Männlich-Böse verharnt noch in der Abspaltung und kehrt z. B. wieder in der Versuchung des Petrus.

Solange man mit der „Versuchung zur Männlichkeit“ noch nicht fertig geworden ist, bedarf man des Teufels. Solange man mit der eigenen Weiblichkeit noch nicht fertig geworden ist, bedarf man der Frau, um das minderwertige Weibliche auf sie projizieren zu können. Auch hierin erweist sich Jesus als ganz Mann, wie sich im weiteren noch zeigen wird.

Die Hochzeit zu Kana

Weibliche Kraft und Intuition gibt den Anstoß zum ersten Wunder und Machterweis Jesu. Jesus ist zwar noch ganz auf den Vater fixiert und erwartet seine Weisung. Aber die Mutter kennt schon die Kräfte des Sohnes. Immer war es erst die Frau, die den Mann erkannte, bevor dieser sie erkennen konnte. Viele Männer warten so auf die Befreiung ihrer Potenz.

Bei Jesus wird das geistig Weibliche noch gegen seinen Willen, d.h. im Gegensatz zu seinem Bewußtsein, wirksam. Die Aufgabe der Integration liegt noch vor ihm.

Aber die neue Erfüllung des Weiblichen deutet sich hier schon an. Krug und Wasser – zwei Grundsymbole des Weiblichen – erleben eine Wandlung. Das Wasser soll nicht mehr dem männlichen Gesetz dienen, der Unterscheidung von „rein“ und „unrein“, sondern dem Leben und in gewandelter Form als Wein der Freude.

Die Tempelaustreibung

Die Mutter Jesu und das Haus seines Vaters sind für Jesus noch Projektionsträgerinnen seiner Anima. Aber er nimmt diese Projektionen allmählich zurück und schreitet zu einer höheren Bewußtseinstufe fort,

- indem er sich von seiner Mutter löst;
- indem er um die Befreiung des Gotteshauses kämpft.

Berg und Tempel sind als bergender und schützender Raum Symbol des Großen Weiblichen, das aus patriarchaler Besetzung befreit werden muss.

„Macht nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhaus!“ lautet Jesu Aufforderung an die Händler und Wechsler. Mit anderen Worten: Macht es nicht zum Objekt eurer Begierden! Deutlicher kann die Parallele zum Weiblichen nicht dargestellt werden.

Jesus macht sich also auf, das Symbol des Weiblichen zu befreien. Die Entstehung eines neuen Gottesbildes ist unaufhebbar mit der Reinigung des Bildes des Weiblichen verbunden, in dem das Göttliche sich so offenkundig zeigt.

Psychologisch gesprochen macht sich Jesus daran, seine Anima zu befreien, die zuvor noch auf die Mutter projiziert war. Die „Vergewaltigung“ des Gotteshauses, die Jesus hier emotional so stark berührt, ist nur eines der vielen Bilder der Vergewaltigung des Weiblichen in der Patriarchatsgesellschaft.

Jesus und die kanaanäische Frau

Eine wichtige psychologische Grunderkenntnis über die Funktion der Anima beim Manne besagt: Sie bestimmt die Beziehung des Mannes zur Frau; und in der Begegnung mit der Frau erfährt und erkennt der Mann das Wesen seiner eigenen Seele.

Jesus geht in dieser Geschichte sehr hart mit der Frau um. Es ist der Status des fremden Weiblichen, der in ihm das Bild des Hundes hervorruft.

Die Frau wehrt sich nicht. Sie scheint die Herzenskälte der Männer zu kennen und weiß, dass man sich vor ihnen erniedrigen muss, wenn man ihre Hilfe braucht. Mehr noch: Sie identifiziert sich mit

seinen lästernden Worten und hält ihm damit einen Spiegel vor, in dem er nun seine eigene Seele, die Bosheit seines Herzens, anschauen kann. Seine eigenen Worte kehren zu ihm zurück.

Erst nachdem er seine eigene Anima als Hündin erkannt hat, ist Jesus bereit, dem Weiblichen (in ihm und anderen) Genüge zu tun.

Christa Mulack schreibt: „Nur wenn das Männliche sich selbst und seinen eigenen Schatten erkennt, wo es bereit ist, auf seinen Stolz zu verzichten und auf das Weibliche zu hören, ihm mit seinen Kräften zu dienen, indem es dessen Bedürfnisse berücksichtigt und damit in seinem vollen Menschsein wahrnimmt, kann das Weibliche genesen, da geschieht das Wunder der Heilung, da kann es in seiner vollen Menschenwürde wiederhergestellt werden.“

Und so lernt der Menschensohn, was es heißt, den Menschen das Heil zu bringen. Nur weil er selbst durch die Phase der Menschenverachtung gegangen ist und bereit war, sich eines Besseren belehren zu lassen, konnte er zum Lehrer anderer werden – „denn hinter ihm stand die Autorität der Selbst-Erfahrung“. Jesus begreift: Schwachheit muss das Kriterium seines Handelns sein – nicht Volks- oder Geschlechtszugehörigkeit! Mit dieser Erkenntnis dringt er durch zu matriarchalischen Werten, war es doch ausschließlich das Schwache, das im Mutterrecht geschützt wurde. Das Starke konnte sich ja selbst helfen.

Jesus und die Samariterin

Das ist eine bewegende Geschichte mit einer tiefen, inneren Dynamik: Jesus begegnet uns zunächst als ein Bittender gegenüber einer fremden Frau am Brunnen. Er weist diese Frau aber auch darauf hin, was er selbst zu geben hat: Er weiß, wie man in der menschlichen Seele eine Quelle anzapfen und zum Sprudeln bringen kann, die nicht mehr versiegt.

Im Laufe eines Gespräches voller Mißverständnisse und behutsamer Annäherungen bekommt Jesus eine Antenne für diese Frau. Es fällt ihm wie Schuppen von den Augen, dass alle diese Schranken, die da um einen Menschen aufgerichtet worden sind, nur Männerwerk und dem wahren Menschsein in der Gemeinschaft mit Gott hinderlich sind. Er reißt die Schranken ein, die er zuvor zwischen sich und dieser Frau errichtet hatte.

„Er spürt jetzt ganz genau: Geistige Wahrheiten sind zeitlos-ewige Wahrheiten und gehören daher zum zeitlosen Bestand des Menschseins. Gott ist Geist, und nur dieser Geistigkeit bedarf es, um sich ihm zu nähern. Dass aber auch sie ein geistiges Wesen mit ebensolchen Bedürfnissen ist, das hatte sie in diesem Gespräch bewiesen. Sie weiß um das geistige Ringen ihres und seines Volkes, sie kennt die Zukunftserwartung, das Hoffen auf den Messias. Er wird ihnen eines Tages all die ungelösten Fragen beantworten.“

Die vom frommen Israel ausgestoßene Frau hat in ihrer geistigen Bedürftigkeit in Jesus den Wunsch entstehen lassen, ihr zum Messias zu werden. Sie veranlaßt Jesus zu seiner ersten Selbstoffenbarung und wird ihm damit zur „femme inspiratrice“. Das Gespräch verwandelt beide: „Er, der bei der kanaanäischen Frau noch wußte: Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gekommen, wird nun der samaritanischen Frau zum Messias, zum Erlöser, und setzt damit ein Zeichen für die ihm nachfolgenden Jünger: Sie sollen Erlöser der Entrechteten werden, indem sie endlich auch deren geistige Bedürfnisse wahrnehmen und erfüllen. Nur so kann das Heil zu den Menschen kommen, auf das wohl niemand so sehr wartete wie diese. ...

Wo die Frau von einer geistigen Wahrheit erfüllt ist, da wird sie zur Verkünderin. Auf ihr Wort hin kommen die Menschen ihres Ortes, um sich von der verkündeten Wahrheit selbst zu überzeugen. Nicht weil sie ihnen den Messias verkündet, kommen sie, sondern weil sie sich von ihm erkannt weiß. Ihr ganz persönliches Zeugnis wirft sie hier in die Waagschale, denn auch von ihm hatte sie sich in ihrer ganzen Person angesprochen gefühlt. Diesem ihrem Zeugnis schenken die Menschen Glauben. Es wird zu einer Brücke ihres späteren Glaubens.“

Jesus und die Ehebrecherin

Eine Frau ist mit dem Patriarchatsgesetz in Konflikt geraten und soll gesteinigt werden – wohlgermerkt nur sie. Sie hatte man auf frischer Tat ertappt, den Mann hatte man laufen lassen. Auch hier erweist sich das Vaterrecht in seiner Anwendung in erster Linie als gegen die Frau gerichtet.

Christa Mulack schreibt: „Durch diese Ehebrecherin konnte man gleich zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: dem eigenen moralischen Anspruch genügen, ohne selbst etwas dafür tun zu müssen, zum anderen aber hatte man einen konkreten Anlaß, die Gesetzestreue Jesu zu überprüfen, an der man inzwischen wohl mit Recht zweifelte. Nun hatte er eine Gelegenheit, diese unter Beweis zu stellen, indem er ihrem Begehren nachkam und sich für die Steinigung der Frau aussprach und damit seinerseits vor dem Volk ein Exempel statuierte, das die moralischen Auffassungen jener ‚Abgesonderten‘ wieder einmal bestätigte.“

Spätestens seit Freud aber wissen wir, dass die Strenge moralischer Auffassungen ein Indiz für Impulse ist, die im Gegensatz stehen zu solcher Moralität, deren Rigidität ein Abwehrmechanismus ist und nichts anderes. Ist man selber aufgrund seiner Gesetzesauffassung gezwungen, die eigenen Impulse zu vernichten, so schlägt dieses Verhalten selbstverständlich auch nach außen, man vernichtet diejenigen, die das nicht tun. Da aber sich die Triebwelt des Mannes mit seiner Anima verbindet, ist es notgedrungen eine Frau, die dieser Triebverdrängung zum Opfer fallen muss, erscheint sie doch als eigentliche Urheberin dieser ‚verbotenen Impulse‘.

Da Jesus aber längst erkannt hatte, ‚was im Menschen war‘, durchschaute er selbstverständlich auch die Verdrängungs- und Projektionsmechanismen, die sich in Verbindung mit der Ehebrecherin ausstobten. Von seinen Widersachern wird Jesus nun aufgefordert, zu dem gesetzwidrigen Verhalten der Frau Stellung zu nehmen, das heißt endlich Farbe zu bekennen, auf wessen Seite er eigentlich steht. Entweder – oder ...

Jesus denkt gar nicht daran, sich in diese Bewußtseinshaltung hineinzwängen zu lassen, und verweigert die sofortige Antwort. Hatte er aber das Recht, sich dem Gesetz Moses entgegenzustellen, das doch so eindeutig die Steinigung im Falle des Ehebruchs forderte? Er bückt sich und schreibt in den Sand – und nimmt damit die Gerichtssituation an. Gericht ja, aber wer über wen?

Er hatte erfahren, dass das gesprochene Wort auf ihn selbst zurückkam, dass, wer andere richtet, damit in erster Linie sich selbst richtet. Diese ihm so wichtig gewordene Erfahrung wollte er nun auch ihnen vermitteln und es nicht zulassen, dass diese Männer ihre moralische Genugtuung aus der Vernichtung der Frau beziehen, ohne sich damit der Fragwürdigkeit ihrer eigenen Selbstgerechtigkeit bewußt zu werden.

Wendet man aber den Maßstab, mit dem man andere mißt, auf sich selbst an, so bleibt von der ganzen moralischen Entrüstung nicht mehr viel übrig. ‚Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie! Sie aber gingen, als sie es hörten, einer nach dem anderen hinaus, die Ältesten voran, und er blieb allein zurück mit der Frau, die in der Mitte war.‘

Die Auflösung der Anima-Projektion war gelungen – in diesem Fall zumindest. Ob sie wohl erkannt hatten, dass ihre eigene primitiv gebliebene Anima ihnen hier einen Streich gespielt hatte und eine Verbindung mit dieser Frau eingegangen war, auf die sie sich nun hatten stürzen wollen? Jesus war ihnen mit seiner Aufforderung genau auf den eigenen Schatten getreten.

In dieser Perikope wird der Nachweis erbracht, dass Jesus es verstand, die Unbewußtheit der Menschen zu erhellen, nachdem er diesen Prozeß selbst durchlaufen hatte. Er wußte, wie man ihre Schatten-Anima-Projektionen auflösen und ins Licht des Bewußtseins holen konnte, so dass ihm im Anschluß an diesen Text zu Recht der Titel ‚Licht der Welt‘ verliehen wird, das aus der Finsternis heraus in das ‚Licht des Lebens‘ führt. Als Erleuchteter verstand er es nun, in die Seele des Menschen zu leuchten, wie viele andere Begegnungen mit ‚Zöllnern und Sündern‘ noch beweisen sollten.“

Jesus und die geistige Frau

Unter dieser Überschrift geht es Christa Mulack auf gar keinen Fall um die Katalogisierung von Frauen und die Beschreibung der verschiedenen Typen: hier die Sünderin, dort die geistige, über alles erha-

bene Frau. „Dieser Irrtum durchzieht die Geschichte des Christentums und ist mit dem tragischsten Irrtum der Mannheitsgeschichte verbunden: den Hexenpogromen. Heilige und Hure, das waren die beiden Klischees, in die sich die männliche Vorstellung von der Frau aufspaltete ...

Nicht einer bestimmten Frau soll unsere Aufmerksamkeit gelten, sondern Jesu Einschätzung der Frau überhaupt – und damit seiner eigenen Weiblichkeit. Als was wird die Frau von ihm nunmehr wahrgenommen, nachdem er sich so eindeutig auf ihre Seite geschlagen hat?“

An der Geschichte von Maria und Martha (die zwei wichtige Aspekte des Weiblichen repräsentieren, das Aktive und das Rezeptive) wird deutlich: „Jesus hat inzwischen gelernt, die Frau als geistige Partnerin anzuerkennen. Er hat durchschaut, wie sehr man sie dazu abgerichtet hatte, ihre Rezeptivität ausschließlich auf Männerfreuden und Kinderkriegen einzuschränken.“

Jesus setzt die Frau wieder in ihre geistige Position ein: „Allzulange hatte man vergessen, dass die Stärke der Frau nicht ausschließlich in ihrer Gebärfähigkeit, sondern in ihrer geistigen Empfangsbereitschaft lag, wie sie jahrhundertlang an den Sibyllen und anderen Orakelpriesterinnen geschätzt worden war. Es ist ihre Fähigkeit zuzuhören, aufzunehmen, innerlich zu verarbeiten, wie sie auch Lukas bei Maria hervorhebt: ‚Maria aber behielt alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen‘ (2,19). Hier lag die Entrechtung der Frau, die Jesus aufhebt mit den Worten: ‚Eins aber ist not; Maria hat das gute Teil erwählt, und das soll nicht von ihr genommen werden‘ (10,42).

Jesus hebt den ‚Fall‘ der Frau im Patriarchat auf, indem er ihr den hohen Wert ihrer geistigen Rezeptivität bewußt macht und ihr verheißt, diese solle nicht von ihr genommen werden. Eine Verheißung, auf die die Frau sich wieder besinnen muss, damit sie in Erfüllung gehen kann.“ Denn: Wo eine Frau selbstverständlich Lehre empfangen darf, da hat sie später auch das Recht auf Verkündigung!

Jesus hatte zum Zeitpunkt seines Besuches im Hause der Maria und Martha seine persönliche Anima-Problematik bewältigt. „Das Gelingen dieser Auseinandersetzung des Mannes mit seiner Anima bezeichnet Jung als ‚Meisterstück‘: ‚Denn die Beziehung zur Anima ist wiederum eine Mutprobe und ein Feuerordal für die geistigen und moralischen Kräfte des Mannes. Man darf nie vergessen, dass es sich gerade bei der Anima um psychische Tatbestände handelt, die sozusagen niemals zuvor Besitz des Menschen waren, indem sie als Projektionen sich meist außerhalb seines psychischen Bereiches aufhielten.‘

Wie sehr diese weiblichen Anteile seiner Psyche aber in seinen ‚Besitz‘ übergegangen sind, das beweisen all jene Stellen, an denen Jesus selbst sich mit dem Weiblichen identifiziert, Empfindungen seiner Jünger in weiblichen Kategorien beschreibt, die dann auch in seinen Gleichnissen vom Reich Gottes wiedergefunden werden können.“

Jesu Salbung durch die Frau

In die von Gesetz und Kälte erstarrte Atmosphäre im Hause des Pharisäers Simon tritt die Frau ein mit ihrer Wärme verströmenden Liebe und sucht die körperliche Nähe Jesu.

Christa Mulack schreibt: „Für sie gehören Dankbarkeit und Liebe untrennbar zusammen – eine für die Frau in dieser Gesellschaft fatale Haltung. Sie liebt nicht mit Worten, sondern mit ihrem ganzen Sein; denn Jesus hat es vermocht, sie in der Tiefe ihres Seins anzusprechen, die zuvor von jenen dämonisierenden Denkstrukturen verschüttet gewesen war. Aus diesen Tiefen kommen ihre Tränen, die nun auf den ungewaschenen Füßen Jesu Rinnsale hinterlassen. Da entdeckt sie die Kraft ihrer Tränen, diese Füße reinzuwaschen. Mit ihrem aufgelösten weichen Haar – welch eine anstößige Sexualsymbolik! – trocknet sie sie wieder mit liebevollen Gesten.

Weil ihm aber die Füße von einer Frau gewaschen wurden, darum ist er später in der Lage, diesen symbolischen Akt an seinen Jüngern zu vollziehen. So wurde ihr Verhalten bestimmend für das seine.

Doch nicht nur ihre Tränen, auch ihre Küsse bedecken die Füße Jesu. Lieben und Küssen sind aus weiblicher Sicht nicht zu trennen, so wenig wie Geist und Körper. Geistige Ergriffenheit und Körperlich-Orgiastisches sind für sie eins; ‚denn geistig-seelische und Körpervorgänge sind bei ihr in einer für den Durchschnittsmann fremdartigen Weise miteinander verbunden‘ (Erich Neumann).

Nach allen vier Evangelisten ruft die weibliche Emotionalität die männliche Ratio auf den Plan, und zwar in Form von Moralität bzw. moralischer Entrüstung bei Lukas und berechnendem Kalkül bei den übrigen dreien. Profitdenken und Moralität – sind das nicht jene Eigenschaften, die Freud für seine Zeit als Grundlage psychischer Deformierung entlarvt hat? Die Gegenüberstellung typisch weiblichen und typisch männlichen Verhaltens, die jeder Evangelist auf seine Weise vornimmt, läßt uns ahnen, wo die eigentliche Trennungslinie zwischen Jesus und seinen Widersachern verläuft. Der Unvereinbarkeit der Interessen einer jüdischen Führungsschicht und der Jesusbewegung liegt letzten Endes die Unvereinbarkeit männlicher und weiblicher Werte zugrunde. Diese Gegensätzlichkeit durchzieht auch die Jesusbewegung von Anfang an. Pharisäer oder Jünger – beide nehmen Anstoß am weiblichen Tun.

Wenn Jesus später als der ‚Gesalbte‘ bezeichnet wird, so hat diese Salbung eine Frau vorgenommen – und damit den Unmut der Männerwelt auf sich gezogen. Um dieser Tat willen soll ‚wo immer in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt wird, auch das, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden‘ (Mk 14,9).

Nicht die Apostel, sondern die Frau wird hier unlösbar mit der ‚Frohen Botschaft‘ verbunden. ‚Warum erwähnt man dieses Gedächtnis so wenig?‘ fragt Walter Nigg. ‚Was ist schuld daran? Macht man durch diese Unterlassung nicht ein Wort Jesu zunichte? Seine Weissagung gilt, und darum wollen wir von Maria Magdalena reden, so oft und so gut es uns gegeben ist.‘ AMEN!“

Der Leidensweg Jesu und der Frau

Die Realisierung der eigenen Weiblichkeit und das damit verbundene Eintreten für weibliche Werte brachte Jesus ans Kreuz. Der katholischen Schriftstellerin Luise Rinser fällt z. B. auf:

„Wir können jedoch an ihm (Jesus) alle jene Eigenschaften feststellen, die das ‚Lexikon für Theologie und Kirche‘ als typisch weiblich betrachtet: ‚... stärker (als der Mann) von den Nöten des Lebens berührt, mehr dem Einzelmenschen zugetan, dem Hilfsbedürftigen ... Auf das Lebenswichtige, Nahe gerichtet ... Handlungsweise mehr person- als sachbezogen ... Herz geht über den Verstand ... Hingabe an das Gute, nicht Griff nach der Ehre ...‘ Man kann geradezu von der Mütterlichkeit Jesu sprechen: Er neigte sich allem Schwachen, Kindlichen, Kranken, Ungetrösteten zu. Er war bewußt ein Dienender, kein Herr und kein Vater. Man könnte ihn fast unmännlich nennen, denn er griff nicht in ‚typischer Männlichkeit‘ als Prometheus nach Herrschaft und Sieg, sondern lehnte diese Haltung grundsätzlich ab, betrachtete seine Göttlichkeit nicht als Raub, sondern ließ mit sich geschehen, gehorchte, gab sich hin. Die Pathik, die man dem Wesen der Frau zuzuordnen pflegt, war ihm in hohem Maße eigen.“

Auf dem Weg zum Kreuz kommt es zu einer letzten öffentlichen Solidarisierung Jesu mit dem weiblichen Geschlecht. Jesus weiß, dass das Leiden der „Töchter Jerusalems“ länger anhalten wird als sein eigenes. Der Kreuzgang Jesu durch die Straßen von Jerusalem ist nur ein Abbild des weiblichen Kreuzganges durch die Geschichte des Patriarchats.

Jesus erfuhr in der letzten Stunde seines Leidens nur die Treue jener Frauen, die ihm auch im Leben gefolgt waren und die nun den Hohn und Spott der Männerwelt mittragen.

Jesus setzt am Kreuz das Bild der Mutter und des Sohngeliebten wieder ein, das über einen langen Zeitraum alle Religionen durchzieht. Er knüpft damit an die matriarchalische Welt wieder an, in der diese Vorstellung geprägt worden war. Dort wußte sich das Männliche in erster Linie als Sohn der Mutter und ihren Werten verpflichtet. Diese Haltung wird durch Jesus bestätigt, der sich zu einer Verkörperung weiblicher Werte entwickelte.

Der Evangelist Johannes betont die zusätzliche Durchbohrung Jesu am Kreuz durch einen Lanzenstoß. Christa Mulack schreibt: „Genau wie die Frau wurde also auch Jesus vom Männlichen durchbohrt. Dadurch erhält er eine Wunde, aus der Blut und Wasser fließt. Deutlicher geht es wohl kaum! Später dient diese Wunde als ein Beweis für seine Auferstehung. So zieren diese weiblichen Attribute auch noch seinen Auferstehungsleib.“

Auf diesem Hintergrund könnte man das Kreuzigungsgeschehen nach Johannes als eine ‚Initiation des Männlichen‘ bezeichnen, in der es die Geschlechtsmerkmale des Weiblichen erhält und so zum göttlichen (= ganzheitlichen) Menschen wird, der nicht mehr im Tode bleibt, sondern zum Erstling der Auferstehung wird.“

Der Auferstandene und die Frau

Bei allen Evangelisten erhalten die Frauen den unmißverständlichen Auftrag, den Männern die Auferweckung Jesu zu verkündigen. Damit werden die Frauen beauftragt, das wieder zu verkündigen, was durch viele Jahrtausende ihre Botschaft gewesen war. Die Parallelen des Ostergeschehens zu den alten Mythen der Auferweckung des Männlichen durch die weibliche Gottheit sind auffällig:

Der von der Jungfrau Geborene stirbt als Opfer der Männlichkeit durch seine Identifizierung mit dem Weiblichen mittels einer blutenden Wunde. Auch Jesus stirbt als Durchbohrter und erhält eine Wunde, aus der Blut und Wasser fließen. In beiden Fällen wird der Tote vom weiblichen Geschlecht beweint und steht schließlich aus einer Grotte (Felsengrab) wieder auf.

Dies ist nur eine Darstellung aus einer Vielzahl ähnlicher Mythen, in denen die männliche Gottheit stirbt und (vielfach am dritten Tage) wieder aufersteht.

„Wie radikal dieses matriarchalische Gedankengut im Patriarchat verdrängt wurde, zeigen die zahlreichen Stellen im AT, nach denen es über den Tod hinaus weder Leben noch Auferstehung gibt. Aus der weiblichen Psyche aber konnten diese Vorstellungen nicht verdrängt werden.“ (Christa Mulack)

In allen vier Evangelien bricht sich dieses weibliche Wissen wieder Bahn: Leben ist Tod und Tod ist Leben; das heißt, der Tod muss durchlitten und durchs Mysterienleiden getötet werden – so wußten es die alten Matriarchatskulturen. „Vor dem Hintergrund dieser Auffassung ergibt sich eine innerste Einheit über Jahrtausende hinweg, die Einheit der frühen Wandlungsmysterien mit dem Auferstehungsmysterium des Neuen Testaments.“ (Ulrich Mann)

Mit Macht meldet sich also das Unterdrückte zurück. Christa Mulack schreibt: „Gelingt es der Männerwelt nun nicht mehr, die Botschaft dieses Mysteriums zu unterdrücken, so gibt sie diese nunmehr als ihre eigene aus und unterdrückt wieder einmal die Urheberin. Dieser Trick wurde in vielfältiger Weise im Laufe der Patriarchatsgeschichte angewandt. ... Genau diese Mischung, Rechtfertigung der eigenen Position und Unterdrückung der weiblichen, finden wir in den ältesten Auferstehungsberichten. Die Intention der beiden Verfasser – Paulus und Markus – ist nachweislich die Ausschaltung der Frauen und die Legitimierung der eigenen Position als Apostel.“

Besonders Paulus geht es „nicht in erster Linie um die Darstellung des genauen Ablaufs eines Geschehens, sondern eben um die Legitimierung seines Apostelamtes und die übrigen Machtverhältnisse in den christlichen Gemeinden. ‚Die Erscheinungen werden unter dem Gesichtspunkt in der Überlieferung festgehalten, dass durch sie die urchristlichen Führer vom Himmel her ihre Legitimation, ihre Berufung und Vollmachtstellung empfangen haben.‘ (Ulrich Wilckens)

Wenn also Paulus als ‚Fehlgeburt‘ sich ausschließlich deswegen Apostel nennt, weil er den Herrn gesehen hat, wenn auch als letzter, welche Ansprüche hätten dann erst die Frauen in der urchristlichen Hierarchie erheben können, denen er doch als ersten begegnet war? Wahrscheinlich waren Paulus solche Überlegungen nicht fremd, aber deshalb durften die Frauen in seinem Bericht auch gar nicht erst erscheinen. Seine ‚historische‘ Darstellung ist Herrschaftsgeschichte wie überall im Patriarchat und hat nur wenig mit dem zu tun, was man ‚historische Wirklichkeit‘ nennt. Von Anfang an geht es aber dem Christentum nur um die männliche Wirklichkeit, was einen enormen Rückschritt hinter jene Wirklichkeit bedeutet, die Jesus gemeint hatte. ...

Die auf weiblicher Seite so unbestreitbare Verbindung der Begegnung des Auferstandenen mit dem Verkündigungsauftrag ist auf männlicher Seite so eindeutig nicht nachweisbar. Statt dessen stoßen wir hier auf Manipulationsversuche zugunsten des eigenen Legitimationsbedürfnisses, das – psychologisch gesehen – eher auf einen unbewußten Mangel bzw. den Neid auf die Eindeutigkeit der Legitimation zurückzuführen ist, die die Frauen vorzuweisen haben, deren Ausnutzung anscheinend aber nicht im Rahmen ihrer Intentionen liegt.

So läßt sich bereits anhand der Auferstehungsberichte der Rückfall der sendungsbewußten Jünger und Apostel Jesu Christi in patriarchalische Denkformen und damit das Zunichtemachen genuin christlichen Verhaltens nachweisen, das dann in der Hexenverbrennung seinen vorläufigen Höhepunkt gefunden hat. Bis heute aber wird es dem weiblichen Geschlecht nicht gestattet, den eigenen Verkündigungsauftrag an den Brüdern Christi auszuführen, da diese ihm nach wie vor mit Unglauben und Mißtrauen begegnen.

Für Jahrtausende wurde der Frau die Verkündigung der christlichen Botschaft von der Auferstehung des ihr zugewandten Männlichen vom Mann entrissen, der sich aber damit von dieser Botschaft distanzierte. An ihre Stelle setzte er seine Botschaft zur Rechtfertigung eigener Machtansprüche. So aber ging der unmittelbare Bezug, den die Auferstehungsbotschaft zum Weiblichen hat – und damit ihr tiefgründiger Sinn –, verloren.

Begann die christliche Botschaft damit, dass der Schoß der Maria als Geburtsstätte des göttlichen Sohnes auserkoren wurde, so endet sie damit, dass die Psyche der Maria zur Geburtsstätte der Auferstehungsbotschaft erwählt wird. Wo aber der Mann sich berufen fühlt, scheint die Auserwählung der Frau keine Gültigkeit zu haben!“

Mein Fazit: In der Feministischen Theologie geht es vor allem um die Wiedereinsetzung des Weiblichen in das Bild des Menschlichen, um die Bewahrung des Ganzheitlichen im Bild des Göttlichen, um den Geist, der da weiblich ist (ruach) und lebendig macht. Wer wollte da nicht begeistert sein?

Wilhelm Bruners: Wie Jesus glauben lernte, Freiburg: Herder 2006.

[Jesus](#), der Lehrer des Glaubens, hat selber glauben gelernt. Das ist das aufregende und für lebendiges Christsein ungeheuer lehrreiche Thema dieses Buches. Ausgerechnet im hohepriesterlichen [Hebräerbrief](#) (5,8) steht: Er hat gelernt! „Sofort meldeten sich bei mir dogmatische Bedenken“, schreibt Wilhelm Bruners. „Jesus brauchte doch nicht zu lernen, er wusste alles, er hatte die Übersicht, er sah alles auf sich zukommen ... So hatte ich es immer wieder gehört. Wer lernt, ist Schüler. Jesus als Schüler? Der Gedanke schien mir ungeheuerlich. **Jesus war Lehrer. Aber Schüler?** Das würde ihn uns näherrücken, (wieder) menschlicher machen.“ Im Rückgriff auf Szenen und Aussagen des Neuen Testaments kommt in diesem Buch eine weithin vergessene Botschaft zu Wort, die Jesus hineinholzt in menschliches Glauben-und-leben-Lernen. Da ist nicht mehr nur [Christus](#), der Herr. Da ist vielmehr auch **Jesus, der Bruder**: der Mensch Jesus und Jesus der Jude, der in die jüdische Glaubens- und Lebensschule geht: als Schüler seiner jüdischen Eltern, als Schüler des Tempels und der [Tora](#) sowie [Johannes des Täufers](#), als Schüler des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Gottes, der in letzter Stunde selber zum Schüler seines Boten wird.

In acht Kapiteln wird das entfaltet:

- Wo Jesus seinen ersten Religionsunterricht bekommt und wie er seine Lehrer verblüfft.
- Was Jesus bei Johannes lernt und warum er ihn irritiert.
- Woher Jesus sein Vertrauen nimmt und wie er die Wüste besteht.
- Wie Jesus Streit mit seinen Verwandten bekommt und warum er in Nazaret keine Wunder tun kann.
- Wie Jesus mit seinen Kräften umgeht und was er durch eine Frau lernt.
- Wie Jesus enttäuscht wird und warum er in Jerusalem anders spricht als in Galiläa.
- Worauf Jesus am Ende vertraut und was Gott durch Jesus lernt.
- Was das alles für unseren Glauben bedeutet und wie das Lernen nie aufhört.

Jens Böttcher: Interview mit dem Teufel. Ein Theaterstück in zwei Akten, Moers: Brendow 2011.

Gott ist der Größte. Das Licht. Der Wunderbare. Er ist gut. Die Läuterung in Person. Er ist geschlechtslos und dynamisch. Er ist Vater und Mutter und Bruder und Schwester. Er ist Geist. Und doch manifestiert er sich in allem, was er geschaffen hat. Er ist in jedem Sonnenstrahl und in jedem Tropfen des Meeres. Er ist alles, wonach deine Seele dürstet. Er ist neutral und unpersönlich und gleichzeitig partiisch und persönlich. ...

Er ist alles, was du dir vorstellen kannst, und alles, was du dir nicht vorstellen kannst. Alles, was er will, weil er bereits alles ist und war. Er ist das Sein, deshalb nennt er sich: Ich bin. Wie ich eingangs ja schon sagte: Er ist alles.

Er ist die Zeit und wohnt in der majestätischen Behausung jedes einzelnen, schlichten Moments. Er ist das Jetzt, weil es für ihn nur das Jetzt gibt. Seine Vergangenheit war stets das Jetzt und seine Zukunft wird es ebenfalls sein.

Er ist zu groß, um benannt zu werden, und er passt nicht zwischen die Deckel eines Buches, wenngleich es Bücher gibt, die er komplett füllt. Er ist durchdrungen von Liebe, sie ist sein absolutes, nicht relatives Wesen. Und weil das so ist, braucht er Beziehung. ...

Als Gott alles schuf, war das wie eine wundervolle Symphonie der Kreativität. Der ganze sich bildende Kosmos war voller Musik, Melodien, Farben, Formen. Irgendwann in diesem unvergleichlichen Sinnesrausch kam ihm die geniale Idee mit den Engeln, mit mir! Dann ging's weiter mit der Sonne, der Welt, den Fischen, den Pflanzen, den Tieren, den Menschen. Und warum genial? Er wollte **Beziehung**. Er wollte in Beziehung stehen, weil er selbst ja sonst zur Einsamkeit verurteilt gewesen wäre. ...

Adam und Eva, das Männliche, das Weibliche, der Mensch, sind als Einwohner des Garten Eden ein Symbol für die perfekte Beziehung, den Einklang von Schöpfer und Kreatur. Sie sind Ist-Beschreibung und Vorgriff auf den neuen Himmel zugleich. Ist dir eigentlich schon mal aufgefallen, dass die Bibel sowohl mit dieser Perfektion beginnt als auch endet? ...

Im ersten Vers der Genesis herrscht der gleiche Zustand wie im letzten Vers der Offenbarung. Der Kreis schließt sich. Der Prozess der Läuterung kommt zum Abschluss. Und das Schönste ist: Da es bei Gott eben keine Zeit gibt, ist alles schon vollendet.

Schon am Anfang stand das Ende fest, verstehst du? Weil es für ihn keinen Unterschied gibt zwischen damals und morgen. Es ist alles bereits geschehen, weil er ist und nicht war und nicht sein wird. Gott ist immer, er subsumiert und inhaliert die Zeit, weil er alles selbst ist. ...

Gott hat in den großen, perfekten Plan eine interessante und sehr spannende Entwicklung eingebaut, eine gigantische Herausforderung, nicht nur für uns, sondern auch für ihn selbst. Zu seinem Beziehungsfimmel gehörte nämlich schon immer, dass er penibel verstehen wollte, musste, wie seine Geschöpfe mit freiem Willen ticken. ... Gott hat sich selbst einen freien Willen geschaffen. Ein Ego. ...

Hast du dich je gefragt, warum der Gott des alten Bundes sich so sehr von dem des neuen Bundes unterscheidet? Warum er in den Schriften des Alten Testaments so jähzornig, eifersüchtig und kriegerisch erscheint und in denen des Neuen als stets liebender und gnädiger Vater? ...

Es gehört zum Prozess der Überwindung des göttlichen Egos. ... Bei ihm war das natürlich sehr stillvoll, wie alles, was er tut. Und er wusste, dass es funktionieren würde. Aber ja, auch er musste durch diesen **Schmerz**. Nur so konnte er seinen Teil der perfekten **Beziehung zu den Menschen** leben. ... Der Himmel, die neue Welt, die er für uns alle anstrebt, funktioniert nur über und in Beziehung. Aber da seine Liebe bedingungslos ist, frei und schenkend, ist sie ohne das geläuterte Ego aller Beteiligten absolut unmöglich! Aller Beteiligten! Das schließt ihn mit ein.

Überdies: Warum sollte Gott uns allen etwas auferlegen, was er nicht selbst durchlitten hat? Wie heißt es so schön in der Schrift: Was für einen Lohn habt ihr, wenn ihr nur die liebt, die euch zurücklieben? Gott selbst sagt das! Und warum sollte er von euch etwas fordern, was er selbst nicht kann, weil ihm die Voraussetzungen dafür fehlen? ...

Er, der Bräutigam, hat den Schmerz des Betrugers durch die Braut auf sich genommen. Als er euch den freien Willen gab, hat er automatisch in Kauf genommen, dass ihr, seine Geschöpfe, seine Braut,

ihn belügen, betrügen und enttäuschen würdet, dass ihr mit selbst gemachten Göttern und Götzen herumhuren würdet. ...

Gott, der allmächtige Geist, hatte sein Ego bereits überwunden, doch nun musste auch [Jesus](#) das noch tun – und in ihm: Gott als Mensch. Im Gegensatz zum Menschen, der im Garten Eden seinem Ego zum Opfer gefallen war, musste Jesus nun als eine Art zweiter menschlicher Prototyp die Selbstsucht stellvertretend für alle überwinden. Und deshalb die gleichen Schmerzen erleiden wie sein Gottvater. Die Versöhnung Gottes mit dem Menschen, die Läuterung der gesamten Spezies Mensch, musste durch einen Menschen geschehen, einen neuen Ersten, der Gottes bereits geläuterten Geist in sich trug. ...

Das Finale: Als ich ihn am Kreuz hängen sah, blutend, zerschunden, erledigt, als er von der Sünde der Welt zerbrochen war und nach seinem Vater rief ... da wurde mir plötzlich bewusst, dass ich verloren hatte.¹³³ Besiegelt wurde es, als das Wesen der göttlichen Liebe sich zu Worten formte und über seine Lippen in die Welt, in den ganzen Kosmos, in alle Dimensionen hinauswehte ... und alles veränderte. ...

Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun. Gott erteilte seiner Schöpfung durch den neuen, ersten Menschen, der er selbst geworden war, eine Generalamnestie. Er erlöste die Menschheit in dieser Sekunde vom Gesetz, von der Leistung, von der Herrschaft des Egos. Er schenkte euch die Freiheit des Liebenden, der nichts mehr für sich will. Egal, was ihr getan hattet, egal, wer oder was ihr gewesen wart. An die Stelle der moralischen Gerechtigkeit trat etwas Unfassbares, Übermenschliches. Seine [Gnade](#). ...

Gott würde, konnte fortan nie wieder der enttäuschte Bräutigam sein. Seine Liebe wurde am Kreuz bedingungslos. Keine enttäuschten Erwartungen mehr, jedenfalls nicht für ihn. Seine Liebe gilt dem, was ihr seid, nicht dem, was ihr für ihn leisten könntet. Deshalb sagte Jesus, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen. Und deshalb waren seine letzten Worte: Es ist vollbracht. ...

Das ist die Wahrheit, die ich dir versprochen habe. Ihr seid frei. Alle. Niemand wird dem je wieder etwas hinzufügen können. Alle weiteren Worte sind bedeutungslos. Das ist sein Wort, Jesus ist sein Wort. Er ist der Geist, der über den Wassern schwebte. Er ist das Wort, das der geläuterte Bräutigam aussendet und das nicht leer zu ihm zurückkehren wird. [Vergebung](#) ist keine Handlung mehr, sondern ein Zustand. Gott hat sich verändert, das ganze Universum hat sich verändert. An jenem Tag. ...

Er hat euch bereits zu sich gewendet. Er hat euch bereits bekehrt. Er ist für euch umgekehrt. Gibt es jemanden, der bei Trost wäre, es verstünde und es dennoch ablehnen würde? Jemanden, der seit Jahrtausenden durstig durch die Wüste irrt und seinem Retter den Eimer Wasser aus der Hand schlägt? ...

Wenn du die Wahrheit in dir spürst, wirst du nie wieder jemanden verachten, nicht mal gering schätzen. Du wirst von einem unbeschreiblichen Gefühl der Brüderlichkeit durchdrungen sein, das sich durch nichts und niemanden mehr weghassen lässt. Du wirst sein wie er, und dir wird nichts mehr übrig bleiben, als zu vergeben. Das ist das leichte Joch, von dem Jesus spricht und von dem er sagt, dass er es sei. ...

Beugt die Knie eurer stolzen Vorstellungen vor der Größe Seiner Gnade und Liebe. Betrachtet einen Adler im Flug und fühlt, was er fühlt, während er seine Schwingen ausgebreitet hält und majestätisch durch die Freiheit seiner erlösten Bestimmung gleitet. Nein, ihr müsst nichts tun. Nur loslassen, was euch seit Beginn eurer Geschichte in euch selbst gefangen hält. Glaube nur! Du Erinnerst dich? Das ist alles. ...

Alle Wahrheiten, alle Religionen, alle Wissenschaften, alle Gesetze, alle Paläste und Tempel, alle Philosophien, alle Ideen vereinen und treffen sich unter dem Holzkreuz des jüdischen Zimmermanns und sind zur gleichen Zeit im einzelnen Schwingenschlag des Adlers. Ihr seid frei. Vergebung, Gnade und Freude sind die Schlüssel. Vergebt euch selbst, vergebt den Brüdern und Schwestern der Jahrtausende, wendet euch von mir ab, macht das Leid vergessen, die Not, die Tradition, die Religion, unseren Tempel, verändert die Welt mit seinem Geist, der in euch ist, sobald ihr ihn bereitwillig durch eure

¹³³ Hier spricht der Teufel – in modernem Gewand: bei einer Pressekonferenz!

Seelen wehen lasst. Wenn ihr erkennt, dass ihr frei seid, wird euch nichts mehr daran hindern, in Freiheit zu leben. Ihr seid Teil von ihm und er ist Teil von euch. Ihr seid frei, all das zu tun, zu wachsen, zu scheitern, zu leben, zu lieben. Ihr seid frei, euer Ego nicht mehr regieren zu lassen, ihr seid frei, jede kleinste Gewalthandlung auf der Welt zu unterbinden, indem ihr die Erkenntnis zulasst, dass es etwas weitaus Größeres gibt als eure erschreckend lahme, unvollständige Magermilchversion der Wahrheit. Ihr habt die verdammte Wahl. ...

Gott muss euch nicht mehr vergeben, da er seit diesem Tag die vollendete Vergebung ist. Wenn ihr nach einer moralischen Verfehlung auf die Knie geht, dann tut ihr es für euch, nicht für ihn. Eure Schuld in seine Arme zu legen, reinigt eure Seelen. Ihr seid Kinder, die dem Vater alles erzählen dürfen. Der Vater wird euch nicht verstoßen. ...

Begnügt euch damit, dass ihr in Freiheit und Liebe wachsen dürft. Und dann eines Tages tot umfällt und an einen Ort weiterreist, der so wundervoll ist, dass eure Vorstellungskraft dafür niemals ausreichen wird. Glaub mir, ich habe diesen Ort bereits gesehen. Aus der Ferne. ...

Gott diktierte seine Liebe auf Papier. Sie rechnet nichts Böses an, sie will nichts für sich, sie hört niemals auf. Das ist die Liebe, die er anstrebte, die Liebe, die er seit dem **Zerbruch seines Egos** fühlt und ist. Und ja, sie ist möglich, sie ist zugänglich, seit jenem Tag, weil sie in allem ist, was er ist. ... (S. 130 ff.)

Marion Küstenmacher u.a.: Wohin wir spirituell wachsen werden. Aus: [Marion Küstenmacher/ Tilmann Haberer/ Werner Tiki Küstenmacher, Gott 9.0.](#) Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird, Gütersloh: Gütersloher 2010.

Der amerikanische Erkenntnistheoretiker [Clare W. Graves](#) konnte auf der Basis von jahrelangen sozialpsychologischen Studien nachweisen, dass weltweit und kulturübergreifend immer die gleichen typischen **Entwicklungsstufen** erscheinen. Sie bauen aufeinander auf und bilden Wertesysteme. Graves dynamisches Stufensystem wurde von seinen Schülern weiterentwickelt und findet sich heute vor allem unter der Bezeichnung „[Spiral Dynamics](#)“.

Graves hatte einen grundsätzlichen Zusammenhang erfasst: Zu bestimmten Werten passt stets eine bestimmte Kultur menschlicher Zusammenarbeit. Entsprechend verändern sich Führungsstruktur und Leitkultur in Familien, Gruppen, Stämmen, Gesellschaften und auch Unternehmen. Es geht also immer um das Zusammenleben „kultureller Institutionen“. Graves erkannte acht verschiedene Stufen, weitere postulierte er theoretisch.

Diese **Stufen** sind alles andere als eng oder statisch. Man stellt sie sich am besten als weiträumige Ebenen oder Räume vor, in denen ein ständiger Austausch stattfindet zwischen einem bestimmten Set aus Umweltbedingungen und einem damit konfrontierten sozialen Organismus. Dieser Organismus braucht passend ausgereifte körperliche wie geistige Bewältigungsmechanismen („conditions for existence“), die ihm helfen, mit dieser Umgebung („conditions of existence“) zurechtzukommen.

Ein Wissenschaftler, der ein halbes Jahr in einer Forschungsstation am Nordpol leben soll, muss psychisch wie physisch dieser Situation gewachsen sein und mit den notwendigen Ressourcen (Technik, Energieversorgung, Lebensmittel) ausgestattet werden. Ist er das, so kann er das Leben unter diesen Existenzbedingungen meistern. Das Gleiche gilt für ein sechsjähriges Kind, das in die Schule kommt. Es braucht passende **Bewältigungsmechanismen**, damit es sich unter den Bedingungen dieser Existenzebene zurechtfinden kann: Es muss sich sprachlich ausdrücken können, feinmotorisch fit sein, sich sozial verhalten und Regeln akzeptieren können. Darüber hinaus braucht es Stifte, Bücher, einen Lernraum und Lehrkräfte.

Jeder Wechsel von einer Stufe zur nächsten markiert ein Rettungsprogramm für die Spezies Mensch, ohne das sie nicht überlebt hätte. Es geht um eine [Evolution](#) des menschlichen Geistes. Dabei entwickeln sich neue Werte und neue Gewohnheiten. Das geht nicht schlagartig, sondern in einem dynamischen Anpassungsprozess an eine sich verändernde Umwelt. Neue Möglichkeiten werden sichtbar. Manche Menschen ergreifen sie schneller, andere brauchen sehr lange, um sich umzustellen. Wer mittendrin ist, spürt die Veränderungen kaum. Rückblickend aber wird klar, dass sich eine ganz neue Lebensform entwickelt hat, mit einem eigenen Mix aus Werten, Weltanschauungen, Denkweisen,

Glaubensgebäuden, Organisationsprinzipien und Lebensstilen, der sie klar von den anderen unterscheidet.

Sobald man eine Stufe erreicht hat, stehen einem die neuen Wahrnehmungs- und Verstehensmöglichkeiten dauerhaft zur Verfügung. Etwa wie bei der Sprache: Wer sprechen gelernt hat, hat einen bleibenden Zugang zu dieser Form von Kommunikation. Er kann sein Sprachverständnis aber auch ausbauen. Er kann lernen, komplexer zu denken, sich immer differenzierter auszudrücken und dadurch weitere Entwicklungsstufen zu erschließen. (S. 21 f.) ...

Clare W. Graves bezeichnete die Bewusstseinsstufen mit einem Buchstabencode (A-N, B-O, C-P usw.) und beschrieb sie mit dem Bild einer schwingenden, nach oben hin offenen Doppel-Helix. Damit wollte er darstellen, wie die Prozesse der Persönlichkeitsreifung und die Bedingungen kultureller Lebensräume ineinander greifen. Seine Schüler [Don Beck](#) und [Christopher Cowan](#) entwickelten Mitte der 1970er Jahre einen leichter einprägsamen Farbcode, wandelten die Doppel-Helix in eine Spirale um und nannten das Modell „[Spiral Dynamics](#)“. Diesen Farbcode wollen wir hier übernehmen, weil er inzwischen recht gut eingeführt ist. Farben haben den Vorteil, dass sie ziemlich neutrale Bezeichnungen sind und sich gut merken lassen.

1. BEIGE: Instinkt und Überleben

Die erste Bewusstseinsstufe kennzeichnet den Übergang vom Tier zum Menschen, der vor etwa 100.000 Jahren begann. In BEIGE geht es um das nackte Überleben des Einzelnen. Wir spüren diese Stufe heute noch bei Lebensgefahr, Krankheit, Depression, Selbstmordgefährdung. Unter extremen Lebensbedingungen können Menschen auf diese Urstufe ihres Bewusstseins zurückfallen: bei Obdachlosigkeit, traumatisierenden Naturkatastrophen, Bürgerkrieg und Völkermord. BEIGE ist auch zu finden bei hilflosen Neugeborenen. Nahrung, Wasser, Wärme und Sicherheit haben oberste Priorität. Die Alternativen sind: Überleben oder Sterben – und ich will überleben.

2. PURPUR: Magier und Clan

Vor etwa 50.000 Jahren fingen Menschen an, sich in Clans und Stämmen zusammenzuschließen, um das Überleben zu sichern. Die Bewegung geht vom Ich zum Wir. Heilige Feste, Rituale und persönliche Passageriten (Pubertät, Hochzeit, Beerdigung) werden als Gruppenerlebnisse begangen. Der Ausschluss aus der Gruppe oder Familie ist die größte Bedrohung, vor der man sich schützen muss. Die Welt hat magische Züge: Es wimmelt von übersinnlichen Wesen, die Segen oder Fluch bringen können. Für Kinder ist das Stofftier lebendig. Erwachsene tragen Amulette, Glücksbringer, Piercings, Tattoos. Heilige Symbole und Sakramente dienen dem Zusammenhalt. In PURPUR gibt es gute und böse Geister, daher ist es wichtig, sich mit den guten zu verbünden.

3. ROT: Krieger und Eroberungen

In dieser Stufe löst sich das Individuum aus der magischen Einbettung in die Gruppe oder Familie. Kinder entwickeln erste Ich-Strukturen (Trotzphase). ROT hilft, sich zu wehren gegen Verführung, Abhängigkeit und Unterdrückung. Man entwickelt draufgängerisches Selbstbewusstsein und provozierende Ich-Stärke. Einzelne wagen kreative Aufbrüche. Ihr Freiheitsdrang hilft ihnen, sich mutig aus starren Traditionen zu befreien. Es gilt, Neuland zu erobern und Feinde zu schlagen. Bei Bedrohung reagiert ROT impulsiv mit körperlicher Gewalt. Die Mafia und viele Terrorgruppen sind ROTE Organisationen. ROT teilt die Welt ein in Starke und Schwache, daher ist es wichtig, zu den Starken zu gehören.

4. BLAU: König und heilige Ordnung

BLAU setzt Grenzen. Es definiert Regeln und Gesetze, schafft Ordnungen, beschreibt Werte und Tugenden. BLAU fällt Urteile über Richtig oder Falsch, verhängt Strafen. So entstehen Moralvorstellungen, sinnstiftende Traditionen, Kaisertum und Königreiche. Die mächtige ROTE Impulsivität wird eingedämmt und kontrolliert durch Gehorsam, Schuld und Scham. BLAU entwickelt Tugenden wie Treue, Fleiß, Pünktlichkeit, Ordnung und Höflichkeit. Die großen monotheistischen Weltreligionen entstehen und binden den Einzelnen in das große absolute Ganze ein. Auch den König, der nicht mehr selbstherrlicher Herrscher sein darf. Er hat ein höheres Gesetz über sich: Gott, ein heiliges Buch oder ande-

re absolute Werte. Es gibt ein erlösendes Jenseits, das die moralisch Guten mit ewigem Leben belohnt. In BLAU gibt es Heilige und auf ewig verdammte Sünder, darum sollte man Gutes tun.

5. ORANGE: Unternehmergeist und Erfolg

Nach vielen Jahrhunderten Konzentration aufs Jenseits beginnt die Menschheit auf der ORANGEN Bewusstseinsstufe, das Diesseits zu erforschen. Aufklärung und Moderne schaffen einen neuen Menschentyp: den ich-bewussten, forschenden und alles hinterfragenden mündigen Bürger. Moderne Staaten, das Finanzsystem und Industrien bilden sich. Niemand muss mehr an Gott glauben. Um die Weltdeutung kümmert sich die Wissenschaft. Es regieren nicht mehr feudale Aufpasser, sondern Wettbewerb und Markt. ORANGE schafft Gewinner und Verlierer – ich strenge mich an, um zu den Gewinnern zu gehören.

6. GRÜN: Gleichheit und Gemeinschaft

Als in den Weltkriegen Materialismus und Leistungsdenken auf schreckliche Weise an ihre Grenzen stoßen, wird der Ruf laut nach mehr Wir-Gefühl und Menschlichkeit. Nach dem Äußeren wird jetzt das Innere erforscht. Die Psychologie wird die neue GRÜNE Leitwissenschaft. Alle Menschen sind gleich, Minderheiten und Benachteiligte werden gewürdigt und integriert. Auch Mann und Frau sind gleichberechtigt. Die Erde darf nicht länger ausgebeutet werden. Entscheidungen müssen auf Konsens beruhen, was wegen Dauerdiskussion zu Stillstand führen kann. Auch wenn in GRÜN alle Menschen gleich sind – es unterscheidet zwischen sensiblen, bewussten Menschen und unsensiblen, unbewussten.

7. GELB: Geist und Gestaltungsraum

Der GRÜNE Traum von der Gleichheit hat auch seine Tücken: Die besonders Fleißigen und Pfiffigen fühlen sich eingeschränkt, weil sie immer mehr Rücksicht nehmen sollen auf die Benachteiligten. Das führt zu einer neuen Sehnsucht nach Freiheit und Selbstverantwortung. Wieder machen sich Einzelne auf und durchbrechen die bisherigen Tabus. Sie nutzen vor allem das Internet auf ständig neue, überraschende Weise. Sie sind wendig, pfeifen auf materielle Symbole, vernetzen sich international und verstehen – als die erste aller Bewusstseinsstufen – die Entwicklung dieser Bewusstseinsstufen. Das neue GELBE Bewusstsein hält Paradoxien aus. Für GELB ist die menschliche Gesellschaft ein großartiger, chaotischer Organismus, der sich natürlich und fließend weiterentwickelt. Wissen und Kompetenz haben Vorrang vor Macht, Status, Besitz oder Gruppeninteressen. Man bevorzugt flexible Arbeitszeiten und persönliche Unabhängigkeit, ist aber emotional eng verbunden mit seiner Arbeit. GELB kann innere Widersprüche und gegensätzliche Positionen in einem höheren Dritten vereinen.

8. TÜRKIS: Kooperation und Spiel

Danach wird eine neue Wir-Ära anbrechen, befördert von den GELBEN Individualisten. TÜRKIS handelt kooperativ wie GRÜN, lässt aber wie GELB Unterschiede und Gegensätze gelten. Für TÜRKIS ist die Welt ein elegant ausbalanciertes System ineinandergreifender Kräfte und Wellen. Alles ist mit allem verknüpft in lebendigem Zusammenspiel, auch Gefühl und Wissen. Globale Vernetzung ist selbstverständlich, die positiven Kräfte aller Bewusstseinsstufen werden souverän genutzt. Das ganze Universum wird gefeiert als ein einziger dynamischer Organismus, bei dem Geist und Materie in einer wundervollen Beziehung stehen. Bei maximaler innerer Weite und Großherzigkeit pflegen TÜRKISE Menschen einen spielerisch-schlichten, minimalistischen Lebensstil.

9. KORALLE: Weitere Welten

Noch ist diese Bewusstseinsstufe reine Theorie. Aus der bisherigen Erfahrung mit dem menschlichen Geist ahnt man, dass auch TÜRKIS nicht alle Probleme der sich ständig verändernden Lebensbedingungen lösen können. Nach dem TÜRKISEN weltweiten Wir-Gefühl wird ein noch weiter greifendes Ich-Gefühl kommen, für das wir immerhin schon eine Farbbezeichnung reserviert haben: KORALLE, wie die Tiefenbewohner der noch unentdeckten ozeanischen Weiten unseres Planeten. Weil die neue Stufe alle bisherigen integrieren wird, wird KORALLE „BEIGEPURPURROTBLAUORANGEGRÜNGELBTÜRKIS plus X“ sein. Es bleibt lebendig, bleiben Sie neugierig! (S. 30 ff.) ...

Im Anschluss an [Paul Tillich](#) kann man sein eigenes höchstes Anliegen erforschen und anschließend analysieren, in welcher **Bewusstseinsstufe** es verankert ist, also „welche Farbe“ es hat:

Wer als allerhöchstes Anliegen hat, die Gebote Gottes zu halten, ein ordentlicher Mensch zu sein oder ein traditionsreiches Familienunternehmen zu führen, ist mit seinem spirituellen Anliegen verwurzelt in BLAU. Wessen allerhöchstes Anliegen es wäre, viel Geld in der Wirtschaft zu verdienen, eine prominente Persönlichkeit zu werden oder ein erfolgreicher Wissenschaftler zu sein, findet sich mit diesem materialistischen bzw. rationalen höchsten Anliegen in ORANGE wieder. Hat man als höchstes Anliegen den Wunsch, Menschen glücklich zu machen, Leid zu lindern oder die Natur und den Reichtum dieses Planeten zu bewahren, liegt die spirituelle Heimat wahrscheinlich in GRÜN.

Kein Mensch lebt ohne irgendeine Form spiritueller Intelligenz oder spirituellen Gewahrseins. Möglicherweise ist es jedoch minimal entwickelt oder es ist hängen geblieben auf einer der unteren Stufen – häufig auf einer prä-rationalen Stufe, also unterhalb von ORANGE. Das macht es rationalen, aufgeklärten Menschen oft so schwer, diese Linie weiterzuentwickeln. Sie empfinden Religion als mythisch und prä-rational und betrachten sie als etwas, das ein aufgeklärter Mensch vernünftigerweise hinter sich gelassen hat.

Für viele Menschen ist es eine wichtige und erstaunliche Erkenntnis, dass die spirituelle Linie nicht prinzipiell bei BLAU aufhört, sondern ebenso wie alle andere Linien durch alle Stufen läuft und nach oben strebt. Das ist eine der wichtigsten Einsichten, die sich aus dem Modell der Entwicklungsstufen gewinnen lässt: **Die spirituelle Intelligenz lässt sich gezielt weiterentwickeln!** (S. 234) ...

Eine Kirche, die ihre Mitglieder nicht festhalten will in einem BLAUEN Gitterkäfig, sondern ernst genommen werden möchte als Gesprächspartnerin im modernen und postmodernen Diskurs, muss notwendigerweise den schwierigen Weg durch ORANGE hindurch antreten. Dazu müssten die Kirchen endlich ihre eigene Theologie ernst nehmen und fruchtbar machen – für die Gemeindegarbeit, für die Seelsorge und für die spirituelle Begleitung. Denn theologisch ist das ja alles längst gedacht.

Der protestantischen Kirche hatte schon [Martin Luther](#) ins Stammbuch geschrieben, sie sei eine „Ecclesia semper reformanda“, eine ständig zu erneuernde Kirche. Er fand, Christen sollten sich in der Kunst des Werdens üben, nicht in der Kunst des Beharrens:

Das christliche Leben ist nicht Frommsein, sondern Frommwerden, nicht Gesundsein, sondern Gesundwerden, nicht Sein, sondern Werden, nicht Ruhe, sondern Übung. Wir sind's noch nicht, wir Werdens aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg. Es glüht und glänzt noch nicht alles, es bessert sich aber alles.¹³⁴

Würde dieser Wunsch Luthers Wirklichkeit werden, könnte man voller Zuversicht seine spirituellen Entwicklungsprozesse und Bewusstseinswechsel unter dem schützenden Dach der Kirchen vollziehen – in der Gewissheit, dass gerade der religiöse Rahmen allen menschlichen Entwicklungsebenen Platz bietet, von BEIGE bis TÜRKIS. Dazu wäre dreierlei notwendig:

1. Die großen Kirchen – beziehungsweise die Vertreter aller großen Weltreligionen – müssten sich bewusst machen, dass ihre Institutionen, ihr Kultus und ihr Denken in mythischem BLAU verhaftet sind. Sie müssten die Weiterentwicklung über BLAU hinaus für ein notwendiges Anliegen halten, sowohl für Einzelne als auch für ganze Institutionen. Sie müssten die höheren Stufen anerkennen, selbst mit Leben füllen und ihre eigenen theologischen, spirituellen und kirchenpolitischen Linien auf höhere Stufen vorantreiben.
2. Dabei dürften sie frühere Stufen nicht abwerten. Jede Stufe muss positiv zum Ausdruck kommen können, ohne die anderen Stufen zu verurteilen oder zu belasten. Keine leichte Aufgabe.
3. Wenn sich aber möglichst viele verantwortliche Frauen und Männer in den großen Religionen bis zur Bewusstseinsstufe GELB entwickeln, könnte es klappen. Die Religionen sollten das nicht nur zulassen, sondern aktiv fördern. Auf jeder Stufe gibt es den Drang, sich **weiterzuentwickeln**. Es ist höchste Zeit, dass Religionen und Kirchen die Blockaden abbauen, die solches Wachstum verhindern.

¹³⁴ Martin Luther, Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind. BoA 2, S. 75.

In den Pfarrgemeinden und Ortskirchen wären Seelsorgerinnen und geistliche Begleiter vonnöten, die selbst durch die Wüste gegangen sind. Menschen, die den Tod des mythischen Gottes erlebt, betrauert und verarbeitet haben. Die selbst Erfahrungen gesammelt haben mit dem „inneren Weg“. Die frei sind von kirchlichem Egoismus. Die Verständnis haben für Christen, die in den BLAUEN mythischen Strukturen (oder in dem kirchlich vereinnahmenden GRÜN) nicht mehr leben und glauben können, sondern weitergehen zu den Ich-Stufen ORANGE und GELB.

Es brauchte Gemeinden, die diesen „inneren Weg“ ermöglichen: durch Kurse in Kontemplation und Meditation, Einzelexerzitien, Zeiten des Schweigens, vielleicht eine Visionssuche, bei der man vier Tage und vier Nächte ganz allein fastend in der Natur verbringt – das wären Formen, die an die Schwelle führen.

Es bräuchte Seelsorger und spirituelle Lehrerinnen, die den Menschen Mut machen für den Weg in die Wüste. Die sinngemäß sagen können:

„Wenn du ans Ende des BLAUEN Gottesbildes gelangst und dein mythischer Gott tot ist, geh weiter. Bleib nicht stehen. Dreh dich nicht um wie Lots Weib. Schau nicht auf das Vergangene. Erstarre nicht zur BLAUEN Salzsäule. Brich auf wie die Israeliten aus der Knechtschaft in Ägypten. Es ist gut, dass der mythische Gott stirbt. Er muss sterben. Er ist gestorben. Für dich ist er gestorben, und jetzt suche Gott nicht mehr draußen! Gib deinen kritischen Verstand nicht auf. Er ist ein wertvolles Geschenk, halte ihn in Ehren. Geh in die Wüste, geh in die Tiefe. Denn wo kannst du nach Gott suchen, wenn er draußen in der Welt oder noch weiter draußen, jenseits der Welt, nicht mehr zu finden ist? Gehe den Weg der [Mystik](#). Wer diesen Weg geht, taucht ein in die beglückende Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes, die sich auftut am Grund der eigenen Seele.“ (S. 288 ff.) ...

Mit dem Modell von Gott 9.0 wollen wir zeigen, dass Glaube kein ein für alle Mal feststehendes Set von Überzeugungen ist. Glaube ist nicht statisch, sondern **lebendiges Wachstum**. Er lebt von immer neuen Wandlungen. Das [Markusevangelium](#) fasst die Botschaft Jesu bündig in einem Satz zusammen:

Das Reich Gottes ist im Anbrechen. Ändert euren Sinn, wandelt euch, erneuert euer Bewusstsein! Glaubt diese gute Nachricht! (Markus 1,15).

Wandlung ist die Kernbotschaft Jesu. Wer [Jesus](#) nachfolgen will, muss sich immer wieder trennen von lieb gewordenen, festgefahrenen Überzeugungen. Er darf erleben, wie sein Glaube, seine Einstellungen und seine Überzeugungen immer wieder **neu werden**. Das ist das erstaunliche Paradox der [Spiritualität](#): Nur durch Wachstum und Veränderung bleiben wir Menschen uns selbst und unserem Gott treu. Wer dagegen festhalten will an seinem vertrauten Gottesbild, wird Gott verlieren. Es ist wie mit unserem Körper: Er bleibt nur am Leben, weil er sich permanent erneuert. Etwa 50 Millionen Zellen sterben pro Sekunde in unserem Körper und werden durch neue ersetzt. Wir Menschen sind wie die gesamte Natur in einem steten Wandel und Wachstum begriffen. Darin besteht unsere eigentliche Identität.

Wer das akzeptiert hat, kann den ungeheuren Reichtum der **Stufen** zu schätzen wissen. Jede Stufe leistet ihren eigenen wertvollen Beitrag zum Ganzen. Keine Stufe kann übersprungen werden, jede hat ihre einzigartige Gabe, ohne die dem Ganzen etwas Entscheidendes fehlen würde:

BEIGE bringt die Würde des Körpers mit ein, das Nähren und Sich-nähren-Lassen. PURPUR steuert die engen Bindungen in Familie und Gemeinschaften bei. Ohne den Mut und Entdeckergeist von ROT, ohne die klare Ordnung und treue Beständigkeit von BLAU wären Gemeinschaften und Individuen arm. Die ORANGE Rationalität lässt uns die Welt und uns selbst verstehen, die Warmherzigkeit von GRÜN bezieht alle mit ein, sie integriert Minderheiten und Außenseiter. All das erkennt GELB und kann es würdigen. GELB verhilft allen früheren Stufen zu ihrem Recht und gibt ihnen ihren wertvollen Platz im großen Ganzen. TÜRKIS erweitert den Horizont so weit, dass er die Erde mit all ihren Lebensformen umgreift, ja den gesamten Kosmos. KORALLE schließlich findet in diesem umfassenden Ganzen neue spirituelle Aufgaben für das unendlich vernetzte Individuum.

Wer sich darüber hinaus einübt in den verschiedenen mystischen Zustandserfahrungen, wird auf allen Stufen Gott authentisch erfahren können. **Gott wohnt im Jetzt**. Der Mensch, der sich dem Sakrament des Augenblicks öffnet, kann Gott jederzeit begegnen, ganz gleich, auf welcher Stufe er gerade seinen Schwerpunkt hat. Der Mensch wird Gottes Augenblick – indem er im Zustand der mysti-

schen Vereinigung Gottes pure Präsenz erlebt. Oder indem er **das sich stufenweise entwickelnde gesellschaftliche Bewusstsein** wahrnimmt und anfängt, die Welt mit den Augen Gottes zu sehen. Gott wohnt in unserem Menschsein – in allen seinen **evolutionären Entfaltungen von Gott 1.0 bis Gott 9.0** und darüber hinaus.

[Paulus](#), der wichtigste Verbreiter des christlichen Glaubens, besuchte gegen Ende seiner ausgedehnten Reisen Athen, die geistige Hauptstadt der Antike. Dort stieß er auf einen Altar mit der Inschrift „Dem unbekanntem Gott“ (Apostelgeschichte 17,23). Paulus versuchte, in seiner berühmten Areopagrede an die führenden Philosophen der Stadt den unbekanntem Gott bekannt zu machen: „Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt.“

Der Altar „Dem unbekanntem Gott“ aber blieb stehen, und er steht immer noch: in allen Städten und Dörfern aller Länder der Erde, in den Herzen und im Bewusstsein aller Menschen. Gott, das Göttliche, der Urgrund bleibt in seiner letzten Tiefe unbekannt. Und doch wissen wir immer mehr über ihn. Wir wissen jetzt, dass dieser unbekanntem Gott immer neue Möglichkeiten anbietet, ihn zu erfahren. Wir wissen auch, dass er alle bisher erschienenen Bewusstseinsstufen und alle Zustandserfahrungen durchdringt und umarmt. So wie er in Christus alles Lieben und Leiden und alles Sein im Kosmos umarmt und in sich einschließt. Er umspannt unendliche Fernen in Raum und Zeit und ist uns zugleich unglaublich nah, wie Paulus es am Ende sagte:

In Wirklichkeit ist Gott
jedem von uns überhaupt nicht fern.
Denn wir *leben in ihm*.
Wir sind mit unserem ganzen Leben und Sein
in ihn hinein verwoben.
An seinem göttlichen Wesen
haben wir teil.

(S. 292 ff.)

Wilfried Härle: Die Bedeutung des Gottesglaubens, in: ders., Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen (Theologie für die Gemeinde, Bd. 1), Leipzig: EVA ²2014, S. 266.

In grundlegender Weise besteht die Bedeutung des Gottesglaubens für das Leben in seinem Wahrsein, das heißt darin, dass er die Wirklichkeit so zu sehen gibt, wie sie tatsächlich ist. Das ist eine hinreichende Rechtfertigung für den Glauben an Gott. Aufgrund seiner **Wahrheitsgewissheit** stiftet der Gottesglaube zugleich Vertrauen in den Sinn des Lebens und der Welt; vermittelt er ein Gefühl des Bejahtseins und der Geborgenheit, das nicht entmündigt; verleiht er ethische Orientierung, die dem Leben das rechte Maß gibt; führt er zur Erkenntnis dessen, was für uns unverfügbar ist, und zeigt er den Adressaten für das Gebet all seinen Formen. Dieser Glaube samt allem, was aus ihm folgt, ist kein Besitz, sondern ein Geschehen, das erhofft, erbeten, gesucht werden kann. Und darum ist ein Mensch, der den Glauben an Gott nicht „hat“, ihn aber vermisst und sucht, „nicht fern“ (Mk 12,34) von der Gottesherrschaft. (S. 266)

IV. Ausblicke und Aufgaben

Dorothee Sölle: *Atheistisch an Gott glauben*. Beiträge zur Theologie, Olten: Walter 1968,³1969.

Sinn dieser [Selbstentäußerung](#) Gottes ist die **Aneignung des Menschen**. „Der Begriff Gott ist nur dann gültig und nützlich, wenn er uns **größer, freier und liebesfähiger** machen kann. Wenn Gott das nicht kann, ist es Zeit, dass wir ihn loswerden.“ ([J. Baldwin](#)) (S. 23)

Christsein heißt nun nicht mehr: etwas sehen, was andere nicht sehen und wo andere nichts mehr sehen; es heißt nur, die *eine* Wirklichkeit anders sehen. Nicht, dass man sich an bestimmte Inhalte klammert, die zusätzlich zum normalen oder weltlichen Leben Erfahrungen oder Rettung verbürgen, macht das Christliche aus, sondern dass man die ganze ungeteilte Welt mit den Augen Gottes ansieht.

Mit den „Augen Gottes“? Ist das nicht wieder eine mythologisierende und darum ideologie-verdächtige Redewendung? Gemeint sind mit dem Ausdruck die Augen jenes Mutes, der Chancen dort entdeckt, wo endgültige Feststellungen gemacht werden, der Frieden wittert, wo Streit herrscht; es sind die Augen jener Liebe, die nichts und niemanden aufgibt und die im Hinsehen, im Mehrsehen das, was sie sieht, verändert, weil sie seine Möglichkeiten entdeckt, weil sie ein schöpferischer Akt und nicht bloße Wahrnehmung von Vorhandenem ist. In einem katholischen Gottesdienst hörte ich den Satz, dass heute eine [Karfreitagsliturgie](#), in der das Wort [Vietnam](#) nicht vorkäme, unchristlich sei. Das bedeutet, dass Christus in der einen Welt anwesend ist im Leiden der Unschuldigen. Die Tränengasderivate, die bei ungünstigen Windverhältnissen tödlich wirken, sind nicht unterschieden von der Dornenkrone Christi – mit den Augen Gottes gesehen. Die Passionen einzelner und ganzer Völker sind Fortführungen der Geschichte Christi in der Welt.

Das mag manchem mystisch klingen. Wie viel einfacher wäre es doch, wenn man sich bei der [Auferstehung Christi](#) nichts weiter zu denken brauchte als ein leeres Grab vor über 2000 Jahren! Die Frage nach den faktischen Ereignissen von Ostern, worunter „bloße“ Bewusstseinsveränderungen nicht zählen sollen, ist höchst unproduktiv. Man muss fragen, wohin Christus auferstanden ist. Doch wohl nicht in den Himmel, dann wäre sein irdischer Ausflug nur ein tragisches Intermezzo. Er ist auf dem Wege über das Bewusstsein einiger Leute **in die Geschichte aller Leute auferstanden** und zum Prüfstein unserer Geschichte und zugleich zu ihrer Hoffnung geworden. Warum also muss die Karfreitagsliturgie von Vietnam sprechen? Weil sie nur so vom gegenwärtigen Kreuz Christi redet. Als Erinnerung an ein vergangenes Ereignis wäre sie unwahr, als Gegenwart genommen lehrt sie uns, unsere Welt besser zu verstehen: sie gibt dem Schmerz in der Welt seine Würde, das ist seine Inkommensurabilität, die nicht verrechnet werden kann gegen irgendwelche andere ideologische, politische oder wirtschaftliche Ziele. ...

Löst sich das Christentum in [Ethik](#) auf? Die Antwort auf diese Frage muss heißen: Ja, das tut es heute wie vor 2000 Jahren. Die Bewegung der **Entsakralisierung**, der **Profanisierung des Heiligen** ist der christlichen Religion eingestiftet, so sehr, dass man gefragt hat, ob diese Religion überhaupt Religion sei. Hat nicht auch [Franziskus](#) das Christentum in Ethik aufgelöst, hat nicht [Luther](#) das Christentum in Verhalten umgeformt, als er das Gehäuse der sich selbst versichernden Ideologie aufbrach und das Leben der Menschen unter den einen Gesichtspunkt des Glaubens stellte? Und hat nicht tatsächlich [Jesus](#) selber die spätjüdische Ideologie von dem Gott, der nach den Taten richtet und aufweisbare Leistungen fordert, in eine Existenzbewegung aufgelöst? Man mag sie Ethik nennen, um ihren nicht-metaphysischen Charakter zu betonen. Auflösung wäre allerdings falsch verstanden als ein Prozess, der an einem bestimmten Punkt der Geschichte an sein Ende gelangte. Der christliche Glaube löst sich nicht so in Ethik auf, dass er selber dabei verschwände, sondern er bleibt in dieser Bewegung, die vom **Bild und Zeugnis des Menschen Jesus** ausgeht zu allen Menschen hin. Sowenig sich ein Brunnen in Wasser auflöst – und so sehr er es tut, solange er ein Brunnen ist –, so wenig löst sich das Verständnis vom Menschen, das der christliche Glaube hat, formuliert und reflektiert, in Ethik auf. ... (S. 83-86)

Die Auflösung des metaphysischen Glaubens ist seine säkulare Realisation. Wir haben es uns zu Beginn vielleicht etwas zu einfach gemacht, indem wir den Glauben als eine Praxis des Lebens darstellten. Immerhin hat er historisch gesehen noch andere Elemente enthalten: er konnte theoretische Denkschemata spezifizieren, er entwickelte Meditationspraktiken und eine Frömmigkeitsstruktur, und auch die Aufgabe der Welterklärung erfüllte er im vorwissenschaftlichen Zeitalter. Alle diese Elemente haben zwar mit Verhalten zu tun und sind praktisch wirksam, sie enthalten aber dennoch einen gewissen Überschuss gegenüber bloßen Verhaltensregeln. Dieser Überschuss lässt sich rational vielleicht so einholen, dass wir den Glauben an Christus, der der Glaube Jesu ist, als eine **Utopie** bezeichnen: dialektische Einheit von Theorie und Praxis, weltverändernde, also praktische Theorie. Die Utopie vom wirklichen Leben, die Christus in der **Bergpredigt** entwarf, enthält in sich selber und entlässt aus sich selber die Auflösung in ein bestimmtes nicht-verdinglichendes Verhalten der Menschen zueinander. Diese Utopie kann als realer **Humanismus** verstanden werden: ein Humanismus, der sich von dem nichtchristlichen absetzt durch eben jene „überspitzten Maßstäbe“, nach denen der einzelne Mensch als das unverrechenbare Du Gottes gesehen wird – und dies universal: unabhängig von der Klasse, der Rasse, dem Gesundheitszustand und der gesellschaftlichen Nützlichkeit dieses einzelnen, erprobt und erfahren gerade am Geringsten, Lebensunwerten, am sogenannten Massenmenschen, am Konsument. Der Mensch als dieses Du Gottes – das ist natürlich eine mythologisierende Redewendung, die indes nichts anderes besagen soll, als dass er, dieser einzelne, nicht umsonst lebt, nicht zufällig, nicht ungeliebt, nicht ohne Sinn, und dass eben wegen dieser möglichen Erfüllung, die auf jeden wartet, keiner aufgegeben werden kann.

Solcher Überschuss an Fragen, den jeder erfährt, ist nicht ein von den Christen eingepflanzter, übertriebener Anspruch an das Leben, sondern die einzige Begründung eines Humanismus, der es wagt, Frieden zu versprechen, der höher ist als alle Vernunft und Anpassung. Das konkrete Symbol dieses Friedens ist ein **Symbol des Scheiterns und des Leidens** – kein kleiner chinesischer Glücksgott, wie **Bertolt Brecht** ihn pries, und nicht **Hammer und Sichel**, die Symbole der Arbeit, sondern eben diese in Blut und Tränen gemachte Erfahrung, dass unsere Aufgabe unendlich ist in einer endlichen Welt; dass der hier unendlich angenommene und geglaubte Sinn – ich zögere, das Wort Liebe für ihn einzusetzen, obwohl ich kein besseres weiß – zum Scheitern verurteilt, also das Schicksal dieser Liebe in der Welt der Tod ist, ein Tod allerdings, der sie nicht zunichtemacht. Beide Grunderfahrungen des Christen, die er an Jesus lernt und in Jesus erkennt als gültig für jeden – **Liebe und Tod**, symbolisiert im Galgen der Antike –, sind wahrhaft humane Erfahrungen; um ihretwillen wird niemand zu einem Aufgeben seiner kritisch-skeptischen Weltanschauung genötigt. Sie lösen sich selber als gemachte, gelebte, ständig in Verhalten und Erwartungen, also in Ethik, auf, sie werden nicht in der Einsamkeit gemacht. In ihnen aber und in der urbildlichen Erfahrung Christi werden die Ansprüche der Menschen an Sinn und Wahrheit aufbewahrt und gerettet, am Leben erhalten. Dass hier, im Leiden der Liebe, die nichts ausrichtet in der Welt, das Gesicht des Menschen aufgetan ist und erkennbar wird wie an keiner anderen Stelle weltgeschichtlicher Erfahrung – das kann niemandem andemonstriert, aber jedem als Frage vorgelegt werden.

Es ist sicher kein Zufall, dass wir an verschiedenen Stellen dieser Überlegungen auf mythische Sprach-elemente zurückgegriffen haben. Wir haben den vagen und leeren Ausdruck Ethik umschrieben mit dem Ausdruck „**die Welt mit den Augen Gottes sehen**“, und den vagen und vieldeutigen Ausdruck Mensch mit dem Wort „Du Gottes“. Beide Bezeichnungen lassen sich interpretieren und in das, was sie anthropologisch meinen, auflösen. Sie lassen sich in nichtmythische Sprache übersetzen. Aber nicht und an keiner Stelle entscheidet hier die Formulierung über das Schicksal des Menschen, das in diesen Worten verstanden werden will. Entscheidend in diesem radikalen Sinn ist einzig und allein, ob diese Aussagen Wahrheit haben, Wahrheit, die ohne Engagement nicht gedacht und erfahren werden kann. Nicht, ob der christliche Glaube sich so oder so verwandelt – was er ohne Zweifel tun wird –, sondern ob die in ihm gemachte Bestimmung des Menschen wahr ist, ob der Stifter dieser Religion recht hatte, so zu leben, zu leiden und zu sterben – ist entscheidend. In diesem Sinne sagt Jesus im Johannesevangelium: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme.“ Es ist die Stimme der Liebe, die so spricht. Hat sie recht?

Die Theologie hat sich hier vor Grenzüberschreitungen zu hüten. Das Recht – und das heißt zugleich die Macht und der Sieg – der Liebe erscheint nicht unmittelbar, es ist nicht fixiert zu behaupten [auch wenn sich solche Behauptungen als „Verkündigung“ geben]. Denn ihre Gewissheit ist nicht erschwinglich, es sei denn um den Preis des Haftens an der Erde, die wir verraten, wo immer wir über ihre Schmerzen hinwegsehen. Angesichts einer Welt, in der Selbstvernichtung jederzeit möglich ist und in der das bislang nur in der Lehre Christi Erkennbare, dass Brudermord Selbstmord ist, seine technische Verifikation erhält – angesichts einer solchen Welt kann der **Sieg der Liebe** – oder: dass Jesus recht hatte – theologisch nicht demonstriert werden. Denn diese moderne Welt zerreißt zwei Fähigkeiten des Menschen, die in der griechischen wie in der jüdischen Tradition einander halfen: leiden und lernen. Es wird **sehr viel gelernt** und **unendlich gelitten** in diesem Jahrhundert – aber ohne Zusammenhang. Leidend lernen wir nichts. Verschleiß, nicht Veränderung ist das Resultat.

Christus bedeutet einen Fortschritt über die griechische wie die jüdische Tradition hinaus, als nicht mehr nur im Leiden gelernt, sondern bis ins Sterben hinein geliebt wird. **Eros** und **Thanatos** erhalten im **Kreuz Christi** eine neue, erst zu lernende Bedeutung. Darum „scheint“ der Mensch nur „ein Sohn der Erde“ [**Hölderlin**] zu sein. Er ist: der Bruder Christi. Die Theologen haben heute die Aufgabe, ihre Wahrnehmungsfähigkeit zu bilden – für das leer ausgehende Leben. *Experientia crucis* ist das Thema. (S. 92-96)

Peter Godzik: Gott begegnen. Mystik und Meditation aus christlicher Sicht. Vortrag vor der Rendsburger **Druidenloge** „Reinholdsburg“ am 8. Juli 1982; in erweiterter Form vorgetragen zum zehnjährigen Bestehen der Husumer Gruppe „Sitzen in der Stille“ am 7. September 2002.

Siehe: Peter Godzik, **Erwachsener Glaube**. Lebensansichten, Rosengarten: Steinmann 2018, S. 27 ff.

Peter Godzik: Heilwerden in der Nähe Jesu, unter dem Titel „Das Wunder, heil zu werden. Biblische Anregungen für die ‚Gesundheitserziehung‘“ abgedruckt in: Theorie und Praxis der Sozialpädagogik 93 (1985) 58-62.

Siehe: Peter Godzik, **Erwachsener Glaube**. Lebensansichten, Rosengarten: Steinmann 2018, S. 35 ff.

Klaus Berger: Ist mit dem Tod alles aus? (1999); jetzt: ders., Was kommt nach dem Tod? Heimbach: Bernardus ²2014.¹³⁵

Nach Johannes und Paulus wirkt der Beginn des Christseins bei jedem einzelnen wie eine massive Vitalitätsspritze und umfaßt darin den ganzen Menschen – daher wird ja auch das Wunder als Anfangserfahrung geschildert. Was bedeutet das? Der **Gott der Bibel** ist **mit dem Leben selbst identisch**, und wer ihm begegnet, erhält Anteil am Leben. Überall in der Bibel geht es um die Frage, in welcher Art Gott jeweils gegenwärtig ist. Bei der ersten Begegnung mit der Botschaft oder mit Gottes Boten besteht diese Gegenwart in der besonderen **Anteilhabe an dem Leben, das Gott selbst ist**.

Nach **Johannes** haben die Christen Anteil am „**ewigen Leben**“, und zwar durch Jesu Wort oder durch den Heiligen Geist. Konkret heißt das: Jesus belehrt nicht über irgendwelche Inhalte, sondern in ihm begegnen wir dem lebendigen Gott, er selbst ist Ort seiner Gegenwart, in ihm wird Gott selbst sichtbar. Weil er Gott zum Anschauen und zum Anfassen ist, bedeutet auf sein Wort zu hören und zu seinen Jüngern zu gehören schon ganz von selbst Anteilhabe an Gottes eigenem ewigem Leben. Dieses ewige Leben wird nach Johannes bewahrt. Der Christ empfängt dieses Geschenk in der Gegenwart, aber es *fließt hinüber* zum ewigen Leben (Johannes 4,14). Nach Johannes vermittelt Jesus dieses Leben, weil er der **Menschensohn** ist. Denn beim **Gericht** ist es der Menschensohn, der Leben oder Tod zuspricht. Dieses Gericht ist nach dem Johannes-Evangelium in bestimmter Weise gegenwärtig: Jeder Mensch spricht es sich selbst zu, je nach seiner Reaktion auf das Evangelium. Der Mensch wird am Ende seiner biologischen Existenz nicht plötzlich mit dem Tod konfrontiert, nach dem dann das „ewi-

¹³⁵ Vgl. dazu: Peter Godzik (Hrsg.), Der Weg ins Licht. Ein Lesebuch zu letzten Fragen des Lebens, Rosengarten b. Hamburg: Steinmann 2015 (darin, auf den Seiten 195-197, findet sich auch ein Abschnitt aus: Erich Gutkind, Siderische Geburt, 1914).

ge Leben“ anbräche. Vielmehr liegt für den, der sich zu Jesus bekehrt, der Tod schon in der Vergangenheit, und das ewige Leben hat schon begonnen. Dadurch wird der **leibliche Tod relativiert**.

Man kann fragen: Bedeutet das eine Umwertung in den Begriffen, daß man nun vom „eigentlichen“ Leben und vom „eigentlichen“ Tod spricht? Und worin besteht diese Umwertung? Ist sie nur platonisch in dem Sinne, daß jetzt allein das Geistige, Nicht-Körperliche zählt? – Das Letztere ist nicht ganz richtig. Denn im [Johannes-Evangelium](#) geht es nicht nur um das Geistige oder nur um ein Bewußtsein, sondern um die unsichtbare Welt Gottes. Ihre Wirklichkeit ist nicht „unkörperlich“ zu nennen, sondern wird als Liebe konkret, allerdings nicht freischwebend, sondern in der Gemeinschaft der Jesusjünger. Nach Johannes gebraucht Jesus immer wieder ganz einfache Bilder, mit denen er sagt, was Leben ist. Er spricht vom Trinkwasser, vom Brot, sagt, daß und wie aus Toten Lebende werden, spricht vom Sehen, das elementar zum Leben gehört, weil es Wahrnehmung ist, nennt sich selbst **Leben und Auferstehung**.

Auch nach [Paulus](#) ist das neue Leben jetzt in [Jesus Christus](#) begründet. Es besteht als Teilhabe an seiner Auferstehung (Römer 6,13). Für Paulus war ja schon der vorangehende Tod auf Jesus bezogen, und zwar als Mitgekreuzigt-Werden. So ist auch bei dem neuen Leben die intensive Gemeinschaft mit Jesus selbst entscheidend. Ähnlich wie bei Johannes äußert sie sich durch den [Heiligen Geist](#), aber auch noch gewissermaßen einen Schritt weiter in der Dimension des *inneren Menschen*. Damit meint Paulus die **unsichtbare neue Wirklichkeit, die Gottes Geist in uns schafft und wirkt**. Es geht dabei um eine neue „Identität“, wenn auch nicht um eine neue Person. Paulus gebraucht zur Verdeutlichung dessen, was der *innere Mensch* ist, ein eindrucksvolles Bild. Der **innere Mensch**, sagt er, wächst in dem gleichen Maße, in dem unser äußerer Mensch dem Tod entgegeneilt und buchstäblich „immer weniger“ wird (2. Korinther 4,16). Der leibliche Tod ist nur der Schlußpunkt eines langen Prozesses.

Wir halten fest: Bei Paulus wie bei Johannes ist der Christ so voll hoffnungsfrohen Lebens, daß beide es *ewiges Leben* oder **Leben wie aus Auferstehung** nennen können. Das ist nicht nur unbedingte Lebensbejahung, es ist auch ein starkes Gegengift¹³⁶ gegen die Fixierung auf den leiblichen Tod. Paulus und Johannes fordern nur dazu auf, dieses neue Leben auch wirklich wahrzumachen, die prozessuale Dimension des punkthaft Zugeeigneten ernst zu nehmen. Und wie bei allem **Leben**, hängt das auch hier mit **Liebe** zusammen. Bei Johannes wie bei Paulus wird die Botschaft von Jesus sehr radikal auf den Menschen angewandt und für ihn so umgesetzt, daß **Jesus Christus** nicht ein Gegenüber mit im Grunde fremden Worten und Taten bleibt. Vielmehr ist er selbst **Teil des eigenen Lebens** in den Christen geworden, bei Paulus sogar – in Gestalt des „inneren Menschen“ – Merkmal ihrer eigenen unsichtbaren künftigen Identität. Bei beiden ist Jesus Christus den Menschen „**anverwandelt**“. Die Wirkung Jesu ist eine **Gabe**, nicht ein Bewußtsein, eine Lehre oder eine Idee. ... (S. 47-49)

Wir halten fest: Nach Paulus und Johannes ist der irdische Tod nicht mehr die entscheidende Grenze. Das christliche Leben ist ein umfassender **Prozeß**. Sein Höhepunkt ist das Christwerden in der ersten Begegnung mit dem lebendigen Gott. Dann aber liegt der eigentliche Tod, der zählt, schon hinter ihm, und der leibliche kann ihn nicht schrecken. Für den wiederum, der nicht glaubt oder glauben will, ist der leibliche Tod ebenfalls nicht das letzte Unglück, auch wenn er selbst ihn dafür halten mag. Der vollständige Tod wird nach Paulus und Johannes vielmehr erst am Ende offenbar. Insofern sind der Glaubende und der Nicht-Glaubende einander entgegengesetzt: Der eine hat den Tod immer schon hinter sich, der andere hat ihn immer noch und in unterschiedlichen Formen vor sich. (S. 51-52)

Emil Bock: Damaskus und Patmos, in: ders., [Apokalypse](#). Betrachtungen über die Offenbarung des Johannes (1982), Stuttgart: Urachhaus⁵1997, S. 351-364.

Der Vatergott, der alles-umfassende **Weltengrund**, gibt dem Sohne die wesenhafte **Lichtoffenbarung**. Der Sohn gibt sie, in **Worte und Zeichen** gesetzt, seinem Engel, der sie als inspirierender Genius in die Seele des Johannes hineinstrahlt. In dem [Seher Johannes](#) kommt bei den Menschen an, was vom **Vater** ausgegangen ist, nachdem es durch [Christus](#) und die Reiche der [Engel](#) hindurchgegangen ist.

¹³⁶ Anmerkung P. G.: [Ignatius von Antiochien](#) (gest. 112) bezeichnete die [Eucharistie](#) als „pharmakon athanasias“ – Arznei der Unsterblichkeit.

Göttliche **Selbsthingabe** strömt aus den Höhen durch alle Himmel zur Erde hin. ... Das **große Zutrauen Gottes zum Menschen**, das durch Christus begründet ist, der Glaube an den **Menschen als Weltprinzip der neuen Schöpfung**: das ist das Fundament der **Apokalypse**. Sie ist ein Vertrauensbeweis Gottes für den Menschen. (S. 34-36)

Als das Christentum in die Welt trat, hatte es wahrhaftig nicht jenen bloß konservativen, pfarrermäßig-traditionellen Charakter, den es im Laufe der Kirchengeschichte angenommen hat. Die Seelendramatik der heißen, ungeduldigen **Messias**-Sehnsucht, mit der die Menschheit dem Kommen Christi entgegengesehen hatte, setzte sich als prophetisch-eschatologische Hochspannung in das Urchristentum hinein fort. Nicht einmal die drei Jahre der höchsten Erfüllung, als der ersehnte göttliche Heilbringer wirklich unter den Menschen auf der Erde wandelte, stillten den Sturm der großen Hoffnung. Sogar in das Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern flammte sogleich eine neue Zukunftserwartung herein (vgl. Markus 13 par.).

Von allem Anfang an wird die **eschatologische** Stimmung und Zukunftserwartung in die Seelen der ersten Christen gepflanzt, und das ganze urchristliche Zeitalter ist davon erfüllt geblieben. Man hat in der Folgezeit selbstverständlich auch zurückgedacht an das, was die Jünger in Palästina, als sie mit Jesus von Nazareth durch die Lande zogen, erlebt haben. Vor allem fühlte man die Ostertatsache als den einzig tragenden Boden unter den Füßen. Aber fast noch wichtiger als das Zurückdenken an das Leben Jesu von Nazareth war die Erwartung dessen, was kommen würde. Man war atemlos in dieser gespannten Erwartung. Man hat ein Buch wie die **Offenbarung des Johannes** ernst genommen und damit gelebt bis in die Zeit, als das Christentum zur Staatsreligion erklärt wurde. Erst dann hat man angefangen, das Christentum sozusagen als eine fertige Angelegenheit zu betrachten, und hat, statt den atemlosen Blick in die Zukunft zu lenken, bloß noch zurückgeschaut auf das erste Christus-Ereignis, auf die drei Jahre des Lebens Jesu zwischen **Johannes-Taufe** und **Golgatha-Ereignis**. Man hat die christliche Tradition gewahrt, die Schätze der Kirche treu beisammengehalten und sie, so gut es ging, zu verstehen und zu erleben getrachtet. Aber die apokalyptische Fackel erlosch.

Die christliche Geschichte ist in Wirklichkeit bald über das, was wir das erste Christus-Ereignis nennen können, hinausgeschritten. Von den heutigen stoffgebundenen Denkgewohnheiten her ist man geneigt zu meinen, die eschatologische Wiederkunfts-Erwartung des apk Zeitalters sei nicht in Erfüllung gegangen und habe sich also als eine tragische Illusion erwiesen. Tatsächlich aber ist der Strom des zweiten Christus-Ereignisses schon bald einmal mit wahrhaft apk Macht hervorgetreten, allerdings nicht auf der Ebene der physisch-sinnlichen Wahrnehmung, sondern auf der des übersinnlichen Geschehens und Erlebens. Das Damaskus-Erlebnis des **Paulus** stellt einen ersten Anfang des neuen Kommens Christi dar. Viel wichtiger, als man gewöhnlich denkt, war für den Eintritt des Christentums in die Welt, für seine Ausbreitung unter die ganze Menschheit, das Ereignis von Damaskus, das bereits wenige Jahre nach dem Golgatha-Geschehen stattgefunden hat.

Paulus ist derjenige, der als eine Menschheits-Frühgeburt die Wiederkunft Christi bereits erlebt hat. Es ist nicht vergebens auf die Wiederkunft Christi gewartet worden. Und in der Art, wie Paulus sein **Damaskus**-Erlebnis gehabt hat, werden in der Zukunft immer mehr Menschen ihr Damaskus finden müssen.

Johannes mußte im höchsten Alter, mitten in seiner güte- und weisheitsreifen Wirksamkeit in Ephesus, noch sein Damaskus finden und so des zweiten Christus-Ereignisses teilhaftig werden. Das geschah, nachdem ihn in den cäsarischen Christenverfolgungen seiner Tage das qualvolle Martyrium getroffen hatte. Keine Quälerei konnte dem verklärten Greise etwas anhaben. So verbannte man ihn auf die der kleinasiatischen Küste vorgelagerte Felseninsel **Patmos**. Hier reift ihm die Frucht des Schicksals, das ihn aufs neue in den Feueröfen der Einweihung hineingestoßen hatte: Er erfährt die ihn überwältigende Geistbegegnung, die er im 1. Kapitel der Apokalypse beschreibt. Ein gewaltiger Ton wie von einer Posaune läßt ihn sich umwenden, und da steht Er in neunfacher Erhabenheit vor ihm. In der urbildlichen Menschengestalt, als der „Menschensohn“ erscheint ihm der Christus. Diese Gestalt entfaltet sich nun. Sie legt sich sozusagen auseinander, und das ganze Buch der Apokalypse wird daraus: die sieben Sendschreiben, die sieben Siegel, die sieben Posaunen, die sieben Zorneschalen, als ob aus dem Urbilde des Menschen Kreise hervorgingen in feierlich emporsteigender, kreisender Bewegung. Zuletzt wird das Bild des Menschen zu einem Bilde des ganzen Weltzusam-

menhangs bis hin zu der Doppelheit der beiden Städte, in denen die große Scheidung der Geister offenbar wird, des sich herniedersenkenden himmlischen Jerusalem und des dem Abgrund verfallenden Babylon.

[Petrus](#), durch das Pfingstereignis erwacht, ist der Mann des Glaubens. Paulus, durch das Damaskus-Ereignis eingeweiht, ist der christlich-Wissende, der Mann der Gnosis, bei dem das Erkenntnisleben von den Lichtquellen der Christuswesenheit ergriffen ist. Johannes, der aus dem Patmos-Ereignis schöpft, auf einer höheren Stufe das Lazarus-Ereignis wiederholend, ist der Seher. Mag für das historische Christentum bis jetzt Petrus maßgebend gewesen sein, er wird es auch fernerhin sein, weil ohne eine schlichte Gläubigkeit auch der erkennende Mensch seinen Weg nicht findet. Die Menschheit der Zukunft wird jedoch auf Paulus und Johannes angewiesen sein. Es muß ein paulinisches, ein johanneisches Christentum kommen, d.h. die Menschheit muß innerlich den Anschluß an Damaskus und Patmos und damit an das zweite Christus-Ereignis finden.

Die christliche Schau, die sich uns in der Apokalypse eröffnet, läßt uns als moderne Menschen erkennen, daß die Christuswesenheit, die vor 2000 Jahren in menschlicher Gestalt über die Erde gegangen ist, nicht still steht, sondern herankommt und an die Tore unserer Welt klopft. Sie begehrt Einlaß und will vom Bewußtsein der Menschen aufgenommen werden. Das aber verlangt, daß die Menschen ihr Begriffsvermögen über die materialistischen Begriffe hinaus erweitern. Es muß größer gedacht werden. Indem ein Blick für das Errungene wird, was nicht mit Händen zu greifen und auf einer photographischen Platte festzuhalten ist, wird das Weltganze wieder in seiner Wahrheit erkannt. Man wird dann auch rechtzeitig auf die Knotenpunkte der Entwicklung aufmerksam, an denen etwas Neues an die Menschheit herankommt. Die Damaskus-Schau des Paulus sowie die auslösende Begegnung auf Patmos, die Johannes im 1. Kapitel der Apokalypse beschreibt, haben beide gemeinsam, daß [Christus](#) in menschlicher Gestalt, als der „[Menschensohn](#)“, erscheint. Darin ist ein Grundgesetz des zweiten Kommens Christi enthalten.

In seinem ersten Kommen, als er in dem Menschen Jesus von Nazareth verkörpert war, nennen die heiligen Schriften Christus „den Gottessohn“. Er ist zwar Mensch geworden, aber er unterscheidet sich von den anderen Menschen darin, daß sich in ihm nicht nur ein menschliches, sondern ein höchstes göttliches Ich verkörpert. Wird jedoch von seiner „[Wiederkunft](#)“ gesprochen, die sich im Übersinnlichen zutragen wird, so wird er in den Evangelien und auch sonst immer „der Menschensohn“ genannt: „Des Menschen Sohn wird kommen auf den Wolken des Himmels“. Diese Unterscheidung von „Gottessohn“ und „Menschensohn“ ist sehr aufschlußreich. Es findet eine zweimalige Menschwerdung Christi statt: einmal vor 2000 Jahren in dem physischen Menschenleib des Jesus von Nazareth; dann aber folgt eine geistige Menschwerdung: die Christuswesenheit, die ein höchstes göttliches Wesen ist, bekleidet sich mit einem rein ätherischen Leibe, der das Urbild des Menschen in sich enthält. Es handelt sich wirklich um den „Menschensohn“, den Geistmenschen, vor Damaskus und Patmos, weil über den Häuptern der irdischen Menschheit das Menschenideal, das geistige Urbild des Menschen, erscheint.

Das gibt einen wesentlichen Schlüssel sowohl für die Offenbarung des Johannes als auch für die Paulus-Briefe. Wir verstehen von daher, daß Paulus nach Damaskus imstande ist, eine wunderbar ausgebreitete höhere Menschenkunde zu entwickeln. In seinen Briefen finden wir immer wieder solche Begriffspaare wie: der irdische Mensch – der himmlische Mensch, ziehet den alten Menschen aus und den neuen Menschen an, der erste Mensch Adam und der zweite Mensch, der neue Adam, der mit Christus identisch ist. Paulus beschreibt auch die Dreigliedrigkeit des Menschenwesens: der leibliche Mensch, der psychische, seelische Mensch und der pneumatische, geistige Mensch. Da wird eine Menschenkunde sichtbar, von der die Christen noch keinen Gebrauch gemacht haben, weil sich in das historische Christentum hinein aus dem Alten Testament die Geringschätzung des Menschen fortgesetzt hat. Durch das Damaskus-Licht ist Paulus in das Menschenbild, in die [Gottesebenbildlichkeit](#) des Menschen, eingeweiht. Der Mensch hat zwar seine Gottesebenbildlichkeit verloren, aber durch Christus können wir wieder mit unserem wahren Menschenwesen, das über uns schwebt, verbunden werden.

Die entsprechend **höhere Menschenkunde des Apokalyptikers** ist in das Bild der großen neun-gegliederten Gloria des Menschensohnes zusammengezogen, aus der sich alle **Dramatik des Werdens** entfaltet.

Das paulinisch-johanneische Christentum stellt den Menschen an den Anfang. An ihn kann man wieder glauben, wenn er **im Lichte seines göttlichen Urbildes**, nicht bloß als das problematisch gewordene obere Glied der Naturreiche, sondern als die unterste der himmlischen Hierarchien gesehen wird. Der in unserer Jahrhundertmitte, nach großen Katastrophen und Leiden, immer häufiger ausgestoßene Ruf nach dem Menschen: „Rettet den Menschen!“ muß so lange phrasenhaft bleiben, als man zu seiner Erfüllung nur den guten Willen zur Verfügung hat. Die Folgen eines falschen Denkens haben die letzte große Krisis und Bedrohung des Menschen mit sich gebracht; also muß bis in die Wissenschaft und das Gesamtweltbild hinein ein neues Denken errungen werden. Das Reden von der **Suche nach dem neuen Menschenbild** wird aber sogar unwahrhaftig, wenn man nicht bis in die kirchlichen Kreise hinein dem Ideal eines freien Geisteslebens Raum gibt und die aus älteren traditionellen Weltverhältnissen hervorgegangenen Machtpositionen aufopfert.

Außerhalb der konventionell-christlichen Kreise sind viele Menschen auf der Suche nach dem neuen Menschenbild. Unter Umständen sind diese näher an der **Christus-Sphäre**, ohne davon zu reden, als diejenigen, die berufs- oder konfessionsmäßig von Christus sprechen und dann doch im Traditionalismus bleiben und nicht den Mut zu neuen Durchbrüchen haben. Wenn der Christus sich zum zweiten Mal offenbart, **wenn die Menschheit im ganzen an ihr Damaskus und ihr Patmos herankommt**, dann ist zugleich ein neues Finden des Menschenbildes fällig, weil dann das Menschenwesen von einer neuen Lichtquelle her für alle, die sehen wollen, beleuchtet wird. (S. 351-364)

Henry Christian Rutherford: Erich Gutkind als Prophet der neuen Zeit.

Achtzehnte Stiftungsvorlesung, [Neu-Atlantis-Stiftung](#) 1975. Aus dem Englischen übersetzt von Renate und Peter Godzik, Schleswig 2012.¹³⁷

[Erich Gutkind](#) wurde im Jahr 1877 in Berlin in eine reiche und gebildete jüdische Familie hineingeboren. Seine Studien – sowohl zu Hause mit einem Privatlehrer als auch an der Universität von Berlin – umfassten Kunstgeschichte, Religion, Philosophie, Psychologie und Naturwissenschaft. Deshalb war er mit den aktuellsten Gedanken seiner Zeit vertraut und besaß ein breitgefächertes Wissen auf vielen Gebieten. Aber er war nicht nur Akademiker. Er beschäftigte sich zutiefst damit, was für die Zukunft der Menschheit getan werden sollte; und diese Sorge brachte ihn in Kontakt mit einem breiten Kreis von hervorragenden Freunden. Im Jahr 1933 flüchteten er und seine Frau aus Deutschland, wo sie von den Nazis bedroht worden waren, und gingen in die Vereinigten Staaten, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1965 blieb.

Viele der Neu-Atlantis-Stiftungsvorlesungen der letzten zwanzig Jahre waren der Arbeit von Männern mit Genie oder hervorragender Bedeutung, die vernachlässigt wurden, gewidmet oder einem wesentlichen Aspekt ihrer Arbeit, der übersehen wurde. Erich Gutkind ist nicht lediglich vernachlässigt gewesen. Obwohl jenen in den Vereinigten Staaten bekannt, die seine Vorlesungen hörten oder seine späteren Bücher lasen, bleibt er in diesem Land praktisch unbekannt.

Hier [i.e. in Großbritannien] hörte man zuerst von ihm durch [Dimitrije Mitrinović](#), der ihm vom Maler [Wassily Kandinsky](#) vor dem Ersten Weltkrieg vorgestellt worden war und mit dem und anderen fortschrittlichen Denkern er nach Ausbruch des Krieges eng zusammenarbeitete. 1920 und 1921 schrieb Mitrinović eine Serie von Artikeln in [The New Age](#), dessen damaliger Herausgeber [A. R. Orage](#) unter dem Pseudonym „M. M. Cosmoi“ war. Diese wurden „Weltangelegenheiten“ genannt, und in den Artikeln, die am 23. Juni und 21. Juli 1921 erschienen, lenkte er die Aufmerksamkeit ganz besonders auf Erich Gutkinds erstes Buch [Siderische Geburt](#)¹³⁸, das in Berlin im Jahr 1910 herausgegeben worden war. Er nannte es „eine große und verklärte Tat“ und „ein Buch von Weltwichtigkeit und für die Bewegung unseres Äons radikal symptomatisch“.

¹³⁷ Das englische Original ist im Internet zugänglich unter: <http://afrodita.rcub.bg.ac.rs/~dpajin/dm/predavanja/1975.html>

¹³⁸ Volker [i.e. [Erich Gutkind](#)], Siderische Geburt: Seraphische Wanderung vom Tode der Welt zur Taufe der Tat, Berlin und Leipzig: Schuster und Loeffler 1910, 1914.

Es ist in erster Linie dieses Buch, das erlaubt, Gutkind einen Propheten zu nennen. Im Jahr 1937 wurde sein zweites Buch *Das absolute Kollektiv*¹³⁹ in London in englischer Übersetzung herausgegeben. Es ist auch ein kraftvolles Buch und entwickelt besonders Gutkinds Vision des [Sozialismus](#), den er in diesem Buch „das Volk“ nennt. Obwohl es von jüdischem Gedankengut ausgeht, enthält es dennoch allgemeingültige Aussagen. Aber da das Ganze von Gutkinds ursprünglicher prophetischer Vision in *Siderische Geburt* enthalten ist, werde ich mich heute Abend auf dieses Buch konzentrieren. Beziehungen werde ich mich auch auf einen Essay, der *Welt-Eroberung*¹⁴⁰ genannt wird und den ich vorschlage, als Ergänzung zu diesem Vortrag wieder herauszugeben. Gutkind schrieb diesen Essay später und entwickelte darin seine Vision des Sozialismus weiter. *Siderische Geburt* ist noch nie in einer englischen Übersetzung herausgegeben worden, obwohl mehrere Übersetzungen angefertigt wurden, aber *Welt-Eroberung* ist dessen Stil nahe und enthält genug seiner Hauptthemen, um dem Leser eine Vorstellung von diesem großen Buch zu geben.

Im Titel dieses Vortrags ist Gutkind „Prophet des neuen Zeitalters“ genannt worden. Es wäre nicht richtig, ihn lediglich *einen* Propheten des neuen Zeitalters zu nennen, weil seine Wahrnehmung sowohl vom gegenwärtigen Zustand der Menschheit als auch von der für seine zukünftige Entwicklung notwendigen Änderung von zentraler und oberster Bedeutung ist. Zugleich könnte jedoch die Bezeichnung *der* Prophet des neuen Zeitalters zu dem Missverständnis führen, dass seine Arbeit als die ganz neue Wahrheit für die Menschheit behauptet wird und alle vorherigen Wahrheiten ablöst. Für jeden, der denken und handeln möchte nicht in einem parteipolitisch geprägten Geist, sondern im Sinne der gesamten Menschheit, ist es unmöglich zu behaupten, dass irgendeine der großen Lebensvisionen jemals als *die* einzige gelten kann oder soll, zu der die ganze Menschheit bekehrt werden müsste. Jeder von uns erlebt viele Facetten seiner eigenen Natur, und wenn jemand grundlegend mit einem offenen Geist sagen wir Buddhismus, Kabbala, Christentum und Marxismus studiert, wird er einen Aspekt der lebendigen Wahrheit in jeder erleben. Er wird feststellen, dass jede zu einem anderen Aspekt von ihm selbst spricht und eine Antwort irgendwo in ihm hervorruft. Diese unterschiedlichen Visionen vom Leben widersprechen einander in vielerlei Hinsicht, wie in unserer persönlichen Erfahrung finden wir Widersprüche in uns. Aber mit all unseren inneren Widersprüchen verstehen wir jeden von uns als eine einzige ganze Person. Wir erkennen unsere verschiedenen Aspekte als zu uns gehörig und würden es als eine unerträgliche Einschränkung und Verarmung ansehen, wenn wir unser ganzes Selbst auf eine eintönige Beschaffenheit reduzieren müssten.

So müssen die großen Visionen der Menschheit nicht als eine Verwirrung der Sprachen gedacht werden wie beim [Turmbau zu Babel](#), sondern als verschiedene Aspekte einer organischen Ganzheit. Sie sind bis jetzt noch nicht als solche anerkannt, obwohl die Wahrnehmung allmählich wächst, dass die Menschheit ein Ganzes ist; es ist noch nicht allgemein erkannt worden, dass es grundsätzlich ein geordnetes Ganzes gibt und dass die Morphologie oder das Muster dieser Ordnung die Morphologie des Organismus ist. Diese Morphologie ist bekannt und hat sich im gesamten menschlichen Denken als [Dreieinigkeit](#) in vielen verschiedenen Formen geäußert. Mitrinović formulierte als erster die Vorstellung, dass all die verschiedenen Gesichtspunkte und Haltungen zur Wahrheit auf drei reduziert werden könnten, die in drei großen Offenbarungen der Menschheit enthalten sind. Diese drei und die Beziehung zwischen ihnen sind in früheren Stiftungsvorträgen beschrieben worden. Die ersten beiden sind gut bekannt. Es sind dies die vorchristliche Offenbarung in [Vedanta](#), [Buddhismus](#), [Astrologie](#), [Kabbala](#) und insgesamt in der [Weisheit der antiken Welt](#), und die [christliche Offenbarung](#). Die dritte Offenbarung ist die, die die Menschheit nun vor Augen hat, aber noch nicht als eine neue Offenbarung erkennt.

Es gibt noch eine vierte erforderliche Einstellung, nämlich zu wissen, dass, obwohl diese drei Offenbarungen zeitlich aufeinander gefolgt sind, sie doch drei Weltanschauungen ausdrücken, die heutzutage allgemein verbreitet sind; und obwohl sie radikal unterschiedliche Standpunkte vertreten, sind sie doch alle gleichermaßen gültige Aspekte der Wahrheit. Es mag tatsächlich für jemanden mit die-

¹³⁹ [Eric Gutkind](#), *The Absolute Collective: A Philosophical Attempt to overcome our Broken State*; translated from the original German by Marjorie Gabain, London 1937.

¹⁴⁰ [Frederik van Eeden](#) / Volker (i.e. Erich Gutkind), *Welt-Eroberung durch Helden-Liebe*, Berlin und Leipzig: Schuster und Loeffler 1911.

ser Position natürlich sein, mehr zu einer Offenbarung als zu den anderen hin zu denken, trotzdem wird er deren Gleichwertigkeit im Prinzip akzeptieren und in der Lage sein, sich jederzeit in der Weise auszudrücken, die am angemessensten erscheint. Ohne eine solche Anerkennung der Morphologie der Wahrheit wird es in der Praxis nie möglich, die Menschheit als ein Ganzes wahrzunehmen, denn nur so werden die großen [Religionen der Welt](#) als ebenso notwendige Aspekte der ganzen Wahrheit gesehen, die nicht gegeneinander kämpfen müssen, um sich selbst zu erhalten, und nie auf Begriffe des anderen reduziert werden können.

Mitrinović entdeckte Erich Gutkind als Propheten der Dritten Offenbarung, und damit verschaffte er ihm eine tiefere Anerkennung als jeder andere seiner bedeutenden Zeitgenossen, und es ist dieser Zusammenhang, der mich über ihn sprechen lässt. Einige Aspekte dieser Dritten Offenbarung wurden in der Stiftungsvorlesung über [Max Stirner](#) und [John Cowper Powys](#) beschrieben, aber um die wesentlichen Unterschiede zwischen dieser und den beiden anderen Offenbarungen herauszustellen, vergleiche ich zuerst Gutkind mit zwei anderen Männern, die beide in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts lebten und die Mitrinović für die besten Vertreter der modernen Zeiten dieser anderen Offenbarungen hielt. [Rudolf Steiner](#), der auch im 20. Jahrhundert lebte, kann als der beste Vertreter in modernen Zeiten für die alte Weisheit und [Wladimir Solowjow](#) als der für die christliche Offenbarung betrachtet werden. Ein Grund für die Wahl dieser beiden ist die Breite ihrer Vision. Der ganze Geist der alten Weisheit, nicht nur ein Aspekt davon, spricht zum modernen Menschen durch Rudolf Steiner, und Wladimir Solowjow dachte von sich als Mitglied der christlichen Kirche in einem universellen Sinn, in dem [Römisch-Katholisches](#), [Orthodoxes](#) und [Protestantisches](#) in seiner ganzen Vielfalt gleichermaßen enthalten waren.

In vielerlei Hinsicht ist das, was Steiner, Solowjow und Gutkind sagen, das Gleiche, aber sie unterscheiden sich in ihrer jeweiligen Akzentsetzung. Jeder gibt auch den beiden anderen Offenbarungen das gebührende Gewicht. Beide, Solowjow und Gutkind, sprachen von einer organischen kosmologischen Entwicklung, die von der alten Weisheit abgeleitet ist, aber es war Steiner, der am meisten Gewicht auf diesen Ansatz legte und den gesamten Prozess der [Evolution](#) der Welt und des Menschen beschrieb. Steiner gibt in seiner Beschreibung der Evolution des Menschen [Jesus Christus](#) eine einzigartige und zentrale Bedeutung, sowohl als kosmologisches wie als historisches Ereignis, und Gutkind anerkannte in *Siderische Geburt* vollkommen die Offenbarung des Christentums und die einzigartige Tat Christi in der Weihe aller Menschen als Kinder Gottes. Und schließlich sahen beide, Steiner und Solowjow, erwartungsvoll einem zukünftigen Zeitalter entgegen. Die höheren Welten, die nach Steiner der Mensch durch seinen eigenen freien Willen erreichen muss, und Sophia, Solowjows Vision der vollkommenen Menschheit – das Zeitalter des Heiligen Geistes –, sind beide vergleichbar mit dem neuen Zeitalter, von dem Gutkind spricht und dessen Erreichen er beschreibt als siderische Geburt „sternenhaft über alle Sterne“.

Aber der Nachdruck liegt bei Rudolf Steiner auf der Kontinuität der endlosen Zyklen der kosmischen Entwicklung; bei Wladimir Solowjow auf einem einzigen Weltprozess, bei dem die Menschwerdung Jesu Christi das zentrale Ereignis ist und der in seiner ganzen Fülle durch die Selbstvervollkommnung der Menschheit in organischer Ganzheit abgeschlossen werden muss; und der Nachdruck schließlich bei Erich Gutkind liegt auf einem kritischen Sprung, den der Mensch jetzt machen muss, indem er sich an seinem eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht zu einem völlig neuen Zustand des Lebens und des Bewusstseins.

Es führt uns am besten zu einer Würdigung der prophetischen Vision Gutkinds, wenn wir seine Haltung der Rudolf Steiners gegenüberstellen. Und wenn ich mich dabei, wie es scheint, an die Seite Gutkinds stelle, muss nicht gleich angenommen werden, dass ich Gutkinds Ansatz als *den* richtigen oder besser als Steiners betrachte. **Es ist das Wesen der dreieinigen Offenbarung, dass alle drei als verschieden, aber gleichwertig zu betrachten sind** und, um ihnen ihre jeweils angemessene Bedeutung zu geben, die Unterschiede zwischen ihnen direkt benannt und nicht beschönigt werden müssen. Die beste Annäherung an so unterschiedliche Männer von großer Bedeutung wurde von John Cowper Powys in seinem Vorwort zu *Visionen und Revision* ausgedrückt, wo er äußerte: „Es ist unmöglich, einem großen Genie halbwegs zu antworten. Es ist eine Sache von alles oder nichts. Wenn Ihnen der Mut oder die Variabilität fehlt, um *den ganzen Weg* mit sehr verschiedenen Meistern zu

gehen, und Sie Ihre schöpferische Beschaffenheit sich selbst überlassen, können Sie vielleicht ein bewundernswerter Moralist, aber nie ein hellsichtiger Kritiker werden.“ Heute Abend werde ich, und ich hoffe, Sie dabei mitnehmen zu können, „den ganzen Weg“ mit Erich Gutkind gehen; und in diesem Sinne, nicht im Geist einer Parteinahme, sollte der Unterschied zwischen ihm und Rudolf Steiner verstanden werden.

Es macht durchaus Sinn, dass Steiner im Wesentlichen auf die Vergangenheit schaut. Seine lange und sorgfältige Beschreibung der kosmischen und menschlichen Evolution vermittelt den Eindruck, dass die ganze Entwicklung der Welt ein endloser Prozess ist, in dessen Mitte wir jetzt sind, und es [Krisen](#), wie sie in der Vergangenheit durchgemacht und überwunden wurden, auch in der Zukunft geben wird. Und selbst wenn etwas schief geht in einem Zyklus der Entwicklung, wird dieses in irgendeinem zukünftigen Zyklus korrigiert werden. Gutkind erkennt die endlosen Zyklen der Evolution, aber er ist äußerst betroffen über die gegenwärtige Krise mit einer intensiven persönlichen Sorge. Für ihn ist jedes Ereignis ein einzigartiges Ereignis, das in der ganzen Zeit nie wiederholt werden wird. „Dies“, sagt er, „ist der Sinn alles Einzelnen und aller geschaffenen Form, dass es sagt: Nur einmal, nur dieses Mal allein, ein einziges Ohnegleichen“. Die Entwicklung, die den Menschen in den gegenwärtigen Zustand gebracht hat, wird beschrieben, nur um zu zeigen, dass es in gleicher Weise nicht weitergehen kann, dass ein Sprung nun gemacht werden muss in ein ganz neues und anderes Leben, den sich bisher in der gesamten menschlichen Erfahrung niemand vorgestellt hat.

Der Kontrast wird verstärkt durch Steiners Aufmerksamkeit auf Wissen im Gegensatz zu Gutkinds Beharren auf Taten. Es ist nicht so, dass Steiner die Notwendigkeit zum Handeln mehr vernachlässigt als Gutkind Wissen unterschätzt. Es ist eine Frage der Akzentuierung. Steiner nannte seine [Anthroposophie](#) „Geisteswissenschaft“ und um zu verstehen, was er sagt, und dem Weg zu folgen, den er beschreibt, braucht es geduldiges Untersuchen und Anwenden über viele Jahre. Gutkind erstes prophetisches Buch hat den Titel *Siderische Geburt* und den Untertitel „Seraphische Wanderung vom Tode der Welt zur Taufe der Tat“. Und in dem Aufsatz mit dem Titel *Welt-Eroberung* erklärt er, es werde ihm durch unerhörte Notwendigkeit und Liebe gewalttätig im Ansturm geboten, „Worte auszusprechen, die nicht Worte sind, sondern Taten.“ Es gibt einen Imperativ der Dringlichkeit, der Gutkind sagen lässt: „Jetzt!“ In diesem Moment steckt die Herausforderung, die Sie und ich und wir alle zu erfüllen haben. Wir müssen den Sprung in eine unvorstellbare und unerhörte Neuerung machen. Es gab nie einen Moment wie diesen und er wird auch nie wieder sein.

Schließlich: obwohl Steiner eine klare Vorstellung von den Veränderungen im gesellschaftlichen Leben hatte, die er als notwendig erachtete in der heutigen Zeit, und er viel über sie schrieb und sprach, war doch die Wirkung seiner Arbeit, den Schwerpunkt auf die innere Entwicklung des einzelnen Bewusstseins zu legen. Gutkind spricht von einer Veränderung, die der einzelne nicht allein bewerkstelligen kann. „Es ist vergeblich“, sagt er, „dass wir uns quälen und fragen, was wir tun sollten. An diesem Punkt bricht alles Wissen zusammen – denn was nützen die Taten der einzelnen Individuen? Selbst in den größten Männern ist es nur der Geist der ganzen Menschheit, der wirksam ist, nicht das enge Selbst.“ Es ist nur in einer zutiefst seinen Mitmenschen verpflichteten Allianz, die Gutkind „sozialistische Verwobenheit“ nennt, möglich, dass der Einzelne überhaupt etwas tun kann.

Gutkind beginnt drängend mit einer Bekräftigung der Einzigartigkeit der gegenwärtigen menschlichen Krise und der Notwendigkeit, einen Sprung in neue Bereiche des Lebens zu machen. Wir haben jetzt einen Schritt zu machen, sagt er, „der größer ist als der Schritt vom Tier zum Menschen“. **„Welt“, wie wir sie kennen, ist aufgebraucht. Sie hat die Grenze ihrer möglichen Entwicklung erreicht.** Es gibt keine Hoffnung auf Fortschritt, wenn wir den gleichen Wegen folgen wie bisher. Wir erwarten nicht wirklich, dass Religion oder Weltanschauung oder irgendeine soziale oder wirtschaftliche Reform uns das erneuerte Leben bringt, das Gefühl der Fülle zu erlangen, nach dem wir uns sehnen. Und vorbei sind für uns die Tage, in denen wir Erlösung erwarteten von Wissenschaft oder Technik. „Zu uns gehört“, sagt Gutkind, „das schrecklichste Leid, das es je gegeben hat oder jemals geben wird. Es ist **das Leiden des Schöpfers im Angesicht der Einschränkung, der Schmerz, nicht weiter wachsen zu können.** Extreme Erschöpfung ist das Geheimnis unserer Zeit ... Aber jetzt, wenn alles erschöpft ist und nichts Neues entstehen kann, vollbringen wir **die eine Tat, die neu ist und alles erneuert.** Wir werden alle Weltlichkeit und Materialität überwinden, die ausschließt und ablehnt, und

werden eintreten in unsere eigene Göttlichkeit, die alles enthält ... Denn wir haben die freudigste Botschaft aller Zeiten erhalten – dass wir die Grenzen unserer Welt sprengen können und sie neu bilden in heiliger Schöpfung.“

Um zu sehen, was vor uns liegt, müssen wir zurückblicken, wie wir hierhergekommen sind. Die Menschheit ist aus den Tiefen der [Natur](#) entstanden. Wie wir die Natur betrachten, hängt vom Zustand unserer menschlichen Entwicklung ab. Heute betrachten wir die Natur hauptsächlich als Mechanismus. Wir versuchen, sie durch mathematische Formeln zu verstehen und damit zu kontrollieren. Wir stehen jetzt über der Natur. Aber es gab eine Zeit, da waren die Menschen vielmehr ein Teil davon. Das waren die Tage der [Mythologie](#), als die Tiere, Bäume, Flüsse, Berge, Donner und Regen, und auch Sonne, Mond und Sterne Wesen waren wie wir und unser Leben zu beherrschen schienen. Unsere Beziehung zu ihnen war eher, was [Martin Buber](#) Ich-Du nannte, als das gegenwärtige Ich-Es. Wir machten Götter aus ihnen und waren nie sicher, was sie als nächstes tun würden. Wir lebten in Ehrfurcht vor ihnen. Ebenso schienen unsere eigenen Impulse und Gefühle, unsere Phantasie und sogar unsere Aktionen von einer Quelle außerhalb von uns selbst zu kommen, was wir immer noch beobachten können bei kleinen Kindern. **In jenen Tagen war alles lebendig, alles war in ständiger Bewegung und es gab nirgendwo wirkliche Sicherheit.**

Der Mensch war tief in das Reich der Natur eingebettet, als er seinen Tier-Zustand durchlebte. Er konnte weder den Rest der Natur außerhalb seiner selbst kontrollieren noch seine eigenen inneren Impulse und Begierden. **Allmählich aber kam der Mensch durch die überlegene Kraft seines Geistes dazu, über der Natur zu stehen.** Und das bedeutet nicht nur die Fähigkeit des Menschen, die Natur für seine eigenen Zwecke zu nutzen, die in der modernen Technik gipfelte. Der Mensch schuf eine Welt, die nichts der Natur verdankte, sondern alles seiner eigenen [Kreativität](#) – eine Welt von Städten, Staaten, Gesetzen, Geschichte, Malerei, Musik, Religion, Philosophie und Mathematik. Das ganze Reich, das ganz anders ist als Natur – ja ihr sogar entgegengesetzt –, ist das, was Gutkind „Welt“ nennt. Und die größte aller Erfindungen, die Menschen von der Natur emanzipierten, war das, was im [Konzept](#) mündete, und ihm seine Kraft zu [logischem Denken](#) gab. Dies war die Fähigkeit des Menschen, im kontinuierlichen Fluss seiner bewussten Erfahrung Momente als getrennte Existenzen zu isolieren und sie festzuhalten, indem er ihnen Namen gab. Wir wissen, dass in der Praxis alles sich ständig ändert. Flüsse fließen, Lebewesen wachsen und zerfallen, und Häuser fallen in Schutt und Asche. Wir wissen auch, dass es viele verschiedene Flüsse, viele Schattierungen von Grün und viele verschiedene Arten von Häusern gibt. Doch die Worte „Fluss“, „grün“ und „Haus“ sollen feste Realitäten darstellen, von denen jede immer das gleiche ist und bleibt. Und die gleiche Beständigkeit und Präzision soll auch für Worte gelten, die abstrakte Ideen und alle innere Erfahrung bezeichnen, auch die sich am meisten verändernden und schwer fassbaren Dinge wie unsere Gefühle. Dies ermöglichte dem Menschen, nicht länger unterdrückt zu werden durch die Natur außerhalb seiner selbst, weil es ihm ermöglichte, alles andere als „Dinge“ zu behandeln. Er konnte sie festhalten und dazu bringen stillzustehen, während er sie ansah und über sie lernte und schließlich die Macht gewann, sie zu verwenden.

Dieser Akt der Namensgebung wird anschaulich im [Buch Genesis](#) beschrieben, als Gott alle Tiere und Vögel nacheinander zu Adam brachte, damit er ihnen Namen gebe: „und wie Adam jedes Lebewesen nannte, so war sein Name“. Dieser letzte Satz zeigt sehr deutlich, welches Gefühl der Macht, die Dinge zu benennen, es den Menschen gab, und die Verbindung von Namen und [Magie](#) ist bekannt. Und wir sehen diesen Prozess wieder und wieder durch jedes Kind wiederholt, wie es die Namen der Dinge lernt. Sobald es kleine Stückchen der Realität aus dem Meer des Bewusstseins und der Empfindung isoliert hat, kann es beginnen, die Eigenschaften von jedem zu lernen und wie sie sich zueinander verhalten. Und im Laufe dieses Tuns isolierte der Frühmensch wie jedes Kind allmählich sich selbst als Ding, getrennt von allem anderen. Er vergegenständlichte sich. Er wurde nicht nur ein Strudel der Empfindungen, Gefühle, Wünsche und Vorstellungen oder ein Körper mit all seinen Sinnen und Reaktionen, sondern spürte, dass es ein Zentrum all dessen gab, um das sich alles drehte und aufgrund dessen er sagte: „Ich sehe“ oder „Ich fühle“ oder „Ich esse“. Diesem Zentrum schrieb er die gleiche Existenz und Dauerhaftigkeit zu, wie er es bei den Dingen tat. Er nannte sein inneres Bewusstsein „[Seele](#)“ und das Innerste „[Ich](#)“, das Subjekt aller seiner Handlungen, Gedanken und Gefüh-

le war, die er „Geist“ nannte. Aber dieses „Ich“ war eine unsichere und veränderliche Sache, die sorgfältig gepflegt werden musste, um sich zu behaupten und zu wachsen. Genau wie sein Körper genährt werden musste so auch sein inneres [Selbst](#). Sein Körper war in der Tat der äußere Beweis für die Realität seiner selbst, aber das war nicht genug. Um die volle Bedeutung seiner eigenen Individualität zu entwickeln, benötigte der Mensch schöne Kleider, ein eigenes Haus, Vieh, Land, eine große Familie – je mehr er hatte, je mehr brauchte er, sogar bis zu einem Reich, Macht, Ruhm und einem Denkmal nach seinem Tod. Der gesamte Prozess der „Reichsbildung“, um das eigene Ego zu steigern, ist zu bekannt, um weitere Beschreibung zu brauchen, aber es ist nicht immer klar, welchen wesentlichen Teil es in der Entwicklung der menschlichen Individualität gespielt hat. Und wenn er materiellen Reichtum oder Macht weder bekommen konnte noch wollte, gab es andere, subtile und oft effektivere Wege der Fütterung des Egos, damit es wächst, wie die Anhäufung von Wissen, die Praxis der moralischen Tugend, Selbstaufopferung zum Wohle anderer und die vielen anderen Möglichkeiten, in denen ein Mensch seine [Selbstachtung](#) oder die [Wertschätzung](#) der anderen kultivieren kann.

Es ist klar, dass der gesamte Prozess, durch den der Mensch seine Welt gebaut hat aus roher Natur, das Gegenstück ist zu dem, durch den er den Sinn seines eigenen Selbst entwickelte. Die beiden waren notwendig füreinander. Die Entwicklung der Vernunft und des Intellekts waren notwendig für beide. Die Wissenschaft gab uns die Mittel, die Natur für unsere eigenen Zwecke zu nutzen, und hob uns aus unserer kindisch-subjektiven Haltung gegenüber der Welt um uns herum heraus. Es hat uns erhoben über die stetig fließenden und wechselnden Erscheinungen der Natur, die uns nur überwältigen konnten, so dass wir über all ihnen stehen und sie anschauen und analysieren – wir schneiden sie sozusagen in kleine Stücke, befehlen ihnen, still zu stehen, so dass wir sie beobachten und in Gebrauch nehmen können. Das, was wir sehen, wenn wir diese geistige Handlung getan haben, nennen wir „[Existenz](#)“ – was wirklich „ist“ – und es ist das, wovon uns die Wissenschaft Erkenntnis gibt. So fügt Gutkind „Haben“, „Wissen“, „Sein“ und „Nahrung“ zusammen. Das Ego ernährt sich von Besitz, und Wissen ist eine Art zu besitzen, was ist, nämlich das Sein. Der Mensch verschlingt Besitztümer oder verschlingt Wissen, um sein Ego zu verbessern. Gutkind sagt nicht, er sollte dies nicht getan haben. Er erkennt, dass es absolut notwendig für den Aufbau der menschlichen Welt war, aber er wendet ein, dass diese Welt nun zu eng geworden ist und zu nichts mehr führen kann.

Der Mensch hat zwar einen Zustand jenseits der Natur erreicht, aber es ist Teil des Problems, dass er noch nicht erkennt, dass er das getan hat. Er begreift nicht, dass „Welt“ überhaupt nicht ein Teil der Natur ist, sondern nur aus Trotz zu ihr gebaut wurde. **Die vollständige Erkenntnis, dass die Welt des Menschen eigene Schöpfung ist und von einem ganz anderen Charakter als Natur, ist notwendig, bevor der Mensch den nächsten Schritt nach vorne tun kann.** Eines der größten Hindernisse für eine Veränderung wird durch die monoton wiederholte und dumme Phrase gekennzeichnet, „man kann die menschliche Natur nicht ändern“. Das wird gewöhnlich von den gleichen Personen gesagt, die behaupten, dass der Mensch vom Tier abstamme. Wie Gutkind sagt: „Sie wiederholen, dass ‚alles sich aus dem Unteren entwickelt‘, aber sie betonen immer das ‚Untere‘ und vergessen, dass alles ‚sich entwickelt‘.“ Und was meinen sie mit der menschlichen Natur, die man angeblich nicht ändern kann? Normalerweise ist dies Beschaffungsdrang, Gier, Egoismus, Aggressivität für den eigenen Aufstieg. Aber, wie [Kropotkin](#) zeigte in seinem Buch [Gegenseitige Hilfe](#), ein solcher Konkurrenzgeist ist nicht die Regel unter den Tieren, genauso oder eher Zusammenarbeit. Doch des Menschen Sammelwut und der Wunsch nach Besitz gehen weit über jedes Tier hinaus. Ein Tier kann für das eigene Überleben oder das seiner Jungen oder das seiner Artgenossen kämpfen, aber es wird nur kämpfen für das, was es sofort braucht. Es kennt keinen Drang nach Selbstvergrößerung. Die Sehnsucht des Menschen nach [Besitz](#) geht weit über die Natur hinaus und muss durch den Antrieb zum Aufbau seiner Welt gegen die Natur erklärt werden. Es ist menschlich, aber es ist nicht die Natur. Und wenn der Mensch die Natur sowohl in sich selbst als auch außerhalb erobern konnte, um „Welt“ zu bauen, ist er dann nicht auch in der Lage, es zu tun, wenn er beschließt, die „Welt“ zu erobern?

Denn „Welt“ eilt auf ihren Höhepunkt zu. Die Lehre vom ewigen Fortschritt kann uns nicht mehr befriedigen. Was, wenn wir unser Wissen tausendfach vergrößern, wenn wir entdecken, wie man Energiequellen und mittels Transmutation materielle Dinge erschließt, so dass wir den ganzen Reichtum

und Komfort, von denen wir möglicherweise träumen, haben könnten? Würde dadurch in irgendeiner Weise unsere Lebenserfahrung verändert? Es ist diese, die uns jetzt erstickt mit ihrer Armut – die alten Götter sind abgetan, die alten Sitten nur noch einschränkend, materieller Erfolg bedeutet lediglich, mehr Dinge anzuhäufen, und auch Freuden verblassen, wenn sie immer anspruchsvoller werden. Temporäre und persönliche Befriedigung kann es geben, aber wo ist der Sinn dafür, dass unser menschliches Leben auf dieser Erde eine allgemein anerkannte Bedeutung und Wert und Richtung hat?

Wir sind dabei, sagt Gutkind, neue Bedürfnisse auszuprobieren. **Das Bedürfnis nach materiellem Reichtum steckt noch in uns, aber es könnte reichlich befriedigt werden, wenn wir lernten, friedlich zusammenzuleben und den Reichtum, den wir produzieren, an die ganze Menschheit zu verteilen.** [Armut](#) war einst wertvoll in der Entwicklung des Menschen, denn sie lehrte ihn auch spirituelle Qualitäten zu entwickeln trotz körperlicher Beschwerden. Der [Kapitalismus](#) war ebenfalls ein notwendiger Schritt in der Entwicklung von Individualität. Aber Armut hat keinen Wert mehr für den Bau des menschlichen Charakters. Es wird lediglich die Zeit verzögert, in der die Menschen dringend neue Bedürfnisse darüber hinaus fühlen. Solange es Armut gibt, wird materieller Wohlstand weiterhin das sein, was die Menschen vor allem erstreben. Das ist der Sinn des [Sozialismus](#) heute. Und wie könnte es anders sein? Man kann Menschen, die nicht genug zu essen haben, nicht sagen, dass sie Wünsche jenseits vom Essen haben sollen. Aber das Paradoxe ist, **erst wenn die Menschen ihre weltlichen Bedürfnisse übermäßig befriedigt haben, werden sie sich nach dem neuen Sozialismus sehnen, der die kostenlose Verteilung des Reichtums an die vielen ermöglichen wird.** Erst, wenn der Mensch der Welt, die er aufgebaut hat, überdrüssig geworden ist, wird er in neue Sphären jenseits davon aufbrechen wollen.

Aber wohin? Und in was? Nur wenn Sie jemals diese Frage stellten, nur wenn Sie zu irgendeinem Zeitpunkt in sich selbst fühlten, dass das gegenwärtige menschliche Leben eng oder leer oder sinnlos ist und dass Sie ausbrechen möchten in den Himmel darüber – erst dann hat Gutkind Ihnen etwas zu sagen. Wenn nicht, wenn Sie noch von den Impulsen einer Erwerbsgesellschaft angetrieben werden, zu kämpfen um die Dinge für Ihre persönliche Zufriedenheit oder Wissen für die eigene Selbstachtung oder Macht oder Popularität, um sich damit aufzublähen, oder all die Dinge, von denen die [Boulevardpresse](#) und die [Werbung](#) meinen, dass Sie ihrer bedürfen sollten, dann hat Gutkind keine Nachricht für Sie. „Die unteren Paradiese“, sagt er in *Welt-Eroberung*, müssen durch das Sättigungsgefühl überlebt werden.“ Er wird nicht moralisch gegen Sie oder sagt Ihnen, Sie sollten solche Dinge überwinden. **Er predigt nicht irgendeine Art von Askese. Er verkündet vielmehr einen neuen Reichtum und Luxus und Überfluss weit jenseits des vorliegenden weltlichen Reichtums**, die man sich nicht vorstellen kann, es sei denn Sie sind, wie er sagt, „erstickt in der Bedrängnis einer wunschlosen Gesellschaft“ und „voller Sehnsucht nach neuen Bedürfnisse, immensen und tiefgründigen Bedürfnissen“.

Er vergleicht diesen Zustand mit dem Zustand eines Samenkorns, das im Inneren einer Pflanze gewachsen ist, so wie wir innerhalb der Natur gewachsen sind, und sein eigenes Sein aus dem ganzen Reichtum der Pflanze gezogen hat, so wie wir unsere Individualität und unsere Welt aus dem ganzen Reichtum der Natur gezogen haben, das jetzt aber total ausgereift ist und nichts mehr aufnehmen und auch nicht mehr wachsen kann. **Es muss jetzt gesät werden und aufplatzen und sprießen im Boden, damit es als eine neue Pflanze entsteht.** Wenn es versucht weiterzuwachsen oder sich weigert aufzuplatzen, wird es verrotten und zu bloßem Staub.¹⁴¹ Es steht eine ganze neue Welt vor uns, bekräftigt Gutkind, über Natur und Welt. Aber wir müssen bereit sein, einen **Sprung ins Ungewisse** zu machen. Von einem solchen Sprung sprachen [Nietzsche](#) im [Übermensch](#) und [Max Stirner](#) in *Der Einzige und sein Eigentum*. Der von Gutkind ins Auge gefasste Sprung hat viel gemeinsam mit diesen beiden großen Männern, aber er ist noch revolutionärer. Die Annahmen, auf denen die Welt gebaut wurde, müssen vollständig überwunden werden und wir müssen jede Vorstellung aufgeben, dass wir überhaupt etwas von ihr erhoffen können. Aber das bedeutet nicht, aus der Welt zu entfliehen, wie manche Religionen uns zu tun heißen. Gutkind predigt kein anderes weltliches Leben im Jenseits.

¹⁴¹ Anmerkung P. G.: Das genau ist der Sinn des Gleichnisses Jesu in Johannes 12,24!

Vielmehr heißt es, die Welt zu ergreifen und sie zu überwinden; zu erkennen, dass „Welt“ immerhin eine menschliche Schöpfung ist, und zu entscheiden, dass wir nicht mehr länger von ihr beherrscht werden, sondern sie zu erobern, wie wir die Natur eroberten. Wir geben die Sicherheit unserer kleinen Egos auf und die Sturheit des Denkens, die immer auf der Suche nach einem bestimmten Punkt der Sicherheit ist, denn diese sind nun nicht mehr notwendige Stützen, sondern unerträgliche Einschränkungen.

Aber in der Tat: diese Welt, die wir einst so fest und sicher dachten, löst sich vor unseren Augen auf. **Der alte Gott im Himmel, zu dem wir in kindlicher Weise zu beten pflegten, damit er uns unsere Wünsche erfülle; die Moral, die unumstößlich festzustehen schien als vom Himmel verordnet; unsere etablierte Gesellschaftsordnung – alles scheint in Stücke zu fallen.** Aber das ist alles nur ein äußeres Zeichen von dem, was wirklich geschieht. Gutkind schrieb *Siderische Geburt* vor 65 Jahren, als Religionen, die Moral und die soziale Ordnung noch vergleichsweise stabil erschienen. Alle großen menschlichen Entwicklungen beginnen im Bereich des Denkens, und diese Auflösung wurde vor fast zweihundert Jahren von [Immanuel Kant](#), den Gutkind den großen Befreier nennt, begonnen – mit der Warnung jedoch, dass „Kant zu verstehen, meint, über ihn hinauszugehen“. Kant zeigte, dass, obwohl wir [Wissen](#) oder [Wahrnehmung](#) als einen Prozess begreifen, der zwischen einer Person, die das Subjekt ist, und einer äußeren Welt, die das Objekt ist, stattfindet, erleben wir doch nie weder das Ego als solches noch die äußere Welt als solche. **Alles, was jemals erfahren wird, ist die Wahrnehmung selbst, in der Ich und Welt nur in Relation zueinander existieren, nie isoliert.** Oder, wie Gutkind es ausdrückt, „Subjekt und Objekt sind nicht zwei Hälften die zusammengefügt ein Ganzes bilden, sondern zwei verschiedene Sichtweisen.“ Denn „was wäre Härte ohne unseren Tastsinn? Wenn unsere Kräfte gigantisch wüchsen, würde Marmor weich wie Wachs und dünner als Luft. Was wäre Licht ohne unsere Augen? Und die Gesetze unserer Mathematik sind auf uns angewiesen – auf die Tatsache, dass unser räumlicher und geistiger Blick so konstruiert ist, in drei Dimensionen bewusst zu sein.“

Das, wovon Kant uns befreite, war die Autorität der bloß spekulativen Ideen jenseits aller möglichen Erfahrung, und die bedrückende Herrschaft einer objektiven Welt der Dinge. Der Verstand des europäischen Menschen verwandelte beide, Gott und Welt, in Dinge, die für sich zu existieren schienen, uns in Unterwerfung festhaltend, und machte das Ego zu einem Objekt so fest und begrenzt wie harte kleine Kiesel. Kant befreite Menschen von der Unterdrückung der Objektivität und zeigte in der [Kritik der praktischen Vernunft](#), dass des Menschen Wirklichkeit nicht auf einer hypothetischen Existenz beruht, sondern auf der Ausübung seines freien Geistes.

Und jetzt kann uns nicht einmal mehr der materialistischste, weil am meisten geistig orientierte Zweig der modernen Wissenschaft, die Physik, die die Hochburg der Objektivität und der Realität des Greifbaren ist, eine sichere Ruhestätte geben. Früher gab es „Dinge“, die Atome, die echt unteilbare Sachen waren, aber jetzt sind auch diese aufgelöst worden und es gibt keinen harten Kern der „Dinglichkeit“ mehr in irgendetwas. Nur eine kontinuierliche Bewegung. Und in der Tat: in unserer gewöhnlichen Erfahrung gibt es keine Ruhe oder Dauerhaftigkeit im Reich der Materie. Alles ist ständig im Wandel. Schon im fünften Jahrhundert v. Chr. zeigte [Zeno](#), dass nach den Gesetzen unseres Denkens Bewegung unmöglich ist. Er tat dies am prägnantesten in dem Beispiel des fliegenden Pfeils, der in jedem kleinsten Moment seines Flugs ist, wo er ist – wie soll man ihn da erreichen, wo er nicht ist? Natürlich ist er nie dort, wo er während des Fluges ist, sondern nur, wenn er anhält; denn Bewegung ist, worauf [Bergson](#) hingewiesen hat, kontinuierlich und nicht wie der Raum unendlich teilbar. Und da, wie wir wissen, Bewegung eine Tatsache ist, denn **es könnte überhaupt keine Veränderung ohne Bewegung geben**, müssen wir zugeben, dass die Logik, mit der wir normalerweise denken, nicht dazu dient, uns Kenntnisse über die reale Welt zu geben, sondern nur die Fähigkeit, sie für unsere eigenen Zwecke zu nutzen. Diese Logik kann wiederum nur Natur in „Welt“ verwandeln und sie nutzen, in kleine Stücke geteilt mit jeweils eigenem Namen und mit dem Anspruch, dass das Benannte immer das gleiche bleiben sollte, fest in seiner Existenz. Bergson verglich dies in [Schöpferische Entwicklung](#) mit der Art, in der ein Filmapparat reale Bewegung in eine Reihe von Standbildern zerschneidet, die, wenn sie zusammen in schnelle Abfolge gebracht werden, Bewegung simulieren, aber nie entstehen lassen können. Also **kann unser logischer und wissenschaftlicher Intellekt in der Tat das Ganze in**

Stücke zerlegen, aber er kann nie das begreifen, worin das Leben liegt und die Ganzheit des Ganzen, das mehr als die Summe seiner Teile ist. Dieses Denken, das Materie und Kraft und all die anderen Fiktionen, die Wissenschaft zu verwenden pflegte, erfunden hat, ist das gleiche Denken, welches Gott und Ich in „Dinge“ verwandelte, denn es kann sich nicht mit etwas beschäftigen, das nicht zum Stillstand gekommen und auf bestimmte Grenzen festgelegt worden ist.

Gutkind nimmt den Zusammenhang von Subjekt und Objekt im Akt der Wahrnehmung als den Prototyp der neuen Sichtweise auf das Leben. „In diesem Prozess“, sagt er, „‚ichtet‘ es und ‚dingt‘ es nur in einem einzigen Akt, wie auch Konvexität und Konkavität der Oberfläche ein und nicht zwei sind, denn ich kann nicht das eine ohne das andere haben. Selbst und Ding sind vollständig miteinander verwoben.“ Und daraus leitet er ab, was er die letzte Weisheit unserer Zeit nennt, dass „alles relativ und auf etwas anderes bezogen ist“ und fordert deshalb „alle Dinge sind miteinander verwoben“. Denn dann sieht man, dass Bewegung jeder Vorstellung von etwas Bewegtem vorausgeht, Beziehung allen miteinander verbundenen Dingen und das Ganze allen Teilen, in die es zerlegt werden kann. Und Gutkind spricht von der kompletten Umwälzung in jemandes Entwicklung, wenn er den transzendenten Charakter aller sinnlichen Erfahrung erkennt und plötzlich versteht, dass alles von dem abhängt, was über sich hinausweist, so dass sich alle weltliche Realität in Substanzlosigkeit auflöst. „In früheren Stadien“, sagt er, „schien alles, was auf uns kam, unverrückbar fest in der Gewissheit des Dinghaften. Und dann kommt das mysteriöse gewaltige Ereignis in der Geschichte der Menschheit, mächtiger noch als der reifende und befreiende Einfluss der Wissenschaft und ein Gegenstück zu seiner Arbeit der Festsetzung: die Auflösung der Sicherheit und das Erscheinen der Welt nicht mehr als etwas ewig Geweihtes, sondern es rast vorbei als ein momentaner Zustand der Spannung, bis wir schließlich alles gar nicht fassen oder halten können in Gedanken oder Worten ... Unsere sinnliche Erfahrung ist nicht länger mehr das Sicherste, sondern ist ganz problematisch geworden ... Und als wir die untere Wirklichkeit des Seins hinter uns ließen, erreichten wir ein Jenseits des Bewusstseins, denn Sein ist die Grundfunktion des Bewusstseins und von gleicher Art – eine Art des Habens ... Aber können wir über Erfahrung hinausgehen zum [Transzendenten](#)? Wir können nicht nur, wir müssen.“

Lassen Sie mich gleich jedes mögliche Missverständnis ausräumen, Gutkind spräche etwa über einige entfernte oder dunkle „Geister“-Reiche, in die wir aufsteigen wie von Geisterhand, ein Reich der Dinge außerhalb unserer gegenwärtigen Erfahrung wie ein kindisches Jenseits oder höhere Regionen. „Es gibt“, versichert er streng, „keine über-empirischen Dinge“, im Reich der Wirklichkeit dessen, was „ist“, muss die Empirie der Wissenschaft ganz als Schiedsrichter akzeptiert werden. Das Reich der Wirklichkeit ist jedoch nur diese künstliche Welt der Dinge – und Gedanken –, die wir erfassen und besitzen können, die wir nähren durch das Wissen. „Aber“, sagt Gutkind, „es ist nicht eine Frage des Wissens, sondern das Aufstehen zu einer über-menschlichen Tat des Glaubens ... ein großes Geheimnis ist in den Worten offenbart: Ich muss Glauben haben, bevor ich wissen kann. Glaube ist nicht nur ein kindlicher Glaube daran, dass etwas wahr ist. Kein Wissen kann entstehen, wenn wir nicht zuvor Vertrauen haben ... in eine feste Position, aus der es gewonnen werden kann ... und in allem, was wir sagen, geht es um ein Verhängnis, das uns zunächst zwingt, ohne Frage anzunehmen, was wir zu erreichen versuchen; und diese Tatsache ist ein Spiegelbild der Welt, deren am meisten charakteristische Eigenart es ist, sich über sich selbst zu erheben, auf dem Kopf zu stehen oder aus der eigenen Haut zu springen ... die Transzendenz, über die wir sprechen, ist Siderische Geburt ... und das Reich, zu dem wir versuchen aufzusteigen, was wir die Vollendung der „Welt“ nennen, lässt uns in freier Weise einen gnostischen Begriff verwenden – [Pleroma](#).“

Diese höheren Reiche des Pleroma dürfen nicht als Ablehnung der unteren Reiche gedacht werden. Es bedeutet nicht, dass wir auf irgendeine geheimnisvolle Weise unseren Körper verlassen und in eine Existenz jenseits von Natur und Welt flüchten, wo es nur körperlosen „Geist“ gibt. Ganz im Gegenteil, unser körperliches Leben wird eher intensiver und realer, nicht weniger. Pleroma meint die ganze Fülle aller Realität, physische, psychische und spirituelle, und so enthält es „Welt“, geht aber darüber hinaus – es muss sie nicht leugnen oder ausgrenzen –, wie Welt Natur umfasst und darüber hinausgeht. Pleroma ist „das Reich der Liebe, in dem alle Formen einander durchdringen ohne Behinderung und ohne gegenseitigen Hass. Dort finden wir nicht, wie wir das in der Welt tun, dass immer alles etwas anderes ausschließt, während etwas in allem fehlt. Im Pleroma ist alles zusammen-

geschmolzen in seraphischer Hitze, und doch steht jedes einzelne allein in seiner prächtigen Eigenart. Denn Pleroma wird geleitet durch das seraphische Gesetz der Liebe, wie „Welt“ mechanistisch geleitet wird durch das sadistische Gesetz der Berührung.“ Und weiter, **wenn Gutkind das Wort Gott benutzt, dann meint er nicht etwa eine kindische Vorstellung von einem gütigen alten Mann im Himmel oder etwa ein absolutes – und damit letztlich leeres – Prinzip, sondern diese wechselseitige Abhängigkeit aller in immer fließendem Leben und Bewegung.** Wir müssen erkennen, dass „weder die Greifbarkeit der Dinge noch die Gewissheit, dass ‚ich existiere‘ der Ausgangspunkt sein kann. Dass ‚es Gottheit gibt‘, ist die sicherste Grundlage der Erfahrung ... Deshalb sagen wir anstelle von ‚ich denke, also bin ich‘ ‚ich verwirkliche Gottheit, also bin ich‘. ‚Ich denke‘ gehört noch zur ‚Welt‘, **‚ich aktualisierte Gottheit‘ geht über Selbst und Ding.**“ Es geht auf das Ganze, welches gleichzeitig Subjekt und Objekt ist. „Wir wollen nicht“, sagt Gutkind, „den Namen Gottes auf den Lippen unnötig führen, sondern nur mit einer zögernden Zurückhaltung. Jetzt muss alles mit diesem durchdrungen sein: **dass wir von nun an aufsteigen zu siderischer Geburt, in der wir selbst Gott werden.**“

Gutkind spricht über die unvergleichliche Erfahrung, wenn wir erkennen, dass wir mehr als „Welt“ sind, und dass „Welt“ nicht mehr über uns und um uns herum, sondern in uns ist. Denn das „Ich“ ist die höchste aller Formen der Schöpfung. Es ist, sagt Gutkind, „der Schlüssel zur Welt, und die Welt ist nichts anderes als das Leben des ‚Ich‘ ... Alles wird erst im ‚Ich‘ lebendig. **Im ‚Ich‘ ist alles mit allem verwoben** ... Es ist das, was als erstes in der Lage ist, allein mit einer gewissen Freiheit und Unabhängigkeit zu stehen.“ Und so sollten wir es aufgeben, über die Welt zu kriechen mit der schmachvollen Idee, dass sich alles nur durch Zufall aus dem Unteren entwickelt hat, und mit Zuversicht als einen Akt des Glaubens bekräftigen, dass das Höhere immer vorangeht und das Untere schafft, und ebenso ist es mit dem Ganzen, das vorangeht und die Teile schafft. Dasselbe ist gemeint, wenn gesagt wird, dass „es nicht die Steine eines Mosaiks sind, die das Bild bilden in all seiner Schönheit, sondern das Bild in seiner ganzen Schönheit führt und leitet die Steine, die nichts außerhalb des Bildes sind.“ Bloße Existenz ist sinnlos. **Nichts hat Wert an sich, sondern gewinnt es nur in Beziehung.** Und es liegt in der Macht des Menschen, sich in seiner Phantasie die Ganzheit und die Bewegung der Beziehung, die es in die Wirklichkeit bringen, vorstellen zu können; und so kann er dem Wert verleihen, was bisher lediglich existierte. Dabei wird der Mensch ein Schöpfer. **„Mission und Bedeutung des Menschen“**, sagt Gutkind, **„liegen darin, das zum Leben und zur Wärme zu erwecken, was kalt und tot war, durch von Liebe durchdrungene Wertschätzung.“** Aber es ist nur das seraphischen Selbst, das Selbst, das siderische Geburt erlebt hat, das derart in der Lage ist, Realität zu gestalten und zu erschaffen, niemals das isolierte oder bloß intellektuelle Selbst.

Was müssen wir tun, um diese Siderische Geburt zu erreichen? In *Welt-Eroberung* antwortet Gutkind, dass „wir zuerst lernen müssen, was wir nicht tun dürfen. Wir müssen uns abseits davon klarwerden.“ Denn die Idee, dass das enge getrennte Selbst jetzt in der Lage ist, Neues einzuleiten, ist ziemlich lächerlich. Das Ego, das der Mensch durch so viele Jahrhunderte oder eher Jahrtausende aufgebaut hat als das Zentrum der Welt, als die wichtigste Entwicklung in der gesamten Evolution bis heute – dieses Ego mit seinen Potential für Freiheit und für die Erstellung von Bewertungsmodellen hat nun die Grenze des Wachstums, das möglich ist durch Erwerb und Besitz, seien es nun materielle Dinge oder Wissen oder Tugend, erreicht. Wenn es sich weiter entwickeln und nicht kläglich sterben will in sinnloser Leere, muss es jetzt ausbrechen und beginnen, aus der gewonnenen Fülle abzugeben. Dies ist die ihm einzig mögliche Freiheit und Schöpferkraft. Und das bedeutet Verzicht auf die Sicherheit des festen „Seins“ und „Habens“ und „Wissens“. **„Nicht, dass ich lebe, sondern dass ich lebe – wirklich lebendig – ist der entscheidende Punkt.** Dass der göttliche Ozean des Lebens in mir fließt und dass der Einzelne in heiliger Armut nichts für sich behält.“ Aber das gilt weder für diejenigen, die noch nicht Sicherheit in sich selbst oder die Sicherheit des Besitzes gefühlt haben, noch ist es für diejenigen, die immer noch das Gefühl haben, dass sie diese Sicherheit brauchen. **Gutkind predigt nicht Selbstaufopferung oder Selbstverleugnung oder irgendeine Askese. Er spricht nur zu denjenigen, die diese Armut fühlen: eines Selbst, das in der engen Welt der Dinge eingesperrt ist; der sozialen und politischen Institutionen, die überholt sind; und der Ideen, Worte und Argumente, die ihre Bedeutung verloren haben.** Er redet zu denen, die fühlen, dass sie nichts mehr von der Welt zu ge-

winnen haben, weil sie eine Fülle von Reichtum in sich haben, die verdirbt, wenn sie sie nicht teilen können und weitergeben an andere.

Orientalische oder pseudo-orientalischen Kulte, die die Unwirklichkeit des Egos oder die Rückkehr zu einem Zustand der Verschmelzung mit dem Ganzen lehren, sind lediglich [atavistisch](#). Es besteht keine Notwendigkeit, zum alten Orient zurückzugehen, nur nach vorne zu Immanuel Kant, um zu erkennen, dass das Ego nicht als ein Ding existiert. Und von Kant aus kann man weiter vorangehen, während verwestlichte Orient-Gedanken nur zu Passivität und Verschwendung im Angesicht der Probleme der Welt führen. Und die frühe christliche Vorstellung, dass wir die Dinge dieses Lebens aufgeben sollten zugunsten eines Lebens im Jenseits, ist ebenso unangebracht. Denn es geschieht genau in diesem Leben und in diesem Körper, dass der nächste Schritt nach vorn getan werden muss. Tatsächlich ist [Max Stirner](#) mit seiner Erklärung der Souveränität des Selbst weit näher an Gutkinds siderischer Geburt als jede dieser Ansichten, wenn er sagt, „nur das sich selbst auflösende Ego, das nicht-seiende Ego, das beendete Ego ist wirklich Ich“ und „Wenn ich meine Sache auf mich setze, den einzigartigen, dann ruht meine Sache auf seinem vergänglich-sterblichen Schöpfer, der sich selbst verzehrt, und ich kann sagen: Ich habe meine Sache auf nichts gesetzt.“ Denn wie Gutkind predigt Stirner nicht. Beide richten einen [Zen-Test](#) ein, der weit mehr im Einklang mit dem ursprünglichen Zen-Geist ist als einige der modernen Zen-Kulte. So heißt es auch im [Evangelium](#), „wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden“, was keine Predigt über Armut ist, sondern eine Aufforderung zu grenzenlosem Reichtum.

„Das neue überpersönliche Reich der Natur, das wir suchen“, sagt Gutkind in *Welt-Eroberung*, „ist die wahre menschliche Liebe, der wahre Sozialismus“, die er weiter beschreibt als „neue Spontaneität, die eintritt, wenn der Nullpunkt der reinen isolierten Individualität aufgegeben wurde.“ Dieser Sozialismus hat nichts mit einem tagespolitischen Glaubensbekenntnis zu tun. Das elende Greifen nach materiellem Wohlstand, für das der heutige Sozialismus steht, unterscheidet sich vom Kapitalismus nur durch die Differenz der Meinung, wer im Besitz dieses Wohlstandes sein sollte. Er hat keine neue Botschaft für die Menschheit. Sowohl das Gieren des Kapitalismus als auch die Gleichmacherei des sogenannten Sozialismus sind im Wesentlichen verarmte Ideen, die nicht einmal zur Fülle materiellen Reichtums führen können, wobei wir gerade den jetzt ermöglichen und notwendig gebrauchen könnten, um neue Bedürfnisse voranzutreiben.

„Der wahre Sozialismus“, sagt Gutkind, „zielt nicht auf den Reichtum Einzelner, sondern auf heilige Armut für den Einzelnen und Reichtum für die Gemeinschaft.“ Wenn der Einzelne seinen Gefährten alles, was er hat, verschenkt und nichts für sich selbst behält, weil er in sich ein überwältigendes Gefühl von Reichtum fühlt und weiß, dass er im Beschenken anderer sich selbst beschenkt, weil er und die anderen die gleiche mitmenschliche Person sind; nur dieses Geben, das nicht als Verlust, sondern als Bereicherung empfunden wird, ist wahrer Sozialismus. Und dieses Schenkens gilt nicht nur für materiellen Reichtum. Unser Lernen, unsere Gedanken, Gefühle und Wünsche, die wir heute nur innerhalb der Grenzen der Konvention zum Ausdruck bringen oder soweit wir es für klug oder in irgendeiner Weise als eigenen Vorteil betrachten – warum sollten wir diese nicht freiwillig teilen mit anderen im Geist von Max Stirner, wenn er sagt: „Bring aus dir heraus, was in dir ist.“ Zu geben im Sinne der [Selbstaufopferung](#) und mit einem damit verbundenen Gefühl der Tugend, ist relativ einfach, denn das einzelne Ego wird dadurch gesteigert, und es ist daher eine wertlose Geste in unserer heutigen Zeit. Aber [aus unserem Besitz Reichtum für alle zu machen](#), ist weitaus schwieriger. Es erfordert, wie Gutkind bemerkt, „die am stärksten entwickelte Persönlichkeit“, denn so einer nimmt eine viel breitere [Verantwortung für seine Mitmenschen](#) auf sich und letztlich für die gesamte Menschheit. „Denn wenn das ‚Ich‘ über ‚Welt‘ hinausgeht, zieht es das Ganze seraphisch in sich hinein und nimmt sich [das Ganze als seine Aufgabe und nicht mehr nur sich selbst](#).“

Dieses Verzichtens auf eingebildete Sicherheiten von verfestigten Ideen und auf ein begrenztes Ego und die Erlaubnis, sich in eine Welt von Leben und Bewegung und Unsicherheit auszudehnen, sowohl in den eigenen Gedanken und Gefühlen als auch in der Beziehung zu anderen, fühlt sich an wie der [Tod des Selbst](#). Und in gewisser Weise ist es ein Tod. Aber es ist gleichzeitig der Sieg über den Tod. „Ich entkomme dem Tod“ sagt Gutkind, „wenn ich mich in das Universale ausdehne. Der Tod ist nicht das Ende des Lebens, sondern geschieht mitten im Leben. In meinem endlichen Wesen erlebe ich

den Tod mit seiner zerstörerischen Kraft, aber durch meine göttlich-seraphische Tat muss ich die Ewigkeit sogar mitten im Leben gewinnen ... **Gott tut den Tod durch ein Sich-Ausleeren in den Nullpunkt und in die Menschheit. Der Mensch tut den Tod durch seraphisches Ausgießen seiner selbst in die Gottheit im Rausch der Seligkeit.** Der Tod, das ‚Ich bin nicht‘, ist der höchste Akt der Menschlichkeit, genauso wie das ‚Ich‘ das höchste Ziel der Natur war.“

Erich Gutkind: Siderische Geburt. Seraphische Wanderung vom Tode der Welt zur Taufe der Tat, Berlin: Schuster & Loeffler 1914.¹⁴²

Nun wir aus der Welt fortziehen, wollen wir sie doch nimmermehr fliehen, denn sie ist Gottes Schule und ganz und gar **Gottesdienst**. Heut erst ruht der Vater und ward Sonntag, da die Schöpfung vollendet wurde und sich erschöpfte, und wir schreiten in der Talwanderung. Da die Welt sterben und welken will zur Weltruhe und nichts mehr von außen treiben, stoßen, gestalten, nichts mehr wachsen will – da müssen wir den Punkt suchen **über der Welt**, wo wir sie aus den Angeln heben, denn wir selbst sind das Ur und der Welten Grund. Erwarten wir keine Hilfe mehr von außen, da wir auf uns selbst gestellt und mannbar wurden, da die Nabelschnur zerriss, die uns aus der Schöpfung Tiefen Kraft zuführte, denn hinter dem Welt-Mittag steht einzig noch Welt-Auswirkung und Welt-Erfüllung. Das ist die herbe Angst unserer Zeit, dass sie **Gottferne** ist und verlassenste Einkapselung und dass der heilige Geist gepresst ist in das Gefäß der Enge und dass keine Auswege sind und nicht Rettung noch Gesundung als einzig im göttlichen Umbau der Welt. Nun unter uns alles treibende Drängen ermattet, **zieht** uns ein Übermächtiges; zerreißend will es in uns gebären, sternenhaft über den Sternen. ... (S. 22 f.)

Wir wollen jenen metaphysischen Mut zum **Transzendenten** beweisen, der uns heut abhandenkam, da wir uns angstvoll einzig noch ans Taste-Reich klammerten. Nun enthüllt sich uns das große Mysterium, das lautet: **credo ut intelligam**, das heißt so viel wie: ich muss zuvor glauben, ehe ich erkenne. Was wissen wir noch von der Kultur des Glaubens, da wir nichts anderes mehr als Wissenskultur pflegen! Ist **Glauben** nicht nur ein kindliches bloßes Für-wahr-Halten? Wir aber meinen, dass nicht die winzigste Erkenntnis zustande kommen kann, ehe nicht im Glauben der feste Standort eingenommen ist, von wo sie gewonnen werden kann, und es ist nicht das kleinste Fünkchen Erkenntnis in der Welt, das nicht auf der sicheren Grundlage eines Glaubens ruhte; und was an einem Wissen sicher ist, ist nichts als einzig, was aus seinem Unterbau im Glauben stammt. Es ist eitle Selbsttäuschung, dies nicht zu sehen, aber es ist auch bodenlose Schwäche, wie wir leicht erfassen, wenn sich uns das zweite Mysterium enthüllt, das lautet: **credo quia absurdum**, ich glaube, weil es unmöglich ist, denn das bedeutet, dass wir etwas vermögen über das Unmögliche. Der Glaube ist die überweltliche Kraft, die alle Widersprüche schlägt, aus zweien eins macht und den Blick über alle Lande weitet. „So einer zu diesem Fels spricht: hebe dich hinweg, und er glaubte daran, so würde sich dieser Fels ins Meer stürzen.“ Das ist mehr, als was in Tast und Fraß ist, das ist mehr als bloßes Spiegeln, das ist der Glaube, der stärker ist als „Welt“ und „Natur“ und der uns dahin stellt, wo uns mit einem Schlage blendende Erkenntnis wird, denn **Erhebung** ist alles, und also müssen wir es **ausführen**, den Blick in die Höhe zu richten und in die Tiefe, um erst dann zu erkennen, wie Höhe und Tiefe in unsere Wirklichkeit hineinragt. ... (S. 24 f.)

*Denn dies ist **Gott**: kein vergrößerter despotischer Mann, sondern dass die Welt nicht um die Schwere, wohl aber um die Leichte, nicht um die trübe Tiefe, sondern um den überschwänglichsten Jubel rotieren soll. Nicht stillstehende Anbetung – die **heilige Raserei der siderischen Geburt** ist die Religion der Zukunft.* Nicht die philisterhafte nüchterne Enge der Augenblicksgegebenheit gibt uns Sicherheit, vor dem geöffneten Auge schwebt sie über Abgründen, die sie sogleich verschlingen werden; – sicherer tragen uns die phantastischen Flügel des siderischen Dranges, des Besten, was wir in uns haben, des Höchsten, was wir bei lebendigem Leibe erleben können, bis wir endlich **überevöll grenzenlos liebes-**

¹⁴² Zu **Erich Gutkind** vgl. den Vortrag von H. C. Rutherford, Erich Gukind als Prophet der neuen Zeit. Achtzehnte Stiftungsvorlesung, Neu-Atlantis-Stiftung 1975. Aus dem Englischen übersetzt von Renate und Peter Godzik, Schleswig 2012 (siehe S. 97 ff.).

glühend hingegossen sein werden in vollendeter siderischer Geburt sternenhaft über alle Sterne. ... (S. 53)

Unsere Zeit hat der neuen Auffassung des Christentums Ausdruck gegeben in der *Trennung von Jesus und Christus*, in der scharfen Scheidung des historischen Ereignisses und des metaphysisch weltauflaubauenden Prinzips. *Jesus* ist das Bekenntnis der noch unfreien Person, die den *Mittler* braucht und *die Kirche*. Wir wollen das Urteil über die Kirche einer späteren Zeit überlassen, die ruhiger abwägen mag als wir. Uns scheint sie nicht schlimmer als jedes Weltgeborene überhaupt, auch ist kein Hergang in der Geschichte, der jemals zur Bedeutung kam und nur von negativem Wert wäre. Uns genügt, dass die Kirche nichts mehr herzugeben hat, dass sie nicht mehr die Form der kommenden Religiosität sein kann, dass sie nur lebt, weil der brutale Materialismus unserer Zeit den metaphysischen Drang wahrhaftig nicht zu stillen vermag, ihn künstlich darnieder hält und so den Verfall der Kirchen geradezu aufhält. *Christus*, das ist der Schritt über jeden Mittler hinaus, ist das Bekenntnis zu eigener Tat, zur eigenen Kreuzigung, und heißt, dass ohne Auswahl Jeder Gottes Sohn sei und in lebendiger Tat der siderischen Geburt selbst zu Gott zerfließe. Auch wenn wir die Seichtigkeit der liberalen Theologie, die eine metaphysische Weltwende zu einem bloß historischen Ereignis macht wie irgendeine Schlacht oder Städtegründung, noch so schroff abweisen, so sehen wir doch eine Befreiung nicht nur im Verfall alles Kirchentums, sondern auch in der Abwendung von aller Sektiererei, die in neuen Dogmen und Lehren und Büchern ein neues Pfaffentum begründen möchte, die freie, eigene siderische Tat zu töten. ... (S. 149 f.)

Mein höheres Selbst lebt nur in der *Wanderung*. Gott ist mein Selbst, aber Gott ist kein Philister und kein Ding, sondern seliger Wanderer, ein schöpferischer Revolutionär und der Herr jeglicher Möglichkeit, die alle Unmöglichkeit ewig ausschließt. Wanderte ich nicht, so erstarrte alles göttliche Kreisen. Und zur Wanderung gehört nicht nur das göttliche Ziel, sondern auch das *Fernab-vom-Ziel*. In der göttlich beschwingten Wanderung gehört Weltbildung und Weltlösung, Ichbildung und Ichlösung zueinander, wie der Kugelraum zur Schale. Und das *Verströmen meiner selbst und der Welt* ist das brausendste Leben, da erst erlebt sich Welt und Allheit. Doch werden wir nicht mit denen, die nun Allheit erleben, sprechen, „Ich bin die ganze Natur“, sondern höher: Ich bin das, wovon die Natur nur ein Keim ist und Anstieg, ihr höheres Vorbild. Wanderung ist mein Sinn und meine Ewigkeit, sie allein ist nicht meine Dinglichkeit, sondern meine Göttlichkeit, sie ist *das Gottfeuer in mir*, dessen helles lichterlohes Brennen mein einziges Trachten ist. Und was sind alle festen Paradiese gegen diese beseelte Wanderung in hyazinthe Gottes-Weiten! Diese armseligen ausgemalten Paradiese, die nur unharmonisch Steigerung leiblicher Genüsse bieten, oder die langweiligen Gruppierungen von Heiligen, was bedeutet das alles gegen die lebendige Gestalt des Wirklichen. *Nicht irgendein dinglich paradiesischer Inhalt kann meine Seligkeit sein*, sondern einzig die *siderische Geburt*, die ewige Wanderung in mir, die in ekstatischer Setzung alle Fülle hat. Das ist das Göttlichste, dass solche Wanderung grenzenlos möglich ist, immer reicher, immer überschwänglicher. Nur eines wäre furchtbar: ewiges Beharren und zweckloses Vergehen. Doch göttliche Wanderung ist nie endendes *schöpferisches Leben* und ewige Jugend und Erneuerung, ist Heldentum und Liebe, ist tosender Wirbel und tiefste heimliche Ruhe. Und Nichts kann da verloren sein, sondern in seraphischer In-eins-Setzung Gottes ist ewig alles bewahrt. Nicht ist meine göttliche Wanderung ein unablässiges Verlassen und Verlieren, ein Ersetzen des Einen durch das Andere, sie ist ein *seraphisches Verweben* alles dessen, das einen Moment in Todesstarre ruhte, und lässt Jeglichem seine Selbständigkeit, die nur in todesstarrer Trennung bestand, auch wenn es in die Allverwobenheit göttlicher Harmonie eingeht. Ruht das Ich in träger Furcht, so steigert alsbald die Not durch alle Allheit sich ins Unermessliche, wandere ich, so schwindet alle Not und wird zum vergänglichen Moment. ... (S. 154 ff.)

Die Natur ist das Grab Gottes, die Welt seine Auferstehung und Pleroma seine Himmelfahrt. Wir wissen, dass die höchste Vollendung nicht in sich ruhen kann, dass sie liebesglühend über sich hinaus drängt, dass die Gottheit ewig in brausendem *Außer-sich-Seyn* sich in die Tiefen ergießt, cherubinschen Hass gegen sich selbst kehrt, sich selbst zu Tiefe und Chaos wandelt, ewiger Steigerung willen und in urgeheimnisvoller abgründiger Schöpferlust. *Ewiges Über-sich-Hinaus*, ewige siderische Geburt, das ist die letzte „Materie“, das „Absolute“, das „An-Sich“. *Darum stieg Gott hinab, damit wir hinauf können*. Natur ist der Abgrund, über den die Gottheit nun schwingt, wie könnte sie selig

schwingen ohne Abgründe. Der Sturz der Gottheit lastet aber über den Tiefen; das göttliche Lasten, das über die Trägheit der Vollendung sich neu steigern will, das ist die Materie, die als Schein sich enthüllen will, wenn Göttlichkeit nun den Tiefen entsteigt. Alle Steigerung, alle Göttlichkeit, alle Überwindung der Trägheit muss sich zeigen in einem *Zerrinnen der Materie*. ... (S. 165 f.)

Um dies ewige Auf und Ab der Gottheit zwischen Tod und Leben zu verstehen, werden wir also nicht im Sinne der *alten Schulmetaphysik* ein anschauliches Bild des Gott-Prozesses entwerfen. Wir verzichten auf solchen Ding-Besitz, der mit Göttlichkeit wenig zu tun hat, und ziehen es vor, im Sinne der *neuen Zeit, die Gott tun und erleben will*, lebendig davon auszugehen, wie die titanischen Gotteskräfte der Weltbildung und Naturlösung und der Weltlösung und der Himmelswerdung schon in uns selbst heut sich regen. Indem wir an dem Gipfel der Welthöhe erwachen, schauen wir zum ersten Mal das Doppelspiel dieser Mächte, spüren es in uns selbst stündlich in zerreißenden Leiden und zerreißenden Jubeln. *Und nur, indem wir an diesem Taten teilnehmen*, werden wir *in das göttliche Urgeheimnis lebend hineinwachsen*, das uns jetzt nur als sternenhafter sehrender Drang und seliger Stimmungsgehalt gegeben ist. Nur müssen wir den Mut beweisen, dem Licht der siderischen Geburt mehr zu trauen als der Finsternis enger toter Tastbarkeiten. Erst im seligen, göttlichen Schwinge-Schwang über aller Gestaltung kann das Geheimnis des Wechselspiels göttlichsten Gestaltens und Todesvernichtens sich ganz enthüllen. ... (S. 202 f.)

Prometheus, der das göttliche Feuer in die Fernen trägt, ein Luzifer, der den inneren Zwiespalt Gottes erzeugt und den Wechsel, der ewige Revolutionär, und *Christus*, der zu Gott zurückführt, das sind die beiden Pole einer Weltbewegung und alles Kreisens. Der Heilige Geist der schwingenden Göttlichkeit ist wohl unteilbar Einer und doch ewig zerspalten in *Vater und Sohn*. Der Vater ist der Schöpfer, der ewig vor jede Sphäre die höhere Sphäre stellt, so das Kreisen schwingen macht und das Niedere vor dem Höheren verwehen lässt, dass alles Niedere im Höheren erblühe. So wird vor dem Vater Jedes zum Schein. *Alles Wirkliche ist unmöglich*, das ist der Vater; es kann nichts Wirkliches bestehen, alles drängt sich zum Tode, *um im Vater aufzugehen*, alles will sterben, um Gott zu werden. Der Vater setzt also die Realität, denn wir sahen ja, dass Realität nichts ist als das Keimen des Höheren im Niederen. Natur war nichts ohne Welt, und Welt zerginge also gleich zu Dunst und Nichts ohne den Himmel, ist nichts als Himmelswerdung. Der Sohn aber ist das Gekreuzigte im *Heiligen Geist*, das, was entsendet ist, das, was leidet, das, was löst und erlöst und belebt. Das ist das Urgeheimnis, wie der Heilige Geist zum Vater wird und zum Sohn. *Der Vater stieg hinab, damit wir hinauf können*. Und nimmermehr will der Vater nur das Ziel der Vollendung, sondern durch den Sohn erlöst er den ganzen langen Weg, dass nichts verloren sei und im Ewigen sich alles bewahre. Das ist der Kern aller Transzendenz, dass der *Heilige Geist* zum Vater wird und nicht nur bei sich selbst ruht. Die transzendente, weltauflösende Kraft, die unablässig alles Weltliche zerstört und vergehen macht, ist, weil der Heilige Geist Vater wurde, und wir sehen dieses Wirken stündlich empirisch vor unseren Augen. Wir sehen und erleben, wie das Empirisch-Reale vergeht und nur das Gott-Reale besteht. ... (S. 207 f.)

Das Leid ist die große Klippe aller Weltanschauungen und Religionen, denn keine entrinnt der ewig bleibenden Frage, warum so viel Leid? Das Leid scheint das völlig Sinnlose, und es will nicht glücken zu erklären, wie solches Sinnlose, dem zu entgehen das höchste Ziel ist, in dem unendlich Sinnvollen, Herrlichen der Gottheit Platz finden kann. Doch ist diese Grübeleien, die trotz der geistreichsten Deuteleien niemals zu einer Lösung führen kann, nur der Ausfluss einer noch ganz persönlichen Betrachtungsweise. Erst dem überpersönlichen Blick entschleiern sich der Widerspruch. Was die Enge der Person schreckt, schreckt nicht das überpersönliche Leben oder Gott. Dreifach müssen wir das Leid erkennen, *das Leid als brausende Schöpferlust, das Leid als bloßer Schein, das Leid als Stachel*. Nimmermehr ist das Leid sinnlos vor der Gottheit; es *ist* nicht sinnlos sondern *macht* nur sinnlos, und dass es sinnlos machen soll, ist eben sein einziger Zweck, denn Leiden ist das, was ewig das Niedere zum Tode führt, dass es nicht bei sich beharren kann; so ist das Leid der tiefste Grund für alle Wirklichkeiten, rastlos in höherer Transzendenz zu vergehen. Nimmermehr flieht Gott das Leiden wie der Mensch, es ist sein höchstes Ziel und einzige Sehnsucht. Was wäre ein Gott, der nicht allen Höllengraus in sich hätte. *Gottheit ist nicht süßliche Trägheit*. Doch *unterliegt* Gottheit nicht dem Leiden, auch wenn es Leid als ein *Organ in sich* hat, und das wilde Organ der Höllentiefe vermag die Göttlichkeit nicht zu mindern. Selbst alle furchtbaren Dämonien des Weltlichen sind nur schaffend gestaltend

reinigendes Organ der Gottheit. **Leid und Übel und Unvollkommenheit sind das Göttlichste an Gott**, sind sein klirrendes Waffenarsenal und urbewegender Zwiespalt. Leid ist für Gott nicht schmerzlicher Abscheu und Ekel, sondern überseligste **Schöpferlust**. Leid ist eine abgründige Leere im göttlichen Schaffen, die anreizt, dass zeugende Fülle sich in sie ergieße. So ist das Leiden der Zweck der Welt, ohne den sie gar nicht bestehen könnte. Das Sinnlose, Böse und alle Qual verliert in Gottes Händen alle Schrecknis, selbst der **Tod** ist ihm nur **höchste lebendige Erneuerung und Geburt und gestalten-der Meißel**. Das Leiden, das vor Gott negative Spannung und Leere ist, ist allein für uns positiv. Denn je mehr wir noch im Hylischen stecken, empfinden wir allein körperliche Lust als Positives, doch ist höchste Körperlust für die Seele nur tiefster Ekel. Die höchste Lust der Seele aber, ihr **wonniges Verströmen**, ist dem Leib nur ein schmerzlicher Tod. So ist uns noch alle höhere und reale Lust negativ und positiv einzig das Leiden. Doch höchste Seligkeit ist der **Schöpferschmerz** dem göttlichen Schwingen, seine herrlichste Würde und stärkste Schaffensglut. Der höchste Schöpferschmerz ist ganz eins geworden mit der überschwänglichen schwingenden Lust der Gottheit. Was in den Tiefen noch Fressen und Gefressenwerden ist, das ist in den Höhen Götternahrung. Wir selbst spüren es, je höher wir steigen, wie jede Lust über ihre Körperlichkeit steigt und sich zur Seligkeit verklärt, und je überpersönlicher wir uns weiten, *umso mehr verliert alles Leiden seine Hässlichkeit und seine Schrecken*, die wir fliehen, und wird zur übermenschlichen Aufgabe, zur allumfassenden **Mitverantwortung**, zum seraphischen Leiden, das über der Enge persönlicher Qual alle Welten schmerzvoll fühlt und nichts als grenzenloses Weiten, göttliches Kraftgefühl und Seligkeit ist und sich ganz löst in süße schöpferische Lust. ... (S. 210 ff.)

*Ohne den Stachel der **Not** muss das Leben versumpfen*. Es kann weltliches Leben nicht in sich ruhen, und die Schönheit klassischer Vollendung musste stets schnell Verfall zur Folge haben, weil es Vollendung nur von Begrenztheiten war. Das weltliche Leben will in Todesnot sich ewig neu gebären, es kann ohne den Tod nicht sein, und mit dem Tode muss es nicht weniger schnell endigen. Es ruht dies Seyn, das wir als das einzig Konkrete nehmen, auf dem Tode, zerrinnt unausgesetzt in den **Tod**. *Alles Weltliche ist so nur Organ des Höheren, nichts für sich*. Doch dies Höhere zu schauen, hindern uns *Ding und Person*. Erst über ihnen in heiliger Armut erschauen wir das Schwingen, wo alle Qual von uns abgefallen ist, da wir dem Stachel der Enge entwachsen. **Was wäre ohne den Leidens-Stachel!** Der Sumpf wäre der Herr der Welt. Nirgends offenbart Gottheit sich göttlicher als im Zwang des Leidens, der das Höchste des Zwingens ist. Könnte sich ein Jeder, wie er da ist, im Tage des Gerichtes sehen und erschaute sich in all seiner Enge und Niedrigkeit und Todesnichtigkeit, auch der Vollen-detste würde vergehen vor Sehnsucht nach allen höllischen Leiden, um durch ihr Feuerbad gestählt dem Nichts zu entrinnen. Auch die Besten beginnen noch kaum, Gottheit in Freiheit zu ergreifen. Fast nichts geschieht ohne den Stachel der Not, und **aus höchsten Nöten nur sind wir zu der Höhe des Jetzt emporgestiegen**. Es ist kein Zufall, dass wir die volle Entfaltung des Menschenkeims aus der Naturtiefe in die große Not der **Eiszeiten** verlegen, diese göttlichen Meißel. Ohne Nöte blieben Menschen in ihrem Pflanzendasein wohl im Sumpf, und wir meinen, Trägheit macht, dass die Meisten sich dort auch wohl fühlen. Doch nicht das Übel, einzig der träge lastende Stillstand ist uns verabscheuenswert. Nicht die Ausscheidung der Konflikte, des Dramatisch-Tragischen ist der Sinn der Welt, sondern *die Vernichtung der Nichtigkeit*, des Unbedeutenden, Unreifen, des trägen Sumpfes, und wie Vollendung das ist, was wir aus der Gottheit **herausgelebt** haben, so ist der giftige Sumpf das, was durch uns aus Göttlichkeit **herausgestorben** ist. ... (S. 216 f.)

Die **Kunst** hat bisher überwiegend danach getrachtet, in Bild und Dichtung eine Art Abbild höherer idealer Wirklichkeiten zu geben, das Beste der Kunst war stets das Vorausahnen und phantastische Gestalten ferner Göttlichkeit. Daher ging alle solche Kunst aus vom Inhalt und gewann erst aus dem Inhalt die Form. Doch ist das Ausmalen solcher idealen Reiche, ganz wie die kindlichen Vorstellungen von Gott und Göttern, nur der Ausdruck unseres Abstandes von der Göttlichkeit. Doch wie wir diesen Gottfernen entwachsen, kann uns all solches Abbild nimmermehr genügen. Auch die seligsten Gefilde, die wir uns ausmalen, und nicht nur die heidnischen vielgestaltigen Gottheiten, auch die Gesellschaft der Olympier und selbst die Gottheit der **monotheistischen Religionen** kann heut kaum noch den kindlichsten Ansprüchen genügen. Das alles ist für uns **völlig durchlebt** und erscheint uns schlechthin *primitiv*. Wir vermögen nicht mehr vor diesen Gestalten, die der Kindheit des Menschen-

tums angepasst waren, zu knien oder uns jenseitige Höhen auszumalen, da wir das Jenseits mitten aus dem Diesseits heraus tun wollen und mitten in Gott selbst hineinwachsen. Wie wir **den alten Zwinge-Religionen entwachsen** sind, die eine Schule des kindlichen Menschentums darstellen, so auch nun den **Erlösungsreligionen**. Es bedeutet uns nichts mehr, das kleine Ich stoisch auf einen Nullpunkt einzustellen, wo es vor jeder Erregung sorgsam bewahrt bleibe. Auch darf unser Leben nicht im untätigen Erwarten eines Jenseits verrinnen, das schließlich nur ein idealisiertes Diesseits ist, doch ein Diesseits ohne Leben und Kraft. Wir können nicht einzig uns vom Diesseits erlösen wollen in Missachtung alles Reichtums, der aller-heiligster Besitz und Sämerei der Gottheit ist. **Einzig die seraphisch allumarmende Tatreligion, die siderische Geburt, ist die Religion der Zukunft**. Und ganz so wird die Kunst von der Darstellung und Ausmalung eines Idealen zur künstlerisch ästhetischen Tat. ... (S. 226 f.)

... So sind wir allmächtige Schöpfer, wenn wir im Geiste des göttlichen Schwingens taten und als Hand Gottes alle Fülle für Göttlichkeit tun. Gott ist nur das zauberhafte Wort dafür, **dass alles möglich ist** in der Gottrichtung. **Alles ist möglich, das ist die neue Lehre der siderischen Geburt**. Es ist mir möglich, endlos zu wandern und doch zu ruhen, es ist mir möglich, über Tod und Ding und Geist zu steigen und alle Seligkeit zu erzwingen. Ich habe die Macht, die Sterne zu lenken und neue Welten zu entfachen, wenn ich es gott-tue, ich kann selige Gefilde erschaffen, Höllen und Walhall und Naturen und Kathedralen aus Welt und Heiligkeit, wenn ich es nur Gott tue und nicht dem Tode, doch all solche magischen Wunder kann ich nur taten in Gottgemeinschaft. Was sind alle ausgemalten Paradiese gegen die lebendige Tat, der alles möglich ist, und die uns über der Enge der Dinge und Personen, die uns den Blick blenden, zu **Gottes-Magiern** macht, denen der Jubel gehorcht. ... (S. 230)

... Ich erlerne das Taten, wenn ich es nicht persönlich, sondern tod-tue, in meinem Tod muss ich die Fülle der Unendlichkeit tun. Auch Gott tut den Tod, denn löste Gottheit sich nicht in strömender Liebe in Abgründen, wie wäre je etwas! Alles was ist, ist nur **Gottes Liebestod**, und **alles Objekt das cherubinisch Gestürzte**. Aber wie Gottes höchstes Schöpferleid seine höchste selige Lebendigkeit ist, so ist auch der seraphisch überpersönliche Tod des Menschen sein allerstärkstes Leben. **In der Schöpfung tat Gott noch vor mir und ohne mich, nun zieht mich Gott hinein in seine Schöpferkraft und tatet durch mich und mit mir**. An mir erwärmt sich das Wertelose und reift, um nicht mehr im „Etwas“, sondern in Allheit zu ruhen und im göttlichen Schwingen. Erst mit der Übernahme der **Welterlösung** und **Weltformung** werde ich selbst und lebend, erst im **Weltabstieg** beginnt die vollendete Schöpfung sich wieder zu beleben. Nun tue ich, dass die Schöpfung der Schwere ledig wird. Nicht mehr unter dem Zwang der Natur steht meine Tat, sondern die herrliche Gewalt, die mich formte da außen, tue ich in freier Liebesglut, die ganze Schöpfung fasse ich mit meinen Armen in Eins, sie zur Gottheit zu tragen. So werden die Säulen der Welt zu Flügeln, **dass Gott den Tod tut, indem er sich zum winterlichen Nullpunkt und zum Menschen entäußert, und der Mensch den Tod tut, indem er sich seraphisch in wonniger Seligkeit berauscht in Gott stürzt**. Der Tod, das „Ich bin nicht“, ist die höchste Tat der Menschlichkeit, wie das Ich das höchste Ziel der Natur war. Doch nimmermehr meinen wir **den Tod des Verlöschens**, den finsternen Tod, den wir zitternd fürchten und fliehen. **Die Überwindung dieses Todes**, des höllischen Nichts, der Sieg über das Ende und das Grauen der Erfrorenheit ist ja die überherrliche Krönung aller Tat, die wir wirken wollen, so recht eine Tat über aller Enge. **Die Überwindung des Todes in göttlicher magischer Gewalt** ist der Grund-Anlass all unseres Trachtens, und nimmermehr haben wir nötig, den seraphischen Tod in überpersönlicher **göttlicher Hingegessenheit** zu fürchten. **Ich entrinne dem Tod, wenn ich mich zum All weite**. ... (S. 231 f.)

Zuletzt ist nichts als ungegründetes überselig beraushtes **Sich-Ausgießen**, die Gottheit kreist zuletzt um abgrundtiefe Heiterkeit. Das göttliche Schwingen und also der tiefste Sinn von allem, das Geheimnis, das in allem verschlossen ist, ist zuletzt nichts als grenzenloser unerfasslicher Jubel. Was das Herrlichste ist, das ist das Wahrste, das Siegreichste. **Gottheit ist der Sturmhauch der Schönheit und Unendlichkeit, der alles verwehen und alles aufkeimen macht**, das Göttliche Über-Sich-Schaffende Schwingen ist eine **Liebessonne**, vor der alles dunkle zuletzt in seligem Glanze seiner Unendlichkeit erstrahlt. **Sie ist überschwänglichster Jubel, all unsrer Weisheit letzter Schluss**. Doch die höchste überschwänglichste gewaltigste Umarmung der **Liebesglut** ist für uns wie ein Zermalmen. **Vor der höchsten Verkörperung der Liebe vermag ich nicht mehr zu leben, alles Leben hat mich**. Was können mir

noch die ärmlichen Glückseligkeiten der Enge bedeuten, da ich in heiliger Armut, arm an Ding und arm an Geist, über Ding und Geist in höchster Lebendigkeit schwebe und mich bade in Jubel. Da hemmt nichts mehr meine wütende Raserei, dass ich den **mystischen Tod** erleide und mich ausgieße in siderischer Geburt, sternenhaft über alle Sterne. ... (S. 235)

Was ist es, das am Eingang der Tat steht, was sollen wir tun, um siderische Geburt zu beginnen? *Wir sollen die transzendente **Freude tun!*** Niemals ward eine Lehre verkündigt, die leichter zu erfüllen ist; *wir sollen uns zuvor freuen. **Freuen über die zermalmende Liebe, die in uns eindringen will,*** freuen über unsere endlose Wanderung durch ewig-junge neue hyazinthe Gefilde, freuen, dass wir uns ins Grenzenlose seraphisch weiten sollen, freuen, dass wir ewig sind, freuen, dass wir Gott sind. Die transzendente Freude ist nichts als Teilhaben am überseligen göttlichen Schwingen, ist ein **Jubel**, der an meinen Gliedern reißt wie höllisches **Feuer**, ist eine **Lust**, die mich so toll berauscht, dass sie mich stärkt, in einem einzigen Überschwang mich durch alle Weiten auszugießen. ... (S. 236)

... dieses Aufkeimen in mir, Allheit tun, Allumarmen, **Teilnehmen an Gott**, ist nichts anderes mehr als die Tat selbst und *über allem Wort*. Nun ist nichts mehr als ein einziges grenzenloses brünstiges Umarmen; und taumelnd berauscht und mit ausgebreiteten Armen und zermalmt vor Jubel gieße ich mich aus in den Lebensgluten der siderischen Geburt, sternenhaft über alle Sterne. (S. 239)

V. Quintessenz

Christlicher Gottesglaube fixiert nicht auf kindlichen Stufen, sondern ermöglicht Wachstum und Freiheit: Gott ist über mir, neben mir, in mir. (Peter Godzik)

Wir haben Gottes Spuren festgestellt auf unsern Menschenstraßen, Liebe und Wärme in der kalten Welt, Hoffnung, die wir fast vergaßen. (Diethard Zils)

Warum ist Jesu Leidensweg und das Kreuz unter uns Christen immer noch so wichtig, warum feiern wir auch nach 2000 Jahren noch am Karfreitag seinen Todestag? Weil Jesus eine einzigartige Beziehung zu Gott hatte. Er redete in besonderem Auftrag, manche nannten ihn sogar „Sohn Gottes“. Wenn da was dran wäre, dann hätte durch ihn auch Gott die tiefsten menschlichen Tiefen kennengelernt. Dann wüsste auch er, wie das ist, wenn Menschen in Verlassenheit und Schmerzen sterben müssen. (Hinrich C. G. Westphal)

Wenn mein göttliches Gegenüber Gemeinschaft ist, dann muss Gottes menschliches Gegenüber, geschaffen nach seinem Bild, ebenfalls Gemeinschaft sein. „Ihr seid drei, wir sind drei ...“ Wie Vater, Sohn und Geist ein je eigenes, vom jeweils anderen unterschiedenes „Einzelwesen“ sind, so bin auch ich vor Gott ein ganz und gar eigener Mensch, einmalig und einzigartig in der großen Menschheitsfamilie und in der langen Geschichte ihrer Existenz; und doch schaut Gott immer zugleich auf den zweiten und den dritten, der rechts und links neben mir durchs Leben geht. (Reinhard Körner)

Das trinitarische Denken sieht in Gottes Allmacht die Macht vorbehaltloser Liebe. Das unterscheidet die Macht des dreieinigen Gottes qualitativ von der Macht der Herren dieser Welt. (Siegfried Zimmer)

Die Trinitätslehre fungiert als Rahmentheorie für die Entfaltung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens, indem sie dazu einlädt, alle Aussagen über Mensch und Welt zur trinitarischen Identität und zum trinitarischen Handeln und Wesen Gottes in Beziehung zu setzen. (Christoph Schwöbel)

Gott ist für Luther weniger der für sich seiende als der handelnde, der in Zorn und Gnade handelnde Gott. Gott ist der im Zorn „verborgene Gott“ (= deus absconditus) und der in der Gnade „offenbare Gott“ (= deus revelatus). Dabei gilt der Zorn nicht als Wesenseigenschaft Gottes, er gehört nicht zum Wesen Gottes, sondern er ist lediglich der Entzug seines Wesens, das einzig Liebe ist. (Horst Georg Pöhlmann)

Das trinitarische Bekenntnis spricht aus, dass Gott uns in seiner Offenbarung dreifaltig begegnet: Der ewige Gott, den wir *über uns* wissen, tritt in Jesus Christus leibhaftig *unter uns* und wirkt zugleich die Erkenntnis dieser seiner Gegenwart *in uns*. (Paul Althaus)

Der Gott des Christentums ist kein extramundaner Hochgott, der in einer Über- und Hinterwelt als metaphysischer Ausbeuter thront, sondern er ist das Herz der Welt. Er ist kein überhöhter orientalischer Despot, sondern der Gott der Liebe. Er ist kein unmenschlicher, sondern ein menschlicher und mit-menschlicher Gott. Der christliche Gott ist nicht ein ferner Jenseits-Gott, der als Fata Morgana den Menschen davon ablenkt, die Wüste seines Lebens zu bewässern, sondern er ist die Mitte seines Lebens. Der Mensch wird durch diesen Gott nicht von der Welt abgelenkt, sondern in sie hineingestellt. (Horst Georg Pöhlmann)

Trinität bedeutet für den Sohn und den Heiligen Geist: Gott ist der in Jesus Mensch gewordene, Gott ist der in der Kirche in den Herzen der Menschen wohnende. „Sohn“ und „Geist“ stehen für die Art, in der sich Gott leibhaftig in die Menschenwelt vorgewagt hat. Mit Sohn und Geist ist das Gottesbild ja auf Zuwachs kalkuliert: Der Sohn ist nur der Erstgeborene unter vielen Kindern, der Heilige Geist macht Menschen dazu. ... Der Vater ist zweifach aus sich selbst heraus und in die menschliche Wüste hinabgestiegen. Man kann das auch eine zweifache Kenosis (Selbsterniedrigung) nennen. Gott scheut sich nicht, in einem palästinensischen Mädchen Mensch zu werden, und er scheut sich nicht, im Herzen jeder Christin und jedes Christen zu wohnen als Heiliger Geist. Bei dieser Kenose wird er jeweils

neu als er selbst erkennbar. Er liefert sich zweifach aus. Warum er das tut? Paulus würde antworten: Weil er die Menschen liebt. (Klaus Berger)

Gottes Allgegenwart und Allmacht stehen für die Unüberwindlichkeit der göttlichen Liebe, die sich dem anderen ihrer selbst aussetzt, ihm befreiend gegenwärtig wird und sich gegen alle anderen Mächte als seine Heilszukunft durchsetzt. (Gisbert Greshake)

Kenntnis von der Dreieinigkeit in sich selbst haben wir allein aufgrund von Spuren, die sie uns in der Geschichte, im Leben der Menschen, in den Religionen und in der Bibel hinterlassen hat. Der Weg Jesu und das Wirken des Heiligen Geistes in den ersten Christen machen deutlich, dass Gott als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist existiert und dass die Drei fortwährend zusammen sind und in wechselseitiger Gemeinschaft stehen. ... Die Gemeinschaft, welche die Natur der Dreieinigkeit ist, bedeutet Kritik an allen Formen, in denen Menschen – in Vergangenheit und Gegenwart – in der Gesellschaft wie in den Kirchen ausgeschlossen und übergangen werden. Ja, sie ist ein Impuls für all die Veränderungen, ohne die Gemeinschaft, Teilhabe und Mitentscheidung auf den verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen und religiösen Lebens nie zu haben sein werden. Die Heiligste Dreifaltigkeit ist das beste Programm für die umfassende Befreiung. (Leonardo Boff)

Der Vater ist der letzte Ursprung von allem, der liebevolle und verbindende Grund von allem, was existiert. Der Sohn, der ihn widerspiegelt und durch den alles erschaffen wurde, hat sich mit dieser Erde verbunden, als er im Schoß Marias menschliche Gestalt annahm. Der Geist, das unendliche Band der Liebe, ist zutiefst im Herzen des Universums zugegen, indem er neue Wege anregt und auslöst. Die Welt wurde durch die drei Personen, den einen göttlichen Ursprung, geschaffen, doch jede von ihnen verwirklicht das gemeinsame Werk gemäß ihrer persönlichen Eigenheit. ... Gott, der uns zur großzügigen und völligen Hingabe zusammenruft, schenkt uns die Kräfte und das Licht, die wir benötigen, um voranzugehen. Im Herzen dieser Welt ist der Herr des Lebens, der uns so sehr liebt, weiter gegenwärtig. Er verlässt uns nicht, er lässt uns nicht allein, denn er hat sich endgültig mit unserer Erde verbunden, und seine Liebe führt uns immer dazu, neue Wege zu finden. (Papst Franziskus)

Nach dem Heil sehnen sich nur die Liebenden, die erkennen, daß Gott seine ungetrübte Freiheit aufgibt, um dem Anderen, dem Gegenüber, die Freude der Einswerdung aus Freiheit mit Ihm zu ermöglichen – Einswerdung zur großen, allumfassenden Einheit. ... Das Zögern bringt das Gefühl in die Schöpfung hinein. Der Liebende kann zögern, überrascht dann aber wieder durch seine unbedingte Hingabe. Die Geliebte kann enttäuschen, überrascht dann aber wieder durch ihre restlose Hingabe. ... Zögernd kommt das Wort, das schaffende Wort, aus dem Himmel, aus dem für uns Jenseitigen, in diese zu erschaffende Welt. Ein schüchterner Ruf, bescheiden, weil eben Gott dem Menschen die gewaltige Freiheit schenkt, weil Gott sich durch seine Allmacht so vollkommen zurückziehen kann. Dieser Ruf aus dem Jenseits! Für uns, die wir nur das Diesseitige, das Zeit-Räumliche kennen, ist das Jenseitige ein Jenseits vom Sein. Für uns ist dort eben das Nichts. Aber das Wort, das von Gott ist, lehrt uns, daß dieses Nichts doch eigentlich erst die wahre, die eigentliche Individualität ist. ... Das Zögern brachte die Angst der Freude gegenüber; es brachte aber auch die Dauer in die Welt hinein. Vom Vater kann nur Gutes kommen. Sogar sein Zögern schenkt, schenkt uns die köstliche irdische Zeit, schenkt uns damit den Raum dieser Welt. Wir erleben als schönstes Geschenk jetzt unsere weltliche Zeit. ... Das Zeichen Aleph hat zwei Tropfen! Zwei, weil es das Verborgene und das Erscheinende gibt, weil es Gottes Wollen gibt, diese Welt zu schaffen und den Menschen zu erschaffen, aber dann das Zögern, das Raum und Dauer bringt, und dann das Erscheinende in dieser Welt. Es ist die Zweiheit Himmel und Erde. Das Gute, das uns klar ist, und das Geheimnis des Bösen. Schaut doch, wie in allem das Muster von Gottes Geschenk sich zeigt. Wie herrlich ist dieses Geheimnis der Zweiheit. Doch auch die Möglichkeit zur Sünde ist in dieser Zweiheit gegeben: das Zögern und auch die Reue um die Sünde. Denn im Zögern Gottes liegt ja auch die Möglichkeit, sich zu besinnen, anders zu handeln, als man erst wollte und tat, die Möglichkeit zum Bereuen. ... Mit der Schöpfung kommt das Neue in die Welt Gottes. Das Neue ist: lieben und geliebt werden. Die Welt mag aussehen wie eine gewaltige Konstruktion, als ob ein unvorstellbar gescheiter Baumeister alles gemacht hätte. Das Geheimnis aber ist, daß jenseits dieses Gescheiten eine andere Macht ist, die Macht der Liebe eben. Die Liebe ist der Grund der ganzen Schöpfung, aller Bauten, aller Beziehungen. Das ist das Geheimnis der

Welt, das Geheimnis des Lammes: es zieht sich zurück, so wie Gott sich zurückzieht, um durch seine Allmacht der Welt die vollkommene Freiheit zu schenken. Diesem Sich-Zurückziehen Gottes, „Zimzum“, entspricht das vollkommene Schweigen. Das ist eben das Geheimnis der Liebe, daß sie dieses Schweigen hat. ... Das ist das Geheimnis der Liebe. Die Allmacht Gottes schenkt die vollkommene Freiheit: der Mensch im Ebenbild Gottes, im Gleichnis Gottes. So wie Gott frei ist, will er auch den Menschen als Freien. Aus dieser Freiheit könnte der Mensch, auch wenn er ins Gegenüber gestellt ist, die Sehnsucht der Liebe empfinden. ... Laßt uns dieser Welt Glück wünschen, daß sie die Verwirklichung von Gottes großem Wagnis mit dem Menschen erleben möge. Und es wird gelingen. (Friedrich Weinreb)

Damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurück zu empfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie. In solcher Selbstpreisgabe göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das der Möglichkeiten, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt. (Hans Jonas)

Jesus, ein Sohn von Menschen, einer aus der Reihe, ohne Gestalt und Pracht. Er lebt weit von Gott entfernt, scheitert und fällt in die Hände von Menschen. Wir spüren nicht mehr, was für ein Skandal dieser gekreuzigte Mann für Jünger und Freunde war. Er stirbt eigentlich infolge eines dummen Missverständnisses. Als der Gott Israels „endgültig“ in ihm gesprochen hat und er das Wort Gottes für diese Welt genannt wird, was gibt dieser Gott uns dann zu verstehen? Dass er nichts von uns verlangt, dass er befreien und dienen will, keine Anforderungen stellt, keine Opfer erwartet und kein Blut sehen will. Dass es ihm lieber ist, wenn die Menschen ihn verlieren und vergessen, als dass sie unter ihm gebückt gehen. Dass er verschwinden und tot sein will, damit wir leben. (Huub Oosterhuis)

Ganz allgemein könnte man etwa sagen, daß der Hinduismus seiner ganzen Grundtendenz nach als Mutter-Religion, der ursprüngliche Buddhismus als Selbst-Religion und Christentum wie Mohammedanismus ihren ursprünglichen Intentionen nach als ausgesprochene Vater-Religionen anzusprechen seien. (Harald und Kristian Schjelderup)

Gott verwandelt sich nicht nur aus der Figur eines despotischen Stammeshäuptlings in einen liebenden Vater, in einen Vater, der selbst an die von ihm geforderten Grundsätze gebunden ist, sie verläuft in der Richtung, daß Gott sich aus einer Vaterfigur in das Symbol seiner Prinzipien: Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe verwandelt. Gott ist Wahrheit, Gott ist Gerechtigkeit. Im Verlauf dieser Entwicklung hört Gott auf, eine Person zu sein; er wird zum Symbol für das Prinzip der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, zum Symbol für die Vision einer Blume, die aus dem geistigen Samen im Menschen wächst. ... Wenn die Gesellschaftsstruktur durch die Unterwerfung unter eine Autorität gekennzeichnet ist – unter eine offene Autorität oder unter die anonyme Autorität des Marktes und der öffentlichen Meinung –, dann kann seine Gottesvorstellung nur kindlich und weit entfernt von der reifen Auffassung sein, wie sie in der Geschichte der monotheistischen Religion im Keim zu finden ist. (Erich Fromm)

Wenn ich auch annehme, daß es das lächelnde Gesicht und die lenkende Stimme kindlicher Elternbilder sind, die die Religion auf einen gütigen Himmel projiziert, so habe ich keine Entschuldigung für ein Zeitalter, das den Mond rot anstreichen will. Friede kommt aus dem inneren Raum. (Erik H. Erikson)

Neurose-Therapie im individuellen Bereich heißt, einem Patienten, der geschichtslos geworden ist und der in einem dumpfen Wiederholungszwang ein bestimmtes, verdrängtes Problem seiner Biographie ausagiert, einen regressiven Prozeß zu ermöglichen, durch den es zur szenischen Auffindung, zum Erinnern und zum Verstehen und Durcharbeiten dieses blockierenden Elementes kommt, um ihm so eine Absprungsbasis zu erneuter Progression zu ermöglichen. Dabei kann die Entwicklung der psychoanalytischen Theorie als ein immer tieferes Eindringen in die individuelle Ontogenese angesehen werden: Von der Dreipersonenbeziehung über die Zweipersonenbeziehung in die Einpersonen-

beziehung hinein. Die offenen Fragen, die sich hier ergeben und die mir des weiteren Nachdenkens wert erscheinen, lauten m. E.: Lassen sich zu einem solchen individuellen Therapieprozeß kollektive Äquivalente schaffen, unter welchen Bedingungen ist dies möglich, und welche Rolle könnten Theologie und Kirche dabei übernehmen? (Joachim Scharfenberg)

Mit seinem „Ja“ zum Menschen bleibt Gott im Ereignis des Todes Jesu Christi sich selber treu als dreieiniger Gott. Im Tode Jesu Christi hat sich das alles Sein konstituierende „Ja“ Gottes dem „Nein“ des Nichts ausgesetzt. In der Auferweckung Jesu Christi hat sich dieses „Ja“ gegen das „Nein“ des Nichts durchgesetzt. Und eben damit entschied sich gnädig, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts. (Eberhard Jüngel)

Gott nicht besitzen, sondern auf Gott warten; auch das Christentum haben, als hätte man es nicht – das ist die Spitze der Theologie Paul Tillichs; es ist zugleich die Unruhe in der ganzen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Weil in unserer Zeit zahlreiche Menschen – Theologen und Nichttheologen – bereit waren, ihr überliefertes Wissen von Gott mit der gewandelten Wirklichkeit der Welt zu konfrontieren, es preiszugeben und auf Gott zu warten, darum hat es in der protestantischen Theologie seit dem Ersten Weltkrieg so viel Bewegung gegeben wie, abgesehen von den Naturwissenschaften, in keiner anderen wissenschaftlichen Disziplin. Wir haben damit einen Weg betreten, von dem wir noch nicht wissen, wo er hinführt. (Heinz Zahrnt)

„Ich glaube an Gott“ heißt sinnvollerweise nicht, ich verwende das Wort Gott zur Unterstreichung eines bestimmten Interesses, das sich auch sonst sinnlich konkret manifestiert, oder ich verwende das Wort Gott anstelle einer Erkenntnis, deren Objekt auch sonst beschrieben und verifiziert werden kann. „Ich glaube an Gott“ heißt sinnvollerweise, ich werde mir einer Erweiterung der Lebenswirklichkeit bewußt, die über die empirisch-sinnliche Objekthaftigkeit der Wirklichkeit hinaus ist, eine Erweiterung, von der her Licht fällt auf die Proportionen der sinnlich wahrnehmbaren Welt. (Trutz Rendtorff)

Gott läßt sich von uns nicht als Gott lieben, sondern er verbirgt sich hinter der Weltwirklichkeit ... Denn er will darin geliebt werden, daß wir die Weltwirklichkeit lieben, Gott ist sozusagen immanent in der Weltwirklichkeit ... Gottes Schmerz ist also immanent im Schmerz der Weltwirklichkeit. Deshalb ist der Dienst am Schmerz Gottes als solcher überhaupt nicht möglich, sondern nur als Dienst am Schmerz der Weltwirklichkeit. (Kazoh Kitamori)

Es ist deutlich, daß die christliche Religion eine ungeheure Bejahung des Leidens ausspricht, stärker als in vielen anderen Weltanschauungen, in deren Mittelpunkt nicht das Symbol des Kreuzes steht. Aber diese Bejahung ist nur ein Teil der großen Liebe zum Leben überhaupt, die Christen mit dem Wort „Glauben“ ausdrücken. Glauben können heißt soviel wie ja sagen zu diesem Leben, zu dieser Endlichkeit, an ihr arbeiten und sie offenhalten für die versprochene Zukunft. (Dorothee Sölle)

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.“ Für mich spiegelt das trinitarische Glaubensbekenntnis die menschliche Entwicklungsgeschichte, auch meine eigene, wider in ihrer doppelten Ablösung: vom Vater zum Sohn bzw. zum Partner und Freund, und vom Sohn bzw. Partner und Freund zum Heiligen Geist, und darunter verstehe ich „Trost“. (Peter Godzik)

Es gibt einen breiten theologischen Konsens darüber, daß alle unsere Aussagen von Gott symbolischen bzw. metaphorischen Charakter haben. Das läßt sich besonders gut einsichtig machen an der Fundamentalaussage „Gott existiert“ oder „Gott ist“ oder „es gibt Gott“. Sowohl der Existenz- als auch der Seinsbegriff (von dem laxen „es gibt“ ganz zu schweigen) sind deshalb nur uneigentlich auf Gott anzuwenden, weil Gott der Schöpfer Himmels und der Erde ist, d. h. derjenige, der allem überhaupt erst Existenz, Sein, Wirklichkeit verleiht. Die Rede von der Existenz etc. Gottes rückt aber (unvermeidlich, wenn auch wider Willen) Gott auf die Ebene des Existierenden, Daseienden, Wirklichen etc. Sie spricht von Gott, als sei er ein Geschöpf, also unangemessen. ... Die Rede vom persönlichen Gott und der Gebrauch personaler Symbole beim Reden von Gott ist zwar mißverständlich, ja sogar „irreführend“ (wie all unser Reden von Gott), zugleich und nichtsdestoweniger aber „unbedingt fundamental“ also unersetzlich. Aber gehört zu den legitimen personalen Aussagen von Gott auch die Rede vom Zorn Gottes? ... Ein Reden von der Liebe Gottes, bei dem der Zorn Gottes verdrängt, un-

terdrückt oder gar geleugnet wird, steht in der Gefahr, oberflächlich und belanglos (um nicht zu sagen: langweilig) zu werden. (Wilfried Härle)

Gott: der Geist, in dem ihre Kinder in Weisheit wachsen. Gott: die Weisheit, die ihre Kinder sein-lässt, an denen sie sich erfreut. Gott: das Wort des Testaments, das in völliger Schwachheit eine Wahrheit bezeugt, deren Kraft durch Jahrhunderte des Einflusses fließt. Gott: die Stimme des Wettersturms, die – nachdem sie unsere Wut, unsere Enttäuschung und unsere Trauer absorbiert hat – unsere theodizeischen Projektionen hinwegbläst und unsere Augen neu öffnet. Wir erhaschen einen Blick auf die strahlende Schönheit der Schöpfung, in der wir dazu berufen sind, besonders würdevolle und besonders geliebte TeilnehmerInnen zu sein. ... Die falsche Logik der Theodizee aufzubrechen, bedeutet nicht, dass wir uns dem Absolutismus einer lieblosen Macht hingeben; wir müssen uns auch nicht in einem Relativismus ohnmächtiger Liebe auflösen. Was wäre der dritte Weg? Wenn Liebe und Macht einander in der göttlichen Natur nicht widersprechen, dann haben wir einen notwendigen Hinweis entdeckt. Wenn wir dem Geheimnis auf der Spur bleiben, dann stellt diese alternative Macht eindeutig die Macht der Liebe dar. (Catherine Keller)

Gott liefert sich den Bedingungen der Welt aus, da er sich zugunsten der Welt entäußert hat. Die Welt ist durch eine sich entäußernde Liebe entstanden. Das ist der Logos, der von Anfang an war. Diese Erkenntnis zieht sich wie ein roter Faden durch die Bibel. ... In Jesus verkörperte sich die Selbstentäußerung Gottes, die mit Erschaffung der Welt geschah. Gott hielt nicht an sich selbst fest, sondern entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an. Er machte sich zur Knechtsgestalt in der unendlich freiwilligen Odyssee der Zeit – trat in den Raum ein, der nicht Gott ist und der darum auch nicht sein muss wie Gott; ein Raum, der lieben kann, aber es nicht muss. Jesus wird als ein Abbild dieser Selbstentkleidung Gottes geboren. In ihm verkörpert sich der Gottesknecht. Er ist es, der mit Erschaffung der Welt schon nichts anderes als die Selbstpreisgabe Gottes war! Jesus wird zum gewaltigsten Gleichnis für dieses Geschehen; es ist das Gleichnis der sich hingebenden Gottesliebe. Kein Gleichnis aus Worten, sondern in der Gestalt des Menschen. ... Auch wenn ich nicht etwa glaube, dass Gott meiner bedarf, um Gott zu sein, so bin ich doch überzeugt, dass jede Lebensäußerung des Geliebten den Liebenden nicht unberührt lassen kann. Darin hat alles Beten und Lieben seinen Sinn. Es sind die Äußerungen meines Lebens. Dass es „in Gott keine Veränderung“ gibt, bedeutet, dass Gott der Liebende bleibt. Er bleibt die Liebe, doch gerade das heißt, dass die Liebe des Geliebten ihn verändern wird! Es wäre sonst nicht Liebe. So glaube ich an einen Gott, der der Bleibende ist und der zugleich der sich Verändernde ist – weil er die Liebe ist! So kennt auch Gott ein Werden. Es ist ein Werden, aus dem reinen Sein geboren, das Gott ist: die Liebe. Was heißt das? Wir sind eine geliebte und darum werdende Welt! Wir sind in aller Bedingtheit doch ein wahres Gegenüber – und sollten beginnen, uns als solches auch um Gottes willen ernst zu nehmen! Um diese Mystik meines Daseins in ganz einfachen Worten zu sagen: Ich will, dass Gott mit mir Erfahrungen der Liebe machen kann! (Martin Schleske)

Ich aber sehe den andern Gott, von dem es heißen soll, die Welt ist groß, und Gott ist winziger als Nichts – ein Pünktchen, ein Glimmen, und Alles fängt in ihm an, und Alles hört in ihm auf. Er ist ohne Gestalt und Stimme ... Alles entstürzt ihm, und Alles kehrt in den Abgrund seiner Glut zurück. Er schafft und wird vom Geschaffenen neu geschaffen ... auch ich fahre dahin, woraus ich hervorge-stürzt, auch an mir wächst Gott und wandelt sich weiter mit mir zu Neuem – wie schön ist es, Noah, daß auch ich keine Gestalt mehr bin und nur noch Glut und Abgrund in Gott – schon sinke ich ihm zu – Er ist ich geworden und ich Er – Er mit meiner Niedrigkeit, ich mit seiner Herrlichkeit – ein einziges Eins. (Calan in Barlachs „Sündflut“)

Außerhalb der konventionell-christlichen Kreise sind viele Menschen auf der Suche nach dem neuen Menschenbild. Unter Umständen sind diese näher an der Christus-Sphäre, ohne davon zu reden, als diejenigen, die berufs- oder konfessionsmäßig von Christus sprechen und dann doch im Traditionalismus bleiben und nicht den Mut zu neuen Durchbrüchen haben. Wenn der Christus sich zum zweiten Mal offenbart, wenn die Menschheit im ganzen an ihr Damaskus und ihr Patmos herankommt, dann ist zugleich ein neues Finden des Menschenbildes fällig, weil dann das Menschenwesen von einer neuen Lichtquelle her für alle, die sehen wollen, beleuchtet wird. (Emil Bock)

Anhang

Peter Godzik: Was begeistert mich als Mann an der Feministischen Theologie? Vortrag in Turku am 1. August 1994.

Siehe: Peter Godzik, [Erwachsener Glaube](#). Lebensessichten, Rosengarten: Steinmann 2018, S. 45 ff.

Sigo Lehming: Christussonette, in: ders., So wie ein Mann mit seinem Freunde spricht,
Dettelbach: H. J. Röhl ⁴2011.

Gebet

Der du aus Dunkelheiten riefst das Licht
und dessen Hände eine Schöpfung tragen:
ich möchte dir von meinem Leben sagen
so, wie ein Mann mit seinem Freunde spricht.

Der du die Welten forderst ins Gericht
und die Jahrtausende bemißt mit Tagen:
ich möchte dich nach meinem Leben fragen
so, wie von Angesicht zu Angesicht.

Aus deinem Licht lenkst du der Schöpfung Lauf.
Doch kommst du auch ins Dunkel meiner Zeiten
und tragen deine Hände auch mein Ich,

hebst du im Weltgericht mein Leben auf
und hast du Raum in meinen Endlichkeiten,
dann bleib bei mir und hör mir zu und sprich. (S. 7)

Flucht

Dein Tag in Bethlehem, Herr, sah ein Bild
voll Hirten, Magiern und Engelscharen.
Und als sie alle fortgegangen waren,
kam Nacht auf Stall und Krippe und Gefild.

Doch da, wo Traum des Tages Bilder stillt
und Seelen zwischen Hoffnung und Gefahren
nach Wegen suchen, hat im Unnennbaren
der Vater Hoffnung und Gefahr enthüllt.

Gefahr und Hoffnung gaben deiner Flucht
ins Land der alten Knechtschaft das Geleite
und gingen mit dir, bis dein Tag vollbracht.

Wenn meine Seele jetzt nach Wegen sucht:
sei in Gefahr und Hoffnung ihr zur Seite
und gehe mit ihr auch durch Flucht und Nacht. (S. 37)

Ja zum eigenen Ich

Ich suchte mich, fremd dem gewohnten Treiben,
und ging den Weg durch Sprache und Gebärden
bis an den Ort, wo meine Seele lebt.

Dort fand ich mich: wo sich die Sinne reiben,
wo alte Schuld stets neu mich will gefährden
und längst Vergangenes nach wirrem Wirken strebt.

Dort, wo Gedanken denken, die doch wortlos bleiben,
wo Wünsche wünschen, die nie Hoffnung werden,
und Träume träumen, die der Tag begräbt. (S. 19)

Literatur

Bücher und Fachbeiträge zum Thema

- Berger, Klaus, Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes, Gütersloh: Gütersloher 2004.
- Berger, Klaus, Ist mit dem Tod alles aus? (1999); jetzt: ders., Was kommt nach dem Tod? Heimbach: Bernardus ²2014.
- Berger, Klaus, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Stuttgart: Quell 1996.
- Bock, Emil, Apokalypse. Betrachtungen über die Offenbarung des Johannes (1982), Stuttgart: Urachhaus ⁵1997.
- Boff, Leonardo, Kleine Trinitätslehre, Düsseldorf: Patmos 2007.
- Böll, Heinrich, Doktor Murkes gesammeltes Schweigen und andere Satiren, 1958.
- Böttcher, Jens, Interview mit dem Teufel. Ein Theaterstück in zwei Akten, Moers: Brendow 2011.
- Brocke, Michael/ Jochum, Herbert (Hrsg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh: Chr. Kaiser 1993.
- Erikson, Erik H., Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, München: Szczeny 1958.
- Faber, Roland, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Fromm, Erich, Die Kunst des Liebens (1956), Frankfurt/M.: Ullstein 1972.
- Godzik, Peter, „Außerhalb nur leeres Geschwätz“. Luthers Magnifikatauslegung von 1521, in: Lutherische Monatshefte 34 (1995) 8-41.
- Godzik, Peter, Das Wunder, heil zu werden. Biblische Anregungen für die „Gesundheitserziehung“, in: Theorie und Praxis der Sozialpädagogik 93 (1985) 58-62.
- Godzik, Peter, Der eigenen Trauer begegnen. Ein Lebens- und Lernbuch, Rosengarten b. Hamburg: Steinmann 2011; darin S. 117 ff.: Der Ochse und sein Hirte.
- Godzik, Peter, Der mitwachsende Gott, in: ders., Leuchten wie des Himmels Glanz. Lebenszeichen aus dem Lauenburger Land. Ausgewählte Predigten, Rosengarten b. Hamburg: Steinmann 2008, S. 98-104.
- Greshake, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg: Herder 2007.
- Gutkind, Erich, Siderische Geburt. Seraphische Wanderung vom Tode der Welt zur Taufe der Tat, Berlin: Schuster & Loeffler 1914.
- Härle, Wilfried, Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 8: Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung der Christen, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990, S. 50-69.
- Härle, Wilfried, Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin: de Gruyter 2008.
- Härle, Wilfried, Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen (Theologie für die Gemeinde), Leipzig: EVA 2013, ²2014.
- Henschen, Christoph, Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung. Eine systematisch-theologische Studie zu Luthers Abendmahlslehre nach der Schrift *Daß diese Wort Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch fest stehen* (1527), Frankfurt/M.: Peter Lang 2009.

- Huch, Ricarda, Stein. Der Erwecker des Reichsgedankens (1925), Berlin: Atlantis³1932.
- Jonas, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987,
¹⁴2013.
- Jonas, Hans, Geist, Natur und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung, in: Hans-Peter Dürr/ Walther Ch. Zimmerli (Hrsg.), Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung, München: Scherz 1989, S. 61-77.
- Jüngel, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen: Mohr 1965, ⁴1986.
- Keller, Catherine, Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg: Herder 2013.
- Kitamori, Kazoh, Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.
- Koch, Traugott, Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben, Tübingen: Mohr ²1993.
- Küstenmacher, Marion/ Haberer, Tilmann/ Küstenmacher, Werner Tiki, Gott 9.0. Wohin unsere Gesellschaft spirituell wachsen wird, Gütersloh: Gütersloher 2010.
- Lehming, Sigo, So wie ein Mann mit seinem Freunde spricht, Dettelbach: J. H. Röhl ⁴2011.
- Lembke, Ingo, Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung, Frankfurt/M.: Peter Lang 1975.
- Lutherisches Kirchenamt (Hrsg.), Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh: Gütersloher ²1987.
- Miles, Jack, Gott. Eine Biographie (1996). Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München: dtv 1998, ⁴2002.
- Mulack, Christa, Der Weg des Weiblichen ans Licht des Bewusstseins Jesu, in: dies., Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart: Kreuz 1983, S. 263-333.
- Oosterhuis, Huub, Fünf Fragmente über Gott, in: ders., Im Vorübergehn (1969), Wien: Herder & Co. ²1970, S. 15-35.
- Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Rom: Vatikan 2015 (im Internet unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-06-18-Enzyklika-Laudato-si-DE.pdf)
- Pöhlmann, Horst Georg, Abriss der Dogmatik. Ein Repetitorium, Gütersloh 1973 (inzwischen in fünfter, verbesserter und erweiterter Auflage 1990).
- Rendtorff, Trutz, Gott – ein Wort unserer Sprache? (Theologische Existenz heute 171), München: Chr. Kaiser 1972.
- Rutherford, Henry Christian, Erich Gutkind as Prophet of the New Age, New Atlantis Foundation 1975.
- Scharfenberg, Joachim, Religiöses Bewußtsein als Narzißmus? In: Religion, Selbstbewußtsein, Identität. Psychologische, theologische und philosophische Analysen und Interpretationen (Theologische Existenz heute 182), München: Kaiser 1974, S. 10-16.
- Schjelderup, Harald und Kristian, Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1932.
- Schleske, Martin, Der Klang. Vom unerhörten Sinn des Lebens, München: Kösel 2010, ⁸2014.

- Schmidt, Werner H., Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1968 (¹¹2011).
- Schwarz, Christian A., Die dreifache Kunst, Gott zu erleben. Die befreiende Kraft eines trinitarischen Glaubens, Emmelsbüll: C & P 1999.
- Schwöbel, Christoph, Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 25-51.
- Sölle, Dorothee, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten: Walter 1968, ³1969.
- Sölle, Dorothee, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen, Stuttgart: Kreuz 1975.
- Sölle, Dorothee, Leiden, Stuttgart: Kreuz 1973.
- Wagner, Horst, Barlach – „Die Sündflut“, in: Benno von Wiese (Hrsg.), Das deutsche Drama. Vom Barock bis zur Gegenwart. Interpretationen, Düsseldorf: August Bagel 1958, S. 338-356.
- Weinreb, Friedrich, Buchstaben des Lebens. Das hebräische Alphabet. Erzählt nach jüdischer Überlieferung, Freiburg: Herder 1979/ Weiler im Allgäu: Thauros 1990.
- Weinreb, Friedrich, Vom Sinn des Erkrankens, Bern: Origo ³1986.
- Westphal, Hinrich C. G., Auf Gottes Spur ... Katechismus für Suchende, Hamburg: Amt für Öffentlichkeitsdienst der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche 1993, ³1997.
- Zahrnt, Heinz, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München Piper 1966.
- Zimmer, Siegfried, Trinitarisches Denken, in: Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (Hrsg.), Trinitarisch glauben. Brennpunkt Gemeinde 52 (1999), Heft 2, S. 47.