

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	27 (1980)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Die Macht und Ohnmacht der Liebe
<b>Autor:</b>	Brantschen, J.-B.
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-760973">https://doi.org/10.5169/seals-760973</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

J.-B. BRANTSCHEN

# Die Macht und Ohnmacht der Liebe

*Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich*

Das Dogma von der Unveränderlichkeit Gottes – jahrhundertelang fragloser Besitz des depositum fidei – ist in unseren Tagen in die theologische Diskussion geraten<sup>1</sup>. Die exegetische, überlieferungsgeschichtliche und systematische Aufarbeitung dieses Dogmas würde eine je eigene Untersuchung notwendig machen. Unser Anliegen auf den folgenden Seiten ist demgegenüber sehr bescheiden. Wir möchten der Frage nachgehen, die da heißt: Wenn Gott absolut unveränderlich ist, wie Theologie und Kirche lehren –, wie ist dann noch echte Partnerschaft zwischen Gott und Mensch möglich? Anders formuliert: wie ist das

<sup>1</sup> Stellvertretend für viele andere seien erwähnt: H. MÜHLEN: Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, Münster 1970; H. U. von BALTHASAR: Mysterium Paschale, in: MySal III/2, 133–319, bes. S. 143–154; J. MOLTmann: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972; E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977.

Zwar ist im Zusammenhang mit der christlichen Lehre von der Kenosis die Frage nach der Unveränderlichkeit Gottes immer wieder berührt worden – besonders durch die modernen Kenotiker des 16./17. und 19. Jahrhunderts – jedoch hat (von Ausnahmen abgesehen) die Kenosistheologie die traditionelle, von der griechischen Metaphysik beeinflußte Gotteslehre nicht radikal neu zu prägen vermocht. Vgl. P. HENRY: Kenose, in: DBS, Bd. 5 (1957) Sp. 7–161; ferner J. A. DORNER: Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben (1856–1858), in: DORNER: Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte, Berlin 1883, S. 188–377, bes. S. 206–240, 250–299.

Dogma von der Unveränderlichkeit Gottes zu explizieren, damit Theologie und Frömmigkeit nicht auseinanderbrechen? An dieser Diastase ist schon die antike, heidnische Religion gestorben, weil es ihr nicht gelang, den Logos mit der Volksfrömmigkeit zu vermitteln. Seitdem und bis in unsere Tage galt es, diese Diastase zwischen Theologie und Frömmigkeit zu verhindern, denn sie wäre tödlich – für beide Seiten.

In einem ersten Abschnitt (I) wollen wir das Problem möglichst pointiert herausarbeiten; in Abschnitt II soll das Anliegen des kirchlich-theologischen Satzes «Gott ist unveränderlich» erläutert und schließlich in Abschnitt III ein – keineswegs neuer – Antwortversuch interpretierend wiederholt werden.

## I. DIE APORIE

### *1. Die deistische Gefahr*

P. Heinrich Maria Christmann OP kommentiert im ersten Band der deutschen Thomasausgabe (1933) Thomas' Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes u. a. so: «Psychologisch bereitet uns die Vorstellung von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes große Schwierigkeiten. Nicht nur, daß für uns der Begriff des Lebens mit dem der Bewegung und des Bewegtseins, also zum mindesten mit einer seelischen oder geistigen Veränderung fast identisch ist; wir können uns auch schwer vorstellen, daß Gott von den Ereignissen unserer Welt, vom Glück und Unglück der Völker und der Menschheit, von unseren Gebeten und Gottesdiensten so wenig wie von unseren Beleidigungen irgendwie berührt wird. Wir müssen uns aber gegenwärtig halten, daß die Beziehung Gottes zu uns nicht eine wirkliche, sondern eine nur gedachte ist»<sup>2</sup>. Die Unveränderlichkeit Gottes, so interpretiert, bedeutet das Ende jeder echten Partnerschaft zwischen Gott und Mensch. Frömmigkeit wird unmöglich. Wer wird noch den Mut und die Freiheit aufbringen, zu einem Gott zu beten, der unserem Flehen und Rufen, unserem Leiden und Klagen indifferent gegenübersteht?<sup>3</sup>. Ein apathischer Gott, der in seiner Seligkeit das Glück und Unglück der Völker und des Einzelnen unberührt «beobachtet», wird vom heutigen Menschen zu Recht als zynisch empfunden und

<sup>2</sup> DThA, 1. Bd. (Salzburg 1933) S. 500.

<sup>3</sup> Vgl. auch G. GRESHAKE: Theologische Grundlagen des Bittgebets. – ThQ 157 (1977) 27–40, bes. S. 29.

abgelehnt. P. Christmann verteidigt Gottes *Unveränderlichkeit* auf Kosten von Gottes *Lebendigkeit* in bester deistischer Manier. Ein solcher Deismus führt in letzter Konsequenz zum Atheismus.

## *2. Die pantheistische Versuchung*

Die Antithese zu Christmanns «Deismus» spiegelt sich in den vielfältigen Formen des «Pantheismus». Der Pantheismus versucht, Gottes *Lebendigkeit* auf Kosten seiner *Unveränderlichkeit* zu retten. Er trägt ein radikales Werden in Gott hinein, sei es, daß er Gott und Welt (Natur) in eins setzt, sei es, daß er Welt und Geschichte als Moment der Selbstwerdung Gottes deutet. Der großartigste Versuch in dieser Richtung bleibt nach wie vor Hegels «Phänomenologie des Geistes» (1807)<sup>4</sup>. Für unsere Problemstellung aber mag es genügen, einige Sätze des radikalen Kenotikers und Gott-ist-tot-Theologen Thomas J. J. Altizer zu zitieren: «Als die christliche Scholastik Aristoteles folgte und Gott ... als actus purus definierte, isolierte sie ihn gänzlich von der Welt und verstand ihn als untätigten und teilnahmslosen Gott»<sup>5</sup>. So ist denn der christliche «Atheismus» weitgehend eine prophetische Reaktion auf diesen fernen, in seiner Transzendenz und Souveränität teilnahmslosen Gott<sup>6</sup>. Der Gott des christlichen Glaubens ist nämlich keineswegs «unveränderlich und unbeweglich»<sup>7</sup>, er ist vielmehr «ein sich vorwärtsbewegender Prozeß kenotischer Metamorphose»<sup>8</sup>. Solange der «christliche Gott als transzidente und teilnahmslose Urgotttheit, unberührt von Zeit und Geschichte verstanden wird», wird die Fleischwerdung Gottes nicht ernst genommen. Die Lehre von der Kenosis besagt: «Gott wird Fleisch im Wort, und zwar ganz, wodurch er aufhört in seiner Urgestalt zu existieren»<sup>9</sup>. Die Kenosis ist erst dann erfaßt, «wenn das Wort als ein sich der tatsächlichen Bewegung in die Geschichte hinein aussetzendes erkannt wird, ... und so seine ursprüngliche Form in der Inkarnation aufgibt und

<sup>4</sup> Zu Hegel in theologischer Perspektive vgl. H. KÜNG: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg i. Br. 1970; ferner E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis (s. Anm. 1), S. 83–132.

<sup>5</sup> Th. J. J. ALTIZER: ... Daß Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus, Zürich 1968, S. 68; vgl. auch S. 96 u. 101.

<sup>6</sup> Vgl. a. a. O. 67.

<sup>7</sup> A. a. O. 95.

<sup>8</sup> A. a. O. 103.

<sup>9</sup> A. a. O. 44f.

sich auf das Ziel einer neuen und eschatologischen Totalität zubewegt»<sup>10</sup>. Offenbarung im biblisch-prophetischen Sinn «legt Zeugnis ab von einem ... allmählichen Zerfall des Urgottes, wobei Gott sich in der Geschichte progressiv verwirklicht und schließlich als ein allumfassendes, aber immobiles und bevorstehendes ‘Gottesreich’ aufscheint»<sup>11</sup>. Gott ist erst dann alles in allem, wenn «die Trennung von Geschöpf und Schöpfer, von Heiligem und Profanem, von Fleisch und Geist» aufgehoben ist<sup>12</sup>.

Wir halten fest: entweder wird Gottes Unveränderlichkeit auf Kosten seiner Lebendigkeit verteidigt (Christmann); oder Gottes Lebendigkeit wird auf Kosten von Gottes Unveränderlichkeit betont (Altizer). Die «deistische» Sicht eines Christmann reißt Gott und Welt auseinander: ein absolut unveränderlicher Gott steht indifferent einer sich wandelnden Welt gegenüber. Die Partnerschaft zwischen Gott und Mensch wird zur Einbahnstraße. Die «pantheistische» Sicht eines Altizer vermischt Gott und Welt und läßt damit weder Gott Gott, noch die Welt Welt sein. Welt und Mensch verlieren so ihre Selbständigkeit und Gott seine Absolutheit. Partnerschaft zwischen Gott und Mensch wird sinnlos.

Will Theologie nicht zu einem eitlen und sterilen Geschäft werden ohne jeden Bezug zur echten Frömmigkeit, und will Frömmigkeit andererseits nicht zur Magie degenerieren, gilt es, Gottes Lebendigkeit und Unveränderlichkeit gleichzeitig nicht nur zu behaupten, sondern auch zu denken. Es gilt, Gottes Unveränderlichkeit in sich selbst als lebendig und Gottes Lebendigkeit in sich und in der Welt als unveränderlich zu denken. Bevor wir uns dieser Aufgabe zuwenden, wollen wir versuchen, das Anliegen des dogmatischen Satzes «Gott ist unveränderlich» zu verstehen.

## II. DAS KIRCHLICH-THEOLOGISCHE DOGMA VON DER UNVERÄNDERLICHKEIT GOTTES

### *1. Die Aussageabsicht der Kirche*

Daß Gott – und Gott allein – unveränderlich ist, gehört zum Glauben der Kirche von Anfang an. Das vierte Laterankonzil von 1215 faßt zusammen, was auch in den vorausgegangenen Jahrhunderten unbe-

<sup>10</sup> A.a.O. 57.

<sup>11</sup> A.a.O. 97; vgl. auch S. 177.

<sup>12</sup> A.a.O. 93. Zur Theologie Altizers vgl. die informationsreiche Studie von K. ROHMANN: Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen «Gott-ist-tot-Theologie», Zürich 1974, S. 171–306.

stritten war: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et *incommutabilis* (Hervorhebung von mir), incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino»<sup>13</sup>. Die Unveränderlichkeit kommt sowohl dem Vater wie dem Sohn als auch dem Geist zu, weil jede der drei göttlichen Personen die eine und gleiche göttliche Natur besitzt<sup>14</sup>. Knapp und bündig formuliert das erste Vatikanum (1870): Gott ist «una singularis, simplex omnino et *incommutabilis* substantia spiritualis»<sup>15</sup>, wobei der Terminus «Gott» für alle drei göttlichen Personen zusammen bzw. für jede einzelne göttliche Person stehen kann.

Was will die Kirche mit dieser Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aussagen? Unter Verzicht auf dogmengeschichtliche Details wollen wir in systematischer Absicht die verschiedenen Bedeutungsnuancen dieser Lehre wie folgt explizieren:

a) Gott ist unveränderlich heißt: auf Gott ist *Verlaß*. Gott ist im Unterschied zu den Göttern der Heiden nicht launisch; er und er allein ist der unwandelbar treue Bundesgenosse. Während die Götter der Heiden Parteilichkeit und Egoismus kennen und folglich durch Opfer und Kulthandlungen wenn nicht «bestochen», so doch beeinflußt werden können, ist der jüdisch-christliche Gott unwandelbar treu, unveränderlich gut. – Diese erste Bedeutungsnuance kann auch so formuliert werden: In Gott gibt es keinen *Dualismus*, denn er ist «omnino simplex»<sup>16</sup>.

b) Gott ist unveränderlich heißt: Gott – und Gott allein – ist absolut *vollkommen*. Jede Veränderung würde Gottes Vollkommenheit schmälern. In dieser zweiten – und entscheidenden – Bedeutung schwingen zwei Nuancen mit:

1. Alles, was uns umgibt und uns begegnet – einschließlich der Mensch – ist in einen unablässigen Prozeß des Werdens und Vergehens hinein-

<sup>13</sup> Denzinger (36. Auflage 1976) 800.

<sup>14</sup> Die Unveränderlichkeit des fleischgewordenen Logos hält Papst Leo I. ausdrücklich fest: «... Nec enim Verbum aut in carnem aut in animam aliqua sui parte conversum est, cum simplex et *incommutabilis* natura deitatis tota in sua sit semper essentia, nec damnum sui recipiens nec augmentum et sic adsumptam natu-ram beatificans, ut glorificata in glorificante permaneat.» Denzinger 297; vgl. auch Denzinger 294. – Vgl. ferner Denzinger 501, 569, 683, 853, 1330.

<sup>15</sup> Denzinger 3001.

<sup>16</sup> Thomas von Aquin: STh I, q.3, a.7. Gottes Einfachheit ist nach Thomas *ein* Grund für Gottes Unveränderlichkeit. Vgl. STh I, q.9, a.1.

gerissen. Alles Irdische ist in stetem Fluß, in fortwährender Bewegung. Gott – und Gott allein – steht jenseits von Werden und Vergehen, denn er ist der *Herr der Bewegung*, das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον wie Aristoteles sagt<sup>17</sup>; er ist das *wahre Sein*, wie Augustinus im Anschluß an Platon sagt<sup>18</sup>; er ist der *actus purus* wie Thomas in aristotelischer Tradition formuliert<sup>19</sup>.

2. Wer sich «verändern» will und «verändern» muß, der ist nicht *vollkommen*, dem fehlt etwas. Diese Erfahrung macht der Mensch täglich, denn er ist von Haus aus «ein Mangel- und Hungerwesen, nicht nur deshalb, weil er nicht *hat*, was er braucht, und sich so im ständigen Beschaffen des zu Verbrauchenden und zu Verzehrenden selbst verbraucht und verzehrt; sondern auch und eigentlich deshalb, weil er nicht *ist*, was er sein soll, und so zu ständiger Bewegung angetrieben ist, um sein Menschsein überhaupt erst zu verwirklichen»<sup>20</sup> – und dabei die schmerzliche Erfahrung macht, daß er sich auf Erden

<sup>17</sup> Vgl. Aristoteles: Met. 1012b 30f.; 1073a 23ff.; 1074a 37. Dieser erste unbewegte Bewegter bewegt die Fixsternsphäre «wie ein Geliebter» (ώς ἐρώμενον, Met. 1072b 3); oder wie das Erstrebte (τὸ ὄρεκτὸν) und das Gedachte (τὸ νοητόν, Met. 1072a 26). Bildlich gesprochen: Wie ein schöner Geliebter selber unbewegt bleiben kann und doch alle seine Verehrer(innen) in Bewegung bringt und in Bewegung hält, ähnlich denkt sich Aristoteles Gott als unbewegten Bewegter, zumal er Gott «αλῶς» nennt (Met. 1072b 11).

<sup>18</sup> Aus der Fülle der diesbezüglichen Texte des Augustinus seien drei erwähnt: De trin. VII, 5, 10: «[Deus] est enim vere solus, quia incommutabilis est» (PL 42, Sp. 942 = CCL 50, S. 261). Sermo VII, 7: «Esse, nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur, desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum, non habet nisi qui non mutatur» (PL 38, Sp. 66; Corpus christianorum interpunktiert anders, ohne jedoch den Sinn des Textes zu ändern. vgl. CCL 41, S. 75). De trin V, 2, 3: «... et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui [CCL = «quae»] Deus est, cui profectio [CCL = «profecto»] ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse: ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse» (PL 42, Sp. 912; CCL 50, S. 208). Vgl. auch Tr. in Joh. ev. II,2 und XCIX,5, PL 35, Sp. 1389 u. 1888; De nat. boni XIX, PL 42, Sp. 557. Ferner E. ZUM BRUNN: L'immortalité de Dieu selon saint Augustin. – Nova et Vetera 41 (1966) 219–225; W. GEERLINGS: Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustinus', Tübingen 1978, S. 37–42.

<sup>19</sup> Thomas' erstes Argument für Gottes Unveränderlichkeit lautet so: Was sich irgendwie verändert, ist «aliquomodo in potentia». Gott aber ist «actus purus» (STh I, q. 9, a.1). Vgl. Aristoteles: Met. 1071b 3–1073a 13.

<sup>20</sup> G. EBELING: Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin, in: G. EBELING: Wort und Glaube, 2. Bd., Tübingen 1969, S. 245.

nie ganz zu verwirklichen vermag: «Tu ... fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»<sup>21</sup>.

Gott – und Gott allein – ist sich selbst genug. Er braucht niemanden und nichts, um zu werden und zu sein, weil er «von Anfang an» in Fülle und Vollkommenheit sich selbst besitzt, wie schon Platon wußte<sup>22</sup>. Gott wird nicht, er – und er allein – ist in Fülle und Vollkommenheit mit sich selbst identisch von Ewigkeit zu Ewigkeit<sup>23</sup>.

Mit der Lehre von Gottes Unveränderlichkeit in dieser zweiten Bedeutung (b) möchte die Kirche jede *pantheistische* Sicht Gottes zurückweisen bzw. Gottes absolute Vollkommenheit «von Anfang an» festhalten<sup>24</sup>.

Diese kirchliche Lehre ist auch biblische Lehre. Jahwe allein ist Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit (vgl. Ps 90,2; Jes 43,10). Himmel und Erde werden vergehen, Er aber bleibt derselbe in Ewigkeit (vgl. Ps 102,

<sup>21</sup> AUGUSTINUS: Conf. 1,1. PL 32, Sp. 661.

<sup>22</sup> Für Platon ist Gott unveränderlich, weil er *vollkommen* ist. Die Argumentation, wie Platon sie im «Staat» entwickelt hat, sei hier kurz zusammengefaßt. Platon sieht zwei Möglichkeiten einer Veränderung der Gottheit: 1) eine wirkliche und 2) eine bloß scheinbare. Beide aber sind unmöglich (Resp. 380d – 383c). Zu 1): Eine wirkliche Veränderung bzw. Verwandlung Gottes ist unmöglich, weil Gott a) weder von *außen* eine Veränderung erfährt; denn das in jeder Hinsicht Gute nimmt die wenigste Veränderung durch anderes an. Nun ist Gott in jeder Hinsicht vollkommen. Also kann er am wenigsten von außen verändert werden; b) noch kann *er sich selbst* verändern; denn er könnte sich ja nur freiwillig zum Schlechteren verändern. Das aber ist auch für Gott unmöglich (ἀδύνατον). Zu 2): Eine scheinbare Veränderung Gottes liefe auf eine Lüge bzw. Täuschung hinaus. Gott aber kann nicht lügen und er hat auch keinen Grund zu lügen.

Platon hätte den Wächtern seines Staates die Lektüre des Philipper-Hymnus (Phil 2,5ff.) verboten, denn der platonische Gott bleibt «ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ» (Resp. 381c). Auch sendet der Gott Platons den Menschen keine Zeichen: weder im Wachen noch im Schlaf (Resp. 382c).

<sup>23</sup> Das dritte Argument, das Thomas von Aquin anführt, um Gottes Unveränderlichkeit aufzuzeigen, geht von Gottes absoluter Vollkommenheit aus. Diese Vollkommenheit Gottes führt jede Rede von einem werdenden Gott ad absurdum (STh I, q. 9, a. 1; zum ersten Argument des Thomas s. Anm. 19, zum zweiten s. Anm. 16). – Vgl. auch das Schreiben Papst Leos I. (447): «Incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit: quia esse illi quod est sempiternum, semper est proprium. Unde in se manens innovat omnia, et nihil accepit, quod ipse non dederit» (Denzinger 285).

<sup>24</sup> «Si quis dixerit ... divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia, aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituit rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: an. s.» (Constitutio dogmatica «Dei Filius» de fide catholica. Vaticanum I, Denzinger 3024). Vgl. auch den Syllabus Pius' IX. vom 8. Dez. 1864, Denzinger 2901.

26–28). Er kennt weder Anfang noch Ende. Er ist der Erste und der Letzte (vgl. Jes 41,4; 44,6; Off 1,8). Er ist nicht treulos und verlogen wie die Menschen, sondern der unveränderlich treue Gott, der zu seinen Verheißungen steht (vgl. 2 Tim 2,13; Röm 11,29; 1 Sam 15,29; Jes 40,8; Mal 3,6). Alle gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von ihm, dem Vater der Lichter, bei dem keine Veränderung ist noch Schatten infolge von Wechsel (Jak 1,17).

## 2. Eine problematische theologische Präzisierung

Horcht man die kirchliche Lehre von Gottes Unveränderlichkeit auf ihre letzte Aussageabsicht ab, so ergibt sich dies: Mit der Rede von Gottes Unveränderlichkeit will die Kirche vor allem Gottes *Vollkommenheit* schützen. In einem metaphysischen Sprachspiel – und in einem solchen ist das Dogma von der Unveränderlichkeit Gottes formuliert worden – kann Gottes Vollkommenheit nur dann gewahrt werden, wenn gesagt wird: Gott ist absolut unveränderlich, denn metaphysisch gesehen schließt jede Veränderung (weil Veränderung immer als Übergang von Potenz in Akt gesehen wird) Unvollkommenheit mit ein. Gott aber ist – wie schon Aristoteles im Buch Α seiner Metaphysik weiß<sup>25</sup> – reiner Akt (ἐνέργεια); er wird nicht erst allmählich Gott. Soweit – so gut! Problematisch aber wird das Ganze dann, wenn der Metaphysik treibende Theologe *von sich aus* Gottes Vollkommenheit (die ja mit der Rede von Gottes Unveränderlichkeit ausgesagt wird) näherhin präzisieren will. Der theologische Metaphysiker meint von sich aus zu wissen, was Gott angemessen ist (θεοπρεπές) und was nicht, was Gottes Vollkommenheit geziemt und was nicht. Es geziemt Gott nicht (οὐδὲ ἐπιπρέπει)<sup>26</sup>, vom Menschen und seiner Freiheit etwas zu empfangen. Damit gerät aber die echte Partnerschaft zwischen Gott und Mensch ins Zwielicht.

Stellvertretend für eine ganze abendländische Tradition sei hier Thomas von Aquin erwähnt. Thomas lehrt zwar, daß der Mensch durch

<sup>25</sup> Vgl. ARISTOTELES: Met. 1071b 3–1073a 13.

<sup>26</sup> Xenophanes (570–475) hatte das formale Stichwort «es geziemt Gott nicht» geliefert, als er schrieb: «Stets aber am selbigen Ort verharrt er (Gott), sich garnicht bewegend, und es geziemt ihm nicht (οὐδὲ ἐπιπρέπει) hin- und herzugehen bald hierhin, bald dorthin». (Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. DIELS. Hrsg. v. W. KRAZ. Dublin–Zürich 1969<sup>13</sup>, Fragment 26.) Xenophanes' Formulierung οὐδὲ ἐπιπρέπει war so durchschlagend, daß christliche Theologen seine berühmten Worte nur noch zitieren und variieren konnten: non est dignum Deo ...

die Gabe des Heiligen Geistes *Freund Gottes* werde und daß diese Freundschaft zwischen Gott und Mensch ein gegenseitiges Sichliebhaben («mutua amatio et redamatio»), eine wirkliche Gemeinsamkeit («mutua communicatio») und einen herzlichen Umgang miteinander («quaedam familiaris conversatio») einschließe<sup>27</sup>; doch gelingt es Thomas nicht, diese biblische Sicht in seiner ganzen Gotteslehre zum Tragen zu bringen. Allzusehr steht er unter dem Einfluß der griechischen Metaphysik und ihrer Rede von Gottes absoluter Unveränderlichkeit und vollkommenen Autarkie<sup>28</sup>. Es würde, meint Thomas, Gottes Vollkommenheit Abbruch tun, wenn Gott etwas vom Menschen empfangen könnte<sup>29</sup>. Gott eine *wirkliche* Rezeptivität und eine *reale* Reaktion zusprechen, hieße Gottes Unveränderlichkeit unterlaufen<sup>30</sup> und damit seine Vollkommenheit schmälern. So ist denn der Mensch zwar *real* auf Gott bezogen (*relatio realis*), von Gott zum Menschen aber gibt es nur eine «*relatio rationis*», eine gedachte Beziehung<sup>31</sup>. Dieser «Deus omnino impassibilis ac immutabilis»<sup>32</sup> kennt keine Geschichte, er lebt in keiner realen Beziehung zur menschlichen Freiheit, er kann weder das Ja des Menschen, noch sein Nein empfangen, und Christmanns eingangs zitiert Kommentar ist folgerichtig: weder Auschwitz noch der Archipel Gulag, weder das Blut der Märtyrer noch das Gebet der Kartäuser berühren Gott, denn «wir müssen uns ... gegenwärtig halten, daß die Beziehung Gottes zu uns nicht eine wirkliche, sondern eine nur gedachte ist»<sup>33</sup>. Damit ist eine für die Verkündigung und die Frömmigkeit tödliche Einbahnstraße betreten. Aber: ist dieser Gott noch der christliche Gott? Ist Gottes Vollkommenheit so zu verteidigen und Gottes Unwandelbarkeit so zu explizieren? Bevor wir diesen Fragen nachgehen, verweilen wir noch einen Augenblick bei der Antwort der Tradition.

Daß sein Ansatz die Partnerschaft zwischen Gott und Mensch gefährde: diesem Einwand würde Thomas aufs heftigste widersprechen.

<sup>27</sup> Vgl. STh I/II, q. 65, a. 5; II/II, q. 23, a. 1; III Sent., dist. 27, q. 2, a. 1.

<sup>28</sup> Vgl. L. OEING-HANHOFF: Die Krise des Gottesbegriffs. – ThQ 159 (1979) 285–303, bes. S. 295 f.

<sup>29</sup> «Deo non potest aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei: est enim sua bonitas omnino perfecta». – CG lib. III, cap. 18 (ed. Marietti, Nr. 2002).

<sup>30</sup> Vgl. STh I, q. 24, a. 3, ad 1; CG, lib. II, cap. 12 (ed. Marietti, Nr. 916); I Sent., dist. 30, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>31</sup> Vgl. STh I, q. 13, a. 7; q. 28, a. 1, ad 3; q. 45, a. 3, ad 1; q. 6, a. 2. ad 1; I Sent., dist. 8. q. 4, a. 1, ad 3; De Veritate, q. 4, a. 5; De Potentia, q. 7, a. 9–11.

<sup>32</sup> CG, lib. I, cap. 16 (ed. Marietti, Nr. 132).

<sup>33</sup> Vgl. Anm. 2.

Denn wer ist denn unser «Partner»: Gott der *Schöpfer*! Was besagt das? Es besagt nach Thomas u.a. dies: Gottes Umgang mit der Wirklichkeit – und folglich auch mit der menschlichen Freiheit – ist immer schöpferisch, das heißt: aus dem Nichts schaffend und alles ständig im Sein erhaltend. Gottes schöpferische Macht setzt mich nicht nur ins Sein und erhält mich im Sein, sondern Gott der Schöpfer schafft mich als seinen Partner in einer *fortwährenden Schöpfung* so radikal, daß er mir nicht nur meine Freiheit schafft und erhält, sondern zugleich schafft er mir auch noch von innen heraus *die Antwort meiner Freiheit – ohne mich zu vergewaltigen*. Gottes schöpferische Macht setzt den Menschen in seine (des Menschen) Selbständigkeit und Unabhängigkeit, aber diese Selbständigkeit und Unabhängigkeit ist – von Gott her gesehen – durch und durch Gabe und Geschenk, und nur als Gabe und Geschenk ist sie selbständigt. Wenn Gott folglich auf unsere Taten «reagiert» (und damit *scheinbar* von uns abhängig wird), dann reagiert er nicht auf etwas, das sich irgendwie seiner grundlegenden Gabe entziehen und ohne ihn etwas sein könnte, da er ja selbst meine Antwort «erschafft» – von innen heraus. Wenn ich weiß, was Schöpfersein meint, muß ich sagen: Gottes «Re-agieren» ist immer setzend, gebend, und zwar so radikal, daß ich so paradox formulieren muß: Gott *selbst* setzt *meine* freie Tat; Gott gibt sie mir als die *meine*, das heißt: ohne mich zu vergewaltigen<sup>34</sup>. Wie ist das möglich? Antwort des Thomas: das ist eben göttlich<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> In einer solchen Perspektive stellt sich natürlich die Frage nach dem moralisch Bösen mit besonderer Dringlichkeit. Ist denn Gott, wenn er sogar meine freie Antwort schafft, nicht auch mitverantwortlich für meine Sünde? Bekanntlich sah denn auch die Tradition – was das Theodizeeproblem angeht – in der Sünde die theologische Hauptschwierigkeit. Wie ist Gott, die *alles* bestimmende Wirklichkeit, in die Sünde impliziert, die das eigentlich Böse ist? Die Antwort des Thomas: Sicher ist, Gott kann die Sünde nicht wollen, denn dann gäbe sich Gott als letztes Ziel aller Dinge auf. Sicher ist auch: Gott kann die Sünde nicht nicht-wollen, sonst würde sie gar nicht geschehen. Also bleibt nur dies: Gott verhindert nicht, was er verhindern könnte, und das besagt: Gott will die Sünde *zulassen*. In Thomas' berühmt gewordener Kurzformel: «Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum» (STh I, q.19, a.9, ad 3). Die Sünde ist das Einzige, das – in einer ersten Phase wenigstens – Gottes schöpferischer Macht «entschlüpft» und in der menschlichen Freiheit seinen *letzten* Grund hat, wie ein bedenkenswerter – aber wenig bekannter – Text des Thomas nahelegt: «Ad secundum dicendum, quod peccatum refertur in voluntatem sicut in causam: et quamvis voluntas sit creata a Deo in quantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc quod defectus ex ipsa incidere potest; est enim possibilis ad defectum ex hoc quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis faciens eam ex nihilo, hoc tamen quod est ex nihilo esse non habet ab alio, sed a se: unde secundum hoc non

Mit dieser zweifelsohne tiefen und subtilen Gedankenführung vermag Thomas zu zeigen, daß zwischen Gott und Mensch Partnerschaft sein kann, ohne daß Gott deswegen etwas vom Menschen empfangen muß. Obwohl Karl Rahner – gerade der alte Rahner – diese thomanische Sicht sich zu eigen gemacht hat<sup>36</sup>, drängen sich viele Fragen auf: Wird hier die menschliche Freiheit wirklich – und nicht nur verbaliter – ernst genommen? Ist Gottes Vollkommenheit nur so zu denken? Wird hier nicht ein Aspekt Gottes verabsolutiert auf Kosten anderer Wahrheiten? Vermittelt uns die Bibel nicht ein anderes Gottesverständnis? Und schließlich: hat die Tradition in dieser Frage der griechischen Metaphysik nicht zu viele Konzessionen gemacht? Um diese letztgenannte Frage zuerst aufzugreifen: Dem Schlagwort von der Hellenisierung des Christentums ist entgegenzusetzen, daß es für die *abendländische* Theologie keinen anderen Weg nach Jerusalem gibt als über Athen. Das Griechentum prägt unsere westliche Kultur bis hinein in die Struktur unseres Aussagesatzes. Die Frage ist aber die: haben sich unsere theologischen Väter nicht *zu lange* in Athen aufgehalten, so daß sie dort nicht nur ein *Vorverständnis* Gottes mitbekommen (was nicht nur legitim, sondern hermeneutisch unabdingbar war und ist), sondern sich gar ein *Vorurteil* geholt haben – jedenfalls was Gottes Unveränderlichkeit betrifft? Oder – um ein Wort des Apostels Paulus zu variieren (vgl. 2 Kor 3,14f.) – haben unsere Väter sich in Athen nicht ein Auge verbinden lassen, so daß sie unfähig wurden, in Jerusalem unbefangen zu sehen, was da geschehen ist? Denn der Gott, der sich in Jesus geoffenbart hat, hat keine Angst, sich von uns abhängig zu machen. Das soll nun im dritten Teil stichwortartig gezeigt werden.

*habet causam aliam; et ideo defectus qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet quod in ultiorem causam reducatur»* (II Sent., dist. 37, q. 2, a. 1, ad 2). Es ist zu fragen, ob diese zur Erklärung der Sünde ausgedachte Lösung nicht *grundsätzlich* auf das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit angewandt werden könnte? Ob man so nicht die verkrampt wirkende Gedankenführung, die die Tradition entwickelt hat, um die Beziehung zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit zu deuten, überwinden könnte? Vgl. hierzu die scharfsinnigen Überlegungen von S. Kierkegaard (s. Anm. 42).

<sup>35</sup> «Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem» (STh I, q. 83, a. 1, ad 3).

<sup>36</sup> Vgl. z.B. K. RAHNER: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, S. 111–113; DERS.: In Sorge um die Kirche. Schriften zur Theologie, Bd. 14 (1980), S. 450–466.

### III. DIE MACHT UND OHNMACHT DER LIEBE

In Jesus Christus hat Gott sich endgültig als der geoffenbart, der er ist: Gott ist Liebe (1 Joh 4,8 und 16). Von dieser zentralen Offenbarungswahrheit ist auszugehen. Wenn wir Gott als Liebe denken – und zwar nicht nebenbei und unter anderem, sondern primär und exklusiv – entgehen wir unserer selbstgebastelten Aporie: eben jener früher genannten, daß entweder die Unveränderlichkeit Gottes auf Kosten seiner Lebendigkeit (Deismus) oder seine Lebendigkeit um den Preis seiner Unveränderlichkeit (Pantheismus) behauptet werden müsse. Nur wenn wir Gott als Liebe denken, erscheinen die wahre Unveränderlichkeit und die wirkliche Lebendigkeit Gottes in ihrer herrlichen Einheit<sup>37</sup>. Gott als Liebe denken, heißt aber nichts anderes als Gott trinitarisch denken, denn das Trinitätsbekenntnis ist die konsequente Auslegung des Satzes: Gott ist Liebe<sup>38</sup>. Gott trinitarisch denken, das würde den Rahmen dieser Randglossen sprengen. Wir müssen uns hier und jetzt mit einem abgekürzten Vorgehen begnügen, so daß Wichtiges implizit bleiben wird.

Gott hat sich selbst über sich selbst hinaus an uns verschenkt. Der herrliche Gott, der uns nicht braucht, um Gott zu werden und Gott zu sein, weil er *in sich* ewig glücklicher, ewig vollkommener Dialog ist – das meint das Geheimnis der innergöttlichen Trinität – dieser Gott *will nicht ohne uns Gott sein*. Das ist das Wunder der Wunder, das Wunder der reinen Liebe. Gott *selbst* ist in Jesus Christus unter uns getreten, um uns zu verstehen zu geben, daß er ein Gott der Menschen ist: ein Gott der Raum für uns schafft und Zeit für uns hat; ein Gott der will, daß wir Leben haben und es in Fülle haben (vgl. Joh 10,10). Gott selbst hat sich in Jesus Christus aufs Spiel gesetzt, das heißt: sich an uns gebunden, sich von uns abhängig gemacht, weil er – unerklärlich für uns – will, daß zwischen ihm und uns Liebe sei. Eine leidenschaftliche Geschichte der Liebe beginnt! Angesichts dieses Wunders sind unsere metaphysischen Bedenken, Gott dürfe wegen seiner Unveränderlichkeit und Vollkommenheit nicht von uns abhängig werden, nur noch eine heidnische Angelegenheit. Gottes Gottheit besteht in der Souveränität seiner Liebe: Gott ist der in Freiheit Liebende und der in seiner Liebe Freie<sup>39</sup>. Wenn Gottes

<sup>37</sup> Vgl. J. A. DORNER: Über die richtige Fassung ... (s. Anm. 1), S. 340 ff.

<sup>38</sup> Vgl. hiezu den herrlichen Schlußabschnitt des Buches von E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 1). S. 409–543.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu K. BARTH: Die Lehre von Gott. – KD II/1, S. 288–361 («Gottes

Vollkommenheit in der Souveränität seiner Liebe besteht, und wenn es diesem souveränen Gott in seiner Freiheit gefallen hat, sich an uns zu binden, – dann sind unsere im Namen der griechischen Metaphysik vorgebrachten Einwände nur noch der Ausdruck eines Unglaubens. Hat denn der Metaphysiker Gott vorzuschreiben, was Gott zu tun und zu lassen hat? Hat der Theologe zu entscheiden, was Gott «geziemt und was nicht»? Gott hat sich freiwillig in die *Ohnmacht der Liebe* begeben –, aber in dieser Ohnmacht bleibt Gott zugleich die *Macht der Liebe*. Erst wenn wir beides gleichzeitig festhalten, kommt jener herrliche Gott in Sicht, der uns in Jesus Christus durch den Geist sein Geheimnis geoffenbart hat: Gott hat Freude an der Liebe (ökonomische Trinität), weil er in sich selbst Liebe ist (immanente Trinität). Diese Freude Gottes an der Liebe wollen wir nun im Hinblick auf unsere menschliche Erfahrungswirklichkeit weiter explizieren.

### *1. Die Ohnmacht der Liebe*

Im Gleichnis vom «verlorenen Sohn» (Lk 15,11–32) erscheint nicht nur der barmherzige, sondern auch der ohnmächtige Vater<sup>40</sup>. Der Vater, wie er in dieser Parabel Jesu sich zeigt, ist ohnmächtig, weil er liebt.

Sein als der Liebende in der Freiheit»); ferner W. KASPER: *Jesus der Christus*, Mainz 1974, bes. S. 215–221; 297–300.

<sup>40</sup> Dieses wohl schönste Gleichnis Jesu enthält eine Sinndichte, die eine Lektüre auf verschiedenen semantischen Ebenen erfordert (vgl. Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture [Genèse 22 et Luc 15]. Travaux publiés sous la direction de F. BOVON et G. ROUILLER. Neuchâtel-Paris 1975). Wir hier interessieren uns – in systematischer Absicht – nur für einen ganz bestimmten Aspekt dieser Parabel. Zur Exegese des Textes vgl. neben den einschlägigen Kommentaren zum Lukas-Evangelium z.B. E. LINNEMANN: *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*. Sechste, durchgesehene und ergänzte Auflage. Göttingen 1975 (1. Auflage 1961), S. 79–87; D. O. VIA: *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension*. Mit einem Nachwort von E. Güttgemanns, München 1970, S. 152–164; H. WEDER: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Tradition- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1978, S. 252–262. – Zeichen und Gleichnisse. Evangelientext und semiotische Forschung. Für die Gruppe von Entrevernes hrsg. v. J. DELORME. Mit einer Studie von J. Geninasca und einem Nachwort von A. J. Greimas, Düsseldorf 1979, S. 104–131. Für die uns hier besonders interessierende Seite des Gleichnisses, vgl. E. SCHWEIZER: *Wer ist Jesus Christus?* – ThLZ 99 (1974) Sp. 721–732; E. FUCHS: *Das Fest der Verlorenen*, in: E. FUCHS: *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, Tübingen 1965, S. 402–415; R. PESCH: *Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen* (Lk 15,11–32), in: *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg i. Br. 1976, S. 140–189

Der Vater – und der Vater des Gleichnisses verweist auf Gott – begnügt sich nicht mit dem Nutznießungsrecht, sondern er teilt seinem Jüngeren auf dessen Begehr sein Erbteil zu, obwohl er ahnt, ja sogar weiß, was daraus werden wird. Er nimmt seinen Sohn ernst und läßt ihn ziehen, weil er die Freiheit seines Sohnes respektiert. Der Vater könnte (das gehörte im alten Orient zu seinem Recht) das Erbe verweigern, er könnte seinen Sohn mit Macht zu Hause festhalten oder ihn mit Gewalt nach Hause schaffen lassen – aber dann hätte er ihn für immer verloren, denn Liebe braucht Freiheit. Weil der Vater seinen Sohn liebt, respektiert er dessen Freiheit. Aber dieser Vater leidet, wie Liebe immer leidet, wenn sie nicht verstanden und beantwortet wird. Das ist die Ohnmacht des Vaters, die Ohnmacht der Liebe. So bleibt dem Vater nichts anderes übrig, als daß er seinen wegziehenden Sohn, der sich in der Fremde verliert, mit einem Herzen voll brennender Liebe begleitet, und zwar so sehr, daß er schon bereit steht, als der Sohn völlig gescheitert nach Hause kommt. Der Vater eilt ihm entgegen, fällt ihm um den Hals, küßt ihn, unterbricht sogar das Schuldbekenntnis seines Sohnes und feiert großartig die Heimkehr. Der Sohn hat endlich verstanden, wer sein Vater in Wahrheit ist, und auch der Vater ist nicht mehr «verloren», weil seine Liebe nun beantwortet ist. «Das Fest der Verlorenen» (Ernst Fuchs) kann stattfinden.

Damit ist aber das Gleichnis noch nicht zu Ende. Der Vater droht durch seine unerhörte Liebe, nun seinen älteren Sohn zu verlieren. Dieser kommt vom Acker heim, stößt zu dem Fest, wird neidisch und macht dem Vater Vorwürfe: «Nie wurde mir ein Fest bereitet, obwohl ich dir immer treu diente, und nun kommt *dein Sohn*, dieser Taugenichts nach Hause, und du schlachtest das Mastkalb!» Und wieder ist der Vater ohnmächtig. Er hat nichts als seine Liebe, die er in das Wort der Einladung kleidet: «Ich hab dich doch gern, alles, was mein ist, ist dein (auch dein wiedergefundener Bruder!), komm herein, gib *deinem Bruder* die Hand, freu dich mit uns!» Der Vater ist auch seinem älteren Sohn gegenüber ohnmächtig, solange dieser nicht von sich aus versteht: «ich habe einen herrlichen Vater; er liebt auch mich ganz verrückt; also gehe ich hinein und geb meinem Bruder die Hand.» Ob er es getan hat? Wir wissen es nicht. Jesus entläßt uns am Schluß des Gleichnisses mit dem Bild des ohnmächtigen Vaters, der draußen im Dunkel steht und nichts als seine Liebe hat, – und mit dem Bild des älteren Sohnes, des «Gerechten», bei dem noch alles offen ist. Gott, wie er in diesem Gleichnis erscheint, ist kein beleidigter Vater, wohl aber ein ohnmächtiger, *weil*

er liebt, und ein leidender, solange seine Söhne nicht freiwillig auf seine Liebe antworten<sup>41</sup>. Durch ihre Antwort könnten sie die Freude des Vaters voll machen (vgl. Lk 15,7).

Das ist das Unerhörte: Gott, der souveräne Herr des Himmels und der Erde, bittet um unsere Liebe, aber der allmächtige Vater ist ohnmächtig, solange wir nicht aus freiem Herzen auf seine zuvorkommende Liebe antworten – denn Liebe ohne Freiheit bleibt ein hölzernes Eisen<sup>42</sup>.

Diese Ohnmacht der Liebe empfinden wir heute als Schweigen Gottes

<sup>41</sup> In dieser Perspektive ist zunächst und zuerst einmal das Kreuz Christi zu sehen, auch wenn damit keineswegs alles gesagt ist, was zum Kreuz Christi zu sagen ist. Jesus ist nicht gekommen, um – im semantischen Feld des Ödipus, wie Freudianer spotten – den beleidigten Vater durch seinen Sühnetod zu besänftigen, sondern: Gott hat seinen Sohn dahingegeben, um uns zu sagen, daß er ein menschenfreundlicher Gott, ein Gott voll Erbarmen und Liebe ist, und gerade nicht ein Gott, der Maß für Maß vergilt. Aber die Menschen (damals wie heute) wollten dem Sohn diese herrliche Botschaft nicht glauben und haben ihn als Gotteslästerer gekreuzigt. Der Sohn hat keinen Widerstand geleistet, sondern ist freiwillig den Weg zum Kreuz gegangen, um uns durch diesen letzten Liebesdienst zu verstehen zu geben: wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, so glaubt doch diesem meinem Opfer. *Am Kreuz schreit die Liebe.* Werden wir verstehen? Sterbend hat Jesus seinen Henkern verziehen (nur das Opfer kann seinen Peinigern verzeihen), um uns durch diesen mutigen Akt zu zeigen, daß nicht der Haß das letzte Wort behalten soll und darf, sondern die Liebe. Die Liebe, die stärker ist als der Haß, weil sie allein den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt zu sprengen vermag.

*Liebe kann nur durch Liebe geweckt werden.* Das ist der springende Punkt. Nachdem die Menschen die gute Nachricht, die Gott uns durch das Gesetz und die Propheten gegeben hat («Du sollst den Herrn, Deinen Gott, lieben und Deinen Nächsten wie Dich selbst») mißverstanden, ja sogar pervertiert haben, hat Gott auf die menschliche Bosheit mit noch größerer Liebe geantwortet, denn: Liebe kann nur durch Liebe geweckt werden. Gott hat seinen eigenen Sohn geschickt, um uns zu zeigen, daß er ein Gott der Menschen ist, ein Gott, der unser Glück will. «Für uns ist er gestorben» damit wir endlich glauben und verstehen: Gott hat uns bedingungslos gern und will, daß auch wir einander Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe gewähren, damit menschliche Gemeinschaft möglich wird.

<sup>42</sup> Wer befürchtet, durch diese Interpretation werde die menschliche Freiheit «pelagianistisch» verstanden bzw. der Schöpfermacht Gottes entzogen, der möge folgenden eindrücklichen Text von S. Kierkegaard meditieren: «Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, ... ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können ... Darum geschieht es, daß der eine Mensch einen andern nicht ganz frei machen kann, weil der, welcher die Macht hat, selbst gefangen ist darin, daß er sie hat, und darum doch beständig ein verkehrtes Verhältnis bekommt zu dem, den er freimachen will. Dazu kommt, daß da in aller endlichen Macht (Begabung usw.) eine endliche Eigenliebe ist. Nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und dieses Verhältnis ist gerade die Unabhängigkeit des Empfängers. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich selbst zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig, nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus Nichts hervorbringen, was Bestand hat in sich

oder vielleicht besser : als Diskretion Gottes. Gott ist diskret, bisweilen gar beängstigend diskret. Warum? Weil Gott Liebe ist. Liebe kann warten, Liebe drängt sich nicht auf, wohl aber gibt Liebe Zeichen, um sich verständlich zu machen. Gott hat in seiner diskreten Liebe genug Licht in seine Zeichen gesetzt, so daß er von denen gefunden werden kann, die ihn suchen, und er hat genug Dunkelheit in seinen Zeichen belassen, um sich denen nicht aufzudrängen, die ihn nicht suchen wollen. Gott nimmt uns ernst. Er ist diskret, weil er liebt. Das ist göttliche Delikatesse. Aber Gott leidet, so lange seine Liebe nicht verstanden wird<sup>43</sup>. So wartet denn Gott mit seiner diskreten Liebe bei denen, die sich verlieren und verloren haben, bis sie – weder gezwungen, noch überlistet, sondern freiwillig – heimkommen. Dieses Warten ist Gottes Schmerz. Erst wenn wir heimkehren, wäre seine Freude ganz. Erschütternde Ohnmacht der Liebe!

Aber – und jetzt kommt das entscheidende Aber –: Gott ist nicht nur die Ohnmacht der Liebe, er ist zugleich auch die *Macht* der Liebe, und darin zeigt sich der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf.

dadurch, daß die Allmacht beständig sich selber zurücknimmt. Die Allmacht bleibt nicht liegen in einem Verhältnis zum andern, denn da ist nichts anderes, zu dem sie sich verhält, nein, sie kann geben, ohne doch das Mindeste ihrer Macht aufzugeben, nämlich: sie kann unabhängig machen. Dieses ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält. – Das ist nur eine erbärmliche und weltliche Vorstellung von der Dialektik der Macht, daß sie größer und größer ist im Verhältnis wie sie zwingen und abhängig machen kann. Nein, da verstand Sokrates es besser, daß die Kunst der Macht gerade ist, frei zu machen. Aber im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch läßt sich das niemals machen, wenn es auch immer und immer wieder vonnöten sein kann, daß eingeschränkt wird, daß dieses das Höchste ist, nur die Allmacht vermag es in der Wahrheit. Wenn darum der Mensch das geringste selbständige Bestehen gegenüber Gott voraus hätte (in Richtung von *materia*), so könnte Gott ihn nicht frei machen. Die Erschaffung aus Nichts ist wieder der Ausdruck, der Ausdruck der Allmacht dafür, unabhängig machen zu können. Der, dem ich absolut alles schulde, während er doch ebenso absolut alles behalten hat, er gerade hat mich unabhängig gemacht. Wenn Gott, um den Menschen zu schaffen, selbst etwas von seiner Macht verloren hätte, dann könnte er gerade nicht den Menschen unabhängig machen». (S. KIERKEGAARD: Die Tagebücher. In zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von Th. Haecker, 1. Bd. 1834–1848, Innsbruck 1923, S. 291–293.)

<sup>43</sup> Zum Leiden Gottes an der Liebe vgl. ORIGENES: Ezechielhomilie 6,6. PG 13, Sp. 714f.; dt. in: H. U. VON BALTHASAR: Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg 1938, S. 172f.

## 2. Die Macht der Liebe

Gott bleibt ohnmächtig, solange wir nicht aus freiem Herzen auf seine zuvorkommende Liebe antworten. Wenn wir aber antworten, das heißt: uns einerseits auf das Gebot der Nächstenliebe einlassen und andererseits einander in Freundschaft und Partnerschaft zugetan sind, dann dürfen wir auf Gott zählen: Er selbst – die Macht der Liebe – wird unsere angefangene, aber immer zerbrechliche und stets gefährdete Liebe zur Vollendung führen.

Gott will, daß wir *füreinander* einstehen: das meint Nächstenliebe. Gott will aber auch, daß wir *miteinander* glücklich werden, in Eros und Zärtlichkeit, Freundschaft und Partnerschaft<sup>44</sup>. Lassen wir uns aber auf die Liebe in diesem doppelten Verständnis ein, dann geraten wir früher oder später unweigerlich in Aporien<sup>45</sup>. Aus diesen Aporien will Gott, d.h. die Macht der Liebe uns befreien; denn Gott hat Freude an der Liebe.

### a) Die Nächstenliebe und ihre Not

«Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken. Dies ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst» (Mt 22,37–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28). Dieses Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ist im Grunde nur ein Gebot. Wenn wir unseren Bruder, unsere Schwester lieben, lieben wir Gott. «Wenn einer sagt, ich liebe Gott – und seinen Bruder haßt, der ist ein Lügner» (1 Joh 4,20): Gott *will* im Menschen geliebt werden (vgl. Mt 25).

Aber: Nächstenliebe *ohne Kompromiß* praktiziert, führt in der Welt, wie sie nun mal ist, ins Leiden. Wer sich, ohne zu mogeln, auf das so einfache und doch so folgenschwere Liebesgebot einläßt, wie es in Joh

<sup>44</sup> Vgl. hierzu F. J. NOCKE: Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens, München 1978.

<sup>45</sup> Die Leiden der Liebe «bergen das Geheimnis der Liebe», schreibt Ernst Fuchs. Vgl. E. FUCHS: Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968, S. 57, 196f.; DERS.: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, Tübingen 1965, S. 26; ferner: Freundesbriefe von Ernst Fuchs, in: Festschrift für Ernst Fuchs. Hrsg. v. G. EBELING, E. JÜNGEL, G. SCHUNACK, Tübingen 1973, S. 33, 48.

13,34 als «neues» Gebot formuliert wurde, der gerät in Not<sup>46</sup>. Der Gute ist der Dumme; denn Lügen haben lange Beine und unrecht Gut gedeiht prächtig. Also ist es vernünftiger, mit den Wölfen zu heulen und die Ellbogen zu gebrauchen, so kommt man in der heutigen Welt am schnellsten voran.

Sigmund Freud, der große Menschenkenner, scheint da richtig gesehen zu haben: Das Gebot der Nächstenliebe ist unvernünftig und undurchführbar: «Wozu eine so feierlich auftretende Vorschrift, wenn ihre Erfüllung sich nicht als vernünftig empfehlen kann? ... Ja, wenn jenes großartige Gebot lauten würde: 'Liebe deinen Nächsten, wie dein Nächster dich liebt', dann würde ich nicht widersprechen ... Das Gebot ist undurchführbar; eine so großartige Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen ... Wer in der gegenwärtigen Kultur eine solche Vorschrift einhält, setzt sich nur in Nachteil gegen den, der sich über sie hinaussetzt»<sup>47</sup>. Freud fährt fort: «Es gibt ein zweites Gebot, das mir noch unfaßbarer scheint und ein noch heftigeres Sträuben in mir entfesselt: Es heißt: 'Liebe deine Feinde' ... das ist ein ähnlicher Fall wie das Credo quia absurdum»<sup>48</sup>. Und der große Spötter Heinrich Heine schreibt im Blick auf das christliche Gebot der Feindes-

<sup>46</sup> Ernst Fuchs hat immer wieder auf diese Erfahrung aufmerksam gemacht. Vgl. z.B. E. FUCHS: Jesus, Wort und Tat, Tübingen 1971, S. 149; E. FUCHS und W. KÜNNETH: Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dokumentation eines Streitgesprächs. Nach einer Tonbandaufzeichnung hrsg. v. Ch. Möller, Neukirchen 1973, S. 85. – Es ist dies die Erfahrung der «sittlichen Not», wie Ernst Fuchs im Anschluß an Wilhelm Herrmann zu formulieren pflegt: «Was ist *sittliche* Not? Nach Wilhelm Herrmann, dem berühmten Marburger Theologen und Lehrer Rudolf Bultmanns und Karl Barths, ist sittliche Not nicht etwa bloß Gefangenschaft im Unsittlichen. Der Übergang vom Unsittlichen zum Sittlichen schafft ebenfalls nicht Not, sondern macht ein ganzes Haus frei. Die sittliche Not, die Herrmann meint, ist vielmehr die Not des Sittlichen selber. Das Sittliche bringt so in Not, wie eben Freiheit in Not bringt, und das Sittliche gerät nun selbst in Not, wie Freiheit selbst fort und fort in Not gerät. Was ist dann am Zuge? Reut es mich, sittlich gehandelt zu haben, wenn ich Leiden sehe, die aus dem Sittlichen selbst erwachsen?» (E. FUCHS: Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968, S. 224; vgl. DERS.: Jesus, Wort und Tat, Tübingen 1971, S. 148; ferner DERS.: Hermeneutik, Tübingen 1954, S. 147f.) Was W. Herrmann «sittliche Not» nennt, nennt O. H. Pesch das «scheiternde Ethos» (vgl. O. H. PESCH: Rechenschaft über den Glauben, Mainz 1970, S. 28f.).

<sup>47</sup> S. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur. In: Freud-Studienausgabe, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt/M. 1974, S. 239, 268. – Vgl. auch W. Miss: Sigmund Freuds Kritik am christlichen Liebesgebot als Herausforderung an den christlichen Glauben, Diss. Zürich 1976.

<sup>48</sup> S. FREUD: Das Unbehagen ..., S. 239f.

liebe: «Ich habe die friedlichste Gesinnung. Meine Wünsche sind: eine bescheidene Hütte, ein Strohdach, aber ein gutes Bett, gutes Essen, Milch und Butter, sehr frisch, vor dem Fenster Blumen, vor der Tür einige schöne Bäume, und wenn der liebe Gott mich ganz glücklich machen will, läßt er mich die Freude erleben, daß an diesen Bäumen etwa sechs bis sieben meiner Feinde aufgehängt werden. Mit gerührtem Herzen werde ich ihnen vor ihrem Tode alle Unbill verzeihen, die sie mir im Leben zugefügt – Ja, man muß seinen Feinden verzeihen, aber nicht früher, als bis sie gehenkt werden»<sup>49</sup>.

Noch einmal: Hat also Freud recht, wenn er das Gebot der Nächstenliebe für unvernünftig und undurchführbar hält?<sup>50</sup> Sind wir überfordert? Wußte Jesus nichts von der Aggressivität des Menschen? War Jesus naiv, wenn er Nächsten- und Feindesliebe fordert? Keineswegs, wohl aber wußte Jesus, daß sein Vater noch andere Hände hat als wir, und daß deshalb sein Vater der Gerechtigkeit und Liebe am Schluß zum Sieg verhelfen wird, wenn nicht in dieser, so in der andern Welt: Wenn Geduld, Liebe, Tapferkeit des Herzens am Boden liegen, dann gelten Jesu Seligpreisungen den darüber Leidtragenden, den deshalb nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, den trotzdem Barmherzigen: «Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden ... Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich» (Mt 5,6 und 10). Jesus «nahm Gott ein für allemal für alle diejenigen in Anspruch, die in der Gegenwart der Welt auf das Kommen der Liebe *angewiesen* bleiben»<sup>51</sup>. Du hast Zukunft, Gott ist deine Zukunft, sagt Jesus zu allen an der Liebe Leidenden, denn Jesus weiß: Sein Vater hat Freude an der Liebe. Allerdings: damit Gott, die Macht der Liebe, unsere oft mit Füßen getretene Liebe vollenden kann, muß sie hier und heute *anfangen*: Den Rest wird Gott besorgen. So hat Jesus gedacht.

<sup>49</sup> H. HEINE: Gedanken und Einfälle. In: Heines Werke. Fünfter Teil. Hrsg. v. E. KALISCHER u. R. PISSIN, S. 267.

<sup>50</sup> Zur Illustration dieser «Unvernünftigkeit» darf man auf jene Christen Südamerikas hinweisen, die infolge *praktizierter* Nächstenliebe von den Herrschenden gefoltert und ermordet werden (vgl. L. BOFF: Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst. – Concilium 12 (1976) 547–555). Erinnert sei auch an jene russischen Christen, die gegen die Verletzung der Menschenrechte in ihrem Land protestieren und deswegen hinter den schalldichten Türen der psychiatrischen Kliniken verschwinden (vgl. W. BUBOWSKI: Opposition. Eine neue Geisteskrankheit in der Sowjetunion? München 1972).

<sup>51</sup> E. FUCHS: Jesus, Wort und Tat, Tübingen 1971, S. 121.

### b) Der Tod als Beleidigung der Liebe

«L'amour est le sens de la vie ... Le bonheur c'est d'abord l'amour», schreibt der französische Marxist und Christ Roger Garaudy<sup>52</sup>. Diese Liebe wird aber beleidigt durch den Tod. Er ist die Aporie der Liebe. Der Mensch ist der Liebe, die *Dauer* verspricht, nicht gewachsen, weil er sterben muß. Der Tod ist biologisch gesehen die natürlichste Sache der Welt – darum sind die Theorien vom «natürlichen Tod» heute auch beliebt<sup>53</sup> –, und trotzdem bleibt er eine Beleidigung der Liebe. Denn die Liebe, die *glückt*, will Ewigkeit<sup>54</sup>. Das gehört zu ihrer Tiefengrammatik. Der Tod durchkreuzt diese Logik der Liebe. Er ist eine Herausforderung der Liebe. Deshalb ist er so empörend. Dies umso mehr, wenn wir – als Christen – den Tod nicht so sehr als den «je eigenen Tod» thematisieren, sondern als den Tod der Freunde, als den Tod der Liebenden<sup>55</sup>. Das Grausame des Todes besteht darin, daß er unsere Freunde wegnimmt<sup>56</sup>, daß er Liebende auseinanderreißt<sup>57</sup>. Sigmund Freud, der diese Wahrheit am eigenen Leib schmerhaft erfahren mußte<sup>58</sup>, war davon tief beeindruckt: «Niemals sind wir ungeschützter gegen das Leiden, als wenn wir

<sup>52</sup> R. GARAUDY: Parole d'homme. Paris 1975, S. 71, 76. (dt: Menschenwort. Ein autobiographischer Bericht. Wien 1976, S. 60, 62). – Vgl. auch E. FROMM: Die Kunst des Liebens (The Art of Loving, 1956), Frankfurt a. M. 1974 (Ullstein Buch, 258), S. 23 ff: «Liebe, die Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz». – Ferner F. J. NOCKE: Liebe, Tod und Auferstehung (s. Anm. 44), S. 48–58.

<sup>53</sup> Vgl. z. B. W. FUCHS: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1969; ferner G. SCHERRER: Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979, S. 19 ff.

<sup>54</sup> Für eine von uns selbst vergiftete Liebe ist der Tod kein großes Problem. Wenn zwei sich ein Leben lang ge- und zerstritten haben, ist der Tod kein Unglück, sondern eine Erleichterung.

<sup>55</sup> Auf philosophischer Seite haben – im Unterschied zu Heidegger – G. MARCEL, P. L. LANDSBERG u. F. WIPLINGER den Tod des geliebten Mitmenschen als *ursprüngliche* Erfahrung des Todes zu analysieren versucht. Vgl. hierzu J. MANSER: Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie, Bern 1977, S. 162–178.

<sup>56</sup> Vgl. den Schmerzensschrei des hl. Augustinus nach dem Tod seines besten Freundes. – Conf. IV,4–9, PL 32, Sp. 696–699.

<sup>57</sup> Als Illustration dieser Wahrheit vgl. das erschütternde Büchlein von Anne PHILIPE: Nur einen Seufzer lang (Rororo, 1121). Hamburg 1969, 1976<sup>6</sup>.

<sup>58</sup> Freud verlor durch den Tod sein Sonntagskind – seine 26jährige Tochter Sophie (sie ließ einen untröstlichen Mann und zwei kleine Kinder zurück) und seinen liebsten Enkel, den 4jährigen Heinele. Zu Freuds Reaktion auf diesen Schmerz vgl. M. SCHURR: Sigmund Freud. Leben und Sterben, Frankfurt a. M. 1977, S. 392–395; 420; 426–428.

lieben, niemals hilfloser unglücklich, als wenn wir das geliebte Objekt oder seine Liebe verloren haben»<sup>59</sup>. So hegt denn Freud tiefe Bedenken, die Liebe als Weg zum Glück zu empfehlen, weil man sich in der Liebe abhängig und verletzlich macht und sich dem stärksten Leiden aussetzt, wenn man durch den Tod den geliebten Menschen verliert<sup>60</sup>.

Was sagt uns das Neue Testament zum Tod? Verschweigt oder verdrängt es ihn? Keineswegs. Hat uns Gott nicht in Jesus Christus eine neue Gemeinschaft mit sich und unter uns versprochen? Diese neue Gemeinschaft ist aber nur möglich, wenn die Liebe siegt, nicht der Tod. Das ist denn auch eine der zentralen Aussagen des Neuen Testaments: die Liebe siegt, nicht der Tod, weil Gott eine neue Gemeinschaft unter uns und mit sich will. Jesus gibt uns die phantastische Freiheit angesichts des Todes, ja angesichts der Kindergräber, zu glauben, daß die Liebe siegt, nicht der Tod. Ohne Gott ist das unmöglich, – mit Gott ist es selbstverständlich, denn Gott hat Freude an der Liebe. So hat Jesus gedacht und Paulus nicht anders. Wenn Gott Freude an der Liebe hat, dürfen wir keinen Einwand gegen die Liebe gelten lassen; auch nicht den Tod. Ewiges Leben heißt: daß die liebende Kommunikation, die hier auf Erden nur teilweise gelingt, nun voll gelingen wird; daß wir uns ewig an Gott und aneinander freuen dürfen: *frui Deo et invicem in Deo*, wie Augustinus sagt<sup>61</sup>.

Man kann es auch so formulieren: Gott hat Freude an der Liebe. Die Freude der Liebe ist aber erst dann ganz, wenn die Liebe definitiv beantwortet ist, wenn für sie ewig gedankt wird. Das ist aber nur möglich, wenn dem Tod das letzte Wort entrissen wird. Solange noch Dankende und als Dankende Erwartete *fehlen*, ist die Liebe noch nicht «zu Hause», ist sie noch nicht in ihr Eigenes eingekehrt. Gott, die Macht der Liebe, duldet diese Aporie nicht. Er selber wird dafür sorgen, daß wir dasein werden – auch wenn wir gestorben sind –, um die Liebe definitiv zu beantworten, um ewig für sie zu danken. Dafür sind wir geschaffen. «Der Dank für sie soll zugleich der Einblick in ihr Geheimnis sein. Und das heißt: Unerschöpflichkeit (Mt 6,19–21)»<sup>62</sup>. Das ist unsere verrückte Hoffnung: die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten.

<sup>59</sup> S. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur ... (s. Anm. 47), S. 214.

<sup>60</sup> Vgl. a.a.O. 231.

<sup>61</sup> A. AUGUSTINUS: *De civitate Dei*, XIX, 13, 17. PL 41, Sp. 640, 646. Zum augustinischen Gedanken des *frui deo*, vgl. R. LORENZ: *Fruitio dei bei Augustinus*. – Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950/1951) 75–132.

<sup>62</sup> E. FUCHS: Marburger Hermeneutik. Tübingen 1968, S. 198; vgl. auch S. 192–203; ferner DERS.: *Glaube und Erfahrung...* (s. Anm. 45), 157–173.

Gott gewährt uns in unserem sterblichen Leben die Freiheit, dieses *Wort der Hoffnung* einander zu sagen, und zwar gerade dann, wenn ohne dieses Wort alles verloren ist. Und wenn Gott der Schöpfer dieses Wort einlösen wird, dann werden wir sein wie die Träumenden ... Illusion? Ja, wenn es nicht um Liebe ginge, aber *Liebe lässt sich ihre «Gegenstände» nicht wegnehmen*. Auch das gehört zu ihrer Tiefengrammatik. Wir Menschen müssen uns allerdings die, die wir lieben, wegnehmen lassen durch den Tod, weil der Tod stärker ist als wir. Wenn aber Gott, der Allmächtige, uns liebt, lässt er sich die, die er liebt, nicht wegnehmen, durch nichts – auch nicht durch den Tod. Das ist der Grund für die Auferweckung der Toten. So macht Gott die Welt des Todes zum Schauplatz, auf dem die Liebe ihre Herrlichkeit zeigen wird. Die Welt des Todes wird die Folie der Liebe.

Um unseren phantastischen Gott zu verstehen, brauchen wir keine besonders «fromm» veranlagte Zeitgenossen noch begnadete Mystiker oder gar scharfsinnige Metaphysiker zu sein. Wir müssen «nur» *eines* tun: uns auf die Nächstenliebe einlassen, ohne zu mogeln, und uns auf die Partnerschaft und Freundschaft fest und stark einlassen, ohne schlechtes Gewissen –; und wenn uns dann unsere Liebe in Not und ins Leiden führt, dann dürfen wir hoffen, d.h. als Wachende träumen, daß Gott, die Macht der Liebe, unsere angefangene Liebe vollenden wird, weil Gott Freude hat an der Liebe. Dafür hat er uns in Jesu Leben, Sterben und Auferstehen sein Ehrenwort gegeben.

Wer ist also Gott? Gott ist der, dem allein wir Hoffnung schuldig sind, während wir einander Liebe schulden.

#### KONKLUSION

Es gibt zwischen Gott und Menschen echte Partnerschaft<sup>63</sup>. Das ist das Ungeheure: Gott der Herrliche, der uns nicht braucht um Gott zu sein, *will* nicht ohne uns Gott sein. Gott hat sich – aus reiner Liebe – an uns gebunden. Er will sich von uns fangen lassen, wie ein Vater sich von seinem Kind fangen lässt. Gott begibt sich in die Ohnmacht und den

<sup>63</sup> Die Wahrheit der anthropomorphen biblischen Rede besteht gerade darin, daß diese Anthropomorphismen die *Wirklichkeit* der Partnerschaft zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck bringen. – Ohne hier und jetzt im Detail auf die schwierigen Interpretationsfragen einzugehen, die die biblischen Anthropomorphismen uns stellen, darf wenigstens dies gesagt werden:

1) in der anthropomorphen biblischen Rede kommt eine tiefe Wahrheit zum

Schmerz der Liebe, weil er uns gern hat und folglich uns ernst nimmt. Seine Ohnmacht ist unsere Chance, seine Macht unsere Hoffnung. Gott wartet auf unsere freie Antwort, um uns das Fest des Lebens bereiten zu können, in jenem neuen Jerusalem, das der apokalyptische Seher von Patmos so beschrieben hat: «Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen ... Und ich hörte eine laute Stimme vom Throne her sagen: Siehe da die Hütte Gottes bei den Menschen: und ‘er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein. Und er wird alle Tränen abwischen von ihren Augen’ und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid noch Geschrei und Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen» (Offb 21,1–4). Dann erst wird Gott «alles in allem sein» (1 Kor 15,28).

Die Unveränderlichkeit Gottes ist – wie Kierkegaard gesehen hat – die Unveränderlichkeit seiner Liebe: «... wann immer ein Mensch zu dir kommt, in welchem Alter, zu welcher Tageszeit, in welchem Zustand: wenn er aufrichtig kommt, er findet immer (wie die Quelle unverändert ihre Frische bewahrte) deine Liebe gleich warm, du Unveränderlicher»<sup>64</sup>. Diese unveränderliche Liebe Gottes bewegt sich aber uns zu gut in einem «Außer-sich-sein»<sup>65</sup>, das die Weisheit dieser Welt, d.h. unser griechisches Denken als Torheit hinter sich lässt (vgl. 1 Kor 3,19).

«Wenn es einen kümmerlichen Anthropomorphismus gibt, – schreibt Karl Barth – dann die Zwangsvorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes, die es ausschließe, daß er sich durch sein Geschöpf so oder so bestimmen lassen könne! Gott ist wohl unveränderlich, aber unveränderlich in seiner Lebendigkeit, in der Barmherzigkeit, in der er sich seines Geschöpfes annimmt»<sup>66</sup>.

Ausdruck. Welche? Die *Wirklichkeit der Intersubjektivität* zwischen Gott und Mensch, die in einer verarmten metaphysischen Sprache nicht ausgedrückt werden kann.

2) Die Rede von Gottes Zorn, Reue, Eifersucht sagt etwas über *Gott selbst* aus: Gott nimmt uns ernst, wir sind Gott nicht gleichgültig; die menschliche Freiheit gilt etwas vor Gott. Um diesem Gedanken Plastizität zu verleihen, redet die Bibel von Gottes Zorn, Reue, Eifersucht.

3) Die Rede von Gottes Zorn, Reue, Eifersucht usw. variiert – der jeweiligen menschlichen Situation entsprechend – die eine Grundwahrheit: Gott hat uns gern. Gottes Zorn, Reue, Eifersucht sind die Kehrseiten seiner Liebe – in einer konkreten geschichtlichen Situation.

<sup>64</sup> S. KIERKEGAARD: Gottes Unveränderlichkeit. Eine Rede. Jakobi 1,17–21, in: S. KIERKEGAARD: Christliche Reden. Jena 1929, S. 413.

<sup>65</sup> Vgl. THOMAS v. AQUIN: STh I/II, q. 28, a. 3.

<sup>66</sup> K. BARTH: Die Lehre von der Schöpfung. KD III/4, S. 119f.