

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	113 (2023)
Heft:	1
Artikel:	Kindsein und Gotteskindschaft : zur Spannung zwischen Fragilität und Vollkommenheit
Autor:	Huian, Georgiana
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1074535

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: 09.02.2026

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

Kindsein und Gotteskindschaft. Zur Spannung zwischen Fragilität und Vollkommenheit

Georgiana Huian

In ihrem Beitrag «A More Vibrant Theology of Children» bedauert Marcia Bunge, dass Kinder keinen eigentlichen Raum in der systematischen Theologie haben.¹ Laut Bunge spielen Kinder fast keine Rolle in systematischen Entwürfen über «zentrale theologische Themen, wie das Wesen des Glaubens, die Sprache über Gott und den Auftrag der Kirche».² Wenn über Kinder gesprochen werde, geschehe dies im Rahmen von Überlegungen zu Familie oder Erziehung. Darüber hinaus habe sich eine reduktive Sicht auf Kinder als sündhafte³ oder «noch nicht vollkommene Menschen»⁴ durchgesetzt. Dagegen präsentiert Bunge sechs Betrachtungsweisen, die uns in die Paradoxien des «Kindseins» einführen können:

The Christian tradition represents children in complex, almost paradoxical ways, as *gifts of God and signs of God's blessing*, though they are *sinful and selfish*; as *developing creatures in need of instruction and guidance*, yet as *fully human and made in the image of God*; and as *models of faith, sources of revelation, and representatives of Jesus*, though they be *orphans, neighbors, and strangers* who need to be treated with justice and integrity.⁵

¹ Dies ist eine bearbeitete und ergänzte Version meines Habilitationsvortrags, gehalten an der Theologischen Fakultät der Universität Bern am 18. April 2023. Den Mitgliedern der Habilitationskonferenz und den Teilnehmenden am Habilitationskolloquium bin ich für ihre anregenden Fragen und Kommentare dankbar. Für vertiefte Gespräche und inspirierende Impulse zum Thema Kindertheologie danke ich Angela Berlis, Rainer Hirsch-Lüpold, Ilya Kaplan, David Marshall, Erika Moser und Therese Fuhrer. Für das Lektorat des Habilitationsvortrags danke ich Jan Peter Schumacher und Michael Andrew Summers.

² MARCIA J. BUNGE, A More Vibrant Theology of Children, in: Robert B. Kruschwitz (ed.), *Children (Christian Reflection: A Series in Faith and Ethics)*, Waco TX (The Center for Christian Ethics at Baylor University) 2003, 11–19, hier 12.

³ Vgl. BUNGE, More Vibrant Theology (wie Anm. 2), 14: «This view is based on several biblical texts. For example, we read that every inclination of the human heart is ‹evil from youth› (Genesis 8:21) and that folly is ‹bound up in the heart› of children (Proverbs 22:15). The Psalms declare that we are sinful at birth and that ‹the wicked go astray from the womb; they err from their birth› (Psalms 51:5; 58:3). All people are ‹under the power of sin›, the Apostle Paul writes, so ‹there is no one who is righteous, not even one› (Romans 3:9–10; cf. 5:12).»

⁴ A. a. O., 13.

⁵ Ebd.

Für meine Betrachtungen beziehe ich mich auf die genannte begriffliche Kombination: die Gegenüberstellung von Kindern als Vorbildern des Glaubens und Repräsentanten Christi einerseits und von Kindern als vulnerabel (Waise oder Fremde) andererseits. Dabei steht die Frage im Zentrum, wie Kinder Verständnisschlüssel zur «Gotteskindschaft» sein können, trotz oder gerade wegen ihrer Fragilität. Vorausgesetzt wird, dass fragiles Kindsein dem stabilen Erwachsensein eine Fremdheit und Unverfügbarkeit gegenüberstellt. Hier kann die Kinderperspektive erfrischende Impulse auf das Verständnis von Gotteskindschaft bringen.

Methodologisch betrachte ich das Kindsein als sichtbares Bild oder «Ikone», um das Ideal der christlichen Vollkommenheit – kristallisiert als Gotteskindsein – zu interpretieren. Von den vielen Dimensionen des Kindseins beschränke ich mich auf die Fragilität. Die Gotteskindschaft wird als relationales Konzept verstanden. Eine begriffliche Analyse wird die historisch gewachsene Kluft zwischen Fragilität des Kindseins und Vollkommenheit der Gotteskindschaft zeigen; verschiedene Überbrückungsversuche werden kritisch unter die Lupe genommen. Mein Entwurf setzt einen Wechsel vom Gotteskindsein zum Gotteskindwerden, vom Zustand zum Prozess voraus. Er rekonstruiert die Gleichzeitigkeit von Fragilität und Vollkommenheit im Horizont des *Werdens* als Spiel und als Gabe.

Nach der Erläuterung der Fragestellung und ihres Hintergrunds (1) werden in diesem Beitrag Fragilität (2) und Vollkommenheit (3) als hermeneutische Schlüssel für die Konstruktionen der Gotteskindschaft untersucht, die mit unterschiedlichen Vorstellungen und Voraussetzungen bezüglich des Kindbegriffs arbeiten. Anschliessend wird die Frage behandelt, wie die Fragilität (des Kindes) als Bedingung oder Medium für die Verwirklichung einer Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen fungieren kann (4). Es werden daraufhin zwei Perspektiven vorgeschlagen; die Figur des Kindes erschliesst dabei eine neue Betrachtung der Gotteskindschaft sowie neue Horizonte im Spannungsfeld zwischen Fragilität und Vollkommenheit (5). Der Beitrag endet mit einigen abschliessenden Überlegungen (6).

1. Fragestellung und Hintergrund

Wie kann das Kindsein als Modell des vollkommenen Menschen fungieren? Warum wird für die Beziehung Mensch–Gott das Modell des «Kindes» privilegiert? Welche Vorstellungen von Kindsein prägen die Konstruktion der «Gotteskindschaft», und welche Eigenschaften werden in

diesen Konstruktionen projiziert? Fragilität, Vulnerabilität, Demut, Abhängigkeit, Einfachheit, Ursprünglichkeit, Unschuld? Inwiefern bleiben diese Eigenschaften nur abstrakte Konstrukte? Bräuchten sie nicht eine Rückkoppelung zu Erfahrungen und Perspektiven von Kindern? Und vor allem, was heisst eigentlich *Kindsein*?

Im Hintergrund meiner Fragestellung stehen Impulse aus der Kindertheologie. Entwickelt nach der Jahrtausendwende, beabsichtigt die *child theology*, die Perspektive des Kindes als authentische Ressource der Theologie zurückzugewinnen. Diese Theologie ist nicht einfach eine weitere kontextuelle Theologie, die sich auf eine marginalisierte Menschenkategorie richtet. Sie steht im Einklang mit dem Interesse an Kindheit in der historischen Forschung sowie mit der Entstehung interdisziplinärer *childhood studies*. Sie interessiert sich für das unterschiedliche Verständnis eines theologischen Themas, wenn wir von einer imaginären oder buchstäblichen Anwesenheit von Kindern ausgehen. Der Kindertheologiebewegung entstammt eine Reihe von Büchern und Artikeln, und sie plädiert dafür, das Kind ins Zentrum der Theologie zu stellen. Zu ihren wichtigsten Vertreterinnen und Vertretern zählen Marcia Bunge, John Collier, John Wall, Keith White, Haddon Willmer und Bill Prevette.

Das Buch *Toddling to the Kingdom* beispielsweise befasst sich mit Erfahrungen von Kindern, formuliert aber auch theologische Positionen in Bezug auf Kinder als Gaben Gottes, die nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, als Modelle des Glaubens oder als Akteure, die fehlbar sind und der Begleitung bedürfen.⁶ Das «werdet wie die Kinder» im Matthäusevangelium (18,2–3)⁷ wird als hermeneutischer Schlüssel für die Kindertheologie betrachtet. Die Textstelle eröffnet Überlegungen zum Kind in Bezug auf Begriffe wie Reich Gottes, Jüngerschaft, Demut und Empfänglichkeit, wie die Beiträge des Bandes *Entry Point: Towards Child Theology with Matthew 18* zeigen.⁸ Kinder in eine theologische Diskussion einzubeziehen und ihre Vorstellungen von Schöpfung, Spiritualität, Wort, Spiel, Sünde, Vergebung, Gnade, Erlösung, Tod, Gericht, Engeln, Himmel und Hölle zu hören, bringt einen aufschlussreichen

⁶ JOHN COLLIER (Hg.), *Toddling to the Kingdom: Child Theology at Work in the Church*, London (Child Theology Movement) 2009.

⁷ «Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen.» Die Bibelzitate stammen aus der Einheitsübersetzung.

⁸ HADDON WILLMER/KEITH J. WHITE (Hg.), *Entry Point: Towards Child Theology with Matthew 18*, South Woodford (WTL Publications) 2013.

und unkonventionellen Zugang zur christlichen Theologie, wie der von Richards und Privett herausgegebene Band nachweist.⁹

Die Kindertheologie, komplex und vielversprechend wie sie ist, eröffnet neue Fragen für die systematische Theologie, z. B., wie die Unschuld (*innocentia*) eines Kindes mit Darstellungen des vollkommenen Menschen im Paradies oder Reich Gottes verknüpft wurde.¹⁰ Gleichzeitig könnten wir fragen, wie Plastizität, Latenz, Offenheit oder Kreativität vom Kindsein als Entwicklungsphase zur Gotteskindschaft als Konstrukt des idealen Lebens übertragen werden können. In all diese Forschungsbereiche vermag der vorliegende Beitrag nicht einzutreten; hier werde ich mich zunächst damit beschäftigen, welche Rolle die Fragilität für die Auslegung des Kindseins und die begriffliche Strukturierung der Gotteskindschaft spielt.

2. Nichts mehr als Fragilität

Fragilität definiert sich etymologisch als Möglichkeit des Gebrochenwerdens (lat. *fragilitas*), als Zerbrechlichkeit. Im Kontext des hier von mir vertretenen anthropologischen Ansatzes erweitere ich das Verständnis des Begriffes um Vulnerabilität (aus theologischer Perspektive) und um Empfindsamkeit gegenüber neuen Ereignissen (in philosophischer Hinsicht).

⁹ ANNE RICHARDS/PETER PRIVETT (Hg.), *Through the Eyes of a Child: New Insights in Theology from a Child's Perspective*, London (Church House Publishing) 2009.

¹⁰ Die Assoziation der Existenz (bzw. Natur) des Kindes mit einem paradigmatischen Zustand der Menschheit muss in all ihren anthropologischen Konsequenzen entschlüsselt werden. Der paradigmatische Zustand kann aus der Sicht der Dogmatik protologisch oder eschatologisch entschlüsselt oder mit einem Ideal der Reinheit im asketischen und mystischen Verständnis gleichgesetzt werden. Eine solche Assoziation im Sinne eines goldenen spirituellen Alters ist bei dem orthodoxen Theologen Dumitru Stăniloae zu finden: Er verbindet den gereinigten Zustand des menschlichen Bewusstseins mit dem Vertrauen des unschuldigen Kindes, vor Gott zu stehen und mit Gott ins Gespräch zu kommen, s. DUMITRU STANILOAË, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Paris (Desclée de Brouwer), 1981, 51. Für Stăniloae gründen das «offene Bewusstsein» und eine «grosse Freiheit in den Beziehungen» in der Offenheit/Redefreiheit (*franchise*, παρογνοία) und in «der unschuldigen Aufrichtigkeit des Kindes, das sich von der Sünde nicht befleckt fühlt» (ebd.). Die Entwicklung der Assoziation der Kindesfigur mit der Sündlosigkeit – Unbeflecktheit – Reinheit verdient eine eigene Erforschung aus theologischer, philosophischer, literarischer, historisch-kultureller und kunstgeschichtlicher Perspektive.

Die Rede über Vulnerabilität wird mehr und mehr sichtbar in neueren Ansätzen der theologischen Anthropologie und der *child theology*. Verletzlichkeit wird als eine allgemeine Eigenschaft des Kindseins betrachtet, ja sogar als eine Konstante der *conditio humana*, die in der Verletzlichkeit des Jesuskindes sichtbar wird.¹¹ Aus philosophischer Perspektive betont Jean-Louis Chrétien, dass die Fragilität einen positiven Charakter habe: Sie überwindet den Kontrast zwischen Schwäche und Stärke und zeigt die «Präsenz einer Bruchlinie», die in sich den Horizont eines Ereignisses trägt.¹²

2.1 Vulnerabilität als Impuls für die Suche nach Tugenden

Die Verwundbarkeit eines Kindes theologisch aufzugreifen, bedeutet für die methodistische Theologin Frances Young eine Suche nach anderen Tugenden als «den Erfolgswerten, die unsere Kultur beherrschen und unweigerlich die Kirche mitprägen».¹³ Eine neue Betrachtung der Verletzlichkeit von Kindern kann also ein kritisches Licht auf heutige Erfolgsmuster werfen und die Bedeutung von Werten wie Präsenz, Freude, Frieden, Freundlichkeit und Liebe hervorheben. Diese Werte sind laut Young in der biblischen Vorstellung des Reiches Gottes enthalten. Deswegen wird das Kind – mit all der inhärenten Vulnerabilität – zum «eschatologischen Zeichen».¹⁴

2.2 Vulnerabilität und Vermittlung von Gottes Anwesenheit und Werk

In seinem Kommentar zu Jeremias Berufung zum prophetischen Dienst (Jer 1,4–10) aus Sicht der *child theology* verknüpft Jonathan Bentall Vulnerabilität, Einfachheit der Betrachtung und Demut als Charakteristika der Kindheit. Die Sicht des Kindes hat eine «Unmittelbarkeit», einen von den Komplexitäten und Ambiguitäten der Erfahrenenperspektive unbe-

¹¹ HILDEGUND KEUL, Weihnachten. Das Wagnis der Verwundbarkeit, Ostfildern (Patmos) 2013.

¹² JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Fragilité*, Paris (Minuit) 2017, 252.

¹³ FRANCES YOUNG, Child Theology. A Theological Response, in: ANVIL. Journal of Theology and Mission 35 (2019) 1, 6–12, hier 8.

¹⁴ A. a. O., 10. Young präzisiert die Verbindung mit der Neuschöpfung: «To welcome the child is to discern the signs of new creation beyond anything expected. And it is this vision that puts the disciple's competitive self-interest into damning perspective». Ebd.

rührten Fokus.¹⁵ In der Ökonomie von Gottes Werk braucht es diese Einfachheit wie auch eine fundamentale Haltung der Demut vor Gott. Vulnerabilität und Abhängigkeit des Kindseins versinnbildlichen diese Haltung.

More importantly, within the economy of God's action, often in and through human agents, being or becoming «like a child» may have less to do with a developmental stage that one inevitably leaves behind and more to do with a fundamental posture of humility before God. This position of vulnerability and dependence is not denied, overcome, or abandoned within the context of witnessing and facilitating God's presence in and for the world, but rather may be understood as a prerequisite and a necessary, continuing posture.¹⁶

Wie ein Kind sein oder Kind werden ist laut Bentall weniger ein Hinweis auf ein Entwicklungsstadium als vielmehr eine Einladung zu einer ständig bezeugenden Haltung, welche «die Präsenz Gottes in der und für die Welt»¹⁷ sichtbar macht.

2.3 Überwindung der Vulnerabilität?

Im Folgenden will ich einen weiteren Zugang zur Problematik des Kindseins angesichts der Fragilität anbieten und die Begrifflichkeit des ökumenischen Studiendokuments «Christian Perspectives on Theological Anthropology» aufgreifen. Das Dokument wurde 2005 von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK verfasst.¹⁸ Es erwähnt Kinder in Leiden, Armut, mit Hunger sowie in Kontexten der Vernachlässigung. Auch über die Gebrochenheit (*brokenness*) der Welt wird gesprochen, und die Kirchen werden zum gemeinsamen Handeln aufgefordert. Es ist jedoch erstaunlich, dass die Figur des Kindes nie in direkte Verbindung mit der Bedeutung der Gotteskindschaft gebracht wird: «Kinder» und «Kinder Gottes» bleiben in parallelen semantischen Feldern. Die Vulnerabilität selbst wird nie als anthropologische Grösse mit «Kinder Gottes werden» verknüpft. Nur das Kreuz Christi wird als Weg zur Erlösung der Menschheit gesehen, wobei die Erlösung unter dem johanneischen Bild der «Voll-

¹⁵ JONATHAN D. BENTALL, Only a Boy? Jeremia's Protest from the Perspective of Child Theology, in: James M. Houston (Hg.), *Introduction to Child Theology*, Eugene, Oregon (Cascade) 2022, 61–75, hier 74.

¹⁶ A.a.O., 74f.

¹⁷ A.a.O., 75.

¹⁸ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Christian Perspectives on Theological Anthropology* [im Folgenden: CPTA]: A Faith and Order Study Document, (Faith and Order Paper 199), Genf (WCC) 2005.

macht, Kinder Gottes zu werden» (Joh 1,12) subsumiert wird.¹⁹ Ferner wird Gotteskindschaft mit der Gewissheit der Rechtfertigung in Verbindung gebracht.²⁰ Gotteskindschaft funktioniert also als soteriologischer Begriff, abgekoppelt von der Idee des Kindes. Die Vorstellung einer Überwindung der Vulnerabilität schwebt zwischen den Zeilen, auch wenn das Dokument die Verletzlichkeit (auch die der Kinder) ernst nehmen will.

3. Nichts weniger als Vollkommenheit

Nach dieser Analyse zur Fragilität möchte ich die Entwicklung der Idee der Gotteskindschaft in Bezug auf die Vollkommenheit in drei Stationen darstellen.

Vollkommenheit wird hier im Sinne der Perfektion, aber auch im Sinne einer abgeschlossenen Entwicklung (Vollendung, Vollständigkeit) bestimmt, und die Gotteskindschaft als Ideal des in Christus erlösten Menschen verstanden.

3.1 «Kinder Gottes» im frühen Christentum

Das Kind wird im Neuen Testament als Modell des Glaubens und des vollkommenen Lebens in den Mittelpunkt gestellt. Alle sollten sich den Kindern ($\piαιδία$) angleichen, um ins Reich Gottes zu kommen (Mt 18,1–5; Mt 19,14). Frieden zu stiften, gehört zu den Tätigkeiten der Kinder Gottes (Mt 5,9).²¹ Die Kinder Gottes sind, im Vergleich zu den Kindern der Welt, unsterblich (Lk 20,36).²² Die Kinder Gottes wieder zu sammeln, ist die höchste Mission Christi, die sich durch das Kreuz und die Auferste-

¹⁹ WCC, CPTA, § 98: «Other traditions emphasise the place of the cross within the context of the incarnation and ascension – the divine Word taking our flesh and raising our human life to the right hand of God, giving us ‹power to become children of God› (John 1:12).».

²⁰ WCC, CPTA, § 113: «It points to heaven not as a dream or distraction from endeavour on earth, but as the assurance of the final vindication of God's children and the knowledge that in the Lord their labour is not in vain.»

²¹ Mt 5,9: «Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Kinder Gottes ($vἱοὶ Θεοῦ$) genannt werden.»

²² Lk 20,36: «Denn sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und als Kinder der Auferstehung ($ἀναστάσεως vἱοὶ$) zu Kindern Gottes ($vἱοὶ εἰσι τοῦ Θεοῦ$) geworden sind.»

hung erfüllt (Joh 11,52).²³ Die Nachfolger Jesu werden zu «Kinder[n] Gottes» ($\tauέκνα Θεοῦ$) dadurch, dass sie den Geist der Kindschaft ($\piνεῦμα νιοθεσίας$ wörtlich: «Geist der Sohnschaft») erhalten haben, der mit dem Geist der Knechtschaft ($\piνεῦμα δουλείας$) kontrastiert (Röm 8,15–16).²⁴ Die Gotteskindschaft ist in der Liebe des Vaters begründet (1 Joh 3,1).²⁵

Forschende stimmen überein, dass diese (und weitere) Stellen eher für die frühchristliche Konstruktion der Bezogenheit zu Gott relevant sind als für die Rekonstruktion der sozialen Geschichte der Kinder in der Antike. «Kinder Gottes» ist eine Metapher, die individuell und kollektiv identitätsstiftend wirkt: Der Ausdruck definiert nicht nur ein spezielles Verhältnis zu Gott, sondern auch die Gemeinschaft der Gläubigen.²⁶ Der Glaube an Christus als Sohn Gottes ist zentral, um Kind Gottes zu werden (Joh 3,16–18.35–36; 8,34–38); Jesus selbst nennt seine Jünger im Johannesevangelium «kleine Kinder» ($\tauέκνια, παιδία$: Joh 13,33; 21,5).²⁷ Laut dem Neuen Testament haben die Gotteskinder die Vollendung der Offenbarung und sollten die Vollkommenheit des Lebens in Gott anstreben.

Den Fokus auf Kindheit als Entwicklungsphase und auf verschiedene Strategien der christlichen Erziehung richten Schriften der griechischen Kirchenväter, wie *Ad adolescentes* von Basilus von Caesarea oder *De inani gloria et de educandis liberis* von Johannes Chrysostomos. Die Vollkommenheitsideale übersetzen sich allmählich in pädagogische Empfehlungen.

²³ Joh 11,52: «Aber er sollte nicht nur für das Volk sterben, sondern auch, um die versprengten Kinder Gottes ($\tauὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ$) wieder zu sammeln.»

²⁴ Röm 8,15–16: «Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, sodass ihr immer noch Furcht haben müsstet, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!».»

²⁵ 1 Joh 3,1: «Seht, welche Liebe uns der Vater geschenkt hat: Wir heißen Kinder Gottes ($\tauέκνα Θεοῦ$) und wir sind es.»

²⁶ CORNELIA B. HORN/JOHN W. MARTENS, «Let the Little Children Come to Me»: Childhood and Children in Early Christianity, Washington (The Catholic University of America Press) 2009, 41. Vgl. PETER MÜLLER, Gottes Kinder. Zur Metaphorik der Gotteskindschaft im Neuen Testament, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 17 (2002) 141–161; DIETRICH RUSAM, Die Gemeinschaft der Kinder Gottes: das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der Johanneischen Briefe, Stuttgart (Kohlhammer) 1993.

²⁷ HORN/MARTENS, Childhood (wie Anm. 26), 55.

Augustinus spricht von Vergöttlichung durch Verwandlung in das, was man liebt²⁸, durch Gotteskindschaft²⁹ oder durch Gottesschau³⁰. In dieser Konstellation ist Gotteskindschaft ein Modell der Vollkommenheit. Jedoch ist Augustinus' Sicht auf tatsächliche Kinder nicht idealisierend, wie die Passagen über die eigene Kindheit von den *Bekenntnissen* nachweisen.³¹ Unschuld (*innocentia*) kennzeichnet nicht die realen Kinder, die, wie alle anderen Menschen, fehlbar und sündhaft sind, sondern die durch die Gnade gereinigten Kinder Gottes.

3.2 «Gott werden» bei Cusanus

Im Jahr 1445 vollendete Nikolaus von Kues (1401–1464) eine kleine Schrift mit dem Titel *Über Gotteskindschaft*. Diese Schrift, die «die Geburtsurkunde des Menschenbildes der Neuzeit» markiert,³² spricht über einen selbst gestaltenden Menschen in voller Verantwortung vor Gott.³³

Um es in einem Wort zu sagen: Ich meine, dass unter Gotteskindschaft nichts Anderes zu verstehen ist als Gottwerden, griechisch Theosis. Du selbst weisst, dass die Theosis, die auch Kenntnis Gottes und des Wortes oder intuitive Schau genannt wird, die äusserste Vollendung ist. Dies nämlich, so glaube ich, meint der Ausspruch des Theologen Johannes, dass der Logos oder die ewige Vernunft, die im Anfang bei Gott war, dem Menschen ihr Denklicht gegeben hat, als sie ihm den Geist verlieh, damit der Mensch ein Gott ähnliches Bild sei.³⁴

Gotteskindschaft ist mit der Vergöttlichung des Menschen und mit der Vollendung des Ähnlichwerdens mit Gott identifiziert. Wenn die «Kind-

²⁸ AUGUSTINUS, *In Epistolam Ioannis ad Parthos* 2.14.

²⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos* 49.2, 94.6.

³⁰ AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos* 49.2.

³¹ AUGUSTINUS, *Confessiones* I.7.11 (Beschreibung der Gier des Säuglings, um die Sündlosigkeit des Neugeborenen zu bestreiten, vgl. Ijob 14,4); II.4.9 (die Erzählung des Birnendiebstahls des Jugendlichen). Vgl. LEO FERRARI, The Pear-Theft in Augustine's «Confessions», in: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 16 (1970) 3–4, 233–242, HANS BERNHARD SCHMID, Das Böse an Augustinus' Birnendiebstahl, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67 (2019) 4, 517–538.

³² HARALD SCHWAETZER, Vorwort, in Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung: Über Gotteskindschaft, übers. Harald Schwaetzer, Trier (Institut für Cusanus-Forschung) 2001, 3–6, hier 3.

³³ Später wird eine Apologie der Selbstbestimmung in PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate* (1496) erscheinen.

³⁴ NIKOLAUS VON KUES, Über Gotteskindschaft (wie Anm. 32), 52, 7–8.

schaft selbst» als «das höchste aller Vermögen» gelobt wird, definiert sie ein anspruchsvolles Ideal. Diesseits des Ideals, «diesseits der Ruhe dieser Kindschaft des ewigen Lichtes», kann unsere Denkkraft ihre Möglichkeiten nicht ausschöpfen: «sie erreicht nicht das, was ihre höchste Vollendung ist».³⁵ Gotteskindschaft wird mit der Vollendung im Jenseits gleichgesetzt, mit dem ewigen Licht und der dauerhaften, ununterbrochenen Freude. Diese Beschreibung stärkt das Bild des autonomen, vernünftigen Menschen: Seine Vollkommenheit hat hier keine Berührung mit dem konkreten Kindsein.

3.3 Jesus als Freund der Kinder

Im 19. Jahrhundert bewegt sich die Rede über Kinder zwischen biblischem Modell, kirchlicher und erzieherischer Erfahrung und dem Ideal der Romantik. Die Idee der Gotteskindschaft entwickelt sich parallel zu der Erarbeitung von Schulkonzepten und der Neugestaltung von ekklesiatischen Identitäten. Der Kindschaftsbegriff des Bonner Pfarrers und geistlichen Mittelpunkts des Bonner Güntherkreises, Wilhelm Reinkens, inspirierte das theologisch-pädagogische Konzept der von der «Altkatholikin» Wilhelmine Ritter (1834–1870)³⁶ zusammen mit drei Freundinnen gegründeten und geleiteten Bonner Mädchenschule.³⁷ In seinem Buch *Das*

³⁵ NIKOLAUS VON KUES, Über Gotteskindschaft (wie Anm. 32), 54, 9.

³⁶ Für diese Darstellung berufe ich mich auf die Ergebnisse der Studie von ANGELA BERLIS, Gotteskindschaft im 19. Jahrhundert. Geistliche Zwiegespräche zwischen Wilhelmine Ritter und Wilhelm Reinkens, in: Annette Esser/Andrea Günther/Rajah Scheepers (Hg.), Kinder haben – Kind sein – Geboren werden. Philosophische und theologische Beiträge zu Kindheit und Geburt, Königstein/T. (Helmer) 2008, 87–105. Wilhelmine Ritter kann eine «Altkatholikin» *avant la lettre* genannt werden dank ihrem spirituellen und ekklesiatischen Einfluss. Die Bezeichnung steht in Anführungszeichen, weil Ritter bereits im Oktober 1870 starb, als es in Bonn noch keine altkatholische Gemeinde gab, in die sie sich hätte einschreiben können. In ihrer Gesinnung vertrat sie – ähnlich wie auch ihr Vater und ihr Bruder – jedoch einen altkatholischen Standpunkt.

³⁷ «Reinkens Konzept der ‹Kindschaft› prägte den Bonner Frauenkreis, das ‹Kreuzeskränzchen›, sowie die aus diesem Kreis heraus entstandene Bonner Mädchenschule unter der Leitung von Wilhelmine Ritter. Nachwirkungen des Konzepts sind in der alt-katholischen Kirche und im Benediktinerorden zu finden». S. ANNETTE ESSER/ANDREA GÜNTHER/RAJAH SCHEEPERS, Einleitung: Kinder haben, Kind sein, Geboren sein, in: Esser/Günther/Scheepers, Kinder haben (wie Anm. 36), 9–19, hier 14.

Paradies der Kindheit (1877) betrachtet Reinkens³⁸ das Kindsein in mehrfacher Hinsicht als ein «Leitbild»: Dabei spielen nicht nur die neutestamentlichen Bedeutungen von «Gotteskind» eine wichtige Rolle, sondern auch das Verhältnis eines Kindes zu seinen Eltern und das eines geistlichen Vaters (Priesters) zu seinen geistlichen Kindern. Reinkens betont ausserdem die geistige und geistliche Vaterschaft und Mutterschaft von Eltern gegenüber ihrem Kind.³⁹ Da Wilhelm Reinkens zudem ein sehr guter Kenner der Kirchenväter ist, die er auch mit seinen Christenlehrkindern liest, ist seine Sicht der Gotteskindschaft auch von patristischen Vorstellungen beeinflusst.

Das geistige und relationale Verständnis des Kindseins prägt die Mitglieder des Bonner Güntherkreises, unter ihnen auch Wilhelmine Ritter, die – entsprechend damaliger Gepflogenheiten unverheiratete – Lehrerin junger Mädchen. Die Perspektive wird einerseits von einem «kinderfreundlichen» Jesusbild, andererseits vom eigenen Verständnis geistiger Mutterschaft geprägt. Der Menschen liebende Jesus ist als «Gottesfriedenskind» und «Freund der Kinder» bezeugt.⁴⁰ Jesus ist es, «der die armen und schwachen Kinder zum Licht des Evangeliums führt».⁴¹ Die «Liebe Gottes und des Heilandes zu den Menschen» steht im Zentrum der Gespräche Ritters mit den Kindern.⁴² In Ritters Denken zeigt sich eine Entwicklung des Verständnisses der Beziehung zu Gott, die zur Vollkom-

³⁸ AEGID WALDNER [= WILHELM REINKENS], *Das Paradies der Kindheit*. Aus dem Tagebuche Reginhards, Münster (Adolph Russell's Verl.) 1891.

³⁹ BERLIS, Gotteskindschaft (wie Anm. 36), 93, verweist auf HUBERTUS LUTTERBACH, *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Freiburg im B. (Herder) 2003, 392–394. Lutterbach behandelt allerdings die grösseren Zusammenhänge nicht.

⁴⁰ A. a. O., 99.

⁴¹ Wilhelmine Ritter an Wilhelm Reinkens, Bonn, 18. März 1866, transkribiert von Angela Berlis, a. a. O., 99.

⁴² Wilhelmine Ritter an Wilhelm Reinkens, Bonn, 14. August 1864, a. a. O., 100. Die Zentralität dieser Idee ist auch auf ihrem Grab abgebildet. Vgl. zu Bild und historischer Analyse: ANGELA BERLIS, *Der Friedhof als Archiv. Ein Spaziergang auf dem Alten Friedhof in Bonn, zu den Gräbern reformorientierter und alt-katholisch gesinnten Katholikinnen und Katholiken des 19. Jahrhunderts*, in Angela Berlis/Magdalene L. Frettlöh/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.), *Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen (V&R) 2022, 305–339, hier 315–320 (Abb. 2., Grab von Wilhelmine Ritter).

menheit führt. Sie markiert den Übergang zu einem Verständnis der Gotteskindschaft, das wegweisend sein wird für die Gläubigen, die sich als «alkatholisch» verstehen und bezeichnen. Im Altkatholizismus nach 1870 stehen nicht «Gehorsam, Demut oder Kleinheit des Kindes», sondern die «Herzensweite» und die «Freiheit der Kinder Gottes» im Zentrum der Deutung von Gotteskindschaft.⁴³

Diese drei Stationen zeigen, wie eng verbunden Vorstellungen über Vollkommenheit (im Diesseits oder Jenseits) mit der Gotteskindschaft sind. Die Konstruktion des Ideals gründet in der Annahme einer Beziehung zu Gott dem Vater – «Kind Gottes werden» ist mehr als ein relationales Modell, es ist ein teleologisches Konstrukt, das auch pädagogische Konsequenzen hat.

4. Fragilität als Vollkommenheit?

Kann nun die Fragilität in der Konstruktion der Vollkommenheit aufgenommen werden? Kann sie als Medium und Bedingung der Vollendung verstanden werden und nicht als Hindernis, das überwunden werden muss?

4.1 Fragilität und Reich Gottes

Als Hans Urs von Balthasar (1905–1988) starb, lag auf seinem Schreibtisch ein fertiges Manuskript: *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*. Darin schreibt der römisch-katholische Theologe, das zentrale Geheimnis des Christentums sei unsere Verwandlung von weltklugen, selbstgenügsamen «Erwachsenen» in Kinder des Vaters Jesu durch die Gnade seines Geistes. Das ganze Evangelium – von der Menschwerdung bis zum Kreuz und der Auferstehung Christi – diene nur diesem Zweck: unserer Umwandlung von «Erwachsenen» in «Kinder» (Gottes). Eine solche Teleologie, welche die biologische Uhr umdreht und das Kindsein an das Ende des Weges setzt, ist nicht erstaunlich, sondern entspricht der christlichen Tradition. Bemerkenswert ist jedoch die fundamentale Eigenschaft, die von Balthasar mit dem Kindsein assoziiert: die absolute «Zerbrechlichkeit», die in Machtlosigkeit wurzelt.⁴⁴ Mit Blick auf «die für den Erwach-

⁴³ A.a.O., 105.

⁴⁴ HANS URS VON BALTHASAR, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Freiburg (Johannes) 1998, 12–13. Vgl. EDMUND NEWEY, *Children of God: The Child as Source for the Theological Anthropology*, Farnham (Ashgate) 2012, 190.

senen verschütteten Daseinsweisen des Kindes» rekonstruiert von Balthasar das Kindsein als eine «ursprüngliche Zone», die er nicht als «unbewusst» oder «vor-ethisch» abwerten will, sondern mit einem «Moment der Heiligkeit» verbindet.⁴⁵ Gleichzeitig wird «die tiefe Gefährdung» dieser Zone angesprochen und die ohnmächtige *conditio* des Kindes ans Licht gebracht, im Gegensatz zur übermächtigen Position der «Pflegenden».⁴⁶

«Die Zerbrechlichkeit dieser ursprünglich heilen Zone»⁴⁷ ist nicht ein Zustand, der mit Wachsen und Erwachsensein aufgehoben wird, sondern eine Erfahrung, zu der wir immer wiederkehren sollten. Zweifellos bringt die Entwicklung (oder der «unvermeidliche Weg») der Menschen eine Überwindung, ein «Entwachsen aus der urtümlichen Geborgenheit» mit sich; essenziell bleibt aber «die Einbergung der <über-sittlichen> heiligen Güter des Ursprungs in die Reifezeit».⁴⁸

Von Balthasars Reflexion des Dialogs zwischen Jesus und Nikodemus in Joh 3 weist darauf hin, dass die Teilhabe am Reich Gottes von unserer Fähigkeit abhängt, in ein tiefes Geheimnis einzutreten: «ein tiefes, im Wesen Christi gründendes Geheimnis, das untrennbar ist von seinem Kindsein im Schoss des Vaters und deshalb auch von dem, was zu Beginn von der inneren Umkehr in Richtung auf das Kindsein zu gesagt wurde, auf das, was Jesus <Geburt aus dem Geist> oder <Wieder-Geburt> oder <Geburt von oben> oder einfach <Geburt aus Gott> (Joh 1,13) nennt»⁴⁹.

Kind Gottes zu werden, ist also Teilhabe an einer besonderen Beziehung zu Gott, die in der Menschwerdung ermöglicht wurde. Von Balthasars Sicht bleibt christologisch und trinitarisch zentriert.⁵⁰ Durch ein eschatologisches Fenster sieht er das Kindsein mit all seiner Zerbrechlichkeit als «Bedingung für den Eingang ins Reich Gottes», in Anlehnung an

⁴⁵ VON BALTHASAR, Wenn ihr nicht werdet (wie Anm. 44), 12.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A.a.O., 13.

⁴⁸ A.a.O., 14.

⁴⁹ A.a.O., 9–10.

⁵⁰ Eine interessante Parallele könnte hier mit dem Diskurs von Dumitru Stăniloae über die innertrinitarischen Beziehungen skizziert werden. Stăniloae baut die «Kindersubjektivität des Sohnes» und ihre Miterfahrung durch die Subjektivität des Vaters in seine Argumentation für die «Intersubjektivität Gottes» ein. Vgl. DUMITRU STĂNILOAE, Orthodoxe Dogmatik, Bd. 1, Zürich (Benziger) 1985, 274. Eine Analyse der Nuancen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen von Balthasar und Stăniloae in der Verwendung des Kindesbegriffes für die Erläuterung der innertrinitarischen Dynamik der Liebe kann hier nicht entfaltet werden.

Joh 3,3.5.⁵¹ Trotzdem bleibt von Balthasars Verständnis der Gotteskindschaft von einer idealen Symbolik des Kindes geprägt, wenn er über die «über-sittliche» Richtigkeit und Gutheit der Ursprungszone» spricht.⁵²

4.2 Der Mensch als «Ikone der Gottesmutter mit dem Kind»

Im Spannungsfeld zwischen Fragilität und Vollkommenheit bringt die orthodoxe Theologin und Nonne Maria Skobtsova (1891–1945) eine mario-logische Dimension zur Sprache. Durch die Geschwisterschaft mit Jesus ist jede menschliche Person nicht nur zum Kind Gottes, sondern auch zum Kind Marias gemacht. Darüber hinaus ist in der Berufung jedes Menschen eingeschrieben, Abbild sowohl des Gottessohnes als auch der Gottesmutter zu sein. Skobtsova sieht hier die Möglichkeit einer doppelten Entfaltung der Ikonizität des Menschen in der Begegnung zwischen Kindschaft und Mutterschaft.

«Every man is not only the image of God, the icon of the Divinity, not only a brother in the flesh of the God-man, deified by him, and honored by his cross, and in this sense a son of the Mother of God. Every man is also the image of the Mother of God, who bears Christ in herself through the Holy Spirit. In this sense, every man deep inside is this bi-une icon of the Mother of God with the Child, the revelation of this bi-une Mystery of Godmanhood.»⁵³

Die menschliche Fragilität erhält ihrerseits einen doppelten Sinn: Sie findet sich wieder sowohl in der Nachahmung des Kreuzes Jesu als auch in dem Miterleiden des doppelten Schwertes, welches das Herz Marias durchdringt.⁵⁴ Das durchdringende Schwert versinnbildlicht die Teilhabe Marias am Leiden ihres Sohnes am Kreuz. Die Fragilität des Kindseins versteht sich also nicht nur in Beziehung zum göttlichen Vater, sondern auch im Verhältnis des Kindes zur (leidenden) Mutter und der Mutter zum (leidenden) Kind.

Nicht die eigene Gotteskindschaft als ein individuelles Gut anstreben, sondern die anderen als Kinder Gottes betrachten und an ihrem Leiden und ihrer Fragilität teilhaben – das ist Skobtsovas Botschaft. (Gottes-)

⁵¹ VON BALTHASAR, Wenn ihr nicht werdet (wie Anm. 43), 10.

⁵² A.a.O., 13.

⁵³ MARIA SKOBTSOVA, On the Imitation of the Mother of God, in dies., Essential Writings, übers. von Richard Pevear und Larissa Volokhonsky, Maryknoll NY (Orbis Books) 2003, 61–74, hier 69.

⁵⁴ Anspielung auf Lk 2,35: «und deine Seele wird ein Schwert durchdringen».

Kindschaft ist nicht zu trennen von (Gottes-)Mutterschaft, wie die Nachahmung Jesu nicht zu trennen ist von der Nachahmung Marias und die Fragilität des Kreuzes von der Vulnerabilität der Durchdringung des Schwertes. Für Skobtsova ist Mutterschaft nicht ein «spirituelles Alter» oder «das Mass einer Bemühung», sondern die Bereitschaft, am Golgota eines anderen teilzunehmen: «to open one's heart to the stroke of the two-edge sword».⁵⁵ Gotteskindschaft und spirituelle Mutterschaft gehören unvermischt, aber auch ungetrennt zum Bild des christlichen Lebens.

Aber welche ikonische Funktion kann das Kind heute für das Verständnis von Lebensmodellen haben? Durch welche Dimensionen des Kindseins können wir eine neue Sicht auf Gotteskindschaft gewinnen?



5. Kind werden: zwei Perspektiven

Aus zwei Blickwinkeln soll hier ein neues Licht auf Kindsein und Gotteskindschaft gerichtet werden: aus der kulturellen Kategorie des *homo ludens* und der Phänomenologie der Gabe. Beide spielen mit einer gewissen Gleichzeitigkeit von Fragilität (Unsicherheit) und Vollkommenheit (Ganzheit).

5.1 Spielen oder Spielerisch-Werden

Spielen macht vulnerabel: Wir können im Spiel nicht alles kontrollieren, wir sind von den anderen Spielern oder willkürlichen Ereignissen (wie die Würfel fallen, was auf dem Spielbrett geschieht) abhängig. Spielen kann aber auch (vorübergehend) stark und berühmt machen: wir können gewinnen. Ein Spiel ist an sich vollkommen – eine in sich geschlossene, selbstgenügsame Welt, mit eigenen Regeln und Erfahrungsräumen. Auch wenn Spielen stark mit Kindheit assoziiert wird, ist das «Werden durch spielerisches Verhalten» eine anthropologische Konstante.

Friedrich Schiller lobt in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) das Spiel als die einzige menschliche Leistung, welche die Ganzheitlichkeit der menschlichen Fähigkeiten hervorzubringen vermag. «Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, *und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.*»⁵⁶ In der ästhetischen Bestimmung des Menschen, in der er – *nur* – mit der Schönheit

⁵⁵ SKOBTSOVA, Imitation (wie Anm. 53), 71.

⁵⁶ JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, hg. v. Klaus Berghahn, Stuttgart (Reclam) 2000, 62–63 (15. Brief).

spielt, ergibt sich der «Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung».⁵⁷

Im 20. Jahrhundert wird der von Johan Huizinga geprägte Begriff des *Homo ludens* (1938) zu einem anthropologischen Erklärungsmodell. Er kennzeichnet das Spiel als Grundkategorie menschlichen Verhaltens und zeigt, dass die kulturelle Kreativität sich dem Spiel verdankt.

Kann die Gotteskindschaft durch das Prisma des *homo ludens* neu gestaltet werden? Wird das menschliche Werden spielerisch verstanden, kann es von der Zweckgebundenheit des *homo faber* und *homo oeconomicus* befreit werden. Auf diese Weise entsteht eine gewisse Distanz gegenüber Erwachsenenmustern von Effizienz und Erfolg, die wir manchmal im religiösen Leben und in der Beziehung zu Gott mittragen. Sie schützt vor einem utilitaristischen (oder narzisstischen) Verständnis von Gotteskindschaft. Spielerisch zu werden, hat also kritisches und korrekives Potenzial. Darüber hinaus ist die Spannung zwischen Vulnerabilität und Vollkommenheit oder Ganzheit, die das Spiel in sich trägt, ein ausdruckstarkes Bild für den Weg zum Gotteskind-Sein.

Die Konzentration auf die Gegenwart und auf die Performanz, die den Augenblick füllt, ist eine weitere Ähnlichkeit zwischen Spieltätigkeiten und dem Erleben der Gegenwart Gottes mit dem Herz eines Kindes – genauer gesagt, *seines* Kindes. Nicht extrinsische Ergebnisse, sondern das, was gerade im Spiel wie im Gotteskind-Werden passiert, macht die Kern erfahrung aus.⁵⁸ «Gotteskindschaft» kann also wie ein Werden, ein Spielerisch-Werden geformt sein und nicht wie ein erreichter Zustand (oder ein abgeschlossenes Werk).

Laut Huizinga ist Spielen eine Erfahrung der *Unsicherheit und der Spannung*.⁵⁹ Das Spiel hat manchmal *antithetischen* Charakter (es spielt sich zwischen zwei Parteien ab, z. B. in einem Wechselgesang oder musikalischen Zusammenspiel), auch wenn es nicht unbedingt antagonistisch oder agonal (wettkämpferisch) sein muss.⁶⁰ Die christliche Gegenüberstellung des Ungeschaffenen und Geschaffenen scheint diese antithetische Struktur zu widerspiegeln: In dieser Struktur spielt sich das Drama der Heilsgeschichte ab, wie von Balthasar sagen würde. Auch die dialogische

⁵⁷ A. a. O., 63.

⁵⁸ JOHAN HUIZINGA, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg (Rowohlt) 1987, 60.

⁵⁹ A. a. O., 58.

⁶⁰ Ebd.

Struktur der «Partnerschaft» zwischen Gott und dem Menschen, welche «die doppelte Freiheit Gottes und des Menschen»⁶¹ ausdrückt, geht kreativ damit um. Der Kampf um Offenbarung und um den Segen Gottes hat eine spielerische, sogar onirische Dimension – der Ringkampf Jakobs mit Gott selbst oder mit einem Engel (Gen 32,23–33) kann typologisch für diese agonale Dynamik stehen.

Hier die Bedeutung des Spielens hervorzuheben, impliziert keine Konzession einem kindischen Verhalten Erwachsener. Auch Huizinga unterscheidet klar zwischen «kindlich» und «kindisch»: «Ein Kind, das spielt, ist nicht kindisch. Kindisch wird es erst, wenn das Spiel es langweilt oder wenn es nicht weiß, was es spielen soll.»⁶² In dieser Gestaltung der Gotteskindschaft in Analogie zum «Spielerisch-Werden» geht es vielmehr darum, dass der Mensch sich mit Leidenschaft und Hingabe auf das Verhältnis zu Gott einlässt wie ein Kind auf das Spiel: «Das Kind spielt in vollkommenem – man kann mit vollem Rechte sagen – heiligem Ernst».⁶³

⁶¹ KURT STALDER, Meine Theologie. Nachschrift einer Vorlesung (Wintersemester 1982/83), redigiert von Kurt Schori, in: ders., Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für exegetische und homiletische Arbeit, hg. von Urs von Arx, unter Mitarbeit von Kurt Schori et al., Freiburg (Universitätsverlag) 2000, 266–270.

⁶² HUIZINGA, Homo ludens (wie Anm. 58), 223. Vgl. MICHAEL PFISTER, Das Kind in der Philosophie. Von Heraklit bis Deleuze, Oberhofen am Thunersee (Zytglogge) 2011, 41–42.

⁶³ HUIZINGA, Homo ludens (wie Anm. 58), 27. Meine Übertragung der Kategorie des Spiels / des Spielerischen / des Spielerisch-Werdens bezieht sich auf den Menschen und auf die Dynamik/Dramatik, die sich zwischen dem Menschen und Gott abspielt. Es gibt durchaus aber auch theologische Entwürfe, die das Verhalten des *ludus* in Gott selbst und in seine Präsenz, in seine Schöpfung, projizieren. Erwähnenswert ist für die christlichen Entwürfe des 20. Jahrhunderts der Begriff des *Deus ludens* bei HUGO RAHNER, Der spielende Mensch, Einsiedeln (Johannesverlag) 1960. Die Verknüpfung von Gott/Göttlichkeit – Schöpfung/Kosmos – Spiel (des Kindes) erscheint bereits in der vorsokratischen und platonischen Philosophie: vgl. HERAKLIT, Fr. 52, in: Hermann Diels/Walter Kranz (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch, Bd. 1, Berlin (Weidmann) 1951, 162; PROKLOS, *Eis ton Timaion Platonos/In Platonis Timaeum Commentaria* II, 101, apud Hugo Rahner, Der spielende Mensch, 19. Für eine systematisch-theologische Diskussion s. MARKUS LERSCH, «Deus ludens» – der spielende Gott. Überlegungen im Ausgang von Spr 8,22–31, in: Rupert M. Scheule (Hg.), Spielen. Philosophisch-theologische Annäherungen an einen menschlichen Grundvollzug, Würzburg (Echter) 2012, 11–39.

5.2 Gabe oder Geben

In ihrem Buch *Let the children come* bezieht sich Bonnie J. Miller-McLemore auf die biblische Grundlage der Idee der «Kinder als Gabe» – sie gibt jedoch zu, dass manche Bibelstellen eine gewisse Ambivalenz bezüglich des Status und der Bedeutung der Kinder zulassen (z. B. durch «Haushaltsregelungen» in Eph 5,22–6,9 oder Kol 3,18–4,1).⁶⁴ Marcia Bunge beruft sich ihrerseits auf alttestamentliche Stellen (Gen 30,11.20.22; Ps 27,3; 1. Sam 1,11.19), um das Verständnis der Kinder als Gabe, als «kostbare Geschenke Gottes» oder Zeichen des Segens Gottes zu stärken. «Kinder sind Quellen der Freude und des Vergnügens, die letztlich von Gott kommen und zu Gott gehören.»⁶⁵

Die Sicht von Kindern als Gabe bleibt jedoch von aussen bestimmt; sie riskiert immer noch, die Kinder objekthaft zu betrachten und die Perspektive von innen zu verlieren. Deswegen schlage ich hier einen neuen hermeneutischen Schlüssel vor, um das Kindsein im Prozess des Gebens zu verstehen. Um Kinder (Gottes) auch als Subjekte des Gebens und nicht (allein) als Objekte einer Gabe zu betrachten, beziehe ich mich auf den phänomenologischen Begriff «don» (fr.) bzw. «gift» (engl.) bei Jean-Luc Marion.⁶⁶ In einem Essay von 2005 spricht Marion über das Phänomen des ununterbrochenen Gebens («we give without ceasing»), aber auch des Gebens ohne Mass, ohne Rechnung, ohne (utilitaristisches) Kalkül («we give [...] without measure»).⁶⁷ Von der internen Dynamik her gesehen steht die Gabe als Akt über jeglichen Einschätzungen von Zeit und Bemühungen.⁶⁸ Marion erläutert ferner, dass die Gabe keinen Raum für Verlust zulässt: «The gift gives in such a way that it loses nothing, and is never lost,

⁶⁴ BONNIE J. MILLER-MCLEMORE, *Let the Children Come: Reimagining Childhood from a Christian Perspective*, San Francisco (Jossey-Bass) 2003, bes. 84–88. Vgl. JEROME BERRYMAN, *Children Among Theologians: Clearing the Way for Grace*, New York (Morehouse) 2009. Berryman weist auf die hohe Wertschätzung hin, die Kinder in den Evangelien entgegengebracht wird, und analysiert die Unterschiede zwischen Passagen, in denen das Kind ins Zentrum der theologischen Debatte gesetzt wird.

⁶⁵ BUNGE, *A More Vibrant Theology* (wie Anm. 2), 13.

⁶⁶ JEAN-LUC MARION, *The Reason of the Gift*, in: Ian Leask/Eoin Cassidy (Hg.), *Giverness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, New York (Fordham University Press) 2005, 101–134.

⁶⁷ A. a. O., 101.

⁶⁸ Ebd.: «... because giving implies that one gives at a loss, or at least without taking into account either one's time or one's efforts».

but always finds its account and is recovered as at least equal to that which it would have remained had it never given anything.»⁶⁹

Ich möchte nun Marions Analyse auf die Gotteskindschaft übertragen: Welche Art von Gabe oder Geben impliziert die Gotteskindschaft? Das Geben ohne Verminderung oder Erschöpfung des Gegebenen ist ein Proprium Gottes – aber auch der Menschen, die im Namen Gottes von den Gaben Gottes weitergeben. Das unendliche Geben ohne Verlust definiert die göttliche Dynamik. Ausserdem ist die höchste – und im eigentlichen Sinne in aller Gratuität gegebene – Gabe nicht objektualisierbar, nicht als Besitz verfügbar und nicht ökonomisch-rationell fassbar.⁷⁰ Diese Gabe, die nur als Prozess des Gebens des eigenen Lebens (als Hingabe des Selbst) phänomenale Konturen gewinnt, spiegelt sich in der «Gotteskindschaft» als Gabe des göttlichen Lebens an die Menschen.

Auf diese Weise situiert sich die Gotteskindschaft nicht in der Logik des Austausches («exchange»), sondern in der Dynamik des Gebens ohne Unterbrechung und ohne Rechnung. Wer ist in der Gotteskindschaft der Geber, wer der Rezipient der Gabe, was die gegebene Gabe?⁷¹ Das Uneschaffene gibt, das Geschaffene empfängt, die Teilhabe am Ungeschaffene-

⁶⁹ A. a. O., 102. Dies veranlasst Marion zu einer kritischen Analyse des Überflusses der Gabe in einen Austausch. Marion beschreibt damit das Paradox, die Unverfügbarkeit der Gabe als reine Gabe (unabhängig vom sozialen Wert des Austausches, des Schenkens im Sinne *do ut des*) zu erfahren. Mit dem Einschreiben der Gabe in eine Ökonomie (oder auch Solidarität) verschwindet die Gabe. A. a. O., 111.

⁷⁰ A. a. O., 115. Marion erläutert aus der Perspektive der zwischenmenschlichen Beziehungen: «Indeed, what can I give that is more precious than such a gift? Without doubt, there is nothing more precious than my attention, my care, my time, my faith, or even my life. And, in the end, the other person expects nothing less and can hope for nothing more. Nor I from him. For in giving these nonobjective gifts, which elude being either understood or possessed, which supply no gain or assignable return, and which really provide *nothing* (*nothing real; ne rem*), I in fact give myself in the most complete selfhood. In giving this *nothing*, I give all that I have, because I am not giving something that I possess apart from myself, but rather that which I am.»

⁷¹ Ich übernehme hier Marions Unterscheidung zwischen dem Geber/Schenker («donateur/the giver»), dem Empfänger/Beschenkten («donataire/the givee») und der gegebenen Gabe («le don donée/the given gift») und wende sie auf den Begriff «Gotteskindschaft» an. A. a. O., 103. Die hier verwendeten Begriffe im generischen Maskulinum (auf Französisch oder auf Deutsch) versteh ich in Bezug auf den Menschen inklusiv, in Bezug auf Gott immer verbunden mit einer apophatischen Theologie (Übersteigung aller menschlicher Sprach- und Denkkategorien) und einer Theologie der Namen Gottes.

nen wird gegeben. Mit anderen Worten: Der Geber gibt von seinem Leben selbst; der Adressat der Gabe empfängt die Gabe nicht wie ein Gut oder einen Besitz, sondern *lebt* die Gabe und *lebt* in der Gabe. Dadurch wird der Mensch neu geboren. Die Gabe macht ihn zum *Subjekt*, die Teilhabe am *ungeschaffenen Leben* zum *Kind Gottes*.

In diesem Prozess wird eine wesentliche Differenz zwischen dem Geber und dem Adressaten der Gabe sichtbar: Diese kann an Marions Unterstreichung der Nichtwechselseitigkeit und Nichtidentität in der paradoxalen Logik der Gabe am Beispiel des Phänomens der Vaterschaft anknüpfen.⁷² Die Gabe setzt einen Überschuss des Selbst (des Geberts) über sich selbst voraus, aber auch eine prinzipielle Unmöglichkeit der Gegenseitigkeit: Der Vater gibt dem Kind das Leben, ohne dass das Kind dem Vater Leben geben kann, so Marion. Auf die Gotteskindschaft angewandt: Gott gibt seinen Kindern Leben aus dem Überschuss seiner Göttlichkeit; die Kinder Gottes können nicht ihrerseits Gott Leben geben. Das Neugeborene trifft nur auf die Kinder Gottes zu, nicht auf den Geber-Schöpfer, der sie ins neue Leben zeugt.

Für die Kinder Gottes wird die ganze Welt in eine Gabe umgewandelt. Sie bewohnen sie liturgisch und bewegen sich in ihr sakramental: «Bringen wir Dir dar das Deinige von dem Deinigen in allem und für alles», sagt ein Gebet aus der Chrysostomos-Liturgie nach der Epiklese und der Umwandlung der Gaben. Die Darbringung aus den Gaben Gottes ist kein Austausch von Geschenken zwischen zwei Personen oder sozialen Entitäten⁷³; sie füllt den Kosmos mit dem eucharistischen Geschehen.

6. Schluss: Spannungsreich und unbegreiflich

Verbinden wir am Ende dieses Beitrags die verschiedenen Fäden miteinander: Diese Untersuchung hat das Kind als «imaginativen Brennpunkt» oder «Ikone» genommen, um den Zweck und das Ideal des *Lebens mit Gott* zu durchleuchten.⁷⁴ Sie hat versucht, Brücken zwischen buchstäblichen und metaphorischen Umgangsweisen mit dem Gedanken des Kindes zu schlagen und verschiedene Schwierigkeiten im Hinblick auf diese

⁷² A.a.O., 124.

⁷³ Die soziale Rationalität des Geschenks im Sinne von Marcel Mauss ist dadurch überwunden. Vgl. MARCEL MAUSS, Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/M. (Suhrkamp) ¹⁰2013.

⁷⁴ Vgl. NEWAY, Children of God (wie Anm. 43), 187.

Überbrückung aufgezeigt. Das Zusammenspiel zwischen Wahrnehmungen der Fragilität und Konstruktionen der Vollkommenheit wurde immer kritisch infrage gestellt.

Kindschaft und Gotteskindschaft sind in den neueren Entwürfen der *child theology* und der ökumenisch verstandenen Anthropologie vom Begriff «Fragilität/Vulnerabilität» geprägt. Jedoch bleiben erstaunlich viele Lücken und Spannungen im Übergang vom «Kind» zum «Gotteskind»: Ist die Fragilität des Kindes mit dem vollkommenen Gotteskindsein vereinbar?

Diese Lücken lassen sich durch eine Untersuchung der teleologischen Konstruktion der Gotteskindschaft erklären, die sich in vielen Fällen vom Begriff Kind als Lebensalter, Entwicklungsphase oder relationales Verhältnis unabhängig macht; ausserdem integriert das Konzept Projektionen von Vollkommenheit, Vergöttlichung und Leben im Jenseits.

Zwei interessante Entwürfe – von Maria Skobtsova und Hans Urs von Balthasar – wagen, Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit in Vollkommenheitsmodelle strukturell einzuschreiben, wodurch sowohl Kindheit als auch Gotteskindschaft in der Dimension einer transformativen Fragilität neu gedacht werden.

Am Ende werden zwei weitere Perspektiven aus der Kulturgeschichte und der Phänomenologie eingebracht: Die eine blickt auf das Kindsein (Menschsein) aus der Perspektive des Spiels und überträgt das spielerische Werden auf das Leben vor/mit/in Gott; die andere sieht den Prozess des Gebens als fundamental für Kindschaft als Teilhabe am Leben Gottes (johanneisch «Zeugung aus Gott» vgl. Joh 1,12–13). Aus beiden Perspektiven lässt sich sehen, dass Gotteskind-Werden weder der Schlusspunkt einer erfolgreichen religiösen Karriere noch ein Geschenk in der Logik eines Austausches ist. Vielmehr ist es ein Geschehen im dramatischen Gegenüber zwischen Schöpfer und Geschöpf und in einem unaufhörlichen und unermesslichen Prozess des Gebens. In beiden Fällen entzieht sich das (Gottes-)Kindwerden menschlicher Kontrolle und menschlichem Erfassen. Es bleibt spannungsreich (wie ein Spiel) und unbegreiflich (wie die Gabe). Der Weg zur Gotteskindschaft selbst ist gleichzeitig fragil und vollkommen – wie ein Spiel ohne Ende, wie eine Gabe ohne Mass.

Georgiana Huian (1983 Ploiești RO), Prof. Dr. phil. Dr. theol. habil. theol., studierte von HS 2002 bis FS 2012 Philosophie, Theologie und Klassische Philologie in Bukarest und promovierte im September 2012 in Philosophie in Paris und Bukarest sowie im Januar 2018 in orthodoxer Theologie in Paris. 2015–2016 war sie Stipendiatin des New Europe College Bukarest; 2017–2018 erhielt sie ein Exzellenz-Stipendium der Schweizer Regierung für postdoktorale Forschung am Institut für Neues Testament der Universität Bern. Seit September 2018 ist sie Assistenzprofessorin für Systematische Theologie und Ökumenische Theologie am Institut für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Seit September 2021 ist sie zudem Gastprofessorin für asketische Theologie am Institut für Orthodoxe Theologie «Saint-Serge» in Paris.*

*Adresse: Institut für Christkatholische Theologie, Universität Bern,
Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern
E-Mail: georgiana.huian@unibe.ch*

Summary

This essay explores possible connections between the child's person, presence, and experience as well as the theological concept of «children of God». New impulses from child theology challenge various models of relating to God that express the «accomplished» humanity. Starting with early Christianity, passing through Nicolaus Cusanus, and reaching 19th-century understandings, such as the view of Wilhelmine Ritter, those models put forward an ideal of perfection or completeness. On the other hand, 20th-century theologians such as Hans Urs von Balthasar or Maria Skobtsova admit fragility in the very condition of being a child of God, arguing on a christological, mariological or eschatological basis. Still, the question of reconciling vulnerability with a perfect human state remains open, and the task of bridging the real child with the ideal «child of God» is as urgent as ever. Finally, the cultural concept of *homo ludens*, coined by Johan Huizinga, and the phenomenological idea of gift, shaped by Jean-Luc Marion, are called to build this bridge. Becoming the child of God, as participation in God's own life, is like an antagonistic play between the human person and God: it incorporates fragility, as it escapes human control. The same process is like a perfect gift, exceeding human comprehension: God gives without measure a gift that is not to be possessed, but endlessly lived.

Schlüsselwörter – Keywords

Kind (Gottes) – Fragilität – Vollkommenheit – Spiel – Gabe