

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 45 (1989)

Artikel: Dunkle Facetten im Gottesbild des Christentums
Autor: Koch, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961549>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

Dunkle Facetten im Gottesbild des Christentums

von Kurt Koch

Für das Verhältnis des Christentums zum Judentum ist über lange Zeit hin die heilsgeschichtlich formulierte Unterscheidung zwischen der christlichen Kirche als dem «neuen Volk Gottes» und Israel als dem von seiner göttlichen Berufung abgefallenen und deshalb «alten Volk Gottes» massgeblich gewesen. In letzter Konsequenz depotenzierte diese heilsgeschichtliche Substitutionstheorie aber die Geschichte Israels zur blossen Vorgeschichte des Christentums. Da seit und durch Jesus Christus die christliche Kirche an die Stelle Israels getreten ist, konnte in dieser Sicht das Volk Israel bloss der Vorbereitung für das Kommen der christlichen Kirche dienen, es muss jetzt aber als ein heilsgeschichtlicher Anachronismus gelten.

In aller Deutlichkeit ist diese heilsgeschichtliche Beerbungs-«Theologie» vom evangelischen Theologen *Paul Althaus* vertreten worden. Er konzidierte zwar, Israel habe «seine besondere und einzigartige Stelle im Heilsplan Gottes», und die Kirche sei «auf dem Grunde der Geschichte Gottes mit Israel» erbaut: «Die Kirche gründet in Israel als dem erwählten Gottesvolke, aber Israel mündet auch in die Kirche. Die Kirche ist jetzt das Gottesvolk, das “Israel Gottes”.» Aus dieser Feststellung des Zusammenhanges zwischen Israel und der Kirche zog Althaus aber den fatalen Beerbungsschluss: «Israel als das geschichtliche Volk ist seit Christus, in dem sein heilsgeschichtlicher Beruf sich erfüllt hat, keine theologische, “heilsgeschichtliche” Grösse mehr. Israel hat in der Kirche und für die Kirche keine Sonderstellung und keinen besonderen “Heilsberuf” mehr.»¹

Wenn demnach mit der Erfüllung aller wahren Verheissungen Israels in Christus auch das Ende der heilsgeschichtlichen Verheissungen Israels gekommen ist, versteht es sich leicht, dass dieser heilsgeschichtliche Triumphalismus des Christentums auch elementare Konsequenzen zeitigen konnte für die Konturierung des spezifisch christlichen Gottesgedankens im Unterschied zum Gottesbild Israels, etwa in

Dr. Kurt Koch ist Lehrbeauftragter für Dogmatik am Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern. Wichtigste Veröffentlichung: *Der Gott der Geschichte: Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive* (Tübinger theologische Studien, Bd. 32), Mainz: Grünewald 1988. Adresse: St.-Leodegar-Strasse 4, 6006 Luzern.

dem Sinne, dass die im Alten Testament notwendigerweise noch dunklen Seiten im Gottesbild durch das glänzende Licht des Christusereignisses aufgehellt worden sind, so dass das Neue Testament nur noch die lichten Seiten des Gottesbildes präsentiert. Wenn trotzdem nach dunklen Facetten im Gottesbild des Christentums gefragt werden soll, legt es sich deshalb zunächst nahe, das fundamentale Problem von Neuheit des Gottesbildes Jesu und/oder Kontinuität mit dem Gottesglauben Israels zu thematisieren.

1. Neuheit oder Kontinuität des Gottesbildes?

Auch und gerade dieses Problem ist bis in die jüngere Theologiegeschichte ganz unterschiedlich behandelt und «gelöst» worden, wie ein Blick auf die profiliertesten Exponenten von zwei scharf unterschiedenen Positionen zu zeigen vermag: Auf der einen Seite erblickte der Kirchenhistoriker *Karl Holl* im Jahre 1924 in Jesus den Verkünder eines völlig neuen Gottesbegriffes und deshalb den Stifter einer neuen Religion. Ausgehend von der Frage, warum das Christentum über die anderen, damals vom Osten in den Westen vordringenden Religionen historisch gesiegt hat, findet er die entscheidende Erklärung für diesen historischen Sachverhalt darin, dass das Christentum nur gesiegt haben kann aufgrund von etwas, das es fundamental von allen anderen Religionen unterschied. Eben dieses absolut Unterscheidende des Christentums machte Holl im Gottesbegriff Jesu fest: «Jesus verkündigt einen Gott, der mit dem sündigen Menschen etwas zu tun haben will.» Ferner: «Es liegt ihm am Menschen, selbst noch am letzten. Deshalb sucht er ihn, und das Mittel, durch das er ihn ergreift, ist seine verzeihende Güte.» Nach Holl gilt es, dieses unerhört Neue im Gottesgedanken Jesu auch gegenüber dem Judentum in Anschlag zu bringen, weshalb er emphatisch betonen konnte: «Ich habe nie verstanden, wie man bezweifeln konnte, ob Jesus gegenüber dem A.T. einen neuen Gottesgedanken gebracht habe.»²

Im Jahre 1932 setzte sich *Rudolf Bultmann* mit dieser Grundthese Holls auseinander und bestritt sie heftig. Denn das Eigentümliche der Predigt Jesu liegt gemäss seiner Überzeugung nicht in der Verkündigung eines neuen Gottesbegriffs – «Jesu Religion war Judentum; Jesu Glaube jüdischer Glaube» –, sondern in seinem eschatologischen Anspruch, dass sein Kommen die letzte Stunde für die Welt bedeutet und dass deshalb in der Entscheidung ihm gegenüber zugleich die Entscheidung über Heil oder Gericht fällt. Dementsprechend ist im Glauben Jesu, der im Kern jüdischer Glaube war, nicht der Gottesbegriff neu, sondern die prophetische Verkündigung des Nahegekommenseins der Gottesherrschaft, so dass die neue christliche Religion allererst in der österlichen Gemeinde

begonnen hat. Während es also den christlichen Glauben im strikten Sinn erst seit Ostern gegeben hat, wodurch der Glaube an Gott zugleich Glaube an Jesus Christus geworden ist, ist der Gottesglaube Jesu selber ganz im Rahmen des Alten Testaments und des Judentums verblieben³.

Die Frage, ob Rudolf Bultmann die Verschränkung zwischen dem Gottesbild Jesu und seinem eschatologischen Anspruch nicht doch massiv unterschätzt hat, muss an dieser Stelle ebenso unentschieden bleiben wie die andere Frage, ob Karl Holl nicht doch das Gottesbild des Alten Testaments gewaltig untergewichtet hat. Es genügt hier vielmehr festzuhalten, dass die neuere theologische Diskussion das eindeutige Ergebnis zu Tage gebracht hat, dass das Besondere des Christentums jedenfalls nur in bleibender Kontinuität mit dem jüdischen Glauben adäquat bestimmt werden kann. In diesem Sinne kann sich die christliche Kirche nicht nur nicht als das «neue Israel» verstehen, so als ob das alte Gottesvolk nun nicht mehr Gottes erwähltes Volk wäre; sie muss sich vielmehr begreifen in bleibender Kontinuität mit Israel im Sinne der Ausdehnung der Erwählung Israels auf alle Völker. Sondern das Christentum überhaupt darf sich auch nicht im Verhältnis zum Judentum als eine neue Religion verstehen, deren Anfänge bloss historisch und damit rein zufällig im jüdischen Volk lagen. Vielmehr ging es, wie der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* sensibel hervorhebt, «in der Verkündigung Jesu um nichts anderes, als um den wahren Sinn des jüdischen Gottesglaubens selbst, und das Christentum bleibt an diesen Ausgangspunkt gebunden»⁴.

Wenn es sich aber so verhält, dann ist von vorneherein zu vermuten, dass auch der christliche Glaube in seinem Gottesbild jene dunklen Aspekte enthält, die schon im alttestamentlichen Gottesverständnis ausfindig gemacht werden können. Man wird sogar erwarten müssen, dass sie im Neuen Testament noch deutlicher zu Tage treten, da die dunklen Seiten im Gottesbild allererst im Lichtkegel der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus vollends als dunkle Seiten deutlich werden. Allererst der *cantus firmus* der Offenbarung der hellen Seiten Gottes in der Verkündigung und Praxis Jesu lässt auch den Kontrapunkt der dunklen Aspekte vernehmbar werden.

2. Spannungen im neutestamentlichen Gottesbild

Diese doppelte Vermutung wird erhärtet durch einen auch nur kurzen und summarischen Blick ins Neue Testament, dessen Gottesbild eine ungeheure Spannweite aufweist, die vor allem in zwei elementaren Spannungsfeldern zum Ausdruck kommt:

a) Richtender und sich erbarmender Gott

Im belebenden Zentrum der ganzen Verkündigung Jesu steht die befreiende Ansage des Nahkommens der Gottesherrschaft, deren Eigenart an denjenigen Zeichen abgelesen werden kann, die Jesus wirkt. In diesen Zeichen aber erscheint und offenbart sich Gott als Tröstender und Helfender, als sich Erbarmender und Heilender, als Gebender und Vergebender, der gerade den Menschen Zukunft schenkt, die, von der Welt her gesehen, keine Zukunft mehr haben, der neue Möglichkeiten eröffnet, wo Menschen am Ende aller Möglichkeiten angelangt zu sein scheinen, der die Sünder annimmt, noch bevor diese umgekehrt sind, und der die Sünder sogar unabhängig von ihrer Umkehr sucht: «Kehrt um! *Denn* das Himmelreich ist nahe» (Mt 4,17b). Gerade der von Jesus zur Geltung gebrachte Vorrang des soteriologischen Indikativs vor dem ethisch-paränetischen Imperativ, der die Umkehr des Sünders nicht zur Heilsbedingung, sondern zur Heilskonsequenz erklärt, bringt zum Ausdruck, dass der von Jesus verkündete Gott keineswegs in den menschlichen und allzu menschlichen Kategorien von Recht und Gerechtigkeit denkt und dass es ihm nicht um Wiedergutmachung und Strafe geht. Was ihn leitet und sein Handeln prägt, ist vielmehr seine bis in die Tiefe seines Herzens reichende Ergriffenheit und seine alles vergessende und verzeihende Liebe.

Den zweifellos schönsten Ausdruck findet dieser Grundzug des von Jesus verkündeten Gottes im Gleichnis vom barmherzigen Vater, das fälschlicherweise als Gleichnis vom verlorenen Sohn bekannt ist (Lk 15, 11-32) und deshalb das fatale Missverständnis heraufbeschwört, als erbarme sich Gott zwar durchaus der Gescheiterten und Verlorenen, doch nur dann, wenn diese zuvor ihre Schuld bekennen und umkehren, als folge also die Annahme des Sünders durch Gott erst auf dessen Umkehr. Bedenkt man aber, dass die zentrale Figur in diesem Gleichnis nicht der verlorene Sohn ist, sondern der Vater, und dass sich dieser Vater, worauf *Joachim Jeremias* mit Recht aufmerksam gemacht hat⁵, für orientalische Begriffe würdelos benimmt, wenn er seinen Sohn bereits von weitem kommen sieht, ihm entgegenläuft und sich dabei beinahe selber vergisst, dann wird von selber deutlich, dass das Schuldbekenntnis und die Umkehr des verlorenen Sohnes keineswegs der Beweggrund und schon gar nicht die Vorbedingung für das alle menschliche Erwartung übersteigende souveräne Verhalten des Vaters sind. Der entscheidende Grund für das Verhalten des Vaters liegt vielmehr in seinem Erbarmen und in seiner Liebe zum Sohn, die bedingungslos und unableitbar ist.

Wie aber lässt sich diese bedingungslos souveräne Liebenswürdigkeit des Vaters, den Jesus mit dem Gott der Väter identifiziert, in Einklang bringen mit dem unerbittlich fordernden Gott, den Jesus anderseits in seinen Gerichtsreden in drängender Weise proklamiert? Dass nämlich in

der Verkündigung Jesu Gott nicht nur als Gott überfließenden Erbarmens, sondern auch als Gott des andrängenden Gerichts erscheint, dies lässt sich überdeutlich ablesen im Verhältnis des historischen Jesus zu Johannes dem Täufer: in Anknüpfung und Unterscheidung. Es gehört auf der einen Seite zu den in historischer Sicht abgesichertsten Fakten im Leben Jesu, dass er sich im Jordan von Johannes hat taufen lassen. Dieses Faktum kann man adäquat nur dahingehend erklären, dass Jesus von der eschatologischen Dringlichkeit der Gerichtspredigt des Täufers, der die «Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden» (Mk 1,4) verkündete, tief beeindruckt und religiös bewegt gewesen sein muss. Anders lässt sich die Tatsache, dass Jesus sich von Johannes taufen liess, nicht verstehen. Da aber die Taufe für Johannes das entscheidende Zeichen der Umkehr im Blick auf das nahe bevorstehende Endgericht war, zumal die Zeit knapp bemessen und die Axt schon an die Wurzel der Bäume gelegt ist (Mt 3,14), ist Jesus in der Predigt des Täufers auch mit dessen Gottesverkündigung konfrontiert gewesen, in der das Thema des unmittelbar bevorstehenden Gerichts im dominierenden Mittelpunkt stand.

Diese Gerichtspredigt des Täufers hat Jesus radikal ernstgenommen und sie auch fortgesetzt, auch wenn auf der anderen Seite die Ansage des Gerichts bei Jesus sich von der Gerichtspredigt des Johannes darin unterscheidet, dass die Umkehrforderung einen neuen Akzent erhalten hat, indem sie mit der Freudenbotschaft vom Nahekommen der Gottesherrschaft verbunden ist. Dort, wo der Täufer vom Zorngericht Gottes spricht, redet Jesus vom Heil und vom Erbarmen Gottes. Diese Akzentverschiebung kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch Jesus vom drohenden Gericht und von der schrecklichen Möglichkeit einer endgültigen Verwerfung des Menschen durch Gott redet. In allzu vielen Gleichnissen, prophetischen Drohworten und weisheitlichen Mahnworten kündigt Jesus vom radikalen Ernst des Gerichts und von der furchtbaren Möglichkeit, das Reich Gottes und damit das Leben zu verfehlen.

Setzt man sich dieser Spannung im Gottesbild Jesu zwischen dem Gott des Gerichts und dem Gott des Erbarmens aus, stellt sich die Frage noch radikaler, wie sich diese beiden Seiten zusammenbringen lassen. Als völlig verfehlt ist der Versuch und die Versuchung zu betrachten, das Thema des Gerichts aus der Gottesverkündigung Jesu zu eliminieren, indem man dieses Thema Jesus rundweg und in einem dogmatischen Vorurteil abspricht. Damit wird die Spannung nämlich aufgelöst und die Gottesverkündigung Jesu um ihren andrängenden Ernst gebracht. Und indem man in typisch spiessbürgerlicher Manier Gott die furchtbare Möglichkeit der Verwerfung prinzipiell nicht zutraut, lauert um die Ecke die Gefahr, den Gott Jesu mit einem gleichsam «pflegeleichten» Gott zu verwechseln und zu vertauschen.

Dem biblischen Befund wird aber auch nicht Rechnung getragen, wenn das Spannungsfeld zwischen dem Gott des Gerichts und dem Gott des Erbarmens in einer heilsgeschichtlichen Phasenteilung aufgelöst wird, indem das dunkle Gesicht Gottes – sein Gericht – im Alten Testament domestiziert und zugleich behauptet wird, dieses dunkle Gesicht Gottes sei durch Jesus mit seiner Verkündigung des sich erbarmenden Gottes überwunden worden. Obwohl ein solcher erzgnostischer heilsgeschichtlicher Dualismus, der zwischen dem dunklen, wenn nicht sogar bösen Gott des Alten Testamentes und dem hellen, guten und barmherzigen Gott des Neuen Testamentes (unter-)scheidet, seit Markion in der christlichen Tradition immer wieder zumindest latent vorhanden war, so ist er doch von der Kirche mit Recht als Häresie verurteilt worden, da zur Gotteserfahrung Jesu unaufgebbare der richtende und der sich erbarmende Gott gehört.

Es hilft aber auch nicht weiter, die Spannung zwischen dem sich erbarmenden und dem richtenden Gott innerhalb des Neuen Testamentes selber in ein gleichsam temporales oder kairologisches Schema aufzulösen. In dieser Richtung hat vor allem *Jürgen Becker* das Problem zu lösen versucht, dass sich Gott in der Stunde des Auftretens Jesu als Gott der Liebe und des Erbarmens erweist, dass er aber, wird diese Stunde verfehlt und ungenutzt gelassen, zum unerbittlichen Richter wird⁶. An diesen Lösungsvorschlag hat *Gerhard Lohfink* mit Recht die Frage gerichtet, ob denn «das, was im Gleichnis vom verlorenen Sohn von Gott aufleuchtet, je wieder zurückgenommen werden» könne: «Kann es wieder umschlagen, ist es nur situativ, ist es nur auf Zeit gesagt?» Und ebenso mit Recht hat Lohfink betont, man könne eigentlich nur von ferne ahnen, «dass die unbegreiflichen Gerichte Gottes Gerichte des Erbarmens sind und dass uns gerade das grenzenlose Erbarmen Gottes zum Gericht wird – zu einem Gericht freilich, das uns nicht verdammt, sondern aufrichtet und verwandelt»⁷.

Eigentümlich für die Gottesverkündigung Jesu ist dabei, dass Jesus zwischen dem richtenden und dem sich erbarmenden Gott überhaupt keinen harmonisierenden Ausgleich herstellt oder diese beiden Seiten in ein geschlossenes System bringt, dass er vielmehr das Spannungsfeld wirklich bestehen lässt. Diese Beobachtung kann für christliche Theologie nur bedeuten, dass auch sie das Gottesbild Jesu nicht in einer schlechten Weise systematisieren darf, sondern dass sie auch die dunklen Seiten Gottes stets mitzuberücksichtigen hat.

b) Zärtlich naher und furchtbar verborgener Gott

Nimmt man dieses Spannungsfeld zwischen dem sich erbarmenden und richtenden Gott radikal ernst, beginnt man zu verstehen, warum die Gottesverkündigung Jesu und vor allem seine eigene Gotteserfahrung noch von einer viel elementarerer Spannung bewegt ist, nämlich von der fast zum Zerreißen überdehnten Spannung zwischen dem intimen, vertraulichen und zärtlich nahen Gott auf der einen und dem ganz dunklen, furchtbar verborgenen und sich entziehenden Gott auf der anderen Seite.

Die Unmittelbarkeit, Zutraulichkeit und Unbefangenheit des Gottesverhältnisses Jesu findet ihren schönsten Ausdruck in seiner Gebetsanrede Gottes als «Abba». Da sich bis heute in der Gebetsliteratur des antiken Judentums für die aramäische Form «abba» kein einziger Beleg finden lässt, darf man mit *Joachim Jeremias* zu Recht schliessen, dass diese Gebetsanrede Gottes bei Jesus am adäquatesten die Besonderheit und Einzigartigkeit seines Betens wie seiner Gottesbeziehung überhaupt ausdrückt⁸. Dabei ist die Beobachtung besonders wichtig, dass die aramäische Form «abba» Kindersprache ist und damit einen ausgesprochen familiären und intimen Klang aufweist. Aus ihr spricht eine fundamentale Geborgenheit Jesu bei seinem Gott, den er mit «lieber Vater» anredet, eine Vertraulichkeit mit und ein Zutrauen zu Gott, das man eigentlich nur als erotische Zärtlichkeit bezeichnen kann.

Trotz oder gerade wegen dieser intim-zärtlichen Gottesbeziehung Jesu bleibt aber auch für ihn Gott der heilige, ganz andere und verborgene Gott. Dabei ist es freilich gar nicht so wichtig, wie Jesus von dieser Seite Gottes gesprochen hat. Entscheidend ist vielmehr, wie Jesus diese radikal dunkle Seite Gottes in seinem Leben selber erfahren hat. Die abgründige Verborgenheit und furchtbare Entzogenheit Gottes hat Jesus insbesondere am Ende seines Lebens am Kreuz in einer unerbittlichen Tiefe erfahren müssen. Nach dem Evangelisten Markus gerät Jesus in die radikale Dunkelheit der Gottesferne hinein, in der sich ihm Gott entzieht.

Wiederum stellt sich angesichts dieser äussersten Spannung zwischen dem zärtlich-nahen und dem furchtbar-verborgenen Gott die Frage, wie sich diese beiden Seiten Gottes zusammenbringen lassen. Dass man sie nicht heilsgeschichtlich aufteilen kann in dem Sinne, dass Gott im Alten Testament (noch) verborgen bleibt, dass er sich aber im Neuen Testament mit seiner unverborgenen Herrlichkeit offenbart, dies belegt die Gotteserfahrung Jesu selber in aller Deutlichkeit. Hier ist Gott offenbar gerade als der abgründig Verborgene, und er bleibt auch in seiner endgültig-gültigen Offenbarung in Jesus Christus verborgen. Die neutestamentliche Botschaft zeigt, dass nicht nur allererst die zärtliche Intimität der Abba-An-

rede Jesu vor diesem unauslotbaren Geheimnis der Gottferne und der erschreckenden Verborgenheit Gottes ihre wahre Tiefe und eigentliche Leuchtkraft gewinnt, sondern dass der Abgrund der Verborgenheit und Entzogenheit Gottes auch nur von dem Menschen am radikalsten erfahren werden konnte, der ebenso am radikalsten mit ihm verbunden war. In diesem Sinne konnte eigentlich nur Jesus jene schreckliche Wirklichkeit erfahren, die die theologische Tradition «Hölle» nennt. Denn gerade von dem Gott verlassen zu sein, mit dem man intim eins ist: dies ist im buchstäblichen Sinne die Hölle.

Doch genau diese Hölle hat Jesus erfahren. Deshalb darf christliche Theologie nie im Sinne eines soteriologischen Triumphalismus diese Höllenerfahrung aus der Gotteserfahrung Jesu wegsystematisieren und die abgründig dunklen Seiten aus dem Gottesbild Jesu eliminieren. Diese zeigen sich vielmehr im Lichtkegel des Gottesgeheimnisses Jesu erst recht. Es ist genau das Lichtgeheimnis der intimen Nähe Gottes, das das Nachtgeheimnis der furchtbaren Verborgenheit Gottes erst recht schmerzlich erfahren lässt – ein Glaubenszusammenhang, der sich auch in der Lebenserfahrung zahlloser christlicher Mystiker wiederfinden lässt.

3. Der bleibend dunkle Schatten im christlichen Gottesbild

In der Geschichte des Christentums ist freilich die Erkenntnis dieses fundamentalen Spannungsfeldes im Gottesbild Jesu immer wieder in den Hintergrund getreten und hat jener heilsgeschichtlich-soteriologische Triumphalismus Oberhand gewonnen, den nicht nur gerade die Juden in besonderer Weise zu spüren bekommen haben, sondern der auch innerhalb der christlichen Kirche heftige Gegenreaktionen ausgelöst hat. Zu denken ist dabei vor allem an die gnostisch-esoterische Tradition, wie sie bereits im «Corpus Hermeticum» aus dem dritten Jahrhundert greifbar ist. Dort gilt als eines der Grundprinzipien, dass es alles Seiende nur in polarer Spannung gibt: «männlich-weiblich, positiv-negativ, hell-dunkel, oben-unten, sichtbar-unsichtbar»⁹. Es ist präzise diese polar-monistische Alleinheitsschau, die dazu tendiert, auch und gerade das Böse in Gott selber hineinzuverlegen – bis dahin, dass die traditionelle Figur des Teufels esoterisch als «dunkle Seite Gottes» umgedeutet wird. Nicht zuletzt im Kontext der heute weltweit im Aufwind begriffenen «New Age»-Bewegung und der forciert vorangetriebenen Revitalisierung der von der offiziellen Kirche verdrängten esoterischen Traditionen übt diese polar-monistische Alleinheitsschau heute eine grosse Faszinationskraft auf die Menschen aus. Diese Tendenzen sind dabei zu verstehen als Abwehrreaktio-

nen gegen die kirchlichen Bestrebungen der Elimination der dunklen Aspekte im Gottesbild und stellen insofern für die christliche Theologie eine grosse Herausforderung dar.

In der jüngeren Vergangenheit hat in diese Richtung vor allem *Carl Gustav Jung* am konsequentesten vorgedacht. In seinen autobiographischen «späten Gedanken» hat er die christliche Theologie wegen ihrer Benennung Gottes als des höchsten Guten (= «*summum bonum*») angeklagt, sie habe Gott um seinen Schatten gebracht: Dieser christliche Gott «streifte seine dunklen Eigenschaften ab und wurde zum *Summum bonum*». Nach Jung aber muss der «christliche Mythos» weitergebildet und korrigiert werden, und zwar in der Richtung der altkirchlichen Gnosis: «Die einst von den Gnostikern aufgeworfene Frage: „Woher kommt das Böse?“ hat in der christlichen Welt keine Antwort gefunden, und des Origenes leiser Gedanke von einer möglichen Erlösung des Teufels galt als Ketzerei.» Eine Antwort auf die Frage nach dem «Warum» und «Woher» des Negativen und Bösen ist demgegenüber für Jung nur möglich, wenn der «christliche Mythos endlich mit dem Monotheismus ernst» macht und «seinen (offiziell verleugneten) Dualismus» aufgibt, «welcher bis anhin neben dem allmächtigen Gott einen ewigen dunklen Widersacher bestehen liess»¹⁰. In letzter Konsequenz impliziert diese Konversion zum «Monotheismus», dass das Böse wieder erfasst werden muss als gerade im Göttlichen oder in Gott inhärierend, genauerhin als «Schatten Gottes». Denn nach Jung hat auch Gott seinen Schatten, und das Negative ist sogar in erster Linie in ihm enthalten. Obwohl das Böse das Negative, das Schmutzige und Unansehnliche ist, so hat es dennoch seinen Ursprung in und bei Gott.

Der entscheidende Grund für diese «Heimholung» des Bösen in Gott selber hinein liegt bei Jung in seiner konsequent monistisch-polaren Betrachtung der Gottheit als übergreifender Einheit, der gemäss es in Gott die Komplementarität nicht nur von Weiblichem und Männlichem, von Anima und Animus, sondern eben auch von Böse und Gut geben *muss*. Obwohl es tieferem Zusehen nicht zweifelhaft sein kann, dass dieser monistisch-polare Erklärungsversuch des Bösen in einem unvereinbaren Widerspruch zum christlichen Gottes- und Schöpfungsglauben steht, und dass insbesondere die mit dieser Sicht notwendigerweise verbundene Dämonisierung oder gar Diabolisierung Gottes in eklatanter Weise der biblisch verbürgten Heiligkeit Gottes widerspricht, übt diese Schau Gottes und der Welt heute auf die Menschen eine ungeheure Faszinationskraft aus. Sie muss deshalb christliche Theologie dazu veranlassen, sich in unvoreingenommener Weise mit den «dunklen Seiten» Gottes auseinanderzusetzen, ohne freilich einer monistischen «Versöhnung» Gottes mit dem Bösen zu verfallen, aber auch ohne den Ausweg zu suchen in der

umgekehrten – dualistischen – Lösung des Problems der Wirklichkeit des Bösen.

Diese in der christlichen Tradition immer wieder zumindest latent vorhandene dualistische Lösung versuchte das Böse dadurch zu erklären, dass sie neben Gott, den sie von allem Bösen und Negativen separieren wollte und deshalb zum Ursprung und Prinzip alles Guten erklärte, noch ein anderes, von Gott unabhängiges böses Prinzip annahm, das als Ursprung alles Bösen und Negativen in der Welt betrachtet wurde. Nicht selten wurde dabei im Teufel dieses Gott entgegengesetzte Prinzip des Bösen gesehen und dieser in gewissen Ausprägungen der Volksfrömmigkeit teilweise sogar zum eigenständigen Konkurrenten Gottes hochgespielt. Tieferem Zusehen dürfte aber sofort einleuchten, dass diese dualistische Betrachtung keinen gangbaren Weg darstellt, mit den dunklen Seiten im Gottesbild zu Rande zu kommen. Denn sie ist mit der christlichen Heilsbotschaft schlechterdings unverträglich, worauf der katholische Systematiker *Walter Kasper* mit Recht hinweist: «Das christliche "Gott alles in allem" lässt in keiner Weise eine von Gott unabhängige oder ihm entgegengesetzte Macht zu. Alles, was nicht Gott selbst ist, kann nur radikal von ihm her und auf ihn hin sein und muss deshalb als Gottes Schöpfung begriffen werden, die von Gott nur gut geschaffen sein kann.»¹¹

Von daher wird deutlich, dass der dualistische und der monistische Bewältigungsversuch des Problems der «dunklen Aspekte» im Gottesbild extreme Gegenpositionen darstellen, die sich aber – wie stets – äusserst nahe kommen. Da beide im christlichen Glaubensverständnis ausgeschlossen werden müssen, bleibt nur noch eine dritte, heilsgeschichtliche Schau, die aber in der Optik christlicher Theologie nur eine trinitäts-theologische sein kann, und zwar elementar deshalb, weil es sich auf der Basis eines undifferenzierten Monotheismus als unmöglich erweist darzutun, dass der Versöhner und Erlöser der Welt kein anderer Gott ist als bereits der Schöpfer der Welt. Dabei ist es für eine weiterführende Verständigung zwischen Juden und Christen unabdingbar zu zeigen, dass die christliche Trinitätslehre gerade nicht als Ergänzung zum Gedanken des einen Gottes aufgefasst werden darf, dass sie vielmehr selber als konsequente Gestalt des Gedankens der Einheit Gottes gedacht werden muss. Denn die Einheit Gottes ist so lange noch nicht angemessen erfasst, als der eine Gott nur als transzendent und damit notwendigerweise im Gegensatz zur immanenten Welt gedacht wird. Nachdem Gott eine Welt geschaffen hat, gehört es vielmehr unabdingbar zum Gottsein Gottes selber, dass diese Welt die Wirklichkeit seines Reiches ist. Die vollendete Gestalt der Einheit Gottes schliesst deshalb seine Gegenwart in der Welt zusammen mit seiner transzendenten ewigen Gottheit, worauf der evangelische Theologe

Wolfhart Pannenberg mit Recht insistiert: «Gott ist nicht mehr nur das transzendente Korrelat der Welt, sondern auch in der Welt gegenwärtig und schliesslich auch Einheit dieser seiner Offenbarungsgestalt und seines jenseitigen Wesens. Insofern diese Motive der Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes im trinitarischen Gottesgedanken zum Ausdruck kommen, lässt sich mit guten Gründen behaupten, dass erst ein solches Gottesverständnis im vollen Sinne des Wortes monotheistisch ist.»¹²

Eine solche trinitarisch gefasste Konzeption der Einheit Gottes vermag auch neues Licht zu werfen auf die Frage nach den dunklen Seiten im Gottesbild. Während nämlich ein undifferenzierter Monotheismus bei der aporetischen Frage hängenbleiben muss, wie denn der gute Gott als Schöpfer der Welt die Entstehung der Sünde und damit das Böse zulassen konnte, und auf diesem Weg sehr schnell in die Gefahr gerät, entweder das Böse – dualistisch – von Gott überhaupt zu entfernen oder es – monistisch – in Gott aufzuheben, kann die Spannung zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser, die aufgrund der Gegenwart des Bösen in der Welt die Einheit des Gottesgedankens zu zerreißen droht, nur trinitätstheologisch zusammengehalten werden. Wenn Gott nämlich in seinem trinitarischen Leben gedacht wird und zudem in seiner Verschränkung mit der Heilsgeschichte in dem Sinn, dass das Gottsein Gottes hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt als Geschichte erst durch die eschatologische Offenbarung des Geistes mit dem Kommen seines Reiches vollendet sein wird, dann gibt der trinitarische Gott nicht nur dadurch, dass jede der trinitarischen Personen sich von dem einen Gott unterscheidet, zugleich der Existenz einer von Gott unterschiedenen Wirklichkeit Raum, sondern dann steht in dieser trinitarisch vermittelten Geschichte Gottes mit seiner Welt das Gottsein Gottes selber genau so lange auf dem Spiel, bis mit der Vollendung seines Reiches auch sein Gottsein erwiesen sein wird – eine radikale Konsequenz, die wiederum *Wolfhart Pannenberg* in aller Deutlichkeit zieht: «Das Ineinander von Einheit und Verschiedenheit in den trinitarischen Beziehungen der göttlichen Personen, wie es in der Geschichte Jesu Christi offenbar ist, umgreift das Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes, Zukunft und Gegenwart seines Reiches in den Geschöpfen. Dadurch ist das Dasein ebenso wie die Geschichte der Geschöpfe als Weg zu ihrer vollen Gemeinschaft mit Gott erst ermöglicht. Aber im Ineinander von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Welt gründet auch das Leiden seiner Geschöpfe auf dem Weg ihrer Geschichte.»¹³

Dadurch, dass in dieser trinitätstheologisch geöffneten und offen gehaltenen Spannung zwischen Ohnmacht und Allmacht des Schöpfers der trinitarische Gott auch das Leiden seiner Schöpfung auf sich nimmt,

gibt er in sich selber Raum für die dunklen Seiten des geschöpflichen Lebens, lässt er sich selber affizieren von den Leiden und Leidenschaften der Schöpfung und offenbart er sein eigenes Leiden und seine eigenen Leidenschaften, deren elementarste der japanische Theologe *Kazoh Kitamori* den «Schmerz Gottes» genannt hat¹⁴. Es ist genau die christliche Trinitätslehre, die denn auch die beste Gegenwehr gegen den heilsgeschichtlichen Triumphalismus abgibt, der sich in der Geschichte des Christentums immer wieder gemeldet hat und als dessen Kern *Johann Baptist Metz* die «messianische Schwäche» des Christentums treffsicher diagnostiziert hat. Diese besteht darin, «dass sie die in Christus begründete Versöhnung zu sehr in unsere Gegenwart einschliesst» und das messianische Vertrauen allzu schnell «mit der unter Christen häufig herrschenden Sinn-euphorie» identifiziert, «die sie so unempfänglich macht gegenüber apokalyptischen Bedrohungen und Gefährdungen inmitten unserer Geschichte und die sie mit der Apathie der Sieger auf fremdes Leid reagieren lässt.»¹⁵

4. Abwesenheit und Hilflosigkeit Gottes

Damit ist die zweite elementare Herausforderung beim Namen genannt, vor der christliche Theologie heute steht und die dazu provoziert, die dunklen Aspekte im christlichen Gottesbild in neuer Weise zu bedenken. Diese Herausforderung ist bleibend mit dem Stech-Wort «Auschwitz» verbunden. Dieses hat man nur dann erstgenommen, wenn man das berühmt gewordene Diktum *Adornos*, dass es nach Auschwitz keine Gedichte mehr gibt, an den christlichen Glauben adressiert und in die Frage umformuliert, ob es für Christen nach Auschwitz noch Gebete geben könne oder ob nicht angesichts der geschichtlichen Erfahrung einer radikalen Abwesenheit und Hilflosigkeit Gottes jede Gebetssprache verstummen müsse.

Am weitesten vorangetrieben hat diese Frage dabei ein Jude selber, nämlich der amerikanische Theologe *Richard L. Rubenstein*. Im Gefolge des von Mordechai Kaplan begründeten naturalistischen Rekonstruktivismus, dessen Hauptkennzeichen in der Zurückweisung der Theologie des Bundes liegt, will Rubenstein «Auschwitz» dadurch entsprechen, dass er den jüdischen Erwählungsglauben mit Vehemenz verabschiedet, und zwar aus dem vornehmlichen Grund, weil gerade dieses Theologumenon sich als die eigentliche Quelle für das Unglück der Juden in der neueren Zeit erwiesen habe, insofern gerade der nationalsozialistische Juden-hass letztlich auf der jüdisch-christlichen Erwählungs-rivalität beruht habe. Heute müsse deshalb das jüdische Volk seinen Erwählungsglauben end-

gültig hinter sich lassen, und es dürfe nichts anderes mehr sein wollen als ein Volk wie alle anderen Völker auch. Denn nicht eine «besondere Beziehung zu Gott» rechtfertige die jüdische Existenz, sondern allein «Israels natürliche historische Existenz als Volk»¹⁶. Folgerichtig erblickt Rubenstein denn auch die historische Ratifikation der definitiven Verabschiedung des jüdischen Erwählungsglaubens in der Gründung des Staates Israel, insofern damit zum Ausdruck komme, dass einerseits mit dem zionistischen Programm das jüdische Volk aufgehört habe, ein erwähltes Volk zu sein, und dass andererseits Gott nicht mehr als der eigentliche Akteur in der jüdischen Geschichte gelten könne, vielmehr nun auch der Jude das Bewusstsein erlangt habe, allein Subjekt seiner Geschichte zu sein.

Gewiss handelt es sich bei dieser Verabschiedung des jüdischen Erwählungsglaubens um ein besonders radikales Unterfangen, das für die jüdische Identität wie ein Schock wirken muss. Tiefer gesehen präsentiert sie sich aber als jüdische Variante der sogenannten «Death-of-God-Theology», jener theologischen Strömung, die den «Tod Gottes» proklamiert, um der Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kulturwelt, die insbesondere von den Dichtern sensibel wahrgenommen wird¹⁷, Ausdruck zu verschaffen und sie als theologisch gültig zu legitimieren. In diesem Sinne haben insbesondere *William Hamilton* und *Thomas Altizer* die waghalsige Forderung erhoben, christliche Theologie müsse die Inkarnation selber als Gottes Tod verstehen. Denn das Befreiende dieser Botschaft liege darin, dass der Schöpfergott und der Satan identisch seien, freilich nicht im Sinne der antiken Gnosis, dass dem bösen Schöpfergott der Erlösergott gegenübergestellt wird, sondern viel radikaler in dem Sinne, dass der Gedanke des Todes Gottes es erlaube, am Monotheismus festzuhalten, da der allmächtige Gott durch die Inkarnation sich selber vernichtet und gerade dadurch die Befreiung des Menschen bewirkt¹⁸.

Mit dieser Aufhebung der Transzendenz Gottes durch die kenotische (sich entäußernde) Selbstvernichtung Gottes, bei der die Endgültigkeit des Todes des transzendenten Gottes das den Menschen zu sich selbst befreiende Ereignis darstellt, ist die abgründigste Dunkelheit Gottes, die sich überhaupt denken lässt, erreicht; sie wird aber bei den «Gott-ist-tot»-Theologen zugleich theologisch wegdisputiert, da mit der Selbstvernichtung Gottes zugleich auch dessen abgründige Dunkelheit mit-vernichtet ist. Tiefer gesehen, erweist sich deshalb diese Deutung der Geschichte Jesu Christi als Tod Gottes als auf den Kopf gestellter Monophysitismus. Indem aber die kirchliche Lehre stets daran festgehalten hat, dass in Christus am Kreuz nicht der göttliche Logos und schon gar nicht der Vater gestorben ist, sondern der Mensch Jesus – allerdings der mit dem Logos verbundene, aber eben doch der Mensch –, kann die Inkarnation

Gottes weder die Absorption des Menschlichen in das göttliche Licht hinein bedeuten noch die Selbstvernichtung Gottes im Sinne seines Todes. Deshalb aber lässt sich die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kulturwelt gerade nicht verstehen als Verwirklichung einer im christlichen Glauben selber angelegten Tendenz und schon gar nicht als Offenbarung der dunklen Seite Gottes. Vielmehr wird man mit Wolfhart Pannenberg in der Theologie des Todes Gottes eine «exzessive Anpassung an den Geist des Zeitalters als eine Welt ohne Gott» diagnostizieren müssen und dafür sensibel werden, dass in der biblischen Botschaft die Abwesenheit Gottes die Nähe seines Gerichtes ankündet und dass deshalb die Abwesenheit Gottes als «Gerichtsfolge der Abwendung der Menschen von Gott» zu beurteilen ist. Pannenberg hat aber auch darauf hingewiesen, dass dort, «wo Menschen die Abwesenheit Gottes als den Grund ihrer Leiden und zugleich ... als den Ausdruck des göttlichen Gerichts und also als ihre eigene Schuld zu erfahren beginnen», Gott nicht mehr ganz abwesend ist: «Da wird seine Nähe wieder spürbar.»¹⁹

Gottes Nähe zu erfahren im Modus seiner Abwesenheit als Ausdruck seines Gerichts – genau dafür aber steht in der christlichen Theologie das Kreuz Jesu Christi. *Eberhard Jüngel* hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die theologische Rede vom Tode Gottes einen elementar «christologischen Ursprung» hat²⁰. Es ist deshalb kein Zufall, dass es im Laufe der Geschichte immer wieder die «theologia crucis» gewesen ist, die die dunklen Aspekte im Gottesbild des Christentums am hartnäckigsten aufbewahrt hat. Überall dort hingegen, wo die «theologia crucis» vorschnell überführt wurde in eine «theologia gloriae», kam sie stets in die Gefahr, nicht nur die dunklen Aspekte aus dem Gottesbild zu eliminieren und zugleich die Leidensgeschichten der Menschen glorios zu überfliegen, sondern auch das Verhältnis des Christentums zum Judentum in der Gestalt der heilsgeschichtlichen Substitution zu betrachten und zu praktizieren. Umgekehrt aber zeigt sich, dass ein gesundes Verhältnis zwischen Christen und Juden dann am besten garantiert ist, wenn das Christentum gleichsam «bei seiner Sache» bleibt. Jedenfalls braucht das Thema der dunklen Aspekte im Gottesbild für die jüdisch-christliche Ökumene kein kontroverses Problem zu sein. Kontrovers mag höchstens der Anspruch des christlichen Glaubens sein und bleiben, dass mit der endgültig-gültigen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus die dunklen Seiten Gottes noch radikaler offenbar geworden sind.

ANMERKUNGEN

1. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh ⁷1957, S. 313.
2. K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II: *Der Osten*, Tübingen 1928, S. 1-32.
3. R. Bultmann, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, in: *Theologische Rundschau* 4 (1932), S. 1-21.
4. P. Lapide / W. Pannenberg, *Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch*, München 1981, S. 19.
5. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁸1970, S. 130.
6. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972, S. 97.
7. G. Lohfink, *Gott in der Verkündigung Jesu*, in: M. Hengel / R. Reinhardt (Hrsg.), *Heute von Gott reden*, München – Mainz 1977, S. 50-65, zit. S. 54f.
8. J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
9. Zit. bei J. Sudbrack, *Neue Religiosität - Herausforderung für die Christen*, Mainz 1987, S. 110.
10. *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Olten 1971, S. 330-356, zit. S. 331, 335, 340.
11. W. Kasper, *Das theologische Problem des Bösen*, in: W. Kasper / K. Lehmann (Hrsg.), *Teufel - Dämonen - Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978, S. 41-69, zit. S. 52.
12. W. Pannenberg, *Das christliche Gottesverständnis im Spannungsfeld seiner jüdischen und griechischen Wurzeln*, in: *Der christliche Glaube und seine jüdisch-griechische Herkunft* (EKD-Texte 15), Hannover 1986, S. 13-22, zit. S. 21.
13. W. Pannenberg, *Der Gott der Geschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen 1980, S. 112-128, zit. S. 127.
14. K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972.
15. J.B. Metz, *Christen und Juden nach Auschwitz*, in: ders., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München - Mainz 1980, S. 29-50, zit. S. 37f.
16. R.L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966, S. 84.
17. Vgl. dazu F.W. Niehl (Hrsg.), *Gottes Ohnmacht. Texte aus der deutschsprachigen Literatur*, Mainz 1988.
18. Th. J.J. Altizer / W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, New York 1966.
19. W. Pannenberg, *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie*, in: ders. (Hrsg.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*, Göttingen 1984, S. 9-24, zit. S. 23f.
20. E. Jüngel, *Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat*, in: ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, S. 105-125, zit. S. 111.