

Unser Vater Gott

Grund und Grenzen der Vateranrede an Gott

von Sabine Bieberstein

Gott Vater: Dieses Gottesbild ist ein fester Bestandteil der kirchlichen liturgischen Sprache. Wendungen wie »Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ...« und erst recht das »Vater unser im Himmel ...« sind aus keinem Gottesdienst wegzudenken. Daneben gehören sie selbstverständlich zur persönlichen Gebetsprache vieler Menschen, darunter sicher sehr viele Frauen.

Wenn all diejenigen, für die dieses Gottesbild von Bedeutung ist, gefragt würden, was sie mit diesem Gott-Vater verbinden, kämen gewiss eine Reihe wundervoller Aspekte zusammen: Einem Vater verdanke ich mich, er ist mein Ursprung. Ein Vater schenkt Geborgenheit, Sicherheit, Nähe, Vertrautheit. Auf einen Vater kann ich mich verlassen, ein Vater steht zu mir, ein Vater ist mir voraus und zeigt mir den Weg, ein Vater schützt und begleitet mich. Kein Zweifel: So will ich mir gerne auch Gott vorstellen.

1. Schwierigkeiten mit der Vateranrede für Gott

Doch es gibt auch Einwände: Denn für viele Menschen ist eine Vorstellung von Gott als Vater nur schwer nachvollziehbar und mit gewichtigen Anfragen verbunden. Gerade angesichts der jüngsten Debatten über Missbrauch und sexuelle Gewalt liegen diese Fragen auf der Hand. Denn nachgewiesenermaßen geschehen die meisten solchen Übergriffe in der Familie und im engsten Umkreis, und als Täter treten allzu oft gerade die Väter, Großväter, Onkel oder solche, die sich dafür halten, in Erscheinung.

Was bedeutet es, wenn ich den Vater – oder einen Ersatzvater welcher Art auch immer – als einen solchen Gewalttäter erfahren habe, der die Grenzen meiner körperlichen (und seelischen) Unversehrtheit nicht respektiert hat, sondern übergriffig geworden ist? Oder welche Auswirkungen hat es, wenn ich den Vater vor allem als einen erfahren habe, der die Familie verlassen hat, oder der als ständig Abwesender eine nur unzureichende Bezugs- und Begleitperson war oder ist? Viele Frauen (und auch Männer) vor allem der älteren Generation haben zudem eine emotionale Beziehung zu ihren Vätern

schmerzlich vermisst – hatten es doch diese Väter niemals gelernt, Gefühle zu zeigen und Nähe zuzulassen. Was bedeuten solche Erfahrungen für die Vateranrede an Gott? Ruft diese Anrede dann nicht die tiefsten Verletzungen wach und schreibt diese Gewalttätigkeit, Überstrenge oder Beziehungslosigkeit sogar noch in Gottesbilder ein? Und umgekehrt: Wird väterliche Macht, auch missbrauchte Macht, nicht unangreifbar gemacht, wenn Gott selbst ein Vater ist?

Nach alledem ist es nicht verwunderlich, dass gerade diese Gottesvorstellung von verschiedenen Seiten in grundsätzlicher Weise hinterfragt und kritisiert worden ist.¹

So wurde aus soziologischer Perspektive kritisiert, dass die Rede von Gott als Vater seit langem dazu herangezogen werde, patriarchale Herrschaft in der Familie, in der Kirche und in der Gesellschaft zu rechtfertigen und zu stabilisieren.²

Aus psychologischer Sicht wurde kritisiert, dass dieses Gottesbild davon abhängig sei, wie reale Väter in den Familien erfahren wurden. Sicher nicht zu Unrecht wurde in diesem Zusammenhang von »Gottesvergiftung« gesprochen: Wenn sich nämlich dieser Gott wie eine Überhöhung aller möglichen inneren und äußeren Überväter darstellt. Und da, pointiert ausgedrückt, Gott als »Alleinerziehender«³ fungiert, wiegt dies umso schwerer.

Schließlich wird besonders in der feministischen Theologie seit vielen Jahren über die Angemessenheit dieser Gottesvorstellung nachgedacht und kontrovers debattiert; denn es sind häufig Frauen, die von väterlichen Übergriffen traumatisiert sind und sich mit der Betonung des Vater-Gottes mit all diesen Verletzungen konfrontiert sehen. Außerdem ist es kaum von der Hand zu weisen, dass bei einer einseitigen und steten Betonung von Vatern vorstellungen für Gott einseitig männliche Gottesbilder festgeschrieben werden. Dies ist auch deshalb von Bedeutung, weil Gottesbilder immer auch Auswirkungen

1 Die folgenden Kritikpunkte nach Angelika Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, in: *Biblisches Forum* 1/2002, 2, die sich hier auf ein unveröffentlichtes Manuskript von Martin Leutzsch bezieht. <http://www.bibfor.de/archiv/02-1.strotmann.htm> (letzter Zugriff 9. Dezember 2011).

2 So auch Elizabeth A. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, bes. 60–63.

3 Angelika Strotmann, *Seminareinheit 2: Mutter, Vater und noch viel mehr. Gottesmetaphorik und Geschlecht in der Bibel*, in: Irene Leicht u.a. (Hg.), *Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*, Gütersloh 2003, 94–97, hier 94.

auf Menschenbilder haben. »Solange von Gott in fast ausschließlich männlicher Form gesprochen wird, so lange wird (...) Frauen die Botschaft vermittelt, dass ihr Geschlecht nicht würdig (...) sei, Bild Gottes zu sein. Es wird explizit und implizit ein Machtgefälle weiter gegeben, das dem Machtmissbrauch – auch im Bereich der Sexualität – Tür und Tor öffnet.«⁴ Die 2010 verstorbene US-amerikanische Theologin und Philosophin Mary Daly hat es zu den Anfangszeiten der feministischen Diskussion so auf den Punkt gebracht: »Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott.«⁵

Dennoch soll nicht in Abrede gestellt werden, dass für viele, auch für viele Frauen, die Vateranrede an Gott vertraut und gut ist. Aber es gilt: Was für die einen angemessen und tragend ist, kann für die anderen schmerzhaft, verletzend und traumatisierend sein. Deshalb sollen im Folgenden verschiedene Facetten der biblischen Vateranrede an Gott ausgeleuchtet und im Anschluss daran einige Überlegungen für eine sensible Gottesrede formuliert werden.

2. Metaphorische Rede von Gott

Zunächst ist festzuhalten: Die Rede von Gott als Vater ist *metaphorische* Rede. Das bedeutet: Gott »ist« nicht Vater, sondern das Vatersein ist eine *Metapher*, eine bildhafte Rede für Gott.⁶ Diese Erkenntnis hat Folgen.

Eine Metapher ist dadurch gekennzeichnet, dass ein Wort aus einem bestimmten semantischen Bereich – in unserem Fall »Gott« – mit einem weiteren Wort aus einem anderen semantischen Bereich – in unserem Fall »Vater« – in Verbindung gebracht wird. Dadurch entsteht etwas Neues. Die Verbindung von zwei Worten, die ursprünglich aus verschiedenen Bereichen stammen, hilft, den Bildempfänger – in unserem Fall »Gott« – neu sehen zu lernen, und zwar mit Hilfe des Wortes »Vater«.

Metaphern sind gerade deshalb für die Rede von Gott so geeignet, weil sie offen sind. Im Unterschied zu einer Definition lassen sie Freiräume, wie das

4 So die Basler Theologin Monika Hungerbühler in ihrem Statement zur Tagsatzung 13.–15. Mai 2010 in Steinhausen ZG: <http://www.tagsatzung.ch/tagsatzung/tagsatzung2010/index.htm> (letzter Zugriff 9. Dezember 2011).

5 Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1978 (engl. Erstauflage 1973).

6 Vgl. ausführlich Christine Gerber, »Gott Vater« und die abwesenden Väter. Zur Übersetzung von Metaphern am Beispiel der Familienmetaphorik, in: Dies., – Benita Joswig – Silke Petersen (Hg.), *Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der »Bibel in gerechter Sprache«* (BThS 32), Göttingen 2008, 145–161, bes. 147–151.

Bild konkret gefüllt wird. Metaphern helfen, Aspekte zu entdecken, die man vorher noch nicht gesehen hat. Dabei legen Metaphern nicht fest, sondern sie laden dazu ein, sich auf eine Entdeckungsreise zu begeben und die durch die Metapher entstehenden Räume zu füllen – »Arbeit am Sinn« zu leisten, wie es Paul Ricoeur ausgedrückt hat. In der theologischen Reflexion wurde seit jeher betont, dass bei einer solchen »uneigentlichen« Gottesrede die Unähnlichkeit mit Gott jeweils größer sei als die Ähnlichkeit, auch wenn sich die Reden vieler Theologinnen und Theologen in der Geschichte bis in die heutige Zeit bisweilen so anhören, als wüssten sie genau, wie Gott ist. Doch es sollte klar sein: Indem man *einen* Aspekt zur Sprache bringt, blendet man viele andere Aspekte damit aus. Dafür werden dann andere Metaphern benötigt.

In dieser Offenheit liegt also eine große Chance. Gleichzeitig wird aber auch eine große Gefahr deutlich. Denn wie das Wort »Vater« inhaltlich gefüllt wird, ist zunächst offen. Gewiss wird zunächst jeder und jede die eigenen Erfahrungen mit dem Vater oder aber die eigene Sehnsucht nach dem, was der eigene Vater nie sein konnte oder wollte, in die Vatermetapher hineinprojizieren. Um dies zu vermeiden, müsste nach so etwas wie allgemein akzeptierten Vorstellungen von einem Vater gesucht werden. Doch hier stoßen wir gerade heute an Grenzen. Denn in den letzten Jahren sind die so sicher geglaubten Vaterbilder in einen tief greifenden Umbruch geraten. Väter sind nicht mehr das, was sie noch vor fünfzig oder hundert Jahren waren (oder sein sollten). Neue Rollen werden gesucht und ausprobiert. Dies kann nicht ohne Folgen für die Vateranrede für Gott sein.

3. Kulturelle Distanzen

Dazu kommt, dass wir uns auf die Suche nach der Bedeutung der Vateranrede für Gott in biblischen Texten begeben, die in einer ganz anderen Zeit und einer anderen Kultur als unsere heutige entstanden sind. Es gilt also, genau zu prüfen, was die Texte selbst mit dem Wort »Vater« verbinden.⁷

7 Vgl. Annette Böckler, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000, 391 u.a.; Christiane Zimmermann, Art. Vater (NT), in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (2010): <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/55951/cache/433dd3f0df9573402cf1cc5b46203434/> (letzter Zugriff 9. Dezember 2011)

Zunächst galt der Vater in biblischen Zeiten als der Erzeuger des Lebens. Er setzte sich für das Recht seiner Familie ein und sorgte in materieller, rechtlicher und religiöser Hinsicht für deren Lebensgrundlage. Der Vater war für die Erziehung der Söhne zuständig. Mit der Vaterposition in einer Familie bzw. Sippe war demnach eine große Verantwortung verbunden. Gleichzeitig war der Vater mit entsprechender Macht und Autorität ausgestattet. Der Vater hatte weit gehende Machtbefugnisse über die Familienangehörigen. Ihm schuldeten die anderen Mitglieder der Familie Gehorsam.⁸ Positive und lebensförderliche Aspekte lagen also dicht neben Aspekten von Macht und Autorität, die auch die Gefahr des Missbrauchs in sich bergen.

Schon diese wenigen Überlegungen machen deutlich, wie genau geprüft werden muss, welche Aspekte die biblischen Texte mit der Vaterbezeichnung Gottes zur Sprache bringen wollen.

4. Die Vaterbezeichnung Gottes im Alten Testament

Für die Vaterbezeichnung für Gott gibt es im Alten Testament erstaunlicherweise nur 25 Belege.⁹ Sie stammt ursprünglich aus der Jerusalemer Königsideologie aus der Zeit vor dem babylonischen Exil, also aus der Zeit, als Juda noch als selbstständiges Königreich existierte.¹⁰ Wie in der Umwelt Israels wurde auch in Jerusalem der König als »Sohn Gottes« bezeichnet. Umgekehrt galt Gott (JHWH) als Vater des Königs, der aus der Dynastie Davids stammte. Diese Vaterschaft Gottes meinte im Unterschied zu altorientalischen und besonders ägyptischen Königsideologien allerdings nicht die göttliche Abkunft des Herrschers, sondern die Annahme des Königs durch Gott im Akt der Inthronisation: »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich geboren«

8 Vgl. differenzierend allerdings Andreas Kunz-Lübcke, Art. Familie, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (2008), der neben der Vaterposition auch auf die Position der Mutter hinweist, die nach einigen atl. Belegen (Mi 7,5f; Ri 14,16; Rut) gegenüber den Töchtern vergleichbare Befugnisse hatte, so dass er von »zwei parallelen Hierarchien« in der Familie spricht, nämlich einer weiblichen und einer männlichen: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/18125/cache/8ff44c1323b2111478daad15ac0370ae/> (letzter Zugriff 10. Dezember 2011).

9 18 Belege ohne die deuterokanonischen Schriften, vgl. Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 10 mit Anm. 25.

10 Vgl. dazu Annette Böckler, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000.

(Ps 2,7).¹¹ Dies bedeutete dann konkret: Gott sagte dieser Dynastie seine unverbrüchliche Treue zu (2 Sam 7) und sicherte dem König zu, seine Vergehen auch zu vergeben.

Als Jerusalem im Jahr 587 v. Chr. von den babylonischen Truppen erobert, die Stadt mit dem Tempel zerstört und dem Königtum ein Ende gesetzt wurde, kamen solche Vorstellungen naturgemäß in eine Krise. Da Juda nicht mehr als Staat existierte, die Repräsentanten der davidischen Dynastie ermordet und große Teile der Oberschicht nach Babylon ins Exil deportiert worden waren, war die Rede vom Vatersein Gottes und seiner Treue gegenüber dem König obsolet geworden. Die Texte aus dieser Zeit spiegeln ein beeindruckendes Ringen mit der Frage nach Gott angesichts dieser Katastrophe, aber auch mit der Frage nach dem eigenen Anteil an den desaströsen Geschehnissen. Im Zuge dieser Neubesinnung wurde die Vorstellung von Gott als Vater umgedeutet und mit dem Bild von Israel als Gottessohn verbunden, welches in der Exodustradition eine Bedeutung hatte (vgl. Hos 11,1; Ex 4,22f). Damit wurde die Vaterschaft Gottes auf das ganze Volk Israel übertragen, und die ewige Treue und stete Vergebungsbereitschaft Gottes galten nunmehr dem ganzen Volk.¹² Im Gegenzug wurde vom Volk der Sohnesgehorsam gegenüber Gott erwartet (vgl. schon Hos 11).

So kann Jer 31,8–9 angesichts der Katastrophe des Exils als Zusage Gottes formulieren:¹³

»Seht, ich bringe sie heim aus dem Nordland und sammle sie von den Enden der Erde, darunter Blinde und Lahme, Schwangere und Wöchnerinnen, als große Gemeinde kehren sie hierher zurück. Weinend kommen sie und tröstend geleite ich sie. Ich führe sie an wasserführende Bäche, auf einen ebenen Weg, wo sie nicht straucheln. Denn ich bin Israels Vater, und Ephraim ist mein erstgeborener Sohn.«

Dass Gott Israel in einem neuen Exodus aus dem Exil herausführen und wieder zu einem Volk sammeln würde, wird in diesem Text mit dem Vatersein Gottes für Israel begründet. Mit diesem Vatersein ist seine Treue verbunden: Zwar strafe er Israel für seine Vergehen, doch gebe er es niemals völlig auf.

11 Vgl. Reinhard Feldmeier, Gottvater. Historisch-kritische Relecture eines vertrauten Gottesbildes, in: Karin Finsterbusch / Michael Tilly (Hg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen 2010, 123–139, hier 126, sowie ausführlich Ders. / Hermann Spieckermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi biblischer Theologie 1), Tübingen 2011, bes. 51–92.

12 Vgl. Böckler, Gott als Vater im Alten Testament, 393.

13 Nach Böckler, Gott als Vater im Alten Testament, 393 der älteste Beleg für dieses Bild.

Nach dem babylonischen Exil, als in Jerusalem ein neuer Tempel gebaut werden konnte und sich Israel neu definierte und um ein neues Selbstverständnis rang, rückten andere Aspekte in den Vordergrund. Nicht mehr die Treue Gottes war das Problem, sondern die Frage, wie sich Israel zu diesem Gott verhielt. Aus dem Sohnesbild wurde die Forderung nach der Erfüllung der Tora abgeleitet. Nach Mal 1,6 fragt Gott vorwurfsvoll:

»Der Sohn ehrt seinen Vater und der Knecht seinen Herrn. Wenn ich der Vater bin – wo bleibt dann die Ehrerbietung? Wenn ich der Herr bin – wo bleibt dann die Furcht vor mir?, spricht der Herr der Heere zu euch, ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet.«

Zuallermeist bringt die Rede von Gott als Vater ein *wechselseitiges* Verhältnis zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck und enthält ethische Implikationen. Denn aus der Perspektive Gottes umschreibt das Bild vor allem den Zuspruch der Vergebung – und daraus erwächst gegenüber dem Volk ein Gehorsamsanspruch.¹⁴ Zur Vorstellung von Gott als Vater gehört also komplementär die Vorstellung von Israel als »Sohn« dazu. Und so wie in der Gesellschaft die Beziehung zwischen Vater und Sohn hierarchisch war, so wurde diese Hierarchie auch in die Beziehung zwischen Gott und dem Volk eingetragen. Das Volk hat die Entscheidung zu Gehorsam oder Ungehorsam. Aber es kann, wenn es falsche Wege gegangen ist, auch wieder umkehren und von Gott Vergebung erhoffen. Denn, so resümiert Annette Böckler am Ende ihrer Untersuchung, »aufgrund der bleibenden Kindschaft ist die Umkehr zu dem ewig die Treue haltenden, vergebenden Vater jeder Zeit möglich und diese Vergebung erfährt der, der im Glauben an die Treue des Vaters zu ihm zurückkehrt, denn ›Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte, auch wenn ihr nicht als Kinder Gottes euch bewährt.«¹⁵

Überblickt man alle alttestamentlichen Belege, dann zeigt sich, dass zwar die Themen von Schuld und Vergebung bedeutsam sind, dass jedoch von Gott als Vater niemals dann die Rede ist, wenn Gott lebensvernichtende oder gar willkürliche Strafen verhängt. Sondern im Vordergrund stehen Beziehungssaspekte wie Erbarmen, Treue, Verlässlichkeit, Hilfe, Rettung, affektive Liebe, Fürsorge für sein Volk oder gegenüber einzelnen Menschen.¹⁶

14 Böckler, Gott als Vater im Alten Testament, 394.

15 Böckler, Gott als Vater im Alten Testament, 394 mit einem Zitat von Rabbi Meir (Babylonischer Talmud Qidduschin 36a; Midrasch SifreDtn zu 14,1 und 32,5).

16 Vgl. Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 11.

So kann Gott als Vater und Anwalt der Rechtlosen auftreten:

»Ein Vater der Waisen, ein Anwalt der Witwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung. Gott bringt die Verlassenen heim, führt die Gefangenen hinaus in das Glück; doch die Empörer müssen wohnen im dünnen Land.« (Ps 68,6f)

Oder Gott wird im Buch Jesus Sirach als Vater und rettender Helfer flehentlich angerufen:

»Ich rief: Herr, mein Vater bist du, mein Gott, mein rettender Held. Verlass mich nicht am Tag der Not, am Tag der Vernichtung und Verwüstung.« (Sir 51,10)

Diese Aspekte sind nicht nur in den kanonisierten Texten der Bibel zu finden, sondern auch in weiteren frühjüdischen Texten¹⁷, die keinen Eingang in die Heiligen Schriften gefunden haben (Apokryphen), so zum Beispiel im nur fragmentarisch überlieferten *Apokryphon Ezechiel*:

»Tut Buße, Haus Israel, von eurer Gesetzlosigkeit. Ich habe zu den Söhnen meines Volkes gesagt: Wenn eure Sünden von der Erde bis an den Himmel reichten, wenn sie röter wären als Scharlachbeeren oder schwärzer als ein Sack, und ihr euch aber zu mir bekehren würdet von ganzem Herzen und sagtet: Vater!, so würde ich euch erhören als ein heiliges Volk.«¹⁸

Im frühjüdischen Roman *Joseph und Aseneth* betet Aseneth zu diesem barmherzigen Vatergott:

»Und ich bin jetzt Waise und einsam, und andere Hoffnung nicht ist mir, wenn nicht auf dich, Herr, und nicht weitere Zuflucht außer deinem Erbarmen, Herr, denn du (selbst) bist Vater der Waisen und der(er, die da) verfolgt sind, ein Beschirmer und der(er, die da) betrübt sind, ein Helfer. Erbarme dich mein, Herr, und hüte mich, die Jungfrau keusch, die zurückgelassene und Waise. Denn du (selbst) bist, Herr, ein Vater süß und gut und gelinde. Welcher Vater ist so süß wie du, und welcher so schnell in Erbarmen wie du, Herr, und welcher langmütig über unsere Sünden wie du, Herr?« (12,14–15)¹⁹

Weitere, allerdings viel seltener zum Ausdruck gebrachte Aspekte, die mit dem Gott-Vater-Bild verbunden werden, sind Erziehung, Schöpfungstätigkeit und Anteilgabe an Gottes Macht, Herrlichkeit und Erkenntnis.²⁰

Allerdings werden alle diese Inhalte nicht ausschließlich mit Hilfe des Vaterbildes ausgedrückt, sondern diese Aspekte der Fürsorge und Barmherzigkeit,

17 Vgl. ausführlich Angelika Strotmann, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10) Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter theologische Studien 39), Frankfurt a.M. 1991.

18 Fragment 3 (1 Klem 8,3); Übersetzung: Karl-Gottfried Eckart, Das Apokryphon Ezechiel (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/1), Gütersloh 1979, 53.

19 Übersetzung: Christoph Burchard, Joseph und Aseneth (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/4), Gütersloh 1983, hier 667.

20 Vgl. Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 11.

der Treue und Verlässlichkeit werden auf vielerlei Arten umschrieben und besungen. Das Vaterbild ist also eines von mehreren Bildern, die dies zum Ausdruck bringen. Unter diesen Bildern und Umschreibungen gibt es auch – wenngleich selten – den Vergleich Gottes mit einer Mutter:

»Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet so tröste ich euch.« (Jes 66,13)

»Doch Zion sagt: Der Ewige hat mich verlassen, Gott hat mich vergessen. Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: ich vergesse dich nicht.« (Jes 49,15)

Auch mütterliche Metaphorik ist für die Texte demnach eine Möglichkeit, die Zuwendung und Treue Gottes ins Wort zu bringen.²¹

5. Gott als Vater im Neuen Testament

Im Neuen Testament ist, allein was die Häufigkeit dieser Gottesbezeichnung betrifft, gegenüber dem Alten Testament eine große Veränderung zu beobachten; denn die Vaterbezeichnung für Gott hat im Neuen Testament 261 Belege.²² Damit ist es nach dem Wort Gott (griech. *theos*) die zweithäufigste Gottesbezeichnung im Neuen Testament und nimmt unter den Gottesbezeichnungen eine überaus bedeutsame Stellung ein. Im Folgenden soll der Schwerpunkt allerdings auf die Evangelien gelegt werden, während die Vaterbezeichnung für Gott in den übrigen neutestamentlichen Schriften nicht weiter vertieft werden kann.²³

5.1 Die Vateranrede Gottes in den Evangelien und bei Jesus

Es besteht kein Zweifel: Jesus selbst hat von Gott als Vater gesprochen. Allerdings sind diesbezüglich gegenüber gewissen Einseitigkeiten in der neutestamentlichen Exegese des 20. Jahrhunderts einige Differenzierungen angebracht. Denn über lange Zeit war hier die Überzeugung so gut wie unhinterfragt, dass es Jesus selbst gewesen sei, der auf diese Weise sein ganz neues

21 Vgl. ausführlich Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 12.

22 Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 3; Christiane Zimmermann, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (Ancient Judaism and Early Christianity 69), Leiden 2007, 74; Dies., Vater (NT), 1.

23 Vgl. dazu Zimmermann, Die Namen des Vaters, bes. 127–159; Dies., Vater (NT); Feldmeier, Gottvater.

und einzigartiges Verhältnis zu Gott ins Wort gebracht habe. In der Tat: Wenn man sich auf das Matthäus- und Johannesevangelium verlässt, kann man durchaus zu dem Eindruck kommen, dass Jesus, wenn er *von Gott* und *zu Gott* sprach, fast ausschließlich die Vaterbezeichnung wählte. Im Matthäusevangelium spricht Jesus 44 mal von Gott als Vater²⁴, im Johannesevangelium sogar 115 mal.²⁵ Dem gegenüber fällt der Befund in den anderen beiden Evangelien allerdings anders aus: Im Lukasevangelium kommt die Gottesbezeichnung »Vater« nur 17 mal vor, und im ältesten der Evangelien, dem Markusevangelium, gar nur viermal.

Dieser Befund gibt zu denken. Offensichtlich nimmt die Verwendung des Vaterbegriffs in den Evangelien im Laufe der Zeit zu. Von den vier Stellen im Markusevangelien haben Mk 8,38 und 13,32 die Situation der (markinischen) Gemeinde im Blick, sind also als nachösterliche Bildungen anzusehen. Beide stellen dem als Vater bezeichneten Gott den Sohn Jesus gegenüber, so dass Gott als der Vater Jesu erscheint. Die Vaterbezeichnung für Gott steht also im Dienst christologischer Überlegungen. Dem gegenüber spricht der dritte Beleg, Mk 11,25, von »eurem Vater«, setzt also die angesprochene Gruppe in eine Beziehung zu Gott als Vater:

»Und wenn ihr beten wollt und ihr habt einem anderen etwas vorzuwerfen, dann vergebt ihm, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Verfehlungen vergibt.« (Mk 11,25)

Sowohl bei dieser, als auch bei der vierten Stelle des Markusevangeliums (Mk 14,36) wird mit einigem Grund in Betracht gezogen, sie schon vormarkinischer Tradition oder auch, mit aller Vorsicht, dem »historischen« Jesus zuzuweisen.²⁶ Diese letzte genannte Stelle, in der sich Jesus in Getsemani mit einem erschütternden Gebet an Gott wendet, ist allerdings wegen der hier verwendeten Gottesanrede von speziellem Interesse:

»Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht was ich will, sondern was du willst, soll geschehen.« (Mk 14,36)

24 Dem gegenüber kommt die Gottesbezeichnung *theos* insgesamt 51 mal vor, vgl. Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 3–4.

25 Dem gegenüber kommt die Gottesbezeichnung *theos* nur 85 mal vor, vgl. Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 4. Leicht abweichende Zahlenangaben bei Feldmeier, Gottvater, 127.

26 Allerdings muss eine solche Zuschreibung stets mit Unsicherheiten behaftet bleiben. Besonders die Getsemani-Szene kann nicht als Ganze als historisch angesehen werden; wohl aber könnte das Gebet Jesu auf authentischen Traditionen über Jesus beruhen, vgl. die Diskussion bei Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 4 mit Anm. 7.

Jesus spricht hier Gott mit dem aramäischen Wort »Abba« an. Dieses Wort bedeutet in der Muttersprache Jesu »Vater« und wird im Text des Markusevangeliums dem entsprechend von der griechischen Übersetzung »*ho pater*« (der Vater) begleitet.

5.2 Abba – Vater

Diese Abba-Anrede Jesu an Gott war in der Exegese des 20. Jahrhunderts über eine lange Zeit von großer Bedeutung. Der Göttinger Neutestamentler Joachim Jeremias formulierte bereits in den 1950er-Jahren und ausführlich 1966 die These, dass diese Abba-Anrede an Gott ein einzigartiges Kennzeichen der innigen und vertrauensvollen Beziehung Jesu zu seinem Gott sei.²⁷ Jesus sei der erste im Judentum gewesen, der es gewagt habe, diese Anrede Gottes, die aus der alltäglichen Familiensprache stamme, für Gott zu verwenden, nämlich dieses Lallwort *abba*, das aus der Kindersprache stamme. Obgleich Joachim Jeremias seine These später revidiert hat²⁸, entfaltete sie im 20. Jahrhundert eine ungeheure Wirkung, so dass unter Berufung auf Joachim Jeremias dieses Wort vielfach gar als »Papa« übersetzt wurde. In der Tat klingt es anrührend, was Joachim Jeremias zunächst ausgefaltet hat: »Er [Jesus] hat so mit Gott geredet, wie das Kind mit seinem Vater, so schlicht, so innig, so geborgen. Das Abba der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seines Gottesverhältnisses.«²⁹

Allerdings ist diese Deutung der Abba-Anrede nicht ohne Kritik geblieben.³⁰ Denn diese Abba-Anrede im Munde Jesu kommt im Neuen Testament genau ein einziges Mal vor, nämlich in dem soeben zitierten Gebet Jesu in Getsemani (Mk 14,36). Gerade hier spricht allerdings keinesfalls ein kleines Kind

27 Joachim Jeremias, »Abba«, in: ZNW 45 (1954), 131–132; Joachim Jeremias, Abba, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15–67.

28 Vgl. Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1973, 73.

29 Jeremias, Abba (1966), 63. Vgl. die ausführliche Diskussion bei Strotmann, Die Vater-schaft Gottes in der Bibel, 6–9.

30 Vgl. bes. Georges Schelbert, Abba, Vater! Stand der Frage, in: FZPhTh 40 (1993), 257–281; Ders., Abba, Vater! Überlegungen zu den Überlegungen von Prof. Ruckstuhl, in: FZPhTh 41 (1994), 526–531; Ders., Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Werken von Joachim Jeremias (NTOA 81), Göttingen 2011.

mit seinem Papa, sondern ein erwachsener Sohn ringt mit dem Willen eines als unbegreiflich erfahrenen Gottes. Es geht um Leben und Tod. Von der von Joachim Jeremias postulierten innigen Geborgenheit ist gerade hier nichts zu spüren.

Im Neuen Testament begegnet die Gottesanrede Abba neben dieser einen Stelle im Munde Jesu noch zweimal in den Paulusbriefen. In Röm 8,15 schreibt Paulus den Adressatinnen und Adressaten:

»Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so dass ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!«

Der Kontext dieser Stelle zeigt, dass es um den Status als freie, mündige, rechtsfähige und vor allem: erbberechtigte Bürger geht. Darum verwendet Paulus hier das Wort »Sohn« und nicht »Tochter«, weil der Rechtsstatus von Töchtern nicht der gleiche wie der von Söhnen war. Ähnlich ist der Kontext im Galaterbrief, dem zweiten paulinischen Beleg:

»Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott.« (Gal 4,6f)

Auch hier geht es um den Status freier und erbberechtigter Bürger. Dies zeigt zwar, dass die Gottessohnschaft den Glaubenden eine ungeahnte Freiheit und Würde verleiht; doch geht es hier weniger um die Geborgenheit des kleinen Kindes beim Vater. Dies zeigt auch die griechische Übersetzung mit *pater* = *Vater*, die jeweils neben das aramäische Wort gestellt wird.

Wenn nun diese drei Stellen die einzigen des gesamten Neuen Testaments sind, zeigt dies, dass die Abba-Anrede Jesu keineswegs jene herausgehobene Bedeutung gehabt haben kann, wie sie ihr von Joachim Jeremias zunächst zugeschrieben worden ist. Den Glaubenden der ersten Gemeinden scheint sie außerdem gar nicht vertraut gewesen zu sein; denn sie wird an allen drei Stellen durch eine griechische Übersetzung flankiert, damit das Wort für die Leserinnen und Hörer verständlich wird.

Auf eine weitere Gefahr dieser Konstruktion der Einzigartigkeit Jesu muss an dieser Stellen ebenfalls hingewiesen werden. Denn über weite Strecken der christlichen Exegese wurde das Bild Jesu, der jenes vermeintlich einzigartige Gottsverhältnis erfand und pflegte, auf Kosten des Judentums konstruiert. Gegenüber einem angeblich strengen und strafenden Gottesbild »des Judentums« wurde das vertraute und nahe Gottesverhältnis Jesu herausgestellt.

Dass dies keinesfalls dem Textbefund entspricht, machen schon unsere wenigen Beispiele aus dem Alten Testament sowie weitere frühjüdische Texte deutlich, die Gott durchaus mit dem hebräischen Wort *ʾab* = *Vater*, oder auch *ʾabi* = *mein Vater* oder auch *ʾabenu* = *unser Vater* angesprochen haben.³¹

Dennoch: Es ist nicht abzustreiten, dass Jesus die Vateranrede für Gott verwendet hat, wenn auch nicht so inflationär wie uns vor allem das Matthäusevangelium und das Johannesevangelium glauben machen wollen. Er hat dafür mit einiger Sicherheit das Wort seiner aramäischen Muttersprache verwendet: *Abba*. Aber dies ist kein kindliches Lallwort, sondern bedeutet »Vater«. Jesus war mit dieser Gottesanrede nicht der erste im Judentum, sondern er steht damit in einer jüdischen Tradition. Diese verband, wie wir gesehen haben, vor allem Beziehungsaspekte und Aspekte der Fürsorge, Treue und Barmherzigkeit sowie einige weitere Aspekte mit dieser Gottesbezeichnung. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage erneut, was Jesus mit dieser Gottesanrede verbunden hat.

5.3 Das Vater unser

Ein wichtiger Text für die Suche nach einer Antwort auf diese Frage ist das *Vater unser*. Dieses ist in den Evangelien im Matthäusevangelium in der Bergpredigt (Mt 6,9-13) sowie im Lukasevangelium (Lk 11,2b-4) überliefert. Diese Überlieferungslage zeigt, dass die beiden Evangelisten dieses Gebet Jesu aus ihrer zweiten Quelle, der so genannten Spruch- oder Redequelle Q, übernommen haben. Die etwas kürzere Version, die bei Lukas überliefert ist, dürfte gegenüber der ausführlicheren – und heute bekannteren – Version des Matthäusevangeliums die ursprünglichere sein:

»Vater, dein Name werde geheiligt.
deine Königsherrschaft komme.
Unser Brot für den Tag gib uns heute.
Und erlass uns unsere Schulden,
wie auch wir «sie» unseren Schuldnern erlassen haben.
Und führe uns nicht in Versuchung.«³²

31 Vgl. ausführlich die Beiträge von Georges Schelbert sowie Angelika Strotmann, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt a. M. 1991.

32 Nach Paul Hoffmann / Christoph Heil (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt / Leuven 2002, 61.

Wie in der jüdischen Tradition, die wir kennen gelernt haben, wird Gott in diesem Gebet als »Vater« angesprochen. Es ist gut möglich, dass dahinter das aramäische Wort *Abba* steht.

Die ersten zwei Bitten des Gebets sind zunächst in der Du-Form formuliert und beziehen sich auf Gott selbst: Gottes Name soll geheiligt werden, sein Königreich soll kommen. Der Ausdruck »Gottes Name« ist eine Umschreibung für Gott selbst. Daher bedeutet die erste Bitte: *Du*, Gott, sollst geheiligt werden. Dabei bedeutet der »Name« Gottes nicht einfach das »Wesen« Gottes, sondern eher ein Programm und ein konkretes Handeln, nämlich das befreiende Handeln für das versklavte Volk im Exodus (vgl. Ex 3–4). Entsprechend bedeutet auch das Heiligen des Namens Gottes ein konkretes Tun Gottes. So findet sich bei Ezechiel die Vorstellung, dass Gottes Name durch die Katastrophe des Exils und den Sieg der babylonischen Truppen über Israel entweiht wurde – und dass die Heiligung des Namens Gottes darin bestehe, dass Gott sein Volk aus der Zerstreung wieder sammle, damit es im Land wieder wohnen kann, so dass auf diese Weise ein neues und erneuertes Gottesverhältnis Israels ermöglicht wird:

»Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, werde ich wieder heiligen. Und die Völker – Spruch Gottes, des Ewigen – werden erkennen, dass ich der Herr bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise. Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land.« (Ez 36,23f)

In der Konsequenz wird Israel dazu befähigt, die Tora zu erfüllen:

»Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt.« (Ez 36,27)

Die passivische Formulierung »geheiligt werde dein Name« umschreibt also einerseits das Handeln Gottes selbst, hat aber auch ein Handeln der Menschen zur Folge, die zum toragemäßen Leben befähigt werden.

Die zweite Du-Bitte im Vater unser hat das Kommen des Gottesreiches zum Inhalt. Die Botschaft vom angebrochenen Gottesreich stand im Zentrum der Verkündigung und der Praxis Jesu. Jesus war überzeugt, dass Gott seine Herrschaft angetreten hatte und das Gottesreich bereits angebrochen sei. In Jesu Verkündigung und in seiner Praxis wird genau dies sichtbar und erfahrbar: wenn nämlich die Dämonen weichen und Menschen aufatmen und sie selbst sein können, wenn Menschen heil und gesund werden und wieder eine Perspektive erhalten, wenn diejenigen miteinander am Tisch sitzen und Mahl

halten, die nach den gesellschaftlich geltenden Grenzen nichts miteinander zu tun haben sollten. In solchen Erfahrungen, dass Menschen in Würde leben können und dass es eine Perspektive und ein neues Miteinander gibt, zeigt sich dieses Reich Gottes. Wenn Jesus von dieser Herrschaft Gottes spricht, geht es also nicht um Herrschaft um der Herrschaft willen, sondern um solche Erfahrungen des Lebens und des Heilwerdens. Auf diese Dynamik sollen sich die Menschen einlassen, und in dieser neuen Kraft sollen sie ihr Leben neu und anders gestalten: Reich-Gottes-gemäß. Damit ist also die Vater-Anrede an Gott verbunden.

Auf die beiden Du-Bitten folgen drei Wir-Bitten, in denen es um die Fürsorge und Nähe Gottes geht, die im alltäglichen Leben der Glaubenden erfahrbar ist. Die Bitte um das tägliche oder notwendige Brot appelliert an die Fürsorglichkeit Gottes. Die Bitte um Vergebung der Schuld(en) hat die Barmherzigkeit Gottes im Blick. Und die Bitte um die Bewahrung vor der Versuchung ruft Gottes rettende Macht an.³³ Von Gott wird erhofft, dass er die alltägliche konkret erfahrbare materielle und auch spirituelle Mangelsituation beendet, dass er sich zuwendet und Rettung und Leben schafft.

5.4 Von Jesus zu den Evangelien

Auch die anderen Stellen, die Gott als Vater bezeichnen und die mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurückgeführt werden können, haben solche Fürsorge und Barmherzigkeit oder auch die Rettung aus großer Gefahr im Blick. So wird Gott zugetraut, dass er wie ein Vater für seine Geschöpfe – für die Raben und die Lilien und ebenso auch für die Glaubenden – sorgt, so dass auf dieser Grundlage zur Sorglosigkeit aufgerufen werden kann, »denn euer Vater weiß, dass ihr das braucht« (Lk 12,30).

In einem weiteren Text werden die Jesunachfolger und Jüngerinnen dazu aufgerufen, auch die Feinde zu lieben, denjenigen Gutes zu tun, die sie hassen, diejenigen zu segnen, die sie verfluchen oder auch denjenigen zu leihen, von denen man nichts zurück erhoffen kann. Als Begründung bekommen sie zu hören: »Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist.« (Lk 6,36).

Schließlich wird die Aufforderung zum nicht nachlassenden Vertrauen beim Beten wie folgt begründet: »Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren

33 Vgl. Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 5.

Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten.« (Mt 7,11)

Diese Texte lassen den begründeten Schluss zu, dass Jesus von Gott als Vater und zu Gott als Vater gesprochen hat.³⁴ Allerdings scheint er sich im öffentlichen Gebrauch dieser Gottesbetitelung eher zurückgehalten zu haben. Dies steht in der Linie des Alten Testaments und der frühjüdischen Literatur: »Möglicherweise war ihm als Jude bewusster als vielen Christen, dass auch die Vaterbezeichnung nur ein Bild für Gott ist und wie jede menschliche Bezeichnung in der Gefahr steht, missverstanden zu werden.«³⁵

In der Folge lässt sich aber eine eklatante Zunahme der Vaterbezeichnung für Gott in den Traditionen der Evangelien und insbesondere im Matthäus- und Johannesevangelium beobachten. Darin spiegelt sich eine fortschreitende christologische Reflexion: Jesus wird in den frühen Gemeinden als Messias und Sohn Gottes geglaubt und bekannt – und dies wird in den Texten ausgefaltet. »Vor allem das Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes in einem absoluten und einzigartigen Sinn hat wohl mit hoher Wahrscheinlichkeit dazu beigetragen, dass im Matthäus- und Johannesevangelium eine Art Inflation der Vaterbezeichnung Gottes im Munde Jesu festzustellen ist. Entsprechend häufig spricht der matthäische und johanneische Jesus von ›meinem Vater‹ oder reziprok vom ›Vater‹ und ›Sohn‹.«³⁶

5.5 Die kritische Funktion der Vateranrede an Gott

Die Vateranrede an Gott erhält eine weitere und äußerst interessante Funktion in den Kontexten, in denen die neue Gemeinschaft, die sich um Jesus formiert, als die Gemeinschaft der Nachfolgerinnen und Jünger, beschrieben wird. Dazu sei zunächst in Erinnerung gerufen, dass Jesus nach dem Zeugnis des Markusevangeliums mit seiner leiblichen Familie nicht im besten Einvernehmen stand. Im Gegenteil: Er hatte mit dieser Familie wohl gebrochen und das unstete Leben eines Wanderpredigers geführt, wofür umgekehrt seine Familie offenbar überhaupt kein Verständnis hatte. Nach Mk 3,21 hielt ihn seine Familie sogar für verrückt und wollte ihn nach Hause zurück holen.

34 Vgl. zu diesem Ergebnis Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 6.

35 Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 6.

36 Strotmann, Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, 6. Zur primär christologischen Funktion der Vaterbezeichnung Gottes in den Evangelien vgl. Feldmeier, Gottvater (2010).

»Da kamen seine Mutter und seine Brüder; sie blieben vor dem Haus stehen und ließen ihn herausrufen. Es saßen viele Leute um ihn herum, und man sagte zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und fragen nach dir. Er erwiderte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herum saßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.« (Mk 3,31–35)

Härter und abweisender könnte die Antwort Jesu gegenüber seiner eigenen Familie kaum sein. Es ist erstaunlich genug, dass eine solche Episode in den Evangelien überhaupt erzählt wird. Doch sie bringt Aspekte zum Ausdruck, die als typisch und charakteristisch für die Jesusgruppe galten. Offenbar definierte sich diese neue Jesusgemeinschaft nicht über die Beziehungen der leiblichen Familie, wie dies ansonsten für die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes üblich war, sondern Kriterium der Zugehörigkeit ist nach Ausweis unseres Textes das Tun des Willens Gottes. Allerdings ist es bemerkenswert, dass in dieser kleinen Szene die neue Jesusgemeinschaft derer, die den Willen Gottes tun, wiederum mit Hilfe von Familienterminologie umschrieben wird. Es entsteht also wieder eine Familie. Doch diese ist ganz auf Gott bezogen. Für die Mitglieder dieser Familie werden als mögliche Rollen die Mutter sowie Brüder und Schwestern genannt. Die Vater-Position hingegen fehlt. Diese ist offenbar allein Gott zugeordnet. Die neue Gemeinschaft der Nachfolgerinnen und Anhänger Jesu ist also eine Gemeinschaft, in der die potentielle Machtposition des Vaters nicht besetzt ist. Es soll eine Gemeinschaft von gleichgestellten Brüdern und Schwestern (und Müttern) sein. Dass dies kein Zufall ist, zeigt eine kleine Gesprächsszene zwischen Petrus und Jesus nach Mk 10,28–30:

»Da sagte Petrus zu ihm: Du weißt, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Jesus antwortete: Amen, ich sage euch: Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen: Jetzt in dieser Zeit wird er Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben.«

Unter denjenigen, die gemäß der Antwort Jesu hier verlassen werden, sind neben den Besitztümern auch verschiedene Familienangehörige aus drei Generationen: Vater und Mutter, Brüder und Schwestern sowie die Kinder. Dem gegenüber werden der neuen Gemeinschaft lediglich Brüder und Schwestern, Kinder sowie Mütter zurück erhalten, nicht jedoch die Väter. Dies lässt sich als ein weiteres Indiz dafür verstehen, dass die neue Gemeinschaft der Familie Gottes als eine Gemeinschaft von Gleichgestellten gedacht

war, in der die machtvolle Autoritätsposition des Vaters, wie sie die gesellschaftliche Rollenzuschreibung vorsah, nicht besetzt wurde. Die Vaterrolle war durch die patriarchalen Gesellschaftskonzepte offenbar so belastet, dass sie nicht dafür geeignet war, irgendeine Position in der neuen Gemeinschaft zu umschreiben. Vater sollte offenbar nur einer sein: der Vater im Himmel. Die Gemeinschaft der Jesusnachfolger sollte sich hingegen wie eine gleichberechtigte Gemeinschaft von Geschwistern, als »Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten«, verstehen.³⁷

Das Matthäusevangelium formuliert mit Blick auf die eigene Gemeinde ein vergleichbares Anliegen:

»Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen. Denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.« (Mt 23,9)

Gegenüber jeglichen patriarchalen Machtansprüchen wird hier auf den einen Vater im Himmel verwiesen: Wo man sich auf diesen Vater im Himmel beruft, dort haben menschlich-patriarchale Machtansprüche keinen Ort. Damit erhält die Vaterbezeichnung für Gott eine deutlich kritische Funktion. Sie richtet sich gegen Machtansprüche, die sich in der matthäischen Gemeinde offenbar zu entwickeln begannen, daneben aber auch gegen Machtansprüche, die von außen an die Gemeinde herangetragen wurden.

Damit kommt der politisch-historische Kontext der Evangelien in den Blick: das römische Reich und die Kaiserpropaganda. Seitdem Augustus im Jahr 2 v. Chr. der Ehrentitel »Vater des Vaterlandes« verliehen worden war, beanspruchten die römischen Kaiser mit diesem Titel (*pater patriae* oder *parens patriae*) höchste Autorität nicht nur über das römische Volk, sondern auch über die Völker, die in die sogenannte *pax romana*, den römischen Frieden, gezwungen worden waren. Wenn in der Evangelienüberlieferung – wie übrigens auch in frühjüdischen Texten – in zunehmendem Maße der Titel »Vater« für Gott verwendet wurde, ist dies auch als Widerstand gegenüber der römischen Väter- und Staatsideologie zu werten. Noch deutlicher als die Evangelien kommt diese Widerständigkeit in einem im Talmud überlieferten Gebet

37 Den Begriff der »Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten« hat Elisabeth Schüssler Fiorenza geprägt, vgl. schon Dies., *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Mainz 1988; vgl. auch Hermann-Josef Venetz, *Die Gemeinde des Messias Jesus und die Praxis der Königsherrschaft Gottes. Gedanken zu den »Anfängen der Kirche«*, in: *Bibel und Kirche* 56 (2001), 194–202; Joachim Kügler, *Familie ohne Vater. Familiensymbolik und Familienkritik in der Jesusüberlieferung*, in: Anneliese Hecht (Hg.), *Familienbande (FrauenBibelArbeit 23)*, Stuttgart 2009, 88–95.

des Rabbi Akiba zum Ausdruck, der im Jahr 135 n. Chr. als antirömischer Widerständler hingerichtet wurde:

»Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deines Namens willen, erbarme dich über uns.« (bTaanit 25b)

Es wird deutlich: Wer allein Gott Vater nennt, stellt sich gegen die Herrschaftsansprüche jeglicher Väter auf Erden.³⁸

6. Perspektiven zum Schluss

Zum Schluss seien einige Punkte festgehalten, die für eine heutige Gottesrede von Bedeutung sein könnten:

1. Die biblischen Texte sprechen in einer Fülle von Bildern über und mit Gott. Das Vaterbild ist eines von vielen Bildern und Umschreibungen Gottes, die in der Bibel zu finden sind. Die biblischen Texte drücken mit diesem Bild bestimmte Aspekte Gottes aus, aber sie scheuen sich nicht, die selben Aspekte auch mit anderen Bildern auszudrücken. Die biblischen Texte legen also nicht fest, sondern stellen Bilder nebeneinander. Es bleibt den Leserinnen und Hörern überlassen, mit Hilfe dieser Bilder auf die Suche nach Gott zu gehen. Wenn wir heute mit wachen Sinnen das Göttliche zur Sprache bringen wollen, steht es uns sicher gut an, diese Vielfalt der biblischen Bilder wiederzuentdecken.

2. Weder die Gott-Vater-Aussagen noch die anderen biblischen Gottesbebilderungen sind Wesensaussagen über Gott, sondern es handelt sich um metaphorische Rede, die dazu einlädt, Gott neu sehen zu lernen. Gott ist nicht deckungsgleich mit einem Vater, aber das Vaterbild ist durchaus geeignet, gewisse Aspekte Gottes zum Ausdruck zu bringen. Dies kann aber bedeuten, dass diese Bilder zu verändern sind, wenn sich die Vorstellungen vom Bildspender – in unserem Falle vom Vater – verändern. Ein Kleben an einem bestimmten Bild, nur weil es so tief in der Tradition verankert ist, kann auch verhindern, Gott neu sehen zu lernen.

Es gilt also je neu zu bedenken, welche Aspekte und welche Erfahrungen mit Gott zum Ausdruck gebracht werden sollen. Interessanterweise bringen die

38 Vgl. Bettina Eltrop, Wenn Frauen zu Gott Vater sagen. Bibelarbeit zur Vateranrede Jesu, in: Dies. u.a. (Hg.), FrauenGottesbilder (FrauenBibelArbeit 6), Stuttgart / Düsseldorf 2001, 48–54, hier 51–52; pointiert auch Gerber, »Gott Vater« und die abwesenden Väter, 152–153.

biblischen Texte auch Aspekte von Nähe und Fürsorglichkeit mit Hilfe von Vaterbildern zur Sprache. Die göttliche Vaterrolle würde sich also durchaus als kritisches Korrektiv allzu einseitiger bürgerlicher Vaternormen eignen. Daneben sollen heute gewiss auch mütterliche Bilder verwendet werden, auch wenn die Bibel dafür die Vaterbilder verwendet. Dass die Bibel so selten die Muttermetaphorik für Gott verwendet, liegt sicher auch daran, dass in den antiken Kulturen, in denen die biblischen Texte entstanden sind, die Mutterrolle der Rolle des Vaters in der Familie nicht komplementär und gleichwertig zugeordnet war, sondern dass die Mutter dem Vater weitgehend untergeordnet war. So liegt es auch auf der Hand, dass man zurückhaltend war, Gott mit Hilfe mütterlicher Metaphorik zu umschreiben, obgleich es, wie oben gezeigt, auch dafür Beispiele gibt.³⁹

Dass heute dennoch viele Menschen Schwierigkeiten damit haben, Gott mit Mutterbildern zu beschreiben, ist allerdings kaum zu bestreiten. »Gott, unsere Mutter«, »Mutter Gott«, oder auch »Du Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel«, wie Luise Schottroff das Vaterunser in der Bibel in gerechter Sprache übersetzte⁴⁰ – solche Anreden suchen wir meistens vergeblich in unseren Gottesdiensten. Sollten sie doch zu vernehmen sein, reagieren in der Regel nicht wenige Menschen auch irritiert. Dies liegt sicher an der Dominanz der Vaterbilder in unserer Tradition und auch am christlichen trinitarischen Gottesbild, das es gar nicht einfach zulässt, den Vater durch eine Mutter zu ergänzen oder gar zu ersetzen.

Nach der Hamburger Neutestamentlerin Christine Gerber⁴¹ hat die ungebrochene Bevorzugung der Vater-Metaphorik in der kirchlichen Sprache mit einem bestimmten Vater-Konzept zu tun, das in der Moderne vorherrschend ist: Der Vater wird als Ernährer angesehen und als derjenige, der außer Haus den Lebensunterhalt verdient. Er ist seinen Kindern durchaus liebevoll zugegen, allerdings weniger im Dickicht des Alltags, sondern eher aus der Ferne. Dagegen ist die Mutterrolle immer noch von großer Nähe, konkreter Versorgung und Fürsorge geprägt. So mag die Erfahrung der abwesenden Väter dazu beigetragen haben, die Transzendenz Gottes mit Hilfe des Vaterbildes besser ausdrücken zu können als mit der Mutter-Metaphorik, die eine viel größere Nähe und auch Körperlichkeit assoziiert. Damit decken sich heutige

39 Vgl. Gerber, »Gott Vater« und die abwesenden Väter, 153.

40 Bibel in gerechter Sprache, hg von Ulrike Bail u.a., Gütersloh 2006 (Mt 6,9).

41 Vgl. Gerber, »Gott Vater« und die abwesenden Väter, 155–158.

Vaterkonzepte allerdings gerade nicht mit biblischen; denn in biblischen Zeiten wurde die Vatermetaphorik gerade für den (heute eher als mütterlich angesehenen) Aspekt der Beziehung Gottes zu seinem Volk oder zu einzelnen sowie für den Aspekt der Treue und Fürsorge herangezogen. So vermutet Christine Gerber, dass die gegenwärtige Bevorzugung der Vatermetaphorik für Gott von einem Vaterkonzept bestimmt ist, das vom biblischen Konzept gerade abweicht. Dass dies Konsequenzen für die Übersetzung biblischer Texte hat, liegt auf der Hand. Ein »Sinn-gemäßes« Übersetzen kann damit durchaus bedeuten, Bilder zu verändern. Das heißt: Um den Aspekten gerecht zu werden, die in den biblischen Texten mit Hilfe der Vater-Metapher ausgedrückt werden, und um heute diese Aspekte entdecken und sehen zu lehren, dürfen heutige Übersetzungen durchaus erfinderisch werden. Solche Beziehungsaspekte oder Aspekte des Bestands, der Verlässlichkeit und der Treue, wie sie von biblischen Texten gemeint sind, könnten heute auch mit anderen als den Vaterbildern ausgedrückt werden: Warum nicht Gott Freundin oder Freund? Oder auch einfach: Gott, DU? Wenn es nicht um eine persönliche Gottesanrede im Gespräch geht, sondern um eine eher beschreibende Gottesrede, kommen gewiss noch mehr Bilder in den Blick: Gott als Anwalt und Beistand, als Fels und Zuflucht, als Quelle und Ursprung, als Weisheit und Lebenskraft, als Atem und Sturmwind. Unter den neuen Bibelübersetzungen ist es vor allem die Bibel in gerechter Sprache, die diese Vielfalt von Gottesbildern wieder entdecken hilft.

3. Gottesbilder dürfen nicht dazu verwendet werden, um bestehende Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren und zu stabilisieren. Sondern es gilt so von Gott zu sprechen, dass sich neue Möglichkeiten für die Menschen auftun, und gerade für die, denen die Möglichkeiten ansonsten genommen worden sind. Ob das geschieht, hängt nicht an der isolierten Verwendung von Gottesbildern. Die Gottesbezeichnung »Herr« kann dazu verwendet werden, bestehende Herrschaftsverhältnisse zu stabilisieren und ein einseitig männliches Gottesbild festschreiben, sie kann aber auch dazu dienen, Machtansprüche jeglicher irdischer Herren in ihre Schranken zu verweisen und nur *einen* Herrn zu akzeptieren: Gott, die eine Freundin des Lebens ist.

Ebenso kann die Gottesbezeichnung »Vater« bestehende Machtgefälle in das Gottesbild eintragen, männliche Gottesbilder festschreiben oder auch alte Verletzungen aufbrechen lassen. Sie kann aber ebenso, wie wir gesehen haben, alle selbsternannten Väter mit ihren Herrschaftsansprüchen in ihre Schranken weisen und den einen Gott und Vater und Freund der Menschen ins Zentrum stellen.

4. Wie Gott »wirklich« ist, das wissen wir nicht, und das können wir nicht wissen. Jedoch können wir Erfahrungen mit dem Göttlichen ins Wort bringen und die Hoffnung auf Gott formulieren. Dafür gilt es, eine Sprache zu finden, die der heutigen Zeit und heutigen vielfältigen Erfahrungen gerecht wird. Es müsste eine Sprache sein, die Machtgefälle und menschengemachte Hierarchien nicht festschreibt; eine Sprache, die Verletzungen heilen hilft und nicht alte Verletzungen wieder aufreißt; eine Sprache, die Raum für Glück, Hoffnung und Sehnsucht ebenso bereit hält wie Raum für Trauer und Dunkelheit, für Abgründe und für das Geheimnis; eine sensible, leise, mitunter vielleicht auch verrückte Sprache, wie es überhaupt etwas verrückt scheint, in dieser Welt von Erfahrungen mit dem Göttlichen zu sprechen. Gottvater muss in dieser Sprache sicher einen Platz haben. Aber Gott Mutter oder die Clownin Gott⁴² ebenfalls.

42 Vgl. Gisela Matthiae, Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen, Stuttgart 2001.