

## THEMA

### ● IM NAMEN GOTTES, DES VATERS ...?

#### EINWÜRFE UND NEUE PERSPEKTIVEN<sup>1</sup>

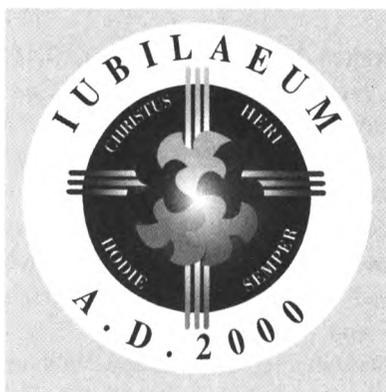
##### *Die Macht der Bilder*

Wer sich in der christlichen Kunst auf die Suche nach Gott-Vater-Bildern macht, kann eine Überraschung erleben. Das Christentum hat nämlich bis zum Frühmittelalter, also praktisch in seinen ersten tausend Jahren, kaum eine Darstellung

Gottes des Vaters oder auch der Dreifaltigkeit hervorgebracht. Bildliche Darstellungen Gottes hatten fast ausschließlich den menschgewordenen Gottessohn zum Thema. Auch im Christentum hat man ja mit dem biblischen Bilderverbot gerungen und darüber diskutiert, ob Gott überhaupt in Bilder gefaßt werden dürfe. Das Argument derer, die für Bilder eintraten, war vor allem dies: Wenn Gott in Christus Mensch geworden ist, menschliche Gestalt angenommen hat, dann ist er damit auch bildlich darstellbar geworden.

Ein wichtiges Gegenargument der BilderstürmerInnen konnte beim gleichen Sachverhalt ansetzen: Ist nicht die Menschheit Christi durch seine Gottheit so qualifiziert, daß sie sich wiederum der Darstellbarkeit entziehen muß? Für den Vater-Gott jedenfalls brachte man lange vor allem lediglich Symbole ins Bild, wie besonders die Hand aus dem Himmel, aber auch z. B. den brennenden Dornbusch. Nur zwei einigermaßen verbreitete Bildmotive finden sich, die eine personale Darstellung Gottes unterschieden von Christus vermitteln: das eine ist das der Schöpfung der beiden ersten Menschen durch Gott, das sich bereits auf frühchristlichen Sarkophagen findet und sich zum Beispiel in Bibelillustrationen hinein und auf dem berühmten Kirchentor etwa des Hildesheimer Bernwarddomes fortsetzt. Das andere ist die Darstellung des Besuchs der drei Männer bei Abraham, das schon früh auf die Dreifaltigkeit gedeutet wurde und dessen älteste Belege ins 4. Jh. zurückreichen (z. B. S. Maria Maggiore).

Ab dem Mittelalter aber mehren sich die Bilder sowohl Gottes des Vaters als



auch der Dreifaltigkeit, entfalten sich in breiter Motivvielfalt und finden einen ihrer Höhepunkte in der Kunst des Michelangelo und seiner Ausstattung der Sixtinischen Kapelle. Die Kunst unseres Jahrhunderts dagegen ist, wenn das nicht schon zuviel gesagt ist, (wieder) einer negativen Theologie verpflichtet. Auch wenn Künstlerinnen und Künstler sich auf den christlich-ikonographischen Symbolbestand beziehen (etwa *Wassily Kandinsky*, *Joseph Beuys*, *Meredith Oppenheim*), lassen sie bestenfalls noch Spuren der Transzendenz sichtbar werden.

Diese sehr knappe Skizze vermag bereits deutlich zu machen:

- Wenn wir, gelenkt durch die christlichen Grundgebete des Vaterunser oder des Kreuzzeichens, den Eindruck haben, daß die Vatergottvorstellung zentral war und ist für das Christentum, so macht der Blick auf die Kunstgeschichte vorsichtig. Auch Gottesnamen und Gottes-Bilder haben offenbar ihre Zeit und ihre Geschichte.
- Jedenfalls in der christlichen Ikonographie war zunächst nicht das Verhältnis des Vaters zum Sohn Thema, sondern das Verhältnis Gottes zur Menschheit bzw. zu seiner Schöpfung. Mit dem Schöpfungsaspekt ist ein Horizont der Vateranrede Gottes gegeben, der etwa im Credo gleich zu Beginn anklingt, wenn dort vom Schöpfer des Himmels und der Erde die Rede ist, den ich jedoch in den offiziellen Verlautbarungen zum Heiligen Jahr, wie sie aus Rom oder aus der deutschen Bischofskonferenz kommen<sup>2</sup>, fast völlig vermisste. Die Vater-Anrede Gottes hat noch andere Dimensionen als die, im Vater nur den zu sehen, dessen Barmherzigkeit der Armseligkeit der Menschen gegenübersteht, wie es im ersten Teil des Gebetes von *Papst Johannes Paul II.* zum Heiligen Jahr heißt.
- Wie die jüdische, so begleitet das Bilderverbot auch die christliche Geschichte. Es bezieht sich einerseits auf konkrete bildliche Darstellungen, wurde andererseits aber auch immer wieder als sprachkritische Herausforderung aufgefaßt, sei es in der Weise, daß sich der Name Gottes selbst der Aussprache entzieht, wie dies für das Judentum gilt, oder sei es in der Weise sprachphilosophischer Reflexionen, die z. B. im Christentum die sogenannte Analogielehre hervorgebracht haben: von Gott ist kaum anders als in Bildern, in Vergleichen unserer Erfahrungswelt zu sprechen. Wichtig ist aber, sich bewußt zu halten, daß diese Bilder auf Gott übertragen immer mit dem Risiko behaftet sind, die Wirklichkeit Gottes mehr zu verstellen als zu erhellen, eigentlich immer mehr falsch als richtig sind. Davon können auch die biblischen Gottesbezeichnungen nicht ausgenommen werden, auch sie sind Gotteswort in Menschenwort. Auch der Vater-Name Gottes hat sich am Bilderverbot zu messen.

*Die Vaterherrschaftskritik des Markusevangeliums*

Wenn uns in der Vorbereitung zum Heiligen Jahr 2000 Gott pointiert als der Vater vor Augen gestellt wird, dann hat dies ohne Frage Anhalt an den Evangelien, die im Vaternamen für Gott ein Charakteristikum der Predigt und des Betens Jesu sehen. Es ist aber nicht von ungefähr, daß man sich dafür in den offiziellen Dokumenten vor allem auf das Matthäus- und das Johannesevangelium stützt. Von den vier Evangelien sind es tatsächlich vor allem diese beiden, die, wie Matthäus, Jesus vom himmlischen Vater sprechen lassen oder, wie Johannes, die Einheit Jesu und seines Vaters unterstreichen. Bei Lukas dagegen ist schon wesentlich weniger von Gott dem Vater die Rede, wenn auch dieses Evangelium ja das Gleichnis überliefert, das bekannt ist als das Gleichnis vom verlorenen Sohn, das aber mit ebensoviel Anhalt am biblischen Text auch das Gleichnis vom barmherzigen Vater genannt werden kann.

Ich möchte an dieser Stelle jedoch ganz besonders an das Markusevangelium erinnern. Es gilt ja der modernen Bibelwissenschaft als das älteste Evangelium, es steht zeitlich den in ihm geschilderten Ereignissen des Lebens Jesu vermutlich am nächsten. Um so überraschender erscheint es, daß dieses Evangelium fast gar kein Interesse am Vaternamen für Gott hat. Gegenüber mehr als vierzig Stellen im Matthäusevangelium finden sich nur ganze vier im Markusevangelium. Zwei davon (8, 38 und 13, 32), blicken auf den erhöhten Auferstandenen voraus, lassen Jesus von der Herrlichkeit des Auferstandenen beim Vater im Himmel oder bei seiner Wiederkunft sprechen. Sie legen also gerade *nicht* nahe, daß Christen und Christinnen diesen Gottesnamen selbstverständlich in ihrer Gegenwart benutzen sollen, sondern erwecken eher den Anschein, als gelte der Vatername Gottes erst für die Zukunft. Ich vermute, daß dies sehr viel zu tun hat mit dem Bild der Nachfolgemeinschaft Jesu, wie Markus es zeichnet. Die von Jesus gerufenen Jünger verlassen ihre Familien und folgen Jesus nach, sie verlassen vor allem ihre Väter, wie es von Jakobus und seinem Bruder Johannes heißt (Mk 1, 19–20). Als die Mutter Jesu kommt, um ihn zur Rede zu stellen, da spricht Jesus davon, daß die, die ihm zuhören und mit ihm gehen, seine Mutter, seine Schwestern und Brüder seien (3, 34–35). Auffälligerweise bezeichnet er die Männer nur als Brüder, nicht als Väter. Auch als Petrus später, auf dem Weg nach Jerusalem, Jesus vorhält, er habe doch nun alles verlassen (Mk 10, 28–30), da entgegnet Jesus ihm: du wirst vielfältig erhalten, wiederum Mütter, Schwestern, Brüder – aber keine Väter. Die Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden ist eine vaterlose Gemeinschaft, und das dürfte unter den damaligen gesellschaftlichen Bedingungen eine sehr grundlegende Bedeutung gehabt haben: es gibt keinen Vater, der in dieser Gemeinschaft herrscht, in diesem Sinne

keinen Patriarchen, kein Familienoberhaupt. Bei Matthäus ist dieses Konzept ein Grund, Jesus sagen zu lassen: nur einer ist euer Vater, der im Himmel (Mt 23; vgl. Mk 11, 25) – der Vatername Gottes hat damit eine unmittelbar herrschaftskritische, genauer: vaterherrschafts-kritische (patriarchatskritische) Bedeutung. Bei Markus scheint mir dieser Gedanke eher dadurch ausgedrückt, daß dieses Evangelium den Vaternamen für Gott fast völlig vermeidet. In beiden Fällen aber haben wir damit eine Bestimmung des Vaternamens Gottes gewonnen, die in unserer Kirche nach wie vor kaum Geltung hat: in der Gemeinde der an Jesus Glaubenden soll es keine Väter, d. h. keine Herrschaft nach Art der Väterherrschaft geben. Ich bin mir bewußt, daß dies zwei von mehreren Stimmen innerhalb eines gesamten Neuen Testaments sind, das z. B. mit den Pastoralbriefen ganz andere Töne anschlägt, Bischöfe einführt, die nach dem Modell der Väterherrschaft ihre Gemeinde führen sollen. Aber unsere Kirche macht es sich manchmal zu leicht, die ihrer Praxis entgegenstehenden Stimmen, auch wenn sie in Schrift und Tradition fest verankert sind, zu überhören, statt sich heilsam davon in Frage stellen zu lassen.

#### *Der Vatername Gottes im Ersten Testament – Impulse*

Wenn schon, wie bereits am Markusevangelium zu sehen war, der Vatername für Gott keineswegs in allen neutestamentlichen Schriften der tragende und häufigste ist, dann gilt dies erst recht für den ersten Teil der christlichen Heiligen Schrift, für das Alte/Erste Testament. Allerdings mache ich darauf aufmerksam, daß es eine Neigung christlicher Bibelausleger gibt, eine Reihe der (etwa 20) Stellen<sup>3</sup>, an denen hier von Gott dem Vater die Rede ist, einfach zu ignorieren und dadurch eine möglichst breite Kluft zwischen dem Judentum und dem Christentum aufzureißen. Der Vatername für Gott soll ja ein ganz neues Gottesverhältnis Jesu zeigen und auch ein ganz neues Gottesverhältnis für ChristInnen eröffnen, mit dem das Judentum weit überboten werde. Diese Art der christlichen Selbstüberhebung über das Judentum ist seit dem II. Vaticanum als Wurzelgrund einer langen Schuldgeschichte erkannt worden, in der Christen immer wieder zu Judenpogromen, zu Bücherverbrennungen, zu Verfolgungen und Vertreibungen aufgefordert haben. Im Sinne eines anzustrebenden erneuerten Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum stünde es ChristInnen gut an, nicht, wie das römische Dokument zum Heiligen Jahr, halbherzig zwar vor christlicher Überheblichkeit zu warnen, aber auf der anderen Seite doch wieder die Unvergleichlichkeit der Vateranrede Jesu zu profilieren, sondern umgekehrt Impulse, die sich aus dem Ersten Testament für die Vateranrede Gottes ergeben, verstärkt zur Geltung zu bringen.

In diesem Sinne ist zunächst auf diejenigen Aussagen hinzuweisen, in denen Gott der Vater zum Schutz solcher Menschen, denen ungerechte Behandlung droht, aufgerufen wird: Gott als Vater der Witwen und Waisen (Ps 68, 6) oder Gott als Vater der Gerechten, die verfolgt werden (Weish 2, 16). Für den Propheten Maleachi ergibt sich aus dem Bekenntnis zu Gott, dem Vater und Schöpfer Israels, die Forderung zur Solidarität all derer, die von diesem einen Vater abstammen (Mal 2, 10), wobei in dieser Schrift bei aller Zentrierung auf Israel die Völker der ganzen Welt im Blick sind (vgl. nur 1, 11). Ein weiterer Aspekt, den das Erste Testament mit der Vateranrede verbindet, wird im sogenannten Lied des Mose (Dtn 32) deutlich. Zum einen findet sich auch hier die Verbindung der Vateranrede mit der des Schöpfers (Dtn 32, 6). Der Vatername steht für den Ursprung Israels, seine Verbundenheit mit diesem Ursprung und die daraus abgeleiteten Erwartungen an Israel, die es nicht erfüllt hat. Zum anderen bietet dieses Lied die Bezeichnung Gottes als des Felsen. Dieses nicht-anthropomorphe Bild konnotiert Festigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Halt, Schutz; es bezieht vor allem die nichtbelebte Natur in die Gottesmetaphorik ein und weitet damit den Bildbereich, der als adäquat für die Gott-Rede gesehen werden kann, erheblich aus.

Ein prophetischer Text, der von christlichen Exegeten immer wieder als Lied der Vaterliebe Gottes bezeichnet wird, wenn er auch die Bezeichnung „Vater“ für Gott nicht explizit enthält, ist das 11. Kapitel des Hoseabuches. In der Tat steht es mit seinem Bild des von Gott gerufenen Knaben Israel, der aber störrisch seinen eigenen Weg geht, damit ins Verderben rennt und schließlich von Gott selbst, der Barmherzigkeit vor Zorn und Recht ergehen läßt, heimgeholt wird, dem lukanischen Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ sehr nahe. Dieser Text hat besondere Bedeutung gewonnen im Prozeß der Neuaneignung der Bibel in der christlichen Frauenbewegung und der feministischen Theologie<sup>4</sup>. Schon 1973 hat die amerikanische Exegetin *Phyllis Trible* darauf hingewiesen, daß Gott den Verzicht auf die Vollstreckung seines Zornes mit der bemerkenswerten Aussage motiviert: „Denn Gott bin ich, nicht Mann“ (Hos 11, 9). So übersetzt z. B. auch *Martin Buber*, so läßt sich der hebräische Text hier in der Tat korrekt übersetzen. Damit hätte, so *Phyllis Trible*, Gott durch den Mund des Propheten eindeutig negiert, daß man ihn einem menschlichen Mann vergleichen dürfe. Sie hat in dieser Aussage einen wichtigen Ansatzpunkt feministischer Kritik an einem vermännlichten Gottesbild gefunden. 1986 hat die schweizerische Exegetin *Helen Schüngel-Straumann* dieses Ergebnis verknüpft mit dem Vorschlag, das 11. Kapitel des Hoseabuches insgesamt als Entwurf eines gynozentrischen Gottesbildes zu verstehen. Vor allem im ersten Abschnitt (11, 1–4) ist ja deutlich die Rede von Gott der Mutter, die den Knaben Israel

nährt und großzuziehen versucht. Aber auch der „Herzensumsturz“ Gottes zugunsten des störrischen Sohnes weise in die Richtung Gottes, der Mutter, deren „Mutterschoß“ in Mitleid „entbrannt“ ist (vgl. 11, 8). Hosea hätte das Bild Gottes als der Mutter seiner Zeit als kritisches Korrektiv vor Augen gestellt. Ist damit die Rede von Gott der Mutter als biblisch fundiert ausgewiesen, so bedarf doch auch dieses Bild weiterer kritischer Differenzierung. Die brasilianische feministische Exegetin und Befreiungstheologin *Tania Mara Vieira Sampaio* warnt vor einem allzu westlich-bürgerlich und sanft konturiertem Gottes-Mutter-Bild. Sie weist darauf hin, daß Hosea zwei Kapitel weiter ein anderes Bild Gottes als der Mutter präsentiert: Gott wird verglichen einer Bärenmutter, der man die Jungen geraubt hat und die nun rasend alles tötet, was sich ihr in den Weg stellt (13, 8). Wenn wir auch dieses Bild ernstnehmen, entgehen wir der Versuchung, die Rede von Gott der Mutter unter der Hand wieder zu begrenzen, festzulegen auf typisch weibliche Verhaltensweisen, die Männer gern von Frauen hätten, die aber Frauen noch lange nicht dazu verhelfen, auf eigene Füße zu kommen.

Für meine eigene Beschäftigung mit dem Hoseabuch ist eine weitere Beobachtung wichtig geworden. Im ersten Teil der Schrift (Kap. 1–3, bes. Kap. 2) wird die Beziehung des Propheten zu einer Frau mit der Beziehung Gottes zu Israel verglichen. In dieser Analogie ist Gott der empörte und enttäuschte Eheherr, Israel die untreue Frau. Am Schluß der langen und zornigen Rede in Hos 2, 4 ff., die mit einem versöhnenden Ausblick endet, wird Israel von Gott aufgefordert, ihn anzusprechen mit: „mein Mann“/„mein Ehemann“ (2,18). Das gleiche Wort für „Mann“ steht auch in Hos 11, 9. Der Prophet, der zunächst Israel den Namen „mein Mann“ für Gott lehrt, nimmt also im weiteren Verlauf seiner Schrift diesen Gottesnamen wieder zurück, wenn er nach Hos 11, 9 Gott sprechen läßt: „Denn Gott bin ich, nicht Mann.“ Damit wäre das Hoseabuch Beispiel einer bilderstürzenden Theologie, Beispiel dafür, daß selbst Gottesnamen, die mit der Autorität des Ichs Gottes ausgesprochen sind, nicht absolut gelten, sondern verändert werden können, ja müssen. Ob es diese biblisch begründete Relativierung der Vater-Anrede ist, die die Verfasser des römischen Dokuments über den „Barmherzigen Vater“ fürchten, wenn sie im einzigen Satz, den sie über Feministinnen zu sagen wissen, nur festhalten, daß darunter Frauen sind, die jegliche väterliche Autorität ablehnen?

### *Jesus und der Abba-Name Gottes*

Abschließend möchte ich noch einmal auf das Markusevangelium zurückkommen, und zwar auf die dritte Stelle, an der Markus von Gott als Vater spricht: sie

findet sich in der Passionsgeschichte des Markus, in der Szene am Ölberg (Mk 14, 36), die vom Kontrast der schlafenden Jünger und dem in Todesangst betenden Jesus gekennzeichnet ist und eindrücklich die äußerste Verlassenheit Jesu vermittelt. In dieser Situation sucht Jesus Kraft im Gebet; dies ist die erste Stelle, an der das Evangelium Gebetsworte Jesu mitteilt. Hier und im Markusevangelium auch nur hier spricht Jesus Gott direkt als Vater an.

In den 60er Jahren ist durch den protestantischen Neutestamentler *Joachim Jeremias* die These populär geworden, die Bezeichnung Gottes mit dem aramäischen „Abba“ sei „ipsissima vox“ Jesu, mit dieser Anrede stießen wir auf die ureigene Sprache Jesu und damit auf seine ganz persönliche Gottesbeziehung. „Abba“ sei ein Wort der familiären Sprache, werde im zeitgenössischen Judentum nie für Gott benutzt und indiziere damit das Besondere des Gottesverhältnisses Jesu, das er seinen Jüngern weitergegeben habe, insbesondere im Vaterunser. Die Abbaanrede Gottes durch Jesus und das darin ausgedrückte besondere Vertrauensverhältnis Jesu zu seinem Vater, in das ChristInnen mit hineingenommen sind, ist damit für Jeremias und die sich auf ihn beziehende Exegese und Christologie ein Kennzeichen des unterscheidend Christlichen insbesondere gegenüber dem Judentum, das zwar Gott auch als Vater bezeichne, aber damit den mächtigen und königlich-fernen Vater, nicht den vertrauten und nahen meine. Mit solcher Abba-Theologie liegt ein klassisches Beispiel für die Selbstdefinition des Christentums auf Kosten des Judentums vor; man muß den jüdischen Gottesglauben für defizient erklären, um das Besondere Jesu bzw. des Christentums zum Leuchten zu bringen.

Inzwischen aber befindet sich die historische Jesusforschung in einer neuen Phase, die nicht mehr auf die scharfe Unterscheidung Jesu von seinem jüdischen Kontext den Akzent setzt, sondern seine Einbettung in das facettenreiche Judentum vor 70 n. Chr. betont und ihn als eine dezidiert jüdische Gestalt mit allerdings bestimmten Besonderheiten herauszuarbeiten sucht. Im Blick auf die (aramäische) Abba-Anrede Gottes wäre in diesem Sinne zunächst nüchtern darauf hinzuweisen, daß sie sich in allen Evangelien überhaupt nur einmal findet, eben in Mk 14, 36; daneben noch zweimal bei Paulus (Röm 8, 15 und Gal 4, 6). Der Rest sind griechische Belege für den Vaternamen Gottes, die keineswegs alle schlicht mit „Abba“ rückübersetzt werden können, die allerdings in einigen neutestamentlichen Schriften in einer größeren Häufigkeit als im sonstigen uns bekannten frühjüdischen Schrifttum erscheinen. Gegenüber der bereits erwähnten christlich-exegetischen Tendenz, die Vater-Anrede Gottes im Alten Testament und im zeitgenössischen Judentum zu minimieren, ist jedoch festzuhalten, daß mehr als die Hälfte der alttestamentlichen Gott-Vater-Belege in die späte persische und hellenistische Zeit des Judentums gehört, auf die neutestament-

liche Zeit zu also eine verstärkte Tendenz zur Bezeichnung Gottes mit „Vater“ zu beobachten ist, die insbesondere auch die Ansprache Gottes im persönlichen Gebet betrifft. Dies bestätigen auch eine Reihe nichtbiblisch-frühjüdischer Schriften dieser Zeit, die den Vaternamen für Gott verwenden. Zudem sprechen einige sehr alte Gebete des synagogalen Gottesdienstes Gott als Vater an, wie insbesondere das „avinu malkenu“ („unser Vater, unser König“), Teil der Gebete an den Bußtagen vor dem neuen Jahresanfang. Wenn christliche Kommentatoren im Blick auf diese Gebete gern die besondere familiäre Beziehung Jesu zu Gott als seinem Vater im Unterschied zum fernen und königlichen Vater der Synagoge betonen, dann denke ich, daß man auch mit diesem Argument vorsichtiger sein sollte. Jesu Vateranrede Gottes ist als ein Ausdruck persönlicher und dann vielleicht auch gruppenspezifischer Frömmigkeit zu betrachten, der man nicht einfach die Ausdrucksformen etwa des synagogalen Gottesdienstes oder gar des Tempelkultes an die Seite stellen kann, ohne in solchem Vergleich die Verhältnisse gründlich zu verzerren – hier haben wir es zu tun mit Ausdrucksformen verschiedener im Judentum gegebener religiöser Ebenen; auch unsere liturgische Sprache unterscheidet sich ja von der des privaten Gebetes. Die Vateranrede Gottes in der Jesusbewegung steht durchaus in guter nach-exilisch-frühjüdischer Tradition, ist aber dieser Gruppe, die sich als neue familia Dei verstand, wohl auch besonders entgegengekommen.

Für das Markusevangelium ist es allerdings, wie gesagt, nun gerade charakteristisch, daß es mit der Bezeichnung Gottes als Vater insgesamt sehr sparsam verfährt und sie auch nur in Mk 14, 36 Jesus als Gebetsanrede in den Mund legt. Die Vateranrede Gottes gerade in dieser Situation der Todesnähe und Todesangst aber wirkt auf mich auf der einen Seite fast bedrückend: An sie geknüpft ist die Hoffnung, es möge ein Weg gefunden werden, dem, was Jesus selbst seinen Jüngern bereits als unausweichlich angesagt hat, doch noch entgegen zu können. Sie zeigt einen Jesus, der sich ganz ausgeliefert sieht an die größere Macht Gottes, der buchstäblich vor dieser Macht Gottes in den Staub geworfen ist. Dieses Bestehen auf dem Willen Gottes, dem Menschen sich zu unterwerfen hätten, gehört sicher zum unheilvollen Teil der christlichen Predigt, denn damit konnte autoritäre Erziehung, Formung von angepaßten Charakteren, Brechung von Widerständigkeit im Namen Gottes durchgesetzt werden. Dieser Akzent der christlichen Vatergottpredigt gehört – nicht zuletzt für Frauen – zu den dunklen Kapiteln, die bei weitem noch nicht kritisch genug aufgearbeitet sind.

Auf der anderen Seite aber bewirkt das, wie Markus erzählt, dreimal wiederholte Gebet zu Gott dem Vater jedoch offenbar eine Art inneren Klärungsprozeß bei Jesus, es bewirkt, daß Jesus sich wieder erheben, den nächsten Schritt aktiv

tun, seinem Tod gefaßt ins Auge sehen kann. Wenn es theologisch gelingt, diese neue Kraft, die Jesus nun hat, zu explizieren nicht als Auslöschung des eigenen Willens in den Willen des Vaters hinein, sondern als wiedergefundene eigene Freiheit, dann wäre ein weiterer Ansatz gegeben, das traditionelle, so wirkmächtige autoritäre Gott-Vater-Bild zu stürzen und dem Vater-Namen Gottes eine neue Chance zu geben – ad maiorem Dei gloriam. *Marie-Theres Wacker*

### Anmerkungen

- 1 Der Beitrag ist die gestraffte Fassung eines Vortrags, der auf Einladung von Barbara Viehoff im Kloster Nütschau/Bistum Hamburg und auf Einladung von Bettina Wellmann und Dr. Julie Kirchberg in Haus Ohrbeck/Bistum Osnabrück gehalten wurde. Ich danke den Frauen und Männern, die mit mir über „Gott den Vater“ diskutiert und mir begreiflich gemacht haben, daß kein Vortrag und kein offizielles Dokument den Reichtum persönlicher Erfahrungen, schmerzvoller wie auch weiterführender, mit den Gottes-Namen, allen voran dem des Vaters, ausloten kann.
- 2 Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000 (Hrsg.), *Gott, der barmherzige Vater*. Regensburg 1998: *Gott, Vater aller Menschen*. Liturgische Arbeitshilfe für das Dritte Vorbereitungsjahr 1999. Hrsg. v. Weihbischof Dr. M. J. Jaschke, 29. 11. 1998.
- 3 Dtn 32, 6; 2 Sam 7, 14; 1 Chr 17, 13; 22, 10; 28, 6; Jes 63, 7–64, 11 (dreimal); Jer 3, 4.19; 31, 9; Mal 1, 6; 2, 10; vgl. 3, 17; Ps 68, 6; 89, 27; 103, 13; Tob 13, 4; Sir 23, 1. 4; 51, 10; Weish 2, 16; 11, 10; 14, 3.
- 4 Vgl. Marie-Theres Wacker, *Das Buch Hosea. Der gottidentifizierte Mann und die Frau(en) Israel(s)*, in: M. Th. Wacker/L. Schottroff (Hrsg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*. Gütersloh 1999, 299–311, bes. 307 f.