

REINHARD FELDMEIER

**Gottvater**  
**Religionsgeschichte und Neues Testament**  
(Vortrag in der Plenarsitzung am 27. April 2007)

1952 in Bayreuth geboren, habe ich seit 1972 in Neuendettelsau, München und Tübingen Theologie und Philosophie studiert. In Tübingen wurde ich im Neuen Testament promoviert und habe mich habilitiert. Meine akademischen Lehrer waren der Systematiker Eberhard Jüngel und der Exeget Martin Hengel. Nach Pfarrdienst und Professuren in Koblenz und Bayreuth bin ich seit 2002 in Göttingen. Mein Forschungsschwerpunkt ist die Profilierung der neutestamentlichen Theologie im Kontext der griechisch-römischen Welt, also die Verbindung von religionsgeschichtlicher und theologischer Fragestellung. Im Zusammenhang damit steht auch das Vorhaben einer biblischen Gotteslehre mit Hermann Spieckermann.



Reinhard Feldmeier, Professor für Neues Testament an der Georg-August-Universität Göttingen, O. Mitglied der Göttinger Akademie seit 2006

*1. Der Befund*

Die Anrede bzw. die Bezeichnung Gottes als Vater findet sich im Neuen Testament weit über 200 Mal, sie ersetzt gewissermaßen den alttestamentlichen Gottesnamen. Allerdings ist der Befund komplex: Im ältesten Evangelium, bei Markus (ca. 70 n. Chr.), finden sich nur vier Belege, beim zweitältesten, Lukas (80–85n. Chr.), sind es bereits 16, beim drittältesten, Matthäus (ca. 90 n. Chr.), 42, und beim jüngsten, Johannes (ca. 100 n.

Chr.), sind es 109. Grob gesprochen, verdreifacht sich in jedem Jahrzehnt zwischen 70 und 100 das Vorkommen. Auch im Neuen Testament ist also die Rede von Gott als Vater keineswegs von Anfang an selbstverständlich; vielmehr läßt sich eine Entwicklung zu einer immer entschiedeneren Deutung Gottes als Vater beobachten.

Dazu kommt ein Zweites: Wie im Alten Testament Gott zunächst der Vater des Königs ist, so ist er im Neuen Testament zunächst ausschließlich der Vater Jesu. Erst durch die Bindung an diesen „einzig geborenen Sohn“ wird Gott für die Glaubenden dann auch „unser Vater“. Durch diese Partizipation an der Gottesgemeinschaft Jesu Christi werden sie adoptiert und können nun selbst Gott als „Abba, Vater“ anrufen (vgl. Gal 4,5–7; Röm 8,14–17). Dabei bleibt die Unterscheidung zwischen Jesu Gottesverhältnis und dem der Glaubenden konstitutiv; nie wird das Gottesverhältnis Jesu und das seiner Nachfolger in einem gemeinsamen „unser Vater“ zusammen gebunden. Noch bei Johannes, dem jüngsten Evangelium, das die Vaterbezeichnung bereits abundierend verwendet, hält der auferstandene Christus an dieser strikten Unterscheidung fest: „Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (Joh 20,17). Das soll im Folgenden etwas näher präzisiert werden.

## 2. Die christologische Bestimmtheit des Gottesgedankens

In den Evangelien wird auf Gott häufig in Form eines Genitivattributes Bezug genommen (Reich Gottes, Sohn Gottes, Geist Gottes etc.), als unmittelbarer Protagonist kommt er jedoch kaum vor. Das älteste Evangelium kennt nur zwei Ausnahmen: Jesu Taufe und seine Verklärung. Bei der Taufe, welche den ersten Teil des Evangeliums einleitet, zerreißt der Himmel (vgl. Jes 63,19), der Geist Gottes kommt auf Jesus herab, und eine Himmelsstimme sagt: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ (Mk 1,11 parr.). Die mit dieser Szene eingeleitete *vita activa* des Gottessohnes schildert, wie dieser „in Vollmacht“ auftritt und durch seine Worte und Taten Gottes Herrschaft in der Welt Geltung verschafft (vgl. Apg 10,38). Diese Gegenwart Gottes bleibt nun allerdings nicht auf die „success story“ des ersten Teiles beschränkt. Der zweite Teil des Evangeliums, der das ohnmächtige Leiden und Sterben des Sohnes schildert, steigert mit der sogenannten Verklärungsszene (Mk 9,2ff parr.) die Identifikation sogar noch, indem der Mensch Jesus, von den himmlischen Gestalten Mose und Elia umgeben, selbst in eine himmlische Gestalt verwandelt wird, also auf seinem Weg ins Leiden direkt an der göttlichen Herrlichkeit partizipiert.

Gerade im scheinbaren Scheitern Jesu in der Passion bleibt Gott der Vater Jesu, mehr noch: indem er im Blut Jesu seinen Bund aufrichtet (Mk 14,24 parr.), wird er auch zum Vater der Glaubenden (vgl. Röm 8,31–39). Daraus ergeben sich für das Vaterbild folgende Präzisierungen:

1. Indem der Gott Israels auf ein Anderes seiner selbst als seinen Sohn verweist und dies nicht im Modus der Distanzierung, sondern – durch die doppelte „Liebeserklärung“ – im Modus der Identifikation, definiert er sich als Vater; die Bindung an diesen Menschen ist für das christliche Gottesverständnis konstitutiv.
2. Diese Identifikation umgreift Jesu vollmächtiges Handeln wie sein ohnmächtiges Leiden. Durch sein lebendig machendes Wirken *durch* Jesus (vgl. Mk 3,4; Lk 15,24) und *an* Jesus (vgl. Röm 8,9–17; 1 Kor 15,21–23) bleibt er als Vater seinem Sohn und durch diesen den Glaubenden verbunden.
3. Der radikalen Partikularität der göttlichen Beziehung zu einem Menschen entspricht damit eine ebenso entschiedene Universalität: Durch die Bindung an diesen Jesus Christus als „Herrn“ werden aus Geschöpfen Kinder Gottes.

### 3. Abgrenzungen

Die christologische Begründung der Vatermetapher impliziert eine religionsgeschichtliche Abgrenzung: So, wie der alttestamentliche Gott nicht einfach zu den Vatergottheiten der altorientalischen Panthea in Beziehung gesetzt werden kann, so ist auch der im Neuen Testament als Vater bezeichnete Gott von allen in hellenistischer Zeit mit dem Epitheton „Vater“ versehenen Gottheiten zu unterscheiden: Der Vater Jesu Christi hat weder etwas mit dem „Vater der Götter und Menschen“ der mythischen Theologie zu tun noch mit dem gerne als *pater omnipotens* apostrophierten Kosmogott der philosophischen Theologie, von dem mit der Jupiterchiffre als *pater patriae* interpretierten Imperator der politischen Theologie ganz zu schweigen. Das Neue Testament läßt keinen Zweifel daran, daß *Gott der Welt nicht als Vater gegenübersteht, sondern als Schöpfer und Herr*. Die Menschen sind nicht Kinder, sondern Geschöpfe, und zwar ihrem Schöpfer entfremdete Geschöpfe (vgl. Röm 1,18ff). Gott *wird* erst zum Vater durch seine Bindung an den Menschen Jesus von Nazareth.

Dieser exklusive christologische Bezug der Vatermetapher und die damit gesetzte Gleichzeitigkeit von göttlicher Freiheit und göttlicher Bindung ist auch im Blick auf das damit implizierte Gottesverhältnis zu be-

achten. Es verbietet sich jede plumpe religiöse Zudringlichkeit, die sich weniger dem Evangelium denn infantiler Regression verdankt. Paulus zögert nicht, unmittelbar nach seinem Preis der Liebe des göttlichen Vaters in Röm 8 mit schneidender Schärfe die absolute Souveränität des Schöpfers zu betonen, sobald der Mensch sich anschickt, die göttliche Zuwendung einzufordern (Röm 9,20f). Nicht familiäre Vertraulichkeit ist die Pointe der Rede von Gott als Vater, sondern Gottes souveräne Selbstbestimmung zur Bindung, durch die er den Menschen in ein neues Verhältnis zu sich setzt.

#### *4. Assoziationshorizont*

Ehe die Konsequenzen aufgezeigt werden, soll kurz der Assoziationshorizont der Rede von Gott als Vater angedeutet werden: Das biologische Verständnis ist für den biblischen Gott ausgeschlossen. Lediglich in einer strikt metaphorischen Weise fungiert die biologische Funktion des Vaters als Metaphernspender, nämlich in der Rede von der Wiedergeburt. Dabei ist die Metapher nicht auf maskuline Aspekte festgelegt: Im 1. Petrusbrief etwa umfaßt sie Zeugung (1,3f), Geburt (1,23) und Stillen (2,2f). Auch die der biologischen Funktion verwandte Metaphorik vom göttlichen Vater als Ursprung des Seienden bestimmt zumindest nicht unmittelbar die neutestamentliche Rede von Gott als Vater. Primär ist der Vater Inhaber von Macht und Autorität, dessen Wille auch für den Gottessohn schlechthin verbindlich bleibt (vgl. Mk 14,36 par) und der etwa in der Bergpredigt (Mt 5–7) zur entscheidenden Begründungsinstanz christlicher Ethik wird. Als väterliche Autorität ist diese jedoch nicht despotisch, sie zielt nicht auf die Entmachtung des Menschen, sondern auf dessen Ermächtigung. Die Abhängigkeit von diesem Vater befreit deshalb von den Zwängen des geschöpflichen Lebens, der Gehorsam führt in die Freiheit der Gotteskindschaft (Röm 8,15 vgl. Gal 4,1–5,1). Als „Sklaven Gottes“, so der 1. Petrusbrief in provokativer Zuspitzung, sind die von diesem Vater wiedergeborenen Christen Freie (1 Petr 2,16). Damit ist ein weiteres verbunden: Das Kind ist Erbe; was dem Vater eignet, gehört auch ihm. „Kind, . . . alles, was mir gehört, gehört dir“ – so der Vater im Gleichnis zu seinem „verlorenen Sohn“ (Lk 15,31). Entsprechend gilt für die „adoptierten“ Gotteskinder: „Also ist hier nun kein Sklave mehr, sondern ein Sohn. Wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott“ (Gal 4,7 vgl. 3,9; Röm 8,17). Die „Erbschaft“ als die in Christus ermöglichte Partizipation an Gottes Wesen ist die soteriologische Pointe der neutestamentlichen Rede von Gott als Vater.

### 5. Konsequenzen

Das heißt: All das, was das Wesen Gottes im Unterschied zur *conditio humana* ausmacht, Gottes Ewigkeit, seine Gerechtigkeit, seine Heiligkeit, seine Macht bzw. Allmacht, ist im Kontext seiner Selbstbindung im Sohn auszulegen. Paulus hat dies auch gedanklich durch eine Argumentationsfigur expliziert, die in der späteren Dogmatik als *beatum commercium* bezeichnet wird: Christus ist arm geworden, damit wir reich würden (2 Kor 8,9), Christus wurde zum Fluch, um uns vom Fluch loszukaufen (Gal 3,13), Christus ist gestorben, damit wir mit ihm leben (1 Thess 5,10), Gott hat den, der nicht die Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm zur Gerechtigkeit Gottes würden (2 Kor 5,21). Im Sohn nimmt Gottvater auf sich, was uns von ihm trennt, und gibt Anteil an dem, was sein Wesen im Gegensatz zu uns ausmacht. Kurz: *Gottes Eigenschaften sind in sensu stricto kommunikative Eigenschaften*. So besteht die göttliche Gerechtigkeit nach Paulus gerade darin, daß Gott den Sünder gerecht macht (vgl. Röm 3,26). „Ewig“, das von Haus aus Gott in seinem Gegensatz zu unserer Vergänglichkeit bezeichnet, wird im NT nur einmal im Blick auf Gott verwendet (Röm 16,26), sonst qualifiziert es die von Gott gewährten Heilsgaben, vor allem das ewige Leben. Ebenso wie bei den klassischen Gottesprädikaten der Unsterblichkeit und der Unvergänglichkeit, die Paulus fast ausschließlich nur im Kontext der eschatologischen Verwandlung unserer sterblichen Existenz durch Christus verwendet (vgl. 1 Kor 15), wird damit ein Handeln des lebendigmachenden Gottes am sterblichen Menschen beschrieben. *Exklusive Gottesprädikate werden zu inklusiven soteriologischen Prädikaten*.

Die Konsequenzen dieser Neuqualifikation der göttlichen Eigenschaften durch den Bezug zu Gott als Vater seien etwas näher an einem besonders umstrittenen Punkt exemplifiziert, an der göttlichen Macht bzw. Allmacht. Üblicherweise wird in der Religionsgeschichte der Machtgedanke zum Hermeneuten des Gottesbegriffes bzw. dieser zum Prädikat der Macht: „Alles, was mächtiger ist, heißt Gott“, so prägnant der attische Dichter Menander (Fr 257). „Allmacht“ wäre hier nur die *via eminentiae* verabsolutierte Übermacht, und gegen eine so verstandene Allmacht richtet sich auch zu meist die heute gängige Kritik am Allmachtsgedanken. Im Gegensatz dazu bestimmt im Neuen Testament die Selbstbindung Gottes im Sohn das Verständnis der Macht. Schon die von Jesus als Frohbotschaft angesagte Gottesherrschaft ist nichts weniger als Synonym für tyrannische Übermacht, die davon abgeleitete Vollmacht Jesu dient nicht der Selbstdarstellung eines Gottmenschen (Beglaubigungswunder lehnt Jesus durchweg ab), sondern

sie wird am bedürftigen Gegenüber zu dessen Wohl und Heil wirksam. Im Evangelium wird diese Neubestimmung des Machtgedankens auf den Begriff gebracht, wenn Jesus in Auseinandersetzung mit den Machtphantasien seiner Jünger unterscheidet zwischen der üblichen menschlichen Selbstbehauptung durch Gewalt und der Macht des Dienstes, wie sie sein Leben bestimmt hat und wie sie in seiner Lebenshingabe für die vielen sich vollendet (Mk 10,42–45 par.). Die *Macht Gottes ist hier Korrelat seiner Selbstbindung, ja seiner heilvollen Hingabe an das Gegenüber*. Deshalb sind hier Macht und Leiden keine Gegensätze. Als Dienst, als Macht der Liebe erweist sie ihre Stärke gerade im Leiden. So ist es für Paulus das Spezifikum der göttlichen Macht, daß sie sich in seiner Schwäche als ermächtigende Macht zur Geltung bringt (vgl. 2 Kor 12,9f). Sie befähigt ihn zum Leiden und Mitleiden (vgl. 2 Kor 11,21–29), und gerade so vermag der schwache und kranke Apostel seinem gekreuzigten Herrn das *Imperium Romanum* in der umgekehrten Reihenfolge seiner Ausdehnung wieder zurückzuerobern (2 Kor 10,12ff). Im letzten Buch der Bibel, in der Johannesoffenbarung, wird das Gottesprädikat *Pantokrator* zur Kurzfassung der Hoffnung derer, die unter der Macht der Menschen verzweifeln, der Hoffnung auf einen Allmächtigen, der wie eine Mutter alle Tränen abwischen wird (Offb 7,17; 21,4).