



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 82 Stuttgart V/1981

Leiden an der Allmacht Gottes

Zu Tilmann Moser, Gottesvergiftung, und Horst Eberhard Richter, Der Gotteskomplex

von Gregor Tischler

INHALT

- I Tilmann Moser, Gottesvergiftung: Anklage gegen eine bestimmte „christliche“ Erziehungspraxis**
- II „Gottesvergiftung“ als Anklage gegen ein vom Allmachtsbegriff beherrschtes Gottesbild**
- III Horst Eberhard Richter, Der Gotteskomplex: Widerstreit von Machtprinzip und Sympathieprinzip**
- IV Das „Prinzip Liebe“ und die Allmacht Gottes**
- V Allmacht und Liebe im Neuen Testament**
- VI Der „Sühnetod Christi“**

Anmerkungen

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Fast fünf Jahre nach Erscheinen wirkt Tilmann Mosers Buch „Gottesvergiftung“ immer noch aktuell. Der Religionslehrer etwa, der es in der Oberstufe des Gymnasiums bespricht¹, erlebt jedes Jahr neu die Betroffenheit, das erregte Schweigen der Zuhörer: dem (angeblichen) Atheisten scheint der innerste Grund seiner Haltung artikuliert, den (noch) Gläubigen macht die vernichtende Anklage ratlos.

In der Tat: Wann wurde zuletzt eine derartig schreiende, verzweifelte Anklage an Gott geübt, ihm entgegengeschleudert, ein „Fluch“ eine „Beschimpfung, die ... Erleichterung“ bringen soll [9]²? Wann hätte jemand Gott so gehaßt, daß er ihn „zerfetzen“ wollte [9]? Hier spricht nicht der Wissenschaftler – wie weit ist dieses Buch von Freuds „Zukunft einer Illusion“ entfernt! –, hier spricht der *Mensch* Tilmann Moser, der leidende, existentiell getroffene Mensch, der sein Leiden mit Hilfe der Psychoanalyse zu lindern hofft, weniger als Psychiater denn als Patient, ein Patient, mit dem man sich von Zeile zu Zeile mehr identifizieren möchte oder muß. Es wird in der Tat, wie Klaus Reblin treffend bemerkt hat³, der Christ „in die Enge getrieben“, selbst der Theologe, der längst griffige Antworten auf alle Religionskritiker von Feuerbach bis Sartre in der Tasche zu haben glaubte, von der Wucht dieser „Gebete vor Morgengrauen“ bis ins Innerste getroffen.

Sicherlich wurde von theologischer Seite sehr bald versucht, Antwort zu geben.⁴ Trotz Unterschieden im Detail läßt sie sich in ihrer Grundrichtung etwa folgendermaßen skizzieren: Moser könne mit seiner Kritik nur ein Zerrbild von Gott treffen, nicht den Gott der Christen selbst. Moser sei nur das Opfer einer falschen Erziehung, die ihm eben ein verkehrtes Gottesbild aufoktroiert habe. Der Gott der Christen sei aber der Gott der Liebe und Versöhnung, wie er in der Bibel zu uns spreche; an seiner Verzerrung seien lediglich fehlerhafte bzw. egoistische Projektionen von Menschen schuld. Doch hätten immerhin „nicht wenige Christen als ungewöhnlich erfreuliche Exemplare des Menschengeschlechts gelebt“⁵. Schließlich gebe ja auch Moser zu, daß Gott „anderen freundlicher begegnet“ sei [100]. Zu folgern sei daher vor allem eine christliche Erziehung, die Mosers Vorwürfe ernst nimmt, d.h. versucht, Gott als den Liebenden zu „vermitteln“. Dies schließe für den Theologen unter Umständen die Konsequenz ein, künftig „nicht mehr so selbstverständlich vom Glauben (zu) reden wie bisher“⁶, darauf zu achten, daß Religion nicht nur „Entzweiung des Menschen mit sich selbst“⁷ werde, sondern sinnvolle Existenz ermögliche.

So richtig solche Antwortversuche zunächst erscheinen, so bleibt doch ein Gefühl des Unbehagens: Ist die „Gottesvergiftung“ wirklich nur ein Erziehungsproblem, trifft ihre Anklage nur das Wie der Glaubensvermittlung, nicht das Was des Glaubens selbst? Gehört also Moser letztlich gar nicht in die Reihe der *Religions*-Kritiker?

Es wird sich jedoch bei genauer Lektüre erweisen, daß Moser einerseits eine bestimmte Erziehungsweise angreift, auf der anderen Seite aber auch theologische Grundaussagen mit Kritik belegt. Diese bliebe folglich unberührt, selbst wenn man eine christliche Erziehungspraxis im Sinne neuester familienpsychologischer Erkenntnisse verbessern wollte. Eine grundlegende Auseinandersetzung mit Mosers

Infragestellung bestimmter theologischer Aussagen ist daher notwendig, um überhaupt die Richtung einer eventuell erforderlichen Änderung christlicher Erziehungspraxis bestimmen zu können.

I. Tilmann Moser, Gottesvergiftung: Anklage gegen eine bestimmte „christliche“ Erziehungspraxis

Zunächst soll noch einmal in aller Kürze eine Zusammenfassung des Buches versucht werden, um hierauf zwischen Mosers Kritik an einer gewissen Erziehungsweise und seiner grundsätzlichen Infragestellung des Christentums bzw. theologischer Aussagen zu differenzieren. Freilich ist einzuräumen, daß sich beides nicht immer sauberlich trennen läßt, da eben eine bestimmte Praxis der Glaubensvermittlung zwangsläufig sehr eng mit ihr entsprechenden Glaubensvorstellungen verknüpft sein wird.

Mosers Grundvorwurf gegen die christliche Religion lautet: Gott ist einer, der „Angst erzeugt“, der „von erdrückender, rücksichtslos, grausam und hinterhältig eingesetzter Überlegenheit“ ist [21], schlichtweg „die personifizierte Lebensfeindlichkeit“ darstellt [22], der kein „Erwachsenwerden“ des Menschen zuläßt [90], ein Gott, der „ewig kontrollierend“ [14] und erbarmungslos „mit Gedankenlesen beschäftigt“ [13] „unerfüllbare Normen“ stellt [14], nämlich ihn gleichzeitig „fürchten und lieben“ zu müssen [15]. Unter einem solchen „big-brother-Gesicht“ [14], bei dem man dauernd um Gnade betteln muß, entsteht das Gefühl des „Verworfenseins“ [27]; das Schweigen Gottes erscheint dabei als schlimmste Strafe. Dieses Gefühl wird zur „entsetzlichen Lähmung“, vor allem angesichts einer Vorherbestimmung (Prädestination) durch Gott, durch die „alles ausweglos erscheint“ [19]. Selbst der Ausweg des Atheismus ist versperrt: die Realität Gottes „beweist“ sich immer wieder in der offensichtlichen Gotteserfahrung der Mitmenschen, die „keinerlei Zweifel“ an der Existenz Gottes zeigen [28] und nur dann menschlich nah und intim werden können, wenn eben von Gott die Rede ist; dieser ist der „immer verfügbare Ersatz fürs fehlende Menschliche“ [87]. Aber nicht Geborgenheit, sondern das Gegenteil ist die Folge vergeblicher Gebete: „Weil du ein ewiger Nörgler an mir warst, wurde ich zum Nörgler an den anderen“ [35]. Die Unfähigkeit zur Partnerschaft, zur Hinwendung zu anderen überhaupt resultiert aus mangelndem Selbstvertrauen infolge jener Verworfenheitsgefühle: „Fing jemand an, mich zu mögen, lieferte er mir nichts anderes als den Beweis seiner Wertlosigkeit“ [36f].

Die Grausamkeit Gottes zeigt sich Moser schließlich schwarz auf weiß in der Bibel selbst, nämlich bei der Opferung Isaaks und beim Tod Jesu. Es erscheint als schierer „Sadismus“, „wenn du vor lauter Menschenliebe deinen Sohn schlachten mußtest“ [20f], um den Menschen zu erlösen. Und „Sadismus“ steht noch hinter dem Abendmahl: „Und uns gibst du ihn (Jesus) dann zu trinken und zu essen, wie es heißt, zur Versöhnung“ [21].

Mit Recht wurde in der Auseinandersetzung mit Mosers Buch auf die Fehlform „christlicher“ Erziehung in seinem Elternhaus hingewiesen⁸, die ja in der Tat durchgehendes Thema der „Gottesvergiftung“ ist. Christlich engagierte Autoren gehen freilich, soweit ich sehe, meist davon aus, daß es

sich hier wirklich nur um die falsche Art und Weise der Glaubensvermittlung handelt, daß es also durchaus eine „richtige“ christliche Erziehung gebe, mit der auch Moser einverstanden sein könnte. Moser selbst scheint ja diese Möglichkeit nicht auszuschließen: „Aber ich weiß ja, daß du anderen freundlicher begegnet bist“ [100]. „Viele, soweit sie glücklichere Eltern und Ahnen hatten (!), haben ein freundlicheres Bild von dir, in das weniger Zerstörung und mehr Versöhnlichkeit mit dem Leben eingegangen ist“ [22]. Doch wird diese Konzession, sieht man das Buch als Ganzes, immer da in Frage gestellt, wo genuin theologische Aussagen im Mittelpunkt stehen. Eine gewissenhafte Differenzierung, in welche Richtung Mosers Anklagen weisen, ist daher erforderlich.

Moser wuchs in einem protestantisch-pietistischen Elternhaus auf, das sich in der Diaspora-Situation kämpferisch gegen die zahlenmäßig überlegenen Katholiken der Gemeinde zu behaupten hatte.⁹ Von Kind an wurde ihm eine streng religiöse Erziehung zuteil, in der es Geborgenheit nur „durch den Umweg“ über Gott gab [60], Menschlichkeit nur von Gott „durchtränkt und deformiert ... bis zur Unkenntlichkeit indirekt und vom freien Austausch der Gefühle weit weg stilisiert“ [88]. Aber *über* Gott kann das Kind mit niemandem reden; er bleibt „undiskutiert“ [67]: grundsätzlich wird „über seelische Vorgänge, gar über Ängste ... nicht geredet“ [18]. „Die Krankheit an Gott“¹⁰ besteht in einem furchtbaren Mechanismus: weil das Kind trotz verzweifelter Gebete keine Antwort Gottes verspürt, während andere behaupten, „angenommen“ zu sein [27], glaubt es sich von Gott „nicht gemocht“ und verworfen [11]. Es wird zur „keuchenden Ratte“, zum „angstgejagten Tier“ [29], der Gnade Gottes, die ihm vorenthalten wird, nachjagend. Aus Angst wird aber, psychologisch verständlich, Haß: Haß auf diese durch jede Kleinigkeit „kränkbare, empfindliche Person“, die ewig kontrolliert [14], diesen „Wucherer“ mit seiner Gnade [15], der „rücksichtslos, grausam und hinterhältig“ seine Macht ausspielt [21].

Der Zusammenhang von Erziehung und Gottesbild liegt auf der Hand: ein Gott, der zu Zwecken einer bestimmten, autoritären Erziehung mißbraucht wird, als Ersatz und Lückenbüßer für eigene Unzulänglichkeiten der Erzieher fungieren muß, wird zum Dämon. Moser erinnert selbst in diesem Zusammenhang an andere Religionskritiker vor ihm, etwa an Karl Marx, wenn er dessen Vorwurf gegen die Religion, sie sei nichts als Vertröstung und Opium des Volkes, auf den Bereich der Erziehung in der Familie überträgt: „Es ist ungeheuerlich, wenn Eltern zum Zwecke der Erziehung mit dir paktieren, dich zu Hilfe nehmen bei der Einschüchterung wie bei der Vermittlung fiktiver Geborgenheit. Es ist genauso ungeheuerlich, wie wenn dich Herrschende zu Hilfe nehmen bei der Knechtung ihrer Völker“ [46]. Doch Mosers Kritik geht noch tiefer: ist bei Marx Religion hauptsächlich Vertröstung über das Elend, so verstärkt sie nach Moser, zumindest im Bereich der Kindererziehung, das Elend erst noch ins Ungeheuerliche. Verhindert nach Marx Religion die Änderung der Verhältnisse, die Beseitigung des „Jammertals“, so macht nach Moser Religion sogar einfache Mitmenschlichkeit unmöglich: „... zehn lange Jahre (habe ich) die Menschen, denen ich begegnete, nach deinem Bild als schäbige Zwerge gesehen“ [35].

H.-J. Fraas hat in seinem interessanten Aufsatz „Was Eltern alles falsch machen können“ auf mögliche Fehlformen religiöser Erziehung hingewiesen.¹¹ Im Gegensatz zu anderen¹² wird Fraas konkret: „Es hat ... wenig Wert, von der Liebe Gottes zu sprechen, wenn man selbst ein liebloses Verhalten lebt“.¹³ Fraas warnt zu Recht vor jeglicher „zwanghaften Religiosität“¹⁴, in der das Selbstwertgefühl zerbrochen wird, vor der „Verbürgerlichung des Glaubens“¹⁵, daß Gott einerseits alles beobachtet und jede Kleinigkeit unter Strafe stellt, andererseits aber als der „liebe“ Gott bezeichnet werden will. Religiöse Erziehung muß statt dessen „auf der Basis des Vertrauens“ erfolgen; „Voraussetzung dabei ist allerdings, daß der eigene Glaube, der immer zugleich Ausdruck meiner gesamten Lebensgestaltung und meines Selbstverständnisses ist, eben nicht selbst stagniert, nicht in Gesetzlichkeit erstarrt oder in Unsicherheit zerfließt, sondern daß er ausgerichtet ist auf ein verantwortliches Leben in der Geborgenheit der Gnade“.¹⁶

H. Krieger schrieb in der „Zeit“¹⁷: „Mosers Buch ist kein Buch gegen die Religion. Es ist ein Buch gegen den als Religion getarnten oder für Religion gehaltenen Mißbrauch menschlicher Gefühle.“ Da ja auch Moser selbst die Abhängigkeit seines Gottesbildes von der Erziehung im Elternhaus zugibt, müßte, so ließe sich folgern, also mit einer Erziehungspraxis, die etwa im Sinne der von Fraas gemachten Vorschläge geändert ist, das Problem der „Gottesvergiftung“ gelöst sein.

Dennoch meine ich, man würde dem Buch nur halb gerecht, gäbe man sich mit solcher Einschätzung zufrieden. Zwar mag Moser selbst diese nahelegen, wenn er etwa im Nachwort schreibt: „Aber ich weiß auch, daß du anderen freundlicher begegnet bist. Soweit sie dich brauchen (!), um nicht noch mehr zu leiden, werde ich nicht gegen dich sprechen“ [100]. Aber seine „Gottesvergiftung“ hat gleichwohl noch andere Ursachen; sie hängt auch mit zentralen theologischen Aussagen zusammen.

II „Gottesvergiftung“ als Anklage gegen ein vom Allmachtsbegriff beherrschtes Gottesbild

„Gottesvergiftung“ ist die Anklage gegen einen „erdrückend überlegenen“ [21], einschränkenden, dem Menschen die Freiheit raubenden Gott. Sie ist die „Krankheit des Angewiesenseins auf deine Gnade“ [15], ein Angewiesensein, aus dem Angst wird, weil Erlösung oder Verdammnis vom Erhalten dieser Gnade abhängen. Die Allwissenheit Gottes schränkt für Moser die menschliche Freiheit doppelt ein: Gott ist der ständige Beobachter, der keinen privaten Raum mehr zuläßt; andererseits weiß er von Anfang an Erlösung oder Verdammnis des einzelnen voraus. „Als im Religionsunterricht die Prädestinationslehre besprochen wurde, ... überfiel mich eine entsetzliche Lähmung“ [19].

Überhaupt erscheint Gott für Tilmann Moser absolut lebensfeindlich: die „irdische Realität“ wird im Glauben verdrängt; „... unsere

unverstandene kleine Welt war ... ein kleiner, halbwirklicher Anhang deines Gottesreiches"; „... du warst die Gegenwelt“ [54]. Alles irdische Tun dünkt letztlich nutzlos. Und dazu paßt auch, daß Gott gerade „die Armut gesegnet“ hat [55], also jegliches Gefühl des Wohlbehagens aufgrund äußerlicher Umstände offenbar verbietet.

Der Mensch muß statt dessen vor Gott „von der eigenen Schuld überzeugt“ sein [94]; ja, die Erbsünde weist ihn auf seine Verdorbenheit von Anfang an hin. So bleibt dem Menschen vor dem Tag des Gerichts nur abgrundtiefe Angst. Und ist nicht auch des Menschen Schuld unermesslich, wenn Gott ihretwegen „vor lauter Menschenliebe seinen Sohn schlachten“ läßt [21], wenn es „einer solchen Inszenierung bedarf“ [21]? Zeigt sich aber nicht gerade beim Kreuzestod Jesu, ähnlich wie bei der Opferung Isaaks, erst recht die Grausamkeit Gottes, sein erschreckender „Sadismus“ [20]? Kann ein solcher Gott schließlich noch „als Quelle aller Freude“ [39], „als Fundament des Lebens“ [40] angebetet werden? Wird nicht vielmehr das geforderte „permanente übertriebene Danken, der Lobpreis, die Bewunderung“ [64] dem Ehrlichen unmöglich?

Diese Konturen eines erschreckenden und erschütternden Gottesbildes sind freilich keineswegs willkürlich gezogen, sondern stammen letztlich von gewissen Glaubenssätzen her, denen in der Geschichte des Christentums unbedingte zentrale Bedeutung zukam und bis heute zukommt. Auch wer dazu neigt, Moser nur ein falsches, eben durch Erziehung verbildetes Verständnis dieser Glaubenssätze zu attestieren, kommt daher nicht um eine genaue und redliche Untersuchung der theologischen Problematik – und zwar ohne vordergründige Harmonisierungsversuche – herum. Er muß sich fragen, inwieweit die Aussagen über Gott, gegen die Moser polemisiert, vielleicht modifiziert werden können oder müssen – oder aber unaufgebar sind, weil sie zur Substanz des Christlichen schlechthin gehören. Zudem aber kann er so den Platz, den Moser in der Geschichte der Religionskritik einnimmt, besser bestimmen.

Das Grundproblem der „Gottesvergiftung“ kann man – theologisch gesprochen – als eine Variante des Theodizeeproblems bezeichnen, des Problems also, wie sich die Gerechtigkeit und Güte Gottes mit der Tatsache vereinbaren läßt, daß es in der Welt so viel Unrecht und Böses gibt. Moser geht es freilich nicht mehr um die Frage nach der Vereinbarkeit von Allmacht und Liebe Gottes mit der Existenz des Bösen, sondern bereits um die Frage: kann ein allmächtiger und allwissender Gott überhaupt ein gütiger Gott sein? Anders ausgedrückt, gerade die Allmacht und Allwissenheit Gottes werden als einschränkend, ja böse empfunden, eben als eine Macht, unter der der Mensch nur Sklave, nicht Freier sein kann. Sie wird als Macht um ihrer selbst willen und somit als für den Menschen despotische und willkürliche verstanden. Gott, so scheint es, bestimmt selbstherrlich über Rettung und Verdammnis, verteilt Gnade nach Belieben oder enthält sie auch vor – für den Menschen wird alles ausweglos. Ist Gott, so verstanden, nicht wahrhaftig grausam, ein Gott, gegen den sich der Mensch, will er nicht länger Sklave sein, auflehnen, den er „töten“ muß? Nietzsches Auflehnung gegen den christlichen Gott als Unterdrücker und Feind des Lebens, sein „Fluch auf das Christentum“ (so der Untertitel des „Antichrist“), wird, noch einmal existentiell erlebt, bei Moser erneuert.¹⁸

Mit einem Mal wird erkennbar, daß Mosers Buch im Grunde mitten ins „Herz“ der theologischen Grundfrage, der Frage nach den Wesensbestimmungen Gottes trifft. Das geheime, aber eigentliche Thema des Buches ist das Dogma von der Allmacht Gottes.

Der Allmachtsgedanke wurde in der Geschichte der Theologie wohl nie radikaler gefaßt als in Anselm von Canterburys (1033-1109) Schrift „Cur Deus homo“ – Warum Gott Mensch wurde.¹⁹ Der durch die Schuld des Menschen unendlich beleidigte Gott bedarf zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit unendlicher Sühne, zu der der Mensch gerade wegen seiner Endlichkeit nicht in der Lage ist. So läßt Gott seinen eigenen Sohn opfern, der, weil er Gott und Mensch zugleich ist, als einziger den Vater mit der Menschheit wieder versöhnen kann.

Es sei dahingestellt, ob die Anselmsche Auslegung, wie J. Pieper meinte, „... seither in der Theologie, aufs Ganze gesehen, einhellig akzeptiert wird“.²⁰ Mag dies vielleicht zu sehr verallgemeinert sein, so lassen sich doch die Strukturen des Gottesbildes Anselms bis heute nicht nur bei Moser wiedererkennen: Gott als der absolute Weltherrscher, dessen unendliche Ehre durch seine eigenen Geschöpfe unendlich beleidigt wird und der deshalb wiederum unendliche Genugtuung verlangt. Wird so indes nicht die Opferung seines Sohnes weniger zum Beweis der unendlichen Liebe Gottes als vielmehr das Ergebnis eines grausamen Machtprinzips?²¹ Muß aber, so ist weiterhin zu fragen, dieses Prinzip nicht in sich selbst im moralischen Sinne „böse“ sein, da es, stets nur auf Unterwerfung aus, nichts anderes als blanker Egoismus ist? Erscheint somit nicht der allmächtige Gott – von Anselm bis zu Moser als personifizierte Verabsolutierung eben dieses Egoismus? Es drängt sich auf einmal die Vermutung auf, Religion, vorab das Christentum, habe sich, gewissermaßen von selbst und von Anfang an, aber vielleicht erst jetzt nach der Lektüre von Mosers „Gottesvergiftung“ durchschaut, in die Ausweglosigkeit begeben, es habe sich nunmehr endgültig das Theodizeeproblem – etwas variiert freilich – als „Fels des Atheismus“ erwiesen.

III Horst Eberhard Richter, Der Gotteskomplex: Widerstreit von Machtprinzip und Sympathieprinzip

Vielleicht kann aus dieser scheinbar ausweglosen Situation ein Buch heraus helfen, das ein Fachkollege Mosers, der in Gießen lehrende Psychoanalytiker und Sozialtherapeut Horst Eberhard Richter drei Jahre nach Mosers „Gottesvergiftung“ veröffentlichte: „Der Gotteskomplex“²². War es bei Moser die Allmacht Gottes, die als lebensvernichtend empfunden wurde, so ist es bei Richter das Allmachtsstreben des Menschen selbst, das als Ergebnis seines neuzeitlichen Selbstverständnisses dem Unheil Bahn brach. Auf der Flucht aus mittelalterlichen Ohnmachtsgefühlen und Ängsten angesichts des zürnenden und rächenden Gottes habe sich der Mensch in seiner Geborgenheitssuche nach und nach selber jene „göttliche“ Omnipotenz zulegen wollen. Der Ablösungsprozeß von Gott hat nach

Richter jedoch nicht wie erhofft zur Erlösung geführt: „Der lange Zeit als großartige Selbstbefreiung gepriesene Schritt des mittelalterlichen Menschen

in die Neuzeit war im Grunde eine neurotische Flucht aus narzißtischer Ohnmacht in die Illusion narzißtischer Allmacht“ (Richter S. 29). Der Autor sieht dabei eine Parallele zu psychoanalytischen Erkenntnissen über Kinder, die sich in Reaktion auf autoritäre elterliche Bevormundung und infolge von Überkompensation zu egoistischen Omnipotenzphantasien versteigen.

Es kann an dieser Stelle freilich nicht noch einmal Richters Analyse der ganzen abendländischen Geistesgeschichte seit dem Mittelalter auf ihre historische Richtigkeit überprüft werden. Sie in ihrer ganzen Fülle von Descartes bis Nietzsche, von Leibniz bis Marcuse auf den *einen* Aspekt des Sichaneignens gottgleicher Allmacht zu reduzieren, was Richter etwas mißverständlich eben den „Gotteskomplex“ nennt, legt in der Tat den Verdacht der „Eindimensionalität“ nahe.²³ Dennoch bleibt, unbeschadet einer philosophieinternen Diskussion, Richters „Gotteskomplex“ immerhin noch als These bedeutsam. Vermag sie doch zumindest *eine* Ursache für das Phänomen anzugeben, daß keineswegs, wie etwa Nietzsche meinte, nach der Tötung Gottes der Horizont freier und heller wurde, daß der Mensch eben doch nicht zur Identität fand, sondern vielmehr das von Menschen verursachte Grauen bis hin zur möglich gewordenen endgültigen Selbstzerstörung unser Vorstellungsvermögen schon längst übersteigt.

Richter gelingt es, eine ganze Palette von Auswirkungen dieses Allmachtsstrebens in der modernen Gesellschaft ausfindig zu machen: die Überbetonung von Stärke und Herrschaft über Natur und Menschen; die Priorität des Männlich-Rationalen gegenüber Weiblich-Emotionalem, des Aktiven gegenüber dem Passiven; die Verachtung, Verleugnung oder Beschwichtigung von Leiden und Schwäche. Die Beschreibung von Phänomenen wie etwa die Unterdrückung der Frau bzw. von Außenseitern, den Sexkult oder die Trimm-dich-Welle unter dem Aspekt des Machtprinzips und der Leidensverweigerung eröffnet teilweise recht überraschende Perspektiven. Besonders beachtenswert jedoch ist Richters auf familientherapeutischen Erfahrungen beruhende Schilderung einer vom Machtprinzip „korrumpierten Liebe“, die im zwischenmenschlichen Bereich allzuoft an die Struktur von „Oben-Unten“ gebunden ist und sich bei Nivellierung oder Annäherung des Unteren an den Oberen bei diesem leicht in Eifersucht oder Aversion verwandelt.

Dennoch kennt Richter keinen anderen Ausweg aus dieser Misere als wiederum Liebe – auch wenn er sich scheut, sie beim Namen zu nennen, und dafür den Begriff „Sympathie“ benützt: „Die jahrhundertelange Diskriminierung der Emotionalität hat den Blick dafür radikal getrübt, daß die einzige ursprüngliche menschliche Antriebskraft überhaupt, die einen Abbau von inhumanen Unterdrückungsverhältnissen motivieren kann, in dem Urphänomen der Sympathie steckt“ (Richter, S. 247). Im Gegensatz zur „korrumpierten“ Liebe ermögliche sie die „mitfühlende Gleichsetzung von Mensch zu Mensch“ (Richter, S. 244), ein echtes „Miteinander der Menschen“ (Richter, S. 247), das sowohl „Mitleiden“ als auch „Mitfühlen“ beinhalte:

„Die mitfühlende Gleichsetzung mit den anderen enthält für den, der sein Selbstverständnis auf mittlerer Höhe zwischen kläglicher Insuffizienz und überkompensatorischer narzißtischer Großartigkeit

stabilisiert hat, nichts Bedrohliches mehr. Er kann sich offen dem Bedürfnis nach sympathisierender Verbundenheit überlassen und erfährt auf diese Weise innere Bereicherung durch die anderen, die in gleicher Weise an ihm Anteil nehmen. So fördert das Sympathieprinzip die Chancen einer gemeinsamen Emanzipation“ (Richter, S. 248f).

Das Sympathieprinzip beinhaltet nach Richter Selbstbescheidung, bereitwillige Übernahme von Leiden sowie Akzeptieren der eigenen Endlichkeit und des eigenen Sterbens. Richter spricht hierbei von einem bewußt erfahrenen „Lebenszyklus“. Sympathie ist das Gegenteil von Machtstreben und Narzißmus. Durch deren Überwindung mit Hilfe jener „ursprünglichen menschlichen Antriebskraft“ werde, so Richter, erst Vertrauen ermöglicht, Vertrauen, das zur Verhinderung weiterer Welt- und Selbstzerstörung vonnöten sei.

Es wäre sicherlich nicht schwierig, dem Autor dieses Buches vorzuhalten, von allzu idealistischen Prämissen auszugehen, ihn einen „späten Nachfahren Rousseaus“²⁴ zu nennen. In der Tat verschweigt Richter ja, daß auch das Machtprinzip, etwa als Aggressionstrieb, „natürlich“ sein könnte. Dennoch erscheint mir die Grundintention des Buches richtig und wichtig, nämlich auf die Liebe gegen das – egoistische – Machtstreben zu setzen, in der Überwindung des Narzißmus das Heil zu suchen. Vielleicht mag es manchen überraschen, hier auf ein im Grunde genuin christliches Prinzip zu stoßen: mit einem vom Neuen Testament ausgehenden Vorverständnis gelesen, wirkt der „Gotteskomplex“ daher streckenweise wie ein Kommentar zur Bergpredigt. Freilich vermeidet Richter selbst es peinlichst, auch nur die Nähe christlichen Gedankenguts zuzugeben. Nirgendwo möchte er eine Rechtfertigung des Gottesglaubens einräumen. Das „Sympathieprinzip“ soll der Mensch ja wiederum nur aus eigener Kraft durchsetzen – womit auch Richter in die zuvor konstatierte Ausweglosigkeit des „Machens“ gerät. Und wo sich der Hinweis auf Christi Lehre von der Nächstenliebe wirklich nicht mehr vermeiden läßt, glaubt er, nur deren Mißverstehen aufzeigen zu dürfen: „... die Kirche hat etwas, was selig mache, in eine Pflicht und Schuldigkeit pervertiert (!). Das Urphänomen der Sympathie wird von einem natürlichen Bedürfnis zu einer Sache des Gehorsams“ (Richter, S. 249). Als ob eine „Forderung“, als ob „Gehorsam“ als solche schon negativ besetzt wären!

Wenn Richters Buch jene heilende Wirkung erzielen soll, die dem Psychologen so am Herzen liegt, dann muß man, wie ich meine, seinen Ansatz – gegen den Autor selbst! – konsequent zu Ende denken. Zum einen bleibt ja das „Sympathieprinzip“, wenn es lediglich auf der idealistischen Annahme einer „guten“ Natur gegründet wäre, eine bloße Erwartung. Es muß vielmehr zur Grundlage und Maxime einer *Ethik* werden, deren Verankerung in weltimmanenten Begründungsversuchen, auch in solchen psychologisch-wissenschaftlicher Art, sich freilich leicht als unzureichend erweisen könnte. Zum anderen aber führt gerade die Eliminierung jeglichen Gottglaubens Richters „Sympathieprinzip“ letztlich deshalb zum Scheitern, weil der Mensch nun ja doch auf sich allein gestellt ist, sich selbst Lebenssinn schaffen, ihn also „machen“ muß – obwohl Richter in seinem Buch nicht müde wird, die verheerenden Folgen des „Machenwollens“ zu beklagen.²⁵

Sinnerfahrung geschieht jedoch wesentlich in einem Sich-beschenken-Lassen, wenn der Mensch vom Andern her, nicht vom eigenen Ego aus denkt und handelt. Dies geht aber weit über Richters Entwurf hinaus, der – in schrecklicher Vereinfachung der Realität – meint, „Sinn“ käme allein schon dadurch zustande, den eigenen „Lebenszyklus“ zu akzeptieren. Gerade wer die Realität des menschlichen Lebens ernst nimmt, wird erkennen, daß Sinn auch im Schenken und Sich-beschenken-Lassen der Liebe immer nur bruchstückhaft erfahren werden kann, da das Wesen menschlicher Endlichkeit selbst dem – wohl nur in der Liebe möglichen – „Gewahrwerden des Unendlichen“ (Paul Tillich) eine radikale Schranke setzt.

Somit aber verweisen die beiden Größen „Ethik“ und „Sinn“, die die Grundlagen menschlichen Selbstverständnisses und Lebensvollzugs darstellen, den Menschen, wenn er sich nur die Mühe macht, sie bis in ihre tiefste Dimension zu durchdenken, auf einen Höheren, nach dem er sein Handeln ausrichten und von dem er sich Halt und Orientierung schenken lassen kann. Am Ende von Richters wichtiger Analyse des Machtprinzips und dessen Gegenparts, des vertrauensschaffenden „Urphänomens Sympathie“ müßte die nun tiefer verstandene Idee des einen Gottes entfaltet werden, von dem nicht nur Christen glauben, daß er die Liebe selber sei (1. Johannes 4,16).

IV Das „Prinzip Liebe“ und die Allmacht Gottes

An dieser Stelle sollten wir uns wieder Mosers „Gottesvergiftung“ zuwenden, da es nun vielleicht eher möglich erscheint, eine Antwort auf deren Grundproblematik, die Anklage der Allmacht Gottes, zu geben. Richters Untersuchung des menschlichen Machtdenkens vermag ja auch zu erklären, wie unter göttlicher Allmacht häufig schlechterdings nichts anderes als die Überhöhung menschlicher, d.h. aber egoistischer und narzißtischer Machtvorstellungen verstanden wurde und wird. Ein solcher „Begriff“ von Allmacht wird aber gerade zum schieren Gegenteil jenes „Sympathieprinzips“ – das man treffender wohl einfach „Prinzip Liebe“ nennen sollte –, zum Gegenteil also das für Richter einzig erkennbaren Mittels zur Vermeidung und Überwindung selbstgemachter Katastrophen. In der Tat wird, so schien es uns, Allmacht Gottes gerade im kühnen Entwurf eines Anselm von Canterbury als absolut despotische gedacht, als das uneingeschränkt selbtherrliche Verfügenkönnen über Unterworfenen. Ludwig Feuerbachs Behauptung, Gottesvorstellungen seien nichts weiter als menschliche Projektionen, schien sich gerade hier zu bestätigen. So verstanden aber wird uns Heutigen Allmacht Gottes nicht nur zum Lähmenden und angesichts des Theodizeeproblems zum Widersinnigen, sondern auch – angesichts der Offenbarung Gottes als Selbstmitteilung der Liebe – zum Widergöttlichen.

Aus der Sackgasse, in die man gerät, geht man vom Anselmschen Begriff göttlicher Allmacht aus, kann nur eine andere, und zwar grundsätzliche theologische Überlegung bzw. Erkenntnis heraushelfen, die gewissermaßen so alt ist wie die Botschaft von Gott selbst.

Recht verstandenes Reden von Gott ist immer nur ein Reden in Bildern; wie könnte es auch anders sein, wenn doch schon das Wort „Gott“ sich jeglicher zugreifenden Beschreibung entzieht!²⁶ Auch das Bilderverbot von 2. Mose 20,4 verbietet ja nicht den generellen Gebrauch von „Bildern“ (im Sinne von Gleichnissen), wohl aber deren Mißverstehen als „Definition“ Gottes oder seiner „Eigenschaften“. Auch Jesus redet bekanntlich „in Bildern und Gleichnissen“; daher nimmt es auch nicht wunder, daß das junge Christentum mit äußerster Großzügigkeit und Freiheit gebräuchliche Bilder seiner Umwelt übernahm, um von seinem Gott zu reden. Mag es auch möglich sein, ohne Vermittlung des Wortes in Mystik und Meditation Gott zu erfahren: Kirche wäre ohne Predigt nicht möglich.²⁷ Was jedoch – im tiefen Mittelalter! – auf dem Laterankonzil von 1215 formuliert wurde, hat sowohl für alle christlichen Konfessionen als auch für alle Zeiten, erst recht für uns heute Gültigkeit: bei allem, was wir von Gott sagen können, bleibt doch immer noch eine für Menschen unüberbrückbare Kluft auf das hin, was die Wirklichkeit Gottes *ist*.²⁸

Kann demnach heute überhaupt noch sinnvoll von der Allmacht Gottes gesprochen werden oder muß sie nicht vielmehr als unbrauchbar gewordene, ja gefährliche Bildrede, als Metapher, abgelegt werden? Soll man das Wort „Allmacht“ nicht im Hinblick auf Kinder, deren Erfahrungen väterlicher „Allmacht“ doch häufig traumatisch sind, auch im Hinblick auf alle Schwachen, Ausgestoßenen, Außenseiter, Unterdrückten, ja auch auf Frauen, die sich oft genug von männlichem Omnipotenzgehabe unterdrückt sehen – kurz: im Hinblick auf alle, die fremde Macht irgendwie als destruktiv und behindernd erfahren mußten, peinlichst vermeiden? Mancher, mag er Theologe, mag er einfach „Seelsorger“ sein, hält es wohl für angemessener, nur noch vom „ohnmächtigen“, „hilflosen“, „kleinen“ Gott zu sprechen²⁹ – von dem Gott, der als nacktes Kind im Stall zu Bethlehem so viel mehr Herzen gewinnen kann denn als zürnender Weltenrichter, der im Foltertod am Kreuz unserem 20. Jahrhundert so viel näher steht denn als jener „Rex Regum et Dominus Dominantium“³⁰, von dem Gott, der allein als Geringster unserer Brüder (Matthäus 25,40) noch „sympathisch“ wirkt.

Dennoch würde man sich, meine ich, in solcher Reduzierung das Reden von Gott allzu bequem, allzu einfach machen.

Bei der Auseinandersetzung mit dem Buch „Der Gotteskomplex“ sind wir auf die beiden Größen „Ethik“ und „Sinn“ als notwendige Voraussetzungen menschlicher Wesensentsprechung gestoßen. Zwar ließe sich eine Ethik aus der Konzeption eines „ohnmächtigen“ Gottes sehr wohl entfalten – womit freilich ihre Verbindlichkeit noch in Frage stünde. Ist aber eine angemessene – dem Grauen angemessene! – Sinnantwort im Glauben an einen in der normalen Bedeutung des Wortes verstandenen, *macht/osen* Gott zu finden, im Glauben an einen Gott, der also auch nicht mehr die Macht hätte, das Grauen zu überwinden? Leicht erscheint daher das zunächst so faszinierende Reden vom „ohnmächtigen“ Gott als eine oberflächliche Beschwichtigung gerade in Anbetracht dieses sehr realen Widerspruchs, des Leidens der Unschuldigen – oder aber als übereifriges Räumen des Terrains vor einem letztlich dem blanken Rationalismus verhafteten Denken. Schließlich aber verfällt eine derartige Haltung wiederum dem

gleichen Mißverständnis, dem zuvor das Projektionsdenken im Allmachtsbegriff Anselms erlegen war: nun „definiert“ man Gott als Hilflosen, als Kind von Bethlehem, als gekreuzigten Aufrührer oder einfach als das Prinzip, das man aus derlei Vorstellungen ableiten zu können glaubt.

Wäre es nicht fruchtbarer, gerade im scheinbaren Widerspruch von göttlicher Allmacht und Ohnmacht eine „coincidentia oppositorum“, den Zusammenfall der Gegensätze in der Wirklichkeit Gottes zu sehen – damit aber, wie es große Mystiker schon immer taten, zuzugeben, daß diese mit den Mitteln menschlichen Denkens, mit bloßen Projektionen niemals erreicht werden kann?

Erst recht freilich drängt sich nun die Frage auf, in welche Richtung uns das Wort „Allmacht“ denn weisen soll, wenn wir es nicht einfach als überaltert abschaffen noch zur Leerformel erstarren lassen wollen. Wir werden daher, zumindest in aller Kürze, auf die genuine Quelle allen Redens vom Gott der Christen, auf Jesu Sprechen vom Vater zurückkommen müssen. Nur so können wir sicher sein, nicht in die falsche Richtung oder ins Leere zu gehen.

V Allmacht und Liebe im Neuen Testament

Der Gott des Vaterunsers, der Vater Jesu, erscheint in den Evangelien in der Tat als ein ganz anderer als die theologische Ableitung Anselms. Er ist ein Gott, der gerade das Verlorene rettet (Lukas 15,3ff), sich gerade dem Sünder, statt ihn zu richten, zuwendet (Matthäus 21,28ff); ein Gott, zu dem man im Gebet reden darf, nicht muß, da er ja selbst die Liebe ist (Matthäus 6,7ff). Er ist der Gott, dem man im Menschen, im Geringsten am ehesten begegnet (Matthäus 25,40), ein Gott freilich, der auch vom Menschen die Universalisierung der Liebe fordert (Matthäus 5,43ff). Er ist nach dem Zeugnis Jesu nicht der Gott der Mächtigen und Gewaltigen bzw. nicht so, wie sich ihn Mächtige und Gewaltige gerne vorstellen, sondern – und hier ist auch keine Brücke zu Nietzsche mehr! – der Vater der Verachteten, Verstoßenen, Schwachen und Außenseiter (Lukas 6,20ff und Matthäus 5,3ff). Er ist nicht ein Gott, der Unterwerfung aus Schwäche fordert, sondern den Niedrigen erhöht, eben weil dieser der Freiheit bedarf.

Jetzt erst, unter dem Blickwinkel der Evangelien, läßt sich ein tieferes Verständnis jenes bildhaften Ausdrucks „Allmacht“, wie wir ihn im Glaubensbekenntnis finden, gewinnen. „Allmächtig“ steht darin in unlösbarer Verbindung mit der – wiederum bildhaften – Anrede „Vater“. Dieser Vater aber hat nichts gemein mit Sigmund Freuds zu krankhaften Komplexen führendem Vaterbild, nichts mit Mosers „big-brother-Gesicht“ und auch nichts mit Richters narzißtischem Machthaber. Dieser Vater ist der Vater Jesu und des Vaterunsers, der gerade in Jesus und seiner „Ohnmacht“ – im Stall von Bethlehem wie am Kreuz von Golgatha – sein eigentliches Wesen als das der unendlichen, universalen Liebe gezeigt hat.³¹ Allmacht und Liebe bedeuten daher nicht etwa zwei verschiedene Prädikate Gottes,

die im Grunde gar nichts miteinander zu tun hätten, sondern sind zwei Aspekte, zwei „Bilder“ seines einen, menschliche Vorstellungsmöglichkeiten freilich unendlich übersteigenden Wesens.

Wo aber Liebe und Allmacht Gottes als identisch geglaubt werden, da beide eins sind in einer Einheit, die sich begrifflicher Bestimmungsmöglichkeit entzieht, verliert Allmacht endgültig ihre allzu vermenschlichte Fixierung als Überhöhung egoistischen Machtanspruchs. Das Wort wird nun frei von einer Bedeutungsrichtung, die das Grundproblem des Gottesbildes von Anselm wie Nietzsche oder Moser ausmacht; Gott verliert seine auf ihn projizierten despotischen, seine dämonischen Züge. Zugleich aber gewinnt „Allmacht“ erst eine höhere Bedeutung – die freilich, wie wir gesehen haben, auch in der Theologie oft nicht genügend reflektiert wurde.

Um dieser ganz anders gearteten Bedeutung von Macht Gottes, soweit es unsere Erfahrungs- und Vorstellungsmöglichkeiten zulassen, noch ein wenig näherzukommen, dürfen wir, meine ich, an eine menschliche Grunderfahrung anknüpfen: von der Liebe geht nämlich durchaus auch eine Macht, ja eine Über-Macht aus. Man spricht ja auch vom „Bannkreis“ der Liebe, in dem es sogar möglich wird, scheinbar Unmögliches zu erreichen. Auch die Redensart von der „Macht der Liebe“ meint genau diese Grunderfahrung: Liebe ist lebenspendende, damit aber wahrhaftig „gute“ Macht, die nicht Freiheit nimmt, sondern erst schafft, nicht einschränkt, sondern heilt, nicht Angst erzeugt, sondern Sinn gibt. Nur sie könnte auch – müßte sie aber dann nicht „Allmacht“ haben? – in einer noch ausstehenden Zukunft das Problem des Bösen lösen.³²

Ohne uns jetzt allzu weit auf das Feld theologischer Spekulationen wagen zu wollen und ohne in unserem Zusammenhang die fundamentalen Glaubensinhalte in ihrer Tiefe auch nur annähernd ausloten zu können, müssen wir, wenigstens die Richtung nennend, noch das eine festhalten: Allmacht Gottes als Allmacht der Liebe muß dann wohl doch bedeuten, daß für Gott selbst die Überwindung des Todes nicht unmöglich sein kann,³³ daß sie sich real auch bereits in der Auferweckung Jesu gezeigt hat (vgl. 1. Korinther 15,12-22). Glauben an die Allmacht Gottes bedeutet dann auch den Mut und den Optimismus zu glauben, „daß das Wort wahr ist, das nur ein schöner Traum zu sein scheint: ‚Stark wie der Tod ist die Liebe‘“.³⁴ Dieses Glauben heißt auch zuversichtlich zu sein, „daß das Gute Gottes die Über-Macht über das Böse ist und sich durchsetzt über das eigene ungewisse und fehlerhafte Handeln hinaus“³⁵, daß das Ungereimte, das Böse und Sinnwidrige, nicht endgültig ist, sondern aufgehoben wird in der Liebe, die eben Gott selber ist.

In diesem Zusammenhang, den Glauben an die Allmacht Gottes als Vertrauen auf die endgültige Kraft der Liebe zu verstehen, müßte natürlich auch der Ansatz einer christlichen Praxis gesucht werden, die sich, wie ich glaube, gerade heute mehr denn je denen zuwenden muß, die in der Bergpredigt angeredet werden. Auch hier müssen wir uns mit Andeutungen, die Anstöße geben könnten, begnügen, aber doch wenigstens soweit gehen, das Mißverständnis zu verhindern, Vertrauen auf die Liebe Gottes könnte sich ohne Bezug zu einer „gesellschaftlichen“ Praxis ereignen oder dürfte sich auf eine – zeitlich befristete – „liturgische“ Anteilnahme beschränken. Glauben an eine

Allmacht Gottes, die nicht mehr in unauflöslichem Gegensatz zur Liebe Gottes stünde, sondern deren – freilich unvorstellbare – Universalisierung bezeichnete, würde als angemessene Grundhaltung allen Handelns die ständige Bereitschaft zum Dienst an Schöpfung und Mensch mitbeinhalten, zu einem in Übereinstimmung mit der Botschaft der Evangelien stehenden Dienen, das getragen wird vom sehr konkreten „Prinzip Liebe“ (Markus 10,42f). Das weite Aufgabenfeld dieser aus dem Glauben kommenden Grundhaltung, das wir, wie gesagt, hier nur andeuten können, umfaßt nicht von ungefähr gerade auch die Probleme, die wir in Richters „Gotteskomplex“ gefunden haben: mag man zu denen, an die heute die Bergpredigt am ehesten gerichtet zu sein scheint, nun alle Diskriminierten unserer Gesellschaft zählen – von Drogenabhängigen bis zu den Asylanten, aber auch Behinderte, Alte und wohl auch Frauen im allgemeinen – oder in ihnen in erster Linie unterdrückte Völker der Dritten Welt sehen, denen die Freiheit des Reiches Gottes sehr real zuallererst in der Freiheit von Ausbeutung und Diktatur gezeigt werden muß.³⁶ Überall begegnet uns der Geringste der Brüder, dessen Geliebtwerden durch uns zum Kriterium von „Erlösung“ schlechthin wird (Matthäus 25,40).

Es ist nun, glaube ich, deutlich geworden, wo eine grundlegende theologische Antwort auf die Anklage der „Gottesvergiftung“ ansetzen muß. Es wurde im Laufe unserer Untersuchung sichtbar, wo man als Christ Moser zustimmen kann und muß, nämlich genau da, wo er – wie schon Nietzsche – ein Gottesbild vor Augen hat, das letztlich einem Mißverständnis des Wortes „Allmacht“ entspringt. Doch läßt Moser, indem er nicht nur ein Gottes-„Bild“, sondern Gott überhaupt zu „zerfetzen“ hofft, eine Leere zurück, die auch das scheinbar optimistische Schlußwort nicht zu überdecken vermag: „Das Haus kann schrumpfen, es war unnötig groß. Und was du für dich an wunderbaren Eigenschaften gepachtet hattest, werde ich bei den Menschen wiederfinden“ [100]. Die Frage bleibt, ob er sie bei Menschen ohne Gott wird finden können, ob das Grauen, das doch vielleicht gar in erster Linie vom Menschen ausgeht,³⁷ nicht übermächtig wird. Schon Nietzsches Irrtum hatte darin bestanden zu glauben, es könnte ein Übermensch der Sinn der Erde sein, gottlos und somit lieblos. So endete Nietzsches Philosophie im Nihilismus, auch wenn er versuchte, das einmal Begonnene zu Ende zu denken, konsequent im Fluch auf das Christentum bis hin zum Erleiden des Grauenhaften: Dionysos contra Christus. Moser – und insofern geht er über Sigmund Freud nicht hinaus³⁸ – vermag nichts als ein paar gute Absichten in die „riesigen Leerstellen“ [100] zu setzen. Da er seine ganze Kraft bei Fluch und Beschimpfung verbraucht hat, triumphiert er – und das ist bezeichnend – bereits bei einem „Hirschkalbsteak“ und „einem mit Kirschwasser angerichteten Eisbecher“ [54f]. Unsere Antwort auf Mosers Anklage könnte aber auch zugleich eine Antwort auf Richters „Gotteskomplex“ darstellen, dessen Konzeption des „Sympathieprinzips“ uns noch nicht konsequent durchdacht erschienen war, obgleich es in eine richtige Richtung gewiesen hatte.

VI Der „Sühnetod Christi“

Freilich müssen wir unsere Antwort noch etwas vertiefen. Im Zusammenhang mit dem Allmachtsproblem haben wir nämlich noch kurz auf einige weitere theologische Aussagen einzugehen, die von Moser angesprochen und kritisiert werden. Ein guter Teil dieser Antwort ist indessen – zumindest was die Vorstellung vom Sühnetod Jesu Christi betrifft – schon von anderen erbracht worden, so daß hier einige knappe Bemerkungen genügen dürften.

Günter Bornkamm hat, auf Mosers Buch eingehend, wichtige neutestamentliche Textstellen vom Opfer-, Sühne- und Versöhnungstod Christi nach ihrem Aussagegehalt untersucht.³⁹ Dabei kam er, wie schon Eduard Lohse in einer früheren Arbeit,⁴⁰ zu dem Ergebnis, daß nicht etwa ein juristisches Verständnis, wie wir es bei Anselm vorgefunden haben, der neutestamentlichen Rede weise gerecht werden kann, sondern daß die eigentliche Aussage jener bildhaften Ausdrücke in der – wir müssen freilich schon wieder in Bildern reden – Zuwendung Gottes zur Menschheit besteht, eines Gottes, der von sich aus Versöhnung schafft. Wenn das Urchristentum bei der Erklärung des Todes Jesu an bereits im Judentum vorhandene Vorstellungen anknüpfte – wobei besonders Jesaja 53, das Lied vom „Gottesknecht“, auf Jesus bezogen wurde –, so ist auch hier wiederum festzuhalten, daß „diese Bilder nur gleichnishaft das unvergleichliche Heilsereignis veranschaulichen, da die Bilder vom Inhalt, den sie nicht zu fassen vermögen, sogleich wieder gesprengt werden“.⁴¹ Vielleicht kann man aber, im Bewußtsein, sich wiederum nur annähernd ausdrücken zu können, zusammenfassend sagen, daß überall da, wo im Neuen Testament vom Sühne- oder Opfertod Jesu, von der Hingabe des einen für die vielen gesprochen wird (vgl. Markus 14,24 oder 2. Korinther 5,14f), gerade die Sprengung menschlichen Gerechtigkeitsverständnisses, eben *Vergebung* von Schuld und *Freiheit* vom Zwang des Gesetzes gemeint ist; daß Gott, ohne auf die Entschuldigung des Menschen zu warten, diesem von sich aus entgegenkommt. Das Bild vom Sühnetod Jesu entpuppt sich also, recht verstanden, nicht als ein ungeheurer Vorwurf an den Menschen, um, wie Moser meint, dessen Schuldgefühle ins Unerträgliche zu vergrößern, sondern ist der Ausdruck dafür, daß Gott dem Menschen gerade die Angst, die aus der Schuld kommt, nehmen will; daß Gott der ist, der auch dann, wenn die Schuld übergroß zu sein scheint, wenn Menschen längst bereit sind zu steinigen, vergeben kann. Gottes Vergebung ist allerdings in der Tat auch eine notwendige, wahrhaft humane Verpflichtung: „Wer ohne Schuld ist, werfe als erster einen Stein...“ (Johannes 8,7).

Denn *daß* der Mensch, und zwar schlechterdings jeder, immer wieder in Schuld verstrickt wird, daß er selbst bei bester Absicht nicht in der Lage ist, das absolut Gute zu vollbringen – also endgültige Liebe, die dem Menschen „Heil“ brächte –, das ist eine bittere Wahrheit, über die sich hinwegtäuschen zu wollen gerade das Gute verhinderte. Gerade die Lektüre von Richters „Gotteskomplex“ konnte uns diese für alle gleichermaßen gültige Erkenntnis eindringlich ins Gedächtnis rufen: Richters Beschreibung gesellschaftlicher Krankheitssymptome ist ja nichts anderes als die Schilderung gegenwärtigen Unheils infolge menschlicher, aus dem Omnipotenzstreben resultierender Schuld.

Es scheint aber, als habe Moser, in der verständlichen Absicht, sich von Schuldkomplexen zu befreien, die Realität des Schuldigwerdens und -seins selbst übersehen. Schuld ist freilich das Gegenteil von Freiheit, begrenzend und beklemmend, lebensfeindlich und inhuman. Es ist jedoch nicht damit getan, nur Schuldgefühle beseitigen zu wollen, um so um jeden Preis die durch Komplexe gefährdete Stabilität des Ichs wiederherzustellen. Als könnte man die Folgen von Auschwitz durch psychoanalytische Diagnose beseitigen! Schuld selbst muß statt dessen ernst genommen werden. Sie kann nicht aufgehoben werden, damit der Mensch frei werde, wenn man sie nicht als Realität anerkennt. Aber wiederum lehrt uns die Erfahrung, daß trotz allem menschlichen Bemühen – und wer wirklich liebt, und nur dieser, beseitigt und verhindert ja dadurch schon Schuld – eine Grenze gesetzt bleibt. Sie zu fühlen bedeutet schmerzlich verstehen, was man theologisch „Erbsünde“ genannt hat. Man könnte es vielleicht sehr hart und kurz auch so, in zwei Sätzen ausdrücken: Auschwitz, um ein Beispiel zu nennen, ist die Infragestellung Gottes *und* des Menschen; denn dort wurde vom selben Menschen, der Gott getötet hatte, auch, millionenfach, der Mensch getötet. Und: Wenn Gott nicht ist, bleibt dann nicht auch dem Menschen nur der Tod?

Daß der Mensch von seinem Wesen her der Erlösung bedarf, dies ist der Sinn des Wortes „Erbsünde“. Freilich wurde eben dieser Sinn in der Theologiegeschichte mitunter durch Spekulationen verdeckt: angefangen bei einem einseitigen Verständnis von Römer 5,12ff durch Augustin⁴² über Thomas von Aquin und Luther bis herauf zu mancher sich christlich verstehenden Erziehung heute wurde und wird immer noch manchmal Erbsünde sozusagen als magische Gewalt des Teufels über den Menschen verstanden (was wiederum im Verhältnis zu einem einseitigen Allmachtsverständnis in die Sackgasse führen muß). So mag auch Moser dazu gekommen sein, die bildhafte Rede von der Erbschuld mißzuverstehen; dennoch bleibt ihr tiefer Sinn – leider noch – konkret.

Moser freilich kann, da er Gott nur als Zerstörer, nicht als den Vollender der Liebe zu erfahren vermag, auch den Sinn der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, nur fürchterlich mißverstehen. Die ungeheure Dynamik des Satzes, daß Gott Mensch wurde (Johannes 1,14), daß Gott den Menschen nicht der Ferne bleiben wollte (vgl. Psalm 10), ohne sich um ihr Leid zu kümmern, sondern sich, um es modern auszudrücken, mit ihnen solidarisiert hat und so selbst zum Ohnmächtigen, zum Geringsten der Brüder wurde, bleibt Moser verborgen. Aber wenn Glauben an die Menschwerdung Gottes und an die Auferstehung Jesu bedeutet, daß die Liebe, die *nicht* aus dem Machtanspruch eines Despoten kommen kann, sondern sich im scheinbaren Scheitern am Kreuz endgültig offenbart, letztlich das Sinnwidrige und Böse überwindet, dann zeigt sich doch in solchem Glauben das „humanum“, das Menschliche, das Moser wie Richter so tief vermissen, in seiner stärksten und wohlbegründetsten Ausprägung.⁴³

Mosers absolut unmenschliche Gottesvorstellung machte aber schließlich auch Beten unmöglich. Von Gott werde, schreibt Moser, ein „permanentes, übertriebenes Danken“, ein ständiger „Lobpreis“, ständige „Bewunderung“ verlangt [64], gleichsam als Bezahlung für die von ihm geschenkte Existenz. Beten wird so zur dauernden Pflicht; anders läßt sich ja, so scheint es, die zum Heil notwendige Gnade

nicht erhalten. Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß so manche Predigt, so manche gutgemeinte elterliche Gebetserziehung ein derartiges Verständnis vom Gebet nahelegen. Jesus jedenfalls hat anders gesprochen: „Wenn ihr aber betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet“ (Matthäus 6,7f). Beten ist demnach keine Pflicht, deren lästige Erfüllung heilsnotwendig wäre, sondern ein *Recht*. Der Mensch darf aus seiner Existenz heraus, angesichts des Bösen und der scheinbaren Gottferne, aber auch im Empfinden von zwischenmenschlicher Liebe, von Sinn, zu Gott sprechen, ihn bitten oder ihm danken; er, der zur echten Erlösung auf einen Höheren angewiesen ist, darf sich vertrauensvoll an Gott wenden. Ein Gebet, das nicht aus dem Innern des Menschen käme, wäre gar keines, es wäre nur Monolog. Muß nicht aber auch andererseits ein Gebet antwortlos vergehen, das sich an einen Gott zu wenden sucht, der allmächtiger Tyrann, nicht liebender Vater, der stets nur fordernder Richter, nicht der barmherzige Gott des Gebetes Jesu wäre?

Am Ende unserer Auseinandersetzung mit Mosers „Gottesvergiftung“ läßt sich zusammenfassend sagen, daß diese Schrift eine engagierte Anklage, eine verzweifelte Auflehnung gegen ein ganz bestimmtes Gottes-„Bild“ darstellt, das das Produkt einer sich selbst als christlich bezeichnenden Erziehung ist; daß Mosers Fehler aber darin liegt, daß er sein von einem falsch verstandenen Allmachts-„Begriff“ verzerrtes Gottesbild mit der Wirklichkeit Gottes selbst ineins setzt. Ein Ernstnehmen des Buches muß sicherlich das Überdenken christlicher Erziehungspraxis zur Folge haben, doch kann dies nur dann zum Erfolg führen, wenn man sich zuerst um eine theologische Klärstellung bemüht. Versuchte man, gegen Moser lediglich auf der Gültigkeit bestimmter Glaubensaussagen zu beharren, würde man dem ernststen Anliegen dieses Buches jedenfalls nicht gerecht.

Mosers „Begriff“ von Allmacht, der ja, wie wir gesehen haben, die eigentliche Ursache seines verzerrten Gottesbildes war, ist – und dies beweist der Autor immer wieder in erschütternder Weise – allzu menschlich gedacht und gerade darum zutiefst unmenschlich. Wie Nietzsche leidet Moser an einer Allmacht Gottes, die als einschränkend und freiheitsberaubend erfahren wird, einer Allmacht, die nichts anderes als ein ins Unendliche gesteigerter – menschlich gedachter – Despotismus ist. Auf die Gefährlichkeit solcher Machtvorstellungen und -anmaßungen generell wies Horst Eberhard Richter hin; sein Buch „Der Gotteskomplex“ zeigte uns die verheerenden Folgen von Machtdenken im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen. Die Überhöhung jedoch, die in der Projektion dieser Machtphantasien auf Gott geschieht, muß den Menschen schließlich erdrücken. So erscheinen bei Moser nicht nur Prädestinations- und Erbsündenlehre, sondern auch christologische Aussagen als Elemente einer Gottesvorstellung, die die Schuld- und Verworfenheitsgefühle des Menschen, zumal eines Kindes, unerträglich macht. Als Christen müssen wir aber ehrlicherweise zugeben, daß manche Formulierungen, die in der Geschichte der Theologie getroffen wurden, eine derartige Gottesvorstellung nahelegen – die Eltern Mosers sind ja nicht nur fromm, sondern auch in gewissem Sinne theologisch gebildet. Es sind dies

Aussagen, in denen die bildhafte Deutung des an sich Unsagbaren als Beschreibung einer rational erfaßbaren Wirklichkeit mißverstanden wird. Eine in diesem Sinne besonders „gefährliche“ Aussage ist Anselm von Canterburys juristisches Verständnis vom Sühnetod Jesu, das indirekt auch in Mosers Gottesbild eingegangen ist.

Eine Antwort auf Mosers Gotteskritik muß daher beim Verständnis von Gottes Allmacht ansetzen. Dabei ist es aber unumgänglich, die in den Evangelien greifbare, wenn auch mitunter bereits „theologisch“ interpretierte Rede Jesu vom Vater zugrundezulegen. Der Vater Jesu zeigt sich dort aber als Gott der unendlichen Liebe, der – bildlich gesprochen – die Vögel nährt und die Lilien wachsen läßt und um so mehr die Menschen liebt (vgl. Matthäus 6,25-33). Zu ihm *darf* man, im Vertrauen gehört zu werden, sprechen, weil er den Menschen ganz nahegekommen ist, indem er selbst Mensch wurde (Johannes 1,14). Von hier aus wird sodann deutlich, weshalb in Jesu Tod und Auferstehung Erlösung geschieht, nämlich als im voraus offenbar gewordene, sich letztendlich durchsetzende Überwindung des Bösen, als Überwindung von Leid, Schuld und Tod durch die „Allmacht“ der Liebe: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (Hosea 13,14; 1. Korinther 15,55). Allmacht Gottes als Allmacht der Liebe bedeutet also letztlich die, freilich noch ausstehende, Überwindung des Bösen und Sinnwidrigen und damit endgültige Sinngebung.

Allerdings bleibt auch hier festzuhalten, daß die Einheit von Allmacht und Liebe Gottes von uns nur erahnt und geglaubt, ihr Sinn meditiert, aber nicht von unserem beschränkten Denken be-griffen werden kann. Im Grunde jedoch wird sie derjenige, der zu beten gelernt hat, vielleicht auch nur unbe-wußt, dennoch aber immer wieder erfahren. Wer den Weg echter Meditation und Mystik kennt, wird ihr sehr nahe kommen: Sprache kann sie nur andeu-ten, nur die Richtung weisen, in die zu gehen hat, wer sich auf Gottes All-macht in der Liebe einlassen will.

Der Glaube an Gottes allmächtige Liebe stellt jedoch dem Menschen die Auf-gabe, selbst dieser Liebe, soweit es in seinen Kräften steht, zum Durchbruch zu verhelfen und somit Sinn zu schaffen. Zur einzigen Schuld des Menschen wird die freiwillige Selbst-Ausschließung von dieser Liebe, was zugleich eine Selbst-Bestrafung bedeutet (vgl. z.B. Matthäus 25,45 oder Matthäus 18,23-35). Die unbestreitbare Tatsache aber, daß eben dies immer wieder ge-schieht, sich der Mensch selbst faktisch von der Liebe ausschließt, weist auf die tiefe Erlösungsbedürftigkeit menschlicher Existenz hin.

Es hat sich also im Lauf der Untersuchung gezeigt, daß Mosers „Gottesver-giftung“ einerseits Anlaß zur kritischen Prüfung unserer Rede von Gott sein sollte; es wurde dabei, wie ich hoffe, indirekt deutlich, daß christliche Erzie-hung nur in Verbindung mit der selbstlosen Liebe der Erziehenden diesen Namen verdient und so fruchtbar werden kann. Es hat sich aber andererseits auch erwiesen, daß dabei gerade das „Mehr“ des christlichen Glaubens für den Menschen wieder neu ins Licht gerückt werden muß. Wo es um die Frage nach dem Sinn des Menschseins geht, schweigt Tilmann Moser – schweigt auch Horst Eberhard Richter, überall liegt es an uns, die Antwort konkret werden zu lassen, wohl wissend: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und se-hen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Ange-sicht“ (1. Korinther 13,12).

Anmerkungen

¹ Dem Aufsatz liegt eine fünfjährige Unterrichtserfahrung in der Kollegstufe an einem bayerischen Gymnasium zugrunde. Beim Vorlesen von Auszügen aus Mosers Buch konnte ich immer wieder ein Höchstmaß an Betroffenheit, das zu engagierter Diskussion motivierte, feststellen – eine Erfahrung, die ich bei der Behandlung sämtlicher anderer Religionskritiker (einschließlich Nietzsches und Sartres, deren Philosophie Oberschülern schwerer zugänglich wird) nie machen konnte.

² Zahlen in Klammern [] geben die Seite des Buches: Tilmann Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976, an.

³ K. Reblin, Das ist die Hölle, in: Die Zeit Nr. 49, 1976, S. 12.

⁴ Die Fülle der Rezensionen ist fast unübersehbar (eine umfangreiche Sammlung wurde m. W. beim Suhrkamp Verlag, Frankfurt, angelegt). Für eine eingehendere Auseinandersetzung ist jedoch ein Tagungsbericht der Evang. Akademie Bad Herrenalb besonders hervorzuheben. Er erschien unter dem Titel: Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers „Gottesvergiftung“, hrsg. W. Böhme, Stuttgart 1977.

⁵ A. Görres, Die Gotteskrankheit – Religion als Ursache seelischer Entwicklung, in: Ist Gott grausam?, a.a.O., S. 20.

⁶ K. Reblin, a.a.O. (Anm. 3).

⁷ H. Krieger, Die Krankheit an Gott, in: Die Zeit Nr. 49, 1976, S. 12.

⁸ Vgl. bes.: B. Maurer, Väter und Söhne – Überlegungen und Beispiele zu den Folgen von Erziehung, in: Ist Gott grausam? a.a.O. (Anm. 4), S. 22-37, sowie: H.-J. Fraas, Recht von Gott reden: Was Eltern alles falsch machen können, in: ebd., S. 38-54.

⁹ Interessant wäre wohl auch eine – von Mosers Buch ausgehende – Untersuchung über die negativen Folgen der Kirchenspaltung auf die kindliche Psyche. Moser schreibt, er habe „den Eltern bittere Vorwürfe gemacht, daß sie mit der falschen Variante von dir in Beziehung stünden“ [31]. Die Kinderfrage: Wieso gibt es verschiedene Religionen (oder Konfessionen), wenn Gott nur einer ist? bzw.: Warum ist ausgerechnet unser Glaube der richtige? stellt nicht nur christliche Eltern vor immense Probleme.

¹⁰ H. Krieger, a.a.O. (Anm. 7).

¹¹ H.-J. Fraas, a.a.O. (Anm. 8).

¹² So z.B. B. Maurer, a.a.O. (Anm. 8), der schreibt: „Vielleicht ist Mosers eigentliches Problem, daß er lieben will, ohne den Schmerz seiner Geburt (?) anzunehmen und sich zuerst (?) ein von Gott Geliebter sein zu lassen“ (ebd. S. 34 – Fragezeichen von mir hinzugefügt).

¹³ H.-J. Fraas, a.a.O. (Anm. 8), S. 41.

¹⁴ Ebd., S. 47.

¹⁵ Ebd., S. 49.

¹⁶ Ebd., S. 43ff.

¹⁷ H. Krieger, a.a.O. (Anm. 7).

¹⁸ Deutlich ist zu erkennen, wie sehr die Auflehnung Mosers der „Tötung“ Gottes bei Nietzsche gleicht. Wenn auch die Religionskritik Nietzsches nur auf dem Hintergrund seiner gesamten Philosophie gesehen werden darf (deren Kerngedanke besagt, daß die Erde mit ihrem Widerspiel vom Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen die einzige Wirklichkeit und nur der Übermensch ihr Sinn ist), so gilt doch auch für Nietzsche: Nur im Kampf gegen den übermächtigen Willen Gottes schafft sich der Mensch Freiheit, kann er selbst schöpferisch werden: „Der Spielraum der Freiheit ist unabsehbar, wenn Gott nicht mehr den Menschen begrenzt, wenn nicht mehr diese unübersteigliche Wand den steigenden Menschenweg versperrt, wenn nicht mehr der ungeheuere Schatten des Herrn über dem Menschenlande liegt“ (E. Fink, Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1960, S. 74). Auch Nietzsche rebellierte gegen die Entwertung des Irdischen durch eine metaphysische Hinterwelt; man glaubt fast, Nietzsche zu lesen, wenn bei Moser steht: „... du warst die Gegenwelt, (die Erde aber nur) ein kleiner halbwirklicher Anhang deines Gottesreiches, ein Jammertal eben“ [54]. Und wenn der längst erwachsene Moser anklagt: „... du hattest die Armut gesegnet und hast versucht, mich mit ihr auf der Basis der Erwähltheit aller Armen für das Himmelreich zu versöhnen“ [55], dann wird man an den „Antichrist“ erinnert: „... als ob nicht Demut, Keuschheit, Armut, Heiligkeit mit einem Wort, dem Leben bisher unsäglich mehr Schaden getan hätten, als irgendwelche Furchtbarkeiten und Laster“ (zit. nach: Nietzsche, Studienausgabe Bd. 3, hrsg. H. H. Holz, Frankfurt 1968, S. 184). Ist nicht überhaupt die ganze drückende Moral im Elternhaus Mosers genau die „Sklavenmoral“, der Nietzsche den Krieg erklärt? Findet sich nicht auch Moser als „das kranke Tier – der Christ“, als Opfer des christlichen „Todkrieg(es) gegen ... (den) höheren Typus Mensch“ (ebd., S. 181f) wieder?

Freilich wird man bei der Lektüre der „Gottesvergiftung“ weniger an den Philosophen als vielmehr an den „pathologischen“ Nietzsche, den an Gott leidenden Menschen, erinnert. Mögen nun auch die Umstände, durch die sich Nietzsche vom Christentum löste, anders als bei Moser gewesen sein, so ergeben sich doch auch überraschende Parallelen: das Elternhaus, „ein Hort protestantischer Frömmigkeit“, der – freilich früh verstorbene – Vater schwärmerisch, mit einem „Hang zum Sentimentalen“, die „hohen religiösen und moralischen Ansprüche“ im Familienkreis (vgl. I. Frenzel, Nietzsche, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 8-11), überhaupt die ausgeprägte Sensibilität des Kindes. Sollten diese Parallelen nur Zufall sein?

¹⁹ Vgl. hierzu die kurze, aber informative Einführung zu Anselm bei: J. Pieper, Scholastik, 2. Aufl. München 1978, S. 51ff.

²⁰ Ebd., S. 58.

²¹ Daß aber Gott diesen Mechanismus erfüllen *muß*, stellt freilich seine Allmacht bereits radikal in Frage. Gott wird, gleichsam wie Zeus durch die Moira, von einer außerhalb seines eigenen Wesens stehenden Notwendigkeit eingeschränkt. Ebenso taucht erneut die gesamte Theodizeeproblematik wieder auf: Warum hat Gott die Menschen so geschaffen, daß es eines erneuten Eingreifens, gewissermaßen einer Korrektur bedurfte, um die ursprüngliche Schöpfungsordnung wiederherzustellen? – Zur Problematik der Konstruktion Anselms vgl. vor allem: D. Sölle, *Stellvertretung*, Stuttgart 1965, S. 93ff. Vgl. auch: E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi*, Göttingen 1955, S. 150 und 162.

²² Horst Eberhard Richter, „Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen“, Reinbek bei Hamburg 1979.

²³ Vgl. hierzu vor allem die Rezension von: K. M. Kodalle, *Überwindung antagonistischer Realität?*, in: *Frankfurter Hefte* 1/1980, S. 65-69. Für den wesentlich differenzierter zu betrachtenden Prozeß neuzeitlichen Welt- und Selbstverständnisses ist das – von Richter offenbar nicht gelesene – Buch von N. Schiffrers „Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit“, Düsseldorf 1968, nach wie vor besonders informativ.

²⁴ Vgl. U. Schmidhäuser, *Ein später Nachfahre Rousseaus*, in: *Radius* 4/1979, S. 50-57.

²⁵ Vgl. K. M. Kodalle, a.a.O. (Anm. 23), S. 68.

²⁶ Vgl. u.a.: H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970, bes. S. 128ff, und E. Lohse, a.a.O. (Anm. 22) S. 161f.

²⁷ Vgl. hierzu – neben der Arbeit von E. Lohse, a.a.O. – vor allem: C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, München 1954.

²⁸ Das Laterankonzil von 1215 lehrt: „...inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DS 806): Zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne daß nicht zugleich eine noch größere Unähnlichkeit festgestellt werden müßte. Den Hinweis auf diesen Lehrsatz verdanke ich meinem Fachkollegen Helmut Lange, Donauwörth. Vgl. auch 1. Korinther 13,12.

G. Bornkamm ist in seinem Aufsatz „Über den Sühnetod Christi“, in: *Ist Gott grausam? a.a.O.* (Anm. 4), ausführlich auf die bildhafte Struktur neutestamentlichen Redens eingegangen. Er versuchte, den eigentlichen Sinn der Texte herauszuschälen, ohne „die sehr mannigfaltigen und disparaten Aussagen über Christi Tod zu einem logisch schlüssigen Gesamtsystem „zusammenfügen“ zu wollen, sondern indem er, in der grundsätzlichen Absicht, „den Bildern ihren Charakter als Verstehenshilfen zu belassen“ (ebd., S. 72), die neutestamentlichen Aussagen über den Opfer-, Sühne- und Versöhnungstod Christi nach ihrem Gehalt untersuchte. Die Auseinandersetzung mit Moser verlangt m. E. freilich, Gottes-„Bilder“, auch wenn sie von ehrwürdigem Alter sein mögen, auf ihren Wert als Verständnishilfen heute zu überprüfen, sie also möglicherweise zu modifizieren oder gar grundsätzlich beiseite zu legen – oder gerade ihren „eigentlichen“ Sinn neu herauszustellen.

²⁹ So schon D. Sölle, a.a.O. (Anm. 22), bes. S. 202-205. Die gesamte Problematik aus pastoraler Sicht wird z.B. sehr anschaulich dargestellt von: H.-Th. Wege, Weihnachten setzt sich durch, in: Lutherische Monatshefte 12/1980, S. 703ff.

³⁰ „König der Könige und Herr der Herrschenden“ – so lautet die prächtige Inschrift über dem Eingangstor des Palazzo Vecchio in Florenz, die Cosimo I. de' Medici 1551 dort anbringen ließ.

³¹ Vgl. W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, Hamburg 1972, S. 35ff.

An dieser Stelle ist noch kurz auf die Erzählung von der Opferung Isaaks einzugehen (1. Mose 22). Das Problem der scheinbaren Grausamkeit des Gottes Abrahams entsteht m. E. vor allem dadurch, daß man – gerade auch im Religionsunterricht! – immer wieder von der Unwandelbarkeit des jüdisch-christlichen Gottes-„Bildes“ ausgeht, in dem also z.B. Aussagen des alttestamentlichen Erzählers ungeschichtlich neben denen des Johannes-Evangeliums oder des Paulus stehen. Man müßte aber ehrlicherweise von einem in der Schrift erkennbaren Wandel der Gottesvorstellungen sprechen, der sich ja gerade auch an Hand von 1. Mose 22 schön zeigen läßt, wo der Erzähler die ursprünglich kultätiologische Erzählung, die jedoch bald verwandelt in die israelitische Vätertradition eingegangen war, „zu einer theologischen Versuchungsgeschichte mit paradigmatischem Charakter umformte“ (R. Kilian, Isaaks Opferung, Stuttgart 1970, S. 124). O. H. Steck, Ist Gott grausam? – Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments, in: Ist Gott grausam?, a.a.O. (Anm. 4), S. 75-95, ist zwar gut gemeint, geht aber nicht nur nicht auf H.-J. Fraas' kritische Infragestellung der Brauchbarkeit von 1. Mose 22 für den schulischen Religionsunterricht ein (a.a.O., Anm. 8), sondern läßt auch die Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung alttestamentlicher Gottesaussagen außer Acht. Vgl. dazu etwa: P. H. Schüngel, Die Entscheidungen zur Frage nach Gott im Alten Testament, in: A. Grabner-Haider (Hrsg.), Gott, Mainz 1970, S. 183-204.

³² Diese Gedanken über den Zusammenhang von Allmacht und Liebe verdanke ich vor allem meinem Lehrer Traugott Koch. Zum Theodizeeproblem vgl.: T. Koch, Das Böse als theologisches Problem, in: Kerygma und Dogma 4/1978, S. 285-320.

³³ W. Pannenberg, a.a.O. (Anm. 31), S. 38.

³⁴ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, S. 249.

³⁵ T. Koch, a.a.O. (Anm. 32), S. 319.

³⁶ Die Menge der Literatur zu diesen Problemfeldern ist natürlich unüberschaubar geworden. Aus subjektiver Sicht möchte ich allerdings auf drei Hefte der Zeitschrift „Concilium“ hinweisen, da die darin erschienenen, keineswegs konfessionell gebundenen Beiträge jeweils eine Art Mosaik ergeben, in dem die Vielschichtigkeit der angesprochenen Themen anschaulich wird. Es sind dies die Hefte: 4/1977 und 12/1979 zu den Themen „Die Kirche und die Armen“ bzw. „Die Würde der Nichtgewürdigten“ (betrifft sowohl das Außenseiterproblem in industrialisierten Gesellschaften wie auch die Dritte Welt) sowie 4/1980 zum Thema „Frauen in der Männerkirche?“

³⁷ Insofern ist das Theodizeeproblem doch wohl auch ein Problem für Atheisten: Wenn es keinen Gott gibt, aber das Böse real ist, was wird dann aus dem Menschen?

³⁸ Vergleicht man Mosers „Gottesvergiftung“ mit der Religionskritik Freuds, so lassen sich m. E. zwar einige Übereinstimmungen bzw. Abhängigkeiten feststellen, doch ist der Ausgangspunkt beider ein völlig verschiedener.

Von Freud abhängig bzw. parallel zu Freud stehend ist Moser, soweit ich es übersehen kann, im wesentlichen in folgenden Punkten:

1. Religion ist ein psychoanalytisch erklärbares Phänomen.
2. Religion ist „Krankheit“ der Psyche, die von mangelnder Ich-Stabilität zeugt (wobei Moser besonders die krankhaften Schuldgefühle, die er selbst an sich erfahren hat, zu beseitigen sucht), eben eine illusionäre Ersatzbefriedigung, die die Sicht auf die Realität des Lebens versperrt. Heilung von dieser „Krankheit“ ist deshalb im Sinne eines stabilisierten Ichs notwendig.
3. Gott wird nur als übermächtige Vaterfigur, aber nicht etwa als Geringster der Brüder gesehen.
4. Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins bleibt nach erfolgter Beseitigung „krankhafter“ Religion ungestellt – das heißt: der Mensch wird, wenn er seinen Lebenszweck im Sinne der Erfüllung des Lustprinzips verwirklicht hat, die Sinnfrage schlechterdings nicht stellen (vgl. auch Richters „Lebenszyklus“ und dessen Akzeptieren als Sinnerfüllung individuellen und kollektiven Daseins).

Während sich Freud aber damit begnügt, Religion als „Infantilismus“ zu erklären, der im Sinne des Reifungsprozesses überwunden werden müsse (vgl. T. Koch, Freud und das Ende des „Kinderglaubens“, in: WPKG = „Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft“, Bd. 62, 1973, S. 455-462), ist Mosers „Gottesvergiftung“ von Anfang bis Ende ein Protest gegen die Allmacht Gottes, die gegen die Freiheit des Menschen steht, und insofern eher mit Nietzsches „Antichrist“ als mit Freuds „Zukunft einer Illusion“ vergleichbar. Eine Parallele zu Freuds Ödipuskomplex zu ziehen, scheint mir übertrieben, da ja das erotische Liebesobjekt (bei Freud die Mutter) als Voraussetzung für den Vaterhaß bei Moser fehlt.

³⁹ G. Bornkamm, a.a.O. (Anm. 28).

⁴⁰ E. Lohse, a.a.O. (Anm. 22).

⁴¹ Ebd., S. 161f ; zum Gesamtzusammenhang: ebd., S. 147-192. Vgl. auch: H. Küng, Rechtfertigung, Einsiedeln 1957, S. 218-231.

⁴² Vgl. vor allem: K. Barth, Der Römerbrief, 3. Aufl. München 1922, S. 218-231. Als kurze Einführung zum Thema „Erbsünde“ aus katholischer Sicht kann dienen: L. Scheffczyk, Artikel „Erbschuld“, in: HthG, 2. Aufl. München 1970, S. 327-336.

⁴³ Es wird so auch sichtbar, in welchem unvereinbarem Gegensatz mit dem wahrhaft befreienden Gott, von dem Jesus selbst spricht, eine Prädestinationslehre steht, dergemäß bereits vor aller Zeit Menschen von Gott zur Verdammnis bestimmt worden wären. Der Fehler in einer derartigen Auffassung liegt freilich wiederum darin, daß man bildhafte „Beschreibungen“ Gottes (Allwissenheit, Ewigkeit) zu quasi deskriptiven Begriffen mit raum-zeitlichen Kategorien macht – wodurch man automatisch in unlösbare logische Schwierigkeiten gerät. Moser beklagt dann natürlich mit Recht das Dämonische an einem Gott, der die Freiheit des Menschen schon vor dessen Geburt negierte! Vgl. zur Problematik – wiederum aus katholischer Sicht – den sehr prägnanten und informativen Artikel: J. Auer, Artikel „Prädestination“, in HthG, a.a.O. (Anm. 42), S. 350-356, bes. 355f.

Gregor Tischler, geboren 1949 in Regensburg, studierte 1968 bis 1974 Katholische Theologie und Latein und war während dieser Zeit wissenschaftliche Hilfskraft an den Lehrstühlen für Klassische Philologie und Evangelische Theologie in Regensburg. Seit 1976 unterrichtet er am Gymnasium Donauwörth und ist hauptsächlich in der Kollegstufe eingesetzt.