

Der eifersüchtige Gott

Von AUGUST BRUNNER S. J.

An mehreren Stellen der Heiligen Schrift nennt sich Jahwe einen „eifernen“ oder „eifersüchtigen“ Gott (Ex 20, 5; Dt 5, 9; 6, 15), ja, an einer Stelle heißt es gar: „Du sollst keinen anderen Gott anbeten. ‚Eifersüchtiger‘ lautet ja der Name des Herrn, und ein eifersüchtiger Gott ist er“ (Ex 34, 14). Nach der Sprechweise des Alten Testaments wird die „Eifersucht“ damit als das Wesen oder wenigstens als eine wesentliche Eigenschaft Gottes bezeichnet. Gott kann nicht anders als alle andern Götter auszuschließen und sich allein alle religiöse Verehrung vorzubehalten.

Diese Ausschließlichkeit ist im Neuen Testament nicht verschwunden. Christus sagt: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Lk 11, 23). Das Christentum macht den Anspruch, die allein wahre Religion zu sein, der einzige Weg, der zu Gott führt.¹ Und die katholische Kirche lehrt, sie sei die allein wahre und darum alleinseligmachende Kirche. Diese Lehre bedeutet zwar nicht, wie sie oft mißverstanden wird, daß niemand, der nicht zur sichtbaren Kirche gehört, gerettet werde. Sie sagt, daß die Kirche allein als der mystische Leib Christi das Erlösungswerk Christi durch die Jahrhunderte in der Welt zur Wirkung bringt. Und da alle, die gerettet werden, kraft der Gnade Christi gerettet werden, so werden sie nicht kraft ihrer Zugehörigkeit zu einer andern Religion, sondern durch die in der Kirche und durch die Kirche wirkende Gnade Christi gerettet. Nicht die Möglichkeit des Heils für Nichtkatholiken, sondern der Anspruch anderer Kirchen und Religionen, Erlösung bringen zu können, wird abgelehnt.

Die heidnischen Götter hingegen kennen eine solche Ausschließlichkeit nicht. Sie fanden es für richtig, daß man neben ihnen noch andere Götter verehere. Sie forderten nur, daß jeder göttlichen Macht das ihr zukommende Recht zuteil werde. Und darum rächten sie es gerade, wenn ein Mensch seine Verehrung und Liebe nur einer Gottheit darbrachte und die andern davon ausschloß, wie Hippolytos dem Zorn der Aphrodite verfiel, weil er von ihr nichts wissen wollte und Artemis, die jungfräuliche Göttin der unberührten Natur und der Jagd, allein sein Herz gefangen nahm.² Desgleichen

¹ K. L. Schmidt, in: Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, III 519: „Der sogenannte Christuskult war nicht und wollte nicht sein ein Kult neben andern Kulturen, sondern stand gegen alle Kulte in dem Sinne, daß er gegen die ganze Welt, auch gegen die ganze sogenannte religiöse Welt stand. Das alles ist durch die Wahl der Selbstbezeichnung *ἐκκλησία* verbürgt . . .“

² Euripides, Hippolytos.

galt es den Heiden als todeswürdige Gottlosigkeit, daß die Christen nur einen Gott anbeten wollten. „Man muß die Götter der intelligiblen Welt preisen, zu allen aber hinzu den großen König dort. Gerade durch die Vielheit der Götter erweist man seine Größe; denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammenzudrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderzulegen in der Ausdehnung, in der er es selbst auseinandergelegt, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt, wenn er, bleibend der, der er ist, viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und von ihm sind“, heißt es bei Plotin³ an einer Stelle, deren Polytheismus offenbar schon gemildert ist.

Nicht weniger erhebt sich das Empfinden vieler heutiger Menschen gegen den Anspruch der Kirche, allein zu Gott zu führen. Die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und dem Menschen wird, zuweilen mit Heftigkeit, abgelehnt. Der Mensch brauche keinen Mittler zwischen sich und Gott. Es sei die Sache eines jeden, den ihm gemäßen Weg zu Gott zu finden. Und darum dürfe auch kein Mensch einem andern seinen eigenen Weg aufzwingen. Ein eifersüchtiger Gott und eine alleinseligmachende Kirche gehörten längst überwundenen Zeiten an. Religiöse Intoleranz sei nichts als kollektive Eifersucht und Herrschsucht. Eifersucht und Herrschsucht könne aber heute niemand mehr als lobenswerte Eigenschaften einschätzen, und ein eifersüchtiger Gott, ein einziger Mittler und eine alleinseligmachende Kirche seien miteinander zu verwerfen. Und dies gerade aus dem Bewußtsein der unendlichen Größe und Erhabenheit Gottes heraus. Denn der unendliche Gott kann es sich gestatten, weitherzig und großzügig zu sein wie ein vornehmer Herr. Was kann es ihm ausmachen, ob der Mensch das Göttliche unter dieser oder jener Gestalt verehrt, wenn er auf diesem oder jenem Weg versucht, sich ihm zu verbinden? Ist doch keine Gestalt ihm angemessen und niemand erforscht seine Wege! Auf die Aufrichtigkeit der Haltung und die Innigkeit der Sehnsucht allein komme es an. So ist es zu einer weitverbreiteten Überzeugung geworden, man dürfe den verschiedenen religiösen Lehren und Formen keinen entscheidenden Wert beilegen; sie sind ja alle in gleicher Weise der zum Scheitern verurteilte Versuch, das Unausprechliche auszusprechen und das Gestaltlose darzustellen. Man ist infolgedessen allen religiösen Formen gegenüber duldsam mit der einen Ausnahme, daß man die katholische Religion oder das Christentum überhaupt wegen ihrer ausschließlichen Ansprüche leidenschaftlich ablehnt.

Die Haltung des Heidentums ist aus der Art seiner Gotteserkenntnis zu verstehen. Es war auf seine eigenen natürlichen Kräfte angewiesen und mußte versuchen, wie im Dunkeln tastend Gott irgendwie zu finden (Apg 17, 27). Es erfuhr das Göttliche als in seiner geheimnisvollen Seinsweise dem Menschen so überlegen, daß es vermessen erschien, es auf eine bestimmte irdische Gestalt und menschliche Lehre einengen zu wollen. Und

³ Enn II 9, 9: zit. von Kleinknecht in: Kittel, Theologisches Wörterbuch zum NT, Bd. III, S. 67, Anm. 9.

da der Blick des Heidentums meist an innerweltlichen, wenn auch dem Menschen überlegenen Mächten haften blieb, so zeigte sich ihm das Göttliche als mannigfaltig, ja als sich widersprechend. Wirken doch diese Mächte in einer gewissen Unabhängigkeit bald miteinander, bald aber auch ohne oder gar gegeneinander. Ja, der Urgrund der Welt schien selbst das sittlich Böse nicht auszuschließen, so daß ein moderner Dichter, J. C. Powys, von dem „göttlich-teuflischen Wesen des Urgrunds alles Lebendigen“ sprechen konnte und boshaft-komische Gestalten wie Loki nicht selten sind.

Nur eine dieser Mächte anerkennen, hieße andere, gleich wirkliche und gleich berechnigte Mächte ausschließen und ihren Zorn herausfordern. Niemand war imstande, die Grenzen den Göttlichen anzugeben. Immer wieder begegnete man neuen Geheimnissen, neuen göttlichen Mächten. Darum nahm im Lauf der Zeit die Zahl der Götter immer mehr zu, je mehr Bereiche der Wirklichkeit sich dem Erkennen und ordnenden Schaffen eröffneten. So stellt Albright für die Semiten fest: „Es trifft wohl zu, daß auf der nomadischen und halbnomadischen Stufe sehr wenige spezifische Götternamen vorkommen, und daß die Verwendung von verschiedenen Götterbezeichnungen in Personennamen bei der Sesshaftigkeit schnell zuzunehmen scheint.“⁴ Doch macht dies nur ein Mehr oder Weniger, aber keinen wesentlichen Unterschied aus. Nirgendwo hätte es aber jemand gewagt, zu meinen, er kenne die genaue Zahl der göttlichen Wesen. Was Aristoteles von Thales berichtet, daß er nämlich geglaubt habe, „daß alles voll von Göttern sei“,⁵ das ist mehr oder weniger ausdrücklich die Meinung aller heidnischen Religionen gewesen. Auch wo man, vor allem durch philosophische Spekulationen, zu der Ansicht gekommen war, die Gottheit sei eine und überall dieselbe, oder wo der Gläubige im Augenblick der lebhaften Zuwendung zu einem bestimmten Gott nur diesen zu kennen und zu ehren schien, da war dies immer unter der Voraussetzung dieses geheimnisvollen göttlichen Hintergrundes gemeint und führte nie dazu, daß man das Dasein der einzelnen Götter in Abrede gestellt hätte. Dadurch unterscheidet sich diese aus dem Polytheismus durch natürliche Entwicklung hervorgegangene Verehrung einer allumfassenden Gottheit wesentlich von dem strengen Monotheismus des Alten Bundes und des Christentums.

Jedoch hat das Heidentum nie geglaubt, für seine Auffassung vom Göttlichen mehr als Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu können.⁶ Diese Ungewißheit erfüllte es mit Angst; wußte man doch nie, wessen man sich von diesen unbekannten Mächten gewärtigen konnte. Die Angst trieb ihrerseits dazu, die Kulte zu vermehren, um sich nach allen Seiten zu sichern. Die Aussagen der Orakel und die Dunkelheit der Vorzeichen schienen daraufhin abgelegt, den Menschen in die Irre zu führen und ins Verhängnis zu verstricken. Erzählte man doch von den Göttern selbst, daß sie den Men-

⁴ W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum*, München 1949, S. 246 f.

⁵ Aristoteles, *De Anima* I 5; 11a 22.

⁶ H. W. Rüssel, *Antike Welt und Christentum*, Leipzig 1941.

schen durch mehrdeutige Aussagen zu Untaten und Verbrechen verleiteten, deren Folgen dann der Mensch allein auf sich nehmen mußte. Immer wieder erscheint dieser unbegreifliche Zug in den Werken der drei großen griechischen Tragiker, wenn auch von jedem verschieden beurteilt. Die Duldsamkeit des Heidentums allen Lehren vom Göttlichen gegenüber ist nur eine natürliche Folge dieses Bewußtseins von der eigenen Ungewißheit und Unwissenheit. Nicht in Dogmen, sondern in Mythen kleidete man die Lehre vom Göttlichen.⁷ Nicht auf die Lehre, sondern auf den Kult kam es wie auch heute noch in Indien an. Selbst atheistische Systeme galten und gelten in Indien für rechtgläubig, solange sie die Veden nicht verwerfen.

In der gleichen Ungewißheit befindet sich aber auch der heutige Mensch, sobald er die Offenbarung mit ihrem Anspruch ablehnt und sich selbst den Weg zu Gott bahnen will. Denn welche Bürgschaft hat er dafür, daß er durch selbsterdachte und selbstgewählte Übungen der Betrachtung und der Konzentration seiner geistigen Kräfte, wie sie in Indien vor allem verbreitet waren und sind, zu Gott gelangen wird? Welche Sicherheit besitzt der Anthroposoph oder der Anhänger des Vedanta, daß er mit seinen Methoden zu etwas anderem vorstößt als im besten Fall zu der eigenen menschlichen Geistigkeit, zu einem stärkeren Vernehmen seines Überbewußtseins? Dieses ist aber so wenig göttlich, daß es nicht nur dem Irrtum ausgesetzt, sondern wie der Mensch überhaupt zum Bösen geneigt ist und deswegen der Erlösung bedarf. Es besteht bei allen von Menschen erdachten Religionen und Übungen die Gefahr, daß der Mensch, statt über sich selbst hinauszukommen, zuletzt doch bei sich und seinem Eigenwillen stehen bleibt. Hierin liegt gerade für den modernen Menschen eine gefährliche Versuchung; kann er sich doch so die letzte, infolge der Erbsünde so schmerzhaft gewordene Selbsthingabe an Gott ersparen. Gar zu leicht tritt der Mensch oder die Menschheit an die Stelle Gottes und die vermeintliche Theosophie bleibt doch Anthroposophie. Auf alle Fälle kann keine dieser Lehren Sicherheit beanspruchen und niemand kann sich absolut auf sie verlassen. Aus diesem Unvermögen muß eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Verschiedenheit der Religionsformen folgen; denn keine kann sich mit Recht als die einzig wahre anbieten. Auffällig und für die heutige Zeit bezeichnend ist jedoch, daß man diese Gleichgültigkeit als einen Fortschritt hinstellt und auf sie stolz ist, so daß man mit Verachtung auf die Kirche und ihren kleinlich eifersüchtigen Gott herabschaut. Die dogmatische Duldsamkeit gilt als Zeichen von Bildung, und man ist geneigt, sie mit der praktischen Duldsamkeit zu verwechseln, die jede aufrichtige Überzeugung achtet und ehrt und die darauf verzichtet, die eigene religiöse Meinung ändern mit Gewalt und wirtschaftlichem Druck aufzuzwingen, sondern sie nur mit religiösen Mitteln verbreitet.

Das Christentum wie das Alte Testament berufen sich aber nicht auf die natürliche religiöse Erkenntnis des Menschen. Sie leiten ihre Lehre von der

⁷ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 133, 1937/38, S. 1—9: Mythos und Dogma.

Offenbarung, das heißt von der Selbstmitteilung Gottes ab. Gott selbst hat gesagt, wer er ist und wie er ist; und damit hat er zugleich auch den Weg angegeben, wie der Mensch zu ihm gelangen könne. Wo aber Gott spricht, da sind mit der gleichen Bewegung alle menschlichen Versuche, sich ihm zu nähern, als nicht zuständig beiseite geschoben. Da wird der Anspruch des Menschen, selbst zu wissen, wie er zu Gott gelangen könne, zur Anmaßung; setzt er sich doch dadurch gegen und über Gott selbst und behauptet einschlußweise, er wisse besser, wer Gott sei, als Gott selbst. Lehnt er gar die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung ab, so beruht seine Auffassung von Gott und damit seine ganze Religion auf einem unbewiesenen Vorurteil; aus eigener Machtvollkommenheit beschließt er, wie Gott sein müsse, damit er für ihn annehmbar erscheine.

Ein solcher Anspruch wäre nur dann nicht unsinnig und eine Lästerung Gottes, wenn es feststände, daß das Göttliche eine unpersönliche Macht ist, die gar nicht oder doch nur wie eine dumpf bewußte Lebendigkeit um sich selber weiß. So stellte sich in der Tat das Heidentum das Göttliche im letzten vor. Religiöse Bewegungen der heutigen Zeit, die behaupten, dieser Gottesbegriff sei höher als der Glaube an einen personenhaften Gott, der noch im Allzumenschlichen stecken bleibe,⁸ fallen tatsächlich auf die vorchristliche Stufe zurück. Ein unpersönlicher Gott weiß weder von sich noch von seinen Verehrern; noch kann er deswegen diesen den Weg angeben, wie sie zu ihm gelangen sollen. Diese müssen darum selber versuchen, den Weg ausfindig zu machen — wofern es in diesem Fall überhaupt einen Sinn hat, zu Gott gelangen zu wollen — und sind darum auf ihre eigene religiöse Erfahrung und deren Auslegung verwiesen, wie in dem angeführten Werk immer wieder betont wird. Aber Sicherheit bleibt solchem Forschen grundsätzlich versagt.

Die Meinung, die Gottheit sei unpersönlich, ist zwar oft aus dem Wunsch geboren, der Verantwortung vor dem persönlichen Gott auszuweichen. In der heutigen Zeit mit ihrem weit verbreiteten praktischen Materialismus kommt noch hinzu, daß der Stoff und seine Gesetze absolut gesetzt werden,⁹ also die vom Personsein am weitesten entfernte Seinsstufe. Es können ihr aber auch richtige Einsichten zugrunde liegen, aus denen jedoch falsche Folgerungen gezogen werden. Nur allzugut wissen wir um die Schranken, die der menschlichen Persönlichkeit anhaften und die mit ihr so eng verbunden sind, daß sie vom Personsein überhaupt unabtrennbar erscheinen. Gerade die höhere religiöse Auffassung stößt sich an der Launenhaftigkeit und Ungerechtigkeit der Götter. Man erwartet vom Göttlichen Ausgewogenheit, Stete und Gerechtigkeit. Beim Menschen aber sind diese Eigenschaften kaum zu finden. In der Gleichgültigkeit des unpersönlichen Stoffes, der sich immer auf gleiche Weise verhält, scheinen sie dagegen vollkommen ver-

⁸ Vgl. das Sammelwerk „Vedanta und wir“, herausgegeben von Christopher Isherwood (Aus dem Englischen übertragen von A. Wiegand und Fr. Dispeker), Zürich 1949.

⁹ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 144, 1949, S. 241—250: Der Mensch der Flucht.

wirklicht zu sein. So kommt man zu dem Schluß, daß das Unpersönliche eine höhere Stufe der Wirklichkeit darstellt als das Personsein. Der Mensch empfindet es auch schwer, daß selbst seine Liebe vom innersten Geheimnis des geliebten Mitmenschen ausgeschlossen bleibt, mag er auch noch so sehr danach verlangen und versuchen, darin einzudringen. Eine letzte Fremdheit richtet sich wie eine undurchdringliche und unübersteigbare Mauer zwischen ihnen auf und versperrt den Weg zum vollkommenen Einssein miteinander. Darum fürchtet der Mensch, daß es seiner Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott nicht besser ergehen werde, wenn dieser persönlich ist. Das bedeutete aber nichts weniger, als daß bei einem persönlichen Gott das Heil nicht zu finden sei. Nun aber ist der Mensch allein unter allen Seienden, denen er begegnet, durch Personsein ausgezeichnet; alle übrigen sind unterpersönlich. So kommt es, daß alle seine Versuche, durch eigenes Bemühen sich einen überpersönlichen Gott zu erdenken, damit endeten, daß sie im Unterpersönlichen stecken blieben und Gott zu einer innerweltlichen Macht herabwürdigten. Ein solches Ergebnis ist umsoweniger zu vermeiden, als der Weltlauf, gemessen an menschlichem Zielstreben und menschlicher Verstehbarkeit, kaum den Eindruck erweckt, in allem unter einer vernünftigen Lenkung zu stehen. Darum glaubte das Heidentum, der letzte Weltgrund, dem auch die Götter untertan seien und machtlos gegenüberständen, sei unpersönlich, ein allgemeines Gesetz oder eine unbewußte Notwendigkeit. Entsprechend sah der Mensch auch in seinem Personsein nicht sein Letztes und Höchstes, sondern verlegte sein Wesen in die gleichen unpersönlichen Weltmächte, die auch in ihm wirken; nicht er, sondern sie entschieden über sein Schicksal, wenn von Entscheidung überhaupt noch gesprochen werden darf. Eines Tages würde er in ihnen wieder ebenso untergehen, wie er unbegreiflicherweise durch Trennung von ihnen zu einem besonderen Seienden geworden war.

Eine solche Auffassung von Gott und Mensch konnte ein Verständnis für das Heil im eigentlichen und vollen Sinn nicht aufkommen lassen und mußte es auf innerweltliche Güter einschränken. Mit einem Unpersönlichen, das weder Wissen noch Willen besitzt, kann die Vereinigung nur Verschmelzung des beiderseitigen Seins, Untertauchen und Vergehen des einzelnen im All bedeuten. Das Personsein konnte nichts Endgültiges darstellen. Allerdings übersah man, daß mit diesem gerade das verschwände, was des erreichten Heils innezuwerden vermöchte; das Heil verkehrte sich in das unbewußte Dasein eines Steins, der von sich und allem andern nichts weiß. Für das Erleben wäre zwischen einem solchen Heil und der einfachen Vernichtung kein Unterschied. Buddha hat somit nur die letzten Folgerungen aus der indischen Gotteslehre gezogen, die immer in dem persönlichen Gott eine vorletzte, zu überwindende Stufe sah, während die Gottheit in Wahrheit unpersönlich sei, wenn er das Aufhören des eigenen Daseins als die einzige Rettung aus dem blinden Kreislauf des sich sinnlos wiederholenden Weltgeschehens predigte.

Aus dieser Ausweglosigkeit konnte kein Mensch den Weg ins Freie bahnen. Gott allein, dessen Geist alle Tiefen auch der Gottheit erforscht (1 Kor 2, 10), vermochte zu sagen, wer er in Wirklichkeit sei. Im Geheimnis der Dreifaltigkeit hat Gott bestätigt, daß er überpersönlich ist und zugleich gezeigt, worin diese Überpersönlichkeit besteht.¹⁰ Hier ist das vollkommene Ineinander der drei Personen durch reine Liebe ewige Wirklichkeit, und zwar so, daß sich das Selbstsein durch das Miteinander und das Miteinander durch das Selbstsein vollendet. Aus der Innigkeit dieser ewigen Gemeinschaft ist jede Fremdheit so sehr verbannt, daß die drei Personen nur ein Gott sind; die Gemeinschaft wiederum ist nur deswegen so eng und tief, weil jede der göttlichen Personen ohne Minderung und Vermischung ganz sie selbst und ganz Gott ist.

Im Lichte dieser Wahrheit sind wir nun auch gewiß, daß die Grenzen des menschlichen Personseins, die uns so qualvoll bedrängen, nicht dem Personsein als solchem und seiner Einzelhaftigkeit entspringen. Die Verbindung mit einem Leib, den der persönliche Selbstbesitz nicht ganz in sich aufzunehmen und zu verwandeln die Kraft hat, läßt sowohl das Selbstsein wie das Miteinandersein nicht zu der Entfaltung kommen, nach der wir verlangen. Infolge der selbstverschuldeten erbsündlichen Schwäche des Geistes ist der Leib zum schweren, dumpfen Hindernis und zur trennenden Mauer geworden. Diese Schwäche aber kann der Mensch nicht aus eigenen Kräften beheben, sondern er muß davon durch Christus befreit, er muß erlöst werden. Die Erlösung besteht darin, daß der Mensch in die göttliche Liebe aufgenommen wird und daß durch sie dem Geist die Kraft zufließt, sich den Leib vollkommen anzueignen und seine Widerständigkeit gegen den Selbstbesitz aufzuheben. Bis dieses Wunder der Verklärung eintritt, bleiben menschliche Personen des Leibes wegen, und nur seinetwegen, einander immer noch irgendwie fremd gegenüber.¹¹ Solange auch klagt der Mensch mit Recht: „Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein / und nichts als das und immer gegenüber.“¹² Aber die Flucht ins Unterpersönliche erlöst davon nur, wie der Tod von Krankheiten erlöst; sie ist kein Heil. Erst wenn der Mensch vollkommen aufgenommen ist in die Herrlichkeit des göttlichen Lebens, hört jede Fremdheit auf und seine Liebe vollendet sich. In ihr kommt er zur Übereinstimmung mit sich selbst, wird er für immer heil.

Ist dies aber so, ist Gott vollkommen persönlich und darum, am menschlichen Personsein gemessen, überpersönlich, so erklärt sich nun auch die Ausschließlichkeit, die so vielen zum Anstoß wird. Ja, die Eifersucht ist das Wesen Gottes, weil das unbeschränkte Personsein sein Wesen ist. Der Stein ist tolerant. Du magst von ihm behaupten, was du willst, das Widersprechendste und Unsinnigste, Wahres oder Falsches, Rühmliches oder Schimpfliches, er rührt sich nicht. Er vermag dir nicht zu sagen, was er ist und wie

¹⁰ C. S. Lewis, *Beyond Personality*, London 1945.

¹¹ Vgl. A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*. München 1950, Kap. 2: Gegenständliches und ungegenständliches Sein.

¹² R. M. Rilke, *Duineser Elegien*. Die achte Elegie.

du zu ihm gelangen könntest. Du mußt selbst versuchen, durch Erfahrung und Experiment herauszubringen, was es heißt, ein Stein zu sein. Und ganz wird es dir nie gelingen. Gerechtigkeit, Wohlwollen, Stete, gar Liebe und Gegenliebe hätten hier keinen Sinn, sondern höchstens Bewunderung; aber auch für sie bleibt der Stein unempfindlich. So stände es auch mit der Erkenntnis Gottes und der Vereinigung mit ihm, wäre er unpersönlich. Er wüßte weder um sich noch um uns, und es könnte ihm deswegen nichts an uns und unserem Heil liegen.¹³ Unmöglich ist also ein unpersönlicher Gott höher als ein persönlicher. Vor allem hätte die Erlösung keinen Sinn, wenn Gott alles wäre. Alle Liebe zu Gott, alles Reden vom Heil wäre dann tatsächlich eitel Selbsttäuschung. Wo in Wirklichkeit nur einer ist, ist alles miteinander und alle liebende Gemeinschaft unmöglich. In der liebenden Gemeinschaft allein aber kommt der Mensch zur Vollendung, zum Heil.¹⁴

Ein personhafter Gott ist aber nicht wie ein Stein. Ein Mensch schon kann widersprechen, wenn er falsch beurteilt wird; gegen alle Versuche, sich aufzudrängen, kann er abweisend bleiben. Als Selbst grenzt er sich ab gegen das, was er nicht ist, statt wie ein Stein oder ein Gestirn nur im großen unbewußten Zusammenhang kosmischer Kräfte zu wesen. Und gerade kraft dieser Abgrenzung ist er fähig, andere zu erkennen und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten. Allerdings führt unter dem Einfluß der Erbsünde im Menschen diese Abgrenzung meist zum Mißbrauch, zur Eifersucht im schlechten Sinn, zur trennenden und neidvollen Behauptung des unwahren und vordringlichen Selbst. Aus Angst um sein Dasein glaubt der Mensch nur dadurch bestehen zu können, daß er die anderen abwehrt und ausschließt. So ist die Eifersucht doppelgesichtig. Sie meint das, was in der menschlichen Liebe leider meist vordringlich wird, die Selbstsucht, die alles für sich und für sich allein haben will. Aber sie besagt nicht weniger die persönliche Anteilnahme und den persönlichen Einsatz gerade für diesen einmaligen Menschen, um dessen Liebe man sich bemüht, die freie Hinwendung zu ihm, die sich schließlich durch nichts erklären läßt als durch die freie Wahl.

Wollte der dreipersönliche Gott dem Menschen klar machen, daß er die unendliche Liebe sei, die sich dem einzelnen Menschen persönlich zuwendet, die an ihm Anteil nimmt und sich um ihn bekümmert, bekümmert mit einer geradezu leidenschaftlichen Bereitschaft, ihn zum Heil zu führen, da bot sich, so unvollkommen es sein mag, das Bild der Eifersucht an. Es betonte auch die Forderung auf persönliche, freie Gegenliebe. Diese persönliche Freiheit und Zuwendung zum einzelnen als solchem mußte umsomehr in den Vordergrund gestellt werden, als die allumfassende Ausdehnung dieser

¹³ Man darf wohl annehmen, daß in vielen Fällen sich die Rede der Begriffe und Ausdrücke bediente, die von dem Verschmelzen zweier Dinge miteinander herrühren, während in Wirklichkeit das Einssein des personhaften Miteinander gemeint war. Besonders bei christlichen Mystikern kann man dies bis zum Beweis des Gegenteils voraussetzen. Daß aber eine solche pantheistische Redeweise nicht ohne Gefahr ist, liegt auf der Hand.

¹⁴ A. Brunner, Vom Wesen und von der Würde der Liebe, in: Geist und Leben 20, 1947, S. 122—132.

Liebe, die wie Sonnenschein und Regen allen zuteil wird (Mt 5, 45), den Menschen leicht zu dem Irrtum verführt, zu meinen, hinter der sichtbaren Welt stände als letzter Grund eine unpersönliche, naturhafte Macht. Menschliche Liebeskraft reicht ja nicht weit, und ihrer Schwäche wegen muß sie auswählend und ausschließend sein; gerade daran aber erkennen wir ihre Art. Wie sehr die Menschheit deswegen die allumfassende Kraft der göttlichen Liebe als naturhaftes Wirken mißverstanden hat, das zeigt die Religionsgeschichte. Ein Gott, der sich eifersüchtig nennt, kann unmöglich eine solche dumpfe Macht sein, die blind wirkt, ohne um ihr Wirken und um die davon Betroffenen zu wissen. Ein eifersüchtiger Gott meint jeden einzelnen mit der ganzen Kraft seiner unerschöpflichen Liebe.

Während aber die menschliche Eifersucht ihre verzehrende Glut aus der Angst um das eigene Dasein und aus dem Bewußtsein von der eigenen Ohnmacht schöpft und deswegen von der Höhe der reinen Liebe abfällt, so entströmt die Leidenschaft der göttlichen Liebe umgekehrt der unbedrohten und unbedrohbareren Seinssicherheit Gottes. In seinem Wissen um sie kann er sich in die Nichtigkeit des menschlichen Daseins hineinwagen, sich gleichsam seiner göttlichen Vorrechte begeben und wie ein Mensch erfunden werden (Phil 2, 6 ff.), nur um die Menschen auf den Weg des Heils zu führen. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes hat sich der wahre und tiefe Sinn der göttlichen Eifersucht erschlossen: „Denn so hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“ (Jo 3, 16). Zu solcher Liebe wäre ein unpersönlicher Gott nicht fähig.

Nicht also aus kleinlicher Eifersucht und angstvoller Besorgtheit um sich und die eigene Größe schließt Gott fremde Götter und falsche Religionen aus, sondern aus liebendem Eifer für das Heil der Menschen. Er will verhüten, daß der Mensch sein Heil da sucht, wo es nicht zu finden ist; er möchte ihm die Wege verschließen, die nur ins Weglose führen. Wie ein eifersüchtig Liebender ist Gott auf das Heil des Menschen bedacht und wehrt darum mit einer heftigen Ausschließlichkeit, mit einer scheinbaren Enge und Kleinlichkeit aller Götter und Religionen ab. Er allein will als Gott gelten, nicht nur, weil er in Wirklichkeit allein Gott ist und alles andere Irrtum und Trug, sondern weil er allein imstande ist, den Menschen zum Heil zu führen. Und er tut es wie ein Eifersüchtiger mit dem Einsatz seiner selbst. So ernst hat keine Religion und kein Gott den Menschen und sein Heil genommen. Ja, von sich aus hätte kein Mensch dergleichen für möglich gehalten.

Und so ist die Eifersucht Gottes, von der das Alte Testament spricht, eine leise, erste Andeutung in Menschengesprache des tiefsten Geheimnisses seines Seins,¹⁵ das der Mensch damals noch nicht verstanden hätte, wäre es ihm auf andere Weise mitgeteilt worden. Wie unter einem dichten Schleier scheu verhüllt, zeigte sich das zarte Geheimnis der göttlichen Liebe, das sich

¹⁵ Quell in: Wörterbuch zum NT, Bd. III, S. 1077 f.

erst in seinem Sohn deutlicher offenbaren konnte. Sein Wesen, sein wahrer Name erscheint zunächst als Eifersucht, weil es Liebe ist und Aufforderung zur Gegenliebe, zum Eintritt in seine Gemeinschaft.

Die christliche Unduldsamkeit hat ihr Recht aus der Unduldsamkeit des wahren Gottes. Darum muß auch sie eine Unduldsamkeit der Liebe sein, die es nicht mitansehen kann, daß der Mitmensch sein Heil verfehlt, die aber mit der Vornehmheit wahrer Liebe die Freiheit und Selbstbestimmung der Mitmenschen achtet. Denn nur für Freiheit, nur für Personen gibt es Heil oder Unheil. Die menschliche Selbstsucht ist allerdings immer daran, diese echt christliche Unduldsamkeit in die unerlöste Unduldsamkeit des Rechthabenwollens, der Selbstbehauptung und des Machtgelüstes zu verkehren. Darum muß der Christ stets auf der Hut sein und seinen Eifer prüfen und reinigen. Er muß wissen, daß man niemand durch äußere Gewalt zu seinem Glück und zu seinem Heil zwingen kann. So wenig Gott solchen Zwang ausübt, so wenig ist er dazu berechtigt. In diesem Sinn ist er tolerant. Aber seine Duldung entspringt nicht religiöser Gleichgültigkeit noch menschlichem Unvermögen, Gewisses von Gott zu erfahren, sondern der reinen Liebe, die allein die Menschen zu retten vermag. Nie aber wird er sich gerade um dieser Menschen willen dazu verstehen können, einen Weg als richtig anzuerkennen, der falsch ist, und über Gott Aussagen als wahr oder möglich zu erklären, die der Offenbarung widersprechen. Aber er weiß auch, daß die schuldlos Irrenden von Gott nicht verworfen werden. Es ist eine alte Lehre der Kirche, daß Gott denen seine Gnade nicht versagt, die laueren Herzens das tun, was ihnen möglich ist. Wer aber dieses Mögliche tut, das beurteilt endgültig Gott allein. Darum kann der Christ bei aller dogmatischen Unduldsamkeit und aller persönlichen Ablehnung jeden aufrichtigen fremden Glauben achten, weil in der Ehrlichkeit und Opferbereitschaft Gottes Liebe und menschliche Hingabe bereits am Werke sind.

Wunderheilung und Natur

Von GEORG SIEGMUND

Seit Goethe ist das Wunder immer wieder eine Lästerung gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur genannt worden. In der Überzeugung, alles müsse sich nach den unverbrüchlichen Gesetzen der Natur richten, hatte man es lange von sich gewiesen, sich ernstlich mit Dingen abzugeben, die nur Unwissenheit und Betrug¹ sein konnten. Um die Jahrhundertwende hatte der Berliner Philosoph Friedrich Paulsen erklärt, Wunder und magische Wirkungen seien Dinge geworden, die für den Verstand etwas sehr Abstoßendes haben.² Sofern man sich aber dem Eindruck

¹ *Strauß*, Das Leben Jesu I (131904) 80 f.

² *Paulsen*, System der Ethik I (91913) 439.