

# (Wie) handelt Gott?

Mit der Veranstaltung „(Wie) handelt Gott?“ am 3. Dezember 2016 versuchte die Katholische Akademie Bayern den zwei im Titel miteinander verwobenen Fragen näherzukommen. Denn zum christlichen Glauben gehört ja die feste Überzeugung, dass Gott nicht nur am Anfang der Welt als Schöpfer tätig war. Jedes Gebet,

jeder Gottesdienst ist durchdrungen von der Annahme, dass sich Gott den Menschen dauerhaft zuwendet. Dabei scheint die Erfahrung jedoch allzu oft eine gegensätzliche zu sein: Wir erleben die Abwesenheit, das Schweigen Gottes. Lesen Sie im Anschluss die beiden Referate des Tages.

## Das Handeln Gottes in der Bibel. Strukturen und Kategorien

Thomas Söding

Ohne die Überzeugung, dass Gott handelt, wäre die Bibel nicht geschrieben worden. Ohne die Überzeugung, dass die Bibel Gottes Wort ist, wäre sie nicht als Heilige Schrift überliefert worden. Desto wichtiger ist es, genauer hinzusehen: Was wird in der Bibel als Handeln Gottes erzählt und besprochen? Wie wird es beschrieben, in welchen Formen und Gattungen, von welchen Standpunkten aus, in welchen Perspektiven und Brechungen? Wie verhält sich Gottes Handeln zum Handeln und Leiden von Menschen? Wie zum Funktionieren politischer und kultureller Systeme? Wie zu den Wirkkräften der Natur? Gefragt werden muss aber auch: Wie wird in der Theologie, die sich als reflektierte Gottesrede, als Wissenschaft vom Glauben versteht, die Bibel selbst gesehen? Sie ist ein dickes Buch aus vielen Büchern, über mehr als ein Jahrtausend hin entstanden und dicht verwoben mit dem Leben und Sterben, mit den Ängsten und Hoffnungen der Menschen aus jener Zeit und aus jeder Zeit, in der sie gelesen wird. Kann sie Gott zum Autor haben?

Nur wenn es gelingt, beide Fragenkomplexe zu beantworten, lässt sich zeigen, dass nicht der Fundamentalismus, der die Religionskritik überspringen und den Dialog mit anderen Wissenschaften verweigern will, die Bibel beim Wort nimmt, sondern eine aufgeklärte Theologie, die in teilnehmender Beobachtung historisch und kritisch zu verstehen versucht, wie jene Menschen, denen die Bibel zu verdanken ist, auf Gottes Handeln schauen und wie deren Blicke heute gesehen werden können. Nur wenn diese Einsichten überzeugen, lässt sich dem Ansinnen begegnen, die Bibel ins Reich der Legende, der Sagen, Mythen und Märchen zu verbannen, weil sie mit Gottes Handeln rechnet.



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für neutestamentliche Exegese und Theologie an der Ruhr-Universität Bochum

### I. Grenzen und Passagen

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) – mit diesem Satz, wie er meistens übersetzt wird, beginnt die Bibel, und mit der Aussicht auf einen neuen Himmel und eine neue Erde endet das Neue Testament (Offb 21,1), das sich auf den Propheten Jesaja bezieht (Jes 65,17; 66,22). Am Anfang setzt Gott eine Grenze, so auch am Ende. Es sind nicht die Grenzen seines Handelns; vielmehr ist es sein Handeln, das Grenzen setzt – und dadurch Passagen bildet, auf denen sie überschritten werden können: von den Menschen, die in den

Grenzen von Raum und Zeit leben, aber – so die Bibel – berufen sind, sie zu überschreiten.

Die jüdische Exegese, in die sich die altchristliche eingeklinkt hat, entwickelt von der Tora her eine Zeitrechnung, der zufolge wir im Advent des Jahres 2016 nach Christi Geburt das Jahr 5777 nach der Erschaffung der Welt schreiben, das am 2. Oktober um 18 Uhr angebrochen ist. Diese alttestamentliche Chronologie ist nicht eindimensional; deshalb widerspricht sie nicht der modernen Zeitrechnung, die einer eigenen Logik folgt, macht aber geltend, dass es bei der Zeitmessung mehr zu beobachten gilt als Materie und Genetik, Politik und Ökonomie. Die Genesis sagt, dass Gott einen Anfang aller Anfänge gemacht hat, indem er die Welt und die Menschen in sechs Tagen erschaffen hat, um am siebten Tag Sabbat zu feiern – wobei der Zweite Petrusbrief mit einem Psalmwort daran erinnert, dass für Gott ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind (2 Petr 3,8 – Ps 90,4). Die Genesis blickt aber nicht nur in graue Vorzeit zurück; sie stellt auch die „creatio continua“ vor Augen: das, was jeden Tag, jeden Moment erschaffen wird – das Leben der Welt. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“, heißt es im Psalter, „vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament. Ein Tag sagt es dem andern, eine Nacht tut es der andern kund“ (Ps 19,2f.).

Der Zeittakt der Apokalyptik verläuft im Rhythmus der biblischen Chronologie. Auch wenn die Frequenz hochschnellt, wird nicht vom Anfang, sondern vom Ende her auf den Lauf der Geschichte geschaut. Im Christentum hat es zwar auch immer Gruppen gegeben, die meinten, das Ende der Welt ausrechnen zu können, meist weil sie die große Ungerechtigkeit nicht mehr ertragen konnten. Aber die klugen Theologen, allen voran Augustinus, haben sich bei aller Leidenschaft der Zeitdiagnostik nicht auf Berechnungen eingelassen, wann das Ende der Welt kommt, sondern die Augen für die „Apocalypse now“ geöffnet, für die gegenwärtigen Katastrophen, die fürchterlich, aber nicht das absolute Ende der Geschichte sind, sondern einen neuen Anfang hervortreiben, immer wieder.

Aus diesem Grund wäre es eine fatale Fehldeutung, die Genesis wie die Apokalypse im Gegensatz zur Astrophysik oder zur Evolutionsbiologie zu deuten – so wie aber die Bibel auch nicht die Theorien vom Urknall und vom Wärmetod des Kosmos vorweggenommen hat. Sie sieht die Welt „sub specie Dei“. Deshalb ist sie mit dem modernen Weltbild der Physik in zwei entscheidenden Aspekten kompatibel: Sie hält zum einen dafür, dass die Welt, jedenfalls diese, nicht unendlich ist, sondern einen bestimmten Anfang wie ein definitives Ende hat; und sie hält zum anderen dafür, dass zwischen Anfang und Ende ein Zeitpfeil verläuft, der nicht umkehrbar ist. Zwar gibt es den Kreislauf des Jahres, aber weder Stillstand noch Regression, wie es der Mythos sich denkt, sondern eine unumkehrbare Entwicklung, die jedem Moment eine unverwechselbare Bedeutung zuspricht.

Die Genesis ist nicht gegen oder für Darwin geschrieben worden; sie ist gegen mythologische Kosmogonien geschrieben worden, die den Menschen in seiner Welt als Opfer und Gewinner tödlicher Kämpfe zwischen den Göttern hinstellen, und sie ist für ein Volk geschrieben worden, das sich mit seinem Glauben an Gott auf eine lange Wanderung durch die Geschichte geschickt sieht, um jenseits von Eden das religiöse Wissen wachzuhalten, dass kein Mensch sich anmaßen darf, Gott zu sein, und dass Gott kein Teil dieser Welt ist. Die

Apokalypse ist nicht gegen oder für Einstein geschrieben worden; sie ist gegen die politische Theologie einer Symbiose von Macht und Heil geschrieben worden, die damals das römische Reich inszenierte; und sie ist für die um ihres Glaubens willen Verfolgten geschrieben worden, denen Gott eine Zukunft bereitet, jenseits aller Zukunft und jeden Abbruchs in der Geschichte.

Die Genesis hat eine eigene Rationalität, die von der Fundamentalantercheidung zwischen Gott und Welt lebt, um dann zu zeigen, wie Zeiträume geschaffen worden sind, die mit Leben erfüllt werden, und wie sich eine Welt formt, in der die Menschen eine herausragende Stellung genießen und eine große Verantwortung tragen. Ebenso hat die Apokalypse ihre eigene Logik, die von der Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit lebt, um zu zeigen, dass jeder Moment von Gottes Reich umfassen wird und dass im Himmel die Klagen der Opfer Gehör finden, aber auch der Jubel angestimmt wird, dass nicht das Böse siegt, sondern Gott, der schlechterdings Gute und Gerechte.

Am Anfang und am Ende, an den Grenzen von Raum und Zeit, setzt die Bibel auf Gott, und zwar so, dass alle Zeit und jeder Raum von Gott erfüllt wird: „In deiner Hand steht meine Zeit“, betet „David“, der sich Gott anvertraut (Ps 31,16). Der weise Esrachiter „Etan“ (vgl. 1 Kön 5,11; 1 Chr 6,29; 15,17,19) schließt sich an: „Dein ist der Himmel, dein auch die Erde; den Erdkreis und seine Fülle, du hast sie erschaffen“ (Ps 89,12). Also setzt die Bibel an jedem Augenblick und in jedem Winkel dieser Welt auf Gott, der all seine Geschöpfe, den gesamten Kosmos und jeden Äon kennt. Er kennt keine Parias, keine No-go-Areas und keine Auszeiten.

Die Grenzen sind Passagen, an denen Gott ins Leben eingreift und Menschen Gott zu erfahren glauben oder ihn verkennen, vergessen und verdrängen; die Passagen sind Grenzen, vor denen Menschen stehen und nach Gott Ausschau halten, wenn sie, ausgesprochen oder unausgesprochen, mit Jesus beten: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden“ (Mt 6,10), damit Gott die Grenze überschreitet.

Aus neutestamentlicher Sicht ist das entscheidende Ereignis, das sich in den Grenzen von Raum und Zeit abspielt, das Kommen des Erlösers, die Inkarnation des Logos, der Tod des Gottessohnes und die Auferweckung des getöteten Messias, der alles auf Gott und sein Reich gesetzt hat, weil er ganz „für“ die Menschen gelebt hat. Auch im Widerspruch aus dem Munde von Pharisäern und Hohepriestern, den das Neue Testament, nicht ohne polemische Ausschläge, vielfach notiert, wird deutlich, dass die Gottesfrage gestellt ist. Jesus kann mit seiner Bergpredigt, seinen Gleichnissen, seinem Nachfolgererf nur dann nicht im Unrecht sein, wenn Gott handelt, und zwar so, wie Jesus ihn verkündet. Die Auferstehung der Toten wird von Jesus selbst als eine Hoffnung ausgewiesen, die alles auf Gott setzen muss, und zwar im Rückgriff auf die Befreiung Israels aus Ägypten und die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch (Mk 12,18-27 par – Ex 3,6). Davon ist die biblische Kosmologie bestimmt: Die Welt kann nur dann kein selbstreferentielles System sein, das sich von anderen denkbaren, vielleicht aber inexistenten Systemen abschottet, wenn sie als Schöpfung, mithin als Werk Gottes gesehen wird, der die Menschen beauftragt hat, an seiner Kreativität teilzuhaben (Gen 1,26f.).

Schöpfung wie Erlösung verweisen, wenn die Worte nur irgendeinen Sinn machen sollen, auf ein Handeln Gottes an Menschen – das aber, der Bibel zu-



Im anschließenden Gespräch diskutieren die Referenten Jürgen Bründl (li.) und Thomas Söding (re.) mit Evelyn Finger, Leiterin des Ressorts „Glauben

und Zweifeln“ der Wochenzeitung „Die Zeit“. Die Moderation hatte Akademiedirektor Dr. Florian Schuller übernommen.

folge, immer ein Handeln durch sie, mit ihnen und in ihnen ist; sonst wäre Gott der große Diktator. Deshalb muss über Prophetie und Inspiration, über Charisma und Ekstase gesprochen werden, über Feste und Sakramente, aber auch über Weisheit und Wissenschaft, über Skepsis, über Glaube, Hoffnung und Liebe. Wenn Gott die Welt erschaffen hat und erschafft, ist er kein Faktor, der neben dem oder gegen das agiert, was die Neuzeit als Naturgesetze erkannt hat. Er ist dann vielmehr der Herr aller, der in seiner Schöpfung und durch sie handelt, so wie dann die Welt immer auf ihn erwiesen bleibt, weil sie von ihm ihr Leben empfängt, ihren Anfang, ihr Ende, ihre Grenze und ihren Überstieg ins Weite und Offene.

*Wenn Gott die Welt erschaffen hat und erschafft, ist er kein Faktor, der neben dem oder gegen das agiert, was die Neuzeit als Naturgesetze erkannt hat.*

Diese Theozentrik hat eine befreiende Kraft. Wenn alle Menschen einen, ein und denselben, Herrgott über sich haben, mit sich, um sich, vor sich, in sich, egal ob König oder Marktfräule, Gelehrter oder Kind, gibt es eine prinzipielle Gleichheit aller: Alle verdanken ihm ihr Leben; alle müssen vor seinen Richterstuhl treten; alle müssen auf seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vertrauen. Wenn diese Menschen sich, wie es die Paradiesgeschichte und die Vollendungsbilder in Szene setzen, inmitten des Alls, zusammen mit den Tieren und den Pflanzen, mit Erde und Meer, mit Sonne, Mond und Sternen gesehen werden, wird die westliche Anthropozentrik für ein ökologisches Denken geöffnet, das genau deshalb bis in die politische Rhetorik hinein nicht umhin kann, von „Schöpfung“ zu sprechen.

In der Geschichte der jüdischen und der christlichen Theologie zeigt sich ein großes Selbstbewusstsein, diesen theozentrischen Ansatz bei der Schöpfung und der Erlösung, bei Leben, Tod und

Auferstehung im Gespräch mit der Philosophie und anderen Wissenschaften bewähren zu können. Die Erwartung ist nicht, dass außerhalb der biblisch kodierten Rede von Gott das „Wie“ seines Handelns rekonstruiert werden könnte. Begründet wird aber zweierlei: erstens, dass es nicht als unsinnig erscheinen muss, vom „Dass“ eines solchen Handelns auszugehen, und zweitens, dass dieses Handeln, wenn, dann in einer Weise zu konkretisieren ist, die sich als Hermeneutik des Glaubens versteht.

## II. Worte und Zeichen

Der Bibel zufolge handelt Gott so, dass Menschen es wahrnehmen können, wenn sie auch nie hinter das Geheimnis Gottes kommen. Er täuscht sie nicht, auch wenn sie sich oft über Gott täuschen; er redet Menschen an, damit sie ihn hören und dann so reden, dass durch sie auch andere Menschen Gottes Wort vernehmen können; er zeigt sich ihnen, damit sie ihn erkennen und dann so auf ihn hinweisen, dass durch sie auch andere Menschen Gottes Zeichen zu erkennen lernen. Die Worte und Zeichen, die Gott nach dem Eindruck gläubiger Juden und Christen wählt und setzt, sind für die biblischen Schriften die wichtigsten Hinweise auf Gottes Handeln. Sie sind selbst ein Handeln und sie helfen, in den vielen Worten, die Menschen über ihn, über sich und die Welt machen, Gottes Wort herauszuhören, und in den vielen Bildern, die Menschen sich von ihm, von sich und der Welt machen, sein Bild zu entdecken. Kein Hören und Verstehen ist vollkommen, solange die Zeit wird, aber keines ist ein Illusionstheater, so wie Paulus es im Hohelied der Liebe ausdrückt: „Jetzt schauen wir in einem Spiegel nur ein dunkles Bild – dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich nur Teile – dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin“ (1 Kor 13,12).

Gottes Wort zu hören und Worte zu finden, das Gehörte weiterzusagen, Gottes Zeichen zu erkennen und Gesetzen zu finden, sie weiterzugeben, ist nach dem Alten wie dem Neuen Testament das Charisma der Prophetie. Für Judentum und Christentum sind nicht nur die Schriftpropheten, sondern auch Mose und David die idealen Autoren

der Tora und der Psalmen, prophetisch begabt. Im Neuen Testament ist Jesus nicht ein, sondern der Prophet; Prophetie gehört zum apostolischen Charisma. Zwar ist Inspiration nicht exklusiv an die biblischen Schriften gebunden, so wenig wie Prophetie. Aber die Fähigkeit, die Grenzen der Geschichte und die Passagen der Gnade zu beschreiben, ist nach der jüdischen wie der christlichen Tradition eine Gabe des Geistes Gottes, dem sich auch die Heilige Schrift verdankt. So heißt es im Zweiten Petrusbrief, der eine christliche Gemeinde auf die Bibel Israels anspricht: „Wir besitzen dieses prophetische Wort desto fester, und ihr tut gut, darauf zu achten wie auf eine Leuchte, die am finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen“ (2 Petr 1,19). In der „Stunde der wahren Empfindung“ (Peter Handke) braucht niemand mehr die Bibel; aber solange es dunkel ist, leuchtet sie den Weg – weil sie prophetisch ist. Wenn Gott der Autor der Bibel genannt wird, dann deshalb, weil er Menschen inspiriert hat und weiter inspiriert, sie zu schreiben und zu überliefern, zu lesen und zu deuten.

Die Bibel mutet der Moderne wie jeder anderen Epoche zu, mit Inspiration zu rechnen; damit, dass es eine zutiefst menschliche Kommunikation mit Gott gibt, die von ihm ausgeht und jedes weitere Gespräch beeinflusst, das Menschen mit anderen und zuweilen auch mit sich selbst führen. Seit der Goethezeit wird der Begriff der Inspiration – säkularisiert verwendet – auf Künstler bezogen. Er steht aber für originär religiöse Erfahrungswelten, für Visionen und Träume, für Eingebungen und Geistesblitze, die von denen, die sie erfahren, Gott zugeschrieben werden, der sich ihnen in ihrer Sprache, ihren Bildern, ihren Gedanken, ihren Emotionen, Sorgen und Hoffnungen mitgeteilt habe. In einem mechanistischen Weltbild ist Inspiration ausgeschlossen, künstlerische so sehr wie prophetische; seine Überwindung öffnet neue Spielräume des Denkens. Für den Atheismus ist alles Illusion; doch trifft ihn derselbe Projektionsverdacht, den er auch gegen die Religion richtet. In den Religionen gilt es, Scharlatanerie von Charismatik zu unterscheiden, Zelotismus von Martyrium und Dogmatismus vom Credo.

Deshalb ist es von großer Bedeutung, wie wahre und falsche Prophetie erkannt werden können. Die Tora nennt Kriterien. Zuerst: Wunder beweisen gar nichts (Dtn 13,2); denn sie können Zaubereien seien. Dann ist dreierlei entscheidend. Erstens muss durch echte Prophetie die Liebe zu Gott wachsen (Dtn 13,2-6); zweitens muss die Treue zur Tora gewahrt werden, zur Weisung Gottes für ein Leben in Freiheit (Dtn 18,15f.), drittens muss eine Zeitansage erfolgen, die zutrifft, ob sie sich auf die Vergangenheit, die Gegenwart oder die Zukunft bezieht (Dtn 18,21f.) – was sich immer erst im Rückblick zeigt und nur in der Gemeinschaft des Volkes Gottes festgestellt werden kann, im Zweifel aber strittig bleibt.

Im Neuen Testament werden genau diese Kriterien auf Jesus gemünzt, sei es in der Kritik seiner Gegner, sei es im Glauben seiner Jünger. Er lehnt es ab, sich durch ein „Zeichen“ als Messias zu beweisen (Mk 8,11ff. par.); er legt das Gesetz so aus, dass es erfüllt wird (Mt 5,17-20); er sagt die Nähe der Herrschaft Gottes an, die sich den meisten verbirgt, ihm aber zeigt – und allen, die wie er in die Welt und zum Himmel schauen (Mk 1,15). Jesus erzählt Gleichnisse, um im Alltags- und im Festtagsleben, das Menschen immer schon geführt haben und immer weiter führen werden, Gott nahe ist, sei es in einer trotz aller Misslichkeiten guten Ernte (Mk 4,3-9 parr.), sei es in der Veröhnung eines Sohnes mit seinem Vater (Lk 15,11-32), sei es durch den Zusammenbruch eines Hauses, das auf Sand gebaut ist, während ein anderes stehen bleibt, weil sein Fundament ein Fels ist (Mt 7,24-27). Laut Evangelien, die den Christusglauben durch erzählende Erinnerung bezeugen, setzt Jesus seine ihm von Gott verliehene Macht ein, um Krankheiten zu heilen und böse Geister zu vertreiben, von denen Menschen besessen waren; nach dem Johannesevangelium handelt es sich um „Zeichen“, die auf die Herrlichkeit Gottes verweisen, wie sie mitten im Leben aufleuchten kann (Joh 2,11; 11,40; vgl. 1,14).

*In den Religionen gilt es, Scharlatanerie von Charismatik zu unterscheiden, Zelotismus von Martyrium und Dogmatismus vom Credo.*

Diese sogenannten „Wunder“ Jesu sind es, die – wie die des Alten Testaments – die harsche Kritik der Aufklärung auf sich gezogen haben. Baruch Spinoza meinte zwar, alle Episoden der (jüdischen) Bibel, die nicht den Naturgesetzen entsprächen, seien „von Frevelhänden in die Heilige Schrift eingefügt worden“, weil es unter Gottes Würde sei, an seinen ehernen Gesetzen etwas zu ändern. Doch für die gesamte Antike spielen sich die Wunder Jesu einschließlich der Naturwunder innerhalb der Schöpfungsordnung ab, die für Gott freilich kein „closed shop“, sondern ein „open access“ ist. Deshalb ist es ein schwerer theologischer Fehler der christlichen Apologetik, Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze und insofern als Beweise für die Göttlichkeit Jesu anzusehen. Es muss vielmehr gelingen, eine Deutung zu entwickeln, die im modernen Zeitalter nicht auf das Postfaktische setzt, sondern glaubwürdig ist. Dies ist prinzipiell möglich, weil der Kosmos auch nach physikalischer und philosophischer Betrachtung ein offenes System ist, das göttliches Handeln nicht

a priori ausschließen kann, zumal Naturgesetze nur Wahrscheinlichkeiten vorhersagen, nicht aber jeden Einzelfall determinieren und im Falle eschatologischer Einmaligkeit per definitionem nicht greifen können. Heinrich Heine, der fromme Spötter, hat den Rationalismus seiner Zeit persifliert, indem er auf eine wunderbare Szene mit Elija am Bach Kerit zurückgreift (1 Kön 17,4):

Rationalistische Exegese  
Nicht von Raben, nein mit Raben  
Würde Elias ernähret -  
Also ohne Wunder haben  
Wir die Stelle uns erklärt.  
Ja anstatt gebratner Tauben  
Gab man ihm gebratne Raben,  
Wie wir deren selbst mit Glauben  
Zu Berlin gespeiset haben.

Auch die allfälligen Symbolisierungen, Moralisierungen und Psychologisierungen der Wundergeschichten Jesu, von denen es im 19. und 20. Jahrhundert wimmelt, werden von dieser Ironie

*Dieser Vorbehalt lässt sich nicht aufheben, weil die Bibel ein menschliches Werk ist, das auf Gott hindeutet, ohne ihn festlegen oder festhalten zu können.*

getroffen, wenn sie, anders als die Antike, den allegorischen nicht auf den literalen Schriftsinn gründen und leugnen wollen, was nur geglaubt werden kann: dass sich Gnade materialisiert und dass Gott „Herr aller Mächte und Gewalten“ ist, wie im Sanctus mit Kol 1,16 und Jes 6,9 gebetet wird. Für den Seewandel Jesu (Mk 6,45-52) gibt es so wenig eine physikalische Erklärung wie für den Durchzug des Volkes Israels durchs Schilfmeer (Ex 13-15) und für die Wandlung von Wasser in Wein zu Kana (Joh 2,1-12), so wenig wie für die Speisung Tausender mit wenig Brot und Fisch (Mk 6,33-44 par.; 8,1-10 par.), so wie auch von Elija (1 Kön 17,11-16) und Elischa gottgewirkte Nahrungswunder erzählt werden (2 Kön 4,1-6). Sind die Geschichten deshalb fiktiv? Oder wollen sie gerade anschaulich werden lassen, dass Glaube Berge versetzen kann (Mk 11,23 par.) – und nichts wäre, wenn es die Liebe nicht gebe (1Kor 13,2)?

### III. Glauben und Zweifel

Die biblischen Texte bezeugen in Gottes Worten und Zeichen eine Offenbarung, die aber immer zugleich eine Verhüllung ist, eine Epiphanie, die ein Mysterium ist. Wie Erik Peterson gezeigt hat, wahrte die Bibel in ihrer Gottesrede einen „eschatologischen Vorbehalt“, gerade dort, wo es sich um einen direkten Bezug auf Gottes Handeln und das Wissen darum handelt. Dieser Vorbehalt lässt sich nicht aufheben, weil die Bibel ein menschliches Werk ist, das auf Gott hindeutet, ohne ihn festlegen oder festhalten zu können. Täte sie dies, würde sie gegen das Bilderverbot verstoßen. Würde sie Gott hingegen ins Schweigen bannen, wäre sie ebenso übergriffig, weil sie menschliche Maßstäbe dort als letzte ausgabe, wo sie nur dann gelten können, wenn es Gott nicht gibt. Ludwig Wittgenstein notierte in seinen lange unterdrückten Tagebüchern, die Naturwissenschaft („science“) im Sinn: „Es ist zu ersehen, daß die Behauptung: ‚Die Wissenschaft hat bewiesen, daß es keine Wunder gibt‘, absurd ist. In Wirklichkeit ist die wissenschaftliche Art, eine Tatsache zu betrachten, einfach



Foto: akg-images

*Es wäre eine fatale Fehldeutung, die Genesis im Gegensatz zur Astrophysik oder zur Evolutionsbiologie zu deuten, so unser Autor Thomas Söding. Genau wie die moderne Wissenschaft spreche die Bibel von einem Anfang und einem*

*Ende der Schöpfung. Matthäus Merian der Ältere schuf seine hier abgebildete „Schöpfung“ – einen Kupferstich – in den Jahren 1625 bis 1627. Es ist ein Blatt von insgesamt 258 dieses Künstlers zur Heiligen Schrift.*

nicht die Art, sie als ein Wunder anzusehen.“ Die Theologie darf diese Differenzierung nicht unterlaufen, sondern kann mit ihr arbeiten.

Die Bibel selbst weist ihr dabei den Weg. Sie macht, speziell im Neuen Testament, den Glauben zur zentralen religiösen Kategorie, weil er Vertrauen und Wissen, Erkenntnis und Bekenntnis, Entscheidung und Praxis verbindet. Dieser Glaube hat die Kraft, die Grenzen von Nationen und Geschlechtern, Religionen und Rollen, Generationen und Kulturen zu passieren (Gal 3,26ff.); er lässt die Passagen der Gottesbegegnung weder im Nirwana noch in Utopia verlaufen, sondern in dieser Welt, mitten im Volk Gottes und, so Gott will, ins Reich Gottes hinein.

In der Bibel wird deutlich, dass der Glaube nicht im Gegensatz zum Wissen steht, sondern eine sensible Form der Wahrnehmung von Gottes Handeln ist, die dem Aberglauben verborgen bleibt. Glaube ist nicht ein System von dogmatischen Sätzen, sondern ein Prozess, dessen Dynamiken, dessen Brüche und Wendungen die Bibel in tausend Beispielen erzählt, von Abraham und Sara bis zu Maria und Joseph, von Mose und Miriam bis zu Maria Magdalena und Petrus.

Die Skepsis, der Zweifel, die Versuchung sind diesem Glauben nicht fremd. In der Bibel wird diese Menschlichkeit aufgedeckt: in der Hoffnung auf Erlösung, die nach Paulus immer eine Hoffnung wider alle Hoffnung ist (Röm 4,18). „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“, ist das vielleicht tiefste Glaubensbekenntnis der ganzen Bibel; nur bei Markus steht es und wird vom schier verzweifelten Vater eines von Dämonen geplagten Kindes gesprochen, dem die Jünger Jesu nicht zu helfen vermochten (Mk 9,24). Im Alten Testament ist das

ganze Buch Kohelet der Unmöglichkeit gewidmet, eine Theologie zu treiben, die keine Zweifel mehr aufkommen lässt. Die paulinische Theologie des Kreuzes ist die radikale Kritik eines jeden theologischen Positivismus, der nicht die Dialektik von Stärke und Schwäche, von Schande und Ehre, Torheit und Weisheit aushält (1Kor 1,17-2,16).

*Im Alten Testament gibt Hiob das erschütternde Beispiel eines Menschen, der schuldlos leidet und aus seiner Verzweiflung nur von Gott erlöst werden kann.*

Aus demselben Grund und in derselben Haltung wird die Theodizeefrage gestellt – nicht von Menschen, die Gott zur Disposition stellen, sondern von Menschen, die mit ihm ringen und deshalb nicht weniger leiden, sondern auch an Gott zu verzweifeln drohen. Im Alten Testament gibt Hiob das erschütternde Beispiel eines Menschen, der schuldlos leidet und aus seiner Verzweiflung nur von Gott erlöst werden kann. „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, mit diesem Ruf aus Ps 22, der Klage eines leidenden Gerechten, stirbt Jesus nach dem Matthäus- und dem Markusevangelium (Mt 27,46 par. Mk 15,34); „Vater, in deine Hände gebe ich meinen Geist“, betet er, gleichfalls mit einem Psalm (Ps 31,6), nach der Luskaspation (Lk 23,46), und: „Es ist vollbracht“ verkündet er nach Johannes (Joh 19,30). Hat er Recht? Erliegt er einer Illusion? Erhält er eine Antwort?

Die Evangelien verweisen auf Ostern. Erst die Auferstehung zeigt, weshalb Gott Jesus allein gelassen hat, wem Jesus sich hingibt und wie das Ende ein Anfang sein kann. Die Jünger fliehen vor diesem Drama; sie verraten und verleugnen ihn. Daran hat sich bis heute nichts geändert.

Die Exegese hat die Aufgabe, diese Glaubensgeschichten aufzudecken und sie so zu interpretieren, dass sich Menschen von heute mit ihren Lebensgeschichten in ihnen wiederfinden können. Wenn sie es tun, setzen sie auf Gottes Handeln – nicht nur damals, sondern heute. Wenn sie auf Gottes Handeln setzen, können sie an der Bibel ablesen, vor welche Fragen sie gestellt werden und wie viele Antworten sie erhalten können, wie viele Gebete sie mitzusprechen eingeladen sind und wie viel Hören und Schweigen zum Beten gehört, wie viele Zeichen Gottes sie in der Welt erkennen und verkennen können, wie viele Worte Sinn machen und wie viele Worte besser unausgesprochen bleiben, wie viele Wege zu Gott führen und wie viele Stolpersteine auf dem Weg liegen. Es kann ihnen die Welt mit ihrer Schönheit und ihrer Grausamkeit zum Gleichnis Gottes werden, des ersehnten und vermissen, des erfahrenen und erkannten, des verleugneten und verachteten. Wer diesen Glauben nicht teilt, hat das Recht, von den Gläubigen respektiert zu werden, sollte aber nicht damit rechnen, vergessen oder verachtet zu werden. Glauben und Zweifel sind zu eng miteinander verwandt. Worte und Zeichen sind immer vieldeutig. Grenzen sind immer zu eng und Passagen immer zu weit. Aber das Gebet steht im Raum: „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern“ (Ps 18,30). □

# Was heißt „Gott handelt“ heute? Das christliche Paradigma der Menschwerdung Gottes und die befreiungstheologische Option für die Armen

Jürgen Bründl

## I. Einleitung

Mit der Überzeugung, dass Gott in der Welt handelt, steht und fällt der christliche Glaube. Mehr noch: Sein zentrales Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes unterscheidet das Christentum von allen anderen Religionen und erregt bei vielen Menschen Anstoß. Das gilt auch für das Gespräch mit seinen nächsten und engsten, da monotheistischen Geschwistern, dem Judentum und dem Islam: Für beide ist die Vorstellung eines Gottes, der Mensch wird, undenkbar und beide entwickeln deshalb charakteristisch andere Konzepte des göttlichen Wirkens. Insofern führt die Frage, die das Bekenntnis zu einem in der Welt handelnden Gott für das Verständnis des Menschen stellt, in das Zentrum christlicher Glaubensverantwortung.

Und dies seit alters her. Gott handelt, das bedeutet für christliche Theologie traditionell: Er handelt als Schöpfer und Erlöser in einer trinitarisch ausdifferenzierten Personalunion, die den Vater durch den Geist der Liebe in seinem Sohn als Gestalter der Welt erkennt. Nach dem nicht-paulinischen Christushymnus aus Kol 1,12-20 ist der göttliche Logos als „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ auch der „Erstgeborene der Toten“, derjenige, in dem die ganze „Fülle“ Gottes wohnt. Paulus selbst hat besonders den Erlösungsaspekt dieses göttlichen Sohneshandelns ausgeschrieben. Den Maßstab seiner Theologie bildet das Kreuz Jesu, vor dessen Armut Gott nicht zurückschreckt, in die er seine Hoheit vielmehr „entleert“ bis zur äußersten Erniedrigung des Todes (vgl. Phil 2,6-11). Der göttliche Sohn stirbt „für unsere Sünden“ und wird auferweckt, damit wir Menschen, die Sünder, neu leben können trotz unserer manifesten Schuld. Eine solche Botschaft soll Hoffnung wecken. In 1 Kor 15,3-5 fasst Paulus den Kern der authentischen Überlieferung zusammen, deren theologischer Vorgabe auch seine Verkündigung folgt. Sie stellt damals wie heute eine erhebliche Zumutung an das Selbstverständnis des Menschen dar. Bekanntlich zeichnet unsere Gegenwart in Glaubensangelegenheiten ein bemerkenswertes Erfahrungsdefizit aus. Dass Gott handelt, wird von den Menschen heute häufig nicht mehr wahrgenommen. Und zwar nicht allein deshalb, weil unbestreitbar vieles in der Welt im Argen liegt. Die Tatsache, dass Glaubensüberzeugungen aktuell weniger zur Erlösung als zur Verursachung von Leid beizutragen scheinen, zieht die religiöse Heilshoffnung gewissermaßen grundsätzlich in Zweifel. Genau genommen muss die leitende Fragestellung für die Erörterung unseres Themas also lauten: Was kann es in einer Welt, in der allenthalben Fundamentalismen triumphieren – und zwar nicht nur die islamistischen, sondern auch die evangelikalen und die christkatholischen –, bedeuten, dass Gott handelt?

Drei Argumentationsgänge und ein ekklesiologisches Schlussplädoyer sollen eine mögliche Richtung erkunden, in der die Antwort auf diese Frage liegen könnte. Dass Gott handelt, hieße



Prof. Dr. Jürgen Bründl, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

demnach durchaus traditionell: Er handelt in Jesus Christus. Das aber bedeutet: Er handelt als Mensch – eine äußerst komplexe theologische Aussage, die das II. Vatikanische Konzil mit dem spezifischen Offenbarungskonzept der Selbstmitteilung Gottes zu erfassen sucht. Das Konzil legt mit diesem Begriff ein dialogisches Verständnis von Offenbarung vor, das die Menschwerdung Gottes nicht auf die historisch einmalige Vergangenheit des Menschen Jesus aus Nazareth einschränkt. Vielmehr dehnt es dessen inkarnatorisches Geheimnis zeit- und raumübergreifend aus und erschließt dem Glauben der Kirche damit einen ungleich aktuellen Bezug: die Armen, durch die Gott heute sozusagen vorzugsweise handelt. Die nachfolgenden Ausführungen erläutern deshalb die göttliche Selbstmitteilung, seine Menschwerdung über die Antwort auf die ganz bestimmte Frage, warum Theologie heute vom Armen in seiner zeitgenössischen Realität sprechen muss, wenn sie den Glauben an Gottes Handeln in Jesus Christus verständlich machen will.

## II. Gott handelt in Jesus Christus

Das Ringen um den Glauben, dass im Leben und Sterben des Jesus aus Nazareth kein anderer als Gott selber am Werk ist, dass dieser Jesus also der Christus ist, prägt die Kirche in den ersten acht Jahrhunderten ihrer Geschichte durchgängig und führt schließlich zu der trinitarischen Gottesvorstellung des Christentums. Theologiegeschichtlich ragen zwei lehramtliche Entscheidungen aus diesem Prozess der Entfaltung des Glaubensverständnisses der Kirche heraus: Das Konzil von Nizäa (325) legt gegen die arianische Irrlehre fest, dass der Sohn in derselben wesentlichen Weise Gott sein muss wie der Vater. Denn nur, wenn in Jesus Christus tat-

sächlich ein göttlicher Akteur auf der Weltbühne erscheint, lässt sich das Vertrauen der Gläubigen rechtfertigen, dass der Sohn auch das, was allein Gott möglich ist, erwirken kann: die Erlösung des Menschen und der Schöpfung insgesamt. Der nizanische Lehrentscheid begründet also die Erlösungshoffnung des Glaubens. Zugleich erhält mit ihm das Problem des Welthandelns Gottes seine Virulenz. Wie lässt sich denken, dass Gott Mensch wird und doch Gott bleibt? Auf diese Frage versucht das Konzil von Chalzedon (451) eine Antwort zu finden. Es entfaltet dazu eine Theologie, welche die „vollkommene Gottheit“ und „die vollkommene Menschheit“ als die zwei Naturen der einen Person Jesu Christi festhält. Der entscheidende Definitionssatz lautet: „ein und derselbe Christus Sohn Herr Eingeborener [ist] in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungeteilt, ungetrennt erkennbar, niemals wird der Unterschied der Naturen aufgehoben der Einigung wegen, vielmehr wird die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen bewahrt, auch im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase.“

Der Akzent dieser Definition liegt auf der Übereinkunft der göttlichen mit der menschlichen Natur, welche die Person Jesu Christi „unvermischt“ und „ungetrennt“ zu einer komplexen Wirklichkeit vereint. Explizit schärft der Text des Chalzedonense ein, dass die Person-Einheit in der „Hypostase“ des Logos den wirklichen Eigenstand der beiden Naturen nicht aufhebt. Die vom trinitarischen Sohneslogos angenommene Menschlichkeit beeinträchtigt also keineswegs die Vollkommenheit seiner Gottheit. Ebenso wenig vergöttlicht sie eine defizitäre Menschheit des Sohnes. Beide Naturen werden vielmehr dergestalt aufeinander bezogen, dass die geglaubte Göttlichkeit Jesu Christi nirgendwo anders erkannt werden kann als in der praktischen Verwirklichung seiner Menschlichkeit. Der Akzent der Konzilsdefinition liegt also darauf, dass die Gottheit Jesu Christi ihrem Gehalt nach in seiner Menschlichkeit besteht. Christologie lässt sich deshalb nicht auf metaphysische Spekulationen über das personale Geheimnis des innergöttlichen Sohneslogos beschränken. Vielmehr muss sie ihren Fokus auf den realen Menschen Jesus von Nazareth richten, in welchem sich nichts Anderes als das Wesen Gottes realisiert. Seine Enthüllung ereignet sich in der Lebensgeschichte dieses einen. Wie die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils festhält, entsprechen sich dabei Seins- und Erkenntnisordnung. Anders gesagt: Weil Gott (Vater) ontisch in Jesus Christus Mensch geworden ist, wird ontologisch die Menschlichkeit des Menschen Jesus zum wesentlichen Inhalt göttlicher Offenbarung.

Ohne den Person-bildenden Einheitspunkt der *unio hypostatica* abzustreiten, bietet die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalzedon damit einen Ansatzpunkt, das Plausibilitätsproblem, das die neuzeitlich aufgeklärte Vernunft hinsichtlich der Erkennbarkeit des göttlichen Handelns umtreibt, positiv aufzugreifen und Gottes Heilswirklichkeit über die Konzeption einer Christologie von unten mit glaubwürdigem, was gleichwohl nicht bedeutet: unstrittigem Wahrheitsanspruch auszusagen. Während die spekulative Bezugnahme des Konzils auf die „Hypostase“ oder „Person“ die vorausgesetzte Identität Jesu Christi als innertrinitarischem Sohneslogos markiert, legt die Gleichordnung der Zweierheit seiner „Naturen“ dessen Wahrnehmbarkeit auf die Erkenntnis der wahren Gottheit durch die wahre Menschheit fest. Dass Gott in Jesus Christus handelt, bedeutet also, dass

Jesus wirklich als Mensch, genauer, dass er menschlich handelt. In dieser Menschlichkeit macht Gott sich selbst zugänglich, in ihr teilt er den Geschöpfen sein ureigenes Wesen mit. Deshalb gilt: Wer Jesus begegnet, begegnet Gott. Aber dass der Mensch in ihm realer Gott antrifft, ist keine Überzeugung, die der Glaube ohne weltliche Erfahrung gewinnen könnte. Das göttliche Geheimnis wird vielmehr allein durch die gelebte Menschlichkeit Jesu erkennbar.

## III. Gott handelt als Mensch

Diese Einsicht ändert das christliche Offenbarungsverständnis von Grund auf. In der Menschwerdung teilt Gott keine Information über sich mit. Vielmehr gibt er sich als der zu erkennen, der er ist. Über Jesus, unseren Menschenbruder, kommuniziert Gott selber mit uns. Das Geschehen von Offenbarung lässt sich folglich nicht in die bloß theoretische Form einer Instruktion pressen, die man als heilige Lehre aus den normativen Quellen der Heiligen Schriften herausdestillieren könnte. Nach christlichem, christologischem Verständnis ist Offenbarung viel mehr als das: In ihr findet das existenzielle Ereignis einer Begegnung von Gott und Mensch statt. Offenbarung bedeutet die „Selbstmitteilung“ Gottes an uns.

Nach Karl Rahner, der diesen Begriff geprägt hat, ist Jesus deshalb jener exemplarische Mensch, „der die einmalige absolute Selbsthingabe an Gott lebt.“ Er tut, was uns Sündern zu tun unmöglich ist: den Willen Gottes. Der wiederum verlangt vor allem anderen die Verwirklichung einer Humanität, die Menschen einander immer schulden, da einzig sie alle leben lässt und jedem Leben gewährt. In der stupenden Menschlichkeit, die den Lebensvollzug Jesu prägt, kommt jedoch nicht nur die Wahrheit über den Menschen an den Tag. Die

---

*Das Konzil von Nizäa (325) legt gegen die arianische Irrlehre fest, dass der Sohn in derselben wesentlichen Weise Gott sein muss wie der Vater.*

---

Menschlichkeit Jesu offenbart zugleich die Wahrheit über Gottes Gottheit, deren wahrnehmbaren Gehalt sie zum Ausdruck bringt. Wenn der gelingende Existenzvollzug des Menschen aus diesem Grund eine im selben Maß menschen- wie gotteswürdige Gestalt trägt, ist die Verwirklichung von Menschlichkeit keine Angelegenheit, die der Mensch mit sich allein abmachen könnte. Im Gegenteil: Es handelt es sich bei ihr zuerst und zuletzt um Gottes Sache. Nach Rahner gewinnt der Mensch seinen existenziellen Eigenstand nur in der Überantwortung an Gott, was zu der paradox klingenden Annahme führt, dass sich in dem einzigartigen Verhältnis des Schöpfers zu seinem Geschöpf Eigenstand und Abhängigkeit nicht wechselseitig beschränken müssen, sondern im Gegenteil miteinander wachsen können.

Eine derart schöpfungstheologische Verschränkung zieht anthropologisch weitreichende Folgen nach sich. Vor allem erringt nach dieser Auffassung der Mensch die Vollendung seines Daseins nicht aus eigener Kraft. Er erhält sie geschenkt durch das offenbarende Handeln Gottes, soll heißen: zuerst in der Menschwerdung des Sohnes und dann über die geschichtlich im Heiligen Geist je neu zu gestaltende Nachfolge Jesu Christi. In seinem Grundkurs des Glau-

bens formuliert Rahner dieses christologische Verständnis des Menschen ausdrücklich: „Die Menschwerdung Gottes“, heißt es hier, ist „der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, dass der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.“ Und an die Adresse der neuzeitlich-aufgeklärten Religionskritik, die aus Sorge um den Selbststand des Menschen von der Göttlichkeit des Sohnes Abstand nehmen zu müssen glaubt, stellt Rahner die Rückfrage, ob sie dem Verständnis des Menschen mit der Absage an seine Herkunft von Gott nicht die entscheidende Beziehung raubt, aus der sein Wesen die ihm eigene einzigartig menschliche und menschenwürdige Bestimmung gewinnt.

Das II. Vatikanische Konzil hat jedenfalls den Zusammenhang zwischen Gottes Selbstmitteilung und einem menschenwürdigen Lebensvollzug in der Konstitution „Gaudium et Spes“ 22 mit der Verbindlichkeit seines höchsten Lehramts als die entscheidende, christologische Mitte des Glaubens ausgezeichnet. Die maßgebliche Passage lautet: „Tatsächlich wird nur im Mysterium des fleischgewordenen Wortes das Mysterium des Menschen wahrhaft klar. Denn Adam, der erste Mensch, war das Urbild des künftigen, nämlich Christi, des Herrn. Christus, der schlechthin neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Mysteriums des Vaters und seiner Liebe dem Menschen selbst den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ Damit würdigt der Text der Pastoralkonstitution die Inkarnation Gottes als Aufklärung des Menschen über sich selbst, als Bestimmungsgrund seiner höchsten Berufung. Die prinzipielle Bedeutung der Menschwerdung Jesu umschreibt er dann in scholastischer Terminologie, wie folgt: „Da in Ihm die menschliche Natur angenommen, nicht zerstört ist, ist sie eben dadurch auch in uns zu erhabener Würde erhoben worden. Denn Er, der Sohn Gottes, hat Sich durch seine Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen geeint.“

„Gaudium et Spes“ folgt der Definition Chalzedons also in der markanten Verknüpfung, welche die Erkenntnis der Gottheit des Vaters an die Offenbarung der Menschlichkeit seines eingeborenen Sohnes bindet. Dass Offenbarung im Sinns Rahners „Selbstmitteilung Gottes“ und nicht bloß ein neutrales Informationsgeschehen meint, enthüllt den spezifisch theologischen Charakter dieser wahren Menschheit des Logos, das heißt, dass sie nach christlichem Verständnis die entscheidende Wesensbestimmung Gottes darstellt. Humanität konturiert folglich auch das göttliche Handeln in der Welt. Es muss dezidiert als ein menschliches und menschenwürdiges Handeln angesprochen werden. Deshalb sieht „Gaudium et Spes“ das Geheimnis des Glaubens vor allem in der Menschwerdung des göttlichen Sohnes zusammengefasst, dessen Heilswirksamkeit der Text der Konstitution folgendermaßen akzentuiert: „Mit menschlichen Händen hat er sein Werk getan, mit menschlichem Geist gedacht, mit menschlichem Willen gehandelt, mit menschlichem Herzen geliebt.“ Der Skopus dieser Aussage ist unmissverständlich: Menschliches Handeln bildet das Format, in dem Gott wirklich handelt. Aus dieser theologischen Einsicht folgt, dass nicht nur für die Menschen, die an Jesus als Christus glauben, sondern – wie es ausdrücklich heißt – „für alle Menschen guten Willens“ die Verpflichtung besteht, jene höchste Berufung zur Menschlichkeit, die Gott in seinem Sohn vorgelebt hat, als eigene existenzielle Lebensaufgabe zu über-

nehmen. Jeder Mensch, der Christgläubige aber zumal, wird hier zu einem wahrhaft menschlichen Leben, zu tätiger Menschwerdung in der Nachfolge Jesu berufen. Das Bekenntnis des Glaubens, dass Jesus der Christus und als solcher der Mensch gewordene Sohnes logos ist, verlangt demnach einen Verständnisakt, der die ganze menschliche Existenz im Sinn ihrer theoretischen wie praktischen Verantwortung als Geschöpf einfordert.

Eine derart umfassende Glaubensentscheidung kann niemals selbstverständlich sein. Allerdings macht die anspruchsvolle Berufung zur Menschlichkeit aus der Nachfolge Jesu Christi eine praktisch zu übende Lebensform. Der Glaube muss vor allem getan werden. In dieser zwar nicht exklusiv, aber doch typisch christlichen Auffassung liegt auch der Rechtsgrund für jene anstößige Identifikation, mit der die lateinamerikanische Theologie der Befreiung das christologische Zentral-Geheimnis der Inkarnation explizit mit der peripheren Realität der Armen und Unterdrückten in Verbindung bringt. Sie verleiht der Rede vom Handeln Gottes heute ihre prägnante Sinnspitze.

#### IV. Gott handelt durch die Armen

Die menschenwürdige Gestaltung des Lebens bedeutet nämlich keineswegs nur Nachahmung Jesu in dem abstrakten Sinn eines Vorbilds der Tugend. Konkreter als das verlangt sie die ganz bestimmte Nachfolge jedes einzelnen an das Kreuz Christi. Theologisch gesprochen stellt erst die Lebenshingabe des Sohnes den charakteristisch göttlichen Zug seines zutiefst menschlichen Handelns vor Augen, also den Inbegriff dessen, was dem Menschen für sich alleine als Sünden unmöglich, im Gefolge der Offenbarung Jesu Christi aber von allen Menschen guten Willens – seien sie nun christgläubig oder nicht – einzufordern ist. Gottes Handeln und die Erlösung der Welt, auf die es letzten Endes zielt, erhalten vor allem im Kreuz ihren gemeinsamen und realistischen Grund. Noch einmal mit den Worten der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ gesagt: „Indem Jesus Christus für uns litt, hat Er nicht nur ein Beispiel gegeben, damit wir seinen Spuren folgen, sondern Er hat auch den Weg gebahnt, dem wir folgen müssen, damit Leben und Tod geheiligt werden und einen neuen Sinn annehmen.“

Die Pointe des Konzilstextes ist irritierend genug: Gerade das Leiden des Gekreuzigten soll die angemessene Form darstellen, in welcher der allmächtige Gott, der Schöpfer und Erlöser der Welt, wirklich handelt. Als armer Geheukter unter anderen Armen, so tritt Gott in der Welt in Erscheinung. Die Armen erhalten damit einen theologisch privilegierten Status, und zwar sowohl was die Adresse als auch was das Subjekt des göttlichen Erlösungshandelns betrifft: Sie sind die ersten Hörer des Evangeliums und zugleich seine authentischen Verkünder. Dass die Armen aufgrund ihrer Armut ein und dieselbe Lebenssituation mit Jesus teilen, befähigt sie, über die Zeiten hinweg zu der sakramentalen Verkörperung der Gegenwart Christi in der Welt. Diese kategorial theologische Bedeutung der Armen als das geschichtliche Sakrament Christi und ihre damit einhergehende zentrale Funktion im göttlichen Erlösungshandeln hat der spanisch-salvadorianische Befreiungstheologe Jon Sobrino exemplarisch beschrieben. „Die Armen“, stellt seine Christologie der Befreiung fest, „sind auf zweifache, fundamentale Weise Quasi-Sakramente der Sendung Jesu. An erster Stelle rufen sie zur Umkehr auf, indem ihre Lebenswirklichkeit wie die des gekreuzigten

Jesu die größte Anfrage an die Christen und an alle Menschen darstellt. In diesem Sinne stellen die Armen, weil sie Opfer sind, eine prophetische Anklage dar. An zweiter Stelle bieten sie Werte und Wahrheiten an, wie sie auch Jesus aufgezeigt hat. In diesem Sinne sind sie Träger des Evangeliums; sie evangelisieren von Grund auf.“

Auch diese Aussage ist von prinzipieller Bedeutung: In der Perspektive der Befreiungstheologie stellt sich die Theologie des Handelns Gottes als eine Theologie der Armen dar. Ihre Existenz, die durch manifeste Unterdrückung und barbarische Gewalt gekennzeichnet ist, wiederholt authentisch die Situation des Gekreuzigten als Ort der Offenbarung Gottes. Insofern zeigt die Solidarität mit den Armen den vorrangigen Weg der

#### *Göttliches Handeln kann keine Weltherrschaft bedeuten, die im Gestus allmächtiger Diktatur alles lenkt.*

Erlösung an, weil sie allein keinen vom Leben ausschließt, sondern allen Menschen Heil verspricht: Zuerst natürlich den Armen selber, die aus ihrer Unterdrückung befreit werden müssen, denen das geraubte Leben zurück zu erstatten ist. Dann aber auch den Reichen, die sich zum Lebensrecht der Armen zu bekehren, die zu erkennen haben, dass sie unrechtmäßige Unterdrücker und Lebens-Räuber sind. Das ist insbesondere für uns Christen in der Ersten Welt eine harte Lektion. Aber wenn wir sie von den Armen, die es – schändlicherweise – überall gibt, lernen, können auch wir erlöst werden. In Sobrinos Diktion klingt der Akzent dieses Urteils noch schärfer: Nur, wenn die prophetische Anklage, welche der Notschrei der Elendsexistenz der Armen zum Ausdruck bringt, gehört wird, sodass sie die entsprechende Hilfe finden seitens der Reichen, nur dann ereignet sich Heil in der Welt, nur dann handelt Gott. Und nur dann werden auch die Reichen – also wir – Erlösung finden.

Eine solche Kriteriologie des Heils bestürzt, weil sie konkret Stellung bezieht und die Partei der Armen ergreift. Auf diese Weise holt die Theologie den Glauben aber auch aus den jenseitigen Gefilden der Ewigkeit heraus und konfrontiert seine Wahrheit mit dem Alltag der geschichtlichen Gegenwart. Ein dermaßen ungeschminkter Weltbezug irritiert nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Amtsträger in der Kirche. Um so wichtiger ist die Feststellung, dass sich Sobrino für seine Theologie nicht allein auf die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils berufen kann, sondern darüber hinaus auf deren Fortschreibung durch die Abschlussdokumente der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979), welche die Parteinahme der Offenbarung Gottes im Sinn einer Option für die Armen als verbindliche Lehre der Kirche ausformulieren.

Auf die Konsequenzen dieser pastoralen Option für das Verständnis von Kirche und ihrer Sendung wird am Schluss zurückzukommen sein. Zuvor jedoch bedarf die Bedeutung einer Theologie des beziehungsweise der Armen für die Frage nach dem Handeln Gottes nochmals einer Zuspitzung: Wenn Gott als Mensch vor allem durch den Gekreuzigten handelt, weil die Menschen, die ihn ans Kreuz schlagen, tendenziell eher nicht Menschliches, sondern Unmenschliches tun, und wenn deshalb die göttliche Aktivität seines Handelns zunächst in der ebenfalls ausgesprochen menschlichen Passivität des

Leidens besteht, dann kann göttliches Handeln nicht triumphalistisch beschrieben werden. Göttliches Handeln kann keine Weltherrschaft bedeuten, die im Gestus allmächtiger Diktatur alles lenkt. Das wäre eine ebenso illusorische wie gewalttätige und deshalb heillose Vorstellung von Gottes Gericht beziehungsweise von der Erlösung, die es verheißt. Gott handelt, richtet anders. Das zumindest ist die Hoffnung der Christen. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) hat diese Andersartigkeit des göttlichen Handelns seinen biblisch-normativen Ausdruck gefunden. Das Gleichnis wird von der lukanischen Jesusfigur als Antwort auf die Frage, wer mein Nächster ist, erzählt. Im Hintergrund steht die bekannte und nicht allein jüdische Auffassung, dass Bruderliebe nur innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe geboten ist, also dem Hass gegen auswärtige Feinde nicht widerspricht. Gegen diese Vorstellung klagt das Gleichnis die grenzüberschreitende und folglich unbedingte Geltung von Liebe in Situationen der Not ein. Denn Not lehrt nicht nur beten, sondern verpflichtet – und zwar zunächst – zur Hilfeleistung. Diesen Vorrang erkennen der Priester und der Levit, die an dem Mann im Straßengraben vorbeigehen, nicht an. Beide haben vermeintlich Wichtigeres zu tun, sie kommen nicht zu Hilfe, obwohl der Verletzte im Graben aus Jerusalem kommt und also ein Jude sein dürfte wie sie. Erst der Fremde, den der Text des Gleichnisses als „Mann aus Samarien“ einführt, zeigt die menschliche und im Grunde selbstverständliche Reaktion: Angesichts der blutigen Realität des unter die Räuber gefallenen Menschen „dreht es ihm den Magen um“. Das Verb *σπλαγχνίζομαι* in Lk 10,33 sagt es zumindest so. Seine Bedeutung gibt die Einheitsübersetzung wenig prägnant mit „Mitleid haben“ wider. Nach dem griechischen Wortlaut reagiert der Samariter dagegen körperlich auf die körperlichen Verletzungen des Geschlagenen – und: er sorgt für ihn!

Das ist eine theologisch beachtenswerte Verknüpfung. In der Selbstverständlichkeit ihrer Humanität spiegelt sich die göttliche Signatur, der sakramentale Charakter seines Handelns. Es hat nämlich den Anschein, als würde nur Gott selbstverständlich menschlich handeln, während die Menschen als Sünder selbstverständlich eher zur Unmenschlichkeit neigen. Oder wie Luther es in der 34. These über die menschliche Natur gegen die scholastische Theologie präzise auf den Punkt bringt: „Die Natur hat weder eine rechte Anleitung durch die Vernunft noch einen guten Willen.“ Aus diesem nach wie vor leider sehr oft zutreffenden Urteil folgt, dass jedes Weltregiment, das seine Ordnungsmacht mit Zwangsgewalt durchsetzen will, zwar tatsächlich ein menschliches Konzept darstellt, aber aus eben diesem Grund gerade nicht geeignet ist, das erlösende Handeln Gottes zu beschreiben. Seine typisch menschliche Unmenschlichkeit hindert es daran. Und dass besonders die Menschen im vergleichsweise begüterten Westen in ihrer Alltagswirklichkeit Gott nicht mehr wahrnehmen, könnte somit auch daran liegen, dass ihr Handeln Gottes erlösende Gegenwart nicht mehr verkörpert, dass Gott nicht mehr durch sie handelt. Das würde bedeuten: Weil wir den Nächsten in seiner Not nicht ausreichend anerkennen, der Rettung seines Lebens angeblich Wichtigeres vorziehen, erzeugt unsere inhumane Herrschaftsform Unterdrückung und Armut. In einer Welt, welche die neoliberale Hegemonie der kapitalistischen Wirtschaftsordnung prägt, ist die Triftigkeit dieser Erkenntnis mit Händen greifbar. Die Reichen produzieren Arme überall und leben von deren Aus-



Foto: akg-images

Das Konzil von Chalzedon im Jahr 451 – hier eine natürlich der Phantasie entsprungene Illustration, wie sie Mitte des 19. Jahrhunderts in einem französischen Geschichtsbuch erschien, – legte

über die beiden Naturen Christi folgendes fest: „... ein und derselbe Christus Sohn Herr Eingeborener [ist] in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungeteilt, ungetrennt erkennbar ...“

beutung. Auch auf diesen markanten Zug machen die Befreiungstheologen, welche in der Regel aus Ländern der Dritten Welt kommen, aufmerksam. Und darauf, dass Gottes Solidarität zuerst den Ausgebeuteten gehört, denn Jesus ist einer von ihnen, und sie – die Armen – teilen die Situation Jesu. Deshalb entfaltet die realgeschichtliche Dichotomie zwischen den Klassen von Arm und Reich eine theologisch zwingende Zuordnung. Das Handeln der Reichen charakterisiert die Sünde, nicht die Erlösung. Wollen sie dennoch gerettet werden, bleibt ihnen – wie dem reichen Jüngling aus Mt 19,16-30 – allein die Hoffnung, dass Gott vermag, was den Menschen unmöglich ist, denn geht doch eher „ein Kamel durch ein Nadelohr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ (Mt 19,25).

Die Hoffnung des Glaubens geht nun allerdings dahin, der Einzigartigkeit des Handelns Gottes am Kreuz Christi eben diese erlösende Tat des Menschen unmöglichen zuzutrauen. Denn am Kreuz wird Gott arm bis zum Äußersten, teilt die Situation der Beraubten und Geknechteten noch im Tod und macht auf diese Weise deutlich, dass nicht die vermeintlichen Rechtfertigungen der Gewalt gegen die Ohnmächtigen maßgeblich sind, sondern dass das Himmelreich Anderes, ja kontradiktorisch Entgegengesetztes von uns verlangt: den Hungernden sättigen, den Kranken besuchen, den Notleidenden helfen. So jedenfalls klagt es das Weltgerichtsgleichnis von Mt 25,31-46 ein. Auch hier bildet die Not des Armen das Kriterium, an dem sich entscheidet, ob ein Handeln nur-menschlich, das heißt inhuman und ausbeuterisch, oder ob es göttlich und in diesem Sinn wahrhaft menschlich ist. Vor diesem Hintergrund zieht die Befreiungstheologische Option für die Armen die einzig angemessene Konsequenz aus dem fundamentalen Glaubensgeheimnis des Christentums, dass Gott Mensch geworden ist. Sie identifiziert sein Handeln in der Welt mit wirklich menschlichem Handeln. Den Maßstab dafür bildet die Realität des Armen, die auf diese Weise in den Rang der sakramentalen Gegenwart Gottes erhoben

wird. In diesem kritischen Sinn gilt der Urteilsspruch des königlichen Weltenrichters aus Mt 25,40 bis heute: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Gott handelt menschlich bedeutet deshalb auch: Er handelt nicht ohne den Menschen.

Diese fundamentale Erkenntnis hat bereits Thomas von Aquin in der 16. Quaestio des ersten Buchs seiner „Theologischen Summe“ durch eine Theorie kreatürlicher Zweitursächlichkeit verständlich zu machen versucht. Eine systematische Ausarbeitung fand sein Konzept aber dann erst Mitte der 1970er Jahre durch Bela Weissmahr und wird, wie jüngst Dominikus Kraschl gezeigt hat, auch aktuell unter Theologen wie Philosophen kontrovers diskutiert. Grob gesagt erscheint in der Zweitursachentheorie die geschöpfliche Welt als gleichsam sekundäres Werkzeug zur Verwirklichung des göttlichen Heilswillens, der die originäre Erstsache des Heils darstellt. Dabei ist der freie Wille, die Eigenwirksamkeit besonders des Menschen durchaus gefordert. Gerade der Sünder muss seine Sünde erkennen, muss umkehren und zum Heilsorgan Gottes werden wollen. Die Theologie der Befreiung gestaltet die inkarnatorischen und christologischen Konsequenzen dieser soteriologischen Vorstellung aus: Auch für sie handelt Gott nicht ohne die Menschen. Er handelt vorrangig sogar als Mensch, das heißt im Mensch-gewordenen Sohn und dann prinzipiell durch die Armen, denen seine bedingungslose Zuwendung gilt. Zu ihnen, besser: zu ihrem Lebensrecht haben die Reichen sich zu bekehren, weil den Armen geholfen werden muss, und zwar unbedingt. Allerdings scheint der Mensch zu einer derart bedingungslosen Solidarität nicht von sich aus fähig zu sein. Vielleicht aber kann Gott ihn zu ihr befreien, insofern er selber bis zum Tod des Sohnes am Kreuz solidarisch mit uns Sündern geworden ist und damit den Weg gewiesen hat, auf dem wir Menschen ihm im rechten, sprich: göttlichen, das aber meint: wirklich menschlichen Handeln nachfolgen können. Nachfolge Christi und Menschwerdung stellen sich von daher als ein und die-

selbe existenzielle Aufgabe heraus. Zu ihrer lebenslangen Ausgestaltung sind alle Menschen berufen. Auf, beziehungsweise in der Fortsetzung des inkarnatorischen Handelns Gottes, das nichts anderes als Menschlichkeit verwirklicht, besteht dann auch die besondere Mission der Kirche in der Welt.

#### V. Kirche der Armen, eine Mission für die Welt

Gott handelt also nicht ohne den Menschen. Damit der Mensch aber mit Gott und das heißt erlösend handeln, das Leben seiner Mitmenschen, der Armen retten kann, muss er sich bekehren zu der Solidarität Jesu Christi. Er muss der Behauptung des eigenen Rechts entsagen und seinem Weg, dem Weg der Selbstverleugnung ans Kreuz Folge leisten. In diesem Sinn fasst zumindest das II. Vatikanische Konzil den Sendungsauftrag der Kirche auf, wenn es am Anfang der Pastoralkonstitution programmatisch feststellt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte“ (GS 1,1). Nach dieser Lehre weiß sich die Kirche genauso wie ihr Herr Jesus Christus in die Welt gesandt, um an den Orten der Not die prophetische Anklage der Armen aufzugreifen und mit ihnen zusammen – wie Gott – Heil zu stiften, befreiend zu handeln. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ von Papst Franziskus prägt für diesen Sendungsauftrag das sprechende Bild einer „verbeulten Kirche“, die „auf die Straße hinausgegangen ist“ (Evangelii gaudium 49), um bei den Armen zu sein, ihrer sakramentalen Heilsvollmacht als Verkörperung Jesu Christi zu gehorchen und so zu handeln, wie Gott es tut, das heißt denen in Bedrängnis beizustehen und dort zu helfen, wo die Not es verlangt. Auf diese Weise erhalten die Armen jene Würde zurück, die ihnen als Unterdrückte in den Systemen pseudomenschlicher Herrschaft unrechtmäßig

geraubt wurde. So werden sie aber auch zu echten, authentischen Subjekten der Evangelisierung und bilden eine missionarische Gestalt von Kirche aus, die der Nachfolge Jesu Christi, seiner Gott-Menschlichkeit entspricht. Die Solidarität mit ihnen ermöglicht dann sogar die Rettung der Reichen, die – wenn sie zu der Not der Armen und deren christologischem Vorrang umkehren – zugleich damit in die erlösende Nähe Gottes gelangen.

Um das Gesagte zusammenzufassen: Über die Wahrnehmung der Not und die tatkräftige Achtung der Würde der Armen können Menschen Handlungsmöglichkeiten entdecken, die Gott in ihrem eigenen Leben wieder erkennbar machen. Dieser Schritt wird gerade uns, den Reichen und Privilegierten, nicht ohne die schmerzhafteste Übernahme derselben Selbstverleugung gelingen, die bereits Jesus ans Kreuz geführt hat. Umso mehr stellen die historischen Kreuzwege, welche die armen Völker bereits gehen mussten, auch für die reichen Nationen das Richtmaß dar. Deshalb sind die Armen in den Augen Sobrinos exemplarisch gekreuzigt. Als gekreuzigte Völker repräsentieren sie die Wirklichkeit des geschundenen Leibes Christi bis heute. Soll heißen: In ihnen ist der Mensch-gewordene Gott durch die Zeiten hindurch sakramental gegenwärtig. Ihre Leidenskörper vom Kreuz herunter zu holen, wie Sobrino es in Anspielung auf seinen ermordeten Freund Ignacio Ellacuría formuliert, ist unsere gemeinsame Liebes-Pflicht als Christinnen und Christen. Denn: An den Armen vorbei gelangt niemand in das Himmelreich. Nur zusammen mit ihnen kommen auch wir zu Gott, nur mit ihnen tut der Mensch das Menschliche, das Gott will. Und genau das bedeutet es heute – besonders für uns Menschen in der Ersten Welt –, dass Gott handelt. □

#### Literatur:

- Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd.1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451). (Mit einem Nachtrag aktualisierte Sonderausgabe der 3. Aufl. 1990, Freiburg i. Br. 2004.*
- Dominikus Kraschl, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers (= ratio fidei 39), Regensburg 2009.*
- Martin Luther, *Disputation gegen die scholastische Theologie, in: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in Auswahl für die Gegenwart. Bd. 1: Die Anfänge. Hrsg. von Kurt Aland. 2., durchgesehene Auflage. Göttingen 1983, 355–362.*
- Karl Rahner – *Sämtliche Werke. Bd. 26: Grundkurs des Glaubens. / Bearbeitet von Nikolaus Schwertfeger und Albert Raffelt. Freiburg i. Br./ Zürich/ Düsseldorf 1999, 1–445.*
- Karl Rahner – *Sämtliche Werke. Bd. 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes. / Bearbeitet von Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. 2005.*
- Jon Sobrino, *Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (= Ignatianische Impulse 25), Würzburg 2007.*
- Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung, Ostfildern 2008.*
- Bela Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt a.M. 1973.*