

Paul Weß

GOTT,
Christus und die Armen

Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben
als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie

Mit einem Geleitwort von João Batista Libanio

Institut für Theologie und Politik, Münster (Westf.)

EDITION ITP-KOMPASS BAND 10

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Weiß, Paul

Gott, Christus und die Armen.

Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie,

zweite, durchgesehene und mit einem Geleitwort von João Batista Libanio versehene Auflage,

Münster (Edition ITP-Kompass) 2011

2., durchgesehene Auflage 2011

© 2010 Edition ITP-Kompass, Münster

Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

Dieses Buch wurde im On-Demand-Verfahren hergestellt.

ISBN: 978-3-9809421-8-8

zugl. ITP-Rundbrief Sonderausgabe: <http://www.itpol.de/?p=333>
(ISSN: 1610-9279) (Erstveröffentlichung im August 2009)

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung	8
I. Die Kritik von Clodovis Boff an der Befreiungstheologie und die Antworten darauf	
1. Kritikpunkte: Primat der Armen, Glaube instrumentalisiert, Transzendenz unwichtig	13
2. Die Antworten von Leonardo Boff und anderen Befreiungstheologen auf die Kritik	15
II. Christologische Fragen als Hintergrund des Konflikts und ein Versuch der Klärung	
3. Faktischer Monophysitismus bei beiden Konfliktparteien mit konträren Folgerungen	18
<i>a) Die Sicht von Clodovis Boff unter Berufung auf Aparecida und den Papst</i>	19
<i>b) Die Sicht der von Clodovis Boff kritisierten Befreiungstheologen</i>	23
4. Die Problematik von Chalkedon sowie der Idiomenkommunikation und die Folgen	27
5. Jon Sobrinos von Rom kritizierter Versuch der Rückkehr zum biblischen Jesusbild	37
6. Die Gleichsetzung von Jesus Christus mit dem hypostasierten Wort Gottes (Nizäa)	49
7. Der Verlust der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes durch die „Platonisation“	63
8. Zur nötigen Revision der dogmatischen im Anschluss an die biblische Christologie	77
9. Statt eines „Zirkels“ eine „Verstehensspirale“: GOTT über Christus und den Armen	91

III. Rückbesinnung auf das biblische Verständnis von Glaube, Erlösung und Kirche

10. Glaube aus Erfahrung und Deutung des Lebens in Liebe (<i>ex experientia caritatis</i>)	101
a) <i>Die Transzendenz Gottes als das epistemologische Grundproblem jeder Theologie</i>	101
b) <i>Die Berufung auf die Offenbarung als Antwort des Lehramts und bei Clodovis Boff</i>	105
c) <i>Der transzendental-theologische Ansatz Leonardo Boffs im Anschluss an Rahner</i>	113
d) <i>Eine nachidealistische philosophische Rede von Gott aus Erfahrung und Deutung</i>	117
e) <i>Christliche Theologie als Deutung von Erfahrungen der Liebe (intellectus caritatis)</i>	130
11. Erlösung als Vollendung des endlichen Daseins in Gott, Befreiung als ihr Anfang	135
a) <i>Der Gottmensch Jesus Christus als Synthese von Gott und Welt bei Clodovis Boff</i>	135
b) <i>Die „Verweltlichung“ des Christentums als mögliche Variante derselben Theologie</i>	139
c) <i>Die Missachtung der Transzendenz Gottes durch die Lehre von der Vergöttlichung</i>	143
d) <i>Die Versöhnung des endlichen Daseins mit Gott in Christus als Weg zur Erlösung</i>	156
e) <i>Befreiung als anfanghafte Realisation der im Glauben erhofften Erlösung der Welt</i>	174
12. Kirche in Gemeinden als Ort, Zeichen und Werkzeug von Befreiung und Erlösung	187
a) <i>Communio in gläubiger Liebe zueinander als Kennzeichen der JüngerInnen Jesu</i>	187
b) <i>Erneuerung der Kirche durch Rückgewinnung ihrer Grundeinheit: der Basisgemeinde</i>	195
c) <i>Die Koinonia in Gemeinde und Kirche als Subjekt ihrer Grundvollzüge und Selbstwert</i>	205
d) <i>Die notwendige Neugestaltung der Strukturen und Ämter in einer Gemeindekirche</i>	217
e) <i>Befreiung durch Zeugnis, Nächstenhilfe und Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden</i>	232
Für eine Korrektur der Methode nicht nur in der Befreiungstheologie	243
Geleitwort von João Batista Libanio zur brasilianischen Ausgabe	251

VORWORT

Es war im September 1992 auf einer Reise zum 8. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden in Santa Maria. Der Wiener Weihbischof Florian Kuntner, damals in der Österreichischen Bischofskonferenz zuständig für Mission und Entwicklungshilfe, war vom dortigen Ortsbischof Ivo Lorscheiter zur Teilnahme eingeladen worden und hatte mir angeboten, ihn zu begleiten. Wir saßen in der Cafeteria des Flughafens von Porto Alegre, um auf den Anschlussflug zu warten. Da kamen einige brasilianische Priester und Theologen dazu, die das gleiche Ziel hatten. Bald kam es zu einem Gespräch, bei dem wir merkten, dass einer von diesen Mitreisenden Clodovis Boff war.

Mit dessen Werk „Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung“ sowie mit den Büchern anderer Befreiungstheologen hatte ich mich in meiner Habilitationsarbeit auseinandergesetzt; ebenso mit den Einwänden der Glaubenskongregation gegen Methoden und Inhalte dieser neuen Form praktischer Theologie. Dabei hatte ich versucht, in einigen Fragen eine Synthese jenseits der Gegensätze zu finden. Ein Exemplar meiner Habilitationsschrift nahm ich auf die Reise mit in der Hoffnung, es Clodovis Boff überreichen zu können. Das konnte ich bei dieser Begegnung tun. Er schaute gleich hinein und war sehr erfreut, dass ich mich an erster Stelle mit seiner theoretischen Grundlegung der Befreiungstheologie befasst hatte. Es ergab sich aber keine weitere Gelegenheit für ein persönliches Gespräch, und auch später habe ich keine Stellungnahme von ihm erhalten.

Daher war ich sehr überrascht und interessiert, als ich von seiner Kritik an der Befreiungstheologie seiner bisherigen Weggefährten erfuhr, die zusammen mit den Antworten seines Bruders Leonardo und anderer Autoren unter dem Titel „Die Armen und ihr Ort in der Theologie“ von Ludger Weckel in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden war. Darin fand ich jene Fragen berührt, die mich schon einmal sehr beschäftigt hatten und deren Beantwortung ich im Interesse der Menschen, denen sowohl

Clodovis Boff als auch sein Bruder und alle Mitstreiter dienen wollen, für dringend notwendig halte. Andernfalls würde dieser interne Konflikt deren Einsatz für die Armen und Ausgegrenzten der Gesellschaft behindern und könnte als Vorwand gegen sie und ihre Anliegen verwendet werden.

Daher begann ich mit einem Versuch, die tieferen theologischen Hintergründe dieser Auseinandersetzung aufzuzeigen und womöglich zur Behebung dieses „Bruderzwistes“ beizutragen. Weil es um grundlegende fundamentaltheologische Fragen geht, ist diese Arbeit umfangreicher geworden als gedacht. Dabei bewegte mich nicht nur ein theoretisches Interesse, sondern es sind vor allem persönliche Motive: Viele Jahre war ich im Vorstand einer ökumenischen Vereinigung tätig, die sich für verfolgte Christen, auch für solche in Lateinamerika, einsetzt; anfangs zusammen mit Bischof Florian Kuntner, bis dieser 1994 an einer Krankheit starb, die er sich auf einer Reise nach Afrika zugezogen hatte. Es sind auch Beziehungen entstanden, so zu Bischof Erwin Kräutler in der Prälatur Altamira am Fluss Xingú in Brasilien, den wir auf der eingangs erwähnten Reise besuchten. Anschließend flogen wir nach Ecuador, um Mitbrüder aus der Erzdiözese Wien zu treffen, die dort ein ganzes Vikariat seelsorglich betreuen und sehr im sozialen Bereich tätig sind. Darüber hinaus drängen wohl eine Art „schlechtes Gewissen“, das man als Christ in Europa den Armen in den Ländern des Südens gegenüber hat (auch wenn man nicht die ganze Schuld dem reichen Norden anlastet), und ein Gefühl der Hilflosigkeit dazu, zumindest den Einsatz jener zu unterstützen, die sich im Sinn der Befreiungstheologie für Gerechtigkeit und gegen die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen einsetzen.

Nicht zuletzt verbindet mich mit der befreiungstheologischen Erneuerungsbewegung in Lateinamerika und der Karibik die Überzeugung, dass die Kirche der Zukunft in Basisgemeinden leben und wirken wird. Zunächst ohne Wissen um gleichartige Bestrebungen in anderen Ortskirchen versuchte ich zusammen mit anderen Christen in einer Wiener Pfarrgemeinde, im Sinn der Vision einer geschwisterlichen Kirche im letzten Konzil Gemeinde zu „werden“ (man kann sie nicht „bilden“ im Sinn von „machen“). Der entscheidende Beweggrund dafür war weder der

Priestermangel noch eine gemeinsame Notsituation oder die Zielvorstellung einer „Kirche von unten“ als Gegenüber zur Hierarchie, sondern die Überzeugung, dass die gegenseitige Liebe als Kennzeichen der Christen (nach Joh 13,34f) nur in überschaubaren Gemeinschaften verwirklicht werden kann. Natürlich waren wir daran interessiert, mit anderen Gemeinden Kontakt aufzunehmen und Erfahrungen auszutauschen, sobald wir von ihnen hörten. Durch weiteres Wachstum und zweimalige Teilung sind in dieser Pfarre in Wien-Machstraße drei Basisgemeinden entstanden. Sie verwirklichen die im eigenen Bereich erfahrene Geschwisterlichkeit auch weit über diesen hinaus, indem sie mit Partnergemeinden in Burundi und in Nicaragua in persönlichem Austausch stehen und diese in ihrem sozialen Einsatz für Waisen und unterernährte Kinder sowie in mehreren anderen Anliegen tatkräftig unterstützen. Dafür hat der „Dritte Welt Kreis für Eine Welt“ dieser Gemeinden im Jahr 2007 den damals erstmals verliehenen „Florian-Kuntner-Preis“ erhalten. Vielleicht ist es auch für die Basisgemeinden in anderen Kontinenten von Interesse, eine unter anderen Voraussetzungen in Europa aus der Praxis entwickelte Gemeindeftheologie kennenzulernen.

Ich danke Herrn Ludger Weckel für die Formatierung dieses Buches und für die Aufnahme in die Reihe der Online-Dokumentationen des „Instituts für Theologie und Politik“ in Münster. Frau Traude und Herrn Walter Wagner danke ich für ihre Durchsicht des Manuskripts. Die folgenden Überlegungen sollen vor allem ein Beitrag zur Lösung des Konflikts innerhalb der Befreiungstheologie sein, aber auch einem lebendigen Austausch zwischen Gemeinden (und Theologen) in verschiedenen Ortskirchen dienen, der für alle Beteiligten hilfreich sein könnte.

Innsbruck, im August 2009

Paul Weiß

EINLEITUNG

„Die Armen und ihr Ort in der Theologie“ – so nannte Ludger Weckel die von ihm herausgegebene Dokumentation über den innerhalb der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung entstandenen Konflikt, der durch eine Kritik von Clodovis Boff an seinen bisherigen Mitstreitern ausgelöst wurde.¹ Dieser formulierte in einer Zusammenfassung gleich am Beginn seines Beitrags „Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten“ (20–49) sein Anliegen: „Es geht darum zu zeigen, dass die Theologie der Befreiung (TdB) einen guten Anfang nahm, dann aber aufgrund ihrer epistemologischen Uneindeutigkeit schließlich vom Weg abgekommen ist: Sie stellt die Armen an die Stelle Christi. Aus dieser grundlegenden Verkehrung resultierte ein zweiter Irrtum: die Instrumentalisierung des Glaubens ‚für‘ die Befreiung“ (20).

In seinen weiteren Ausführungen lautet seine Kritik: „Was passiert bei der Theorie-Arbeit der TdB? Es kommt zu einer Umkehrung des epistemologischen Primats. Nicht Gott, sondern der Arme wird zum Wirkprinzip der Theologie. Eine solche Umkehrung ist nicht nur ein Irrtum im Prinzip, sondern in der Priorität und deshalb in der Perspektive. Dies ist gravierend, um nicht zu sagen, fatal. ... Wenn der Arme nun den Status des epistemologisch Ersten einnimmt, was geschieht dann mit dem Glauben und der Lehre auf der Ebene von Theologie und Pastoral? Der Glaube wird in der Funktion für die Armen instrumentalisiert. Man verfällt in Bezug auf das Wort Gottes und die Theologie allgemein einem Utilitarismus bzw. Funktionalismus. ... In Wirklichkeit spielt die Transzendenz für diese Theologie eine geringe und unwichtige Rolle ...“ (24f).

Wenn man die beiden Texte genau miteinander vergleicht, bemerkt man in einem wichtigen Detail einen Unterschied, der offensichtlich für

¹ Die Armen und ihr Ort in der Theologie. Hg. Ludger Weckel, Institut für Theologie und Politik, Münster (Westf.). Münster 2008 (als Online-Buch unter: www.itpol.de/?p=267). Seitenzahlen in Klammern ohne weitere Angaben beziehen sich auf diese Dokumentation.

Clodovis Boff keiner ist: Während er eingangs den Vorwurf erhebt, dass die Theologie der Befreiung die (oder den) Armen an die Stelle *Christi* gesetzt habe, heißt es später in seiner Kritik, dass in dieser Theologie der Arme die Stelle *Gottes* einnimmt und dadurch zum Wirkprinzip der Theologie wird. Clodovis Boff geht also wie selbstverständlich davon aus, dass im christlichen Glauben Christus und Gott identisch und daher austauschbar sind. Dass dieser Jesus Christus laut dem Neuen Testament einem Mann verboten hat, ihn gut zu nennen, weil niemand gut ist „außer Gott, dem Einen“ (Mk 10,18), dass er selbst an Gott geglaubt hat und uns zum Glauben an Gott führen wollte (Joh 12,44: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat“), ist für ihn nicht relevant. Hier liegt eine mindestens ebenso gravierende epistemologische Uneindeutigkeit vor wie jene, die er der Befreiungstheologie vorwirft.

Doch diese ist in ihren christologischen Voraussetzungen keineswegs genauer. Unter Hinweis auf den „so zentralen und für die TdB charakteristischen Text Mt 25,31–46“ und darauf, dass Clodovis Boff diesen „nicht einmal erwähnt“, schreibt dessen Bruder Leonardo: „Deshalb können wir also nachdrücklich festhalten: Es ist kein theologischer Irrtum, den Armen mit Gott und Christus zu identifizieren“ (58). Hier wird Christus ebenfalls mit Gott gleichgesetzt (wenn zwei Größen einer dritten Größe gleich sind, sind sie auch untereinander gleich); weil aber Jesus sich laut der Rede vom Weltgericht (Mt 25) mit den Armen identifiziert hat, wird daraus noch abgeleitet, dass Gott, Christus *und der Arme* untereinander austauschbar sind. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Positionen liegt also darin, dass Leonardo Boff diese Gleichsetzung unter Berufung auf eine „angemessene Inkarnationstheologie“ (55) auf der menschlichen Ebene vornimmt (im Sinn von: Gott ist Mensch geworden und hat sich als solcher mit den Armen identifiziert), während sein Bruder Clodovis Christus als Gott auf der göttlichen Ebene belässt und diesen Christus-Gott als Erlöser *über* die (oder den) Armen stellt; also nicht alle drei miteinander identifiziert, sondern die Transzendenz Gottes und damit die des göttlichen Christus bewahren will.

Immer wieder kommt es in Auseinandersetzungen vor, dass beide „Parteien“ von einer gemeinsamen Grundannahme ausgehen, ohne sie zu hinterfragen und nötigenfalls zu korrigieren, aus der sich fehlerhafte Konsequenzen ergeben, die einander auch widersprechen können, falls gegensätzliche Folgerungen daraus gezogen werden. Wenn nun eine Seite bei der anderen einen solchen Folge-Fehler bemerkt und ihn kritisiert, ohne dessen eigentliche Ursache in den auch von ihr angenommenen Voraussetzungen zu erkennen, kann sie diese Kritik nicht überzeugend vorbringen und das Problem nicht an der Wurzel beheben. Eben dies dürfte im Konflikt innerhalb der Befreiungstheologie der Fall sein. Der gemeinsame Ausgangspunkt beider Seiten ist, dass ein und derselbe Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist (nach dem Konzil von Chalkedon) und man daher bei ihm die göttlichen Attribute auf den Menschen übertragen kann und umgekehrt (Idiomenkommunikation). Demnach kann man entweder daran festhalten wollen, dass dieser „Gottmensch“ als transzendenter Gott *über* den Armen steht (so Clodovis), oder unter Berufung auf seine Menschwerdung Gott mit Christus und beide nach Mt 25 auch mit den Armen auf dieselbe Ebene stellen (so Leonardo u. a.). Es geht also in dieser Auseinandersetzung keineswegs nur um den Ort der *Armen*, sondern grundlegender schon um die „Orte“ *Christi* und *Gottes* in der Theologie, also um das gegenseitige Verhältnis von *Gott, Christus und den Armen* und damit um die Frage, ob die Transzendenz Gottes auch gegenüber dem sich mit den Armen identifizierenden Jesus Christus besteht.²

Nach einer kurzen Darstellung der gegensätzlichen Positionen (I.) wird versucht, diese tiefere Ursache des Konflikts innerhalb der Befreiungstheologie aufzuzeigen und durch eine Revision der theologischen Voraussetzungen beider Seiten – und damit auch der lehramtlichen Theologie – einen möglichen Weg zur Beilegung dieses „Bruderzwistes“ zu bahnen (II.). Die Auseinandersetzung mit der dogmatischen Christologie führt zu einer ver-

² Vgl. meine Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie in: Paul Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*. Graz 1989, 259–274.

tieften Sicht der Transzendenz Gottes mit Konsequenzen, die weiter gehen als jene, die Clodovis Boff einmahnt; das sollte bereits im Titel zum Ausdruck kommen, weshalb dort das Wort „GOTT“ in Großbuchstaben geschrieben und über „Christus und die Armen“ gestellt wird. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, wenigstens in Umrissen ein entsprechendes biblisch-christliches Verständnis des Glaubens an Gott, der Hoffnung auf Befreiung und Erlösung sowie der Kirche in ihren (Basis-)Gemeinden als Ort, Zeichen und Werkzeug des beginnenden und kommenden Heils zu entwickeln und zu begründen (III.). Schließlich werden die aufgetretenen Probleme und Differenzen auf einen Fehler in der Methode nicht nur der Befreiungstheologie zurückgeführt und wird überlegt, wie dieser korrigiert werden müsste, um dann sorgfältiger und bescheidener, aber in einer gemeinsamen Sprache und glaubwürdig von Gott, Christus und den Armen reden zu können.

I.

DIE KRITIK VON CLODOVIS BOFF
AN DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE
UND DIE ANTWORTEN DARAUF

1. KRITIKPUNKTE: PRIMAT DER ARMEN, GLAUBE INSTRUMENTALISIERT, TRANSZENDENZ UNWICHTIG

Clodovis Boff gesteht der Befreiungstheologie zu, dass sie nicht „den Primat Gottes und des Glaubens bestreitet“ (22). Sie „akzeptiert ... ohne größere Probleme, dass der Glaube an den offenbaren Gott das erste Prinzip der Theologie ist. Aber dieses Prinzip wird in der TdB [= Theologie der Befreiung. P. W.] nicht wirklich ernst genommen ...“ (23), sondern „es kommt zu einer Umkehrung des epistemologischen Primats. Nicht Gott, sondern der Arme wird zum Wirkprinzip der Theologie. ... Der Glaube wird in der Funktion für den Armen instrumentalisiert. Man verfällt in Bezug auf das Wort Gottes und die Theologie allgemein einem Utilitarismus bzw. Funktionalismus. ... Der Kritik, sie verwende eine ‚ideologische Brille‘, entgegnet die TdB mit Vorstellungen wie ‚Spielräumen der Gnade‘ oder ‚eschatologischem Vorbehalt‘, um zu belegen, dass sie die Transzendenz des Glaubens respektiert. In Wirklichkeit spielt die Transzendenz für diese Theologie eine geringe und unwichtige Rolle ...“ (24f; vgl. 31f). Doch „um wirklich Befreiung zu erlangen, bedarf es mehr als nur einer Befreiung: Es bedarf ... Erlösung! Nur die Transzendenz erlöst die Immanenz“ (30).

Mit „wahrhaft jugendlichem Enthusiasmus“ (so Leonardo Boff, 51) beschreibt Clodovis Boff die Möglichkeit, auf der Basis des Schlussdokuments der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida 2007 und insbesondere der Ansprache Papst Benedikts XVI. zur Eröffnung dieser Versammlung³ „die hier angesprochene *voxata quaestio* (quälende Frage) befriedigend zu lösen: die korrekte Verbindung von Glaube und befreiendem Handeln“ (34f). Wie für den Papst gilt auch für Clodovis Boff: „Die Option für die Armen ist impliziter

³ Das Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (13.–31. Mai 2007), die Ansprachen des Papstes sowie weitere Texte liegen übersetzt vor in: Stimmen der Weltkirche 41; hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007. Bei Zitaten aus dem Dokument und den Papstansprachen wird jeweils in Klammern die Nummer angegeben.

Teil des christologischen Glaubens“ (35). Daraus folgert er: „Von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus“ (35). Anschließend ist bei Clodovis Boff so wie im Schlussdokument vom Glauben an Christus die Rede, nicht aber vom Glauben an Gott. Das ist möglich, weil sowohl in der Eröffnungsansprache des Papstes (Nr. 1) als auch mit Hinweis auf diese im Dokument (Nr. 7) Christus und Gott gleichgesetzt werden: Der „leidende Christus“ ist der „Gott des Mitleids ..., der Gott, der uns so geliebt hat, dass er sich für uns ausgeliefert hat“; der „in der Eucharistie gegenwärtige Herr“ ist der „Gott, der Fleisch geworden, gestorben und auferstanden ist“.

2. DIE ANTWORTEN VON LEONARDO BOFF UND ANDEREN BEFREIUNGSTHEOLOGEN AUF DIE KRITIK

Leonardo Boff spricht in seiner Antwort von einem „Rückzug von Clodovis“ (50) und stellt bei diesem das Fehlen „einer angemessenen Inkarnationstheologie“ fest. Diese besagt nach Leonardos Worten, „dass der Sohn Gottes seine Transzendenz zurückgelassen [also sein Gott-Sein aufgegeben. P. W.] und in Jesus von Nazareth menschliche Natur ‚im Fleisch‘ angenommen hat, d.h. unvollkommen, verwundbar und arm wurde“. Dadurch wurde „diese Menschheit ... Teil Gottes, da Jesus gleichzeitig ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘ ist (Chalkedon im Jahr 451)“ (55). Dieser Jesus ist der Weltenrichter und „identifiziert sich mit den Armen ... Es ist symptomatisch und irritierend, dass der so zentrale und für die TdB [= Theologie der Befreiung. P. W.] charakteristische Text Mt 25,31–46 von Clodovis nicht einmal erwähnt wird. ... Dieser Text reicht aber aus, seine ganze theoretische Konstruktion auszuhebeln. ... Deshalb können wir also nachdrücklich festhalten: Es ist kein theologischer Irrtum, den Armen mit Gott und Christus zu identifizieren“ (57f). Im Anschluss an ein Zitat von Karl Barth (ohne Stellenangabe) formuliert Leonardo Boff: „Weil Gott armer Mensch wurde, wurde der arme Mensch Maßstab aller Dinge“ (59); und er fordert „eine christliche Theologie, die die dogmatische Wahrheit von der unvermischten und ungetrennten Einheit des Armen-Menschen Jesus mit dem ewigem Sohn des Vaters ernst nimmt“ (61). Nach den Konsequenzen, die er zuvor gezogen hat, versteht Leonardo Boff diese Einheit als monophysitische Identität.

Auch andere Vertreter der Befreiungstheologie verteidigen diese Sicht. Sie wehren sich gegen den Vorwurf von „Clodovis ..., dass die Befreiungstheologie den Armen an die Stelle Gottes gesetzt hat, ... dass im Diskurs der Befreiungstheologie der Arme Gott ‚ersetzt‘ hat“, und wollen erreichen, dass „beide denselben ‚theologischen Ort‘ haben“ (116). Daraus ergibt sich nach Luis Carlos Susin und Érico Hammes ein „hermeneutischer Zirkel“:

„Gott Vorrang vor den Armen zu geben oder den Armen Vorrang vor Gott zu geben, das sind falsche Prioritäten, denn so wird man es nicht schaffen, beide so zusammen zu denken und zu identifizieren, wie es in Mt 25 geschieht. Es geht hier nicht um ein ‚entweder – oder‘, sondern um ein ‚und‘ [in dieser Auslegung von Mt 25 wird Gott an die Stelle Christi gesetzt. P. W.]. Jegliche Konstruktion einer Priorität wirkt zersetzend und kann zu heilloser Verwirrung führen. Es ist notwendig, komplexer zu denken, im hermeneutischen Zirkel und nicht in logischer Linearität“ (116). Mit den Worten von Ludger Weckel „reflektiere der ‚hermeneutische Zirkel‘ komplexere Strukturen, indem die beiden Pole des Zirkels (der gekreuzigte Christus und die gekreuzigten Völker der Armen) aufeinander verweisen und sich gegenseitig erklären“ (12). Daraus folgt nach den beiden genannten Theologen: „Die Transzendenz Gottes besteht darin, sich selbst in Richtung auf uns, die Schöpfung und die Schwächsten zu transzendieren, es ist eine Transzendenz der Transcondeszendenz [wörtlich: des überschreitenden Mitherabsteigens. P. W.]“ (133).

II.

CHRISTOLOGISCHE FRAGEN ALS HINTERGRUND DES KONFLIKTS UND EIN VERSUCH DER KLÄRUNG

3. FAKTISCHER MONOPHYSITISMUS BEI BEIDEN KONFLIKTPARTEIEN MIT KONTRÄREN FOLGERUNGEN

Sowohl die Versammlung von Aparecida und mit ihr Clodovis Boff als auch die von diesem kritisierte Befreiungstheologie gehen davon aus, dass Jesus Christus „der Mensch gewordene Gott“ ist (Aparecida, Nr. 392, vgl. Eröffnungsansprache des Papstes, Nr. 3; zu Leonardo Boffs Inkarnationsvorstellungen vgl. oben den zweiten Abschnitt und in seinem Beitrag 55–59; in der Befreiungstheologie ist „der gekreuzigte Christus“ [Ludger Weckel, 12] der Gott, „der Mensch geworden ist, der gekreuzigt wurde“ [Michael Ramminger, 78]). Hier ist nicht mehr im Sinn der kirchlichen Christologie und Trinitätstheologie von „Gott-Sohn“ als einer göttlichen Person neben „Gott-Vater“ und „Gott-Heiliger Geist“ die Rede, sondern Jesus Christus ist einfach Gott (also „Christomonismus“ schon im Gottesverständnis); und es wird nicht gesagt, dass diese (zweite) göttliche Person eine menschliche Natur angenommen hat und erst auf Grund dieser Union dieselbe Person (als Einheitspunkt zweier Naturen) in einer Begriffsübertragung (Idiomenkommunikation) sowohl als Gott als auch als Mensch bezeichnet werden kann, dass Gott-Sohn also „seiner menschlichen Natur nach“ den Menschen gleich geworden ist und gekreuzigt wurde, sondern es heißt: Gott ist Mensch geworden (und am Kreuz gestorben), womit sowohl Gott als dieser Mensch Gewordener als auch dieser Mensch als Gott Gebliebener gemeint sein kann.

Diese *gemeinsame* Sprech- und Denkweise der lehramtlichen Theologie und der Befreiungstheologen ist de facto monophysitisch, als ob Gott sich vorübergehend in einen Menschen und damit eine göttliche Natur sich in eine menschliche Natur verwandelt hätte oder die beiden Naturen sich vermischt hätten, sodass Christus eine einzige gott-menschliche Natur wäre. Man darf sogar nach der kirchlichen Lehre höchstens in einer metaphorischen Sprache, also eigentlich unter Anführungszeichen, die beiden Naturen so identifizieren und dürfte daraus nicht im realen Sinn die Folge-

rungen ziehen, die hier gezogen werden („Gott wurde gekreuzigt“). Denn es handelt sich dem Wortlaut nach um eine auch vom Dogma ausdrücklich ausgeschlossene Vermischung der göttlichen und der menschlichen Natur oder um eine reale Identität von Gott und Mensch auf Grund einer Verwandlung Gottes in einen Menschen. Dennoch können die beiden Konfliktparteien aus dieser gemeinsamen Formel ganz verschiedene, sogar gegensätzliche Konsequenzen ziehen, je nachdem, worauf sie aus ihrem je eigenen erkenntnisleitenden Interesse heraus den primären Akzent legen: auf *Gott* (der statt der Gottesgestalt eine Menschengestalt annimmt, aber Gott bleibt, eigentlich nur seine Gottesgestalt mit einer menschlichen Natur verhüllt) oder auf den *Menschen* (zu dem Gott wird, weil Gott in einer Kenosis sich seines Gott-Seins entäußert). Das kann zu einer heftigen Auseinandersetzung führen, wenn die Vertreter der gegnerischen Positionen ihre gemeinsame Voraussetzung, aus der beide ihre je eigene Sicht ableiten, nicht hinterfragen.

a) Die Sicht von Clodovis Boff unter Berufung auf Aparecida und den Papst

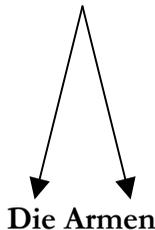
Das erkenntnisleitende Interesse von Aparecida im Anschluss an den Papst sowie von Clodovis Boff ist es, die Transzendenz Gottes und zugleich jene von Christus als Gott *über* den Menschen zu wahren und so an der Bedeutung des Glaubens an diesen größeren Christus-Gott festzuhalten. Soweit es um die Transzendenz *Gottes* geht, ist dieses Anliegen berechtigt, weil diese im Sinn eines Größer- oder Überlegen-Seins zum Wesen Gottes als des Schöpfers der Welt und der Menschen gehört. Diese sind als kontingente Wesen begrenzt und endlich und können niemals Gott ebenbürtig werden. Nur ein über alles Geschaffene erhabener Gott kann die Menschen in der Welt zu ihrer Vollendung führen und in diesem Sinn aus der Vergänglichkeit (vgl. Röm 8,18–30) – was allerdings nicht heißen muss: aus der Endlichkeit⁴ – erlösen, ihnen endgültiges Leben in Fülle schenken.

⁴ Ausführlich dazu vgl. Abschnitt 11/d.

Mit den Worten von Clodovis Boff: „Nur die Transzendenz erlöst die Immanenz“ (30). Nach dem biblischen Verständnis besteht diese Transzendenz und erlösende Macht Gottes auch gegenüber Jesus Christus, der als „Erstgeborener der Toten“ (Kol 1,18) von Gott „aus dem Tod errettet“ (Hebr 5,7) werden musste, sich nicht selbst auferwecken konnte.

Doch im Sinn der lehramtlichen Christologie ist Jesus Christus der „wahre Gott aus wahren Gott“ (Konzil von Nizäa; DH [=Denzinger-Hünemann] 125) und daher ebenso transzendent wie Gott selbst. Daher ist er für den Papst und für Aparecida der „Mensch gewordene Sohn Gottes und Erlöser“ (Nr. 29), „der menschengewordene Gott“ (Nr. 392). Nach dem Lehramt und so auch für Clodovis Boff hat Jesus Christus durch die Menschwerdung seine göttliche Transzendenz nicht aufgegeben (auch Gott kann sein Wesen nicht ablegen), sondern ist der *Gott* gebliebene Mensch, also Gott, der Mensch wurde, indem er zusätzlich eine menschliche Natur annahm, in der er den Menschen und so auch den Armen wesensgleich ist; der aber als Gott-Geliebter weiterhin über ihnen steht. Daraus ergibt sich eine einseitige lineare Priorität, die sich als die Sicht des Papstes und von Aparecida sowie von Clodovis Boff etwa so darstellen lässt:

Gott(-Sohn) Jesus Christus
Erschien „im Äußeren als ein Mensch“⁵, war „als Mensch Gott“⁶.



*Transzendenz des menschengewordenen Gottes über den Armen (Vorrang, Priorität).
Befreiung und Erlösung sind nur von dem transzendenten Christus-Gott her möglich.
Dass Jesus an Gott geglaubt und von ihm Rettung erhofft hat, wird hier übergangen.*

⁵ Augustinus, Confessiones VII, 9 (PL 32, 741).

⁶ Zu dieser Sicht von Papst Benedikt XVI. vgl. unten Anm. 27.

Allerdings tut sich diese Theologie schwer, ein echtes Mensch-Sein Jesu Christi anzunehmen, der „in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist“ (Hebr 4,15), der unter der Armut gelitten hat, der sich von Gott verlassen gefühlt und sich mit den Notleidenden identifiziert hat. Denn als Gott geliebener Mensch, der nur zusätzlich eine menschliche Natur angenommen hätte, wäre Jesus im Grunde über all das erhaben gewesen und könnte den Armen keinen Weg zeigen in der Frage, wie sie selbst ihr Dasein durchhalten und verändern können. Mit anderen Worten: Einem Gott kann der Mensch und insbesondere der Arme, der die menschliche Not noch stärker spürt, nicht nachfolgen, ein göttlicher Christus wäre für ihn unnachahmbar. Wenn nun Christus als der Weltenrichter in Mt 25 von den Armen als seinen Brüdern spricht, mit denen er sich identifiziert, dann ist es für diese lehramtliche Theologie nicht einfach, dies damit zu vereinbaren, dass dieser Jesus Gott sein soll und als solcher über den Menschen steht. Das zeigt sich deutlich an der zentralen Aussage über „die bevorzugte Option für die Armen“ in Aparecida (Nr. 392), die in Form eines Zitats aus der Eröffnungsansprache des Papstes (Nr. 3) erfolgt, wo dieser sich auf 2 Kor 8,9 beruft. Sie lautet: „Deshalb ‚ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen.‘“ Wenn dieser „arm gewordene Gott“ eben doch weiterhin Gott geblieben und dadurch eigentlich über die Armut erhaben ist (seinen göttlichen Reichtum nur mit einer menschlichen Natur „verhüllt“ hat), kann er dann den real Armen ein Vorbild sein?⁷ Verliert die „vorrangige Option für die

⁷ In 2 Kor 8,9 sagt Paulus nicht, dass *Gott* arm geworden sei, wie es der Papst auslegt, sondern stellt den Korinthern Jesus Christus als Vorbild hin, um sie dafür zu gewinnen, freiwillig arm zu werden, wenn sie für die Christen in Jerusalem spenden. Damit ist gemeint, dass Jesus Christus trotz seiner Sendung als Messias Gottes, als Herr und Meister, zum Diener aller und besonders der Armen wurde, um diese „durch seine Armut“ reich zu machen, ihnen das Heil zu bringen. Diese Argumentation mit dem Beispiel Jesu wäre unzutreffend, wenn in Jesus Christus Gott Mensch geworden und dabei Gott geblieben, also nicht wirklich arm geworden wäre (wobei auch eine von ihm angenommene „menschliche Natur“ an allen Eigenschaften Gottes teilgehabt hätte). Einen solchen „Armen“ hätten die Korinther nicht nachahmen können.

Armen“ damit nicht ihre Bodenhaftung, wird sie nicht „göttlich“ überhöht und zu einer Vertröstung zwar nicht auf den Himmel, aber auf einen „Armen“, der selbst Gott ist?⁸

Zwar heißt es anschließend in *Aparecida* (Nr. 393): „Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus ... Denn in Christus macht sich der Bedeutende unbedeutend, der Starke schwach, der Reiche arm.“ Doch wie könnte Gott sich zu Nicht-Gott machen? Geschieht das nur nach außen hin, indem er das Mensch-Sein wie ein Gewand über sein Gott-Sein legt und dieses dadurch „versteckt“? Ein solcher Christus hätte die Situation der Armen nicht wirklich auf sich genommen, wäre nicht in Wahrheit ihr Bruder gewesen. Eine Kirche, die ihren Einsatz für die Armen mit einer derartigen Christologie begründet, könnte zwar „Anwältin für die Gerechtigkeit und für die Armen“ (*Aparecida*, Nr. 395) sein, wäre aber noch nicht die „Schwester“ der Armen, wie Jesus sich als deren Bruder verstand (von den Armen oder den Migranten als den „Geschwistern“ der Kirche ist allerdings auch in *Aparecida* die Rede: Nrn. 396 und 412). Wenn hingegen in Nr. 393 eine wirkliche Verwandlung Gottes in einen endlichen,

⁸ Diese Tendenz zeigt sich auch in anderen lehramtlichen Äußerungen; vgl. Bernhard Bleyer, *Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera* (1968). In: *Stimmen der Zeit* 226 (2008) 734–746. Aus den hier zitierten Worten des Papstes zu den Armen – ebd. 743: „Ihr seid Christus für uns“ – wird nicht deutlich, dass dieses Sakrament-Christi-Sein von dem „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5) gilt und auf der Beziehung beruht, die Jesus zu den Hilfsbedürftigen gehabt hat. Genauer müsste es heißen: „Ihr seid für uns so wichtig wie Christus, der sich mit euch solidarisiert hat.“ Denn die in Mt 25 gemeinte Liebe zu den Armen bedeutet nicht, dass wir in ihnen Jesus sehen und ihnen ihm zuliebe helfen sollen; in diesem Fall hätten die Gerechten ihn nicht fragen müssen: „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben ...?“ Sie besteht vielmehr darin, dass wir den Armen in der Gesinnung Jesu begegnen und uns mit ihnen identifizieren wie er. Die christliche Nächstenliebe wendet sich den Armen um ihrer selbst willen zu, nicht weil sie für uns Christus sind. Durch eine Überhöhung der Armen zum Sakrament Christi in dem Sinn, dass in ihnen Christus – und dieser dann noch als Gott – zu sehen ist, werden jene nicht „aufgewertet“, sondern wird ihre eigene reale und eigenständige Existenz abgewertet. Papst Paul VI. hätte zu den *Campepinos* statt „Ihr seid Christus für uns“ genauer sagen können: „Ihr seid Christi und unsere Brüder und Schwestern; durch euch begegnen wir Gott, den wir nur dann lieben, wenn wir euch lieben, wie Jesus euch liebt.“

schwachen armen Menschen gemeint wäre, dann hätte – mit den Worten von Leonardo Boff – „der Sohn Gottes seine Transzendenz zurückgelassen“ (55), und Clodovis Boff dürfte der Befreiungstheologie nicht vorwerfen, dass sie die Transzendenz Gottes beziehungsweise die Göttlichkeit Christi missachte. Denn wenn man den oben zitierten Satz, wonach Gott sich zu Nicht-Gott macht, wörtlich nimmt, würde das auch für Aparecida gelten.

b) Die Sicht der von Clodovis Boff kritisierten Befreiungstheologen

Ein echtes und vollständiges Mensch- und Arm-Sein Jesu ist das erkenntnisleitende Interesse von Leonardo Boff und generell der Befreiungstheologie. Sie sehen daher Jesus Christus als den Gott, der *Mensch* geworden ist, ein Armer unter Armen. Denn nur so ist es berechtigt, „den Armen mit Gott und Christus zu identifizieren“ (Leonardo Boff, 58). Das vieldeutige Wort „identifizieren“ heißt hier weder „genau wiedererkennen“ noch „für identisch erklären“, „für ein und dasselbe halten“, sondern bedeutet: „auf dieselbe Ebene stellen“, „als gleich ansehen“. Daraus ergibt sich eine Gleichrangigkeit und wechselseitige „Austauschbarkeit“ zwischen dem menschgewordenen Gott und dem Armen.⁹ Mit den Worten von Luiz Carlos Susin: „Wenn Clodovis sagt, dass die Befreiungstheologie den Armen an die Stelle Gottes gesetzt hat, und wenn er dann auch gesagt hätte, dass sie Gott an die Stelle des Armen gesetzt hat, d.h. also beide denselben ‚theologischen Ort‘ haben, dann wäre das akzeptabel gewesen“ (116). Das läuft

⁹ Dabei wird nach Leonardo Boff dieser *Gottmensch* – wie auch alle Menschen? – am Ende der Zeiten kosmisch und göttlich: „Durch die Auferstehung hat er [der Sohn] alle Begrenzungen durchbrochen und sich in den ‚neuen Adam‘ verwandelt (1 Kor 15,45). Vom Fleischlichen (die Gestalt des menschlichen Wesens, zerbrechlich und sterblich) verwandelte er sich [selbst, wird also nicht von Gott erhöht! P. W.] in Pneuma (die Gestalt des Göttlichen) ... durch die Auferstehung offenbarte er an sich die Seinsweise Gottes“ (56). Demnach wäre Jesus Christus sukzessive Gott – Mensch – Gott; der Mensch gewordene Gott wurde wieder Gott, indem er aus Eigenem von den Toten auferstand und „durch Inkarnation und Auferstehung kosmische Dimension erlangte“ (ebd.).

auf eine Gleichwertigkeit von Gott und den Armen als Ausgangspunkte der Befreiungstheologie hinaus, wonach es gleichgültig ist, ob man bei Gott oder beim Armen beginnt. Daraus ergibt sich ein „hermeneutischer Zirkel“ (116) zwischen diesem Gott-Menschen, der die „Einheit des Armen-Menschen Jesus als [!] ewiger Sohn des Vaters“ ist (Leonardo Boff, 61), und dem Armen. Jesus Christus und der Arme sind gleichrangig und gegenseitig austauschbar. Sie sind gleichwertige „Prinzipien“ der Theologie (Leonardo Boff, 60f), was logisch nur möglich ist, wenn Gott und Mensch in Christus identisch sind, wenn in Jesus Gott ganz zu einem Menschen geworden ist, nach dem bereits zitierten Satz: „Weil Gott armer Mensch wurde, wurde der arme Mensch Maßstab aller Dinge“ (59). Diese Sicht der „Latein-amerikaner“ (so Leonardo Boff, 59), die von Clodovis Boff kritisiert wird, übersieht freilich, dass in diesem sogenannten „hermeneutischen Zirkel“ keineswegs nur „die beiden Pole des Zirkels (der gekreuzigte Christus und die gekreuzigten Völker der Armen) aufeinander verweisen und sich gegenseitig erklären“, wie Ludger Weckel diese Sichtweise der Befreiungstheologie treffend beschreibt (12), sondern diese „beiden Pole“ von den Theologen miteinander verglichen werden und dadurch diesen helfen, sowohl den gekreuzigten Christus als auch die gekreuzigten Völker der Armen sowie deren Beziehung besser zu verstehen. Es handelt sich also um einen „dreipoligen“ Prozess, in dem der Theologe zu einer besseren Erkenntnis sowohl Jesu als auch der Armen (und ihrer gegenseitigen Beziehung) gelangt, nicht um einen (widersprüchlichen) Zirkel zwischen zwei Größen, die einander bedingen würden.¹⁰ Die Sicht der Befreiungstheologen vom Verhältnis zwischen Christus und den Armen kann man so darstellen:

¹⁰ Vgl. dazu auch Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*. Bd. 1. Mainz 1998, 60: „Wir haben ... die wichtige Bedeutung des Ortes, von dem aus die Christologie erarbeitet wird, hervorgehoben und ihn so adäquat wie möglich zu bestimmen versucht. Für die lateinamerikanische Christologie ist dieser Ort die Wirklichkeit der Armen. Diese Entscheidung ist letztlich nur innerhalb eines hermeneutischen Zirkels zu rechtfertigen: Wir sind davon überzeugt, dass von den Armen her Christus besser zu erkennen ist, und dieser erkannte Christus, so glauben wir, verweist [uns! P. W.] auf den Ort der Armen.“ Vgl. ebd. 50. Es handelt sich hier jedoch nicht um einen (widersprüchlichen) Zirkel einer wechselseitigen Priorität, dem man gleichsam ausgeliefert wäre, sondern in dem

Jesus Christus ist Gott, der sich des Gott-Seins entäußerte und armer Mensch und Bruder wurde **←→** **Der Arme/die Armen**

Keine einseitige reale Priorität, sondern Gleichrangigkeit Christi mit den Armen. Statt „logischer Linearität“ ein „hermeneutischer Zirkel“ gegenseitigen Erklärens. Welche Bedeutung hier Gott-Vater und Gott-Heiliger Geist hätten, bleibt offen.¹¹

Weil sie ebenso wie Aparecida und Clodovis Boff in Jesus den Gott sehen, der ein Mensch geworden ist, aber den Akzent auf den Menschen legen, der dadurch zustande kam, können diese Befreiungstheologen die Rede vom Weltgericht (Mt 25) dahingehend auslegen, dass sich in dem Weltenrichter Gott als Mensch mit den Armen identifiziert, dass in diesem Sinn Gott und der Arme auf derselben Ebene stehen. Denn der Gott, der sich in Christus unbedeutend, schwach und arm gemacht hat (so sagt auch Aparecida, Nr. 393, ohne allerdings gleich konsequent zu sein wie die Befreiungstheologie),

Theologen, der über beide reflektiert, gibt es eine Erkenntnisfähigkeit, die es ihm ermöglicht, die Armen und Christus (als Armen) miteinander in Beziehung zu setzen und dadurch sowohl Christus als auch die Armen besser zu verstehen. Es geht also um einen „dreipoligen“ Prozess. Von diesem zu unterscheiden ist der „zweipolige“ hermeneutische Vorgang, in dem die Angehörigen der gekreuzigten Völker selbst ihr Schicksal im Licht der Begegnung mit dem gekreuzigten Christus neu sehen lernen. Auch hier liegt kein Zirkel vor, sondern ein durch diese Begegnung gewecktes eigenes Erkennen.

¹¹ Leonardo Boff wirft Clodovis vor, er denke „im Grunde christomonistisch ... und vergisst dabei den Vater und den Heiligen Geist“ (61). Doch wird zumindest hier nicht klar, welche Bedeutung Gott-Vater und der Heilige Geist in seiner eigenen Theologie haben. Er sagt zwar: „Christus ist Werk des Heiligen Geistes ... sein Leben und Wirken sind Taten ... seine Auferstehung ist Werk des Heiligen Geistes“ (61), aber zuvor hieß es, dass „er [der Sohn] sich in Pneuma (die Gestalt des Göttlichen)“ verwandelte (56), also nicht, dass er vom Geist verwandelt wird. Der (Gott-)Vater spielt dabei keine Rolle. Später ist vom „Handeln der zwei göttlichen Personen“ die Rede (62), aber es wird nicht klar, welche zwei gemeint sind, wer hier die dritte Person im „Reich der Trinität“ (61) sein soll und wie diese handelt. Wenn nach Leonardo Boff Jesus sich selbst in das göttliche Pneuma verwandelt, also nicht vom Vater auferweckt wird, fällt auch bei ihm „christomonistisch“ der auferstandene Christus mit dem Vater und dem Heiligen Geist zusammen.

ist dann eben ein Armer wie die anderen. Die so ausgelegte Rede vom Weltgericht ist daher ein „Schlüsseltext“ der Theologie der Befreiung. Allerdings ist nicht mehr klar, warum der Arme mit dem Namen Jesus Christus unter den Armen eine besondere Stellung und Bedeutung hat, worin seine und der anderen Armen Beziehung zu einem transzendenten Gott besteht (sofern die Transzendenz nicht überhaupt aufgehoben ist, wenn in Christus ein Mensch Gott ist), warum der Glaube an Gott für Jesus und für uns wichtig und es für die Armen befreiend ist, an einen solchen Gott (den Jesus Christus seinen Vater nennt) glauben zu können. Christus ist dann eben ein Armer unter den anderen, ist in „dem Armen“ enthalten (genau genommen müssten diese Theologen unterscheiden zwischen Jesus und den „anderen Armen“, dürften nicht Jesus und „den Armen“ gegenüberstellen, weil Jesus in dem generalisierenden Begriff „der Arme“ inkludiert ist). Hier kann die Kritik von Clodovis Boff ansetzen, ohne jedoch den wahren „wunden Punkt“ zu treffen, weil er von derselben christologischen Voraussetzung ausgeht. Diese muss daher grundsätzlich hinterfragt werden.

4. DIE PROBLEMATIK VON CHALKEDON SOWIE DER IDIOMENKOMMUNIKATION UND DIE FOLGEN

Beide Seiten in diesem Konflikt in und mit der Befreiungstheologie können sich mit Recht auf das Konzil von Chalkedon (451) berufen, wo definiert wurde: „Derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib ... Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei ... die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt“ (DH 301f).

Es handelt sich bei dieser Definition um eine rein verbale „Lösung“ der Frage, wie Gott(-Sohn) und ein „vollständiger“ Mensch mit Leib *und Seele* (in Nizäa hatte man Jesus nur als Gott in einem Leib gedacht, ohne eine menschliche Geistseele) in dem einen Jesus Christus geeint sein sollen. Um dieses Problem war es in dem Streit zwischen den Alexandrinern und Antiochenern, speziell zwischen Cyrill und Nestorius, gegangen. Die Formel von Chalkedon sagt nun einfach, dass ein und derselbe, nämlich ein und dieselbe Person Jesus Christus, Gott und Mensch sei, also eigentlich zwei Naturen habe und daher in beiden „erkannt wird“. Mit dieser Formulierung „in zwei Naturen ... erkannt wird“ soll das Problem umgangen werden, dass es eigentlich heißen müsste, dass ein und derselbe (in) zwei Naturen *ist*. Das ist rein logisch unmöglich. Denn zwei Verschiedene können nicht ein und derselbe sein, und ein und derselbe kann nicht in zwei real „unvermischt“ Verschiedenen sein (nicht einmal in zwei unterschiedlichen Elementen einer Mischung). Der „Trick“ der Formel, mit dem diese Konsequenz vermieden werden soll, besteht darin, dass die „Person“ oder Hypostase, die die Einheit dieses ein und desselben Jesus Christus begründen soll, als eine eigene, dritte Größe neben oder über den beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – gedacht wird, deren Trägerin sie sein soll. Die „Person“ wird hier als ein höheres Drittes

gesehen, das in sich Gott und Mensch „vereinigt“ und daher in beiden Naturen „erkannt“ werden kann.

Doch diese Formel ist in Wahrheit nur eine Schein-Lösung. Denn eine solche dritte Größe gibt es real nicht, sie ist eine gedankliche und sprachliche Konstruktion. Selbst wenn man sich Jesus Christus im Sinn der dogmatischen Christologie als eine hypostatische Einheit von Gott und Mensch denkt, ist seine „Person“ nicht eine eigene Wirklichkeit neben oder über diesen zwei Naturen, sondern sie ist seine göttliche Natur als letzter Subsistenzgrund, als die nicht mehr von einer anderen Realität getragene „Hypostase“; denn in dem *einen* Gott kann „Person“ nicht als eine eigene Realität neben oder über der göttlichen Natur gedacht werden, sondern nur als Subsistenzweise der einen göttlichen Natur. Anders gesagt: Im Sinn dieser Theologie von Chalkedon ist der Gott Jesus Christus selbst eine (zweite) göttliche Person, „der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus“ (DH 302), und hat zusätzlich eine menschliche Natur angenommen, deren Träger Gott ist, sodass dieser Mensch seinen letzten Subsistenzgrund in Gott hat und daher nicht selbst „Person“ in diesem Sinn von „Hypostase“ sein kann.¹² Man kann demnach nicht sagen, dass

¹² Die Frage sei hier zumindest gestellt, ob nicht auf Grund der Erhaltung jeder Kreatur durch Gott der letzte Subsistenzgrund aller Menschen (und Geschöpfe) Gott ist, weshalb in dem hier gemeinten Sinn von „Hypostase“ kein Mensch „Person“ wäre (selbstverständlich ist jeder Mensch Person im Sinn eines geistigen Wesens mit eigenem Selbstbewusstsein und eigener Freiheit, aber das gilt auch von dem Menschen Jesus Christus). Diese Konzeption einer „Hypostatischen Union“ nicht nur bei Jesus Christus, sondern bei allen Menschen und Geschöpfen ergibt sich erst recht, wenn man im Sinn von Apg 17,28 („In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir“) das Verhältnis der Schöpfung zu Gott panentheistisch (nicht pantheistisch) versteht, wonach wir also alle in Gott sind und auch bleiben (falls wir diese Beziehung in Freiheit bejahen). Das bedeutet weder für Jesus Christus noch für uns eine zukünftige „kosmische“ Existenzweise, wie sie Leonardo Boff zumindest für Jesus annimmt (62). Denn Gott ist und bleibt dabei das größere, uns übersteigende und umgreifende, bergende Geheimnis; wir aber sind und bleiben endliche, begrenzte Wesen innerhalb der Schöpfung. Auf diese Weise könnte das Anliegen einer seinsmäßigen Verbundenheit (Einheit) Jesu Christi (sowie von uns allen) mit Gott in einem neuen Verständnis bewahrt bleiben und vertieft werden. Daraus ergäbe sich auch eine ganz neue Sichtweise von „Inkarnation“ als dem realen Sein Gottes „in allem“ (vgl. 1 Kor 15,28 und Eph 4,6) sowie von der Teilnahme Gottes am Werden und am Leiden der Kreaturen. Vorstellungen von einer „Adoption“

diese göttliche Person/Natur die Trägerin einer göttlichen und einer menschlichen Natur sei, sondern die göttliche Natur ist „Person“ und trägt als letzter Subsistenzgrund die menschliche Natur. Sie „ist“ aber nicht beide Naturen, und die tragende göttliche Natur als der letzte Subsistenzgrund „ist“ nicht die von ihr getragene menschliche. Daher dürfte man auch nicht formulieren, dass ein und dieselbe „Person“ Gott und Mensch „ist“, sondern nur, dass eine (göttliche) Person eine menschliche Natur angenommen hat. Die „Lösung“ von Chalkedon ist also nur eine „sprachliche“, wie auch Alois Grillmeier, sicher der beste Kenner der geschichtlichen Entwicklung der konziliaren Christologie, schreibt: „Anspruchsvollere Christen brauchten einen solchen sprachlichen Ausweg, um sich eine gewisse Rechenschaft von ihrem Glauben geben zu können.“¹³

Diese Problematik der Formel von Chalkedon hat nun ihre Auswirkungen in den Problemen der sogenannten Idiomenkommunikation, nach deren Regeln Aussagen über Gott und Mensch in Jesus Christus getauscht werden können und die in der traditionellen scholastischen Theologie so begründet wurde: „Da die Person Christi, der Logos, Träger zweier Naturen ist, der göttlichen und der menschlichen, besteht in der Person Christi Gemeinsamkeit der Eigentümlichkeiten [= Idiome. P. W.] der beiden in der einen Hypostase unterschieden und unvermischt vereinten Naturen in der Weise, dass der Gott-Logos menschliche Eigentümlichkeiten und der Mensch Christus göttliche Eigentümlichkeiten besitzt (*Idiomenkommunikation im ontologischen Sinn*). Diese ontologische Gemeinsamkeit bedingt es, dass die Attribute beider Naturen von der einen Person ausgesagt werden können, und zwar so, dass mit einem Namen der Person Christi, der sie zunächst als Träger einer der beiden Naturen bezeichnet, Attribute ver-

Jesu durch Gott oder von Christus als „homo assumptus“ wären dann von vornherein überholt, weil in diesem Verständnis der Mensch Jesus immer schon *in* Gott ist (eine seinsmäßige Verbundenheit Gottes mit Jesus und allen Menschen ist bereits dadurch gegeben, dass Gott diese dauernd im Sein erhalten muss, eine bloß nachträgliche reale Beziehung würde dafür nicht genügen).

¹³ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/1: *Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451–518)*. Freiburg i. Br. 1986, 378f.

bunden werden, die der anderen Natur zukommen (*Idiemenkommunikation im logischen Sinn*).“¹⁴

Wenn nun, wie gezeigt, die „Person“ Jesu Christi auch nach der lehramtlichen Christologie keine eigene dritte Größe neben oder über den beiden Naturen sein kann, sondern die göttliche Natur die tragende Hypostase und damit der letzte Subsistenzgrund Jesu Christi sein muss, dann ist es auch nicht möglich, „dass mit einem Namen der Person Christi, der sie zunächst als Träger einer der beiden Naturen bezeichnet, Attribute verbunden werden, die der anderen Natur zukommen“. Denn die göttliche Natur ist dann eben selbst „Person“ oder „Hypostase“ und trägt als solche die menschliche Natur (die nicht nur ein Zustand der göttlichen ist), sie ist nicht die Trägerin von zwei Naturen (und noch weniger kann ein „Name“ Träger von Naturen sein).¹⁵ Daher kann man höchstens in einem „über-

¹⁴ Karl Forster, Art. Idiemenkommunikation. I. Begriff. In: Lexikon für Theologie und Kirche² 5, 607.

¹⁵ Vielleicht lassen sich diese Überlegungen durch einen Vergleich verdeutlichen: Denken wir an einen Menschen namens Peter und an dessen Zeigefinger. Peter ist eine Person, also der tragende Subsistenzgrund (die Hypostase) seines Zeigefingers. Der Finger selbst ist keine Person, keine Hypostase, aber mit der Person Peter hypostatisch geeint (so wie nach dogmatischer Lehre der Mensch Jesus Christus mit Gott). Peter ist somit kein Name für eine fiktive „Person“ als eine dritte Größe außerhalb des Menschen und seines Zeigefingers, von der man sowohl die Eigenschaften eines Menschen als auch die eines Zeigefingers aussagen könnte, sondern die Person Peter ist der Mensch Peter, zu dem sein Zeigefinger gehört. Ich kann nicht sagen: Ein und derselbe (dieselbe Person) ist (der) Mensch und (sein) Zeigefinger. Falls man dennoch Attribute des Menschen Peter auf den Zeigefinger überträgt oder umgekehrt, dann sagt man Eigenschaften eines Menschen von einem Finger aus und umgekehrt. Und genau dies ist nicht möglich. Ich kann nicht sagen: Der Finger denkt, oder: Der Finger schreibt (weil Peter mit seinem Finger schreibt). Und ich kann ebenso wenig sagen: Peter ist steif geworden, wenn sein Finger steif geworden ist; und nur in einem übertragenen Sinn: Peter ist krank, wenn sein Finger erkrankt ist. Dasselbe gilt für die Übertragung von Attributen von Gott-Sohn auf den Menschen Jesus Christus und umgekehrt. Weil es in der Realität keine Person als eine dritte Größe gibt, die Trägerin einer göttlichen und einer menschlichen Natur wäre und von der man sowohl göttliche als auch menschliche Eigenschaften aussagen könnte, deshalb läuft eine „Idiemenkommunikation“, die die Eigenschaften beider Naturen auf diese fiktive Person beziehen will, in Wirklichkeit auf eine wechselseitige Übertragung der Attribute von einer Natur auf die andere hinaus: der göttlichen Attribute von der personalen (hypostatischen) Gott-Natur auf die von dieser getragene, nicht-hypostatische Menschennatur, also von Gott auf einen Menschen; und

tragenen“, also metaphorischen Sinn die positiven „Eigentümlichkeiten“ der menschlichen Natur – nicht deren Begrenzungen als solche – von der sie tragenden göttlichen Person-Natur aussagen (weil die tragende Natur von der getragenen betroffen, an ihr beteiligt ist),¹⁶ aber man kann nicht die spezifischen „Eigentümlichkeiten“ der gegenüber den Menschen transzendenten göttlichen Natur auf die menschliche Natur übertragen. Man kann demnach in einem gewissen Sinn sagen: „Gott leidet (mit oder in Jesus und den Armen)“, aber kann nicht sagen: „(Der Mensch) Jesus ist allmächtig; oder: ist Gott.“

Eine solche Idiomenkommunikation wird in der Bibel sogar ausdrücklich ausgeschlossen, wenn Jesus nach Mk 10,18 und Lk 18,19 zu dem reichen Mann, der das ewige Leben gewinnen will, sagt: „Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen.“ Wenn Jesus es ablehnt, ihn (uneingeschränkt) gut zu nennen, dann würde er noch mehr verbieten, ihn Gott zu nennen. Er würde dem Papst und den christlichen Theologen im Sinn dieses Bibeltextes sagen: „Warum nennt ihr mich Gott? Niemand ist Gott außer Gott, dem Einen.“ Der biblische Jesus unterscheidet ausdrücklich zwischen sich als dem Mittler und dem einen Gott, an den wir glauben sollen: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,44; vgl. auch Joh 17,3: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du

der menschlichen Attribute von einem Menschen auf Gott. Dann wäre Gott ein Mensch und umgekehrt. Vgl. als Beispiel im Brevier aus dem Marien-Hymnus zur Lesehore am 1. Jänner: „Du große Herrin, schönste Frau ... Du trugst den Schöpfer, der dich schuf, und nährtest ihn an deiner Brust.“

¹⁶ Im Sinn der in Anm. 12 angedeuteten panentheistischen Sicht wären die Menschen „Teile“ oder „Organe“ Gottes, und dieser wäre daher ganz real und direkt betroffen vom Schicksal der Menschen und damit auch vom Leiden Jesu, nicht nur als „Träger“ einer mit ihm geeinten, aber von ihm real unterschiedenen menschlichen Natur. In einem Vergleich: Wenn die Hand eines Menschen blutet, kann ich sagen: Der Mensch blutet (an seiner Hand). Umgekehrt kann ich aber von der Hand des Menschen (vom „Teil“ oder „Organ“) nicht sagen, dass sie „Klavier spielt“. Denn das kann nur der ganze Mensch. Die Attribute des Teils lassen sich also in einem gewissen Sinn von seinem lebendigen Ganzen („Organismus“) aussagen, aber die spezifischen Attribute dieses Ganzen kann man nicht seinen Teilen („Organen“) zuschreiben.

gesandt hast.“). Jesus würde auch eine Idiomenkommunikation ablehnen, weil die Transzendenz Gottes auch für ihn gilt: „Denn der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28).

Wenn es also keine dritte Größe neben oder über den beiden Naturen gibt, die als „ein und derselbe“ der gemeinsame Träger beider Naturen sein könnte, und auch die tragende göttliche Natur als letzter Subsistenzgrund (Hypostase) mit der getragenen menschlichen nicht identisch sowie diese auch nicht nur ein akzidenteller Zustand von jener sein kann, dann läuft die Idiomenkommunikation faktisch auf eine Übertragung der Eigentümlichkeiten der einen Natur auf die andere hinaus. Daher ist es folgerichtig, dass Gerhard Ludwig Müller im Unterschied zu der oben zitierten klassischen Erklärung der Idiomenkommunikation diese in der dritten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ so definiert: „Idiomenkommunikation bezeichnet die Aussagbarkeit der einer der beiden Naturen Christi zukommenden Wesenseigenschaften (Attribute, Idiomatica) auch von der jeweils anderen Natur, weil beide ihre Einheit in der Hypostase des Logos haben.“¹⁷ Damit wird die wechselseitige Übertragbarkeit der Idiome zwar noch in einem Nebensatz von der gemeinsamen „Hypostase des Logos“ her begründet, aber sie wird als direkte Übertragung der Wesenseigenschaften von einer Natur auf die andere verstanden. Nach dieser Konzeption kann man nicht nur in einem metaphorischen Sinn sagen: „Gott ist Fleisch (= Menschen) geworden“, was soviel bedeutet wie: „Gott ist in und durch Menschen gegenwärtig geworden“,¹⁸ sondern von Gott (Natur und Person) kann ausgesagt werden, dass er Mensch ist. So schreibt Karl Rahner: „In Wirklichkeit aber ist es so: Gott ist Mensch – und darum ist die Gottesliebe Menschenliebe und umgekehrt.“¹⁹

¹⁷ Gerhard Ludwig Müller, Art. Idiomenkommunikation. 1. *Begriff*. In: Lexikon für Theologie und Kirche³ 5, 403f; hier 403f.

¹⁸ Vgl. zu dieser Übersetzung und Auslegung von Joh 1,14a mit ihren Konsequenzen unten Abschnitt 6.

¹⁹ Karl Rahner, Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt. Freiburg i. Br. 41968, 94. Dieselbe Sicht einer Identität von Gottes- und Nächstenliebe vertritt Leonardo Boff (63).

Auch Joseph Ratzinger formuliert sinngemäß gleich, setzt das „ist“ sogar kursiv: „Jesus *ist* Christus, Gott *ist* Mensch und des Menschen Zukunft heißt darum Einssein mit Gott und so Einssein mit der Menschheit.“²⁰

Dabei muss dieses „ist“ in dem Satz „Gott ist Mensch“ so wie in „Jesus ist Gott“ nicht unbedingt eine reale, „monophysitische“ Identität besagen, wie Rahner ausdrücklich betont.²¹ In dem Satz „Gott ist Mensch“ oder in der Umkehrung „Mensch ist Gott“ wird jedoch im Unterschied zu „Jesus ist Gott“ nicht mehr von einer (als einer dritten Größe fiktiv angenommenen und hier mit dem Namen „Jesus“ bezeichneten) „Person“ als Trägerin einer göttlichen und einer menschlichen Natur gesagt, dass sie auch die andere Natur „sei“ oder trage, sondern von Gott(-Sohn) selbst wird behauptet, dass er Mensch ist. Bezüglich der Formulierung „Jesus ist Gott“ beruft sich Rahner noch auf den mit dem Namen „Jesus“ gemeinten „Einheitspunkt ‚Hypostase‘ oder ‚Person‘“, der allerdings „die Heilsbedeutung dieser Einheit ‚für uns‘ nur sehr schwer oder höchstens indirekt anschaulich und verständlich macht“.²² Doch in dem Satz „Gott ist Mensch“ kann die Aussage nicht einmal mehr auf einen solchen personalen „Einheitspunkt“ als den Träger zweier Naturen bezogen werden, sondern von einer der beiden Naturen wird gesagt, dass sie die andere sei. Das läuft für theologisch nicht Geschulte sogar auf einen Monophysitismus hinaus. Denn es wird nicht dazugesagt (und meist auch nicht dazugedacht), dass die beiden Naturen „unvermischt“ sein sollen, dass also in dem Satz „Ein und derselbe ist Gott und Mensch“ dieselbe göttliche Natur einerseits selbst als die tragende

²⁰ Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982, 199. Zu dieser Aussage Ratzingers wäre zu sagen, dass des Menschen zukünftiges „Einssein mit Gott“ nicht eine Einigung auf gleicher Ebene sein kann (also nicht: „Gott *ist* Mensch“), sondern nur in einer Unterordnung des Menschen unter Gott bestehen kann; während des Menschen zukünftiges „Einssein mit der Menschheit“ auf gleicher Ebene erfolgt.

²¹ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i. Br. 1976, 284.

²² Karl Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*. In: ders./Wilhelm Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55). Freiburg i. Br. 1972, 15–78; hier 58. Vgl. ebd. 57.

„Person“ (Hypostase), andererseits aber bezüglich der menschlichen Natur nur als deren Trägerin (nicht als diese selbst) verstanden werden müsste. Vielmehr wird dem Wortlaut nach die menschliche Natur mit der göttlichen gleichgesetzt. Auch wenn damit für theologische Fachleute, die um das „unvermischt“ im Dogma wissen, nicht unbedingt eine monophysitische Vermischung von Gott und Mensch in Christus oder eine Verwandlung Gottes in einen Menschen (und dann wieder in Gott) gemeint sein muss, handelt es sich zumindest um die Übertragung von Attributen der einen Natur auf die andere. Und dies wird von nicht ausführlich unterrichteten Gläubigen faktisch doch monophysitisch verstanden (auch von manchen Theologen). Das liegt auch deshalb nahe, weil nur so zwei geistige Naturen als „ein und derselbe“ gedacht werden können. Andernfalls müsste Jesus Christus als Gott und Mensch nicht nur zwei Freiheiten haben (so definierte es im Jahr 681 das 3. Konzil von Konstantinopel: DH 556–559), sondern auch zwei „Selbstbewusstseine“ in sich vereinen, wäre also eine in zwei Personen im heutigen Sinn dieses Wortes gesplante (und damit „schizophrene“) Persönlichkeit.²³

Selbst wenn also mit „Gott ist Mensch (geworden)“ keine reale Identität von Gott und Mensch ausgesagt werden soll (kein Monophysitismus), sondern eine „Aussagbarkeit“ der „Eigentümlichkeiten (Idiome)“ der einen Natur von der anderen, läuft das auf eine Gleichsetzung beider hinaus, auf eine „Einebnung“ des Unterschieds, auf eine wechselseitige Austauschbarkeit oder Ersetzbarkeit von Gott und Mensch zumindest in dem Sinn, dass beide gleichwertig sind.²⁴ Man könnte daher so umformulieren: Ein und *dasselbe* sind Gott und Mensch. Damit wird die Transzendenz Gottes *über* den Menschen, das auch für Jesus unerreichbare Größer-Sein Gottes (Joh 14,28), missachtet. Demnach hätte „der Sohn Gottes seine Transzendenz zurückgelassen“ (Leonardo Boff, 55), wäre Gott den Menschen gleich ge-

²³ Besonders deutlich zeigt sich das an der Frage, wie eine Person, die sowohl Gott als auch Mensch sein soll, sich von Gott verlassen gefühlt haben kann.

²⁴ Das „ist“ in dem so – ohne eine monophysitische Vorstellung von Vermischung oder Verwandlung – verstandenen Satz „Gott ist Mensch“ wäre dann vergleichbar mit jenem in dem Satz „Dieser Sohn ist ganz sein Vater“, ist diesem wesensgleich und ebenbürtig.

worden. Auch die Liebe zu Gott und jene zum Nächsten wären dann nicht nur als untrennbar miteinander verschränkt anzusehen, sondern als Beziehungen von gleicher Art und damit als austauschbar, weil ihre personalen Gegenüber, Gott und der Mitmensch, auf derselben Ebene stünden (in Wahrheit kann ich bei aller Liebe zu anderen Menschen diese nicht anbeten und im Tod mein Leben nicht in ihre Hände legen; der Andere ist weder mein Herr noch bin ich der seine; ich bin auch nicht die „Geisel des Anderen“²⁵, und er oder sie ist nicht meine Geisel). Die von Clodovis Boff kritisierten Befreiungstheologen können daher, selbst wenn sie nicht monophysitisch denken, unter Berufung auf Chalkedon zunächst in Jesus, dann aber prinzipiell in allen Menschen und besonders in den Armen, die Jesus nahe stehen, Gott und den Menschen auf die gleiche Stufe stellen, weil nach der dogmatischen Christologie in Jesus Christus Gott (ein) Mensch (geworden) ist. Umgekehrt aber kann auch Clodovis Boff ganz im Sinne des Lehramts und so wie dieses sagen, dass in Jesus Christus ein Mensch (zugleich und vor allem) Gott ist, dass wir daher in ihm nicht „nur“ dem „einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5), sondern auch unmittelbar dem transzendenten Gott selbst begegnen (was die Vermittlung überflüssig macht), dass wir – entgegen Joh 12,44 – an Jesus in gleicher Weise wie an Gott glauben und daher in und von ihm die absolute Wahrheit haben.²⁶ Die Sichtweisen sowohl der Kontrahenten im Konflikt innerhalb der Befreiungstheologie als auch des kirchlichen Lehramts lassen sich also mit Chalkedon begründen, nur die Akzente werden je nach den unterschiedlichen Interessen anders gesetzt, entweder auf Christus als den (menschlichen) *Gott* oder als den (göttlichen) *Menschen*, entweder auf „Mensch ist *Gott* (geblieben)“ oder auf „*Gott* ist *Mensch* (geworden)“, auf „*Gott* wie ein Mensch (in

²⁵ Vgl. dagegen Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg/München 1992, 309; vgl. ebd. 42 und 344. Die Konzeption von Lévinas führt zu unlösbaren Problemen, wenn zwei Menschen mit gegensätzlichen Anforderungen einander begegnen oder wenn mehrere Andere unvereinbare Erwartungen an mich richten.

²⁶ Vgl. kritisch dazu unten Abschnitt 10.

Menschengestalt“ oder auf „ein *Mensch* wie Gott (in Gottesgestalt)“. Eine „Einebnung“ von Gott und dem für „gottfähig“ erklärten Menschen und damit eine Missachtung der Transzendenz Gottes *über* den Menschen erfolgt sowohl, wenn man Jesus und mit ihm die anderen Menschen zu Gott „hinaufhebt“ (wie der Papst, Aparecida, Clodovis Boff), als auch, wenn man Gott zu den Menschen, speziell zu den Armen, „herunterholt“ (so die Befreiungstheologen). Die Redeweisen, dass Jesus „als Mensch Gott“ oder „als Gott Mensch“ *ist*, gehen noch darüber hinaus, setzen Gott und Mensch identisch und sind sogar dem Wortlaut nach monophysitisch.²⁷

²⁷ Vom Glauben, dass Jesus „wirklich *als* [Hervorhebung P. W.] Mensch Gott *war*“, spricht der Papst in: Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., JESUS VON NAZARETH. 1. Teil: Von der Taufe bis zur Verklärung. Freiburg i. Br. 2007, 21 (vgl. ebd. 130). „Dass Jesus Christus *als* [Hervorhebung P. W.] Gott Mensch ist ...“, das steht in: Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Kleine Katholische Dogmatik IX. Regensburg 1990, 190.

5. JON SOBRINOS VON ROM KRITISIERTER VERSUCH DER RÜCKKEHR ZUM BIBLISCHEN JESUSBILD

An dieser Stelle müssen wir uns nun ausführlich mit einem Befreiungstheologen befassen, der in seiner Christologie die Möglichkeit einer Übertragung (Idiomenkommunikation) der göttlichen Attribute auf den Menschen Jesus Christus verneint: mit Jon Sobrino, der sowohl von der römischen Glaubenskongregation in einer eigenen Notifikation („Erklärenden Note“) vom 26. November 2006 als auch von Clodovis Boff (21f) scharf kritisiert wird. Beide lehnen bereits Sobrinos „methodologische Voraussetzungen“ ab, den christologischen Glauben von den Armen her zu verstehen und zu interpretieren. Die Notifikation (Nr. 2) zitiert ihn: „Weil die Armen die Privilegierten Gottes sind, fragen sie, im Unterschied zu den Nicht-Armen, den christologischen Glauben innerhalb der Gemeinde an und weisen ihm damit die grundlegende Richtung. ... Die Kirche der Armen ist also der ekklesiale Ort für die Christologie, weil sie eine *Realität* ist, die durch die Armen gestaltet wird.“²⁸ In der Notifikation wird Sobrino vorgeworfen, dass er damit die Armen zum „grundlegenden theologischen Ort“ erklärt; denn dieser „kann nur der Glaube der Kirche sein; in ihm findet jeder andere theologische Ort die richtige epistemologische Einordnung“. Doch in dem oben zitierten Satz spricht Sobrino vom Zugang der Armen zum „christologischen Glauben“, also zur Christologie, und unmittelbar davor schreibt er, wie er das versteht: „Weil die Armen die privilegierten Adressaten der Sendung Jesu sind, stellen sie andererseits, was den Inhalt des Glaubens anbelangt, die fundamentalen Fragen, und das mit großem Nachdruck, sodass sie die ganze Gemeinde aufrütteln und in Bewegung bringen, damit sie ‚lernt zu erlernen‘, wer Christus ist.“²⁹ Sobrino geht es also um die hermeneutischen Voraussetzungen für das richtige Verständnis

²⁸ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 54 (der erste Satz wird in der Notifikation verkürzt zitiert).

²⁹ Ebd. 53f.

Christi und um „die Art der Rechtfertigung des Glaubens“³⁰. Denn die Berufung auf den Glauben der Kirche ist und bleibt unwirksam, letztlich bloßer Fundamentalismus, wenn sie nicht Zugänge und Erfahrungsräume aufzeigen kann, in denen die Inhalte dieses Glaubens verständlich und glaubwürdig werden. Um Jesus und die Wahrheit seiner Botschaft erkennen zu können, muss man sich auf sein Leben und seine Glaubenspraxis einlassen, und damit auf die Armen. Sobrinos Anliegen wird offenbar von seinen Kritikern nicht verstanden.

Diese werfen ihm anschließend (Nr. 3) vor, dass er den neutestamentlichen Quellen der Theologie nicht die „gebotene Aufmerksamkeit“ schenkt und auch „die großen Konzile der Alten Kirche“ kritisiert, „die sich seiner Meinung nach zunehmend von den Inhalten des Neuen Testaments entfernt haben“. Die Glaubenskongregation beruft sich dabei auf die „Tatsache ..., dass das überzeitliche Subjekt des Glaubens die glaubende Kirche ist ... Die Konzile bedeuteten in der Tat nicht eine Hellenisierung des Christentums, sondern vielmehr das Gegenteil. Durch die Inkulturation der christlichen Botschaft wurde nämlich die griechische Kultur selbst von innen heraus verwandelt und konnte zu einem Mittel werden, das der biblischen Wahrheit Ausdruck verlieh und sie verteidigte.“ Ohne einen Nachweis für diese Behauptungen zu erbringen, wird die Kirche damit als eine über die Geschichte erhabene Größe hingestellt, deren Lehren nicht historisch-kritisch hinterfragt werden dürfen (vgl. dazu die folgenden Abschnitte). Das läuft auf einen Fundamentalismus hinaus.

In einem eigenen Kapitel (II. = Nr. 4) behandelt die Notifikation die Frage der „Göttlichkeit Jesu Christi“ in der Theologie Sobrinos und sieht darin wohl den wichtigsten Punkt der Kritik an ihm. Wieder wird mit der Wiedergabe von Zitaten begonnen, diesmal aus seinem zweiten christologischen Hauptwerk: „Dies bedeutet, dass anfangs nicht von Jesus als *Gott* gesprochen wurde, auch nicht von seiner *Göttlichkeit*; dies geschah erst später ... Die Texte des Neuen Testaments haben ... erläutert, ... dass Jesus aufs Engste mit Gott verbunden ist, womit seine Wirklichkeit in gewisser

³⁰ Ebd. 50; hier und ebd. 60 spricht Sobrino von einem „hermeneutischen Zirkel“.

Weise auch als Wirklichkeit ausgesagt werden kann, die *von* Gott ist (s. Joh 20,28).³¹ Und: „Wir haben schon gesehen, dass es im Neuen Testament ansatzhaft Aussagen gibt, die später zu einem Bekenntnis der Göttlichkeit Christi im engen Sinn führen werden ...“³² Dazu heißt es in der Notifikation: „Die Göttlichkeit Jesu war von Anfang an Gegenstand des Glaubens der Kirche, lange bevor im Konzil von Nizäa seine Wesensgleichheit mit dem Vater verkündet wurde. ... Das Bekenntnis der Göttlichkeit Jesu Christi war von Anfang an ein absolut wesentlicher Punkt des Glaubens der Kirche und ist bereits im Neuen Testament belegt.“

Zu dem Thema „Die Inkarnation des Sohnes Gottes“ wird in der Notifikation (Nr. 5) wieder Sobrino zitiert: „Aus dogmatischer Sicht muss man mit aller Deutlichkeit feststellen, dass der Sohn (die zweite Person der Trinität) die ganze Wirklichkeit Jesu annimmt. Selbst wenn die dogmatische Formel nie erklärt, wie er von der Menschlichkeit betroffen wird, so ist die Aussage doch eindeutig. Der Sohn erfährt Menschlichkeit, Geschichte, Leben, Schicksal und Tod Jesu.“³³ Die Stellungnahme Roms dazu lautet: „An dieser Stelle unterscheidet der Autor zwischen dem Sohn und Jesus, was dem Leser nahelegt, dass es zwei Subjekte in Christus gäbe: der Sohn nimmt die Wirklichkeit Jesu an; der Sohn erfährt Menschlichkeit, Geschichte, Schicksal und Tod Jesu. Es wird nicht deutlich, dass der Sohn Jesus ist und dass Jesus der Sohn ist.“ Diese Identität des (innergöttlichen) Sohnes mit Jesus wird dann mit der Lehre des Konzils von Ephesus und vor allem mit der von Chalkedon begründet.

Aus der klaren Unterscheidung – nicht Trennung! – zwischen dem Logos als der „zweiten Person der Trinität“ und dem Menschen Jesus Christus ergibt sich für Sobrino folgendes „richtiges Verstehen der *Idiomenkommunikation*: Das unvollkommen Menschliche verkündet von Gott, aber man

³¹ Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*. Ostfildern 2007, 187f. Die Textstellen aus diesem Buch wurden in der Notifikation aus der Originalausgabe übersetzt, hier werden sie nach der inzwischen erschienenen deutschen Fassung wiedergegeben.

³² Ebd. 388.

³³ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 331.

verkündet von Jesus nicht das vollkommen Göttliche.³⁴ Später erklärt er das genauer: „Und von der Menschlichkeit Christi her lassen sich auch die göttlichen Eigenschaften nicht so verkünden (man kann nicht sagen, dass die Menschlichkeit Christi unendlich, allmächtig, ewig ... sei), wie man von Gott her die menschlichen Eigenschaften verkünden kann (der Sohn Gottes wurde geboren, hat gelitten, ist gestorben ...). Mit anderen Worten: Man ‚humanisiert‘ das Göttliche, kann aber das Menschliche nicht in gleicher Weise ‚vergöttlichen‘.“³⁵ – Auch das wird in der Notifikation (Nr. 6) zurückgewiesen: „In Wirklichkeit jedoch folgt aus der durch das Konzil von Chalkedon verkündeten Einheit der Person Christi ‚in zwei Naturen‘ die sogenannte ‚*communicatio idiomatum*‘, also die Fähigkeit, die Eigenschaften der Gottheit auf die Menschheit zu beziehen und umgekehrt. ... So kann man dem christlichen Sprachgebrauch nach beispielsweise sagen, und man sagt es auch, dass Jesus Gott ist und dass er Schöpfer und allmächtig ist.“ Dies wird mit einer Berufung auf das Konzil von Ephesus (DH 252 und 255) sowie mit Bibelzitaten begründet (1 Kor 8,6; 12,3; Phil 2,11); wobei entgegen Ps 110,1 und anderen Stellen vorausgesetzt wird, dass der Titel „Herr“ in der Bibel immer Gott selbst meint und nicht auch einem von Gott eingesetzten Gesandten zukommen kann.

Im folgenden Abschnitt der Notifikation (Nr. 7) wird gegen die Unterscheidung Sobrinos³⁶ zwischen Jesus Christus als dem Mittler und dem Reich Gottes als der durch ihn vermittelten Welt nach dem Willen Gottes festgestellt: „In der Person Jesu ist das Reich gegenwärtig geworden.“ Das wird mit Zitaten aus der patristischen Zeit und mit lehramtlichen Aussagen belegt. Anschließend geht es in der Notifikation (Nr. 8) um das „Selbstbewusstsein Jesu Christi“ und dabei vor allem um die Frage, ob Jesus selbst

³⁴ Jon Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus (s. Anm. 31) 341.

³⁵ Ebd. 415; vgl. ebd. 495f: „Faktisch ist es so, dass die *communicatio* nur eine Richtung kennt. Von Gott kann man sagen, dass er eine Mutter hatte, gelitten hat, gestorben ist ... Aber von Jesus können wir nicht sagen, dass er äußeren Einflüssen unzugänglich, allmächtig, unsterblich, allwissend ... ist.“

³⁶ Vgl. Jon Sobrino, Christologie der Befreiung (s. Anm. 10) 35; 156; ders., Der Glaube an Jesus Christus (s. Anm. 31) 216.

ein Glaubender war oder nicht. Diesbezüglich zitiert Sobrino einmal Leonardo Boff: „Der Glaube war die Existenzweise Jesu“³⁷ und schreibt dann selbst: „Dieser Glaube bezeichnet das Ganze des Lebens Jesu ...“³⁸ Beide Texte werden in der Notifikation angeführt und noch weitere, darunter dieser: „In Bezug auf den Glauben wird der lebende Jesus als ein Glaubender wie wir gezeigt, ein Bruder in der Gotteserfahrung, es wird nicht gesparrt mit Aussagen über das, was ihm im Glauben geschieht. Aber er wird auch als älterer Bruder präsentiert, denn er lebte den Glauben im Ursprung und in Vollendung (Hebr 12,2). Er ist das Vorbild, derjenige, auf den wir unseren Blick richten sollen, damit wir fest in unserem Glauben leben.“³⁹ Dazu heißt es in der römischen Stellungnahme: „Jesus, der menschengewordene Sohn Gottes, kennt den Vater innig und unmittelbar, er ‚sieht‘ ihn auf eine Weise, die gewiss über den Glauben hinausgeht. Die hypostatische Union und seine Sendung als Offenbarer und Erlöser erfordern das Sehen des Vaters und die Kenntnis seines Heilplanes.“ Auch dies wird mit Zitaten aus neueren lehramtlichen Dokumenten begründet.

Weil alle in der Notifikation angesprochenen Themen – auf die Nrn. 9 und 10 zum „Heilswert des Todes Jesu“ wird noch im Abschnitt 11/d dieser Arbeit eingegangen, die „Conclusión“ in Nr. 11 betont nochmals die von der Kirche weitergegebene geoffenbarte Wahrheit als „das letzte normgebende Prinzip der Theologie“ – eng mit der Grundfrage: „Ist Jesus Christus schon im Neuen Testament oder daraus ableitbar Gott und Mensch?“ zusammenhängen, soll hier die innere Problematik in der Sichtweise der Glaubenskongregation nur am Beispiel der Beweisführung aufgezeigt werden, die bezüglich der Idiomenkommunikation gegenüber Sobrino angewendet wird (Nr. 6). Da wird mit der „der durch das Konzil

³⁷ Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier*. Freiburg/Basel/Wien 1986, 84. Zitiert in Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 217.

³⁸ Jon Sobrino ebd., 221; vgl. ebd. 218: „Ob also die Menschlichkeit Jesu wirklich akzeptiert wird, zeigt sich in der Annahme oder Ablehnung seines Glaubens. Ohne eine Annahme seines Glaubens wäre die Rede vom Menschen Jesus eine fromme, aber nicht reale Ausdrucksweise.“

³⁹ Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* (s. Anm. 31) 220.

von Chalkedon verkündeten Einheit der Person Christi ‚in zwei Naturen‘ die Möglichkeit begründet, ‚die Eigenschaften der Gottheit auf die Menschheit zu beziehen und umgekehrt‘. Genau dies ist nicht einmal nach einem korrekten Verständnis der Formel von Chalkedon zulässig, wie wir gesehen haben. Denn dort ist von ‚ein und demselben‘ Jesus Christus als Träger von Gottheit und Menschheit die Rede, auf den auch die Attribute der jeweils anderen Natur bezogen werden können (auch in dem in der Notifikation genannten Beispiel heißt es: ‚... dass Jesus Gott ist‘; also nicht, dass ein Mensch Gott ist); aus Chalkedon folgt aber nicht, dass man die Eigenschaften der Gottheit direkt auf die Menschheit beziehen könnte oder umgekehrt. Das liefe entweder auf einen Monophysitismus hinaus, der auch nach der dogmatischen Christologie eine Irrlehre ist, oder würde zumindest eine Einebnung oder Austauschbarkeit von Gottheit und Menschheit und damit eine Missachtung der Transzendenz Gottes bedeuten. Allerdings lässt sich diese Konsequenz nicht vermeiden, weil es einen solchen ‚Einheitspunkt‘ als gemeinsamen Träger von Gottheit und Menschheit in der Realität nicht gibt (und auch eine tragende, also hypostatische, göttliche Natur nicht eine getragene menschliche sein kann), sodass die Formel von Chalkedon letztlich doch besagt, dass Gott und Mensch ‚ein und derselbe‘ sind; weshalb auch ein Austausch der Idiome zwischen den Naturen möglich sein müsste. Eine solche Gleichsetzung liegt auch den anderen Abschnitten der Notifikation zugrunde.

Daraus folgt aber: Wenn Jon Sobrino die Übertragung der göttlichen Attribute auf die ‚Menschlichkeit Christi‘ und damit auf den ‚Menschen Christus Jesus‘ (1 Tim 2,5) als Menschen ablehnt (in der umgekehrten Richtung, von einer getragenen menschlichen auf eine tragende göttliche Natur wäre sie zumindest metaphorisch möglich: Gott leidet mit; in einer panentheistischen Sicht wäre das Menschliche sogar real im Göttlichen enthalten⁴⁰), dann entspricht das durchaus der *korrekt verstandenen* Lehre von

⁴⁰ An einer Stelle vertritt auch Sobrino der Sache nach eine panentheistische Version des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, die er eine ‚holistische‘ nennt: ‚Jetzt wollen wir die Formel [von Chalkedon] als *holistische Formel* neu lesen, und zwar so, dass es uns hilft, die radikale Einheit der Wirklichkeit, die radikale Einheit von Menschlichem und

der Idiomenkommunikation, weil auch diese keine direkte Übertragung der Attribute von einer Natur auf die andere zulässt, sondern es (nur) für legitim erklärt, von „ein und derselben Person“ als der Trägerin beider Naturen sowohl die göttlichen als auch die menschlichen Idiome auszusagen. Weil es aber eine solche „Person“ als dritte Größe neben oder über den beiden Naturen nicht gibt und der Name „Jesus“ dessen menschliche Natur bezeichnet, lehnt Sobrino es mit Recht ab, von diesem Menschen Jesus göttliche Eigenschaften auszusagen. Er nimmt damit die Transzendenz Gottes *über* den Menschen und so auch *über* Jesus, den Christus, den von Gott Gesalbten, viel ernster als die dogmatische Christologie und als Clodovis Boff, die beide einfach von Christus als Gott sprechen, was zumindest auf eine Einebnung von Gott und Mensch, wenn nicht sogar auf einen Monophysitismus, hinausläuft. Jon Sobrino verweist in diesem Zusammenhang öfters auf eine Aussage über Jesus Christus in der Bibel, die es – so wie der Ruf der Gottverlassenheit am Kreuz⁴¹ – ausschließt, ihn als Gott zu verstehen: „Als er auf Erden lebte, hat er mit

Göttlichem, besser zu verstehen. ... Ein vereintes Ganzes – eine Totalität, die mehr ist als die Summe aller Realen – macht *Sinn* und bietet vor allen Dingen in den Religionen für die Menschen Sinn an. *Dieses* Ganze zu werden oder zu ihm zu gehören ist in gewisser Weise *Erlösung*, weil wir vom Göttlichen umfasst werden, ohne aufzuhören, Menschen zu sein“ (ders., Der Glaube an Jesus Christus [s. Anm. 31] 468f). Diese Sicht wendet er auf die Christologie an, hier allerdings so, dass Jesus Christus der Name für das Ganze ist, das alles umfasst: „Jesus Christus ist *eine* Wirklichkeit, keine zersplitterte Wirklichkeit. Er ist nicht Fragment, sondern eine Wirklichkeit, die alles umfasst, was wirklich ist, das Göttliche und das Menschliche. ... Dies wird in der Formel von Chalkedon abstrakt ausgesagt, und man muss es konkretisieren“ (ebd. 470). – Eine holistische Sicht bedeutet jedoch nicht, dass die Teile das „Ganze werden“. Das entspräche einem „evolutiven“ Pantheismus, und wir würden dadurch „aufhören, Menschen zu sein“, was auch Sobrino ausschließt. Sie besagt allerdings schon, dass die Teile „zum Ganzen gehören“, dass sie „vom Ganzen umfasst werden“ (wobei aber das Ganze nicht das Göttliche umfasst, sondern dieses ist). Sobrino ist hier ungenau und widerspricht zum Teil sich selbst; vor allem dem, was er zur Idiomenkommunikation sagt. Das hängt damit zusammen, dass er „Jesus Christus“ sowohl im Sinn des Dogmas als Namen für den göttlichen Logos und damit für das „göttliche Ganze“ als auch im biblischen Sinn als Namen für den Menschen Jesus ansieht. Zu dieser Inkonsequenz Sobrinos vgl. das Ende dieses Abschnitts.

⁴¹ Vgl. dazu Jon Sobrino, Christologie der Befreiung (s. Anm. 10) 322–331.

lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte ...“ (Hebr 5,7).⁴² Wenn Jesus Christus sowohl Mensch als auch Gott wäre und daher jederzeit ein göttliches Selbstbewusstsein und göttliche Macht besäße, hätte er solche Erfahrungen nicht machen können und wäre daher für uns Menschen und speziell für die Armen kein Vorbild, unsere Not im Gebet vor den zu bringen, der uns retten kann.⁴³

Es war daher objektiv und im Interesse des Anliegens von Clodovis Boff, die Transzendenz Gottes zu wahren, verfehlt, Jon Sobrino gegen die Vorwürfe der Glaubenskongregation in der Form zu verteidigen, dass man seine These als einen kleinen „technischen“ Fehler interpretiert. Das versuchte sein Mitbruder Bernard Sesboüé SJ, der über ihn schrieb: „Seine Christologie ist völlig rechtgläubig in ihrer Achtung der Gottheit, der Menschheit und der Einheit der Person Christi. ... Einen technischen Irrtum kann man ihm allenfalls im Verständnis der Idiomenkommunikation vorwerfen.“⁴⁴ Denn wie wir zu zeigen versucht haben, mündet die

⁴² Ebd. 88; vgl. auch Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* (s. Anm. 31) 189; 218; 279.

⁴³ Vgl. zum Gebet Jesu Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 199: „Von hier aus erscheint das Gebet Jesu als Suche nach dem Willen Gottes, als Freude über das Kommen des Reiches, als Annahme des Schicksals. Zusammengefasst: Im Gebet zeigt sich das Vertrauen in einen guten Gott, der Vater ist, und die Verfügbarkeit für einen Vater, der Gott und Geheimnis bleibt.“

⁴⁴ Bernard Sesboüé SJ, *Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino*. In: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 240–254, hier 250f. Ebd. 254, Anm. 6, schreibt Sesboüé: „... Sobrino scheint hier zu übersehen, dass die Idiomenkommunikation in der Person und nicht von einer Natur zur anderen geschieht. Die Gottheit wurde nicht geboren und ist nicht gestorben; nicht die Menschheit kann den Heiligen Geist über die Jünger aushauchen. Aber der menschgewordene Sohn Gottes wurde geboren und ist gestorben; er hat aus seiner menschlichen Brust den Geist ausgehaucht und verbreitet, er ist ewig und allmächtig. Die Kommunikation ereignet sich also in beide Richtungen.“ — Sesboüé beachtet hier seinerseits nicht, dass „der menschgewordene Sohn Gottes“ eine „kombinierte“ Bezeichnung ist, die beide Naturen zusammenfasst (ähnlich wie „Gottmensch“); also kein Name, der Christus zunächst (direkt) als Träger einer der beiden Naturen bezeichnet. Daher kann er auch in seinen Beispielen Attribute beider Naturen unter diesem „Kombi-Titel“ aussagen (allerdings gilt das nicht von dem Aushauchen des Geistes „aus seiner menschlichen Brust“, wenn

Idiomenkommunikation, die eben nicht mit einer fiktiven Person als Trägerin von Gottheit und Menschheit neben oder über diesen beiden Naturen begründet werden kann, notwendig in eine Übertragung der göttlichen Attribute auf die Menschheit und umgekehrt. In der Notifikation geschieht das sogar ausdrücklich, wenn dort die Möglichkeit behauptet wird, „die Eigenschaften der Gottheit auf die Menschheit zu beziehen und umgekehrt“ (Nr. 6). Hier wird die Transzendenz Gottes missachtet, nicht erst von den Befreiungstheologen! Ebenso wenig genügt es, die Ursachen dieses Konflikts bloß in Mängeln der Glaubenskongregation zu sehen, wie es Peter Hünermann versucht.⁴⁵ Denn diese Behörde muss nach den ihr vorgegebenen Regeln, das heißt hier nach den Dogmen, vorgehen; wie auch ein Gericht die Gesetze, nach denen es urteilen muss, nicht ändern kann. Durch solche unzureichenden Gegenargumente werden die eigentlichen Fragen, um die es in diesem Konflikt geht, also jene nach der Wahrheit der

damit der Heilige Geist gemeint sein soll). Wenn Sesbotié hingegen unter einem für die menschliche Natur geltenden Namen wie „Jesus von Nazareth“ oder „der Sohn Mariens“ oder „der Gekreuzigte“ die Attribute „ewig und allmächtig“ aussagen wollte mit der Begründung, „dass die Idiomenkommunikation in der Person ... geschieht“, dann müsste er diese „Person“ als eine eigene Größe neben oder über den beiden Naturen voraussetzen. Weil es eine solche in der Realität nicht gibt, würde er damit von einer menschlichen Natur göttliche Eigenschaften aussagen. Eben dies will Sobrino vermeiden. Denn auf eine menschliche Natur, auch wenn diese von einer göttlichen getragen wird, kann man nicht die Attribute „ewig (von Natur aus)“ oder „allmächtig“ beziehen, sonst wäre sie kein begrenztes Geschöpf mehr. Sobrino hat also Recht, wenn er die „Aussagbarkeit“ des Göttlichen vom Menschlichen ablehnt und im Sinn der biblischen Christologie feststellt: „... aber man verkündet von Jesus nicht das vollkommen Göttliche“ (ders., *Der Glaube an Jesus Christus* [s. Anm. 31] 341). Der „Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2,5) ist nicht allmächtig und allwissend (ewig ist er nur, weil Gott ihn auferweckt hat und im Dasein erhält).

⁴⁵ Peter Hünermann, *Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino* ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation. In: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 184–188. Zur Argumentationsweise der Glaubenskongregation schreibt Hünermann ebd. 187: „Es handelt sich um ein Kondensat neuscholastischer Christologie als Kriterium für die heutige Theologie.“ Dennoch geht auch Hünermann davon aus, dass Sobrino „sich in einer kurzen und unangemessen vereinfachenden Form zur Idiomenkommunikation äußert“ (ebd. 185), gibt also der Glaubenskongregation Recht, anstatt Sobrino in der Sache zu verteidigen.

christologischen Dogmen, unter den Tisch gekehrt, anstatt ihnen nachzugehen.⁴⁶

Man muss vielmehr im Gegensatz zu diesen Rechtfertigungsversuchen sagen, dass Jon Sobrino zu wenig weit geht, insofern er das tiefere Problem vielleicht gar nicht richtig sieht, aber jedenfalls nicht löst, das dadurch entstanden ist, dass der Name „Jesus Christus“ in der kirchlichen Lehre auch für Gott(-Sohn) verwendet wird. Sobrino setzt nicht nur „aus dogmatischer Sicht“ den „Sohn“ als „die zweite Person der Trinität“ voraus,⁴⁷ sondern übernimmt auch vom Konzil von Nizäa die Identifikation dieses göttlichen „Wortes (Logos)“, das auch von ihm als eine eigene Hypostase verstanden wird, mit Jesus Christus: „Die Formel [das Dogma von Nizäa: DH 125] bezieht sich auf den Glauben an die Göttlichkeit Christi. Diese baute traditionell auf zwei neutestamentlichen Säulen des Johannesevangeliums auf, die beide gemeinsam haben, dass sie die Wirklichkeit Christi vom Ursprung her aussagen: Schöpfung und Abstammung. Jesus ist nicht Geschöpf, denn ‚alles ist durch ihn geworden‘ (Joh 1,3). Und Jesus ist wahrhaft Sohn Gottes im eigentlichen Sinn, denn er ist als Einziggeborener gezeugt (Joh 1,14.18). So wird die Göttlichkeit Christi vom Ursprung her gesehen (nicht vom Leben oder vom Geschick Jesu her).“⁴⁸ Damit sagt auch Sobrino entgegen seiner Kritik an der Idiomenkommunikation von Jesus Christus göttliche Attribute aus. Wie konnte es dazu kommen?

⁴⁶ Eine ähnliche Christologie wie jene von Jon Sobrino vertritt Roger Haight SJ, *Jesus: Symbol of God*. Maryknoll 1999. Auch er wurde in einer Notifikation der Glaubenskongregation vom Februar 2005 kritisiert, und inzwischen wurde ihm die Lehrerlaubnis entzogen. Allerdings lässt sich mit Hights bibelgemäßer Sicht von Jesus als dem Symbol Gottes durchaus die Überzeugung vereinbaren, dass Christus das entscheidende Sakrament der Liebe Gottes ist und daher das Christentum in einer für alle Menschen gültigen Weise der Wahrheit Gottes am nächsten kommt; dass also nicht, wie Haight schreibt (ebd. 415), andere Religionen als gleichwertige normative Offenbarungen des Geistes Gottes anzusehen sind (wobei er nicht sagt, welche anderen Religionen er meint).

⁴⁷ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 331.

⁴⁸ Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* (s. Anm. 31) 393. Vgl. auch Sobrinos „Reflektierende Betrachtung“ des Johannesprologs ebd. 300–307, die ebenfalls Jesus mit dem Logos identisch setzt.

Jon Sobrino setzt hier so wie die kirchliche Lehre „das Wort“ des Johannesprologs mit Jesus Christus gleich (in dem von ihm zitierten Vers Joh 1,3 müsste es statt „durch ihn“ richtig heißen: „Alles ist durch *es* [das Wort] geworden“; in Joh 1,14.18 ist von dem „Einzigartigen [Wort]“ die Rede, nicht von einem „Einziggeborenen [Sohn]“, wie wir noch sehen werden). Er schließt sich damit der Definition des Konzils von Nizäa an, das unter der Annahme, Jesus Christus sei mit dem „Logos“ des Johannesprologs identisch, diesen Logos-Christus für mit Gott „wesensgleich“ erklärte. Demnach existierte Jesus Christus schon als „wahrer Gott“, noch bevor er „um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist“ (DH 125). Das musste zum Problem werden, als die ursprüngliche Vorstellung, dass dieser Gott-Logos nur einen menschlichen Leib („Fleisch“, griechisch „Sarx“) ohne eine Geist-Seele angenommen habe (nach dem sogenannten „Logos-Sarx-Schema“), im Konzil von Konstantinopel (381) durch die Verurteilung der Apollinaristen (DH 151) korrigiert und Jesus Christus auch als ein „vollständiger Mensch“ mit Leib und Seele verstanden wurde. Denn dadurch entstand die Frage, wie dieser Jesus Christus sowohl Gott als auch ganz Mensch (gewesen) sein kann. Nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen den monophysitisch denkenden Alexandrinern, die eine aus zwei Naturen entstandene Einheit annahmen, und den Antiochenern, die zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur deutlich unterschieden und die Transzendenz Gottes auch *über* den Menschen Jesus betonten,⁴⁹ gab das Konzil von Chalkedon darauf jene rein verbale Antwort, die wir bereits⁵⁰ kritisiert haben und von der auch Sobrino abweicht, insofern er es ablehnt, die göttlichen Attribute auf den Menschen Jesus Christus zu übertragen. Seine Position ist daher mit jener des Nestorius vergleichbar, der die antiochenische Sicht vertrat und deshalb Maria nicht als „Gottesgebälerin“, sondern als „Christusgebälerin“ bezeichnen wollte, weil sie selbst nicht den göttlichen Logos,

⁴⁹ Vgl. Benjamin Drewery, Art. Antiochien. II. Die Bedeutung Antiochiens in der alten Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie 3, 103–113; hier besonders 107.

⁵⁰ Vgl. oben bei Anm. 13.

sondern die menschliche Natur dieses Christus zur Welt gebracht habe. Nestorius verstand Jesus Christus durchaus als eine Einheit von Gott und Mensch, konnte aber diese „Verbindung“ nicht gut erklären, weshalb ihm vorgeworfen wurde, dass er in Christus „zwei Söhne“ annähme, und er 431 im Konzil von Ephesus verurteilt wurde. Ebenso wie Nestorius hat auch Sobrino die Frage nicht beantwortet, wie „Jesus Christus“ der Name sowohl für eine zweite göttliche Person als auch für einen bestimmten Menschen sein kann und diese beiden trotz ihrer Unterschiedenheit noch ein und derselbe Jesus Christus sein sollen. Die Christologie ist also bei beiden in sich „unstimmig“. So kann auch Sobrino seiner eigenen Intention, das Menschsein Jesu Christi ernst zu nehmen und die Transzendenz Gottes *über* den Menschen auch bei ihm zu beachten, letztlich doch nicht entsprechen, weil er – so wie schon Nestorius – die Auslegung des Johannesprologs durch das Konzil von Nizäa – die Identifikation des göttlichen Wortes mit Jesus Christus – nicht in Frage stellt. Genau dies müssen wir daher tun.

6. DIE GLEICHSETZUNG VON JESUS CHRISTUS MIT DEM HYPOSTASIIERTEN WORT GOTTES (NIZÄA)

Das erste Dogma der Kirche, das die Grundlage der Christologie bildet und für weitere Dogmen maßgebend wurde, war die Definition der Gottheit Christi im Konzil von Nizäa (325). Die Übersetzung des griechischen Textes lautet: „Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und auf der Erde ist, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage, hinaufgestiegen ist in die Himmel und kommt, Lebende und Tote zu richten, ...“ (DH 125).

Es ist hier nicht möglich, die Entstehungsgeschichte dieser Lehre nachzuzeichnen. Sie ergab sich aus dem Konflikt, den Arius durch seine Leugnung der Gottheit Christi ausgelöst hatte. Die Bischöfe, die im Konzil von Nizäa unter der Leitung des Kaisers die Auseinandersetzung mit dem „Arianern“ beenden sollten, waren jedenfalls überzeugt, mit ihrer Definition der biblischen Sicht von Jesus zu entsprechen. Auch wenn sie den philosophischen Begriff „wesensgleich“ in das Glaubensbekenntnis der Kirche aufnahmen, wollten sie damit nur sagen, was schon die Bibel meint. Sie haben sich dabei auf Joh 1,1c berufen: „... und göttlich war das Wort“, wobei sie diesen göttlichen Logos aber als ein eigenes Wesen (als „Hypostase“ oder „Person“) verstanden und mit Jesus Christus gleichsetzten. Das wieder schien ihnen berechtigt, weil sie Joh 1,14 „Und das Wort ist Fleisch geworden“ als Aussage über eine Menschwerdung dieses Logos in Jesus verstanden.

Als das wichtigste biblische Zeugnis für die Göttlichkeit Jesu Christi galt den Konzilsvätern also der Prolog des Johannesevangeliums. Daher müs-

sen wir in aller Kürze der Frage nachgehen, ob das christologische Grunddogma von Nizäa wirklich den Aussagen dieses Hymnus entspricht. Dabei beginnt das Problem schon bei dessen Übersetzung. Bereits Hieronymus übertrug Joh 1 ab Vers 9 und 10 so ins Lateinische, als ob dort nicht „das Wort“ (lateinisch „Verbum“, also so wie im Deutschen ein Neutrum), sondern ein männliches Wesen Subjekt wäre, womit offensichtlich Christus gemeint war. Dass jedoch schon im Vers 9 wieder das Wort (der „Logos“) Subjekt ist, ergibt sich daraus, dass im Vers 10 kein anderes Subjekt genannt wird und dort nicht das Licht (von dem im Vers 5, also vor den später eingeschobenen Versen 6–8, die Rede war) gemeint sein kann, weil am Ende von Vers 10 sonst das sächliche „*autò*“ statt des männlichen „*autòn*“ stehen müsste; dieses Fürwort kann sich daher nur auf „den Logos“ (= das Wort) beziehen. Außerdem heißt es im Vers 10, dass die Welt *di' autoû egéneto*, was den Vers 3 aufgreift, wo vom Wort (Logos) – nicht vom Licht – gesagt wird, dass alles durch es geworden sei. Die deutschsprachige Einheitsübersetzung übernimmt den Fehler der Vulgata.⁵¹ In Wahrheit ist also wie auch sonst im Prolog vorrangig „das Wort“ Subjekt (sowie in Konsequenz davon auch Objekt). In Joh 1,9f müsste es also heißen: „Es [das Wort] war das wahre Licht, ... Es [statt: Er] war in der Welt, und die Welt ist durch es geworden, aber die Welt erkannte es nicht.“ Ebenso in den Versen 11 und 12: „Es [statt: Er] kam in das Seine, aber die Seinen nahmen es nicht auf. So viele es aber aufnahmen, denen gab es Anrecht ...“

Im Vers 14 steht nicht, dass Gott Mensch wurde, sondern „Und das [göttliche] Wort ist Fleisch geworden“. Mit diesem „Wort“ ist im Johannesprolog kein eigenes (zweites) göttliches Wesen gemeint, sondern in feierlicher, hymnischer Weise wird damit das Sprechen und Wirken Gottes ausgedrückt (vgl. etwa die Redeweise: „Das Wort des Königs ergeht an sein Volk“). Ähnlich ehrfürchtig spricht das Alte Testament von der Weisheit Gottes, als ob sie eine eigene Person wäre, „die an deiner [Gottes] Seite

⁵¹ In dieser Ausgabe der Bibel wird in einer Anmerkung zu „anderen Übersetzungsmöglichkeiten“ von Vers 9 als dessen Subjekt „Es (das Wort)“ genannt, ohne die im Haupttext stehende unrichtige Übersetzung dieses Verses zu rechtfertigen und die Konsequenzen für die folgenden Verse zu ziehen.

thront“ (Weisheit 9,4).⁵² Die griechischen Kirchenväter hingegen verstanden entsprechend der platonisch-hellenistischen Philosophie unter dem „Logos“ („Wort“) ein eigenes von Gott stammendes Mittler-Wesen, das in Jesus Christus Fleisch angenommen habe und dadurch Mensch geworden sei. So wurde aus dem „Wort“ eine eigene Hypostase oder Person. Von dieser wurde im Konzil von Nizäa (325) unter Berufung auf Joh 1,1c („... und göttlich war das Wort“) definiert, dass sie nicht nur gottähnlich, sondern gottgleich sei (DH 125; daher heißt es im Glaubensbekenntnis: „Jesus Christus, ... wahrer Gott vom wahren Gott ...“).⁵³

Mit „Fleisch“ im Vers 14 des Prologs ist weder wie später im griechischen Verständnis nur der Leib gemeint noch nur ein einzelner Mensch, sondern dieser Begriff bezeichnet generell (die) Menschen in ihrer Hinälligkeit (vgl. Joh 8,15: Ihr urteilt „nach dem Fleisch“ = wie Menschen urteilen). Daher ist sinngemäß zu übersetzen: „Das (wirkmächtige) Wort (Gottes) wurde *Menschen*.“ Dieses „wurde“ ist hier nicht zu verstehen als „identisch werden mit“ oder „sich verwandeln in“ (schon deshalb nicht, weil „das

⁵² Vgl. Hans-Joachim Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones disputatae 163). Freiburg i. Br. 1996, 357f: „Auch wenn vom Logos in Joh 1,1 — wie von Logos und Sophia in den Weisheitsbüchern — *hypostasierend* gesprochen wird, ist doch jede Tendenz deutlich ausgeschlossen, den Logos wie einen Gott ‚neben‘ dem einzigen Gott bzw. wie einen ‚zweiten‘ Gott (im Sinn der schillernden Bezeichnung ‚deúteros theós‘ bei Philo) zu denken. Der Logos gehört ganz dem einen Schöpfergott zu. Er ist aber durch Gottes Schöpfungs- und Heilsabsicht zugleich auch ganz der Schöpfung zugewandt. ... Er selbst wird nicht ‚ho Theós‘, sondern ‚theós‘ genannt. Dieser Unterschied ist hochbedeutsam. Denn die artikellose Setzung des Prädikatsnomens weist nach den Regeln der griechischen Syntax ... auf eine *Aussage im Sinne einer Eigenschaft*. Deshalb ist Joh 1,1c zu übersetzen: ‚und göttlich war der Logos.‘“

⁵³ Um der Klarheit willen sei ausdrücklich betont: Wenn ein Christ diese Hypostasierung des göttlichen Wortes und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus für einen Irrtum hält, ist er deshalb kein „Arianer“, der die Gottheit des Logos leugnet, sondern er geht noch vor die arianischen Streitigkeiten zurück, die sich somit samt ihren gewaltigen Folgen (sowohl in der Kirche als vermutlich auch bis hin zu Auswirkungen auf die Entstehung des Islams) als unnötige Kontroversen herausstellen würden (weil auch damals die beiden „Parteien“ von einer gemeinsamen unrichtigen Voraussetzung ausgingen).

Wort“ weiterhin Subjekt bleibt), sondern als „anwesend werden in“. ⁵⁴ Demnach ist Gottes Wort nicht nur in einem Menschen (in Jesus Christus) erschienen, sondern wurde gegenwärtig „in Menschen“. ⁵⁵ Gott hat in und durch Menschen gesprochen und gewirkt, und zwar in jenen, die sein Wort aufnahmen (vgl. Vers 12). Das Wort erging an sie nicht nur von außen, sondern wurde in ihnen gegenwärtig (ähnlich wie Gott vor Mose im brennenden Dornbusch oder vor Elias im Säuseln des Windes erschien). So schließt Joh 1,14 an 1,12f an (daher das „Und“ am Beginn): Wozu Gottes Wort alle, die es aufnehmen, also Gottes Liebe annehmen, ermächtigt, nämlich aus Gott geboren und so Kinder – Söhne und Töchter – Gottes zu werden, das ist in der Erfahrung der Gemeinde Wirklichkeit geworden: Gott wurde durch sein Wort in den Gläubigen gegenwärtig. In den Versen 12–14 geht es um die Möglichkeit und das Faktum des neuen – „jungfräulichen“ ⁵⁶ – Aus-Gott-Geborenwerdens der Gläubigen, die für das göttliche Wort offen sind. Daher auch die Fortsetzung: „... und nahm Wohnung [ingressiver Aorist. P. W.] in [Hervorhebung P. W.] uns“. Subjekt ist hier weiterhin „das Wort“, nicht ein einzelner Mensch, zu dem das Wort geworden wäre und der dann bloß *unter* uns gewohnt hätte.

Zu der Identifikation von Jesus und dem hypostasiert, als zweites göttliches Wesen, verstandenen Logos konnte es in der frühen Kirche auch deshalb so leicht kommen, weil die maßgeblichen griechischen Theologen unter „Fleisch“ anders als die Bibel nicht generell die Menschen in ihrer

⁵⁴ Vgl. Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (Herders Theologischer Kommentar IV/1). Freiburg i. Br. ⁵¹1981, 242: „Der für die Christologie fundamentale Satz kann nicht heißen: ‚Der Logos wurde zu Fleisch‘, da der Logos auch für die folgende Aussage ... noch Subjekt ist ...“

⁵⁵ Vgl. Klaus Berger, Zu „Das Wort ward Fleisch“ Joh I 14a. In: *Novum Testamentum* 16 (1974) 161–166; hier 164: „Die Größe, die in der *Sarx* erscheint, wird nicht mit dieser identisch, sie wohnt darin wie in einem Tempel. ... Der Logos ist unter den Menschen so erschienen, dass er in ihnen wohnte.“

⁵⁶ In Joh 1,12f wird gesagt, dass es eine „jungfräuliche“ Empfängnis und Geburt nicht nur bei Jesus, sondern bei allen „aus Gott Geborenen“ gibt; daher ist anzunehmen, dass diese in der Bibel auch bei Jesus nicht biologisch, sondern in diesem theologischen Sinn zu verstehen sind; bei ihm jedoch in der Kraft des Geistes Gottes von Anfang an, nicht erst durch die neue Geburt bei der Taufe (vgl. Joh 3,5).

Hinfälligkeit verstanden, sondern nur den menschlichen Leib (entsprechend dem hellenistischen Leib-Seele-Dualismus). Daher fassten sie die „Fleischwerdung“ des Wortes Gottes als „Inkarnation“ („Im-Fleisch-Werden“) des Logos als einer zweiten göttlichen Person auf (vgl. im Glaubensbekenntnis: „... hat Fleisch angenommen ...“). Jesus Christus war für sie der dem Gott-Vater wesensgleiche Gott-Sohn in einem menschlichen Leib, in dem er die Stelle der Seele einnahm.⁵⁷ Als dann im vierten Jahrhundert allgemein anerkannt wurde, dass Jesus auch eine menschliche Seele gehabt haben muss, wurde die irreführende Redeweise, mit dem Namen des „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5) zugleich eine (zweite) göttliche Person zu bezeichnen, beibehalten; weshalb dann im Konzil von Chalkedon (451) definiert wurde, dass derselbe Christus „in zwei Naturen unvermischt“ und „ungetrennt ... erkannt wird“ (DH 302).

Im Vers 14 ist anschließend davon die Rede, dass wir „seine Herrlichkeit gesehen haben“. Gemeint ist damit nicht die Herrlichkeit eines „Ein(zig)-geborenen“ oder „einzigen Sohnes vom Vater“, wie die folgenden Worte übersetzt werden, sondern die des „Einzigartigen“ oder „Einzigstammenden [Wortes] vom Vater [= von Gott]“. „Die Herrlichkeit ... voll Gnade und Wahrheit“ (im Vers 14) ist also die des „einzigartigen“ oder „einzigstammenden“ Wortes, das vom Vater-Gott ausgeht, nicht die eines „einziggeborenen“, in seinem Wesen göttlichen „Sohnes“. Diese Auslegung beruht auf einer unrichtigen Übersetzung des griechischen Begriffs „monogenês“ (dieser bedeutet „einzig in seiner Art oder Abstammung“, nicht „einzig geboren“ oder „Sohn“), die bereits von der späteren Theologie bestimmt

⁵⁷ Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg – Basel – Wien ³1990; hier 464f: „Athanasius hat aber die stoische Vorstellung von der Welt als Leib, als *sôma*, übernommen und dem Logos, der zum Unterschied von der Stoa als persönlich verstanden wird, gleichsam den Platz der ‚Seele‘ eingeräumt. Die menschliche, vernünftige Seele aber ist das vollkommenste Abbild des Logos innerhalb der irdisch-leiblichen Schöpfung. Sie erfüllt dem Leibe gegenüber jene Aufgabe, welche der Logos im Kosmos hat. ... Man darf wohl im Sinne des Athanasius so formulieren: ... Die Fleischesnatur Christi ist nur ein Teil (*méros*) des großen Kosmos-Soma. Wenn nun der Logos das ganze Welt-Soma beleben kann, um wie viel mehr den Teil. In diesem seinem Leibe wohnt der Logos wie in einem Tempel, und zwar in seiner ganzen Fülle.“

ist, in der das göttliche Wort mit dem biblischen „Sohn Gottes“ gleichgesetzt wurde.⁵⁸ In der Bibel ist hingegen mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ für Christus nicht ein innergöttlicher Sohn gemeint, sondern es soll damit seine einzigartige Verbundenheit mit Gott, seine Erwählung und Sendung als Messias ausgedrückt werden. Als dieser ist er nicht der einzige Sohn, sondern der „Erstgeborene von vielen Brüdern [und Schwestern]“ (Röm 8,29), der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15), also Teil der Schöpfung, und der „Erstgeborene der Toten“ (Kol 1,18). Wie in Joh 1,12f gesagt wird, gibt das göttliche Wort allen, die es aufnehmen, die Macht, Kinder – Söhne und Töchter – Gottes zu werden, „allen, die an seinen [des Wortes] Namen glauben, die ... aus Gott geboren sind“. Aus Gott geboren zu sein wird also nicht nur von Jesus Christus ausgesagt. Von Jesus als dem Menschen, in dem das ewige göttliche Wort „zur Sprache kam“, ist erstmals in dem später eingefügten Vers 15 die Rede, in dem vom Zeugnis Johannes des Täufers über ihn berichtet wird (vgl. Joh 1,30).

Nach dieser Unterbrechung durch den nachträglich eingeschobenen Vers 15 nennt Vers 16 den Grund für die Aussagen am Ende von Vers 14, schließt also an diesen an: „Denn aus seiner [des Wortes] Fülle haben *wir alle* [Hervorhebung P. W.] empfangen, Gnade über Gnade.“ Jesus Christus wird namentlich erst im Vers 17 genannt, ohne dass er mit dem Wort gleichgesetzt wird, sondern er ist der, durch den „die Gnade und die Wahr-

⁵⁸ Vgl. Joseph A. Fitzmyer, Art. *monogenês* einzig (in seiner Art), einzigartig. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. Horst Balz – Gerhard Schneider. Bd. 2. Stuttgart 1981, 1081–1083; hier 1081: „Monogenês bedeutet *einzig, einer seiner Art, einzigartig* (abgeleitet von *mónos* und *génos*).“ In Hebr 11,17 wird im Anschluss an Gen 22,2.13.17 Isaak als der „*monogenês*“ des Abraham bezeichnet, obwohl dieser schon mit Hagar den Ismael und mit Keturah sechs andere Söhne gezeugt hatte. Isaak ist also nicht der „Einziggezeugte“ (Sohn) – dann müsste „*monogénnetos*“ stehen –, sondern der „Einzigartige“ (= der Sohn der Verheißung), der im griechischen Alten Testament an den oben genannten Stellen von Gen 22 als der „geliebte Sohn“, also nicht als der „einzige Sohn“, bezeichnet wird. Zu der unrichtigen Übersetzung bereits im lateinischen Neuen Testament durch den Einfluss des kirchlichen Dogmas schreibt Fitzmyer ebd. 1083: „Hieronymus (Vulgata) änderte dies zu *unigenitus* an den Stellen Joh 1,14.18; 1 Joh 4,9; Hebr 11,17 ... Mit der Änderung sollten offenbar diese Texte einer ‚arianischen‘ Auslegung entzogen werden.“

heit“ (des Wortes Gottes) in der Welt erschienen sind und erkannt wurden; im Unterschied zu Mose, durch den das Gesetz gegeben wurde. Im Vers 18 ist noch immer von dem „einzigartigen (oder: einzigstammenden) Göttlichen [Wort]“ die Rede, das im Schoß des Vaters ist und (durch Jesus) Kunde von Gott gegeben hat – also nicht von einem Sohn.⁵⁹

Gegen Ende des Johannesevangeliums steht noch ein anderer Text, der besonders deutlich ein Gott-Sein Jesu zu bezeugen scheint, der Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Jon Sobrino interpretierte diese Bezeichnung Jesu so, „dass Jesus aufs Engste mit Gott verbunden ist, womit seine Wirklichkeit in gewisser Weise auch als Wirklichkeit ... *von* Gott (s. Joh 20,28)“ ausgesagt werden kann.⁶⁰ In der römischen Notifikation (Nr. 4) wird das als „ein offensichtlicher Irrtum“ bezeichnet. Doch mit einer solchen Gegenbehauptung kann man die Auslegung Sobrinos nicht zurückweisen. Denn im Buch Exodus wird schon von Mose gesagt, dass er für seinen Bruder Aaron (Ex 4,16) und für den Pharao (Ex 7,1) Gott sein werde. Wenn Gott nach dem jüdischen Glauben schon in und durch Mose so wirkt, dass dieser für andere Gott „ist“ (nicht in realer Identität), dann gilt das nach dem Neuen Testament erst recht von Jesus Christus. Die Anrede Jesu mit „mein Gott“ ist hier als ein Ausdruck der Überzeugung des Thomas zu verstehen, dass er es durch ihn mit Gott zu tun hat, dass Gott ihm durch Jesus begegnet; dass Christus also in einem funktionalen Sinn für ihn „Gott“ ist, wie Mose für Aaron und den Pharao „Gott“ sein sollte.⁶¹ Jesus selbst hätte es abgelehnt, ihn im Sinn einer

⁵⁹ Vgl. zu dieser Übersetzung des Johannesprologs im Anschluss an Hans-Joachim Schulz (s. Anm. 52) Paul Weß, Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 120 (1998) 75–84; abgedruckt in ders., Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. Mit einer Antwort von Hans-Joachim Schulz. Wien – Berlin 2008, 61–72.

⁶⁰ Jon Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus (s. Anm. 31) 188.

⁶¹ Vgl. Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium. III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band IV/3). Freiburg i. Br. 1975, 397: „Er ist der *Messias*, der Sohn Gottes, d. h., er ist der *Messias*, insofern er der Sohn Gottes ist und der Sohn Gottes in seinem messianischen Wirken.

Wesensgleichheit „Gott“ zu nennen (vgl. etwa Mk 10,18 und in Joh 10,34–36 seine Antwort auf den Vorwurf der Juden, er lästere Gott, weil er gesagt hatte, er sei Gottes Sohn).

Neben diesen Stellen aus dem Johannesevangelium gilt der Philipperhymnus (Phil 2,6–11) als vorrangiges biblisches Argument für das Gottsein Jesu. Dabei wird vor allem vom Vers 2,6 ausgegangen, der meist auf folgende Weise übersetzt wird: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein.“ Doch selbst wenn diese Übersetzung richtig wäre, würde das nicht bedeuten, dass Jesus selbst Gott, sondern höchstens, dass er Gott gleich oder wie Gott war (etwa im Sinn der problematischen Vorstellung von einem durch Gottes Gnade „vergöttlichten“ Menschen). Denn das eigene Wesen kann man nicht ablegen und ein anderes annehmen, sondern man kann sich nur eines Zustands entäußern, der einem verliehen wurde oder den man angenommen hat (wie ein König auf seine Königswürde und -macht verzichten kann, aber nicht auf sein Menschsein). Demnach hätte Christus auf eine ihm von Gott verliehene (oder seit Ewigkeit zuge dachte) Gottebenbildlichkeit, die aber kein wesensmäßiges Gott-Sein besagt, verzichtet und sich den Menschen in ihrem jetzigen Zustand der Gottferne angeglichen, die „Gestalt eines Sklaven“ (Vers 2,7) angenommen. Bereits durch die Intention, Jesus mit diesem Hymnus als Vorbild der Demut hinzustellen, weil er seine göttliche Position aufgegeben und an ihrer Stelle die eines Knechtes eingenommen hat, ergibt sich, dass hier keineswegs ein wesensmäßiges Gott-Sein Jesu ausgesagt wird.

Doch der griechische Urtext lautet in wörtlicher Übersetzung anders und schließt als Konsequenz ein Gott-Sein Jesu sogar notwendig aus: „Er war (kam) in Gottes Gestalt, sah es aber nicht als ein Raubgut (oder: als einen Glücksfund) an, Gott gleich zu sein.“ Dieser ursprüngliche Wortlaut unterscheidet also zwischen einem „In-Gestalt-Gottes-Sein“, in dem Jesus kommt, und dem „Sein-gleich-Gott“, das er nicht für ein Raubgut hält, das er an sich reißen dürfte, oder als einen Glücksfund betrachtet, den er ein-

Dieses funktionale Verständnis kann man auch in der persönlichen Bekenntnisformulierung ‚*mein* Herr und *mein* Gott‘ ausgedrückt finden.“

fach in Besitz nehmen könnte. Beide Formen der Aneignung einer Gottgleichheit kamen und kommen bei ihm nicht in Frage: Mit jedem Versuch, das Gott-gleich-Sein zu rauben, würde Jesus gegen den Willen Gottes verstoßen und sündigen, also das Gegenteil von dem tun, weswegen er in diesem Hymnus gepriesen wird. Das „Sein-wie-Gott“ lag und liegt auch nicht wie ein Glücksfund herum, den jemand einfach an sich nehmen könnte, weil es niemandem außer Gott zusteht oder zu empfangen möglich ist. Daher ist auszuschließen, dass in diesem Vers 2,6 des Philipperhymnus von einer gemachten Beute oder einem an sich genommenen Glücksfund die Rede ist, an der oder an dem Jesus dann doch nicht festgehalten hätte, wie die übliche Übersetzung diesen Text auslegt (ganz abgesehen davon, dass auch in diesem Fall – wie schon vorhin aufgezeigt – von einem mit seinem Wesen gegebenen Gott-Sein Jesu nicht die Rede wäre). Vielmehr soll hier ausgedrückt werden, dass Christus, obwohl er in Gottes Gestalt kam (war), es niemals versucht, sondern immer abgelehnt hat, durch eine geraubte oder eine gefundene Beute Gott gleich werden und sein zu wollen. Das setzt notwendig voraus, dass er nicht Gott war (und ist), weil diese Aussage sonst sinnlos wäre.

Daher sind dieser Vers und die beiden folgenden (also Phil 2,6–8) so zu verstehen: Jesus kam „in Gottes(-)Gestalt“, d. h. als Gottes Abbild, als der neue, zweite Adam (vgl. Röm 5 und 1 Kor 15) mit Gottes Vollmacht, wollte es aber im Gegensatz zum ersten Adam nicht als einen Raub oder als ein herrenloses Gut an sich reißen, Gott gleich zu sein;⁶² sondern er entäußerte sich und wurde den Menschen in ihrem Sklavendasein (als Folge ihrer Sünden) gleich, gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Im zweiten Teil des

⁶² Zu Phil 2,6 vgl. Ethelbert Stauffer, Art. *Theós*. II. Die Einzigkeit Gottes. 6. Monotheismus und Christologie im Neuen Testament. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. Gerhard Kittel. Bd. 3. Stuttgart 1967, 103–105; hier 105: „Wir hören, dass der Präexistente ... die Versuchung, nach der Gottgleichheit zu greifen, von sich wies.“ Zur Übersetzung des gesamten Hymnus vgl. Paul Weiß, Der Christushymnus im Brief an die Philipper (2,6–11). Zur Problematik seiner Übersetzung und ihren Konsequenzen, in: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Hg. Hubert Ritt. Lesejahr C. Heft 3. Stuttgart 1989, 102–110; abgedruckt in Paul Weiß, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Thaur 1996, 261–270.

Hymnus wird dann beschrieben, wie Jesus gerade deshalb zum Anführer auf dem Weg der Menschen zum endgültigen Heil, zu dem von Gott eingesetzten Erlöser werden konnte und wurde (dabei steht er als dieser zweite oder neue Adam aber im positiven Gegensatz zum ersten Adam, weil er die Menschen unter Einsatz seines Lebens aus der Gottferne, in die sie in biblischer Sicht durch den ersten Adam geraten waren, wieder in Gottes Nähe holte). Wenn Christus es also niemals angestrebt hat, Gott gleich zu werden oder zu sein, sondern im Gegenteil sogar seine Gottes(ab)bildlichkeit aufgegeben hat, um den Menschen in ihrer Todesverfallenheit gleich zu werden, ist ein Gott-Sein Jesu dem Wesen nach erst recht ausgeschlossen. Denn dann wäre er als Gott über ein bloßes Wie-Gott-Sein von vornherein und immer erhaben geblieben.

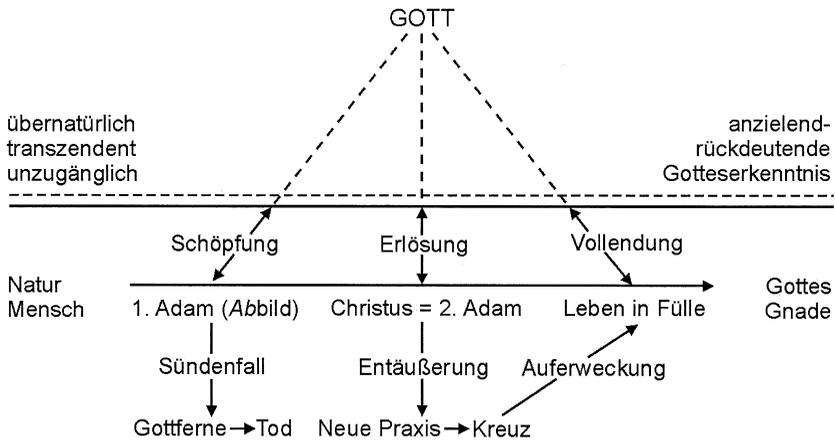
In der zweiten Hälfte des Hymnus wird außerdem gesagt, dass dieser Jesus Christus, der freiwillig die Gestalt eines Sklaven annahm, von Gott über alle erhöht wird und den Namen erhält, der über alle Namen ist (gemeint ist: über alle anderen irdischen Namen; andernfalls stünde der Träger dieses Namens auch über Gott). Wenn Christus selbst Gott wäre, müsste er nach einer freiwilligen Erniedrigung nicht von Gott erhöht werden, sondern bräuchte er nur in seine eigentliche Position zurückkehren. Hier aber ist von einem Handeln Gottes an Jesus die Rede. Schon deshalb widerspricht der Hymnus auch in seinem zweiten Teil der üblichen Auslegung, die in ihm ein Argument für ein wesensgleiches Gott-Sein Jesu Christi sehen will. Das gilt auch von der Fortsetzung: Gott hat diesem seinem treuen Gesandten, der sein Repräsentant war und ist, den Namen verliehen, der größer ist als alle (anderen irdischen) Namen, „... damit alle ... ihre Knie beugen im [nicht: vor dem] Namen Jesu und jede Zunge bekennt, dass Jesus Christus Herr ist zur Ehre Gottes, des Vaters“. Es ist kein Zufall, dass in der deutschsprachigen Einheitsübersetzung im Vers 10 unrichtig „vor dem Namen“ übersetzt wird, als ob sich die Anbetung auf Jesus Christus richten würde. Dieser hätte sich dagegen verwahrt, wie er auch der Versuchung, andere als Gott anzubeten oder sich selbst anbeten zu lassen, widerstand (vgl. Mt 4,10). Die unrichtige Übersetzung soll die übliche Auslegung des Hymnus legitimieren, die richtige widerlegt diese Interpreta-

tion.⁶³ Denn die Anbetung, die nach dem Propheten Jesaja (45,23) Gott gebührt, richtet sich nicht so wie auf Gott auch auf Christus, sondern gilt in Jesu Namen – also von ihm vermittelt, durch ihn ermöglicht und unter Berufung auf ihn – Gott, dem Vater.⁶⁴ Wenn Christus hier als „Herr“ bezeichnet wird, ist auch damit von ihm kein Gott-Sein ausgesagt, denn mit demselben Titel „Kyrios“ werden nach Psalm 110,1 auch jene bezeichnet, durch die Gott seine Herrschaft ausübt (vgl. Mt 22,44; Apg 2,34f; 1 Kor 15,28). Diese biblische Christologie und Erlösungslehre nach dem Philipperhymnus⁶⁵ könnte man auf folgende Weise skizzieren:

⁶³ Zur Auslegung des Philipperhymnus vgl. auch Hans-Werner Bartsch, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation. Untersuchung über den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung* (Theologie und Wirklichkeit 1). Frankfurt a. M./Bern 1974.

⁶⁴ Sehr missverständlich sind die Christus-Anrufungen im Gloria-Hymnus der Liturgie: „Denn du allein bist der Heilige, du allein der Herr, du allein der Höchste: Jesus Christus.“ Wenn hier nicht dazugesagt oder -gedacht wird: „als Geschöpf unter allen anderen Geschöpfen“ oder: „als ‚der Erstgeborene der ganzen Schöpfung‘ (nach Kol 1,15)“, wäre Jesus Christus demnach auch „allein Gott“ (im Sinn eines innergöttlichen „Christomonismus“). Die anschließende Nennung des Heiligen Geistes und Gottes, des Vaters, stünde dann zwar im Widerspruch dazu, wäre aber keine Korrektur des zuvor Gesagten.

⁶⁵ In dieser biblischen Sicht der Erlösung fehlt wie überhaupt im Neuen Testament (abgesehen von einer Andeutung in Röm 8,18–25) die Dimension der Evolution in der Schöpfung. Die Bibel geht davon aus, dass die Welt schon am Beginn in einem paradiesischen Zustand war und Leid und Tod nur eine Folge der Sünde sind. In einem evolutiven Weltbild beinhaltet Erlösung auch das Ende der schmerzvollen Entwicklung der Schöpfung in ihrer Vollendung. Diese Mühsal wurde zwar durch die Sünde vergrößert, kann aber keinesfalls auf sie allein zurückgeführt werden.



Die Transzendenz Gottes, die Clodovis Boff in der Theologie wieder betont wissen will (30), gilt also auch für den „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5). Gottes Transzendent-Sein bedeutet nicht nur ein Überschreiten oder Jenseitig-Sein auf gleicher Ebene, sondern ein Erhaben-Sein, ein Übertreffen oder Übersteigen, also ein unerreichbares Größer-Sein Gottes in dem Verhältnis des Schöpfers zu allen Geschöpfen.⁶⁶ Gott als der Grund aller Wirklichkeit bleibt allen und allem, was von ihm in der Existenz abhängig ist, uneinholbar überlegen (vgl. 1 Tim 6,16). Das wird auch durch die im Johannesprolog gemeinte „(In-)Menschenwerdung des göttlichen Wortes“ keineswegs aufgehoben. Von einer „Menschwerdung Gottes“ ist in der Bibel keine Rede.⁶⁷ Diese unrichtige Auslegung von Joh 1,14 war einer

⁶⁶ Vgl. Paul Weiß, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20). Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes. In: Salzburger Theologische Zeitschrift 3 (1999) 70–89; abgedruckt in: ders., Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 59) 91–109.

⁶⁷ Vgl. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1) Stuttgart 2004, 61f: „Die Aussage, dass ,das

der Gründe dafür, dass die Transzendenz Gottes in der christlichen Theologie übersehen oder missachtet werden konnte. Dementsprechend wurde auch die *Kenosis* Jesu Christi, seine Entäußerung, von der im Philipperhymnus die Rede ist, nicht im Sinn des Textes so verstanden, dass hier einer, der „in Gestalt Gottes“, als Gottes Abbild, kam, auf diese Stellung verzichtete, sondern wurde dahingehend (um)interpretiert, dass eine mit Gott(-Vater) wesensgleiche (zweite) göttliche Person „Mensch wurde“, indem sie zusätzlich zur göttlichen eine menschliche Natur annahm, bis hin zum Tod am Kreuz. Auch in der dogmatischen Christologie wird die sogenannte „Menschwerdung Gottes“ nicht so verstanden, dass Gott sich in einen Menschen verwandelt hätte (das wäre Monophysitismus), sondern als hypostatische Einigung einer göttlichen Person mit einer Menschennatur. Clodovis Boff, der diese Christologie vertritt, allerdings in diesem gekreuzigten Gottmenschen weiterhin primär Gott sieht (der demnach sein Gott-Sein gleichsam mit einem Mensch-Sein verhüllt und darin versteckt hätte), dürfte aber den Befreiungstheologen nicht vorwerfen, dass sie die Transzendenz Gottes missachten, wenn sie auf Grund der Lehre von der „Menschwerdung Gottes“ annehmen, dass sich Gott in der *Kenosis* Christi seines Gott-Seins entäußert hätte, und daher Gott mit Christus und beide mit dem Armen identifizieren (vgl. Luiz Carlos Susin, 113, und Érico Hammes, 114). Jon Sobrino ist in der Auslegung des Philipperhymnus viel näher am biblischen Text, wenn er schreibt: „Darin besteht die *Kenosis*: nicht in der Inkarnation, sondern darin, die göttliche Dimension des Menschen aufzugeben (eine Dimension, die jedem Menschen als solchem

Wort Fleisch ward, legitimiert nicht die christlich beliebt gewordene Redeweise von der ‚Menschwerdung Gottes‘. ... Gott teilt sich wirklich in der Konkretheit des Menschen Jesus von Nazaret mit, aber es bleibt indirekte Mitteilung, vermittelt durch Auftreten und Schicksal dieses Menschen. Es geht dem Evangelisten nicht um eine Vergöttlichung Jesu – und schon gar nicht um die Vergottung der an ihn Glaubenden –, sondern um die Herausstellung dessen, dass in diesem Menschen wirklich Gott selbst auf den Plan tritt, hier sein schöpferisches Wort spricht und also auch neue Wirklichkeit setzt. Sie manifestiert sich darin, dass dieses Wort Gemeinde als neue Welt hervorruft.“

zukommt) und jene Bedingtheit anzunehmen, die darin besteht, was es in jedem Menschen an Schwäche gibt.“⁶⁸

Wie konnte es aber in der Entstehungsgeschichte des christologischen Grunddogmas von Nizäa zu diesen Missverständnissen und Umdeutungen der biblischen Aussagen über Jesus Christus kommen, in deren Folge übrigens nicht nur die Transzendenz Gottes preisgegeben wurde, sondern auch der biblische Monotheismus? Auf diese Frage müssen wir noch eine Antwort suchen, um die geschichtliche Entwicklung dieser kirchlichen Lehre besser zu verstehen und dann überlegen zu können, was in dieser Situation des christlichen Glaubens zu tun wäre.

⁶⁸ Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* (s. Anm. 31) 280f. Mit der „göttlichen ... Dimension, die jedem Menschen als solchen zukommt“ kann hier nach dem Zusammenhang nur die Gottabbildlichkeit des Menschen gemeint sein, in der Jesus als der „neue Adam“ von Gott her war, die er aber aufgab, um die Bedingtheit und „Schwäche“ der Menschen anzunehmen. Damit bleibt die Transzendenz Gottes, der allein Jesus und alle, die ihm nachfolgen oder guten Willens sind, aus dem Tod retten kann, bewahrt. Ein Mensch gewordener und am Kreuz gestorbener Gott könnte niemanden auferwecken.

7. DER VERLUST DER BIBLISCHEN SICHT DER TRANSCENDENZ GOTTES DURCH DIE „PLATONISATION“

Wir haben drei wichtige Elemente in der Auslegung der biblischen Botschaft durch die griechisch gebildeten Theologen gefunden, die der biblischen Sicht von Jesus Christus und von der Transzendenz Gottes (der auch *über* Jesus steht) nicht entsprechen. Nun müssen wir uns fragen, welche damals nicht genügend kritisch reflektierten philosophischen Voraussetzungen oder Grundannahmen – in der Wissenschaftstheorie „Paradigmen“ genannt – dazu geführt haben, zentrale Begriffe der Bibel anders zu interpretieren, als es ihrer ursprünglichen Bedeutung entspricht:

(1) *Zur Annahme, dass der menschliche Geist eine unendliche Kapazität habe und daher die Transzendenz Gottes über den Menschen aufgehoben werden könnte:*

Dahinter steht die platonisch-idealistische Vorstellung, dass der Mensch als denkendes Wesen prinzipiell alles erkennen kann, weil er als geistiges Wesen Zugang zur Welt der Ideen hat, die die eigentliche Wirklichkeit sind und mit dem Sein zusammenfallen; nach dem Prinzip, das schon Parmenides formulierte: „Denn dasselbe ist Denken und Sein.“⁶⁹ Die Vielfalt der einzelnen konkreten Seienden ist den Ideen gegenüber völlig sekundär.⁷⁰ Durch sein Wissen um die Ideen kann der Mensch prinzipiell über

⁶⁹ Vgl. Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Bd. 1: Antike. Hamburg 2003, 96: „Ein solcher apriorischer Beweis setzt die Auffassung voraus, dass Bestimmungen des Seins, die als notwendig im Begriff gedacht werden, auch notwendig dem Sein zukommen, ohne dass für diese Einsicht oder für deren Überprüfung irgendwelche Erfahrungsgegebenheiten herangezogen werden müssten. Diese Auffassung setzt eine *strukturelle Identität von Denken und Sein* voraus, eine Auffassung, die sich tatsächlich bei Parmenides und zwar ganz ausdrücklich findet: *Denn dasselbe ist Denken und Sein.* (Fragm. 3)“

⁷⁰ Ein treffendes Beispiel für diese platonische Sicht, dass die Idee die eigentliche Realität ist, ist die Theorie maßgebender Theologen, dass drei Menschen nur ein Mensch sind, weil sie dieselbe Idee „Mensch“ verkörpern, und demgemäß die drei göttlichen Perso-

alle Grenzen hinaus und somit zu Gott gelangen; und das ist auch das Ziel seiner Sehnsucht, solange er in dieser Welt lebt. Denn unsere begrenzte, sinnliche Welt, in der der „Logos“ als Weltbaumeister fungiert und Ordnung schafft, ist nur etwas Vorläufiges und Uneigentliches, während unsere Seelen – die als Abbilder des Logos in unserem Leib sind – ihre wahre Heimat in der geistigen Welt der göttlichen Ideen haben und dorthin wieder zurückkehren sollen, weil sie nur so ihre Erlösung aus dem irdischen Dasein und ihr Heil finden können.

(2) Zur Personifizierung des „Logos“, womit die Bibel in hypostasierender Weise das Sprechen und Wirken Gottes bezeichnet, zu einem eigenen Mittlerwesen:

Hinter dieser Verselbstständigung des „Logos“ (des „Wortes“) zu einem eigenen realen Wesen steht die Auffassung der griechischen, speziell der platonischen Philosophie, dass Gott als das höchste Wesen die absolute Einheit sein muss und daher keine realen Beziehungen nach außen hat; als reiner Geist schon gar nicht zur materiellen, sinnlichen Welt.⁷¹ Beziehungen wurden in diesem Weltbild nur als Zeichen der Bedürftigkeit und damit der Endlichkeit verstanden (daher wurde die mitmenschliche Liebe so erklärt, dass wir andere nur lieben, weil, wenn und solange wir einander brau-

nen nur ein Gott sind. So schreibt Gregor von Nyssa in seinem „Tractatus adversus Graecos ex communibus notionibus“: „Es ist auch Petrus und Paulus und Barnabas nach dem Menschsein ein Mensch; und nach diesem selbst, dem Menschsein, können sie nicht viele sein; sie werden aber missbräuchlich viele Menschen genannt, aber nicht im eigentlichen Sinn“ (PG 45, 180D). Daraus folgert er: „Daher sprechen wir richtig nicht von zwei oder drei Menschen; wenn das schon vom Menschen gilt, um wie viel mehr trifft es dann auf die ewige und göttliche Wesenheit zu, dass nicht jede der Personen als eigener Gott bezeichnet wird“ (ebd. 185C). Gleiche Aussagen finden sich auch bei Gregor von Nazianz und Basilius von Caesarea (dem Großen). Auf der Basis solcher Vorstellungen von der Realität der „Ideen“ konnte die Lehre von der göttlichen „Dreieinigkeit“ scheinbar legitimiert werden.

⁷¹ Sogar bei Thomas von Aquin findet sich die Auffassung, dass Gott zur Welt keine reale, sondern nur eine rein rationale Beziehung hat: ders., Summa theologica I, 45, 3, 1; und viele andere Stellen.

chen).⁷² Deshalb nahmen die so denkenden Philosophen wie etwa Philo von Alexandrien neben Gott einen eigenen Schöpfungsmittler (Weltbaumeister, Weltenplaner, auch als Weltvernunft oder Weltseele verstanden) an, der diese „Außenfunktionen“ Gottes übernimmt und die materielle Welt ordnet. Dieser wurde „Demiurg“⁷³ oder (schon von Heraklit) „Logos“ genannt. Damit wurde allerdings das Problem, wie dieser absolut „eine“ Gott Außenbeziehungen haben kann, nur verschoben auf das andere, wie es denn zu jenem Mittlerwesen neben Gott überhaupt kommen kann, ob dieses selbst auch nur ein Geschöpf ist oder ein zweiter, wenn auch untergeordneter „Gott“.⁷⁴ Die platonisch denkenden Theologen erklärten nun Jesus Christus für identisch mit dem „Logos“, von dem in der Bibel und speziell im Johannesprolog gesprochen wird, und verstanden ihn im Sinn dieser Philosophie als jenes Zwischenwesen.⁷⁵ Dann ging es nur mehr um die Frage, ob dieser Logos nur ein (erstes) Geschöpf oder Gott gleich ist.

⁷² Vgl. Platon, Das Gastmahl. Symposion, XIVf, wo die Anziehung zwischen den Menschen dadurch erklärt wird, dass diese zuerst kugelförmig waren, dann aber einen Angriff auf die Götter unternahmen und zur Strafe dafür jeweils in zwei Hälften gespalten wurden, wodurch in den Menschen das Verlangen nach der Liebe zueinander entstand, weil sie weiterhin das ganzheitliche Urwesen sein wollen.

⁷³ So bei Platon, Timaios 28a–33a.

⁷⁴ Zu Platons Kosmologie vgl. Franz Schupp, Geschichte der Philosophie im Überblick. Bd. 1 (s. Anm. 69) 244f. „Die Welt als ganze hat eine Seele, die *Weltseele*. ... Die primäre Absicht bei der Einführung der Weltseele scheint gewesen zu sein, eine Verbindung zwischen dem Bereich der reinen Ideen und der sichtbaren Welt, die ein Abbild des ersteren sein soll, herzustellen. ... Bei ontologisch radikal Unterschiedenen sind immer die Mittleren problematische Wesenheiten: Es ist schwer vorstellbar, was ein Mittleres zwischen dem Unteilbaren und dem Teilbaren sein sollte. Man könnte also sagen: Die Weltseele ist eigentlich gar keine Lösung, sondern nur die Formulierung eines Problems, was Platon jedoch sicher nicht meinte.“ – Durch ein solches „Mittleres“ lässt sich die Frage der Außenbeziehung eines absolut Einen nicht lösen, sondern nur durch ein relationales Seins- und Personverständnis.

⁷⁵ Zum biblischen Verständnis des göttlichen „Wortes“ vgl. G. Christopher Stead, Art. Logos. In: Theologische Realenzyklopädie 21, 432–444; hier 436: „Das Judentum hat später bekanntlich die Nennung des Gottesnamens aus religiöser Scheu untersagt und zudem auch eine Reihe von Umschreibungen (z.B. ‚Himmel‘, Mt 3,2 u.ö.) benutzt, um eine Nennung Gottes zu umgehen. Aus ähnlichen Gründen wurde jetzt auch das göttliche Handeln dem ‚Wort Gottes‘ sowie seiner ‚Weisheit‘ zugeschrieben, und zwar so, dass dabei die Vorstellung von deren eigenständiger Personalität wachgerufen wurde.“

Darum handelte es sich in den durch Arius ausgelösten Streitigkeiten. Im Konzil von Nizäa wurde entschieden, dass dieser Christus-Logos mit Gott wesensgleich sei, von Gott gezeugt, aber nicht geschaffen.⁷⁶

(3) *Zur negativen Sicht von „Sarx/Fleisch“, das nicht mehr wie in der Bibel die Menschen in ihrer Hinfälligkeit bezeichnete, sondern den Leib als „Gefängnis“ der Seele:*

Dahinter steht ein Leib-Seele-Dualismus, den das biblische Denken nicht kennt. Dieser beruht vor allem auf der Absolutsetzung des rein Geistigen, der Welt der Ideen, in der der Mensch als Geistwesen eigentlich zu Hause ist und in die er wieder gelangen soll, indem er aus dem „Kerker“ seiner Leiblichkeit befreit wird.⁷⁷ Das bedeutet eine Abwertung des Leiblichen, des Sinnlichen und des Materiellen überhaupt, die auch in der Leibfeindlichkeit der christlichen Tradition wirksam wurde.⁷⁸ Dieses „Eingesperrt-

⁷⁶ Dabei ist zu beachten, dass der hier zugrunde liegende Vergleich der Zeugung eines menschlichen Sohnes von einem Vater mit dem Hervorgehen eines wesensgleichen Gott-Sohnes aus einem Gott-Vater nicht zutrifft: Weil die biblischen Autoren von der Zellteilung als Basis der Fortpflanzung nichts wussten (und ebenso wenig von einer weiblichen Eizelle), war für sie die Zeugung ein Hervorgehen „aus dem Willen des Mannes“ (Joh 1,13), aus dessen „Lenden“ (vgl. Gen 35,11). In Wahrheit beruht die menschliche Zeugung auf dem Teilen des (letztlich) von Gott erhaltenen Lebens, also geht hier der Sohn nicht aus seinem Vater hervor (der Wille des Mannes ist nur Bedingung, nicht erzeugender Grund). Im Unterschied dazu müsste ein Gott-Sohn von dem „ursprungslosen“ Gott-Vater gezeugt werden, wäre aber damit von diesem verursacht und nicht wesensgleich mit ihm, nicht Gott.

⁷⁷ Platon, *Phaidon* 62b: „Was nun in den Geheimplätzen gesagt wird, nämlich dass wir Menschen in einer Art Kerker leben, aus dem wir uns nicht selbst befreien und entweichen dürfen, erscheint mir bedeutungsschwer und nicht leicht zu erklären.“

⁷⁸ Vgl. Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick*. Bd. 1 (s. Anm. 69) 213: „Der orphisch-pythagoreische Hintergrund der Seelenlehre bei Platon ist ganz deutlich, er verschleiert hier nichts (vgl. *Phaidon* 69–70). Diese Seelenvorstellung weist deutlich religiöse Implikationen auf, und dem entspricht dann auch ein in entscheidender Hinsicht religiös gefärbter Philosophiebegriff: Es geht darum, die Seele rein zu halten, ‚bis der Gott uns völlig erlösen wird‘ (ebd. 67a). ... Dieser Dualismus von Leib und Seele wird später, weiterentwickelt und vermittelt durch den Neuplatonismus und die Kirchenväter, zu einem Grundelement der gesamten abendländischen Kultur werden ...“ Zum „Höhlengleichnis“, in dem Platon den Aufstieg der Seele in die geistige Welt der

sein“ in die materielle Welt wurde oft auch als Strafe für frühere Vergehen verstanden.

Aus dem zweifachen Seinsideal der platonisch denkenden Theologen – dem von der Unendlichkeit der Ideenwelt und damit auch des menschlichen Geistes und dem der Einheit, auf dem die Vorstellung von der Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen Gott und Welt beruhte – sowie aus der Abwertung des Leiblichen, wonach der Körper nur das Gefängnis des Geistes ist, ergab sich eine „idealistische“ Erlösungssehnsucht, die Karl-Heinz Ohlig treffend so beschreibt: „Dem hellenistischen Daseinsverständnis lag – strukturell – die Überzeugung zugrunde, dass Gott, Mensch, Welt im letzten Eines sind, die faktische Mannigfaltigkeit und auch die (oft dualistisch erlebten) Entzweiungen, an denen der Mensch leidet, einen unglückseligen und somit zu überwindenden Aggregatzustand des Einen darstellen. ... Die Heilshoffnung richtete sich also darauf, dass dieser Unheilzustand aufgehoben wird, der Mensch die endlichen Bedingungen, oft: die Verknüpfung an die Materie, hinter sich lässt und sich mit dem Göttlichen verbindet. *Der naturalen Wendung der menschlichen Unheilserfahrung entsprach eine ebensolche Sicht der Erlösung im Sinne wenigstens tendenziell monistischer Vergöttlichung.* ... Nur wenn hellenistisch denkende Menschen im Christentum ihre Heilshoffnung artikuliert und erfüllt sahen, konnte eine Missionierung dieser Kultur gelingen. Das Christentum hat diese Herausforderung angenommen: Von den späteren Schriften des Neuen Testaments über die ‚Apostolischen Väter‘ und Apologeten führt ein – nicht geradliniger, aber konsequenter – Weg hin zur *alexandrinischen Theologie, in der die Vergöttlichungssehnsucht ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat.*“⁷⁹

Ideen als „Entmaterialisierung der Erkenntnis“ deutet, vgl. ebd. 216 (nach Platon, Der Staat 514a–518b).

⁷⁹ Karl-Heinz Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 153f.

Diese „Hellenisation“ – oder genauer gesagt: „Platonisation“, weil die philosophischen Vorstellungen des Platonismus maßgebend waren⁸⁰ – der biblischen Erlösungshoffnung wirkte sich gerade auf die Lehre von Christus als dem Vermittler dieser Erlösung aus: „Wenn Jesus für die neue Kultur ‚der Christus‘ werden sollte, setzte dies voraus, dass er für die Vermittlung des von ihr erwarteten Heils eine unverzichtbare Funktion wahrnehmen konnte. Deswegen ist es *kulturgeschichtlich zwangsläufig* gewesen, ihn als den (nicht geschichtlichen, sondern ‚naturalen‘) *Vermittler zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Gott und Mensch* zu verstehen. Damit der Mensch durch Jesus ‚Gott‘ werden kann, muss zuvor schon der Mensch Jesus Gott *sein*. Diese Christologie hat in der alten Kirche ihren klassischen Ausdruck gefunden, einmal *funktional*, in der schon im Neuen Testament angelegten, bei *Ignatius* in philosophischen Antithesen verschärften, bei *Irenäus* dann ausdrücklich formulierten *Theorie des Tausches* ... Dieser *Topos des Tausches* durchzieht von jetzt an wie ein roter Faden die altkirchliche Theologie ... Am reinsten wurde er in der alexandrinischen Theologie aufgegriffen; *Athanasius* z.B. formuliert ganz scharf: ‚... Er ist also nicht, da er Mensch war, später Gott geworden, sondern da er Gott war, später *Mensch geworden, um vielmehr uns zu Göttern zu machen.*‘ ... *Zum anderen* hatte diese funktionale Christologie (oder christologische Heilsfunktion) dem hellenistischen Denken entsprechend ontische Voraussetzungen. Die *Bedingung ihrer Möglichkeit* war die seinshafte Zugehörigkeit des einen Herrn Jesus Christus zu beiden Dimensionen, die er zuallererst in sich selbst vermitteln musste. ... Die Gott-Mensch-Christologie

⁸⁰ Die Bezeichnungen „Hellenisation“ oder „Platonisation“ – statt „Hellenisierung“ oder „Platonisierung“ – sollen deutlich machen, dass es sich hier nicht um eine absichtliche Veränderung handelt, sondern um das Ergebnis einer Interpretation unter anderen Verstehensvoraussetzungen. Man spricht auch nicht von „Inkulturierung“, sondern von „Inkulturation“; hier geht es um eine solche. Eine „Enthellenisierung“ auf der Basis einer Korrektur jener Paradigmen ist hingegen ein bewusst gewollter Vorgang. Man sollte auch diesbezüglich eher von „Entplatonisierung“ sprechen, weil es nicht um die Rücknahme der Übersetzung des Christentums in die griechische Welt als solche geht, sondern um die Korrektur der philosophischen Verstehensvoraussetzungen des Platonismus, die dabei maßgebend waren.

wurde in der Folgezeit zum beherrschenden theologischen Topos, jedes Abweichen von dieser Norm wurde nach heftigen Kämpfen schließlich von der hellenistischen Majorität verurteilt.“⁸¹

Diese Feststellungen Karl-Heinz Ohligs entsprechen den Ausführungen von Christoph Schönborn „Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen“, die er im Jahr 1980 in der Internationalen Theologen-Kommission vorgetragen hat. Da heißt es: „Vergöttlichung‘ wird im 4. Jahrhundert so selbstverständlich als das Ziel des Heilswerkes Christi gesehen, dass sie zu einem der Hauptargumente gegen die Arianer werden konnte. ... Vergöttlichung ist also das Ziel des Planes Gottes, ist auch das Ziel der menschlichen Sehnsucht: darin war man sich in der Alten Kirche einig. Diese Selbstverständlichkeit erklärt u. E. die weite Verbreitung des Arguments der Vergöttlichung in der Beweisführung für die Gottheit Christi: Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen.“⁸²

Damit wurde ein „Wie-Gott-sein-Wollen“ des Menschen legitimiert. Allerdings darf er sein Gott-Werden nicht aus Eigenem erreichen wollen, sondern muss es sich von Gott als Gnade schenken lassen (biblisch gesprochen: Er hat zu warten, bis Gott selbst ihm von dem verbotenen Baum zu essen gibt). Um aber dieses Geschenk empfangen zu können, müsste der Mensch schon eine unendliche Kapazität haben, also im Grunde göttlich sein. Sonst wäre die Vergöttlichung ein aufgesetzter Fremdkörper wie ein aufgepflanztes Edelreis, das den tragenden Wildling selbst nicht veredelt. Diese Voraussetzung im Menschen als Empfänger dieser vergöttlichenden Gnade, der Selbstmitteilung Gottes, zu klären, war – zugleich mit der Überwindung des Fundamentalismus in der Theologie – das große Anliegen

⁸¹ Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie* (s. Anm. 79) 155–157. Der zitierte Text von Athanasius stammt aus dessen erster Rede gegen die Arianer, 39 (PG 26, 91).

⁸² Christoph Schönborn, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 3–47; hier 24f.

Karl Rahners.⁸³ Seine „anthropologische Wende“ sollte keinesfalls den Menschen an die Stelle Gottes setzen, sondern nur die Bedingungen klären, unter denen eine Vergöttlichung überhaupt möglich ist. Daher greift die Kritik von Clodovis Boff an der „theologischen ‚Modernisierung‘“, die in den „Katholizismus“ gekommen sei „zunächst mit der Bewegung der ‚Modernisten‘, ... später dann mit der ‚anthropologischen Wende‘, mit Rahner und seiner ‚transzendentalen Theologie“ (31), viel zu kurz. Dies schon deshalb, weil jede nicht-fundamentalistische Theologie nach den Voraussetzungen fragen muss, unter denen der Mensch eine Offenbarung Gottes als solche und ihre Wahrheit erkennen kann; sonst müsste jedem Anspruch, im Namen Gottes zu sprechen, blind geglaubt werden. Das gilt aber erst recht, wenn diese Offenbarung eine den Menschen vergöttlichende Begnadigung sein soll, weil damit die Frage entsteht, wie die „Transzendenz“ des Menschen – hier verstanden als das Überschreiten-Können von Grenzen, als Offenheit – „als der Raum einer möglichen Selbstmitteilung Gottes ... ohne selbst zu zerbrechen von Gottes Selbstmitteilung erfüllt werden könne“⁸⁴. In seiner Antwort auf diese Frage ging Karl Rahner so wie bereits die hellenistisch gebildeten Kirchenväter vom platonisch-griechischen Idealismus aus, der dem Menschen als Geist einen unendlichen Horizont, eine göttliche Kapazität zuspricht (die allerdings im Sinn des platonischen Leib-Seele-Dualismus nicht voll wirksam werden kann, solange er im „Kerker“ des Leibes, in der Welt der Sinne, gefangen ist).⁸⁵

⁸³ Auch Karl Rahner vertritt die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen aus Gnade: vgl. ders., Schriften zur Theologie 4, 89; 6, 220 und 236; 10, 466; 12, 61; und ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 21) 124, 174 und 183.

⁸⁴ Ebd. 174. Die Antwort Rahners an dieser Stelle ist eigentlich eine *Petitio Principii*: „Gott hat sich tatsächlich so geoffenbart. Und wenigstens daraus wissen wir, dass eine solche Offenbarung durch Selbstmitteilung Gottes an sich selbst *möglich* ist.“

⁸⁵ Vgl. Karl Rahner, ebd. 31: „Denn ein Subjekt, das sich selber als endlich erkennt und bejaht und nicht nur in seiner Erkenntnis unwissend hinsichtlich der Begrenztheit der Möglichkeit seiner Gegenstände ist, hat seine Endlichkeit schon überschritten, hat sich selbst als endlich abgesetzt von einem subjekthaft, aber unthematisch mitgegebenen Horizont möglicher Gegenstände von unendlicher Weite. ... Insofern es sich als durch

Unter diesen seinen Voraussetzungen versteht Karl Rahner die Menschwerdung Gottes als Beginn der Gottwerdung des Menschen und der Welt: „Der Gottmensch ist der erste Anfang des endgültigen Gelungenseins der Bewegung der Selbsttranszendenz der Welt in die absolute Nähe zum Geheimnis Gottes. ... Von da aus erscheint die Inkarnation als der notwendige, bleibende Anfang der Vergöttlichung der Welt im Ganzen.“⁸⁶ Die Menschwerdung Gottes ist somit „der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“⁸⁷, übersteigt aber nicht deren Kapazität (weshalb sie auch möglich ist, ohne dass der unendliche Gott endlich werden müsste). Die „Gottmenschlichkeit“ besagt nach Rahner keine reale Identität oder Vermischung von Gott und Mensch, aber ein von Gott in der Geschichte bewirktes Gottgleichwerden der Menschennatur, „die radikalste Aufgipfelung des Wesens des Menschen“⁸⁸; wobei aber „die Menschheit Gottes, in der er als der Einzelne für den je einzelnen Menschen da ist, in sich selbst nicht mit wesentlich anderer Gottesnähe und Gottesbegegnung begnadet werden kann und begnadet ist als mit *der* Begegnung und Selbstmitteilung Gottes, die tatsächlich *jedem* Menschen in Gnade zudedacht ist, die ihren höchsten Vollzug im Menschen in der *visio beata* hat“⁸⁹. Der Gottmensch Jesus Christus ist also der Anfang und damit

die sinnliche Erfahrung bedingt und begrenzt erfährt – und das nur zu sehr –, hat es aber dennoch schon über diese sinnliche Erfahrung hinausgegriffen und sich als Subjekt eines Vorgriffs gesetzt, der keine innere Grenze hat, weil sogar noch der Verdacht einer solchen inneren Begrenztheit des Subjekts diesen Vorgriff selbst als über den Verdacht erhaben setzt.“

⁸⁶ Ebd. 183.

⁸⁷ Ebd. 216.

⁸⁸ Ebd. 217.

⁸⁹ Ebd. Das wirft die Frage auf, worin das „einmalig Höchste“ an der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus im Unterschied zur Vergöttlichung der Menschen durch eine Selbstmitteilung Gottes bestehen soll, wenn es sich in beiden Fällen um wesentlich dieselbe Gottesnähe und Gottesbegegnung handelt. Die Differenz könnte nur darin liegen, dass diese Vereinigung von Gott und Mensch in Jesus Christus erstmals geschah und voll realisiert wurde. Vgl. Karl Rahner, Art. Jesus Christus. B) Systematik der kirchlichen Christologie. In: Lexikon für Theologie und Kirche² 5, 953–961; hier 956: „Die Formel von Chalkedon über das ‚unvermischt und ungetrennt‘ wird so zur durchgängigen Formulierung für das Verhältnis von geistiger Kreatur und Gott in allen (ontologischen)

der „Prototyp“ des vergöttlichten Menschen, und die gnadenhafte Erhöhung der Menschennatur bedeutet im Wesen dieselbe Gottesnähe wie jene, die der „Menschheit Gottes [= Christi. P. W.]“ zukommt.

Obwohl Joseph Ratzinger Karl Rahner wegen des von diesem vorausgesetzten platonischen Idealismus kritisiert,⁹⁰ vertritt auch er die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen aus Gnade. Als Leiter der Glaubenskongregation sagte Joseph Ratzinger im Mai 1996 in einem Vortrag vor den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Mexiko, bei dem er auch von der Krise der Befreiungstheologie nach dem Zusammenbruch des Kommunismus sprach, Folgendes: „Im Menschen lebt unauslöschlich die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Keine der versuchten Antworten genügt; nur der Gott, der selbst endlich wurde, um unsere Endlichkeit aufzureißen und in die Weite seiner Unendlichkeit zu führen, entspricht der Frage unseres Seins.“⁹¹ Ratzinger bemerkt hier nicht, dass das „Aufreißen“ eines endlichen Wesens, um es für das Unendliche fähig zu machen, ein „Zerreißen“ bedeutet und daher den Menschen zerstören würde. Eben dies wollte Karl Rahner vermeiden, der von Joseph Ratzinger kritisiert wird. Rahner hat dieses Problem nur zu Ende gedacht und darauf die Antwort gegeben, dass der Mensch als Geist einen unendlichen, göttlichen Horizont hat und daher der Vergöttlichung fähig sei. Er dachte eben konsequent.

In Wirklichkeit wären schon die Logos-Philosophie und die platonisch-idealistische Lehre von der Vergöttlichung zu kritisieren, die Ratzinger ebenso bejaht wie Rahner, weshalb er jede Enthellenisierung des Christentums ablehnt⁹² (vgl. Michael Ramminger, 77f). Denn dieser Platonismus im

Dimensionen und hat in der Hypostatischen Union ihren höchsten und einmaligen Fall...“ Und ders., Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi. In: Schriften zur Theologie 5, 222–245; hier 234f.

⁹⁰ Joseph Ratzinger, Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens. In: Theologische Revue 74 (1978) 177–186; hier 184.

⁹¹ Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute. In: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 25 (1996) 359–372; hier 370.

⁹² Vgl. Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg i. Br. 2007. Im Unterschied dazu spricht Alois Grillmeier von einer tatsächlich geschehenen

Christentum⁹³ beruht auf einer illegitimen Gleichsetzung von Denken und Sein, von Idee und Wirklichkeit. Er entspricht nicht der Bibel und widerspricht der Transzendenz Gottes, die damit eigentlich aufgehoben wird. Karl Rahner betonte zwar sehr, dass Gott „nicht manipulierbares Geheimnis“ ist (darauf weisen Luiz Carlos Susin und Érico Hammes hin: 123), verstand aber darunter nur eine Unbegreifbarkeit Gottes: dass Gott kein definierbarer Gegenstand im geistigen Horizont des Menschen ist, sondern diesen ganz erfüllt. Doch in dieser Form ist der Mensch sich selbst und ist ihm der Mitmensch auch Geheimnis. Gottes Geheimnis ist größer, es übersteigt unseren begrenzten Horizont (vgl. Ex 33,20 und 1 Tim 6,16).⁹⁴ Auch

„rückläufigen Enthellenisierung“ im Christentum: „Wir müssen daher in erster Linie die Logos-Sarx-Christologie ... verantwortlich machen für die Unterbetonung der wahren und ganzen Menschheit Jesu. ... Zwar kam die Logosfrage gerade in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus sehr stark in den Vordergrund, aber die Langsamkeit, mit der die griechischen Väter des vierten Jahrhunderts zu einer vollen Erkenntnis der Menschheit Jesu kamen, hat sicher noch einen anderen Grund, und zwar hatten einige Väter selbst ein unzulängliches Bild von Christus, in dem die Menschheit Jesu keinen eigentlichen Platz hatte. ... An der ganzen Entwicklung des großen Komplexes der Logos-Sarx-Christologie wird jedenfalls deutlich, was der Einfluss philosophischer, außerchristlicher Elemente auf das Verständnis des christologischen Kerygmas bedeuten konnte. Bis diese fremden Keime wieder ausgestoßen wurden, bedurfte es eines langwierigen Prozesses der *rückläufigen Enthellenisierung* [Hervorhebung P. W.], der sich weit in die nächsten Jahrhunderte hinein fortsetzt“ (Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1 [s. Anm. 57]; hier 497).

⁹³ Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 5, sagt über die „Platoniker“: „Keine anderen Philosophen sind uns [Christen] so nahe gekommen wie diese“ (PL 41, 229). Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (1886–1887), Vorrede. In: *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 6. Abt., Bd. 2. Berlin 1968, 4: „Christentum ist Platonismus für’s Volk.“

⁹⁴ Vgl. die Kritik an diesen platonisch-idealistischen Voraussetzungen der Theologie Karl Rahners in: Paul Weiß, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*. Graz 1970; ders., *Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 102 (1980) 343–348; abgedruckt in: ders., *Und behaltet das Gute* (s. Anm. 62) 225–232; ders., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 120–131 und 235–246 (zum nötigen Paradigmenwechsel von einem erkenntnistheoretischen Intellektualismus zur Annahme einer Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts vgl. ebd. 418–440); ders., *Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch* (s. Anm. 59) 145–158.

für Jesus Christus gilt: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28).⁹⁵ Von Gott kann daher nicht „vorgreifend“, sondern nur „anzielend-rückdeutend“ gesprochen werden.⁹⁶ Auch die Annahme einer gnadenhaften Erhöhung der natürlichen menschlichen Voraussetzungen, um eine solche Vergöttlichung empfangen zu können, gibt keine Antwort, sondern verlagert das Problem nur in das Subjekt: Wie soll ein endliches Wesen mit begrenzter Kapazität im Nachhinein eine unendliche Fähigkeit erhalten? Um diese empfangen zu können, müsste es selbst bereits unendlich sein, weil sein Wirken nicht mächtiger sein kann als sein Sein.

An einer Stelle sieht Karl Rahner die Gefahr, aus dieser Lehre von einer Selbstmitteilung Gottes und der Fähigkeit des Menschen, eine solche zu empfangen, „eine sublimale Gnosis zu machen, in der der Mensch sich nochmals mit Gott verwechselt“⁹⁷. Aber er meint, dass diese Gefahr schon dann gebannt sei, wenn der Mensch in seiner Ekstase in das Geheimnis Gottes hinein nicht mehr zu sich zurückkehrt. Rahner vertritt hier die „ekstatische“ Konzeption der Liebe, nach der sich der Liebende in reiner Selbstlosigkeit an sein Du verliert (im Unterschied zu der ichbezogenen „physischen“ Konzeption der Liebe bei Thomas von Aquin; beide Modelle gehen von einem monistischen Einheitsdenken aus, verstehen die Person nicht relational).⁹⁸ Diese Forderung einer totalen Hingabe würde dann auch von der mitmenschlichen Liebe gelten. Doch auch damit ist nicht der Einwand entkräftet, dass der Mensch sich in einer solchen Erwartung, mit Gott eins zu werden, letztlich mit Gott auf eine Ebene stellt, wenn auch aus dessen Gnade und damit gleichsam an zweiter Stelle.

Die Transzendenz Gottes wäre dadurch aufgehoben; aber nicht erst durch Karl Rahner, sondern schon in der hellenistischen Theologie, die auch

⁹⁵ Vgl. Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 199: „Gott bleibt unergründliches Geheimnis für Jesus, und dieser lässt ihn Gott sein.“

⁹⁶ Vgl. Paul Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 372–397.

⁹⁷ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* 12, 300.

⁹⁸ Vgl. zum notwendigen Paradigmenwechsel hin zu einem relationalen Seins- und Personenverständnis Paul Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 441–503; zu den gegensätzlichen Konzeptionen der Liebe vgl. ebd. 457–462.

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. vertritt, wenn er schreibt: „Und dies ist das eigentlich Erlösende: die Überschreitung der Schranken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und als Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist.“⁹⁹ Der Mensch ist jedoch nach dem Wortlaut des Schöpfungsberichtes nicht Gottes Ebenbild, das ihm ebenbürtig wäre, sondern Gottes Abbild, wörtlich: Gottes Statue.¹⁰⁰ Erlösung im biblischen Sinn bedeutet nicht, vergöttlicht zu werden, sondern durch das Wirken Gottes, im himmlischen Jerusalem, die endgültige Vollendung des endlichen Daseins durch (und wohl auch in) Gott zu finden. Erst in einer solchen Theologie und in einer entsprechenden Christologie wird die bleibende Transzendenz Gottes *über* alle Menschen, auch *über* Jesus, gewahrt.¹⁰¹

⁹⁹ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 27) 33. Diese Aussage unterscheidet sich kaum von esoterischen Vorstellungen. Vgl. ebd. 126f: „Auch für ihn ist das Ziel die Vereinigung mit Gott in der Gottesschau: So betritt der Mensch die Wohnstätte Gottes und kann ihn sehen. Und eben das heißt: selig sein.“

¹⁰⁰ In der Bibel ist nicht von einer „Gottebenbildlichkeit“ die Rede, die auf eine zumindest potentielle Gottebenbürtigkeit hinausläuft (so wie ein Sohn Ebenbild des Vaters sein kann), sondern von einer „Gottabbildlichkeit“. Nach Gen 1,26f sind wir „erschaffen *zum beziehungsweise als* Bild Gottes“, wobei das hier mit „Bild“ übersetzte Wort „Statue, Rundplastik“ bedeutet (Walter Groß, *Art. Gottebenbildlichkeit. I. Altes Testament*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 4, 871–873; hier 871). Vgl. auch Norbert Lohfink, *Die Gottesstatue*. In: ders., *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*. Freiburg i. Br. 1999, 29–48, hier 31f.

¹⁰¹ Erst durch ein solches radikales Ernstnehmen der Transzendenz Gottes auch *über* Jesus Christus wird der „göttliche“ Extremismus“ in der „historischen Gestalt des Christentums“ überwunden, den Clodovis Boff auch „Supranaturalismus, Divinismus, ... Fundamentalismus oder Integritismus“ nennt. Den „weltlichen“ Extremismus der Moderne“ versteht er als eine „gewalttätige Reaktion“, als „Antithese“ auf jenen „theologischen Totalitarismus“ der Kirche“ (33). Die von ihm geforderte „Synthese“ ... einer Harmonie von Glaube und Welt“ (33) jenseits dieser Extreme ist noch nicht gefunden und die Transzendenz des „Göttlichen“ bleibt nicht gewahrt, solange als Ziel des Menschen die Vergöttlichung gesehen wird und nicht die Vollendung des irdischen Daseins unter der Herrschaft Gottes, wenn „die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen“ wird (Offb 21,2). Anders gesagt: Die Eigenständigkeit und die vom Inhalt her gegebene Vorrangstellung der spezifisch theologischen Themen wie Gott, Heil, Gnade usw. werden nicht dadurch gesichert, dass das konkret Menschliche und damit auch politische Strukturen für zweitrangig – zum Thema einer „Theologie zweiter Ordnung“ (26) – erklärt werden, sondern dadurch, dass sich die Theologie im-

mer der bleibenden und unaufhebbaren Transzendenz Gottes bewusst bleibt und daher die „irdischen Dinge“ als den konkreten Ort des von Gott erwarteten Heils und damit die Natur und ihre Vollendung selbst als Gnade versteht. Es geht nicht um die richtige Ordnung zwischen verschiedenen Theologien, sondern um die richtige Ordnung innerhalb der Theologie. Diese wird nicht erst durch die Befreiungstheologie verletzt, wenn sie Gott und den Armen auf eine Ebene stellt, sondern bereits durch die dogmatische Christologie, die göttliche und menschliche Attribute für austauschbar erklärt. Vgl. dazu Abschnitt 11 und Paul Weß, *Transzendente Geoffenbarkeit Gottes? Zur Frage der Transzendenz Gottes in der Theologie Karl Rahners*. In: *Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner*. Hg. Ralf Miggelbrink (*Theologie: Forschung und Wissenschaft* 29). Berlin 2009, 43–76 (leider wurden in diesem Beitrag ohne Rücksprache mit dem Autor der Titel – ursprünglich ein Rahner-Zitat – und andere Details verändert).

8. ZUR NÖTIGEN REVISION DER DOGMATISCHEN IM ANSCHLUSS AN DIE BIBLISCHE CHRISTOLOGIE

In seinem Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils schrieb Joseph Ratzinger als Konzilstheologe: „Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition. ... Schon Trient hatte sich nicht dazu durchringen können, die Traditionskritik ... positiv auszusagen. ... Das Vaticanum II hat in diesem Punkt bedauerlicherweise keinen Fortschritt gebracht, sondern das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen.“¹⁰² Während das Konzil in einer sehr eingeschränkten Weise eine Bibelkritik zugelassen und damit die Möglichkeit von Irrtümern in der Schrift eingeräumt hat, ist dies bezüglich der Tradition nicht geschehen.¹⁰³ Diese steht also über der Bibel und bildet die Norm für deren Auslegung. Das wirft die Frage auf, warum das kirchliche Lehramt einen höheren Anspruch stellen darf als die Schrift. Wie kann die Bibel dann die Grundlage und der Maßstab der Kirche sein?

Dieser höhere Anspruch des Lehramts kann jedenfalls nicht mit der Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche begründet werden, weil man dafür bereits die Unfehlbarkeit des Dogmas der Unfehlbarkeit voraussetzen müsste (was ein fundamentalistischer Zirkelschluss wäre). Er geht zurück auf die Defi-

¹⁰² Joseph Ratzinger, Kommentar zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. In: Lexikon für Theologie und Kirche². Ergänzungsband 2, 515–528; hier 519f. Ebd. 517 schreibt er unter Hinweis auf den letzten Satz des Artikels 7 der Konstitution: „Alle Erkenntnis in der Zeit der Kirche bleibt Erkennen im Spiegel und so Stückwerk ... Dies ist die einzige Stelle in unserem Kapitel, in der man ganz leise auch ein traditionskritisches Element anklingen hören kann, denn wo nur spiegelbildlich geschaut und gelesen wird, da ist auch mit Verzerrungen und Verschiebungen zu rechnen; jedenfalls wird hier ein Stück theologia negativa vernehmbar ..., ohne dass diese Linie weiter ausgezogen würde.“ Auch Ratzinger zog daraus keine Folgerungen.

¹⁰³ Vgl. Paul Weiß, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 59) 21–27.

nition des Ersten Vatikanums: „Die Lehre des Glaubens, die Gott geoffenbart hat, wurde nämlich ... als göttliche Hinterlassenschaft der Braut Christi anvertraut, damit sie treu gehütet und unfehlbar erklärt werde. Daher ist auch immerdar derjenige Sinn der heiligen Glaubenssätze beizubehalten, den die Kirche einmal erklärt hat ...“ (DH 3020; vgl. DH 3043). Schon damals wurde die Unfehlbarkeit nicht nur der Definitionen von ökumenischen Konzilien und der Ex-cathedra-Entscheidungen des Papstes (DH 3074f), sondern aller dogmatischen Lehren der Kirche verkündet, weil „mit göttlichem und katholischem Glauben“ all das zu glauben ist, „was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche – sei es in feierlicher Entscheidung oder kraft ihres gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“ (DH 3011). Dieses kirchlich vermittelte „Geoffenbarte“ wurde für fehlerlos wahr erklärt, „nicht wegen der vom natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, der weder sich täuschen noch täuschen kann“ (DH 3008). Auch im Zweiten Vatikanischen Konzil wurde keineswegs an inhaltliche Korrekturen der kirchlichen Lehren gedacht, sondern nur an sprachliche Verbesserungen durch neue Formulierungen desselben Inhalts. In der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (Art. 62) heißt es unter ausdrücklicher Berufung auf die Rede von Papst Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Konzils: „Denn die Glaubenshinterlage selbst, das heißt die Glaubenswahrheiten, darf nicht verwechselt werden mit ihrer Aussageweise, auch wenn diese immer denselben Sinn und Inhalt meint.“¹⁰⁴ Schon deshalb konnte es zu keinen Reformen kommen, die eine Revision bisheriger Lehren erfordert hätten, etwa um eine echte Kollegialität des Papstes mit den Bischöfen zu erreichen. Die vom Konzil geweckten

¹⁰⁴ Vgl. Papst Johannes XXIII., Rede zur Konzilseröffnung. In: *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962) 786–795; hier 792.

Erwartungen wurden und werden in der Zeit danach notwendig enttäuscht.¹⁰⁵

Die Kirche kennt also derzeit eine inhaltliche Traditionskritik bloß außerhalb ihrer Lehre. Damit wird nicht nur die prinzipielle Möglichkeit, sondern bei dogmatischen Lehren auch die Tatsächlichkeit fehlerfreier theologischer Erkenntnis behauptet, ohne dass dies aus dem Dogma der Kirche (das wäre der erwähnte Zirkelschluss) oder anders begründet werden kann. Auch die Berufung auf die „Autorität des offenbarenden Gottes selbst“ hilft nicht weiter. Denn wir Menschen müssen erkennen können, ob Gott spricht, was er sagt und dass er nicht täuscht. In Wahrheit wird auch eine von Gott kommende Offenbarung von den Menschen nur auf deren begrenzte und geschichtlich bedingte, somit für Fehler anfällige Weise empfangen und weitergegeben.¹⁰⁶ Sie kann daher nicht als Argument gelten, absolute Wahrheit zu besitzen.¹⁰⁷ Auf Grund der Begrenztheit unseres geschaffenen und damit endlichen Geistes – gerade im Verhältnis zum wesentlich größeren Geheimnis Gottes – und der Notwendigkeit der geschichtlichen Vermitt-

¹⁰⁵ Die wenigen inhaltlichen Korrekturen, die im Zweiten Vatikanum dennoch erfolgten, wurden als solche nicht eingestanden oder sogar ausdrücklich abgeleugnet (so wurde von der Lehre über die Religionsfreiheit behauptet, dass sie „die überlieferte katholische Lehre ... unangetastet“ lässt: Erklärung über die Religionsfreiheit, Art. 1). Darauf beruht auch der Konflikt mit der Priesterbruderschaft Pius' X., die keine Änderungen der kirchlichen Lehre annehmen will und daher das Konzil ablehnt. Vgl. Paul Weß, Papst im Dilemma. Kirchenreform ohne Korrekturen des Dogmas? In: Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben? Hg. Til Galrev. Berlin 2009, 81–92.

¹⁰⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar 4, 48, 1, 3, 4: „Was empfangen wird, wird auf die Weise des Empfangenden empfangen, nicht auf die Weise dessen, was empfangen wird.“

¹⁰⁷ Diese Problematik wurde und wird unter dem Stichwort „Analysis fidei“ auch in der Theologie diskutiert (vgl. Erhard Kunz, Art. Analysis fidei. In: Lexikon für Theologie und Kirche³ 1, 583–586). Doch alle Versuche, mit Gott als dem Grund des Glaubens eine unbedingte Gewissheit in der Zustimmung zu seiner Offenbarung zu begründen, sind notwendig zum Scheitern verurteilt. Denn der Glaube kommt als menschlich begrenzter nicht über menschliche Gewissheit hinaus (vergleichbar mit jener des mitmenschlichen Vertrauens). Auch die Annahme einer übernatürlichen Erhöhung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bringt hier keine Lösung, weil eine solche – ähnlich wie eine nachträgliche Vergöttlichung im Sein – ein „aufgepfropfter“ Fremdkörper bliebe, somit das Problem nur in das Subjekt der Erkenntnis verlagert würde.

lung und Entwicklung unserer Erkenntnis ist auch in dogmatischen kirchlichen Lehren mit irrigen inhaltlichen Elementen zu rechnen.

Karl Rahner schreibt zu dieser Geschichtlichkeit der Dogmen und den Konsequenzen daraus: „Auch dogmatisch schlechthin verbindliche Wahrheiten können unter faktisch Mitgedachtem, unter Vorstellungsmodellen und wie selbstverständlich mittradierten Verstehensweisen ausgesagt und tradiert werden, die bei einer solchen Aussage ungeschieden und wie selbstverständlich mitüberliefert werden und sich später dann durchaus als nichtverbindlich oder sogar als falsch herausstellen. ... Das muss heute für die künftige Dogmengeschichte deutlich gesehen und bei der Interpretation der Lehre des Ersten Vatikanums nüchtern einkalkuliert werden, dass nämlich ein Dogma immer in dem ‚Sinn‘ weiter festgehalten werden müsse, den es bei seiner früheren Verkündigung gehabt hat. Es gibt solche Amalgame; sie sind bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit gar nicht vermeidbar ...“¹⁰⁸ Was für die Auslegung der Bibel gilt, betrifft also auch die Interpretation der Dogmen: „Die Regeln der biblischen Hermeneutik, die seit der Aufklärung langsam ins reflexive Bewusstsein der Kirche gekommen sind und heute nach einer langen und schwierigen Entwicklung auch vom Lehramt der Kirche ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt worden sind, müssen auch (natürlich *mutatis mutandis*) als Regeln der Interpretation der Lehren des späteren Lehramtes gesehen und anerkannt werden.“¹⁰⁹ Für die Zukunft „wird man nicht daran zweifeln können, dass auch die Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche Veränderungen mit sich bringen wird, die wir uns heute noch kaum vorstellen können“¹¹⁰. Was Rahner hier für nötig

¹⁰⁸ Karl Rahner, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: ders., Schriften zur Theologie 13, 11–47; hier 19f (der Beitrag erschien erstmals in: Zeitschrift für Katholische Theologie 99 [1977] 1–24). Mit der im vorletzten Satz des Zitats angesprochenen „Lehre des Ersten Vatikanums ...“, dass nämlich ein Dogma immer ...“ ist das Dogma vom stets gleich bleibenden Sinn der kirchlichen Lehrsätze gemeint (DH 3020; vgl. DH 3043), das also ebenfalls irrige Elemente enthalten und daher fehlbar sein kann. Mit anderen Worten: Das Dogma von der Ungeschichtlichkeit der Dogmen ist auch selbst geschichtlich.

¹⁰⁹ Ebd. 33.

¹¹⁰ Ebd. 43.

hält, ist also nicht nur eine „Relecture“, ein „Wieder-Lesen“ (für ein besseres Verstehen), sondern eine *Revision*, eine „prüfende Wiederdurchsicht“ der kirchlichen Lehre, die auch zu inhaltlichen Änderungen führen und diese einschließen kann. Das heißt mit seinen Worten: „Dogmengeschichte kann auch in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen.“¹¹¹

Wie Karl Rahner rechnet auch Hans-Joachim Schulz in der Lehre der Kirche (wie schon in der Bibel) mit geschichtlich bedingten irrigen Elementen¹¹² und zeigt das gerade an der Geschichte der christologischen Dogmen auf: „Der Gang durch die Konziliengeschichte lehrte, dass Beimischungen von Irrtümern ... in konziliaren Lehrartikulationen bei der Interpretation von Schrift und Überlieferung unbestreitbar sind. So verkennt das Konzil von Nicaea offensichtlich die alttestamentlich vorgegebene erwählungstheologische Bedeutung der biblischen ‚Sohn-Gottes‘-Aussagen bzw. meinte, eine solche hätten die neutestamentlichen Autoren hinter sich gelassen.“¹¹³ Es ist hier nicht möglich, im Einzelnen darzustellen, wie Schulz die in der Entwicklung der dogmatischen Christologie erfolgten „Beimischungen von Irrtümern“ nachweist. Die zwei grundlegenden Fehler bei der Übertragung des biblischen Glaubens in die hellenistische Denkweise – die Hypostasierung des johanneischen „Logos“ und das „Logos-Sarx-Schema“ im Verständnis der Inkarnation (wonach der göttliche Logos nur einen menschlichen Leib annahm) – wurden im Zusammenhang mit der Kritik an der üblichen Auslegung des Johannesprologs bereits genannt.

Solche „irrig Elemente“ oder „beigemischte Irrtümer“ in den Dogmen der Kirche bedeuten nicht, dass diese „als schlechthin irrig erklärt werden“ können; das schließt Karl Rahner ausdrücklich aus.¹¹⁴ Denn sie haben unter

¹¹¹ Ebd. 17.

¹¹² Hans-Joachim Schulz, Bekenntnis statt Dogma (s. Anm. 52) 46; vgl. auch ebd. 266 und 410f.

¹¹³ Ebd. 408.

¹¹⁴ Karl Rahner, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen (s. Anm. 108) 20.

den gegebenen Umständen wichtige Grenzen gezogen. Auch das Konzil von Nizäa hat nicht definiert, dass der Logos als eine eigene Person zu verstehen ist, sondern hat dies vorausgesetzt und unter dieser Annahme die Vorstellung verworfen, dass dieses Mittlerwesen ein Geschöpf sei; um festzuhalten, dass sich Gott selbst durch Jesus Christus geoffenbart hat. Piet Schoonenberg formuliert das so: „Auch das Konzil von Nizäa hat uns noch vieles zu sagen, selbst wenn man die personale Präexistenz des Logos als eine Voraussetzung betrachtet, die zu definieren nicht zur Lehrabsicht dieses Konzils gehörte; dann sagt uns Nizäa, dass nicht weniger als die ganze Fülle der Gottheit selbst und nicht etwa ein griechischer stellvertretender Demiurg Jesus Christus erfüllt.“¹¹⁵

Eine entsprechende Änderung der Lehre der Kirche über die Geschichtlichkeit ihrer Erkenntnis in Glaubensfragen ist noch nicht in Sicht. Sie wäre mit einer großen Krise verbunden, weil sie das bisherige Verständnis des kirchlichen Lehramts in Frage stellen würde. Eine solche grundlegende Umstellung fällt nicht in die Kompetenz der Glaubenskongregation, da diese als ausführendes Organ nicht die ihr vorgegebenen Normen verändern kann. Vielmehr wäre ein Konzil nötig, das aber zugleich mit der Anerkennung der Geschichtlichkeit der eigenen Lehre auch die geltende Form der Entscheidungsfindung in der katholischen Kirche ändern müsste (die selbst ein solches Dogma ist), wonach allein der Papst die Letztverantwortung trägt. Wie die Bischofssynode ist auch ein Konzil derzeit in Wirklichkeit nur ein Beratungsorgan, weil es letztlich allein vom Papst abhängt, welche Themen besprochen und ob die „Beschlüsse“ des Konzils in Kraft gesetzt werden. Der einzig dem Neuen Testament (vgl. Jer 31,31–34 und 2 Kor 3,3) entsprechende und mit der Mündigkeit der Gläubigen (vgl. Mt 23,8f und 1 Joh 2,27) im Einklang stehende Weg zu Entscheidungen in Glaubens- und Sittenfragen wäre das Prinzip der Einmütigkeit, deren Zei-

¹¹⁵ Piet Schoonenberg, *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas*. In: *Die Interpretation des Dogmas*. Hg. Piet Schoonenberg. Düsseldorf 1969, 58–110; hier 108.

chen und Werkzeug die kirchlichen Amtsträger sein sollten.¹¹⁶ Erst auf diese Weise könnte die Kirche der Einsicht entsprechen, die sie in der Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst formuliert hat (Art.1): „... und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“ Die innerkirchlichen Konsequenzen daraus wurden allerdings bisher nicht gezogen.¹¹⁷ Demnach müsste es in der Kirche auch gegenüber dem Lehramt eine Gewissensfreiheit der einzelnen Gläubigen geben, wobei diese jedoch ebenso wie die Amtsträger und mit diesen unter dem Anspruch der Einmütigkeit stehen.¹¹⁸

Eine solche Revision wäre auch in der dogmatischen Christologie nötig, um aus dieser (und aus ihren Folgedogmen) jene unrichtigen Elemente („Amalgame“, „Interpretamente“, „beigemischte Irrtümer“) auszuschneiden, die durch eine Fehlinterpretation biblischer Aussagen auf Grund eines anderen – nämlich platonisch-idealistischen – Vorverständnisses entstanden sind.¹¹⁹ Das bedeutet aber konkret, dass die Kirche und mit ihr die Theo-

¹¹⁶ Vgl. Paul Weß, *Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche*. Thaur 1998; und ders., *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst*. Mit Beiträgen von Ulrich H. J. Körtner und Grigorios Larentzakis. Münster 2003.

¹¹⁷ Vgl. Roman Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae**. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath. Bd. 4. Freiburg i. Br. 2005, 125–218; hier 167.

¹¹⁸ Vgl. Paul Weß, *Einmütig* (s. Anm. 116) 263–312; sowie unten Abschnitt 12/d.

¹¹⁹ Vgl. dazu Paul Weß, *Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Antwort auf das Buch „Jesus von Nazareth“ Papst Benedikts XVI.* In: Karl Kardinal Lehmann, Christoph Kardinal Schönborn, Adolf Holl u. a., *„JESUS VON NAZARETH“ kontrovers. Rückfragen an JOSEPH RATZINGER*. Berlin 2007, 65–84; und ders., *War Jesus „wirklich als Mensch Gott“? Für eine Revision der dogmatischen Christologie*. In: *JESUS VON NAZARETH in der wissenschaftlichen Diskussion*. Hg. Hermann Häring. Wien/Berlin 2008, 125–146. Dass es in der Kirche faktisch Revisionen des Dogmas gegeben hat, zeigt das Zweite Vatikanum und der anschließende Konflikt mit der Pius-Priesterbruderschaft, die auf die im letzten Konzil erfolgten Änderungen hinweist und dieses deshalb ablehnt, während der Papst sowohl an der Kontinuität der Lehre als auch am Konzil festhalten muss; vgl. Paul Weß, *Papst im Dilemma* (s. Anm. 105). Zu der im Konzil von Chalkedon erfolgten Korrektur des Dogmas von Nizäa vgl. ebd. 85f.

logie wieder zu den Ursprüngen zurückgehen müssten, von denen sich jene „hellenistische“ Christologie entfernt hat.¹²⁰ Papst Benedikt XVI. hingegen vertritt „die These, dass das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört ...“¹²¹. Denn er sieht im „Christentum ... die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“¹²². Er sagt damit indirekt, dass der nicht griechisch geprägte Glaube Jesu Christi und der Judenchristen noch kein vollwertiges Christentum gewesen sei. Demnach wäre das Judenchristentum nicht nur faktisch unbedeutend geworden, sondern prinzipiell überholt; womit die Beschlüsse des sogenannten Apostelkonzils (Apg 15) für ungültig erklärt wären. Ein solcher Monopolanspruch einer späteren historisch bedingten Variante des Heidenchristentums ist unzulässig. Daher können die christologischen Dogmen in einer christlichen Kirche nicht mehr gelten als die Bibel, falls sie sich nicht aus der Schrift, ihrem Grundlagendokument, ableiten lassen, sondern erst aus einer „Synthese mit dem griechischen Geist“ entstanden sind. Es ist also nötig, dass der christliche Glaube sich auf seine judenchristlichen Wurzeln zurückbesinnt und wieder an diese anknüpft. Das hat weitreichende Konsequenzen:

„Der Begriff ‚Judenchristentum‘ muss ausgeweitet werden und kann viel Wichtigeres aus der Kirchengeschichte in Erinnerung rufen als nur eine sektiererische Erstarrung oder Fehlleitung bzw. eine archaische Frühform von Kirche. Es hat jüdisch orientierte Überlieferungen des Christentums gegeben, die weit über die Zeit des Urchristentums hinausreichen und nicht oder nur wenig hellenistisch beeinflusst waren: jüdische Wege der Auslegung des Christentums, die nicht über Nikaia und Chalkedon führten.“ –

¹²⁰ Die durch die Korrektur des Logos-Sarx-Schemas in der Christologie tatsächlich erfolgte „rückläufige Enthellenisierung“, von der Alois Grillmeier spricht (s. Anm. 92), müsste also noch weiter „(zu)rücklaufen“, nämlich bis vor die Hypostasierung des Logos und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus zurückgehen, wodurch sich der im Konzil von Nizäa entschiedene „arianische Streit“ um die Gottheit Jesu Christi als des menschgewordenen Logos im Nachhinein als unnötig herausstellen würde.

¹²¹ Benedikt XVI., Glaube und Vernunft (s. Anm. 92) 23.

¹²² Joseph Kardinal Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Einsiedeln 1987, 205.

So schreibt Norbert Brox¹²³ und betont dabei vor allem den „Einfluss, den die jüdische Vorentscheidung im Gottesbegriff und den auch die messianischen Rahmenvorstellungen des Judentums auf die Entfaltung der Christologie in solchen judenchristlichen Teilkirchen genommen haben“¹²⁴. Als besonders wichtiges Beispiel greift Brox „*Das Christentum des syrischen Vaters Afrahat*“ auf und beschreibt dessen semitisches theologisches Denken, das im Unterschied zum griechischen „nicht abstrakt-begrifflich, sondern symbolisch-figurativ“¹²⁵ ist. Afrahat, der älteste syrische Kirchenvater (gestorben nach 345), glaubt auch „an die Gottheit Christi“, aber „wie nun die Gottessohnschaft ‚gezeigt‘ wird, macht deutlich, dass diese Gedanken hier nichts mit der vornizänischen, griechischen Diskussion zu tun haben und auch nicht von dort kommen. ... Er will die Göttlichkeit Jesu erweisen, ohne die monotheistische Grundlage des christlichen Glaubens zu verlassen. Das sieht so aus: ‚Der ehrwürdige Name der Gottheit wird auch gerechten Menschen beigelegt, und sie sind würdig, mit ihm genannt zu werden, und die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hat, nennt er ‚meine Kinder und Freunde‘. Mose, seinen Freund und Geliebten, nennt er, da er ihn auserwählt und ihn zum Haupt und Lehrer und Priester seines Volkes macht, Gott. Denn er spricht zu ihm: Ich habe dich zu einem Gott gemacht für Pharao‘ (Ex 7,1f; Hom. XVII,3).“¹²⁶ Daraus zieht Brox die Folgerung: „Die Gottesbezeichnung Jesu wird hier jedenfalls an den bib-

¹²³ Norbert Brox, Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas. In: Kairos. Neue Folge 26 (1984) 1–16; hier 1f.

¹²⁴ Ebd. 3.

¹²⁵ Ebd. 10f.

¹²⁶ Ebd. 13. Vgl. ebd. 12: „Das sind keine Definitionsversuche, da wird nicht philosophisch gefragt und reflektiert, sondern da werden zu einer Christologie ganz einfach Metaphern gehäuft, ‚Namen.‘“ Auch diese Metaphern oder „Namen“ drücken die reale Beziehung zwischen Jesus und Gott aus und sind Seinsaussagen, die sich auf bestimmte Elemente des metaphorisch verwendeten Prädikatsnomens beziehen (also mehr offen lassen und daher die Analogie besser wahren als Wesensaussagen). Oft handelt es sich dabei um dynamische oder relationale Eigenschaften, die aber im Sein fundiert sind. Auch hier kann man von Wahrheit im Sinn einer „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ sprechen.

lisch-alttestamentlichen Beispielen als innerhalb des jüdischen Monotheismus möglich und plausibel erwiesen.“¹²⁷

Deshalb tritt Norbert Brox dafür ein, die Christologie des Afrahat nicht „archaisch“ zu nennen, sondern sie als „alternativ“ zu bezeichnen; andernfalls würde man „eine bestimmte Denkform und Philosophie (die hellenistische) absolut setzen, weil sie die gewohnte ist. ... Man muss es vermeiden, einen bestimmten Kulturkreis und seine Denkformen und Sprachmöglichkeiten mit der verbindlichen Identität des Christentums gleichzusetzen.“¹²⁸ Ähnlich schreibt Dietmar Winkler: „Es gerät allzu leicht in Vergessenheit, dass im 4. Jahrhundert zwei sehr verschiedene Modelle des theologischen Diskurses nebeneinander existierten: das griechisch-sprachige, das sich vor allem während und nach der arianischen Kontroverse das analytisch-spekulative Instrumentarium ihres [sic!] philosophischen Umfeldes anzueignen begann; und das syrisch-sprachige, das der terminologischen Fixierung und Definition argwöhnisch gegenüberstand ...“¹²⁹ Über dieses zweite Modell sagt er: „Es ist eine poetische Theologie, vor der die theologische Spekulation der griechisch-lateinischen Theologie, die das Wesen der Trinität und Christi terminologisch zu erfassen versuchte, geradezu ärmlich anmutet. ... Bei Aphrahat und Ephräm ... kommt diese Bilder-Theologie zur vollen

¹²⁷ Ebd. 13. Zur Christologie Afrahats vgl. auch Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen* (Studien zur Alten Kirchengeschichte 4). Bonn 1990. Zur „christologischen Entwicklung in der ostsyrischen Kirche bis zur Schwelle des 7. Jahrhunderts“ vgl. Dietmar W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 26). Münster 2003, 42–78.

¹²⁸ Norbert Brox, *Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas* (s. Anm. 123) 14.

¹²⁹ Dietmar W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum* (s. Anm. 127) 44. Vgl. ebd. 47: „Wie Bruns schlüssig aufzeigt, kommt es bei Aphrahat zu einer Verknüpfung von Christologie und Anthropologie. ... Christus stellt hiebei das ‚Höchstmaß des menschlich Möglichen‘ dar. Gemäß dem Zusammenhang von Namen und der dahinterliegenden Realität im semitischen Denken ist aber jener selbst Gott, der den Schöpfer in dieser Welt sichtbar machte ... Das Wort Gottes ist als jene Seite Gottes gemeint, die der Welt zugewandt ist; als Gottes offenbarende Anrede, verkörpert durch Christus. Der Sohn Gottes ist jener, durch den Gott erkennbar wird.“ Winkler bezieht sich hier auf Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen* (s. Anm. 127) 126f, 139, 150.

Entfaltung. Sie zeigen uns, wie ein semitisches Christentum hätte sein können, wenn es nicht die historisch-theologischen Umstände an die Seite gedrängt hätten.¹³⁰

Diese Rückbesinnung auf das judenchristliche Jesusbild müsste noch ergänzt werden durch ein Gespräch mit dem Judentum über dessen theologische Vorstellungen vom Messias und vom Wirken Gottes in und durch Menschen. So schreibt der Jude Edward Kessler in einem Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog über „Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation“: „Es gibt zwar keine offizielle jüdische Meinung über Jesus: Juden weisen nur den enormen christlichen Anspruch zurück, Jesus sei der Herr, der Christus, der menschgewordene (inkarnierte) Gott, der wahre Sohn Gottes, des Vaters. In diesem Glauben müssen sich Juden und Christen auch zukünftig respektvoll unterscheiden. ... Niemand kann Gott gleich sein. ... Doch trotz dieser Spaltung lohnt sich das gemeinsame Gespräch ... Eine Möglichkeit für Juden, sich dem christlichen Verständnis der inkarnatorischen Christologie zu nähern, ist der Vergleich mit dem jüdischen Bewusstsein von *Gottes ständigem Mitsein mit seinem Volk (Shekhina)*. Es ist die nächstliegende jüdische Entsprechung zur Inkarnation: ‚Wurden sie (Israel) nach Ägypten verbannt, war die *Shekhina* bei ihnen ... Wurden sie nach Babylon verbannt, war die *Shekhina* bei ihnen‘ (Talmud, Megillah 29a). Der Begriff *Shekhina* kommt vom ‚Wohnen‘ der Herrlichkeit Gottes über dem Zelt (Ex 40,35) und bedeutet sowohl Gottes gegenwärtige wie auch zukünftige Gegenwart. Wichtig ist die Fortdauer dieser göttlichen Gegenwart sogar im Exil, sichtbar in der Wolke und im Feuer, die das Volk gemäß dem Exodusbericht begleiteten. Und auch nach dem Fall des Tempels war sie gegenwärtig. Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18) entwickelte ähnliche Aussagen, besonders mit der Anspielung auf das ‚Zelten‘ des Wortes. ... Diese Ähnlichkeit von jüdischem und christlichem Verständnis der Gegenwart Gottes ist nicht nur ein theologisches

¹³⁰ Dietmar W. Winkler, Ostsyrisches Christentum (s. Anm.127) 54f. Ephräm der Syrer lebte bis 373.

Dialogthema, sondern eine Brücke der Verständigung zwischen unseren Glaubenstraditionen.“¹³¹

Aus dem Anliegen, dass die Kirche durch andere Inkulturationen als die hellenistische wirklich Weltkirche wird, stellte Karl Rahner nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzliche Überlegungen zur Frage alternativer Theologien in der Kirche an. Er unterschied in der Kirchengeschichte: „1. die kurze Periode des Juden-Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist.“¹³² Im Rückblick auf diese geschichtlichen Entwicklungsphasen wollte Rahner „die These wagen, dass wir heute zum ersten Mal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum gegeben war“¹³³. Daraus folgerte er: „Entweder sieht und anerkennt die Kirche diese wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen, in die hinein sie Weltkirche werden soll, und zieht aus dieser Anerkennung die notwendigen Konsequenzen mit einer paulinischen Kühnheit, oder sie bleibt westliche Kirche und verrät so letztlich den Sinn, den das II. Vatikanum gehabt hat.“¹³⁴ Die folgende Frage Rahners ist wohl nur eine rhetorische: „Die offene Frage ist doch die, ob die Kirche bei solchen geschichtlichen Zäsuren, wie der gemeinten zweiten, Möglichkeiten legitim wahrnehmen kann, von denen sie während der zweiten Großperiode nie Gebrauch gemacht hat ... Bei dieser Aufgabe ... wird wohl unter Berufung auf die Hierarchie der Wahrheiten, die das Konzil genannt hat, ein Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft notwendig sein, um von da

¹³¹ Edward Kessler, Inkarnation: Die Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum. In: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 1 (2008) 8–15; hier 7f.

¹³² Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Schriften zur Theologie 14, 287–302; hier 294.

¹³³ Ebd. 297.

¹³⁴ Ebd. 298.

aus in unbefangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren.“¹³⁵

Das Ansinnen Rahners, die hellenistische Inkulturation des Christentums zu relativieren, um weltweit neue Inkulturationen zu ermöglichen, bedeutet letztlich, dass es auch heute noch möglich sein muss, zu jener ersten Zäsur zurückzugehen und wieder an das biblische Christentum anzuschließen, dem die von Brox beschriebene „alternative Christologie“ weit mehr entspricht als die hellenistisch geprägte. Aus der jüdischen Tradition stammende Christen werden am ehesten wissen, wie die in ihrem Volk entstandene Bibel richtig zu verstehen ist. Ihr Christus-Glaube wurde auf dem sogenannten Apostelkonzil (Apg 15) nicht in Frage gestellt; ganz abgesehen davon, dass mit der damals erfolgten Öffnung für das Heidenchristentum in der frühen Kirche keineswegs die spätere hellenistische Interpretation der biblischen Christologie sanktioniert wurde (Paulus und seine Mitstreiter ahnten von ihr noch nichts und wären wohl kaum mit ihr einverstanden gewesen). Auf dieser Basis wäre eine neue Begegnung sowohl mit dem Judentum als auch mit anderen Religionen und Kulturen möglich. Denn die Geschichte zeigt, „dass das Christentum als westliche Exportware faktisch bisher bei den Hochkulturen des Ostens und in der Welt des Islams nicht angekommen ist. ... Niemand von uns kann sagen, wie genau, mit welcher Begrifflichkeit, unter welchen neuen Aspekten die alte Botschaft des Christentums in Asien, in Afrika, in den Gebieten des Islams, vielleicht auch in Südamerika, in Zukunft verkündet werden muss, damit diese Botschaft wirklich überall in der Welt präsent ist.“¹³⁶

Die Zukunftsperspektive Rahners lässt sich noch zweifach erweitern: Es geht nicht nur um Inkulturationen in andere Kulturen als die europäische, sondern auch um eine solche in die aufgeklärte, nach-idealistische Kultur des Abendlandes, also in eine neue „heidnische“ Welt von heute. Und es geht außerdem um die Inkulturation des Christentums und damit der Christologie in sozialer Hinsicht, in der Verkündigung an die Armen und

¹³⁵ Ebd. 299f.

¹³⁶ Ebd. 298f.

Unterdrückten auf dieser Erde. Die Idee einer Herrschaft im Namen des „Gottes Jesus Christus“ diene nicht selten als Legitimation von Unfreiheit und Gewalt in der Kirche und in der Politik. Sie spielte auch eine Rolle im Machtstreben des „christlichen“ Abendlandes mit seinen sozialen Folgen bis heute, etwa in Lateinamerika. Seit dem letzten Konzil bekennt sich die Kirche zu einer vorrangigen Option für die Armen. Dazu braucht es ein Bild von einem Jesus, in dem sich diese Armen erkennen, dem sie nachfolgen können. Es wird eine biblische und damit „judenchristliche“ Christologie sein müssen, wie sie Jon Sobrino vertritt (vgl. oben Abschnitt 5). Er schreibt zu der Notwendigkeit dieser neuen Inkulturation des Christentums: „Die Dritte Welt kann heute auf das Vorgehen in jener [hellenistischen. P. W.] Zeit verweisen, wenn sie sich um Inkulturation bemüht. Paradox ist, dass diese am weitesten entwickelte Inkulturation (durch Hellenisierung) heute einer der Gründe ist, mit dem nachfolgende Inkulturationen behindert und der Dialog sowohl mit Kulturen und Religionen als auch mit Philosophien erschwert wird. Der Grund für diese paradoxe Tatsache liegt in der bis vor Kurzem kaum diskutierten kirchlichen Überzeugung, dass die griechische Kultur jeglicher anderen überlegen sei und ihr Universalisierungspotential weiter reiche als das jeder anderen Kultur.“¹³⁷ Eine solche Rückbesinnung auf die biblische Christologie ist daher auch im Konflikt innerhalb der Befreiungstheologie nötig, beide Seiten müssten ihre „hellenistischen“ Voraussetzungen hinterfragen.¹³⁸

¹³⁷ Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* (s. Anm. 31) 381. Ebd. Anm. 43 fügt er hinzu: „Zu dieser paradoxen ‚Universal-Inkulturation‘ trägt auch die Tatsache bei, dass dieser Typ von Christologie in ein immer gültiges, verpflichtendes Dogma mündete, in eine – manchmal sogar mit Ausschließlichkeitscharakter versehene – Universal-Christologie.“

¹³⁸ Jon Sobrino schreibt ebd. 338, dass „Konzilstexte ... theologisch hilfreich und auch normgebend sind, dass sie aber auch begrenzt sind und gar gefährlich werden können, wie wir heute leicht feststellen können“.

9. STATT EINES „ZIRKELS“ EINE „VERSTEHENSSPIRALE“: GOTT ÜBER CHRISTUS UND DEN ARMEN

Es gibt keine gegenseitige Priorität von zwei Größen auf gleicher Ebene im Sinn einer wechselseitigen Verursachung oder Bedingung. Das wäre ein Zirkel, also „zirkulär“ in einem widersprüchlichen Sinn. Das gilt auch für Vollzüge des Erkennens, und zwar sowohl zwischen zwei Subjekten (in einem „zweipoligen“ Prozess, zwischen einem Subjekt und seinem Gegenüber) als auch zwischen zwei personalen „Objekten“ desselben erkennenden Subjekts und diesem selbst (also in einem „dreipoligen“ Prozess). Zunächst zum ersten Fall: Wenn bereits meine Fähigkeit, den, die oder das andere zu erkennen, erst durch diese bewirkt wäre und damit deren Erkenntnis bereits voraussetzen würde, dann könnte ich nie zu dieser Erkenntnis als meiner eigenen gelangen. Ich wäre im Wissen – auch in dem um das eigene Ich – ein bloßes Produkt und Duplikat meiner Umgebung. Es braucht also apriorische („transzendente“) Fähigkeiten zur Beziehung und zum Verstehen auf der Seite des Erkennenden, auch wenn diese erst in der Begegnung „angesprochen“ und dadurch „geweckt“ sowie reflexiv bewusst werden; wobei das dabei erreichte gegenständliche Wissen immer wieder neu überprüft und gegebenenfalls verbessert werden muss. Das geschieht in einem oft mühsamen Prozess, der im guten Fall zu einer immer neuen Begegnung auf einer höheren Ebene führt, der also mit einer *Spirale* – nicht mit einem „zirkulären“ Kreis – verglichen werden kann. Das ist inzwischen auch in der Hermeneutik erkannt worden: „Eine *dialogische* Hermeneutik ist somit stets eine *kritische* Hermeneutik. Das vom Interpretieren mitgebrachte Vorverständnis wird nämlich im Vorgang des Verstehens einer kritischen Klärung ausgesetzt; das unter Umständen korrigierte und erweiterte Verständnis kann mit neuen Fragen an den Text herantreten und sich so im dialogischen Hin-und-Hergehen ... nach Art

einer hermeneutischen Spirale ... fortentwickeln.“¹³⁹ Dabei geht es keineswegs nur um Hermeneutik als die Praxis und Theorie der Auslegung im „Dialog“ mit Texten, sondern vor allem um das richtige Verstehen des oder der Anderen in der Begegnung mit Menschen in all ihren verbalen und nonverbalen Äußerungen.¹⁴⁰

Wenn sich solche Begegnungen und Beziehungen zwischen zwei (oder mehreren) Dialogpartnern auf gleicher Ebene ereignen, kann schon ihre Möglichkeit nicht in einem von ihnen begründet sein, sondern verweist auf einen gemeinsamen tieferen Grund. Sie setzt nämlich voraus, dass es auf beiden oder allen „Seiten“ die prinzipiell gleiche Fähigkeit des Verstehens – dasselbe apriorische, „transzendente“ Vorverständnis – gibt und dass zwischen ihnen eine Beziehung besteht, in der Erkenntnisse und Einsichten gegenseitig ausgetauscht werden können. Für diese beiden Voraussetzungen könnte der Grund nur dann in einem der Gesprächspartner liegen, wenn dieser den anderen geschaffen hätte, also sein „Gott“ wäre. Dann würde es sich aber nicht mehr um Begegnungen auf gleicher Ebene und mit uns vorgegebenen Anderen handeln, wie sie sich zwischen uns Menschen ereignen. Wir haben unsere Dialogpartner weder ins Dasein gesetzt noch ihnen eine Erkenntnisfähigkeit verliehen, die mit unserer eigenen korrespondiert. Diese Tatsache kann man nicht dadurch umgehen, dass man das „Selbst“ oder „Ich“ des erkennenden Subjekts zu einem Produkt der Prägung durch andere Menschen und damit der Gesellschaft erklärt, wie das George Herbert Mead und im Anschluss an ihn auch Jürgen

¹³⁹ Albert Veraart/Reiner Wimmer, Art. Hermeneutik. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 2, 85–90; hier 88. Vgl. Dieter Teichert, Art. Zirkel, hermeneutischer. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 4, 850f; hier 851: „In jüngerer Zeit wurden in methodologischer Absicht unterschiedliche Modelle einer Spirale der Interpretation entworfen, die dem Umstand Rechnung tragen, dass gelungene Interpretationen einen Zuwachs an Wissen und Verständnis herbeiführen.“ Zur Differenz zwischen einem „hermeneutischen Zirkel“ in der Genese des Glaubens, wie ihn die dialektische Theologie annimmt, und einer „hermeneutischen Spirale“ im Wachsen eines Vertrauens zu Menschen oder auf Gott vgl. Paul Weß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 2) 384–388.

¹⁴⁰ Vgl. Albert Veraart/Reiner Wimmer, Art. Hermeneutik (s. Anm. 139) 86: „Gegenstand der Auslegung können prinzipiell alle Lebensäußerungen sein ...“

Habermas versuchen (vielleicht letztlich deshalb, um aus der Vorgegebenheit des mitmenschlichen Daseins und der Fähigkeit zur Kommunikation zwischen real Verschiedenen keine ins „Metaphysische“ zielenden Konsequenzen bezüglich einer Verwiesenheit auf einen transzendenten Grund ziehen zu müssen).¹⁴¹ Eine solche Vorstellung von der durch die Gesellschaft produzierten Identität der Subjekte führt genau zu jenem in sich widersprüchlichen „hermeneutischen Zirkel“, weil sie jedes eigene Erkennen letztlich auf ein „Indoktriniert-Werden“ zurückführt und damit als Verstehen aufhebt. Es ginge dann nur mehr um die Frage, welcher der „Gesprächspartner“ der stärkere ist und sich beim anderen durchsetzt. Von einer Einigung auf der Basis einer durch sachliches Argumentieren erreichten gemeinsamen Einsicht könnte keine Rede sein. Hingegen ist die Fähigkeit mehrerer Personen, einander in Freiheit und auf gleicher Ebene

¹⁴¹ Vgl. George Herbert Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a. M. 41980; Jürgen Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität. In: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1988, 187–241. Ebd. 200f schreibt Habermas über Mead, dass dieser „die Ich-Instanz der Bewusstseinsphilosophie zu einem ‚Mich‘, zu einem in Interaktionszusammenhängen ... erst entstehenden Selbst herabsetzt – und damit alle philosophischen Grundbegriffe von der Basis des Bewusstseins auf die der Sprache umstellt“. Und ebd. 209: „G. H. Mead hat als erster dieses intersubjektive Modell des gesellschaftlich produzierten Ich durchdacht. Er verabschiedet das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins, demzufolge das erkennende Subjekt sich, um seiner habhaft und dadurch bewusst zu werden, auf sich als Objekt bezieht.“ – Diese Gleichsetzung von Selbstbewusstsein mit dem gegenständlichen Reflektieren auf das eigene Ich als Objekt ist der verhängnisvolle Irrtum dieser „nachmetaphysischen“ Philosophie. Dabei wird übersehen, dass dem reflexiven Wissen um das eigene Selbst noch das direkte, vorgegenständliche Selbstbewusstsein vorausgeht, das erst die Reflexion auf das Ich als vom Du und den Gegenständen unterschiedenes Subjekt des Erkennens und Verstehens ermöglicht (ohne dass das Subjekt in dieser Reflexion seiner selbst „habhaft werden“ könnte). Das reflexive Selbstbewusstsein setzt das direkte voraus, als eine vorrationale Identität von Erkennen und Sein im „Bei-sich-Sein“ des Subjekts, die vor der Subjekt-Objekt-Spaltung liegt und erst ein Wissen um An-sich-Sein und damit die Unterscheidung zwischen Sein und Schein ermöglicht. Vgl. dazu ausführlich Paul Weiß, Religion aus Erfahrung und Deutung. Konturen einer nachidealistischen philosophischen Theologie. In: Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 9). Hg. Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram. Berlin 2008, 283–324.

zu verstehen, nur von einem gemeinsamen Grund her und in einer zumindest impliziten, unausdrücklichen Annahme dieser Vorgegebenheit möglich; andernfalls könnte nur totales Misstrauen aus Angst vor „Übervorteilung“ herrschen. Gelingende Begegnungen und Beziehungen schon auf der Ebene des gegenseitigen Verstehens – und erst recht auf der Ebene gemeinsamer Praxis – sind also ein Raum, in dem vorrangig das Wirken des transzendenten und transzendent bleibenden Grundes erfahren werden kann, den wir „Gott“ nennen; ohne dass dies reflektiert und bewusst bejaht sein muss und ohne dass jener damit in seinem inneren Wesen erreicht und erkannt wäre.¹⁴²

Dementsprechend handelt es sich auch beim „Dialog“ zwischen „den Armen oder *dem* Armen im generellen Sinn“ und „dem Armen Jesus Christus“ um eine solche letztlich von Gott ermöglichte Begegnung und Beziehung, wobei die existentielle Situation des Armen es diesem leichter möglich macht, Jesus Christus und das, was dieser ihm sagen oder geben kann, zu verstehen. Daher muss auch ein Reicher bereit sein, sich prinzipiell auf die Armut Jesu und der Armen überhaupt einzulassen, um Jesus verstehen zu können und das, was dieser den Armen und ihm zu sagen hat. Das setzt voraus, dass in allen Menschen ein Vorverständnis dafür vorhanden ist, worin heiles Mensch-Sein prinzipiell und somit auch in und trotz Armut besteht und wie die Situation der Armen in der Hoffnung oder im Glauben angenommen und in gegenseitiger Liebe verbessert werden kann. Dieses transzendente Vorwissen in den Menschen kann man auch das (Ur-)Gewissen nennen, das noch vor den konkreten Gewissensurteilen liegt (welche auch irrig sein können und unter Umständen durch die Begegnung mit Jesus oder den Armen korrigiert werden müssen). Dieses Vorwissen um das eigentliche Menschsein und seine Abhängigkeit von einem transzendenten, Ich und Du übersteigenden Grund ist kein ungegenständliches Vorgreifen auf Gott (im Sinn des Platonismus oder

¹⁴² Zu den Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Wahrheitserkenntnis vgl. Paul Weß, *Einmütig* (s. Anm. 116) 135–181; und ders., *Religion aus Erfahrung und Deutung* (s. Anm. 141).

Karl Rahners), sondern ein vielleicht noch nicht gewecktes oder eventuell schuldhaft „niedergehaltenes“ (Röm 1,18) „Hintergrundwissen“ um das heile Mensch-Sein nach dem Willen und damit unter der Herrschaft Gottes. Dabei kann dieses (Ur-)Gewissen als vorrationales, intuitives „Gespür“ bei dafür begabten (von Gott „begnadeten“) Menschen auch durch „Kontrasterfahrungen“ geweckt werden, indem sie merken, wie sehr die tatsächliche Situation nicht dem uns vorgegebenen wahren Menschsein entspricht, und die nötigen Schritte zu einer heileren Welt erkennen und vorangehen. Nach den Erfahrungen, die die Christen mit der Botschaft Jesu und im Einlassen auf seine Praxis des Glaubens und der Liebe gemacht haben, hat sich in und durch Jesus Christus auf der Grundlage seines religiösen Erbes, aber teilweise auch im Kontrast dazu oder darüber hinaus ein geschichtlich erstmaliger Durchbruch ereignet, in dem im Wesentlichen die Fülle des Menschseins erreicht wurde (um die der Mensch in seinem Herzen weiß und nach der er sich sehnt). Das drücken die Worte aus, die sie von ihm überlieferten: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen“ (Joh 4,34). So wurde er für alle, die ihm nachfolgen oder dazu bereit sind, zum „Anführer und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2),¹⁴³ zum „zweiten“ oder „neuen Adam“ (vgl. Röm 5,12–21; 1 Kor 15,21f), zum „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) und „von vielen Brüdern (und Schwestern)“ (Röm 8,29).

Nun aber kommen wir noch zum zweiten oben genannten Fall einer „hermeneutischen Spirale“, nämlich zu der Beziehung zwischen zwei personalen „Objekten“ desselben erkennenden Subjekts und diesem selbst. Mit diesem Subjekt ist hier konkret der Gläubige und damit auch der Theologe gemeint, der über Jesus Christus und seine Bedeutung für die Menschen, insbesondere für die Armen, nachdenkt. Bereits um überhaupt einen Zugang zum historischen Jesus finden zu können, muss er diesen mit den

¹⁴³ Zur richtigen Übersetzung von *archegós* als „Anführer“ in Hebr 12,2 (und in Hebr 2,10 sowie in Apg 3,15) vgl. Paul Gerhard Müller, *Christus archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation*. Frankfurt 1973.

Menschen in Beziehung setzen, zu denen sich Jesus vorrangig gesandt wusste, also gerade mit den Armen von damals und heute (in kongruenten Situationen). Hier handelt es sich ebenfalls nicht um einen „Zirkel“, nicht um eine gegenseitige und daher „zirkuläre Priorität“ zwischen zwei „Objekten“ (Christus und den Armen), sondern um eine „dreipolige Verstehensspirale“ zwischen dem Theologen und seinen personalen „Gegenständen“ sowie zwischen diesen untereinander (im Erkennen des Theologen). Auch die Theologen können Jesus und sein Verhältnis zu den Armen nur erkennen, wenn sie sich auf ihn als Armen und damit prinzipiell auf die Armen einzulassen bereit sind, also auch zu diesen einen Zugang haben, sich so in die Armen und in Jesus „einfühlen“ können. Darum geht es den Befreiungstheologen, wenn sie von einem „hermeneutischen Zirkel“ zwischen Christus und dem Armen sprechen und betonen, dass auch die Theologie selbst in diesen Verstehensprozess eingebunden sein muss. Aber es ist kein „Zirkel“ im Sinn eines gegenseitigen Bedingens oder Verursachens zwischen zwei „Objekten“, keine „zirkuläre Priorität“ von Christus und den Armen, sondern es handelt sich um einen „dreipoligen“ Prozess. Dieser ist durch die Erkenntnisfähigkeit des Theologen ermöglicht, dessen konkretes Verständnis aus der Begegnung mit Jesus Christus (in dessen Praxis) einerseits und mit dem (oder den) Armen andererseits erwächst. So kann er beide miteinander in Beziehung setzen und dadurch erst richtig oder noch besser verstehen. Die zwei „Objekte“ des Theologen, in diesem Fall personale Gegenüber, „begründen“ einander nicht gegenseitig, sondern lösen jeweils Erkenntnisse im Theologen aus, der diese wieder aufeinander beziehen und dadurch sein Wissen über beide erweitern kann. Dabei handelt es sich – und das ist nach unseren obigen Überlegungen zur Transzendenz Gottes auch *über* Jesus Christus besonders wichtig – nicht um eine Beziehung zwischen Christus als *Gott* und den Armen, sondern um eine Begegnung mit dem Menschen Jesus als Anführer und Vollender des Glaubens besonders für die Armen sowie mit diesen Armen selbst und mit beiden in ihrer gegenseitigen Beziehung.

Doch es gibt diese „Verstehensspirale“ nicht nur zwischen dem Theologen und dem Menschen Jesus Christus und den Armen, sondern alle drei

stehen nochmals in einer reflektierten oder nicht-reflektierten Beziehung zu Gott. Das führt uns nun zu einer weiteren, wesentlichen Dimension in diesem Prozess des Verstehens: Weil Gott *über* Jesus Christus und den Armen steht und deren je eigene Beziehung sowie jene des Theologen zu diesem transzendenten Gott eine entscheidende Bedeutung haben, um Jesus und seine Beziehung zu den Armen verstehen und auch die Heilsbedeutung Jesu erkennen zu können, wird aus dieser „dreipoligen Verstehensspirale“ eine „vierpolige“, die sich zwischen Gott, Christus, den Armen und dem Theologen ereignet. Da aber nicht alle diese vier „Pole“ auf derselben Ebene liegen, sondern Gott über den drei anderen steht, hat diese „Verstehensspirale“, bildlich gesprochen, nicht die Form eines Vierecks, sondern die einer dreiseitigen Pyramide, deren „Spitze“ Gott ist. Es handelt sich dabei um ein Geflecht von Beziehungen: sowohl zwischen dem Theologen und Christus und den Armen, die alle miteinander in Beziehung stehen; als auch dieser drei in ihren Beziehungen zum transzendenten Gott. Und gerade in dieser Hinsicht hat Jesus Christus seine besondere Bedeutung als der menschliche Mittler, durch den die Gnade und die Wahrheit Gottes offenbar wurden (Joh 1,17). Diese Dimension des Rückbezugs auf Gott ist für die „hermeneutische Spirale“ zwischen Jesus Christus und den Armen konstitutiv. Ein Bezug zu Gott als dem gemeinsamen transzendenten Grund des Daseins ist zumindest implizit schon in jeder zwischenmenschlichen Beziehung enthalten und ist in expliziter Form für die Erkenntnis der Heilsbedeutung Jesu als des von Gott gesandten und gesalbten Christus unverzichtbar.

Obwohl sich das zeichnerisch schwer wiedergeben lässt, weil die Transzendenz Gottes nur durch eine vertikale Überordnung angedeutet werden kann, soll noch versucht werden, die biblische Sicht der Beziehung zwischen Jesus Christus und den Armen sowie die Rückbezogenheit beider auf Gott auch grafisch darzustellen (gleichsam aus der Sicht des Theologen bzw. der LeserInnen dieses Textes, die deshalb hier nicht aufscheinen, aber als Gegenüber zu Christus und den Armen auf deren Ebene und mit ihrer je eigenen Beziehung zu Gott hinzugedacht werden müssen):

GOTT

Im Sein gegenüber den Menschen transzendent,
auch *über* Jesus Christus.
Gott spricht und wirkt durch sein Wort („Logos“);
dieses ist kein Mittlerwesen.

Heiliger Geist

Gnade und Wahrheit

*Jesus Christus („der Gesalbte“)
ist erstgeborener Sohn Gottes,
Anführer/Vollender des Glaubens
in heilsgeschichtlicher Priorität.*

▶ *Arme (sie sind eher bereit) und Reiche
können Söhne/Töchter Gottes werden,
wenn Nachfolge/Glaube oder guter Wille.
Transzendentes Wissen um Heil-Sein.*

*Keine wechselseitige Priorität Christus – Arme („hermeneutischer Zirkel“),
sondern beide stehen in Beziehung zu Gott und zueinander (wobei Jesus vorangeht)
und können mit diesen Beziehungen auf der Basis des gemeinsamen Menschseins
in der theologischen Reflexion verstanden werden („hermeneutische Spirale“).*

Das wichtigste biblische Zeugnis für dieses Selbstverständnis Jesu als des freiwillig Dienenden unter den Armen ist wohl die Fußwaschung: „Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen“ (Joh 13,14). Jesus erwartet auch von seinen Jüngerinnen und Jüngern, dass sie auf diese Weise einander dienen, „denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mt 20,28). Er war unter ihnen „wie der, der bedient“ (Lk 22,27). Auch der Philipperhymnus drückt diese freiwillige Angleichung Jesu an die Armen aus, wenn er in dem oben dargelegten und begründeten Sinn verstanden wird. Die Kraft dazu gab ihm sein Glaube an Gott, an dem er auch in der Situation der Gottverlassenheit noch festhielt.

Damit stellt sich uns als nächste Frage, wie die Armen und die Reichen und somit auch wir selbst zu diesem Glauben Jesu an Gott gelangen können, ohne einen Offenbarungsfundamentalismus oder –positivismus vorauszusetzen oder einem bloßen Wunschenken zu verfallen. Damit müssen wir uns zuerst befassen, wenn wir nun im Hinblick auf eine fundierte Theologie der Befreiung und im Anschluss an eine solche biblische Christologie die Konsequenzen für das richtige Verständnis des Glaubens, der Erlösung und der Kirche ziehen wollen.

III.

RÜCKBESINNING AUF DAS BIBLISCHE VERSTÄNDNIS VON GLAUBE, ERLÖSUNG UND KIRCHE

10. GLAUBE AUS ERFAHRUNG UND DEUTUNG DES LEBENS IN LIEBE (EX EXPERIENTIA CARITATIS)

a) *Die Transzendenz Gottes als das epistemologische Grundproblem jeder Theologie*

Am Beginn seiner Kritik an der Befreiungstheologie wegen deren „epistemologischer Uneindeutigkeit im Fundament“ schreibt Clodovis Boff (21): „Jon Sobrino zum Beispiel bezeichnet die Armen als jene Instanz, die dem Glauben die ‚grundlegende Richtung‘ weist und als jenen Ort, an dem sich für den Glauben ‚alles entscheidet‘.“ Das entspricht dem Einwand, der in Nr. 2 der römischen Notifikation gegen Jon Sobrino vorgebracht wird (vgl. Abschnitt 5). Aber so wie diese beachtet Boff dabei nicht, dass Sobrino an den betreffenden Stellen die Armen als richtungweisend und als entscheidenden Ort *nicht* für den Glauben an Gott bezeichnet, sondern für den *christologischen* Glauben, also für die Christologie, in der die Gemeinde „lernt zu erlernen“, wer Christus ist“¹⁴⁴. Vielmehr setzt Boff im Sinn der dogmatischen Christologie den Glauben an Jesus Christus mit dem Glauben an Gott gleich, im Widerspruch zu der eindeutigen Aussage der Bibel: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,44). Diese besagt: Wer an Christus glaubt, der glaubt an ihn nicht so, wie die Christen durch seine Vermittlung an Gott glauben, der vertraut sein Leben nicht Christus an, wie dieser seines Gott, seinem und unserem Vater, in dessen Hände gelegt hat (nach Lk 23,46), sondern hat Jesus Christus als Maßstab seiner Beziehung zu Gott erkannt und angenommen (schon allein aus den beiden genannten Bibelstellen lässt sich schließen, dass auch der biblische Jesus selbst und beispielgebend an Gott geglaubt hat). Clodovis Boff geht so wie die dogmatische Christologie

¹⁴⁴ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 54.

davon aus, dass Jesus Christus selbst Gott ist und es daher falsch sein muss, die Armen zum entscheidenden Zugang zu ihm zu erklären und sie damit prinzipiell auf eine Stufe mit ihm zu stellen. Hier zeigt sich wieder, wie sehr in diesem Konflikt das theologische Vorverständnis geklärt werden müsste, aus dem heraus das Verhältnis zwischen Christus und den Armen verstanden wird.

Das besagt aber keineswegs, dass diese Beziehung in der Befreiungstheologie richtig erkannt wird, wenn diese ebenfalls Christus mit Gott gleichsetzt, aber diesen Christus-Gott dann mit den Armen identifiziert, wie wir gesehen haben. Denn damit wird tatsächlich der „Primat Gottes und des Glaubens“ an ihn aufgehoben, was Clodovis Boff kritisiert (22), allerdings ohne zu bemerken, dass dabei nur die letzten Konsequenzen aus der Lehre von der „Menschwerdung Gottes“ und einer darauf beruhenden Vergöttlichung des Menschen gezogen werden. Gerade gegen Jon Sobrino dürfte er diesen Vorwurf am wenigsten erheben, weil dieser die Transzendenz Gottes auch *über* Jesus Christus beachtet. Die „fatale Zweideutigkeit“, die Clodovis Boff in der Überschrift des ersten Abschnitts seines Beitrags der Theologie der Befreiung vorwirft (21), besteht nach unseren obigen Überlegungen schon in der dogmatischen Christologie, die von einem „Gottmenschen“ Jesus Christus und einer Vergöttlichung des Menschen spricht.¹⁴⁵

Francisco de Aquino Júnior schreibt am Ende seines verständnisvollen Beitrags „Clodovis Boff und die Methode der Befreiungstheologie“ (82–104): „Absicht dieses Artikels war es, in bescheidener Weise einen Beitrag zur Diskussion um den theoretischen Status der Befreiungstheologie zu

¹⁴⁵ Dabei wäre zu beachten, dass man auch nach dem Dogma von Chalkedon nicht im strengen Sinn von einer „Menschwerdung Gottes“ sprechen dürfte, weil nach der Lehre dieses Konzils die göttliche und die menschliche Natur „unvermischt“ vereint sind. Die göttliche ist demnach nicht eine menschliche Natur „geworden“, sondern hat eine solche zusätzlich angenommen; allerdings so, dass sie ihr Gottsein ganz dem Menschen mitgeteilt hat, wodurch die Transzendenz Gottes über den Menschen auch in der dogmatisch richtig verstandenen „Menschwerdung“ aufgehoben ist. In der Sicht des Konzils von Nizäa besteht die Menschwerdung darin, dass Gott-Sohn einen menschlichen Leib annimmt.

leisten. ... Es handelt sich bei dieser Frage um eine aktuelle und lebendige Problematik in der Befreiungstheologie, die noch weit von ihrer Lösung entfernt ist. Es stimmt, dass die Frage nach der Methode weder die erste der theologischen Aufgaben ist, noch dass sie die anderen Aufgaben ersetzen kann. Aber wir können diese Aufgabe auch nicht unendlich lange zurückstellen oder gar übergehen. Früher oder später muss man sich ihr ‚im Sinne einer kritischen Begründung, im Sinne einer Korrektur oder im Sinne eines Neuansatzes‘ der theologischen Arbeit stellen. Diese (erneute) Konfrontation scheint jetzt notwendig und eine aktuelle Aufgabe der Theologie der Befreiung zu sein“ (103).¹⁴⁶

Damit greift de Aquino Júnior die Forderung nach einer Klärung des erkenntnistheoretischen Status der Befreiungstheologie auf, die Clodovis Boff im Rahmen seiner Kritik erhoben hat: „Wir können deshalb sagen, dass die Theologie der Befreiung folgendes ‚Theorie-Drama‘ durchlebt: Was entscheidend ist, bleibt im Unentschiedenen. Deshalb fehlt es ihr an epistemologischer Konsistenz. ... Im Kontext epistemologischen Zweifels zwischen Gott und dem Armen erhält der Arme den Vorzug, und zwischen Erlösung und Befreiung entscheidet man sich für Letztere. ... Andererseits akzeptiert die Theologie der Befreiung ohne größere Probleme, dass der Glaube an den offenbarten Gott das erste Prinzip der Theologie ist. Aber dieses Prinzip wird in der Theologie der Befreiung nicht wirklich ernst genommen ...“ (23).

An dieser Kritik von Clodovis Boff erscheint berechtigt, dass die Bedeutung des Glaubens an den größeren Gott, der auch für Jesus Christus und die Armen transzendent ist und bleibt, von den Befreiungstheologen nicht mehr deutlich gemacht werden kann, wenn sie Gott mit Christus und den Armen identifizieren. Aber ebenso klar muss gesagt werden, dass eine „Einebnung“ von Gott und Mensch in der Lehre von einem „menschgewordenen Gott“ und von „vergöttlichten Menschen“ bereits in der

¹⁴⁶ Das Zitat im vorletzten Satz stammt von Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*. In: *Escritos Teológicos I*. San Salvador 2000, 187–218; hier 187.

traditionellen Theologie geschieht, speziell in der Christologie durch die Übertragung der Attribute von der göttlichen Natur auf die menschliche und umgekehrt, wie wir gesehen haben (Abschnitt 4). Sie mag von den Befreiungstheologen konkreter und schärfer formuliert worden sein, indem sie zur Betonung der Würde der Armen eher Göttliches vom Menschen aussagen als Menschliches von Gott; aber damit wurde nur das Problem ans Licht gebracht, das die traditionelle, platonisch-hellenistisch geprägte Theologie selbst verursacht hat. Nach dem Zusammenbruch der idealistischen Metaphysik, die dem menschlichen Geist göttliche Kapazität zusprach und damit die Vorstellung von einer Menschwerdung Gottes und (Wie-)Gottwerdung des Menschen philosophisch (scheinbar) rechtfertigte, muss in der gesamten Theologie die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis dieses transzendenten Gottes und nach der Begründung sowie der Bedeutung des Glaubens an ihn grundlegend neu geklärt werden. Wenn Gott für den Menschen im biblischen Sinn transzendent ist, also wesenhaft und unerreichbar *über* diesem steht (vgl. 1 Tim 6,16), dann gilt das auch für den „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5).

In seinem Beitrag „Streit in der Befreiungstheologie?“ (65–81) formuliert Michael Ramming diese methodische Grundlagenfrage heutiger Theologie in Form einer Auseinandersetzung mit Aussagen von Papst Benedikt XVI.: „Ratzinger spricht von einem platonischen Geist, dem Geist der vorgängigen Ideen, dessen metaphysische Vernunft das wahrhaft Seiende zu erfassen in der Lage ist. ... wie kann dieser Geist, um mit Sobrino zu sprechen, Leid und den Tod der Armen erfassen? Er kann es nicht. Wo bleibt der narrative Geist, die Leidenserinnerung, die sich als Frage nach Gott stellt, wenn man Gott treu bleiben will: Und zwar nicht irgendeinem jenseits aller Zeit und aller Welt existierenden Gott, sondern nach dem, der Mensch geworden ist, der gekreuzigt wurde, weil er den Herrschenden in vollem Bewusstsein dazwischen ging? ... Wie, so muss man darüber hinaus fragen, will der von Ratzinger entworfene Vernunftbegriff eigentlich gegen die aus der Vernunft selbst entstandene Kritik an ihm bestehen? Die Metaphysik ist nämlich zunächst und das zu Recht an ihrem eigenen Idealismus gescheitert“ (78f).

Diese Kritik am Idealismus im Vernunftbegriff Ratzingers und an der „Synthese eines griechisch-platonischen Geistes mit dem Christentum“ (77) übersieht allerdings ihrerseits, dass ein solcher „platonischer Geist“ nicht nur in einer leidunempfindlichen theologischen Vernunft wirksam ist, sondern – in umgekehrter Richtung, gleichsam Gott „herunterholend“ – auch dort, wo unter Berufung auf die Menschwerdung Gottes von einem „gekreuzigten Gott“ die Rede ist (auch mit dieser in sich widersprüchlichen Formel wird die Frage nach Gott angesichts des Leids nicht beantwortet). Eine Überwindung des Platonismus in der Theologie muss beide Formen der Einebnung von Gott und Mensch ausschließen. Daraus ergibt sich aber erst recht das Problem: Wie kann ohne eine idealistische Metaphysik, die die menschliche Vernunft für unendlich und damit für Gottes fähig erklärte, von einem transzendenten Gott gesprochen werden? Wenn Gott den Menschen und damit auch dessen geistigen Horizont übersteigt, gerät dann nicht jedes Sprechen von Gott mit dieser Transzendenz in Widerspruch? Auf diese Frage müsste auch Clodovis Boff eine Antwort geben, wenn er von den anderen Befreiungstheologen eine „epistemologische Konsistenz“ ihrer Theologie einfordert. Man kann über die Transzendenz Gottes reden und ihre Beachtung von anderen verlangen, ohne zu bemerken, dass man ihr selbst auch nicht gerecht wird.

*b) Die Berufung auf die Offenbarung als Antwort des Lehramts
und bei Clodovis Boff*

Joseph Ratzinger/Papst Benedikt ging in seiner Eröffnungsansprache in Aparecida (Nr. 3) kurz auf die Frage der Gotteserkenntnis ein: „Nur wer Gott kennt, kennt die Wirklichkeit und kann auf angemessene und wirklich menschliche Weise auf sie antworten. ... Aber sogleich erhebt sich die weitere Frage: Wer kennt Gott? Wie können wir ihn kennenlernen? ... Für den Christen ist der Kern der Antwort einfach: Nur Gott kennt Gott, nur sein Sohn, der Gott von Gott, wahrer Gott ist, kennt ihn. Und er, ‚der am Herzen des Vaters ruht, hat Kunde [von ihm] gebracht‘ (Joh 1,18). Daher

rührt die einzige und unersetzliche Bedeutung Christi für uns, für die Menschheit. Wenn wir nicht Gott in Christus und durch Christus kennen, verwandelt sich die ganze Wirklichkeit in ein unerforschliches Rätsel; es gibt keinen Weg, und da es keinen Weg gibt, gibt es weder Leben noch Wahrheit.“¹⁴⁷ Der Papst beruft sich also „einfach“ auf die Offenbarung durch Jesus Christus, der selbst Gott ist und daher um Gott weiß.

Doch abgesehen davon, dass an der zitierten Stelle (Joh 1,18) nicht von Jesus, sondern vom einzigartigen göttlichen Wort die Rede ist, mit dem Gott selbst seine Gnade und Wahrheit *durch* Jesus Christus (Joh 1,17) kundgetan hat, kann man so weitreichende Aussagen nicht einfach mit einem Bibelzitat begründen. Das wäre Fundamentalismus. In der Antwort des Papstes verschiebt sich alles auf die Frage, ob und wie wir erkennen können, dass Christus – wie der Papst im Sinn des Dogmas annimmt – Gott ist, wenn wir nicht schon vorher Gott kennen. Ohne ein bereits vorhandenes Wissen um das Wesen Gottes könnten wir auch nicht beurteilen, dass uns in einem Menschen Gott selbst begegnet. Wenn uns aber das nötige Wissen um Gott erst durch Christus gegeben wird, handelt es sich um einen widersprüchlichen Zirkel in gegenseitiger Priorität, um eine *Petitio Principii*, die das bereits voraussetzt, was sie begründen will. Dazu kommt, dass wir Jesus Christus nicht unmittelbar begegnen, sondern nur über viele menschliche Vermittlungen, die als solche noch keine Gewissheit geben können; deshalb ist immer zu fragen, ob schon diese Mittelspersonen richtig erkannt haben und wir fehlerfrei verstehen, was Jesus sagen wollte.

Ganz allgemein gesagt (im Hinblick auf alle sogenannten Offenbarungsreligionen): Dass eine (angebliche) Offenbarung Gottes (durch Menschen oder ein Buch) wahr ist, kann nicht durch diese Offenbarung selbst be-

¹⁴⁷ Ganz ähnlich formuliert das Schlussdokument von Aparecida (Nr. 6): „Insbesondere ist uns Jesus Christus geschenkt worden, die Fülle der Offenbarung Gottes, ... das Fleisch gewordene Wort Gottes, Weg, Wahrheit und Leben für Männer und Frauen ... Er ist der einzige Befreier und Erlöser ...“ – Dass Jesus das alles ist, wird einfach behauptet, nicht begründet (außer in einem Zirkelschluss wieder damit, dass er Gottes Wort ist). Alles beruht auf dem zirkulären Gedankengang: Wir haben Jesus, und Jesus ist Gott, daher haben wir die Wahrheit und ist wahr, dass Jesus Gott ist.

gründet werden, sondern müssen die Empfänger erkennen können. Wenn es keine Möglichkeit zu eigener Einsicht gäbe und jede Offenbarung einfach zu glauben wäre (weil Gott „weder sich täuschen noch täuschen kann“, wie das Erste Vatikanum lehrte: DH 3008), dann müsste der Mensch alles bejahen, was ihm als Offenbarung mitgeteilt wird. Falls Gott einen solchen blinden Glauben verlangen sollte, dann wäre er – wie der Vater in der Ringparabel in Gotthold Ephraim Lessings Schauspiel „Nathan der Weise“ – selbst der ärgste Betrüger, weil er zweien der drei größten Offenbarungsreligionen eine unwahre und nur einer die wahre Religion gegeben, allen aber gesagt hätte, dass sie die wahre erhalten (und er wäre sogar zynisch, denn er hätte allen dreien dieselbe wahre Religion geben können).

Daher bleibt selbst bei einer Offenbarung das grundsätzliche Problem bestehen, wie wir von uns aus Gott erkennen und überhaupt von ihm reden können, wenn dieser von seinem Wesen her transzendent ist, also *über* unseren Horizont erhaben, einer, „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“ (1 Tim 6,16).¹⁴⁸ Diese unsere geistige Kapazität übersteigende Transzendenz Gottes ist auch dann noch nicht genügend berücksichtigt, wenn man von Gott als dem bleibend „unbegreifbaren“ oder „unumgreifbaren Geheimnis“ spricht; denn unbegreifbar, nicht als Gegenstand im geistigen Horizont fassbar ist der Mensch sich selbst auch, und sogar Gott kann sich selbst nicht begreifen.¹⁴⁹ Ebenso wenig wird das unerreichbare Größer-Sein Gottes von einer Theologie beachtet, die sich auf die Mystik beruft und „ekstatische“ mystische Erlebnisse für Erfahrungen oder für eine Schau Gottes selbst hält. Denn der menschliche Geist kann in seiner begrenzten Kapazität zwar die Nähe Gottes oder die noch unerfüllte Sehnsucht nach dieser Nähe erfahren, aber

¹⁴⁸ Zur Transzendenz Gottes und ihren Konsequenzen für die Gotteserkenntnis vgl. Paul Weß, *Wie von Gott sprechen?* (s. Anm. 94); ders., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2).

¹⁴⁹ Vgl. Karl Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*. In: ders., *Schriften zur Theologie* 4, 51–99; hier 67f Überlegungen, dass auch Gott nicht sich selbst „umgreifend“ erkennen kann und in diesem Sinn sich auch Geheimnis ist.

nicht ihn selbst. Die Gefahr zu dem Missverständnis, auf mystische Weise Gott selbst erfahren zu haben, kommt davon, dass der Mensch in Momenten ganzheitlicher Selbsterfahrung sein endliches Dasein punktuell als erfüllt erlebt oder in seinem vorrationalen, ungegenständlichen Wissen um sein Ganzsein ein solches Leben in Fülle zumindest erahnt oder ersehnt. Ein erfülltes oder ersehntes Ganzsein eines objektiv endlichen Wesens wird aber von diesem subjektiv als unendlich erlebt, weil es scheinbar grenzenlos ist, da ein „Darüber hinaus“ nicht erfahren werden kann. Deshalb kann der Mensch diese Erfüllung für die Unendlichkeit Gottes halten und meinen, Gott selbst begegnet und ihm gleich geworden zu sein.

Schließlich genügt es für die Rede von einem transzendenten Gott auch nicht, sich auf eine den Menschen einsichtige Analogie zwischen Gott und der Schöpfung zu berufen, die es ermöglicht, die Ähnlichkeiten und die noch größeren Unähnlichkeiten zwischen beiden festzustellen (nach dem 4. Konzil im Lateran 1215; DH 806). Dies würde nämlich voraussetzen, dass wir Schöpfer und Geschöpf gleichsam von außen miteinander verglichen könnten; was der Transzendenz Gottes widerspricht, weil wir dazu Gott in seinem Wesen erkennen, ihm zumindest ebenbürtig sein müssten.

In der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Theologie geht es also um die Frage, wie unsere Vernunft Gott erkennen kann, weil das die Voraussetzung eines nicht blinden, sondern rational verantwortbaren Glaubens und somit auch der wissenschaftlichen Rede von Gott ist. Darauf gibt die Lehre der Kirche keine wirkliche Antwort, wie sich an der Enzyklika „Glaube und Vernunft“ von Papst Johannes Paul II. vom 14. September 1998, an der Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation mitgewirkt hat, und an dessen persönlichen Aussagen zeigen lässt. Da ist einerseits zu lesen:

Papst Johannes Paul II., Enzyklika „Glaube und Vernunft“, Nr. 49: „Die Kirche legt weder eine eigene Philosophie vor noch gibt sie irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug. ... Eine Philosophie, die nicht im Lichte der Vernunft nach eigenen Prinzipien und den für sie spezifischen Methoden vorgeht, wäre wenig hilfreich.“

Ebd., Nr. 77: „Darüber hinaus braucht die Theologie die Philosophie als Gesprächspartnerin, um die Verständlichkeit und allgemeingültige Wahrheit ihrer Aussagen festzustellen.“

Joseph Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends. In: Paolo Flores d'Arcais und Joseph Ratzinger, Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus. Berlin 2006, 7-18, hier 17: „Der christliche Glaube ist heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen. ... Durch seine Option für den Primat der Vernunft bleibt das Christentum auch heute ‚Aufklärung‘.“

Andererseits heißt es im direkten Widerspruch zu den obigen Texten:

Enzyklika „Glaube und Vernunft“, Nr. 8: „Dieser Umstand [die rationalistische Kritik. P. W.] hatte das Konzil [das Erste Vatikanum (vgl. DH 3008). P. W.] zu der nachdrücklichen Bekräftigung verpflichtet, dass es außer der Erkenntnis der menschlichen Vernunft, die auf Grund ihrer Natur den Schöpfer zu erreichen vermag, eine Erkenntnis gibt, die dem Glauben eigentümlich ist. Diese Erkenntnis ist Ausdruck einer Wahrheit, die sich auf die Tatsache des sich offenbarenden Gottes selbst gründet und Wahrheitsgewissheit ist, weil Gott weder täuscht noch täuschen will.“

Ebd., Nr. 42: „Diese [die Vernunft] ist nämlich nicht dazu berufen, ein Urteil über die Glaubensinhalte zu formulieren; sie wäre, weil dafür ungeeignet, dazu auch gar nicht fähig.“

Ebd., Nr. 49f: „Seine [des Lehramts] Pflicht ist es hingegen, klar und entschieden zu reagieren, wenn fragwürdige philosophische Auffassungen das richtige Verständnis des Geoffenbarten bedrohen ... Das kirchliche Lehramt kann und soll daher im Lichte des Glaubens autoritativ seine kritische Unterscheidungskraft gegenüber den Philosophien und Auffassungen ausüben, die nicht mit der christlichen Lehre übereinstimmen“ (vgl. Nrn. 73, 77 und 79).

Ebd., Nr. 77: „Denn aus der Glaubenswahrheit ergeben sich bestimmte Forderungen, welche die Philosophie in dem Augenblick respektieren muss, wo sie mit der Theologie in Verbindung tritt.“

Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg i. Br. 2007, 28f: „Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammen-

hang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.“

Im Endeffekt bedeuten diese widersprüchlichen Aussagen, dass die Vernunft zwar den Glauben und die kirchlichen Lehren rechtfertigen soll, dass aber das kirchliche Lehramt als Hüterin des Glaubens bestimmt, welche Vernunft die richtige ist: nämlich jene, die mit dem Glauben im Sinn der Theologie des Lehramts übereinstimmt und von diesem als Argument für die Wahrheit der Offenbarung verwendet werden kann. Dieser logische Zirkel wird in der Enzyklika „Glaube und Vernunft“ (Nr. 73) als „Kreisbewegung“ bezeichnet und damit verharmlost.

Auf dem Hintergrund dieser fundamentaltheologischen Überlegungen ist nun eine genauere kritische Auseinandersetzung mit der Position von Clodovis Boff möglich. Wie wir gesehen haben, ist für ihn der Glaube an Jesus Christus identisch mit dem Glauben an Gott: „Die ursprüngliche Quelle der Theologie ist nichts anderes als der Glaube an Christus. ‚Nur Jesus erlöst‘, wobei in der Theologie das ‚erlöst‘ die Option für die Armen einschließt. Dies ist das umfassende Prinzip des Ganzen im Christentum, sowohl im Leben als auch im Denken“ (36). Hier wird zwischen Gott, der durch Jesus erlöst, und Christus nicht unterschieden; und die Wahrheit dieses Glaubens an Christus als den einzigen Erlöser wird nicht weiter begründet, sondern unter Berufung auf die Bischofsversammlung von Aparecida einfach behauptet: „... bleibt zu sagen, dass die geniale und inspirierende Entdeckung der Bischöfe formal gesehen von dem Punkt ausgeht, von dem auch das christliche Leben ausgeht, denn es hat nur diesen Ausgangspunkt: von Christus, vom Glauben an Christus, der lebendigen Begegnung mit Christus. ... Die Bischöfe wie die Propheten – und die Poeten und die Kinder – sahen das ‚Offensichtliche‘ und verkündeten das ‚Selbstverständliche‘. Hierin liegt ihre Genialität“ (42). Dieses angeblich „Offensichtliche“ und „Selbstverständliche“ des Glaubens an Christus als den sich selbst offenbarenden Gott beruht auf einem Zirkelschluss, der das bereits voraussetzt, was er begründen soll. In der folgenden Bemerkung von Clodovis Boff kommt diese zirkuläre Selbstbegründung des Glaubens klar zum Ausdruck: „Die V. Konferenz [von Aparecida] verfängt sich nicht

in Schwierigkeiten und Krisen unserer Zeit ... Sie setzt vielmehr auf den in der Kirche gegenwärtigen lebendigen Christus mit seiner Inspiration und Kraft. Wir können sagen: Die Bischöfe ‚haben Glauben in den Glauben‘ (47).

„Glauben in den Glauben haben“, also „an den Glauben glauben“, bedeutet: nicht an Gott, sondern an die eigene Überzeugung von Gott glauben, ohne zu fragen, ob sie nicht eine Täuschung ist; wie Kranke an ein Medikament glauben, ohne zu wissen, ob es nicht nur ein Placebo ist. Ein solches kann natürlich psychologisch wirken und sogar zu Erfahrungen verhelfen, die diesem Glauben im Nachhinein eine Berechtigung verleihen (als Ersatz für den notwendigen Vorschuss an Vertrauen auf den Grund unseres Daseins), aber es kann nicht die Begründung des Glaubens sein. Das wäre ein irrationaler Sprung in den Glauben, eine *Petitio Principii*, die logisch widersprüchlich ist und oft einem Wunschdenken entspringt: Man glaubt, weil es schön ist, zu glauben. Ein solcher „Glaube“ verliert die Bodenhaftung und wirkt für kritische Menschen als Illusion. Er läuft auf einen Fundamentalismus hinaus, der Gott – beziehungsweise Christus als Gott – zum Garanten der Wahrheit macht und den Glauben an ihn damit rechtfertigt, dass Gott „weder sich täuschen noch [andere] täuschen kann“ (so das Erste Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution „*Dei Filius*“, DH 3008). Doch dass Gott weder irrt noch täuscht und dass er hier spricht, wird wieder mit dem Glauben an seine Mitteilung von Offenbarungswahrheiten begründet.

Das hängt auch damit zusammen, dass Clodovis Boff schon in seinem grundlegenden Werk den Glauben in erster Linie als ein theoretisches Bewusstsein ansieht (als „*fides quae creditur*“) und ihn der Praxis des Glaubens (der „*fides qua creditur*“) gegenüberstellt: „Daher muss man die Praxis als etwas sehen, das auf der Seite des ‚Realen‘ steht, welches der Glaube und die Theologie anstreben, und nicht auf der Seite des Bewusst-

seins, das diese darstellen.“¹⁵⁰ Demnach kann es sich bei diesem „Bewusstsein“, das Glaube und Theologie „darstellen“, nur um ein „ideales“ gegenständliches Wissen um die Glaubensinhalte handeln, nicht um das direkte Selbstbewusstsein im Praxisvollzug, in dem die für den realen Glauben als dem Grundvertrauen auf Gott entscheidenden Erfahrungen gemacht werden können. Glaube wäre demnach ein Für-wahr-Halten von in einer Offenbarung Gottes mitgeteilten Sätzen, nicht eine existentielle Vertrauensbeziehung zu Gott.

Francisco de Aquino Júnior ist der Frage nachgegangen, wie Clodovis Boff in seinen weiteren Schriften das Verhältnis von Theorie und Praxis im Glauben und in der Theologie sieht: „Er unterscheidet drei Dimensionen des Glaubens (erfahrungsbezogen, kognitiv und praktisch) und er verbindet sie mit drei Aspekten oder Dimensionen der Theologie (*fides qua*, *fides quae*, Nächstenliebe). ... Weiter aber formuliert er auf dogmatische Weise: ‚Im Glauben werden viele verschiedene Aspekte und Dimensionen gebündelt ... genau durch die zweite Dimension geschieht es ..., dass die wesentlich noetischen Inhalte des Glaubens weitergegeben werden, weshalb sie das Verständnisprinzip der Theologie darstellt.‘ Mit anderen Worten: Nur die *fides quae*, also der ‚positive und dogmatische Glaube‘ kann das ‚bestimmende Prinzip der Theologie begründen.‘“ (100f). Obwohl Clodovis Boff also die Nächstenliebe als eine praktische Dimension des Glaubens und der Theologie bezeichnet, hat bei ihm das noetisch gegenständliche, dogmatische Glaubenswissen den Vorrang gegenüber der Praxis der Liebe. Unter dieser Voraussetzung hat er auch kein Verständnis dafür, dass Jon Sobrino die Theologie nicht nur als *intellectus fidei*, sondern mindestens ebenso als *intellectus amoris* verstehen möchte (vgl. dazu de Aquino Júnior, 101f).¹⁵¹

¹⁵⁰ Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Fundamentaltheologische Studien 7). München – Mainz 1983, 176.

¹⁵¹ Allerdings schreibt auch Clodovis Boff ebd. 179 beinahe im Widerspruch zu seinen obigen Aussagen: „Der Sinn des Glaubens in der politischen Praxis kann ganz sicher nur von dem rigoros und kritisch gesagt werden, der zu diesem Zweck mit dem nötigen Rüstzeug versehen ist: vom Theologen. Doch lässt sich dieser Sinn nur von den

Diese Vorrangstellung der *fides quae* entspricht nicht der biblischen Sicht von Wahrheits- und Glaubenserkenntnis, wie Theodor Schneider aufgezeigt hat, weil „die eigentliche Wurzel dieses [biblischen] Wahrheitsbegriffes und Wirklichkeitsverständnisses nicht so sehr ein sehendes Erkennen ist, sondern ein erfahrendes Innewerden, nicht ein Freilegen dessen, was *ist*, sondern ein Wahrnehmen dessen, was geschieht. ... Dinge und Personen sind darin fest und sicher (und also wahr!), wenn sie sich bewähren, wenn sie die in sie gesetzten Erwartungen erfüllen, das ihnen entgegengebrachte Vertrauen rechtfertigen.“¹⁵² Diesem „praktischen“ biblischen Wahrheitsbegriff im Sinn von „Bewahrheiten“ entspricht der ebensolche biblische Glaubensbegriff: „So kommt auch unmittelbar beim Wort Glauben jenes eigenartige Auslangen nach vorn ins Spiel, das Moment der Bewährung, des Verhaltens, des konkreten Vollzuges. Dieses Tun ist nicht abgeleitete Konsequenz, sondern die Gestalt des Glaubens selber.“¹⁵³

c) *Der transzendental-theologische Ansatz Leonardo Boffs im Anschluss an Rahner*

In seiner Antwort wirft Leonardo Boff seinem Bruder mit Recht eine fundamentalistische Begründung des Glaubens vor: „Diese ‚Diktatur‘ Christi in seiner [Clodovis’] Theologie rückt ihn in einigen Passagen in die Nähe des Fundamentalismus (36)“ (61). Doch wenn wir jetzt fragen, wie

Christen und in den Christen bezeugen, die ihn wirklich in der Praxis der *Agape* auf der politischen Ebene leben. Das bedeutet, dass der theologische Diskurs letztlich nur durch die Glaubwürdigkeit der *Praxis* der christlichen Gemeinschaft verständlich wird“. Man wird wohl ergänzen müssen: „... verständlich *und glaubwürdig* wird“. Ebd. 322 spricht Clodovis Boff von den für den Theologen nötigen „auf den Glauben und die *Agape* bezogenen Beglaubigungsschreiben ... im Hinblick auf sein Glaubensengagement, auf das Zeugnis des Evangeliums, auf die bewiesene Liebe“. Da wird es völlig unverständlich, dass er Jon Sobrinos Anliegen nicht unterstützt.

¹⁵² Theodor Schneider, „Orthodoxie“ und „Orthopraxie“. Überlegungen zur Struktur des christlichen Glaubens. In: Trierer Theologische Zeitschrift 81 (1972) 140–152; hier 146.

¹⁵³ Ebd. 149. Zu dieser Kritik am Verständnis des Glaubens bei Clodovis Boff, aber auch bei seinem Bruder Leonardo vgl. Paul Weß, Gemeindegkirche – Ort des Glaubens (Anm. 2) 259–263.

Leonardo selbst den Glauben versteht und begründet, finden wir Aussagen wie folgende: „Glaube im ontologischen Sinn ... besteht grundsätzlich in einer Haltung radikaler Offenheit gegenüber dem Geheimnis unserer Existenz und dessen liebevoller Annahme.“¹⁵⁴ Oder: „Die Theologie nennt das Ja zur transzendentalen Offenheit für das Geheimnis Glauben.“¹⁵⁵ Damit ist der Glaube als existentielle und willentliche Haltung, als Praxis-Vollzug, gemeint, den es auch in anderen Religionen gibt. Leonardo Boff vertritt einen „Synkretismus“, in dem auch eine heidnische Religion „ein anonymes Christentum“ darstellt.¹⁵⁶ Als spezifisch christlich wird nur der Glaube als Inhalt des (gegenständlichen) Bewusstseins, als eine bestimmte religiöse Theorie (*fides quae*), verstanden, „die Reflexion über Glauben, Nächstenliebe, Gnade, Sünde, Ehe, Sakrament oder Christusgeheimnis“¹⁵⁷.

Leonardo Boff nimmt also im Sinne Karl Rahners ein vorgegenständliches, transzendentes Wissen um Gott an, das auf dem Vorgriff des menschlichen Geistes beruht, der in seinem unendlichen Horizont immer schon zumindest anonym um Gott als das „Woraufhin“ seiner geistigen Dynamik weiß. Allerdings ist dieses transzendente, vorgegenständliche „Wissen“ um Gott nach Rahner erst deshalb die Grundlage für ein „anonymes Christentum“, weil es von Gott durch ein „übernatürliches Existential“ auf dessen Selbstmitteilung in Jesus Christus ausgerichtet ist (das übergeht Leonardo Boff). Auf diese vorrationale Weise weiß der Mensch nach Rahner auch dann um Gott, wenn er ihn in seinem gegenständlichen Bewusstsein leugnet.

Rahner meinte wie Hegel¹⁵⁸, dass jeder, der eine Grenze des Geistes auch nur vermutet, diese bereits überstiegen hat, der Mensch daher von Natur

¹⁵⁴ Leonardo Boff, *Erfahrung und Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre*. Düsseldorf 1987, 239.

¹⁵⁵ Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf 1985, 177.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. 185.

¹⁵⁷ Ebd. 239.

¹⁵⁸ Vgl. Georg W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Hg. Hermann Glockner. Bd. VI: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im*

aus Gottes fähig sei; demnach besteht die Endlichkeit des Menschen nur in seiner Sinnlichkeit, durch die er „Geist in Welt“¹⁵⁹ ist: „Denn ein Subjekt, das sich selber als endlich erkennt und bejaht und nicht nur in seiner Erkenntnis unwissend hinsichtlich der Begrenztheit der Möglichkeit seiner Gegenstände ist, hat seine Endlichkeit schon überschritten ... Insofern es sich als durch die sinnliche Erfahrung bedingt und begrenzt erfährt – und das nur zu sehr –, hat es aber dennoch schon über diese sinnliche Erfahrung hinausgegriffen und sich als Subjekt eines Vorgriffs gesetzt, der keine innere Grenze hat, weil sogar noch der Verdacht einer solchen inneren Begrenztheit des Subjekts diesen Vorgriff selbst als über den Verdacht erhaben setzt.“¹⁶⁰

Für Rahner folgt daraus, dass der Mensch auf der Basis seiner unbegrenzten geistigen Kapazität ein transzendentes, also apriorisches – daher unthematisches – Vorwissen von Gott hat.¹⁶¹ Die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist nach Rahner nur ein Ort, wenn auch der beste, an dem dieses vorgegenständliche Wissen um Gott kategorial vermittelt wird.¹⁶² Alle Menschen, die ihr Menschsein annehmen, sind dadurch schon

Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit. A. Die Wissenschaft der Logik, § 34, Stuttgart 1927, 46f.

¹⁵⁹ Karl Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München 31964.

¹⁶⁰ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 21) 31. Der menschliche Geist ist nach Rahner im Sinn der hellenistischen idealistischen Metaphysik in seinem Wesen reines Bei-sich-Sein und nur wegen der Notwendigkeit der sinnlichen Erfahrung durch die Materie als negatives Prinzip des Außer-sich-Seins (vgl. Karl Rahner, *Geist in Welt* [s. Anm. 159] 92f) begrenzt, aber als Geist unendlich. Als bloß von außen begrenztes Unendliches ist der Mensch prinzipiell des Unendlichen und somit der Vergöttlichung fähig.

¹⁶¹ Vgl. ebd. 155: „Die apriorische Gelichtetheit des Subjekts in seiner Transzendentalität kann und muss schon Wissen genannt werden, auch wenn dieses apriorische Wissen nur am aposteriorischen Material der uns begegnenden Einzelwirklichkeit vollzogen wird. Ebenso kann und muss die apriorische, übernatürliche und vergöttlichte Transzendentalität schon im Voraus zu ihrer Auflichtung des einzelnen aposteriorischen Objektes der Erfahrung in der geschichtlichen Offenbarung selbst [transzendente, d. h. vorgegenständliche, im Subjekt angelegte. P. W.] Offenbarung genannt werden.“

¹⁶² Zu Rahners Sicht von Jesus Christus als dem „unüberholbaren Ereignis“ und „Kriterium“ dieser Vermittlung vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 15) 161. Zu der These Rahners, dass diese unthematische transzendente Offenbarung „zu sich

„anonyme Christen“, auch wenn sie das reflexiv noch nicht wissen.¹⁶³ Hier wird konsequent eine philosophische Theologie vertreten.

Diesen Thesen Rahners liegt eine idealistische Metaphysik zugrunde: Er sieht in der gedanklichen Annahme von Grenzen des menschlichen Erkennens, auch im bloßen „Verdacht“ einer Begrenztheit, schon ein Wissen um deren reales Jenseits. Wer eine Grenze des Intellekts auch nur vermutet, hätte sie demnach in Wirklichkeit bereits überstiegen.¹⁶⁴ Eine solche Gleichsetzung von Denk- und Seinsebene ist das Paradigma der griechisch-platonischen Philosophie, in der die Idee als das eigentlich Wirkliche angesehen wird. Die darauf beruhende idealistisch-philosophische Vorstellung von der Unendlichkeit des menschlichen Geistes führt in letzter Konsequenz zu einer Einebnung der Differenz zwischen Gott und Mensch in der Theologie Karl Rahners.¹⁶⁵ Joseph Ratzinger, jetzt Papst Benedikt XVI., hat dies beanstandet.¹⁶⁶ Aber auch er müsste als Voraussetzung für den Empfang einer Offenbarung Gottes und für eine Gottesschau eine unendliche, gottesfähige Kapazität des menschlichen Geistes annehmen.¹⁶⁷ Man darf Rahner nicht dafür kritisieren, dass er die Voraussetzungen für

vermittelt wird durch jedwede kategoriale Erfahrung, an der und durch die das Subjekt zu sich selbst kommt“, vgl. ebd. 155. Auch in der Erfahrung von Absurdität bezeugt sich nach Rahner Gottes Existenz (vgl. ders., *Sämtliche Werke* 26, 502).

¹⁶³ Vgl. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* 6, 550: „In der Annahme seiner selbst nimmt der Mensch Christus als absolute Vollendung und Garant seiner eigenen anonymen Bewegung auf Gott hin durch Gnade an ...“

¹⁶⁴ Zur Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Rahners vgl. die in Anm. 94 angegebene Literatur.

¹⁶⁵ Vgl. das Zitat aus Karl Rahner, *Der neue Auftrag der einen Liebe* (s. Anm. 19) 94: „In Wirklichkeit aber ist es so: Gott ist Mensch – und darum ist die Gottesliebe Menschenliebe und umgekehrt.“

¹⁶⁶ Joseph Kardinal Ratzinger, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in: *Theologische Revue* 74 (1978), 177–186; hier 184: „Das Problematische von Rahners Versuch sehe ich nicht in dem Bemühen zu einer anthropo–theologischen Konstruktion, die schließlich den ‚Begriff‘ des Christlichen eröffnet, sondern in der zu starken Prägung dieser Konstruktion durch Grundgedanken des deutschen Idealismus.“

¹⁶⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Neuausgabe*, 2. Druck. München 2001, 221: „Der Mensch ist dadurch Mensch, dass er unendlich hinausreicht über sich.“

eine Menschwerdung Gottes und für eine darauf beruhende Vergöttlichung des Menschen bedacht hat, damit aus dieser kein aufgesetztes, „übernatürliches“ Stockwerk wird, das ein aufgepfropfter Fremdkörper bliebe.

Die Kritik von Clodovis Boff an der „theologischen ‚Modernisierung‘ zunächst mit der Bewegung der ‚Modernisten‘, ... später dann mit der ‚anthropologischen Wende‘, mit Rahner und seiner ‚transzendentalen Theologie“ (31) ist also nicht nur maßlos übertrieben, wenn er als ihr Ergebnis schreibt: „So hat sich Theologie ‚modernisiert‘, indem sie sich anthropologisiert hat: der Mensch als Sonne und Gott als sein Trabant. *Omnia ad maiorem hominis gloriam, etiam Deus*“ (ebd.), sondern verkennt auch das eigentliche Anliegen Rahners, der nur die notwendigen apriorischen Voraussetzungen im Menschen als Empfänger einer gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes in Inkarnation und Vergöttlichung klären wollte. Von einer Anthropozentrik, die Gott auf den Menschen ausrichtet, aus der sich dann in der Theologie der Befreiung noch eine politische „Instrumentalisierung“ des Glaubens ergeben hätte (31f), wie es Rahner von Clodovis Boff unterstellt wird, kann keine Rede sein. Dieser merkt nicht, dass der wahre Grund dieser Missachtung der Transzendenz Gottes bereits in der traditionellen, von platonisch-hellenistischen Paradigmen geprägten lehramtlichen Theologie liegt, die von Rahner nur zu Ende gedacht wurde. Gegen diese müsste sich seine Kritik wenden, weil schon hier die Transzendenz Gottes übergangen wurde. Rahner hat durch seine Konsequenz nur deren Unhaltbarkeit ans Licht gebracht, allerdings ohne sie in Frage zu stellen oder zu korrigieren.

d) *Eine nachidealistische philosophische Rede von Gott aus Erfahrung und Deutung*

Nachdem nun sowohl der „Offenbarungspositivismus“¹⁶⁸ in der Glaubensbegründung bei Clodovis Boff (sowie in Aparecida im Anschluss an die

¹⁶⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. Eberhard Bethge. München 1951, 184: „Barth hat als erster Theologe ... die

Eröffnungsansprache des Papstes) als auch der transzendental-theologische Vorgriff auf Gott bei Leonardo Boff im Anschluss an Karl Rahner kritisiert wurden, soll in einigen Gedankenschritten ein rational verantwortbarer, aber auf nachidealistischen Voraussetzungen beruhender Zugang zum Glauben an einen transzendenten Gott aufgezeigt werden:¹⁶⁹

(1) Ausgangspunkt ist die Erfahrung der „schlechthinnigen Abhängigkeit“¹⁷⁰ des eigenen Daseins: Weil ich mich in meinem vorgegenständlichen Selbstbewusstsein immer schon in einer vorgegebenen Ausrichtung auf anderes vorfinde und nur als Geist in der Welt mein Selbst-Sein und mein Beziehung-Sein vollziehen kann, erfahre ich zugleich mit und in jeder gegenständlichen Beziehung unmittelbar mich selbst als eingefügt in ein größeres Ganzes, das sowohl mich als auch alles, dem ich begegnen kann, übersteigt und beides in Beziehung zueinander gesetzt hat. Darin erkenne ich, noch bevor ich darüber reflektiere, meine Abhängigkeit von einer meinen Horizont und mein Gegenüber überschreitenden Wirklichkeit.

Diese Abhängigkeit erfahre ich aber auch auf gegenständliche Weise, also mittelbar, insofern ich nicht allein leben und wirken kann, sondern – in einem Bedingungs-zusammenhang – auf andere und anderes, die und das nicht zu meinem Wesen gehören, angewiesen bin; vor allem auf die Begegnung mit Mitmenschen, die mich als eigenes Subjekt ansprechen und so mein Selbstbewusstsein wecken (ohne mein Selbst zu begründen). Ich bin

Kritik der Religion begonnen, aber hat dann an ihre Stelle eine positivistische Offenbarungslehre gesetzt, wo es dann heißt: ‚friss, Vogel, oder stirb‘ ... Das ist nicht biblisch.“

¹⁶⁹ Ausführlicher – auch in seinen transzendentalen Voraussetzungen – wird dieser Zugang dargestellt in: Paul Weß, *Religion aus Erfahrung und Deutung* (s. Anm. 141).

¹⁷⁰ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. In: ders., *Werke*, Auswahl in 4 Bänden. Hg. Otto Braun und Johann Bauer. Bd. 3. Leipzig ²1927, 631–729; hier 641f: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.“

von anderen (vor allem von den Eltern als Mittlern – nicht Schöpfern – meines Lebens) und anderem (in und mit meinem Körper von Luft, Nahrung usw.) abhängig, um überhaupt ins Dasein gelangen und dieses solange wie möglich erhalten zu können. Nur in der Begegnung mit anderen und anderem komme ich im Vollzug zu mir. Daher erfahre ich mich auch in meinen konkreten Beziehungen als Teilsystem unter anderen Teilsystemen, auf die ich angewiesen bin.

Doch diese gegenständliche Erfahrung der je eigenen Abhängigkeit würde für sich allein noch keine Verwiesenheit auf einen *welttranszendenten* Daseinsgrund besagen. Denn der Mensch könnte der Meinung sein, dass diese anderen Seienden, auf die er angewiesen und von denen er daher abhängig ist, ihn unter bestimmten Bedingungen, die er sogar teilweise beeinflussen kann, im Dasein erhalten und somit auch vor dem Tod bewahren werden. Er könnte sein Heil von anderen Menschen oder der übrigen Natur, auch von Dingen, erwarten, die für ihn dann die Stelle Gottes einnehmen, also vergötzt werden. Aber der letzte und uns im Sein erhaltende Grund unseres Daseins können weder andere Menschen sein noch die übrige uns zugängliche Natur, weil diese unter ähnlichen vorgegebenen Wechselwirkungsverhältnissen existieren wie das eigene Ich. Erst wenn der Mensch die grundsätzliche Abhängigkeit und damit die begrenzte Seinsmächtigkeit auch der anderen Seienden in der ihm zugänglichen Welt erkannt und angenommen hat, gelangt er zum Bewusstsein seiner „schlechthinnigen Abhängigkeit“, von dem Friedrich Schleiermacher spricht: das Bewusstsein nicht nur der eigenen Abhängigkeit innerhalb seiner Welt, sondern auch jener der ganzen erfahrbaren Welt von einem transzendenten Grund. Daher kann von einem letzten „Wovon der Abhängigkeit“, wenn überhaupt, nur im Hinauszielen über unsere erfahrbare Welt gesprochen werden, weil es in einem transzendenten Bereich der gesamten Wirklichkeit liegen muss. Der Grund des Gesamtsystems ist in keinem abhängigen und kontingenten Teilsystem zu finden.¹⁷¹

¹⁷¹ Dabei könnte es durchaus sein, dass alle mir prinzipiell zugänglichen Wirklichkeiten in dieser Welt und ich Teile in einem Gesamtsystem sind, von dem her sie existieren und

(2) Eine kritische philosophische Theologie muss bei dieser Erfahrung der Abhängigkeit des menschlichen Daseins ansetzen und von da aus die Frage nach dem Wovon dieser Abhängigkeit, nach seiner Erkennbarkeit und seinem Wesen, stellen, ohne aus der Frage schon die Möglichkeit einer Antwort oder gar diese selbst – aus dem in der Frage enthaltenen Begriff von Gott als dem welttranszendenten Grund des Daseins – ableiten zu können. Es ist eine gedanklich anzielende Frage, die im Wissen um die Kontingenz des eigenen Daseins, dass wir nicht aus eigener Wesensnotwendigkeit heraus existieren, in einer Art Extrapolation aus den Erfahrungen im eigenen Leben über dessen Horizont hinaus denkt und fragt. Sie steckt unausdrücklich bereits in der Erfahrung der Kontingenz und der damit verbundenen Bedrohtheit und Begrenztheit des eigenen Daseins, die Angst auslöst, aber auch in jener des gelegentlichen Glücks, die das Gefühl von Dankbarkeit weckt. In der Reflexion wird diese existentielle Frage auf Begriffe gebracht: Gibt es eine Hoffnung auf einen sinngebenden Grund des eigenen Daseins, die mir hilft, meine Lebensangst auszuhalten, und darf ich die Zuversicht haben, dass mein gelegentliches Glück nicht die „Laune“ einer blinden oder absurden Macht ist, sondern die Verheißung einer sinnvollen Zukunft?

Der Mensch kann diese existentiellen Erfahrungen verdrängen, solange es ihm einigermaßen gut geht und er der Frage, wem er sein Dasein und die Momente des Glücks verdankt, ausweicht. Dennoch gibt es einen Bereich,

an dem sie teilhaben. Sie wären dann Elemente in einem sie tragenden und bergenden Ganzen, das mehr ist als die Summe seiner Teile; ähnlich wie die einzelnen Organe im Körper sind und leben, also im Sinn eines Pantheismus (wenn hier von „pan“ = „alles“ die Rede ist, ist damit nicht alle Wirklichkeit einschließlich Gott gemeint, sondern unsere erfahrbare Welt, die als *in* Gott seiend gedacht wird). Diese Vorstellung darf nicht mit einem Pantheismus verwechselt werden, für den diese Welt Gott ist. Ein Pantheismus ist auch in biblischen Aussagen erkennbar (vgl. Apg 17,28 und Eph 4,6) und findet sich sogar bei Thomas von Aquin, Summa theologica I, 8, 1 c und ebd. ad 2: „Gott ist in den Dingen, indem er sie enthält.“ Vgl. ders., Summa theologica I II, 109, 3 c: „Jede Teilwirklichkeit liebt das eigene Gut wegen des gemeinsamen Gutes des ganzen Universums, das Gott ist.“ Vgl. auch Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 21) 72: „Denn *den* Gott gibt es wirklich nicht, der als ein einzelnes Seiendes neben anderem Seienden sich auswirkt und waltet und so gewissermaßen selbst noch einmal in dem größeren Haus der Gesamtwirklichkeit anwesend wäre.“

in dem er um diese Frage nicht herumkommt und sie zumindest durch die Art seines Verhaltens beantwortet: die Begegnung mit den Mitmenschen. Hier hängt es davon ab, ob er den Nächsten als ein Zufallsprodukt einer sinnlosen Entwicklung sieht, dessen Existenz eigentlich überflüssig ist, oder ob er zumindest, so wie für sich, auch für den Mitmenschen die Möglichkeit offen hält, dass das menschliche Leben grundsätzlich und damit von seinem Grund her sinnvoll ist. In dem Moment, wo er dieser Hoffnung eine Chance gibt und den anderen so wichtig nimmt wie sich selbst,¹⁷² hat er sich und den anderen bereits relativiert auf einen zumindest erhofften oder erahnten gemeinsamen sinngebenden Grund hin, der sie in Beziehung zueinander gesetzt hat.

Ein solches Offenhalten der Frage nach dem Woher des eigenen und mitmenschlichen Lebens und nach seiner Beziehung zur Welt kann man als vor-religiös bezeichnen. Es besagt noch kein bestimmtes Verhältnis zum Grund des eigenen Daseins, aber verschließt sich ihm gegenüber nicht.¹⁷³

¹⁷² Entsprechend dem biblischen Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22,39).

¹⁷³ Worum es hier geht, kann am Beispiel der Position von Jürgen Habermas verdeutlicht werden, der eine Übersetzung der religiösen Sprache in eine säkulare fordert. Dahinter steht der Gedanke, dass eine Säkularisierung, die das Religiöse eliminiert oder vernichtet, sich von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet (vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2001, 22, 24f und 29). Wie kann aber eine Übersetzung des Religiösen erfolgen, ohne dieses zu vernichten? Dies scheint nur dann möglich zu sein, wenn auch in säkularer Sprache – also unabhängig von jeder Religion – von einer unseren Erfahrungsbereich übersteigenden, transzendenten Wirklichkeit die Rede sein kann. Dies setzt bei „religiös unmusikalischen“ Menschen – Habermas versteht sich selbst als solchen (vgl. ebd. 30) – zumindest ein Verständnis für die religiöse *Frage* im menschlichen Leben voraus, die sich einer religiösen Deutung des Daseins nicht prinzipiell verschließt. In dieser Vor-Religiosität läge die Basis für den Diskurs mit „religiös musikalischen“ Menschen, falls diese ihrerseits ihre Argumente für die eigene Religion nicht fundamentalistisch oder apodiktisch behaupten, sondern selbstkritisch deren Problematik eingestehen. Aber Habermas zeigt nicht auf, wo das nötige hermeneutische Vorverständnis für die jeweils andere Seite, ein gemeinsames Verstehensapriori liegen könnte, das erst einen sachlichen Diskurs ermöglichen würde. Vielmehr gesteht er den religiösen Bürgern einen „eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch“ zu (J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005, 143), während umgekehrt in seiner Sicht „der opake Kern der religiösen Erfahrung ... dem diskursiven Denken ... abgründig

Menschen, die in dieser Haltung leben, sind deshalb noch keine „anonymen Gläubigen“ im Sinne Karl Rahners. Denn eine anzielend gestellte Frage nach Gott ist kein Vorwissen von Gott. Doch sie werden, auch wenn sie sich als Atheisten oder Agnostiker verstehen, vom Zweiten Vatikanischen Konzil der katholischen Kirche als „Menschen guten Willens“ bezeichnet, von denen gesagt wird, dass sie wie die Gläubigen „der Auferstehung entgegengehen“.¹⁷⁴ Das gilt auch von jenen, die auf Grund ihrer Situation am Sinn ihres eigenen Lebens verzweifeln, aber nicht grundsätzlich jeden Sinn negieren.

(3) Wie kann nun das Schwanken zwischen Skepsis und einem Vorschuss an Vertrauen auf den Grund des eigenen Daseins ein Ende finden, wie kann der Vor-Glaube zum Glauben und aus der leisen Hoffnung eine feste werden? Da wir uns nicht einfach auf eine Offenbarung Gottes berufen dürfen und weil wir von Gott als einer unseren geistigen Horizont übersteigenden Wirklichkeit nur anzielend sprechen können, ist nur eine Antwort denkbar: dass wir von dem ausgehen, was wir in unserem Leben erfahren, und von da aus auf den uns vorausliegenden, transzendenten Grund (zu)rückdeuten. Von einem zwingenden Schluss kann keine Rede sein, weil es sich um eine Art Extrapolation handelt, um eine näherungsweise Bestimmung von in unserer Erfahrung bekannten Größen über den uns zugänglichen Bereich hinaus. Wenn der Mensch sein schlechthin abhängiges Dasein als tendenziell sinnvoll und somit von einer sinngebenden Macht getragen erfährt, dann kann er seine Kontingenz als Abhängigkeit von einem guten Grund und dieses Wovon seiner Abhängigkeit als vertrauenswürdig deuten. Vor allem die Erfahrungen anfanghafter Erfüllung der

fremd“ bleibt (ebd. 150). Auf dieser Basis ist aber keine Übersetzung der religiösen Sprache in eine säkulare „als eine kooperative Aufgabe“ möglich mit der „normativen Erwartung ..., dass sich die säkularen Staatsbürger für einen möglichen Wahrheitsgehalt religiöser Beiträge öffnen“ (ebd. 137f), sondern bloß ein verständnisloses Nebeneinander. Dies Kluft kann nur auf der gemeinsamen Grundlage einer religionskritischen, aber religiös offenen Vor-Religiosität überbrückt werden.

¹⁷⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 22. Karl Rahner nannte diese Menschen „bekümmerte Atheisten“ (ders., Schriften zur Theologie 7, 55).

menschlichen Sehnsucht nach Leben und Liebe rechtfertigen die Hoffnung, dass diese Dynamik in uns von ihrem gemeinsamen Grund her auf eine endgültige Vollendung angelegt ist.

Wie es in der mitmenschlichen Begegnung einen Vorschuss an Vertrauen braucht, damit daraus langsam ein festes Vertrauen werden kann, so ist das auch im Verhältnis zum transzendenten Grund unseres Daseins. Auch die Person meines Mitmenschen und damit seine Freiheit kann ich nicht in ihrem Sein erreichen, sondern nur zeichenhaft vermittelt in der Symbolik seines Handelns und seiner Worte erkennen.¹⁷⁵ Daher gibt es keine Garantie für die Aufrichtigkeit der Liebe meines Nächsten. Es ist und bleibt ein über den zugänglichen physischen Bereich hinausgehendes, „metaphysisches“¹⁷⁶ Deuten auf Grund von Erfahrungen, das zu einem festen Vertrauen führen konnte, dass er es gut meint. Ebenso sind die positiven Erfahrungen des eigenen Daseins, die mich dieses als Geschenk eines guten Grundes erkennen lassen, nur bei einem Vorschuss an Grundvertrauen möglich. Gott selbst kann ich nicht erreichen. Daher kann ein Vertrauen auf Gott nie absolut sicher sein, auch wenn es zur festen Ausrichtung des eigenen Daseins wurde. Wovon hängt es nun ab, ob aus der Ungewissheit immer mehr ein Vor-Glaube oder sogar ein Glaube werden kann?

Eine erste Antwort ist in unseren bisherigen Überlegungen enthalten: Es kommt auf die Erfahrungen an, die ich in meinem Leben mache, wie ich mein vorrationales Selbst erlebe und dementsprechend auch den Grund meines Daseins deuten kann. Aber wovon hängt es nun ab, wie ich mein Leben erfahre? Diese Frage führt uns einen Schritt weiter. Die Selbst-

¹⁷⁵ Vgl. den Versuch einer neuen Sicht der ungeistigen Materie als notwendiges vermittelndes Drittes zwischen freien Wesen bei Paul Weiß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 204f.

¹⁷⁶ Metaphysik im strengen Sinn ist die Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem Sein im Ganzen und nach Gott als dessen Grund. „Metaphysisch“ in einem weiteren Sinn ist bereits das Erkennen von außerhalb des *erfahrbaren* Physischen liegender Wirklichkeit; etwa bei der Entscheidung, einem anderen Menschen zu vertrauen, oder bei Handlungen unter nicht überprüfbaren Voraussetzungen, z. B. wenn wir es für vernünftig halten, ein Flugzeug zu benützen. Ein Mensch, der sich nur auf empirisch überprüfbare sinnliche Erfahrungen verlassen wollte, könnte weder leben noch lieben.

erfahrung wird durch die Umstände und die Praxis meines Lebens geprägt, wird in ihnen aktualisiert, und diese werden ihrerseits wieder von mir mitgetragen. Dieser Lebensraum wird als der Bereich vorwissenschaftlicher und intersubjektiver Welterfahrung auch mit dem Begriff „Lebenswelt“ bezeichnet.¹⁷⁷

Diese meine Lebenswelt ist mir nicht einfach vorgegeben, sondern wird von mir mitbestimmt; auch dann noch, wenn ich mich dem Leben und der Liebe verweigere, weil auch die Negation der Kommunikation noch meine Mitwelt prägt und auf mich zurückwirkt. Daher ist die Lebenswelt nicht nur ein Ort passiver Erfahrung, sondern auch aktiven Verhaltens. Die Bereitschaft, mich auf dieses Leben im Sinn meiner Anlagen einzulassen, ist die Voraussetzung dafür, mein Dasein als sinnvoll zu erfahren. Um diesen Aspekt deutlich zu machen, sollte man besser nicht bloß von „Lebenswelt“, sondern von „lebensweltlicher Praxis“ sprechen. Diese entspricht in etwa dem Begriff der „Lebensform“ im Sinn von praktischer Einstellung zum Leben.¹⁷⁸ Eine gemeinsame liebevolle Lebensform mehrerer bildet einen Erfahrungsraum, von dem aus das Dasein als Gabe eines sinngebenden Grundes gedeutet werden kann.

Die entsprechenden Erfahrungen und deren Deutung kommen in einem kybernetischen Prozess zustande, in dem es eine wechselseitige Aufschaukelung im Sinn einer positiven Rückkopplung gibt: Ein Vorschuss an Vertrauen auf den transzendenten Grund meines Daseins wird eher positive Erfahrungen ermöglichen, als wenn ich mich ängstlich dem Leben und der Liebe verweigere. Diese Erfahrungen stärken wieder die Hoffnung auf ein sinnvolles Dasein und ermutigen zu Formen des Lebens in Liebe, die neue Möglichkeiten eröffnen und tiefere Erfahrungen bringen. So kann es zu einer Stärkung des Vertrauensvorschusses auf einen transzendenten

¹⁷⁷ Vgl. Reiner Wimmer, Art. Lebenswelt. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 2, 557–559.

¹⁷⁸ Vgl. Thomas Rentsch, Art. Lebensform. In: ebd. 553–555. Allerdings ist im Unterschied zu Sören Kierkegaard nicht an einen irrationalen Sprung von einer Lebensform in die andere zu denken, sondern an Prozesse des Hineinwachsens in eine neue Lebensform in Abhängigkeit von den Umständen.

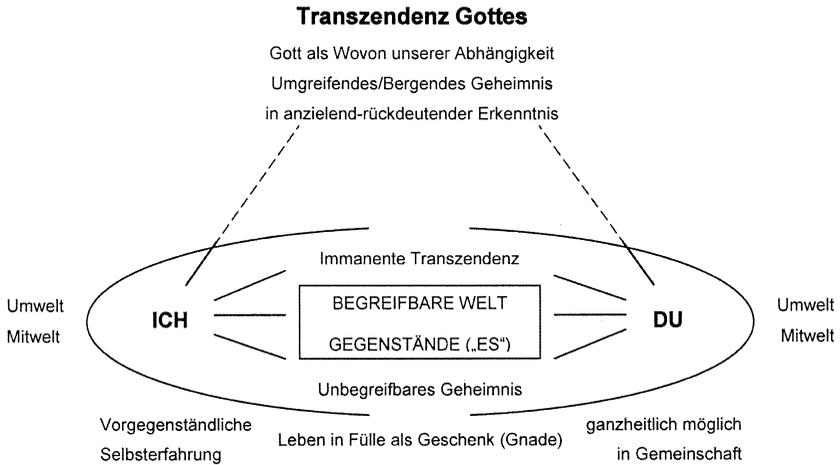
Gott kommen, bis hin zu einem festen Glauben, der auch die Erfahrungen der Grenzen und des Leids aushält, ohne seine Gewissheit zu verlieren, weil er von der grundsätzlichen Sinnhaftigkeit der Dynamik des Lebens überzeugt ist.

Ausschlaggebend für die je eigene lebensweltliche Praxis und deren Erfahrungen sind die mitmenschlichen Beziehungen. Mein relationales Sein als Mensch kann nur in Beziehung und Gemeinschaft ganz und heil werden. Wo dies nicht einmal ansatzhaft geschieht, dort gilt das furchtbare Wort von Jean-Paul Sartre „Die Hölle, das sind die andern“¹⁷⁹. Umgekehrt kann es gerade die mitmenschliche Liebe sein, die Menschen „unendlich glücklich“ macht, ihr Leben ganz erfüllt, sie den Himmel auf Erden erleben lässt. Dann könnte es heißen: „Der Himmel, das sind die andern.“ Wir können dann zueinander sagen: Ich danke dir, dass du mich liebst, aber wir können nicht sagen: Ich danke dir, dass du bist und dass wir einander lieben können. Denn das verdanken wir dem letzten Grund unseres Daseins, der uns in Beziehung zueinander gesetzt hat. Daher ist die gegenseitige Liebe in Gemeinschaften von Personen, die alle die nötige Gesinnung haben, der vorrangige Ort einer Gotteserfahrung. Erst in solchen Beziehungen wird das Menschsein so erlebt, dass es als Geschenk einer „Liebe dahinter“ gedeutet werden kann.

Der entscheidende Schritt zu einer Legitimierung des anzielenden – nicht vorgreifenden – Sprechens von einem guten Gott, auf den man vertrauen kann, wäre daher die Erfahrung, dass unser schlechthin abhängiges Leben im Vertrauensvorschuss auf einen sinngebenden Daseinsgrund vor allem in der mitmenschlichen Begegnung und Beziehung so viel Erfüllung unserer Sehnsucht findet, dass diese nicht mehr als Quälerei eines absurden Geschicks gedeutet werden kann, sondern als grundsätzlich – und damit von ihrem uns übersteigenden Grund her – berechtigt erlebt wird. Dann können wir diese Erfahrungen anfanghafter Erfüllung bei schlechthinniger Abhängigkeit *anzielend (zu)rückdeuten* auf einen guten Grund, dem wir uns verdanken (ohne ihn selbst erreichen zu können). Die folgende Skizze soll

¹⁷⁹ Jean-Paul Sartre, Gesammelte Dramen. Reinbek bei Hamburg 1969, 97.

diesen Zusammenhang zwischen der gegenseitigen Liebe und dem Glauben an Gott als ihren tragenden Grund darstellen:



(4) Aus diesen Überlegungen über die lebensweltliche Praxis als Ort der Erfahrung des eigenen kontingenten Daseins und damit auch als Basis für die Deutung des transzendenten Grundes unserer Existenz ergibt sich die Möglichkeit, Offenbarung nicht mehr bloß als Mitteilung von zu glaubenden Sätzen, die sich auf eine göttliche Autorität beruft, sondern in einem neuen Sinn zu verstehen: als In-Gang-Kommen oder -Setzen einer neuen lebensweltlichen, vor allem mitmenschlichen Praxis durch besonders begabte Menschen, die ein Gespür dafür entwickeln, wie die Welt im Kontrast zum Faktischen besser gestaltet werden sollte. Diese stehen am Beginn einer Lebensform, die neue Erfahrungen des Mensch-Seins ermöglicht und eine neue religiöse Deutung desselben legitimiert. Durch solche Prozesse unterscheiden sich die sogenannten Offenbarungsreligionen von jenen, die nur die vorgefundenen Lebenswelten religiös – auf ihren transzendenten Grund hin – zu deuten versuchen.

Zum biblischen Begriff von Offenbarung schreibt Max Seckler: „Das Neue Testament deutet aber auch zusammenfassend das Heilsgeschehen insgesamt als die Epiphanie des Gerichts und der Gnade Gottes: ... Kennzeichnend für dieses *epiphanische Offenbarungsmodell* ist, dass nicht die theoretische Belehrung oder die Enthüllung von verborgener Wahrheit die Substanz der Sache ausmacht ..., sondern der geschichtliche Durchbruch des Heilsgeschehens selbst. So geht es auch in den Offenbarungen des Daseins Gottes nicht um theoretische Existenzbehauptungen, sondern um die Erfahrung und Erkenntnis der lebendigen Gegenwart dessen, der große Dinge tut.“¹⁸⁰ Erst später setzte sich – durch hellenistischen Einfluss – in der Theologie des Abendlandes das „*instruktionstheoretische Offenbarungsmodell*“ durch, nach dem „die Offenbarung nur noch der ‚Instruktion‘ dient, also auf Vorgänge und Inhalte einer göttlichen Belehrung in Sachen der Erlösung eingegrenzt wird ...“¹⁸¹.

Eine solche bessere Erkenntnis Gottes auf Grund neuer lebensweltlicher Praxis-Erfahrung ist kein Gottesbeweis und kein transzendentaler Gottesaufweis, sondern beruht auf einem *Gotteserweis*. Erweis bedeutet hier, dass eine bisher oder überhaupt unzugängliche Wirklichkeit sich durch ihr Wirken zeigt und bewahrheitet, also sich selbst durch das zu erkennen gibt, was sie im Leben derer bewirkt, an denen sie sich erweist. Das zu Erkennende selbst ist es, das sich auf diese Weise offenbart und die Erkennenden „wissend macht“. Das entspricht nach einer gut begründeten Auslegung auch der ursprünglichen Bedeutung des Gottesnamens Jahwe als „Er erweist sich“.¹⁸² Nach Jer 31,31–34 legt Gott den Menschen im neuen

¹⁸⁰ Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler. Bd. 2: Traktat Offenbarung. Tübingen 2000, 41–61; hier 44.

¹⁸¹ Ebd. 45.

¹⁸² Vgl. Wolfram von Soden, Jahwe „Er ist, Er erweist sich“. In: Welt des Orients 3 (1966) 177–187; hier 183: „Wir haben gesehen, dass ... ‚Der Gott ist‘ im Sinne von ‚Der Gott erweist sich dauernd (als Helfer)‘ zu verstehen ist. Diese Deutung dürfen wir auch auf den Namen des Gottes Israels übertragen und dementsprechend die wörtliche Übersetzung ‚Er ist‘ für Jahwe interpretieren als ‚Er erweist sich‘. Jahwe erweist sich als *der* Gott durch das Werk der Schöpfung ebenso wie durch sein Tun in der Geschichte.“

Bund sein Gesetz in das Herz, sodass sie dieses nicht mehr bloß von außen – weder von steinernen Tafeln (vgl. 2 Kor 3,3) noch von biblischen Texten oder lehramtlichen Erklärungen – hinnehmen müssen, sondern in ihrem Gewissen erkennen können (das gilt nach Röm 2,14f auch von den Heiden).

Im Neuen Testament findet sich eine Stelle, die die Bedeutung der eigenen Erfahrung und deren religiöser Deutung für die Hörerinnen und Hörer der Botschaft Jesu aufzeigt: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt, oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche“ (Joh 7,17). Jesus Christus hat sich also nicht einfach darauf berufen, dass er von Gott gesandt ist, sondern seinen Hörerinnen und Hörern ein eigenes Urteil über die Wahrheit seiner Botschaft zugetraut und zugemutet. Als Ort, wo diese Erkenntnis zustande kommen kann, wird hier die Praxis genannt, und zwar jene, die Jesus selbst als Willen Gottes erkannt hat und vorlebt. Durch ihn hat sich die Verheißung von Jer 31,31–34 erfüllt, wonach die Menschen im neuen Bund das Gesetz Gottes in ihren Herzen erkennen werden. Daher hat eine entsprechende kirchliche Praxis als Erfahrungsraum eine fundamentale Relevanz für den christlichen Glauben. Die Gottesfrage und die Frage nach den richtigen Strukturen in der Kirche kann man nicht voneinander trennen oder gegeneinander ausspielen.

Alle drei großen Offenbarungsreligionen – Judentum, Christentum und Islam – kommen darin überein, dass ihre Stifter – Mose, Jesus Christus und Muhammad – unter Berufung auf eine göttliche Sendung eine neue soziale Lebenspraxis in Gang gesetzt und religiös gedeutet haben. Eine ausdrückliche Aufforderung zur eigenen Beurteilung der Wahrheit dieser Botschaften findet sich jedoch nur im Neuen Testament, während im Alten Testament und im Koran unter Berufung auf das unfehlbare Wort Gottes Glaubensgehorsam verlangt wird.¹⁸³ Inhaltlich unterscheiden sich die Lebensformen dieser drei religiösen Gemeinschaften und dementsprechend auch deren religiöse Deutung: Während sich im Alten Testament die Liebe

¹⁸³ Vgl. im Alten Testament Deuteronomium 4,2, im Koran Sure 2,97.

Gottes direkt auf sein auserwähltes Volk richtet, auf den Einzelnen als Glied dieses Volkes,¹⁸⁴ versteht sich das Volk Gottes des Neuen Bundes als Gemeinschaft von bekehrten Einzelnen¹⁸⁵ aus allen Völkern mit dem Auftrag, Modell einer universalen sozialen Gesellschaft zu sein. Dementsprechend spielen die persönliche Freiheit und damit das innere Gesetz der Liebe im Neuen Testament eine größere Rolle als in den Geboten der Thora. Daher ist im Christentum eine klare Unterscheidung zwischen Religion und Gesellschaft möglich. Im Islam bildet die Glaubensgemeinschaft, ähnlich wie das Volk im Judentum, eine Einheit, in der sich Religion und Gesellschaft decken sollen; allerdings im Unterschied zum Alten Testament nicht an eine Ethnie gebunden, sondern mit universalem Anspruch.

Daher sind auch die Erfahrungen und deren religiöse Deutung in diesen verschiedenen Lebensformen unterschiedlich: Eine prinzipiell universale, auch die Sünder und die Feinde umfassende personale Praxis der Liebe ermöglicht Erfahrungen des eigenen Daseins als grundsätzlich und daher von seinem transzendenten Grund her sinnvoll, die die Annahme

¹⁸⁴ Vgl. Georg Braulik, Gab es „sacramenta veteris legis“? Am Beispiel der Beschneidung. In: Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen. Hg. Paul M. Zulehner, Hansjörg Auf der Maur, Josef Weismayer. Ostfildern 2000, 67–101; hier 90: „Gottes eigentlicher Partner ist das ganze Volk, ... so sehr natürlich das Herz der einzelnen Israeliten und Israelitinnen davon betroffen ist. ... So sehr die Gottesliebe den Einzelnen meint, so kommt Israel als *die* Geliebte Gottes noch davor“ (Braulik zitiert hier Norbert Lohfink, Art. Gottesliebe. In: Neues Bibellexikon. Zürich 1991, 939).

¹⁸⁵ Martin Buber schreibt über den Unterschied zwischen Judentum und Christentum: „Die zwei Glaubensweisen stehen einander also auch hier gegenüber. In der einen ‚findet sich‘ der Mensch im Glaubensverhältnis, in der andern ‚bekehrt er sich‘ zu ihm. Der Mensch, der sich darin findet, ist primär Glied einer Gemeinschaft, deren Bund mit dem Unbedingten ihn mit umgreift und determiniert; der Mensch, der sich zu ihm bekehrt, ist primär ein Einzelner, zu einem Einzelnen gewordener, und die Gemeinschaft entsteht als Verband der bekehrten Einzelnen“ (Martin Buber, Zwei Glaubensweisen. In: ders., Werke. Bd. 1: Schriften zur Philosophie. München – Heidelberg 1962, 651–782; hier 654). Vgl. dazu die bereits erwähnte Verheißung eines neuen Bundes, in dem Gott das Gesetz in die Herzen der Einzelnen legt, bei Jeremias 31,31–34, und den Hinweis auf ihre Erfüllung im Zweiten Korintherbrief 3,3.

legitimieren, dass jede menschliche Person um ihretwillen – auch als ungläubige – schon von Grund auf gewollt und geliebt ist, und die daher ein relational-personales Bild von Gott nahelegen. Ein daraus erwachsendes Grund-Vertrauen kann auch Hoffnung geben auf eine Geborgenheit in Gott über den Tod hinaus. Ein vorrangiger Ort einer solchen Praxis und somit Träger der Hoffnung sollten die untereinander versöhnten christlichen Kirchen sein, als „Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (Zweites Vatikanum, „Lumen gentium“, Art. 1 [DH 4101]).

e) *Christliche Theologie als Deutung von Erfahrungen der Liebe (intellectus caritatis)*

Auf Grund dieser Überlegungen müssen wir nochmals auf das von Clodovis Boff zurückgewiesene Anliegen Jon Sobrinos zurückkommen, Theologie als „intellectus amoris“ zu verstehen, weil es jetzt in seiner ganzen Bedeutung erkennbar wird (vgl. de Aquino Júnior, 101f). Sobrino selbst interpretiert es so: „Dies scheint mir das Innerste der Offenbarung des christlichen Gottes zu sein: der Vorrang der realen Mitteilung Gottes gegenüber reinem Wissen von ihr; der Vorrang des Willens Gottes, der bewirkt, dass sich die Welt in einer bestimmten Weise entwickeln kann. Dass es zu einer wirklichen Begegnung zwischen Gott und den Menschen gekommen ist, ist vor allem etwas Reales und nicht primär ein Wissen von dieser Begegnung. Es geht zunächst auch nicht darum, ‚Herr, Herr‘ zu sagen, sondern den Willen des Vaters zu tun (Mt 7,21)! Was für immer bleibt – und deswegen in der Geschichte auch Vorrang hat – ist die Liebe (1 Kor 13); der Glaube wird zum Leben, wenn er aus Liebe handelt (Gal 5,6). Die wahre Religion besteht darin, dass man Witwen und Waisen besucht (Jak 1,27) – wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt (1 Joh 4,8) ... Wenn das nun alles so ist in der Offenbarung und im realen Leben des Glaubens, scheint es unverständlich, dass die Theologie nur als *intellectus fidei* begriffen und noch weniger [sic!], wie sie darauf reduziert werden

kann. Und es wird deutlich, dass das theologische Arbeiten als eine unter den vielfachen christlichen Aufgaben dem Charakteristikum der Offenbarung und des christlichen Glaubens den Vorrang geben muss: der Liebe. Ich möchte daher vorschlagen, die Theologie möge sich selbst als *intellectus* aus der Totalität der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe verstehen und unter diesen dreien der Liebe die Priorität zuordnen.¹⁸⁶

Es ist zwar nicht einsichtig, warum Jon Sobrino in diesem Zusammenhang ohne eine Begründung und im Unterschied zu den von ihm angeführten Bibelstellen von *amor* und nicht – wie die Bibel in den von ihm zitierten Texten – von *caritas* spricht (er meint damit wohl diese, aber sie sind nicht das Gleiche). Doch mit seinem Anliegen trifft er jedenfalls den Nerv des Christentums. Dieses besteht in Praxis, und zwar vorrangig in jener der Gottes- und Nächstenliebe, in der sich alle Gebote zusammenfassen lassen (Mt 22,34–40). Der Glaube – oder die Glaubensbereitschaft der Menschen guten Willens – ist ein konstitutives Element dieser Liebe, in der er erst seine bleibende Vollendung findet. Daher kann Theologie als *intellectus*, das heißt als verstehendes – reflexives – Wissen um Gott und seine durch Christus gestiftete Beziehung zu den Menschen sowie um deren Antwort darauf sich nicht auf den Glauben beschränken; und schon gar nicht, wie das bei Clodovis Boff der Fall ist, auf den primär als *fides quae* verstandenen Glauben. Sie muss die Praxis des als *fides qua* verstandenen Glaubens und der aus diesem erwachsenden Hoffnung und Liebe reflektieren sowie deren theoretische Voraussetzungen klären und auf Begriffe bringen. Weil diese Praxis in der Liebe kulminiert, muss die Theologie vorrangig *intellectus caritatis* sein, Erkennen und Verstehen jener Liebe, die von Jesus Christus gelebt und bezeugt wurde. Wenn sie das ist, kann Theologie nach unseren obigen Überlegungen auch wesentlich besser die Bedeutung dieser Liebe nicht nur als Konsequenz des Glaubens, sondern bereits für den Zugang

¹⁸⁶ Jon Sobrino, Theologie der Befreiung als *intellectus amoris*. In: Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput. Hg. Otto König/Gerhard Larcher. Graz 1992, 10–21; hier 18f. Vgl. auch Jon Sobrino, Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 82 (1998) 281–292; hier 287f.

zum Glauben erkennen und damit eine Antwort auf die Frage finden, wie der Mensch den transzendenten Gott als Liebe erkennen kann: durch Deutung von Erfahrungen der Liebe (vgl. 1 Joh 4,7f.12). Diese ist also nicht erst die Vollendung des Glaubens, sondern steht auch schon an seinem Beginn.

Theologie als *intellectus caritatis* bietet außerdem erst die Möglichkeit, zu verstehen, worin im Einklang mit dem biblischen Monotheismus eine innergöttliche Dreifaltigkeit – also keine tritheistische „Dreieinigkeit“¹⁸⁷ – bestehen könnte: Wenn Liebe zwischen uns Menschen nicht nur eine Folge der Endlichkeit und der damit verbundenen Bedürftigkeit sein soll, also nicht nur um der je eigenen Selbstverwirklichung – und damit um der Selbstliebe willen, also egozentrisch – geschieht, muss Beziehung als solche ein Selbstwert und daher schon in Gott urbildlich verwirklicht und für die ganze Schöpfung grundgelegt sein. Das bedeutet einen Paradigmenwechsel von einem monistischen (oder monadischen) Einheitsdenken zu einem relationalen Seins- und Personverständnis.¹⁸⁸ Wenn der eine Gott in diesem Sinn schon in sich *Liebe ist* (vgl. 1 Joh 4,8.16) und als solche in der Welt und besonders in den Menschen wirkt und abbildhaft anwesend ist, dann

¹⁸⁷ Gisbert Greshake, der die östliche Trinitätstheologie vertritt und „drei Selbstbewusstseine (drei ‚Ich‘), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten“ in Gott annimmt (Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg i. Br. 1997, 122), sieht zumindest das Problem, dass eine „gezeugte“ und damit abhängige „zweite göttliche Person“ nicht „ens a se“ und daher nicht Gott wäre, und deutet deshalb das Vater-Sohn-Verhältnis in Gott als eine „Adoptiv-Vater“schaft (ebd. 202, Anm. 554); dasselbe müsste auch für eine „gehauchte dritte göttliche Person“ gelten. Aber warum es überhaupt mehrere göttliche Wesen gibt, weshalb es gerade drei sein sollen und wieso eines die Rolle des Vaters, die zwei anderen die des Sohnes und des Geistes übernehmen, bleibt offen. Letztlich schreibt Greshake dem Heiligen Geist als einer Art „Über-Gott“ die Position zu, die in der ostkirchlichen Trinitätslehre der Vater einnimmt: „Und die spezifische Wirkung des Geistes besteht gerade darin, dass er *personalisiert*, insofern er, Einheit und Differenz (von Vater und Sohn) umgreifend und einend, ihre Personalität in der Gleichursprünglichkeit von Eigenstand und Relationalität garantiert“ (ebd. 211).

¹⁸⁸ Vgl. Paul Weiß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 441–503. Erst ein solches Verständnis der Liebe ermöglicht eine Überwindung des Gegensatzes zwischen einer ichbezogenen „physischen“ und einer selbstlosen „ekstatischen“ Konzeption der Liebe (vgl. ebd. 457–462 und 498f).

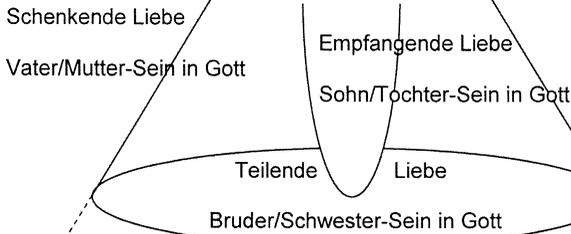
muss die Liebe in ihren Grundformen schon in ihm verwirklicht sein. Es gibt drei solche Dimensionen der Liebe: Schenken – Empfangen – Teilen (unter Gleichen). Dementsprechend „subsistiert“ der eine Gott in dreifacher Weise: als schenkende Liebe = Vater/Mutter-Sein in Gott, empfangende Liebe = Sohn/Tochter-Sein in Gott, teilende Liebe = Bruder/Schwester-Sein in Gott. Dieses dreifache innergöttliche Beziehung-Sein wird in der Heilsgeschichte als Heiliger Geist – der in der Bibel nicht als dritte innergöttliche „Person“ verstanden wird, sondern die von Gott ausgehenden „Göttlichen Energien“ bezeichnet, wie es die Ostkirche ausdrückt, gleichsam das Kraftfeld seiner Liebe – in dreifacher Weise wirksam: die schenkende Liebe in der Schöpfung und in deren Vollendung, die empfangende Liebe im Glauben Jesu und der Christen sowie in der Annahme der Vorgegebenheit des Daseins durch alle Menschen guten Willens, die teilende Liebe in den gegenseitigen Beziehungen der Gläubigen und aller sozial gesinnten Menschen. Damit ist die Liebe Gottes in dreifacher Weise als „Gnade“ gegeben: geschenkt, empfangen und geteilt. Ausdrücklich geschieht das in der Gemeinschaft der Gläubigen mit Jesus, dem Erstgeborenen von vielen Brüdern und Schwestern, aber darüber hinaus in allen Menschen guten Willens und in der ganzen Schöpfung. Statt weiterer Erläuterungen¹⁸⁹ kann eine theologische Skizze das Gemeinte genauer darstellen:

¹⁸⁹ Vgl. Paul Weiß, Liebe in Gott und in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre und ihren sozialen Implikationen. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 107 (1985) 385–398; abgedruckt in ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 62) 241–259.

Trinität monotheistisch: Gott ist Liebe in ihren drei Grundformen

Immanente Trinität

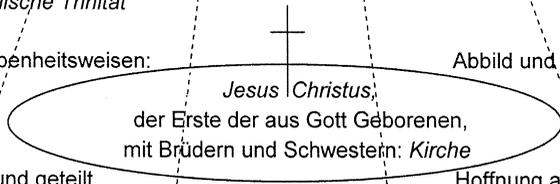
Ein Gott subsistiert in
drei Subsistenzweisen,
relationes subsistentes,
Grundformen der Liebe:



Heiliger Geist im biblischen Verständnis: das Wirken der Liebe Gottes
in ihren drei Grundformen (in drei Wirkweisen), „Göttliche Energien“

Heilsökonomische Trinität

in drei Gegebenheitsweisen:
geschenkt,
empfangen und geteilt



Abbild und Gnade Gottes
begrenzt, mit
Hoffnung auf Vollendung

Die Christen und alle Menschen guten Willens gehen der Auferstehung entgegen.

11. ERLÖSUNG ALS VOLLENDUNG DES ENDLICHEN DASEINS IN GOTT, BEFREIUNG ALS IHR ANFANG

a) *Der Gottmensch Jesus Christus als Synthese von Gott und Welt bei Clodovis Boff*

Clodovis Boff schreibt: „Warum anthropologisiert und politisiert die Moderne alles, auch den Glauben? Wie vor allen Dingen H. Blumenberg gezeigt hat, geschieht dies zu einem guten Teil als gewalttätige Reaktion auf den ‚theologischen Totalitarismus‘ der Kirche im mittelalterlichen Modell der Christenheit, ganz gleich wie man diesen Totalitarismus auch bezeichnet: Supranaturalismus, Divinismus, politischer Augustinismus, Spiritualismus, Fundamentalismus oder Integritismus [sic! Gemeint ist wohl: Integralismus. P. W.]. Aus dieser Perspektive ist die historische Gestalt des Christentums aufgrund ihres ‚göttlichen‘ Extremismus zum Teil selbst verantwortlich für den ‚weltlichen‘ Extremismus der Moderne, die dem ersten diametral entgegensteht. Andererseits ermöglichte und förderte die Öffnung durch das II. Vatikanische Konzil, dass der moderne [= ‚weltliche‘. P. W.] Extremismus auf gewaltsame Weise bis ins Innerste der Kirche eindringen konnte und heftige Brüche produziert hat. So wie das ‚Einbrechen der Welt‘ in den kirchlichen Raum das Risiko der ‚Verweltlichung‘ der Theologie impliziert, so impliziert dies der ‚Einbruch der Armen‘ in Bezug auf die lateinamerikanische Theologie. Nur dass es sich im letztgenannten Fall um einen Prozess der Linken handelt und die Gefährdungen durch den kraftvollen *sensus fidei* der Gläubigen und der Hirten begrenzt wurden. Wir erleben heute einen Zeitenwechsel: Nach der ‚These‘ des mittelalterlichen Modells der Christenheit und deren Antithese der Moderne gibt es heute für Kirche und Theologie die historische Chance einer ‚Synthese‘, nämlich einer Harmonie von Glaube und Welt, insbesondere von christlichem Glauben und Politik der Befreiung“ (33).

Wenn man nun Clodovis Boff fragt, worin diese Synthese, diese Harmonie von christlichem Glauben und Welt, besteht, dann findet man unter Berufung auf Aparecida folgende Antwort, die wir im Zusammenhang mit der Frage nach der Begründung des Glaubens schon zitiert haben: „Aparecida geht von Christus aus und begegnet den Armen. ... Von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus. ... Die ursprüngliche Quelle der Theologie ist nichts anderes als der Glaube an Christus. ‚Nur Jesus erlöst‘, wobei in der Theologie das ‚erlöst‘ die Option für die Armen einschließt. Dies ist das umfassende Prinzip des Ganzen im Christentum ...“ (35f). Die Synthese von Gott und Welt, das umfassende Prinzip des Ganzen, besteht demnach in Jesus Christus. Im Glauben an ihn als den einzigen Erlöser wird sie gefunden, und in der Theologie wird dieser Glaube und damit auch diese Synthese reflektiert. Diese Antwort von Clodovis Boff entspricht Aparecida: „Jesus Christus ist ... menschliches Antlitz Gottes und göttliches Antlitz des Menschen“ (Nr. 392). Sie beruht auf der dogmatischen Christologie, für die Jesus Christus Gott und Mensch ist und somit die Synthese von Gott und Welt in einer Person, zugleich der einzige Erlöser (Gott) und der Erlöste (Mensch).

Doch diese „Synthese“ ist bereits philosophisch problematisch, weil sie einen Standpunkt des Menschen außerhalb von Gott und Welt voraussetzt, von wo aus er beide erkennen und ihr Zueinander beurteilen kann. In Wahrheit kann der Mensch nur anzielend von Gott reden und seine Abhängigkeit von diesem seinen transzendenten Grund deuten. Ebenso problematisch ist die dieser „Synthese“ zugrunde liegende Christologie. Wenn man genauer zusieht, wird dadurch die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt übergangen, indem beide Größen – wie Gott und Mensch in dem einen Gottmenschen Jesus Christus – zu einer Zwei-Einheit erklärt werden: „Ein und dasselbe ist Gott und Welt (Mensch), unvermischt und ungetrennt“, so müsste die entsprechende Formulierung dieser „Synthese“ im Anschluss an Chalkedon (DH 301f) lauten. Das ist aber nur eine rein verbale Lösung. Denn wie man nach der dogmatischen Christologie gleichsam „je nach Bedarf“ vom *Gott* Jesus Christus reden

kann, wenn es um die Begründung des Glaubens und die Erlösung der Welt geht, und vom erlösten *Menschen* Jesus Christus, wenn man die von diesem Gott bewirkte Erlösung der Menschen, insbesondere der Armen, und der Welt aussagen will, so wird hier eine Zwei-Einheit von Gott und Welt angenommen und je nach dem Zusammenhang der Akzent auf das Göttliche oder auf das Weltliche gelegt, die „unvermischt und ungetrennt“ ein und dasselbe sind. Eine so verstandene „Synthese“ würde aber bedeuten, dass man wie in der Christologie die Attribute von der göttlichen Natur auf eine weltliche übertragen kann und umgekehrt. Auch auf diese Weise wäre im Gott-Welt-Verhältnis die Transzendenz Gottes aufgehoben, was Clodovis Boff der modernen und speziell der Befreiungstheologie vorwirft (24f; 31f). Dieser Einwand richtet sich somit auch gegen ihn.

Dabei gibt Clodovis Boff so wie Aparecida dem *Gott* Jesus Christus den Vorrang vor dem *Menschen* Jesus Christus, der zwar arm war und gelitten hat, aber doch der *Gott* Geliebene ist, der eine menschliche Natur angenommen hat (während er in der Befreiungstheologie der ganz *Mensch* Gewordene ist). In Wirklichkeit wird also ein Supranaturalismus beibehalten, es bleibt letztlich ein Denken in zwei Stockwerken, wobei als Ziel der Erlösung das Hinaufholen der menschlichen Welt auf die Ebene des Göttlichen gesehen wird. Auf diese Weise wird scheinbar die Transzendenz Gottes gewahrt, indem man sich darauf beruft, dass im Gottsein Jesu Christi die Überlegenheit des Göttlichen über alles bloß Menschliche erhalten bleibt.

Doch dieser Schein trügt. Wie wir gesehen haben, ist eine solche Übertragung von Attributen der göttlichen Natur auf die menschliche und umgekehrt nicht möglich, ohne die Transzendenz Gottes auch *über* den Menschen Jesus Christus zu missachten. Daher geht es auch nicht an, Jesus Christus als die Synthese von Gott und Welt in dem Sinn anzusehen, dass man ihn je nach dem Zusammenhang einmal zum alleinigen göttlichen Erlöser, dann wieder zum Urbild aller vom menschlichen Leid Erlösten, darunter besonders der Armen, erklärt. In biblischer Sicht ist er der „Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2,5), durch den *Gott* die Menschen und mit ihnen die Welt erlösen wollte und der so zum Mittler der göttlichen

Gnade und Wahrheit wurde (vgl. Joh 1,17). Jesus stand in einem Bezug zu Gott, der von Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen bestimmt war. Er ist kein Gottmensch, sondern „der Heilige Gottes“ (Joh 6,69), durch den die Liebe Gottes erfahrbar wurde. Die von ihm ursprünglich und beispielhaft gelebte *Beziehung* eines Menschen zu Gott ist die wahre „Synthese“ oder, genauer gesagt, das wahre Verhältnis der Welt zu Gott, insbesondere von Mensch und Gott, in der die unaufhebbare Transzendenz Gottes gewahrt bleibt und der Erlöser-Gott, den Jesus Christus Vater nannte, nicht mit dem erlösten Jesus und den zu Erlösenden auf eine Ebene gestellt wird. Dieser Vater-Gott und der Glaube an ihn, den Jesus Christus verkündet hat (nach Joh 12,44 will er uns zum Glauben an Gott führen, der ihn gesandt hat), spielen folgerichtig im Dokument von Aparecida und im Denken von Clodovis Boff faktisch keine Rolle. Die Stelle Gottes, des Vaters, wird hier wie dort von Jesus Christus eingenommen, der allein die Erlösung bewirkt.

Auch wenn in dieser Theologie die Erlösung nicht mehr in einem „göttlichen“ Extremismus“ in einen rein jenseitigen und zukünftigen Himmel verlegt wird, sondern mit der Menschwerdung Gottes und der Begnadigung der Gläubigen schon in dieser Welt beginnt, bleibt sie dennoch letztlich eine übernatürliche, göttliche Größe von einer höheren Ordnung, deren eigentliches Ziel nicht ist, diese Welt umzugestalten und zu erneuern, sondern die Menschen auf ein göttliches Niveau zu heben, wo sie erst ihre Erfüllung finden. Für eine so verstandene Erlösung ist die Befreiung der Menschen in der Welt zum ganzen in ihnen angelegten individuellen und sozialen Sein – in deren gegenseitiger Verschränkung – zweitrangig, primär geht es um die Begegnung mit Gott in der Gottesschau. Die Welt wird dann zum Ort des Einübens der richtigen Beziehung zu Gott, aber das eigentliche Heil des Menschen gehört einer höheren, der göttlichen Ordnung an.

b) *Die „Verweltlichung“ des Christentums als mögliche Variante derselben Theologie*

Die „Synthese“ oder, besser gesagt, das richtige Verhältnis von Gott und Welt ist also nicht in einem „Gottmenschen“ Jesus Christus zu finden, der zwar Mensch und in diesem Sinn auch weltlich wird, aber als „ein und derselbe“ zugleich Gott ist und als solcher zugleich über alles Menschliche erhaben bleibt, sondern in der richtigen Beziehung der Welt zu dem transzendenten Gott, die das Größersein Gottes nicht einebnet und daher auch dem Menschen Jesus Christus keine göttlichen Eigenschaften zuspricht. Jesus Christus lebte beispielhaft diese Verbundenheit mit Gott, seinem und unserem Vater (vgl. Joh 20,17). Die „Synthese“ von Gott und Welt besteht daher andererseits auch nicht – das ist das berechtigte Anliegen von Clodovis Boff – darin, den Glauben an Gott und Gott selbst unter Berufung auf seine Menschwerdung in Jesus Christus zu „verweltlichen“, die Differenz von Gott und Mensch auf irdischem Niveau einzuebnen und unter Berufung auf die Menschwerdung die Erlösung zwar als von Gott ausgehendes Ereignis zu verstehen, bei dem aber dann Gott gleichsam in die Welt eingeht und in ihr aufgeht, also „verweltlicht“ wird. Das Göttliche wird dabei „heruntergeholt“, damit die Welt selbst göttlich werden kann. Das ist spiegelbildlich dieselbe fehlerhafte Vereinfachung wie der im Denksystem von Aparecida und von Clodovis Boff weiterhin vorhandene Supranaturalismus. Aber man muss den Vertretern dieser Theologie zugestehen, dass bereits eine konsequent zu Ende gedachte „Menschwerdung Gottes“ der Sache nach auf eine solche „Verweltlichung Gottes“ hinausläuft. Diese ist nur die andere Variante auf der Basis derselben Christologie.

So schreibt in seiner Antwort auf Clodovis Boff dessen Bruder Leonardo: „Was sagt uns die dogmatische Tradition über die Inkarnation? Dass der Sohn Gottes seine Transzendenz zurückgelassen und in Jesus von Nazareth menschliche Natur im ‚Fleisch‘ angenommen hat, d.h. unvollkommen, verwundbar und arm wurde. ... Aber die Inkarnation ist nicht nur auf Jesus Christus begrenzt. ... Jeder Mensch ist durch dieselben Elemente des Uni-

versums geprägt, das vor Milliarden Jahren im Herzen der großen roten Sterne geschmiedet wurde. Deshalb ist er Teil unseres kosmischen Systems, das von der Inkarnation berührt wurde. ... Als Fleisch Gewordener war der Sohn begrenzt auf Raum und Zeit Palästinas. Durch die Auferstehung hat er alle Begrenzungen durchbrochen und sich in den ‚neuen Adam‘ verwandelt (1 Kor 15,45). Vom Fleischlichen (die Gestalt des menschlichen Wesens, zerbrechlich und sterblich) verwandelte er sich in Pneuma (die Gestalt des Göttlichen) ...“ (55f).

Hier wird die Auferstehung nicht mehr als Auferweckung, als eine Tat Gottes an dem Menschen Jesus Christus (vgl. etwa Apg 2,24.32) und an uns verstanden, durch die das menschliche Dasein von Gott vollendet wird, sondern der „Sohn Gottes“ lässt zuerst seine göttliche Seinsweise zurück und nimmt sie dann wieder an sich, verwandelt sich – und mit sich alle Menschen des ganzen Universums – in den neuen geistigen Adam ohne alle Begrenzungen. Doch wie Gott die göttliche Transzendenz nicht abgeben kann (sie gehört zu seinem Wesen als *ens a se*), vermag kein wahrer Mensch, auch keiner, der vorher Gott gewesen sein, aber die „Transzendenz zurückgelassen“ haben soll, sich die Göttlichkeit anzueignen. Hier wird aus der dogmatischen Christologie und ihrer Idiomenkommunikation abgeleitet, dass sich die göttliche Natur Jesu Christi in eine menschliche Natur und dann wieder zurück in eine göttliche verwandeln könnte. Ein solcher radikaler Monophysitismus entspricht zwar nicht der kirchlichen Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon, auf die sich Leonardo Boff beruft (55), lässt sich aber aus dieser folgern, sobald man die Einheit der Person Jesu Christi ernst nimmt, der nicht zugleich ein göttliches und ein menschliches Selbstbewusstsein sowie eine göttliche und eine menschliche Freiheit gehabt haben kann (das käme einer Schizophrenie gleich).

Während also Clodovis Boff im Rahmen der kirchlichen Lehre denselben Jesus Christus in seinen zwei Naturen primär als Gott sieht, der durch seine menschliche Natur auch menschliche Eigenschaften hat, vertritt sein Bruder Leonardo ein sukzessives Gott-Mensch-Gott-Sein Jesu Christi, wobei der Menschgewordene als „der universale Heilsbringer ... das ganze Universum, das er in einer gewissen Form angenommen hat, erlösen“ (56),

in die göttliche Seinsweise verwandeln wird, weil er „durch Inkarnation und Auferstehung kosmische Dimension erlangte“ (56). Damit verlagert er die Erlösung in den irdischen Bereich, „verweltlicht“ sie, wie sein Bruder kritisiert. Dieser Vorwurf ist berechtigt, insofern jene Sichtweise letztlich die bleibende Transzendenz Gottes als des Erlösers aufhebt und auf eine Selbsterlösung, auf eine kommende Göttlichkeit des Menschen, hinausläuft. Aber diese Kritik kommt zu spät, greift nicht genügend tief, weil sie nicht bemerkt, dass in solchen Aussagen nur die letzten Konsequenzen aus der Christologie und Erlösungslehre gezogen werden, die die Kirche und mit ihr Clodovis Boff selbst vertreten. Denn die Transzendenz Gottes wird bereits dort missachtet, wo von einer Menschwerdung Gottes und einer darauf beruhenden Vergöttlichung des Menschen gesprochen wird. Beides würde nämlich voraussetzen, dass die menschliche Natur der göttlichen fähig wäre. Dies ist aber nicht möglich, weil ein Geschöpf als endliches, begrenztes Wesen keine unendlichen Fähigkeiten haben kann, auch nicht aus einer nachträglichen Erhöhung aus Gnade.

Eine solche Form der Einebnung und Identifizierung von Gott und Welt auf irdischem Niveau findet sich in folgender Aussage von Érico Hammes und Luiz Carlos Susin: „Die Transzendenz Gottes besteht darin, sich selbst in Richtung auf uns, die Schöpfung und die Schwächsten zu transzendieren, es ist eine Transzendenz der Transcondeszendenz. ... ER fürchtet nicht die Schwäche ... und fürchtet nicht, sich mit den Vielen zu vermischen und zu identifizieren ... Dies ist paradoxerweise seine Macht und seine Weisheit, ... seine Weise, mit einer Autorität zu regieren ... Er wandelt die unterdrückte Masse in sein Volk, Volk Gottes, Jesu Volk, Erfahrung seines Reiches. Deshalb ist die Kategorie des Zirkels in Bezug auf das Reich Gottes so wertvoll, denn sie vereint Gott und Jenseits Gottes ...“ (133f).

Nach diesen Worten steigt Gott herab, „vermischt“ und „identifiziert“ sich real mit „den Vielen“ und gibt damit seine Transzendenz, sein Gott-Sein, auf. Dies widerspricht dem Wesen Gottes, der seine *Aseitas*, sein Aus-sich-Sein und seine darauf beruhende Stellung, nicht aufgeben und nicht mitteilen kann, weil alles von ihm Abhängige niemals aus sich heraus zu sein vermag. Auch ein liebender Gott kann sich nicht in ein Geschöpf ver-

wandeln, zugleich geschaffen sein. Ein solcher Widerspruch wird nicht behoben, indem man ihn als „Paradox“ oder als „Zirkel“ bezeichnet. So wurde die Inkarnation nicht einmal in der dogmatischen Christologie verstanden (dort besagt sie die Vereinigung der göttlichen mit einer menschlichen Natur in einer Person), und noch weniger entspricht dies dem biblischen Denken, wonach der „eine Gott und Vater ... über allem und durch alles und in allem ist“ (Eph 4,6). Gott ist in der Welt anwesend und wirkt durch sie, aber er bleibt dabei der Größere *über* ihr, nach der Bibel auch *über* Jesus Christus: „Denn der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28).

Jene widersprüchliche Sicht von Erlösung ist im Grunde nur eine letzte Konsequenz aus der kirchenamtlichen Lehre über Jesus Christus. Hier wird der „Abstieg Gottes“ in seiner Menschwerdung zu Ende gedacht, somit die Erlösung in diese Welt verlegt. Sie ist kein Werk des transzendenten Gottes, sondern bedeutet ein Eingehen Gottes in diese Welt und dadurch deren Befreiung. Gott gibt seine Transzendenz auf, wird Mensch und vermischt sich mit dem Irdischen, um es zu verwandeln. Dagegen wendet sich Clodovis Boff, der dies als eine „Verweltlichung des Glaubens“ kritisiert, ohne zu merken, dass schon in der dogmatischen Christologie die Transzendenz Gottes missachtet wird, wenn die Attribute der göttlichen Natur auf eine menschliche übertragen werden und umgekehrt. Das eigentliche Problem liegt also in derselben Ausgangsbasis auf beiden Seiten. Wenn die Transzendenz (Gott) Immanenz (Mensch) werden kann, dann kann auf diese Weise auch die Immanenz (der Mensch) Transzendenz (Gott) werden. Der Unterschied besteht dann nur mehr darin, wohin man primär den Akzent legt: auf Gott oder auf den Menschen. Anders gesagt: Der „göttliche“ Extremismus“ der „historischen Gestalt des Christentums“ und der „weltliche“ Extremismus der Moderne“, die Clodovis Boff einander „diametral“, als „These“ und „Antithese“, gegenüberstellt (33), sind beide mögliche Konsequenzen ein und derselben Christologie (einschließlich der entsprechenden Erlösungslehre), auf die sich beide Seiten berufen können. Diese in sich widersprüchliche und die Transzendenz Gottes auch *über* den Menschen Jesus Christus missachtende Lehre – „Ein und derselbe ist Gott und Mensch, ungetrennt und unvermischt“ (nach DH 301f) – ist in

Wirklichkeit keine Synthese dieser zwei „Extremismen“, sondern enthält beide in sich, fügt sie nur verbal zusammen und ist daher die eigentliche Wurzel des Konflikts.

c) Die Missachtung der Transzendenz Gottes durch die Lehre von der Vergöttlichung

Clodovis Boff schreibt in seiner Kritik an der Theologie der Befreiung: „Um wirklich Befreiung zu sein, bedarf es mehr als nur einer Befreiung: Es bedarf – wir können es ohne Angst sagen – Erlösung! Nur die Transzendenz erlöst die Immanenz“ (30). Wenn man unter „Befreiung“ eine von den Menschen selbst herstellbare Überwindung allen Leids und aller Ungerechtigkeit versteht, dann trifft dieser Satz voll zu. Der irdische, geschöpfliche Mensch, der seinen Grund nicht in sich selbst hat, sondern von Gott ins Dasein gesetzt wurde und erhalten wird, kann weder sich selbst oder andere aus eigener Kraft vollenden, noch sich oder anderen endgültiges Leben verleihen. Er ist auf das Wirken der „Transzendenz“, das heißt des transzendenten Gottes, angewiesen und kann ein endgültiges Heil und damit auch die Überwindung aller Beeinträchtigungen und Behinderungen sowie des Todes nur von ihm erwarten.

Doch nach der dogmatischen Christologie und Erlösungslehre, die auch Clodovis Boff vertritt, ist mit „Erlösung“ im Unterschied zur „Befreiung“ wesentlich mehr gemeint: dass die Transzendenz die Immanenz erlöst, indem Gott sich in und durch Jesus Christus mit der Menschheit vereint und diese damit aus der Immanenz befreit, sie „übernatürlich“ über sich hinaus und zu sich hinauf hebt. Das Ziel der Erlösung ist dann nach Aparecida (Nr. 392) und Clodovis Boff die „Synthese“ von Gott und Welt in dem „arm gewordenen“ Gottmenschen Jesus Christus und in den durch ihn „reich gemachten“, vergöttlichten Menschen. Ganz ähnlich schreibt auch Leonardo Boff: „Die höchste Berufung des Menschen verwirklicht sich dort, wo der Mensch den Menschen unendlich übertrifft; dort, wo er Gott wird: in Jesus Christus. Die Vergöttlichung ist der Sinn des Mensch-

seins.¹⁹⁰ Dabei können sich die Theologen beider „Parteien“ im gegenwärtigen Konflikt durchaus auf die traditionelle Theologie und auf die kirchliche Lehre von der Vergöttlichung berufen, deren Grundprinzip nach Athanasius lautet: „Gott (das Wort) ist Mensch geworden, damit wir Götter werden.“¹⁹¹ Aus der Menschwerdung Gottes ergibt sich demnach die Möglichkeit und das Ziel einer (Wie-)Gottwerdung des Menschen.

Die Differenz von Gott und Mensch kann demnach auf zwei verschiedenen Niveaus eingeplant werden, entweder auf dem himmlisch-göttlichen: so in der traditionellen Theologie, von der Clodovis Boff ausgeht; oder auf dem irdischen Niveau: so in der von ihm als „anthropozentrisch“ (31) abgelehnten Befreiungstheologie, die sein Bruder Leonardo vertritt. Dieser beruft sich auf Karl Rahner, wenn er schreibt: „Der Geist-Mensch ist Sehnsucht nach dem Unendlichen, Verlangen nach Gott.“¹⁹² Rahner hat allerdings deutlicher als manche Befreiungstheologen die Unbegreifbarkeit und den Geschenk-Charakter dieses göttlichen Heils betont. Auch Gustavo Gutiérrez ignoriert die Transzendenz Gottes, wenn er zustimmend „ein Gedicht von León Filipe, an dem ‚Che‘ Guevara sehr hing,“ zitiert, in dem es heißt: „Christus, ich liebe dich ... Ja! Du hast uns gelehrt, dass der Mensch Gott ist, ein armer, gekreuzigter Gott, dir gleich. Und auch der zu deiner Rechten auf Golgotha, der Räuber, auch er ist Gott.“¹⁹³ Hier wird Christus mit Gott und dann als Gott mit den Armen identifiziert. Damit ist zwar keine reale Identität von Gott und Mensch gemeint, aber eine Gleichstellung auf derselben Ebene. Ein gekreuzigter und getöteter Gott kann nicht Erlöser sein.

Der Unterschied zwischen der lehramtlichen Theologie, wie sie Aparecida und Clodovis Boff vertreten, und der Sicht der von dieser kritisierten Be-

¹⁹⁰ Leonardo Boff, *Das neue Antlitz Gottes*. In *Publik-Forum* 14 (1985) Nr. 25 (13. März 1985) 18–20; hier 19. Vgl. ders., *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre*. Düsseldorf 1978, 157.

¹⁹¹ Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54 (PG 25, 191).

¹⁹² Leonardo Boff, *Erfahrung von Gnade* (s. Anm. 190) 69.

¹⁹³ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. Mit einer neuen Einleitung des Autors und einem neuen Vorwort von Johann Baptist Metz. Mainz 1992, 261 Anm. 45.

freigungstheologen liegt also letztlich nur darin, dass die Vergöttlichung für die Erstere ein Hinaufheben in die übernatürliche göttliche Sphäre bedeutet, während sie sich nach der Letzteren auf Erden abspielt und diese in das Reich Gottes verwandelt wird oder sich verwandelt. Das „überirdische“ Verständnis lässt sich recht gut zeigen an der „Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung“ der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22. März 1986. Laut dieser besteht das übernatürliche Heil in der „Teilnahme am göttlichen Leben“¹⁹⁴, während das zeitliche Wohl nur den Weg betrifft, „um in das Reich Gottes zu gelangen“¹⁹⁵. Auch wenn an einer Stelle des Dokuments die Kirche als „der Keim und der Anfang des Gottesreiches auf Erden“¹⁹⁶ bezeichnet wird, werden dennoch natürliche Welt und göttliches Reich streng auseinandergehalten: „Man muss freilich irdischen Fortschritt und Wachstum des Gottesreiches sorgfältig unterscheiden, da sie nicht derselben Ordnung angehören.“¹⁹⁷ Trotz dieser Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Bereich sagt auch die römische Instruktion: „Der Mensch ist dazu berufen, wie Gott zu sein, das ist wahr.“¹⁹⁸ Die Differenz gegenüber den Befreiungstheologen liegt darin, dass nach diesen das Wie-Gott-Werden in der Welt erfolgen soll, indem diese in das Reich Gottes verwandelt wird (oder sich in dieses verwandelt), nach der Glaubenskongregation aber dieses Gottesreich einer anderen, übernatürlichen Ordnung angehört. Ein Rest von Supranaturalismus, den Clodovis Boff und die kirchliche Lehre vertreten, ist aber auch in der scheinbar gegenteiligen Position von Befreiungstheologen enthalten, insofern etwa Leonardo Boff die Erlösung zwar nicht als von Gott bewirkte überirdische Vollendung des Irdischen, aber doch als Verwandlung der Welt in eine *göttliche* Seinsweise versteht. Daher müssen wir noch auf

¹⁹⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 22. März 1986, Nr. 40. Vgl. ebd. Nr. 63.

¹⁹⁵ Ebd. Nr. 63.

¹⁹⁶ Ebd. Nr. 58.

¹⁹⁷ Ebd. Nr. 60.

¹⁹⁸ Ebd. Nr. 37.

die Problematik der Lehre von der Vergöttlichung eingehen. Dies geschieht am besten in einer Auseinandersetzung mit Karl Rahner, der sie auch vertreten und auf seine Weise versucht hat, sie als „übernatürlich“ zu verstehen und so mit der Transzendenz Gottes in Einklang zu bringen.

Die „anthropologische Wende“, die Clodovis Boff der modernen und speziell der Befreiungstheologie vorwirft, führt er auf Karl Rahner und seine „transzendente Theologie“ zurück (31). Érico Hammes und Luiz Carlos Susin schreiben dazu: „Wenn Clodovis die anthropologische Wende bei Rahner anspricht, scheint er zu fürchten, dass sich das Transzendente in das Immanente hinein auflöst. Bei den Überwindungsbemühungen der *Nouvelle Théologie* und Rahners ging es indes darum, den Dualismus und die Überlagerung von ‚Natürlich-Übernatürlich‘, Natur-Gnade etc. zu überwinden, ohne dem Anthropozentrismus der Moderne zu verfallen. Wir wissen sehr gut, dass das bleibend transzendente ‚Geheimnis‘ die zentrale Kategorie der Theologie Rahners ist ...“(138).

Hier wird die Absicht Rahners treffend beschrieben. Er will die Voraussetzungen der Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen klären, ohne die Gnade Gottes als eine übernatürliche Wirklichkeit zu verstehen, die für die Natur ein Fremdkörper wäre. Von einem Anthropozentrismus, wie ihn Clodovis Boff der Befreiungstheologie vorwirft (31), kann bei ihm keine Rede sein. Er hat nicht „den Menschen in den Mittelpunkt, an die Stelle Gottes“ gesetzt, worin Clodovis Boff das Kennzeichen der „berühmten Moderne und ihrer hoch gelobten ‚kopernikanischen Wende‘“ sieht (30). Die Frage ist jedoch, ob Gott in Rahners platonisch-idealistischer Theologie wirklich transzendentes Geheimnis bleibt, sofern man unter Transzendenz nicht nur eine Unbegreifbarkeit, also eine „immanente Transzendenz“ über alles Begreifbare hinaus versteht (der eigene Horizont und alles, was ihm entspricht, kann kein Gegenstand im Horizont sein, ist also unbegreifbar), sondern ein Größer-Sein, das unseren geistigen Horizont übersteigt, sodass von Gott nur anzielend-rückdeutend gesprochen werden kann. Transzendenz in der „immanenten“ Form gibt es bei Rahner sehr wohl und von ihm stark betont, in einer „transmanenten“ aber nicht, weil er den menschlichen geisti-

gen Horizont für unendlich und damit für Gottes fähig hält. Vereinfacht könnte man sagen: Rahner hat nicht Gott dem Menschen angepasst (was ihm Clodovis Boff vorwirft), sondern den Menschen Gott angeglichen, um eine Menschwerdung Gottes und eine Vergöttlichung des Menschen verstehen zu können. Deshalb müssen wir genauer zusehen, wie Rahner versucht, dem menschlichen Geist als solchem die nötige Kapazität für eine Inkarnation Gottes selbst sowie für ein (Wie-)Gottwerden des Menschen zuzuschreiben und dennoch daran festzuhalten, dass es sich dabei um eine Gnade handelt, die dem Menschen nicht zusteht, mit der er nicht rechnen darf und die zumindest in diesem Sinn „übernatürlich“ ist.¹⁹⁹

Um der Konsequenz zu entgehen, dass die göttliche Gnade als „Übernatur“ wie ein zweites Stockwerk auf die Natur des Menschen aufgesetzt wird, geht Rahner von einer unendlichen Kapazität des menschlichen Geistes aus, wodurch dieser fähig ist, Gott selbst aufzunehmen: „Das Endliche ist von vornherein endlich und doch ebenso von vornherein in schlichter Selbstverständlichkeit *capax infiniti* ...“²⁰⁰ Darin besteht die Voraussetzung einer gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes: „Selbstmitteilung Gottes besagt Möglichkeit und Wirklichkeit, dass Gott ... in einer eigenen ungeschaffenen göttlichen Wirklichkeit die reale Bestimmung der Kreatur werden kann (*finitum capax infiniti*).“²⁰¹ Nur unter der Voraussetzung, dass der endliche Mensch eine natürliche Kapazität für das Unendliche hat, um die Selbstmitteilung des unendlichen Gottes empfangen zu können, wäre diese nicht ein auf die Natur „aufgepfropfter“ Fremdkörper wie ein Edelreis auf einen Wildling, das diesen nicht wirklich veredelt, sondern nur in ihm seinen Halt hat und ihm seine Nahrung entnimmt (wenn man sagt, dass die Gnade eben den „Wildling“ selbst verändert, verschiebt man bloß das Problem auf die Frage, wie eine begrenzte Natur

¹⁹⁹ Ausführlicher finden sich die folgenden Überlegungen in: Paul Weß, *Transzendente Geoffenbarkeit Gottes?* (s. Anm. 101).

²⁰⁰ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* 1, 199.

²⁰¹ Karl Rahner, *Art. Selbstmitteilung Gottes*. In: *Sacramentum Mundi* IV, 521–526; hier 522 (= ders., *Sämtliche Werke* 17/2, 1280–1284; hier 1281).

auf einmal unendlich und Gottes fähig werden kann). Rahner will einen solchen „Extrinsezismus“ der Gnade vermeiden, ohne aber aus dieser Hinordnung auf die Gottesschau ein Konstitutiv der Natur des Menschen in dem Sinn zu machen, dass diese ohne eine „vergöttlichende“ Gnade gar nicht gedacht werden kann, eine solche daher dem Menschen geschuldet wäre. Er will das dadurch lösen, dass er zwar eine natürliche Kapazität für eine mögliche göttliche Erfüllung annimmt, deren Ausrichtung auf eine tatsächliche Selbstmitteilung Gottes aber als eine „übernatürliche“, mit der Natur nicht gegebene Bestimmung versteht, die er als „übernatürliches Existential“ bezeichnet: „Der reale Mensch als realer Partner Gottes soll diese Liebe empfangen können als das, was diese Liebe notwendig ist: als das freie Geschenk. Das heißt aber: Dieses zentrale, bleibende Existential der Hinordnung auf den dreifaltigen Gott der Gnade und des ewigen Lebens ist selbst als ungeschuldet, als ‚übernatürlich‘ zu kennzeichnen.“²⁰² Dieses „übernatürliche Existential“ bestimmt den Menschen so bis in sein Innerstes, dass ein schuldhafter Verstoß gegen diese Begnadigung das Menschsein zerstört, ihre Verwirklichung aber Erfüllung bedeutet. Die „Übernatürlichkeit“ der Gnade besteht demnach in ihrer Ungeschuldetheit.

Diese Lösung ist aber nur möglich, wenn man die menschliche Person lediglich als Bei-sich-Sein, nicht gleich ursprünglich als Mit- oder Beziehung-Sein versteht, und wenn man dementsprechend die Liebe als ein ekstatisches Außer-sich-Sein auffasst. Denn nur dann kann der Mensch zwar zur Begegnung mit Gott als dem letzten „Woraufhin“ seines Geistes fähig sein, ohne dass Gott ihm auch die tatsächliche Beziehung schulden würde. Er müsste auch für sich allein ein sinnvolles Dasein leben können (auf die Problematik einer solchen Vorstellung werden wir noch zurückkommen). Nur so wäre eine faktische Selbstmitteilung Gottes eine ungeschuldete und in diesem Sinn „übernatürliche“ Draufgabe, auf die der Mensch erst durch ein eigenes Existential ausgerichtet werden muss, damit eine tatsächliche Selbstoffenbarung Gottes seine einzig mögliche Erfüllung

²⁰² Karl Rahner, Schriften zur Theologie 1, 339.

ist beziehungsweise die Nicht-Annahme oder der Verlust dieser Gnade ihn zuinnerst treffen.

Wenn der Mensch von Natur aus bloßes Bei-sich-Sein und nicht zugleich schon Beziehung-Sein ist, kann und wird er nicht erwarten, dass Gott ihm seine Liebe schulden würde. Außerdem ist einsichtig, dass unter dieser Voraussetzung der Geist des Menschen erst durch eine zusätzliche Wesensbestimmung, in der Gott zu seinem unmittelbaren Formalobjekt wird, auf eine Selbstmitteilung Gottes und auf seine Ekstase in Gott hinein ausgerichtet werden muss.²⁰³ Aber es stellen sich zwei Fragen: erstens, ob es noch derselbe Mensch ist, der die Liebe Gottes empfängt, wenn er in seinem Wesen verändert werden musste, um jene als seine eigentliche Bestimmung und Erfüllung empfangen zu können; und zweitens, ob eine solche Hinordnung des nach Rahner schon von Natur aus unendlichen Geistes auf Vergöttlichung durch ein Existential wirklich so „übernatürlich“ ist, dass dadurch die Transzendenz des sich mitteilenden Gottes, die „Ungeschuldetheit“ dieser Vergöttlichung, gewahrt bleibt.

Zur ersten Frage: ob eine nachträgliche zusätzliche Wesensbestimmung möglich ist:

Es gibt zwei Einwände gegen Rahners Theorie vom „übernatürlichen Existential“ als einer nachträglichen Wesensbestimmung des Menschen, die diesen auf den sich mitteilenden Gott ausrichtet: Das monistische Personenverständnis, das an die Stelle einer Beziehung zu einer anderen Person die Einheit mit dieser im Du oder im Ich setzt, die entweder das Selbst in Gott aufgehen lässt oder Gott zum innersten Prinzip des Menschen macht, *und* die Problematik einer zusätzlichen Wesensänderung (gleichgültig, ob von vornherein oder nachträglich), welche das Natur-Gnade-Problem in das Wesen des Menschen verlagert. Im zweiten Punkt gilt in abgewandelter Form der Einwand Gutwengers,²⁰⁴ dass mit dem „übernatürlichen Existen-

²⁰³ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 21) 127f.

²⁰⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar und Engelbert Gutwenger, Der Begriff der Natur in der Theologie. Eine Diskussion: In: Zeitschrift für Katholische Theologie 75 (1953) 452–464; Teil II (Engelbert Gutwenger) 461–464; hier 462: „Auch beim übernatürlichen Existential muss gefragt werden: Ist es der Natur von außen aufoktroziert oder nicht? ...“

tial“ die Extrinsizität nur verschoben wird. Man kann einen Extrinsezismus nicht durch ein zusätzliches und damit selbst extrinsisches Existential überwinden.

Beide Kritikpunkte sind zugleich behoben, wenn man im Gegensatz zur traditionellen, hellenistisch geprägten christlichen Philosophie und Theologie den Menschen von Natur aus bereits als relationales Wesen versteht, das gleich ursprünglich Selbst-Sein und Beziehung-Sein ist.²⁰⁵ Dann liegt das Heil des Menschen nicht in seiner Angleichung an Gott selbst, sondern in der Beziehung Gottes zu ihm, die von diesem gestiftet ist, indem er den Menschen als relational-dialogisches Wesen geschaffen hat; und dann braucht dieser Mensch nicht erst durch ein zusätzliches Existential „umgeschaffen“ zu werden, um auf seine tatsächliche Verbundenheit mit Gott hingebordnet zu sein. Das „übernatürliche Existential“ ist bei Rahner letztlich ein Ersatz für die Beziehungsdimension der menschlichen Natur. Es wird überflüssig, sobald diese Natur selbst relational ist. Auch die Fähigkeit zur mitmenschlichen Liebe liegt im Wesen des Menschen, ohne ein zusätzliches, das Wesen veränderndes Existential. Gelungene mitmenschliche Gemeinschaft ist daher auch ein konstitutives Element menschlicher Vollendung. Bei Rahner spielt jedoch die gegenseitige Liebe der Heiligen im Himmel für deren Seligkeit, die in der Gottesschau besteht, keine Rolle; als ob die Nächstenliebe kein wesentliches Element der menschlichen Seligkeit wäre, sondern ihren Sinn nur im irdischen Leben hätte als kategoriale Vermittlung der Gottesliebe und als Ort, diese einzuüben.

Unter der Voraussetzung eines relationalen Seins- und Personverständnisses kann allerdings nicht mehr von der „Ungeschuldetheit“ einer Mitteilung Gottes in seinem eigentlichen Selbst gesprochen werden (falls der Mensch als Geschöpf eine solche überhaupt empfangen könnte). Wenn der Mensch von Natur aus auf Liebe und Gemeinschaft angelegt ist, dann schuldet ein

Warum genügt diese *potentia oboedientialis* nicht unmittelbar für die Gnade? Warum die Zwischenschaltung durch ein übernatürliches Existential?⁶⁶

²⁰⁵ Vgl. zu diesem „Wechsel vom Paradigma eines monistischen Einheitsdenkens zum Paradigma eines relationalen Seins- und Personverständnisses“ Paul Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 441–503; bes. 457– 462.

Gott, der Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8.16), dem Menschen, wenn er ihn in Freiheit geschaffen hat, seine Liebe, soweit dieser sie empfangen kann (im Maß der begrenzten menschlichen Kapazität, also nicht als Vergöttlichung). Das entspricht dem christlichen Menschen- und Gottesbild. Andernfalls wäre auch die Liebe zum Mitmenschen ungeschuldet und in diesem Sinn „übernatürlich“. Das stünde im ausdrücklichen Widerspruch zur Bibel, in der die Liebe geboten wird und wo es heißt: „Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer“ (Röm 13,8). Aus der Freiheit der Liebe lässt sich also nicht deren Ungeschuldetheit und eine darauf beruhende „Übernatürlichkeit“²⁰⁶ ableiten, wie es Karl Rahner versucht. Es gibt viele Verpflichtungen, die nur in Freiheit erfüllt werden können. Sie sind deshalb weder ungeschuldet noch „übernatürlich“. Auch eine geschuldete Liebe ist jedoch „unverdient“, das heißt, sie richtet sich nicht auf die Leistungen, sondern auf die Würde der geliebten Person. Sie ist kein Geschäft, sondern ein Geschenk. Die Liebe ist also geschuldet, auch wenn sie unverdiente Gnade bleibt. Rahner hingegen unterscheidet entsprechend seinem nicht-relationalen Personverständnis nicht zwischen „ungeschuldet“ und „unverdient“²⁰⁷ und kann daher auch mit Argumenten, die eigentlich nur für die Unverdienlichkeit gelten, behaupten, Gottes Liebe zu den Menschen sei diesen von Natur aus ungeschuldet und in diesem Sinn übernatürlich.

Damit kommen wir auf eine oben bereits erwähnte Problematik zurück: Wenn der Mensch schon von seinem Wesen her auf Beziehung und Ge-

²⁰⁶ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 21) 129: „Damit ist auch gegeben, dass solche Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur notwendigerweise als Akt höchster personaler Freiheit Gottes verstanden werden muss ... Darum versteht die christliche Theologie diese Selbstmitteilung als absolut gnadenhaft, d. h. als ‚ungeschuldet‘, und zwar jedem endlichen Seienden gegenüber, im Voraus zu einer etwaigen schuldigen Verschlossenheit ... Göttliche Selbstmitteilung in Gnade und Vollendung durch die unmittelbare Anschauung Gottes wird darum in der katholischen Theologie als ‚übernatürlich‘ gekennzeichnet.“ Vgl. die Kritik von Hansjürgen Verweyen in: ders., Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. Regensburg 32000, 242f.

²⁰⁷ Vgl. zu dieser Unterscheidung Paul Weiß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 2) 239.

meinschaft angelegt ist (nicht erst eigens – extrinsisch – dafür umgeschaffen werden muss), dann wäre das „Stehen vor dem schweigenden Gott“ nicht eine durchaus mögliche, von Gott dem Menschen zumutbare Variante des Daseins, sondern die größte Quälerei, eine Art Hölle. Die diesbezügliche Kritik Hansjürgen Verweyens ist somit berechtigt: „Ist diese Kennzeichnung des unausweichlichen Hinhorchens auf einen sich möglicherweise grundsätzlich versagenden Gott nicht eher eine Variante des ‚Mythos von Sisyphos‘ als eine Beschreibung der Hinordnung des Menschen auf jene Offenbarung, die wir Christen meinen?“²⁰⁸ Nur auf der Basis eines monistischen Personverständnisses kann Rahner eine solche Variante menschlichen Daseins für möglich halten. Dann müsste er allerdings auch eine Art „solipsistischer“ Seligkeit dieser Menschen gegenüber dem sich versagenden Gott annehmen, weil Gott ihnen zumindest eine solche „isolierte“ Erfüllung ihrer unendlichen geistigen Kapazität schulden würde.²⁰⁹

Zur zweiten Frage: ob in dieser Konzeption die Transzendenz Gottes gewahrt bleibt:

Weil die Selbstmitteilung Gottes dem Menschen geschuldet wäre, sobald Gott ihn als seinen möglichen Partner geschaffen hat, ist bereits der Versuch hinfällig, die Übernatürlichkeit der Gnade damit zu begründen, dass sie ungeschuldet sei, um dadurch die Transzendenz Gottes zu wahren. Von

²⁰⁸ Hansjürgen Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie Karl Rahners*. In: *Trierer Theologische Zeitschrift* 95 (1986) 115–131; hier 124; ebd. 127 Verweyens Kritik, dass Rahner ein Leben vor dem abweisenden Gott nicht für „sinnlos und grausam“ hält.

²⁰⁹ Nur mit einer rhetorischen Gegenfrage „begründet“ Rahner, dass eine endliche Erfüllung der unendlichen Transzendentalität als „positives Gut“ genügen müsste: Nach Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* 1, 342f, muss man „also ein geistiges Leben auf Gott als ein bloß asymptotisch angezieltes Ziel nicht von vornherein für sinnlos halten“ (ebd. 343). Offensichtlich reduziert Rahner hier die Transzendentalität des menschlichen Geistes auf eine „schlechte Unendlichkeit“, sodass der Mensch im Fall eines „sich versagenden Gottes“ zwar in seiner geistigen Dynamik immer weiter fortschreiten, aber sich damit abfinden muss, dass er nie an ein endgültiges Ziel gelangt, nie seine Erfüllung finden kann. Auch das würde auf ein Sisyphos-Dasein hinauslaufen. Außerdem würde eine solche geistige Kapazität des bloßen „asymptotisch Anzielens“ als die von Rahner geforderte natürliche transzendente Voraussetzung für den Empfang einer Selbstmitteilung Gottes nicht genügen.

einer echten *Übernatürlichkeit* im Sinn einer Erhabenheit des unerreichbar größeren Gottes konnte ohnehin keine Rede sein: Eine Mitteilung Gottes selbst in seinem Wesen, zu deren Empfang der Mensch prinzipiell schon durch seine *natürliche* Transzendentalität fähig ist (durch das sogenannte „übernatürliche Existential“ wird er nur auf die tatsächliche Selbstmitteilung Gottes hingeeordnet), wäre nicht wirklich als *übernatürlich*, sondern höchstens als „*außernatürlich*“ zu bezeichnen. So kann man die Transzendenz Gottes nicht zur Geltung bringen und bewahren. Das zeigt sich schon daran, dass diese als „Ungeschuldetheit“ – statt: Unverdientheit – verstandene „Übernatürlichkeit“ auch für die mitmenschliche Liebe gelten müsste, obwohl der Mitmensch nicht über dem Menschen steht. Hier wird also die wesensmäßige Transzendenz Gottes, sein unerreichbares Größer-Sein *über* jeder Kreatur, auf die „Transzendenz“ des Gegenübers einer anderen (freien) Person reduziert und damit in ihrer spezifischen Tragweite und Bedeutung übergangen.

Man kann und muss aber um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen sagen: Rahner hat die traditionelle Lehre von der Vergöttlichung des Menschen durch Gnade nur konsequent zu Ende gedacht und damit ihre ganze Problematik ans Licht gebracht: Wenn der Mensch fähig sein soll, eine Selbstmitteilung Gottes zu empfangen, muss er eine unendliche Kapazität haben. Die entsprechende Lehre vom „*finitum capax infiniti*“ findet sich auch bei Thomas von Aquin, der damit die Möglichkeit einer Gottesschau begründen will.²¹⁰ Nach dem philosophischen Axiom „*agere sequitur esse*“ setzt aber eine Kapazität für das Unendliche eine seinsmäßige Unendlichkeit voraus. Diese kann nicht bloß in einer „unendlichen“ Dynamik bestehen, die immer weiter ausgreift, ohne je die reale Unendlichkeit und damit ein endgültiges Ziel zu erreichen. Eine solche wäre nicht fähig, die göttliche Fülle zu empfangen. Dafür ist eine reale unendliche Kapazität

²¹⁰ Thomas von Aquin, *Quaestiones de Veritate* 22, 2, 5: „*Creatura rationalis est capax Dei.*“ Thomas behauptet aber auch das Gegenteil: „*Intellectus noster simpliciter finitus est*“ (*Summa contra Gentiles*, 1, 69). Zu diesen widersprüchlichen Aussagen bei Thomas von Aquin (je nach dem Zusammenhang einmal so, dann wieder das Gegenteil) vgl. Paul Weiß, *Wie von Gott sprechen?* (s. Anm. 94) 91–107.

nötig. Diese kann auch nicht nachträglich verliehen werden, weil der Empfang einer solchen Steigerung – soll diese nicht ein Fremdkörper bleiben – selbst wieder Unendlichkeit im Wirken und damit auch im Sein erfordern würde. Der Mensch müsste im Grunde bereits Gott ebenbürtig sein, um vergöttlicht werden zu können. Auch wenn er selbst deshalb noch kein werdender, erst zu sich kommender Gott im Sinne Hegels wäre, stünde er mit Gott auf einer Ebene.²¹¹ Man kann nicht die idealistischen philosophischen Prämissen bei Joseph Ratzinger kritisieren (so Michael Ramminger, 78f), sie aber bei Karl Rahner akzeptieren, der aus ihnen die letzten Konsequenzen zog.

Wir stoßen damit wieder auf die Frage nach der Transzendenz Gottes: Kann es ein geschaffenes Seiendes geben, das eine reale, nicht nur asymptotisch angezielte unendliche Seinskapazität hat und daher im Grunde bereits selbst unendlich sein muss? Ist das mit einer echten Endlichkeit vereinbar, oder handelt es sich um eine noch nicht entfaltete Göttlichkeit? Man kann die Frage auch so stellen: Kann Gott ein Wesen schaffen, das nicht nur sein Abbild, sondern ihm ebenbürtig ist, sodass es eine Selbstmitteilung Gottes empfangen kann? – Die Aseitas Gottes, sein Unverursacht-Sein, ist jedenfalls nicht mitteilbar. Sie ist keine Eigenschaft Gottes, die man von seinem Wesen ablösen könnte, sondern mit ihr ist die ganze Seinsmächtigkeit Gottes verbunden, weil er dadurch der letzte Subsistenzgrund von allem anderen ist, weshalb er dieses A-se- Sein nicht mitteilen kann.

²¹¹ Karl Rahner kommt in seinem Beitrag „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt“ (Schriften zur Theologie 10, 547–567) auf den „Horizontalismus“ im Christentum“ zu sprechen. Dessen „radikale“ Form lehnt er ab, „also jene Lehre und Lebensinterpretation, die ... ‚Gott‘ nur als eine Chiffre anerkennt ... für den Menschen selbst“ (ebd. 548). Das lässt sich durchaus damit vereinbaren, dass nach Rahner der Mensch „nur bei sich ist und sich auszuhalten vermag, wenn er über sich selbst hinausgreift, glaubend, hoffend, liebend in jenes Geheimnis hinein, das wir Gott nennen ... das das übermenschliche Geheimnis des Menschen selbst ist“ (ebd. 567). Gottes Geheimnis ist also nicht größer als das des Menschen selbst, und dieser kann über sich hinaus in jenes hineingreifen. Auch das ist ein Horizontalismus im Sinn einer Einebnung, selbst wenn der Vorrang Gottes als des Schöpfers gewahrt bleibt.

Yves Congar sagt dazu: „Es gibt keine Teilhabe an der Aseität, am *Ipsum esse*, an dem, was Gott zu Gott macht.“²¹²

Daher kann es auch kein „infinitem finitum (capax infiniti)“ geben, wie es Rahner in seiner Gnadenlehre voraussetzt. Für ihn ist der menschliche Geist als solcher unendlich, nur durch seine Materialität und Sinnlichkeit begrenzt, durch die er auf andere und anderes in dieser materiellen Welt hingeeordnet wird. Weil die relational-dialogische Dimension des Geistes fehlt, wird dieser nach Rahner unter Berufung auf Thomas von Aquin durch die Materie als negatives Prinzip des Außer-sich-Seins auf kategoriale Gegenstände ausgerichtet und ist deshalb auf eine gegenständliche Vermittlung seiner unendlichen Transzendenz angewiesen. Doch die Begrenztheit des Menschen ist nicht erst sekundär durch die Materialität und sein Angewiesensein auf die Sinne gegeben, sondern beruht auf der Geschöpflichkeit und der Endlichkeit des geschaffenen Geistes. Das bedeutet einen Paradigmenwechsel gegenüber der traditionellen griechischen und christlichen Philosophie: Der menschliche Geist kann zwar im Denken über alle Grenzen hinauszielen, aber nicht real hinausreichen. Er hat als geschaffenes und daher begrenztes Wesen auch einen begrenzten Horizont, ist nicht auf eine Vergöttlichung hin geschaffen und ihrer nicht fähig. Er kann in seinem Leben die Nähe Gottes erfahren, aber nicht unmittelbar Gott selbst, von dem es heißt: „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20). Die Seligkeit findet der Mensch in seiner von Gott vollendeten und im Sein erhaltenen endlichen Existenz.²¹³

Die unaufhebbare Transzendenz Gottes *über* alle Geschöpfe schließt also eine Vergöttlichung durch eine Selbstmitteilung Gottes aus. Eine solche

²¹² Yves Congar, *Der Heilige Geist*. Freiburg i. Br. 1982, 336.

²¹³ Die Endlichkeit des Menschen und seine bleibende Abhängigkeit von Gott als seinem Daseinsgrund werden in der Sprache der Bibel durch das Bild vom „Baum des Lebens“ ausgedrückt, von dem der Mensch essen können muss, um ewig zu leben (vgl. Gen 2,9; 3,22; Offb 2,7; 22,2.14.19). Dies war im Paradies und wird wieder im neuen Jerusalem möglich sein, in der entsprechenden Beziehung und Nähe zu Gott. In der Vollendung des Menschen wird also dessen Endlichkeit nicht durch die Gnade Gottes aufgehoben, sondern sein Leben wird in all seinen Möglichkeiten erfüllt und für immer im Dasein bewahrt.

wäre nicht nur „übernatürlich“ im Sinn von „ungeschuldet“, sondern ginge „über die Natur“ hinaus, weil dieser als endlicher die Kapazität fehlt, sie zu empfangen. Ein Wie-Gott-Sein ist und bleibt übernatürlich, weil der Mensch als Geschöpf nicht wie Gott werden kann, auch nicht aus Gnade. Dennoch und umso mehr sind die Schöpfung, die Erlösung und die Vollendung der Natur selbst ein Gnadengeschehen, sind gegebenes, empfangenes Dasein; und dies insofern ungeschuldet, als Gott einer Natur, die er erst in Freiheit schafft, die also noch nicht existiert, nichts schulden kann. Falls sie einmal geschaffen ist, dann sind ihr die Erlösung und Vollendung ihres Seins von Gott geschuldet, weil ein liebender Gott – ein barmherziger Vater – diese Verpflichtung mit seiner freien Schöpfungstat mitbejaht. Sie sind und bleiben aber auch so ein unverdientes Geschenk und in diesem Sinn Gnade. Die Gnade ist dann nicht etwas über der Natur oder zusätzlich zu ihr, sondern die Natur selbst ist Gnade und kann in einer entsprechenden Lebenspraxis als solche erkannt werden, als Gabe Gottes in einem ständigen Beziehungsgeschehen, von Gott erhalten und in ihm existierend (vgl. Apg 17,28). Die Natur wird gerade in der Nachfolge Jesu und in seiner Gemeinde zum Ort der Erfahrung der Nähe und der Liebe Gottes, zu einem Geschenk seiner Liebe. Dann wird es möglich, mit Georges Bernanos zu sagen: „Alles ist Gnade.“²¹⁴

*d) Die Versöhnung des endlichen Daseins mit Gott in Christus
als Weg zur Erlösung*

Wenn der Mensch von Natur aus Gottes fähig und die vergöttlichende Selbstmitteilung Gottes daher „übernatürlich“ nur in dem Sinn wäre, wie jede Liebe unverdient ist, dann würde ein Gott, der Liebe ist, sie den Menschen schulden, wenn er sie in Freiheit geschaffen hat, und es könnte keine Sünde sein, wie Gott sein zu wollen. Noch mehr: Es wäre dem Menschen gar nicht möglich, sich gegen Gott zu stellen, weil er von Natur

²¹⁴ Georges Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers. Ein Roman. Leipzig ³1938, 342.

aus und damit notwendig Gott als sein eigentliches Ziel bejahen würde. So schrieb bereits Thomas von Aquin: „Weil jede Kreatur von Natur aus nach dem, was sie ist, Gottes ist, folgt, dass auch der Engel und der Mensch mit natürlicher Liebe mehr und ursprünglicher Gott liebt als sich selbst.“²¹⁵ Karl Rahner sagt dasselbe noch schärfer: „Per definitionem ist er [der unendliche Horizont der Transzendenz des menschlichen Geistes, in dem Gott unthematisch gegeben ist. P. W.] doch noch einmal die Bedingung der Möglichkeit des Nein zu ihm selbst, wird also in einem solchen Nein zugleich als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit unausweichlich bejaht und als unthematischer ‚Gegenstand‘ oder auch sogar (im expliziten oder praktischen ‚Atheismus‘) als begrifflich vermittelter Gegenstand verneint; im Akt dieser verneinenden Freiheit ist so der reale, absolute Widerspruch gegeben, indem Gott zugleich bejaht und verneint wird ...“²¹⁶ Ein solcher absoluter innerer Widerspruch eines freien Aktes hebt dessen Möglichkeit auf. Nur unter der Voraussetzung einer echten Endlichkeit des menschlichen Geistes und seiner Freiheit, die dann nicht auf Gott vorgreifen kann, kann dieser Selbstwiderspruch behoben werden.

Karl Rahners Annahme eines transzendentalen Vorgriffs auf Gott hat eine weitere Konsequenz, die er so formuliert: „Es ist dem Christen verboten (einziges Verbot, das ganz ernst genommen werden muss), sich mit weniger als der unendlichen Fülle Gottes zu begnügen, sich im Endlichen endgültig glücklich anzusiedeln oder in seiner Enge zu ersticken, frevelhaft bescheiden zu meinen, Gott könne im Ernst diese durch tausend Bedingt-

²¹⁵ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I, 60, 5 c. Das Problem, dass es demnach keine Ablehnung Gottes, also keine schwere Sünde, geben kann, will Thomas auf seltsame Weise lösen: „Daher bezog der Mensch im Zustand der unversehrten Natur die Liebe zu sich selbst auf die Liebe zu Gott als zu seinem Ziel ...; und daher liebte er Gott mehr als sich und über alles. Aber im Zustand der gefallenen Natur fiel der Mensch im Streben des vernünftigen Willens dazu ab, dass dieser wegen der Verdorbenheit der Natur das eigene Gut sucht“ (ebd. I II, 109, 3 c). – Doch wie konnte es dann jemals zu jener ersten Sünde kommen, die den Fall des Menschen in die Verdorbenheit und damit die Abkehr von der natürlichen Gottesliebe bewirkt hat?!

²¹⁶ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* 6, 219.

heiten endliche Kreatur nicht ernst nehmen.²¹⁷ Hier ergeben sich einige kritische Fragen: Warum kann und soll der Mensch sich nicht mit einer endlichen Erfüllung begnügen, wenn er selbst als Geschöpf endlich und daher für den Empfang einer unendlichen Fülle gar nicht fähig ist? Wer sagt, dass der Mensch in seiner Endlichkeit ersticken muss, wenn er genug Luft zum Atmen, das heißt Möglichkeit zum Leben und zur Erfüllung seiner (objektiv begrenzten) Sehnsucht, hat? Warum sollte Gott die endliche Kreatur nicht auch und gerade dann ernst nehmen, wenn er sie nicht zu einer unendlichen Erfüllung führt, die ihre Möglichkeiten übersteigen würde und ihr ein Fremdkörper bliebe? Hier werden unter der unrichtigen Voraussetzung, dass der Mensch in einer Vergöttlichung sein eigentliches Ziel hat und daher Gottes fähig sein muss, unzutreffende Folgerungen gezogen und unangebrachte Forderungen erhoben. Während es nach der Bibel das tiefste Wesen der Sünde ist, wie Gott sein zu wollen, also die Unendlichkeit Gottes anzustreben, wird genau das hier zum wichtigsten Gebot erklärt. Kann man deutlicher sichtbar machen, wie weit sich diese platonisch geprägte Theologie vom biblischen Denken entfernt hat? Dabei sei nochmals betont, dass Karl Rahner hier nur die letzten Konsequenzen aus der traditionellen Lehre von Menschwerdung Gottes und (Wie-)Gottwerdung des Menschen zieht, indem er nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit im empfangenden Subjekt fragt und daraus weitere Folgerungen ableitet. Nicht Rahner und die ähnlich denkenden Theologen haben die Transzendenz Gottes missachtet, sondern bereits die dogmatische Christologie und Erlösungslehre.

²¹⁷ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* 14, 13. In ähnlichem Sinn schreibt Gisbert Greshake: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein“, ruft Nietzsche aus. Das Seinwollen wie Gott bzw. – als Variante – der Wunsch, das eigene Selbst als göttlich ansehen zu dürfen, entspringt tiefstem Sehnen des menschlichen Herzens. Dieses Sehnen wird nun im christlichen Glauben keineswegs zurückgewiesen, sondern in die rechte Perspektive gerückt: Der Mensch darf und soll werden wie Gott, aber nicht aufgrund eigenmächtigen Zugriffs, zu dem die ‚Schlange‘ in Gen 3 ermutigt, sondern durch Entgegennahme des unüberbietbar höchsten Geschenks, das Gott dem geistbegabten Geschöpf macht: Söhne und Töchter Gottes zu werden, ... Anteil zu erhalten am göttlichen Wesen (2 Petr 1,4)“ (Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott* [s. Anm. 187] 536).

Auf diese Weise wird nicht nur die eigenständige Würde und der Sinn eines endlichen Seienden aufgehoben, sondern es wird auch die wahre Dramatik der endlichen Freiheit des Menschen nicht nur nicht erkannt, sondern negiert: Weil der Mensch ohnehin in seinem transzendental eröffneten Horizont immer schon Gott erreicht hat und ihn mit Notwendigkeit bejaht, kann er höchstens insofern „sündigen“, dass er es nicht erwarten kann, auch im kategorialen Bereich – in seinem gegenständlichen Wissen und Können – Gott gleich zu werden, und sich auf dieser Ebene Ersatz-Götter schafft, mit deren Hilfe er das jetzt schon erreichen will; oder dass er sich prinzipiell nichts schenken lassen, sich niemandem verdanken will und daher das eigenmächtig zu ergreifen versucht, was ihm ohnehin in Schöpfung und Gnade schon geschenkt wurde (das wäre aber nicht nur unnötig, sondern auch unklug, weil er in seinem Innersten wissen müsste, dass er es nie selbst erwirken kann und auf diese Weise erst recht verliert).²¹⁸ Beides würde aber noch auf den von Rahner formulierten Selbstwiderspruch hinauslaufen, weil der Mensch als Geist, wenn sein Woraufhin und Sinnhorizont apriori Gott ist, gar nicht Gott verneinen kann, sondern diesen in einem Vorgriff seines Geistes notwendig immer schon bejaht; auch dann noch, wenn er in seiner Reflexion nichts von ihm wissen will. Daher wären auch diese Formen von Sünde im Grunde nicht möglich, sondern nur hilflose, zum Scheitern verurteilte „pubertäre“ Versuche der Auflehnung, die noch von dem zehren, wogegen sie sich wenden wollen.

Nach der biblischen Sicht – und nach den Prämissen einer kritischen, nachidealistischen philosophischen Theologie – gibt es eine „Mensch-

²¹⁸ Zu dieser ungenügenden Sicht der Dramatik der sittlichen Grundentscheidung des endlichen Menschen in der von Raymund Schwager in Anlehnung an René Girard entwickelten „Dramatischen Theologie“ vgl. Paul Weiß, Anfragen an die „Dramatische Theologie“. In: ders., Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 59) 135–144. Ausführlich zur Position der Dramatischen Theologie in dieser Frage vgl. Willibald Sandler, Wie kommt das Böse in die Welt? Zur Logik der Sündenfallerzählung. In: Dramatische Theologie im Gespräch. Symposion/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager (Beiträge zur mimetischen Theorie 14). Hg. Józef Niewiadomski, Nikolaus Wandinger. Münster/Thaur 2003, 127–153; und ders., Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat (topos taschenbücher 689). Kevelaer 2009.

werdung Gottes“ nur in einem übertragenen Sinn: Gott wirkt in und durch Menschen, ohne sie zu vergöttlichen, ohne sie, wenn auch aus Gnade, unendlich und damit gottgleich zu machen, sondern um sie in ihrer Endlichkeit zu einem Leben in Fülle zu führen, dessen Vollendung sie als Seligkeit erleben. Wenn die begrenzte Kapazität eines Geschöpfes bleibend erfüllt ist, erfährt es sich als „unendlich glücklich“, ohne deshalb unendlich zu sein. Dabei sei hier nochmals²¹⁹ die Möglichkeit angedeutet, das Verhältnis oder die Verbindung des Menschen Jesus Christus und aller Menschen mit Gott *panentheistisch* (nicht: pantheistisch!) zu verstehen: dass wir Menschen wie alles in unserer erfahrbaren Welt Teile (Teilsysteme) in einer größeren, uns in ihrem Wesen unzugänglichen, uns umgreifenden, tragenden und bergenden Wirklichkeit sind, die wir Gott nennen, ohne jemals diesem gleich werden zu können. Die Bibel kennt auch diese Sicht: „In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Und: „Ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist“ (Eph 4,6; vgl. auch 1 Kor 15,28 in richtiger Übersetzung: „... damit Gott ist alles in allem“, was sogar pantheistisch ausgelegt werden könnte, weil hier das „über allem“ fehlt). Auch Karl Rahner hat in einem seiner letzten Interviews formuliert: „Was heißt z. B. eigentlich: Gott, in dem wir leben, uns bewegen und sind (vgl. Apg 17,28)? Die Antwort darauf findet sich auf keinem Zettel in irgendeiner Schublade unserer Dogmatik. Fragen wir uns also: Empfinden wir uns gewissermaßen als jeden Augenblick aus dem lebendigen Urwillen Gottes entspringend?“²²⁰ Was Rahner hier andeutungsweise vorschlägt, ist ein komplettes Umdenken der Theologie in Richtung *Panentheismus*. Doch dieser besagt im Unterschied zu einem Pantheismus keine Aufhebung der Endlichkeit und damit der Fragwürdigkeit des menschlichen Daseins.

Nur wenn diese Endlichkeit des Menschen radikal ernst genommen und nicht durch die Rede von einer angeblichen unendlichen Kapazität des

²¹⁹ Vgl. oben die Anmerkungen 12, 16, 40 und 171.

²²⁰ Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hg. Paul Imhof und Hubert Biallowons. Düsseldorf 1986, 167f.

menschlichen Geistes und von dessen Ausrichtung auf eine „übernatürliche“ Gottesschau übergangen wird, lässt sich die Dramatik der sittlichen Grundentscheidung des Menschen zwischen der Annahme seiner Geschöpflichkeit und Endlichkeit einerseits und der Auflehnung gegen diese Vorgegebenheit und Begrenztheit des Daseins verstehen. Ein Mensch mit göttlich-unendlicher Kapazität müsste sich nicht mit seiner Endlichkeit versöhnen, er wäre im Grunde über sie erhaben. Erst aus der Einsicht, dass der Mensch aus Eigenem nur Staub ist und seinen Lebensatem von Gott erhält (vgl. Gen 2,7), also nie Gott gleich sein oder werden kann, ergibt sich das richtige Verständnis einer Erlösung durch Gott als den, der dieses endliche Dasein zu seiner Erfüllung und Vollendung führen, es zu seinem endgültigen Ganz- und Heilsein befreien kann (und dabei immer das größere, umgreifende Geheimnis bleibt). In einzelnen Schritten lässt sich diese fundamentale Dramatik der menschlichen Freiheit so darstellen:

(1) Als kontingentes Wesen ist der Mensch in seinem Dasein und in seiner Würde von Bedingungen abhängig, also bedingt. Die Rede von einer „unbedingten Würde“ der Menschen ist zwar gut gemeint, aber unrichtig. Selbst wenn aus gläubiger Sicht Gott den Menschen unbedingt wichtig nimmt, also dessen Größe nicht von weiteren Faktoren (abgesehen von der Freiheit, in der der Mensch sich selbst zerstören kann) abhängig macht, ist diese Würde jedenfalls von Gott bedingt, also nicht in sich unbedingt. Noch viel weniger können wir Menschen uns selbst oder einander eine unbedingte Würde verleihen. Sie wäre dann sogar doppelt bedingt, zusätzlich von den anderen abhängig. Ohne eine zumindest erhoffte Vorgegebenheit der menschlichen Würde von einem transzendenten Grund her gibt es keine verpflichtende, unantastbare Würde des Anderen. Sie könnte bloß in einem Tun-als-ob fiktiv eingehalten werden, indem die Menschen vereinbaren, so miteinander umzugehen, als ob sie eine unbedingte Würde hätten, weil und solange dies Vorteile bringt. Doch die Verpflichtung, einen solchen Gesellschaftsvertrag unter allen Umständen einzuhalten, kann nicht wieder auf einem Vertrag beruhen, also nur von den einzelnen Menschen begründet sein. Sonst wäre dieser Vertrag von

jeder und jedem jederzeit wieder aufhebbar. Daher muss eine Verpflichtung, die Würde der anderen unbedingt zu achten, so wie das mitmenschliche Dasein selbst als vorgegeben angenommen werden, wenn sie für alle gelten und unaufhebbar sein soll.

Die Bedingtheit des eigenen Daseins durch unverfügbare Voraussetzungen bewirkt im Menschen eine latente Existenzangst, die durch jede konkrete Bedrohung akut wird (aber unter Umständen auch ohne einen bestimmten Gegenstand der Furcht – als geistige Schwermut – bewusst werden kann). Selbst wenn die betreffende Gefahr beseitigt werden kann (oder die Niedergeschlagenheit durch positive Erfahrungen ausgeglichen wird), ist damit nicht die Kontingenz als die eigentliche Quelle der Angst aufgehoben. Diese Kontingenz gilt auch für den „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5), der als „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) ein Teil dieser Schöpfung und in allem uns gleich ist außer der Sünde (DH 301). Andernfalls hätte er nicht Angst haben müssen wie wir und sich nicht von Gott verlassen gefühlt.

(2) Die Hinfälligkeit des vorgegebenen, kontingenten menschlichen Daseins und die daraus sich ergebende existentielle Angst – die durch alle konkreten, kategorialen Ängste geweckt und genährt wird – stellt den Menschen vor eine Grundentscheidung. Er ist vor seinem Gezeugtwerden und vor seiner Geburt nicht gefragt worden, ob er auf diese Welt kommen und dieses begrenzte Leben annehmen will. Weil ihm das Woher seiner Existenz nicht zugänglich und er seines Lebens nicht sicher ist sowie seine Fähigkeiten zur Entfaltung seines Lebens nicht begründen kann, steht er vor der Frage: Will ich trotz dieser Ungewissheit und Bedrohung und trotz der vorgegebenen Grenzen meine Existenz wenigstens probeweise bejahen, indem ich mein Dasein zunächst einmal annehme und damit auch seinem transzendenten Grund zumindest einen Vorschuss an Vertrauen gebe, mich also ansatzweise auf eine positive Beziehung zu diesem Grund und zu meiner vorgegebenen Mit- und Umwelt einlasse, *oder* tendiere ich dahin, diese Kontingenz nicht zu ertragen, indem ich sie *entweder* gewaltsam zu überwinden suche (also wider dem Wissen um die Vorgegebenheit meines

Lebens diesem selbst Wert und Sinn geben will: aktive Variante) *oder* mich dem Leben und der Liebe verweigere (durch Teilnahmslosigkeit oder Ausweichen in eine Oberflächlichkeit, durch Flucht in verschiedene Süchte oder durch Selbstmord: passive Variante)? Die Alternative der Entscheidung liegt zwischen einem Sich-offen-Halten für ein *Grund-Vertrauen* (in Form eines Vorschusses oder einer leisen Hoffnung), aus dem bei entsprechenden Erfahrungen ein festes Vertrauen erwachsen kann, und einem *Grund-Misstrauen* in der aktiven oder der passiven Form. Diese Wahl muss nicht reflexiv bewusst erfolgen, aber sie ist unumgänglich. Sie umgehen zu wollen, ist selbst eine Form der Negation (in der passiven Variante).

Von dieser Grundentscheidung ist der Sache nach schon am Beginn der Bibel die Rede, in der Geschichte vom sogenannten Sündenfall (Gen 2,16f und 3). Wenn Gott dem Menschen verbietet, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, dann besagt diese bildhafte Aussage nicht, dass der Mensch nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden können soll (in diesem Fall gäbe es keine Sünde),²²¹ sondern dass er nicht selbst bestimmen wollen darf, was gut und was böse ist (und sich dies auch nicht vorbehalten darf). „Erkennen“ ist hier etwa so zu verstehen wie in der Redewendung „Der Richter erkannte auf Freispruch“, bedeutet also soviel wie: über etwas richten, es beurteilen, überprüfen, etwas nach eigenem Ermessen bestimmen, festlegen, gutheißen oder ablehnen. Die letzten Maßstäbe des Guten und des Bösen kann der Mensch nicht setzen, nicht über sie befinden; sie sind ihm vorgegeben (sekundär gilt das auch für die sich daraus ergebenden Normen des Handelns). Wenn er dies dennoch tut, zerstört er das Leben, die Beziehung zu Gott und die mitmenschliche Gemeinschaft und geht daran zugrunde, „wird er sterben“ (ohne dass Gott in Form eines vergeltenden Strafgerichts eigens eingreifen müsste).

²²¹ So sind alle Deutungen der Sündenfallgeschichte hinfällig, die besagen, dass der Mensch erst durch das Übertreten des göttlichen Gebotes, also durch Sündigen, seine Freiheit gefunden habe. Dann wäre diese erste Übertretung ohne Freiheit erfolgt und daher selbst noch keine Sünde gewesen. Um die Freiheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse zu haben, muss man Letzteres nicht tun (ausprobieren), sondern es genügt dafür die Versuchung, von der im Bild der Schlange die Rede ist.

(3) Die Versuchung zu dieser Sünde ergibt sich für den kontingenten, von der Todesangst bedrohten Menschen daraus, dass er das vorgegebene Dasein als fragwürdig erfährt und daher nicht von vornherein vertrauen kann, dass es auf einem guten Grund beruht. Wenn er sich nicht für ein Grundvertrauen offen hält (durch einen Vorschuss an Vertrauen und eine leise Hoffnung), sondern sich für das Misstrauen entscheidet (weil er sein Leben selbst sichern und behalten will), dann muss er in einer Weise über das Gute in der Schöpfung und die moralische Ordnung richten, die nur Gott zusteht. Daher kann dieses „Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ von der Schlange, die ein Symbol für die Versuchung im Menschen ist (vgl. die Redewendungen „ein Verdacht schleicht sich ein“, „Misstrauen vergiftet die Atmosphäre“), mit einem „Wie-Gott-Werden“ gleichgesetzt werden (Gen 3,5). Ein Mensch, der sich ein solches beurteilendes Erkennen von Gut und Böse (des Gut- oder Böse-Seins seines vorgegebenen Daseins) anmaßt, will wie Gott sein. Darin besteht das tiefste Wesen der Sünde.

Im Unterschied zu diesem absoluten Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, wird den Menschen vor dem Sündenfall nicht untersagt, vom Baum des Lebens zu nehmen und so für immer Leben von Gott zu empfangen (vgl. Gen 2,9.16f). Ewiges Leben in Abhängigkeit von Gott besagt keine Gottebenbürtigkeit. Erst als Folge der Sünde und der Trennung von Gott verlieren die Menschen die Möglichkeit, vom Baum des Lebens zu essen und dadurch ewig zu leben (vgl. Gen 3,22 und zur Situation in der Vollendung Offb 2,7; 22,2.14.19).

Auch der „Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2,5) stand vor dieser sittlichen Grundentscheidung, er ist „in allem wie wir in Versuchung geführt worden“ (Hebr 4,15), in der Wüste auch in die Versuchung des Wie-Gott-sein-Wollens (vgl. Mt 4,1–11). Im Gegensatz zum ersten Adam hat er aber als der neue Adam nicht gesündigt, wollte er nicht Gott gleich sein: „Er war Gottes Bild, wollte es aber nicht als einen Raub an sich reißen, wie Gott zu sein“ (Phil 2,6 in richtiger Übersetzung²²²). Obwohl Gott ihm alles unter-

²²² Vgl. oben Abschnitt 6 (bei Anm. 62).

worfen hat, unterwirft er sich dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem ist (vgl. 1 Kor 15,28).

(4) Im Unterschied zu dem Vertrauen einem Menschen gegenüber („ich vertraue *dir*, glaube *dir*“) sprechen wir von einem Vertrauen *auf* Gott, von einem Glauben *an* Gott, der nicht einfach als Partner im Gegenüber zu uns, sondern als Fundament unseres Daseins gedacht werden muss. Dieses Grundvertrauen hebt die Kontingenz nicht auf und kann daher die Ängste weder beseitigen noch überwinden. Aber es kann im Maß seiner Stärke helfen, die Kontingenz anzunehmen und so die Existenzangst auszuhalten, ohne ihr zu erliegen und damit der Versuchung nachzugeben, in einem Grundmisstrauen gegenüber dem Dasein und seinem Woher entweder passiv sich dem Leben und der Liebe zu verweigern (gleichsam aus Protest dagegen, dass man nicht Gott ist, was man eigentlich sein will) oder in einer aktiven Form wie Gott sein und dementsprechend über das eigene Leben sowie über die Mit- und Umwelt herrschen zu wollen (was zum Kampf um die Macht und zur Zerstörung der Natur führt).

Erlösung aus der Sünde und deren Folgen bedeutet daher, die eigentliche Wurzel des Bösen (der Sünde in Form der aktiven Selbstherrlichkeit oder der passiven Verweigerung) aufzudecken, die in einem offenen oder versteckten Wie-Gott-sein-Wollen der Einzelnen besteht, und den Menschen eine Umkehr vom Nicht-glauben-Wollen zum Vor-Glauben – zum guten Willen in der Annahme der Vorgegebenheit des mitmenschlichen Daseins – zu ermöglichen und womöglich den Glauben als Vertrauen auf einen sinngebenden Grund zu wecken oder zu stärken, der noch mehr positive Kräfte freisetzt und stärker gegen die Sünde „immunisiert“. So können die Menschen der Versuchung standhalten und die Sünde an ihrer Wurzel besiegen. Die Weckung des guten Willens und die Hilfe zum Glauben geschieht vor allem durch das Zeugnis einer entsprechenden Praxis. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu liegt daher darin, dass er in seinem Glauben seine eigene Kontingenz und die Ablehnung seines Handelns und seiner Botschaft in einer Weise ertragen hat, die selbst zum Zeugnis der Liebe Gottes wurde, die in ihm und durch ihn wirkte und Glauben weckte (wie

beim Hauptmann, der „ihn auf diese Weise sterben sah“: Mk 15,39). In seiner Hingabe und Feindesliebe bis zur letzten Konsequenz machte er die Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander möglich, die aber von den Einzelnen in Freiheit angenommen werden muss. Durch seinen Tod wollte und sollte er nicht Gott bewegen, den Menschen zu vergeben, sondern die Menschen, dass sie zu Gott umkehren (zumindest in Form des guten Willens, der Bereitschaft, die den Platz Gottes freihält). Sein Tod war erlösend von Sünde als wirksames Zeichen, als „Realsymbol“²²³ seines Glaubens an Gott und seiner Liebe auch zu den Feinden in dieser letzten und größten Herausforderung: durch seine Hingabe bis zur letzten Konsequenz, die es auch uns ermöglicht, mit Gott versöhnt zu sein trotz der Grenzen unseres Daseins.

Unsere Erlösung von Sünde als Voraussetzung und Kernelement der Erlösung im umfassenderen Sinn der endgültigen Vollendung geschieht also dadurch, dass wir durch Jesus Christus mit Gott versöhnt werden (vgl. 2 Kor 5,20: „Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!“) und so in die richtige Beziehung zu Gott gelangen. Es geht also in der Erlösung von der Schuld nicht darum, Gott mit uns zu versöhnen, Gott umzustimmen, wie es der westlichen, anselmianischen Erlösungslehre entsprechen würde; sondern Gott will durch Christus uns umstimmen, damit wir uns mit ihm versöhnen. Der Glaube ermöglicht es uns, unsere Endlichkeit und unser Sterben anzunehmen, ohne daran zu zerbrechen oder uns dagegen aufzulehnen. Damit wird die Sünde an ihrer Wurzel überwunden, die in der Versuchung zum Misstrauen Gott gegenüber besteht, deren Quelle die Angst um das eigene schlechthin abhängige Dasein ist. Erlöst

²²³ Vgl. Karl Rahner, *Das christliche Verständnis von Erlösung*. In: *Schriften zur Theologie* 15, 236–250; hier 245–248. Die christlichen Kirchen des Ostens kennen die westliche, durch römisches und germanisches Vergeltungsdanken geprägte Erlösungslehre nicht; vgl. Michael Kunzler, *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*. Paderborn 1998, 32: „Dem christlichen Osten ist jede theologische Vorstellung fremd, wonach stellvertretend für die Sünder, die eigentlich die ewige Strafe verdient hätten, dem erzürnten Vater ein schmerzhaftes und todbringendes Sühnopfer dargebracht werden muss, um ihn gegenüber den Menschen wieder gnädig zu stimmen.“

sein von Sünde heißt: im Vertrauen auf Gott die vorgegebene Endlichkeit annehmen und in der Hoffnung auf ihn das Leben in Gottes- und Nächstenliebe entfalten können. Dadurch wird der Weg frei zur Erlösung im umfassenden Sinn, zu der endgültigen Vollendung unseres mitmenschlichen Daseins und der Welt von und in Gott. Auch die Gläubigen hoffen noch auf diese und erwarten sie mit der Wiederkunft Christi, wenn dieser als der Maßstab des wahren Menschseins – und in diesem Sinn als Richter – erscheinen soll.

(5) Das entspricht auch der Theologie der Erlösung von Jon Sobrino, gegen die sich die römische Notifikation (Nrn. 9 und 10) wendet. Nach Sobrino, wie er in der Notifikation zitiert wird (Nr. 10), „besteht das Erlösende darin, dass auf der Erde offenbar geworden ist, wie nach Gottes Willen die Menschen sein sollen. ... Der bis zum Kreuz treu gebliebene Jesus ist mindestens in diesem Sinn Erlösung: Er ist die Offenbarung des *homo verus*, des wahren und vollkommenen Menschen. ... Die Tatsache, dass sich hier – auf unerwartete Weise – der wahre Mensch offenbart hat, ist gute Nachricht und damit in sich schon Erlösung. ... Entsprechend kann das Kreuz Jesu, insofern es End- und Höhepunkt seines ganzen Lebens ist, als erlösend verstanden werden. Die erlösende Wirksamkeit zeigt sich eher in Beispielhaftigkeit als in der Wirksamkeit, was aber nicht heißt, dass sie nicht wirksam wäre. ... Es handelt sich also nicht um eine wirksame, sondern um eine symbolische Kausalität [causalidad ejemplar].“²²⁴ Die Kritik in der Notifikation lautet (Nr. 10): „Die Erlösung scheint so auf das Erscheinen des ‚*homo verus*‘ reduziert zu werden, der sich in der Treue bis zum Tod offenbart. Der Tod Christi wäre auf diese Weise ‚*exemplum*‘ und nicht ‚*sacramentum*‘ (Geschenk). Die Erlösung wird auf Moralismus reduziert. Hier werden noch einmal die bereits im Zusammenhang mit dem Geheimnis der Menschwerdung und mit dem Reich erwähnten christologischen Schwierigkeiten deutlich. Nur die Menschennatur Jesu kommt hier ins Spiel, und nicht der Sohn Gottes, der für uns und unsere Erlösung Mensch geworden ist.“

²²⁴ In der Notifikation zitiert nach Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung* (s. Anm. 10) 315f.

Diese Kritik der Glaubenskongregation sieht durchaus ein wichtiges Element in der Erlösungslehre Sobrinos. Nach der von ihm vertretenen Christologie kann man auf Jesus als den Menschen, durch den Gott gewirkt hat, nicht die göttlichen Attribute übertragen. Daher unterscheidet Sobrino auch bezüglich der Erlösung zwischen dem Wirken des Menschen Jesus und dem Wirken Gottes, auf das er ausdrücklich und eigens eingeht: „Was wir bisher gesagt haben, ist weder das letzte Wort über die erlösende Wirksamkeit des Kreuzes Jesu, noch ist es das Wesentliche der Kreuzesinterpretation im Neuen Testament. Dort kommt die Erlösung von Gott selbst. Deshalb müssen wir uns nun fragen, was das Kreuz Jesu letztlich über den erlösenden Gott aussagt. Das Neue Testament sagt nicht, das Leben und das Kreuz Jesu seien notwendig gewesen, um die Haltung Gottes gegenüber den Menschen zu ändern, Gott also von einem zu Recht zornigen zu einem durch Verdienst besänftigten Gott zu machen. ... Die Feststellung des Neuen Testaments ist kühn und bisher ungehört: Gott selbst hat die Initiative ergriffen und sich erlösend in Jesus Christus gegenwärtig gemacht. Das Kreuz Jesu ist also ... das, worin Gott selbst seinen Wunsch gegenüber den Menschen ausdrückt. Es handelt sich also nicht um eine wirksame [gemeint ist wohl: herstellende. P. W.], sondern um eine symbolische Kausalität: In Leben und Kreuz Jesu findet die Liebe Gottes zu den Menschen ihren Ausdruck und ihre größtmögliche Realisierung.“²²⁵

Diese grundlegenden und wesentlichen Ausführungen Sobrinos über die erlösende Bedeutung des Kreuzes Jesu als Sakrament der Liebe Gottes werden aber in der Notifikation einfach übergangen, durch Auslassungen herausgefiltert. Damit wird der Eindruck erweckt, dass sich die Erlösung für Sobrino auf das beispielhafte Verhalten des Menschen Jesus beschränkt. Er jedoch sieht das Entscheidende darin, dass sich in Leben und Kreuz Jesu die Liebe Gottes realisiert und ausgedrückt hat. Sobrino unterscheidet also zwischen dem Wirken Jesu selbst und dem Wirken Gottes durch ihn: „Die Initiative ging von Gott aus. Das heißt nicht, dass Jesus zu Gott geworden ist, sondern dass er das historische Sakrament ist, in welchem Gott

²²⁵ Ebd.

seine unwiderrufliche Erlösungsabsicht uns gegenüber ausdrückt.²²⁶ Die entscheidende erlösende Bedeutung des Kreuzes liegt nicht im Tod des Menschen Jesus, sondern darin, dass sich durch ihn die Liebe Gottes auch angesichts des Todes und des Bösen in der Welt gezeigt und beiden den Stachel der Ausweglosigkeit und der Verzweiflung genommen hat. Das ermöglicht es uns, Jesus in seinem Glauben an diese Liebe Gottes nachzufolgen. Damit ist der Weg gebahnt zur Erlösung der Menschen von Sünde und Schuld, ohne dass diese dadurch schon erreicht wäre. Denn sie geschieht immer in den Herzen der Einzelnen, nicht kollektiv. Diese Umkehr der einzelnen Menschen durch die Annahme ihrer Geschöpflichkeit, des Vorgegebenseins ihres Daseins, ist die Grundvoraussetzung einer Vollendung dieser Schöpfung durch Gott, die wir im Glauben als Erlösung im umfassenden Sinn erhoffen.

(6) Dass die Erlösung aus Leid und Tod über jene aus Sünde und Schuld weit hinausgeht und von ihr unterschieden werden muss, zeigt sich auch im Neuen Testament. Vor der Heilung eines Blindgeborenen fragen die Jünger nach dem Bericht des Johannesevangeliums Jesus: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, sodass er blind geboren wurde?“ und erhalten die Antwort: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden“ (Joh 9,2f). Die Tragweite dieser Antwort ist in der Theologie bisher kaum erkannt worden. Denn die Erlösungslehre geht mehr oder minder bewusst immer noch von der Vorstellung aus, dass die Welt am Anfang vom allmächtigen Gott in einem paradiesischen Zustand geschaffen wurde, ohne jedes Leid und den Tod. Diese wären erst und ausschließlich durch die Sünde der ersten Menschen in die Welt gekommen; einschließlich der Naturkatastrophen und dem Kampf um das Dasein auch in der Tierwelt. Auf Grund der sozialen Verflochtenheit der Menschheit hätte sich diese Unheilssituation dann in Form der sogenannten „Ersünde“ mit ihren Folgen weiter vererbt (allerdings nimmt die Theologie heute nicht mehr wie

²²⁶ Ebd. 316.

erstmalig Augustinus und viele nach ihm eine Vererbung der Sünde und einen darauf beruhenden Schuldzustand der gesamten Menschheit als einer „*massa damnata*“ an).

Diese Vorstellung, dass Leid und damit auch der Tod immer die Folge eigener Sünden oder jener der Vorfahren sein müssen, wird also von Jesus ausdrücklich zurückgewiesen. Vielmehr soll sich in der Überwindung dieser Übel das Wirken Gottes zeigen; was natürlich nicht bedeuten soll, dass Gott bewusst das Leid geschaffen hätte, um seine Macht demonstrieren zu können. Das Leid und der Tod ergeben sich demnach schon aus der Begrenztheit des irdischen Daseins, zu der ganz wesentlich eine mühsame Evolution dieser Welt und der Menschheit gehört; von dieser ist in gewisser Weise im Römerbrief die Rede, wo sie mit Geburtswehen verglichen wird: „Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. ... Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung“ (Röm 8,20–22.24). Das muss keineswegs so ausgelegt werden, dass Gott die Schöpfung willkürlich dieser „Vergänglichkeit“ unterworfen hat, diese also durchaus vermeidbar gewesen wäre, sondern der Glaube als Vertrauen auf einen guten Gott kann dies so verstehen, dass diese Begrenztheit und mühsame Entwicklung zum Wesen der Schöpfung selbst gehören. Wir wissen als Geschöpfe nicht, warum die Welt ist und warum sie so ist, wie sie ist, und können daher auch nicht behaupten, dass auch andere Welten real möglich wären. Daher ist anzunehmen, dass Leid und Tod auch vor der und ohne die Schuld der Menschen zu dieser Schöpfung gehören. Durch die Sünde und ihre Auswirkungen im Leben und in der Gesellschaft (im Milieu) werden die Leiden vermehrt und die Tragik des Todes noch vergrößert, aber sie sind auch unabhängig von der Sünde vorhanden.

Aus diesem Grund kann Erlösung im umfassenden Sinn, als Befreiung von Leid und Tod, als Heil- und Ganzwerden der Schöpfung, nicht mit der Erlösung aus Sünde und Schuld gleichgesetzt werden. Weil Leid und Tod

nicht erst durch die Sünde in die Welt kamen, sind sie mit der Vergebung der Schuld und auch mit dem Vermeiden weiterer Sünden (selbst wenn dieses von allen zu erwarten wäre) nicht beseitigt. Obwohl durch die Versöhnung des endlichen Daseins mit Gott die Sünde an ihrer Wurzel überwunden und damit der Weg zu einem endgültigen Heil erschlossen ist, sind die Menschen, auch die gläubigen, nicht schon von Leid und Tod „erlöst“. Die Aussöhnung mit Gott ist zwar der wesentliche Schritt zur Erlösung und steht an ihrem Beginn, ist aber noch nicht diese selbst. Vielmehr bedeutet Erlösung im biblischen Sinn die endgültige Vollendung des irdischen Daseins, die zwar die Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander voraussetzt und beinhaltet, aber nicht nur darin besteht.

Wie der Mensch nicht Herr oder Herrin seines Lebens ist, sondern es mit all seinen Möglichkeiten empfangen hat, kann er auch diese Vollendung nicht herstellen, sondern nur von dem erhoffen, dem er letztlich sein Leben verdankt, vom transzendenten Grund seines Daseins, den wir Gott nennen. Es braucht eine neue Seinsweise (vgl. das Bild vom neuen Jerusalem, das von Gott her aus dem Himmel herabkommt: Offb 21), die freilich in der Schöpfung schon angelegt sein kann (in ihren tieferen Dimensionen). Wenn Menschen zum Glauben im Sinn des Vertrauens auf diesen Gott gefunden haben, erwächst daraus die Hoffnung auf ein endgültiges Leben auch über den Tod hinaus: durch ein Vollendet-Werden von Gott und ein Aufgehoben-Sein in ihm, nicht durch eine Unsterblichkeit der Seele. Wann diese Hoffnung für alle, die sich der Liebe Gottes nicht endgültig verweigern und daher im Tode bleiben,²²⁷ in Erfüllung geht, kann der Mensch nicht wissen und hat nach dem Neuen Testament auch Jesus nicht gewusst (vgl. Mk 13,32). Aber eines steht in der Sicht der Bibel fest: Gott selbst ist der

²²⁷ Wenn der Mensch nicht im platonischen Sinn von Natur aus unsterblich ist, sondern nur, wenn er „vom Baum des Lebens essen“ kann (vgl. Gen 3,22), ist nicht anzunehmen, dass Menschen, die in einer letzten Entscheidung Gottes Liebe (und damit auch die der Mitmenschen) ablehnen, von ihm zu einem ewigen Leben auferweckt werden, um im Zustand ewiger Verzweiflung und Verbitterung („Hölle“) zu leiden. Viel näher liegt die Annahme, dass sie im Tode bleiben, ohne dass sie von Gott eigens „annihiliert“ werden müssten; vgl. Paul Weiß, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 59) 128, Anm. 50.

Erlöser, Jesus ist der entscheidende und maßgebende Mittler und damit der Durchbruch dieses Heilswirkens Gottes in der Geschichte der Menschheit. Aber auch er erwartete das Kommen des Reiches Gottes.

Diese Erlösung ist daher mit dem Tod Jesu am Kreuz noch keineswegs erreicht, auch nicht die Erlösung aller Menschen von der Sünde. Leben und Wirken Jesu bis hin zu seiner Hingabe am Kreuz war der Beginn dieser Erlösung, aber noch lange nicht ihre Vollendung. Auch die Christen warten ähnlich wie die Juden auf den Messias, insofern sie auf eine Wiederkunft ihres Herrn hoffen, in der alle (bösen) Mächte, Gewalten und Kräfte vernichtet werden und in der als letzter Feind der Tod entmachtet wird; worauf der Sohn sich dem unterwerfen wird, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott ist alles in allem (vgl. 1 Kor 15,26). Die erlösende Heilung der Welt geschieht als Heilsgeschichte selbst ebenfalls in einem evolutionären Prozess innerhalb der Gesamtevolution der Schöpfung, die in der Sicht des Glaubens auch als solche auf eine Vollendung hintendiert. Diese Heilsgeschichte in der Gesamtgeschichte wird von allen Menschen guten Willens gestaltet, unter denen die Gläubigen nochmals mehr Möglichkeiten haben, weil ihr festes Grundvertrauen mehr Kräfte freisetzt als der Vorschuss an Vertrauen (ohne dass sie deshalb ethisch bessere Menschen wären). Dort, wo das Heilswirken Gottes in seiner Schöpfung in einem Vorschuss an Grundvertrauen (der Menschen guten Willens) oder in einem bewussten Glauben angenommen wird, ereignet sich Heilsgeschichte innerhalb der Weltgeschichte. In Jesus Christus hat diese Heilsgeschichte einen ersten Höhepunkt erreicht, einen Durchbruch erzielt, der zum Beginn und Maßstab eines neuen Weges zu dem Ziel wurde, das in ihm aufgeleuchtet ist.

(7) Was hier als „nach-idealisiertes“ Verständnis der Heilsbedeutung Jesu für eine noch ausstehende Erlösung, die nur fragmentarisch antizipiert werden kann, gedanklich entwickelt wurde, findet sich noch schärfer formuliert in den Überlegungen von Franz Schupp, der wegen seiner Kritik an der traditionellen platonisch geprägten Inkarnations- und Erlösungslehre seinen Lehrstuhl für dogmatische Theologie in Innsbruck verlor. In seinem Beitrag „Vermittlung im Fragment – Überlegungen zur Christologie“, der

seinerzeit in der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“ nicht erscheinen durfte und später veröffentlicht wurde, schreibt er: „Erfährt sich jedoch die theoretische wie praktische Vernunft als weiterhin einer unverzöhlerten Wirklichkeit gegenüber, kann sie aber solche Versöhnung antizipierend hoffen, so kann weder die theoretische noch viel weniger die praktische Vernunft vorgeben, die Aufhebung der Vorstellung in den Begriff schon geleistet zu haben. Dann ergibt sich aber wiederum, dass wir heute der Behauptung der Religionsphilosophie Hegels ebenso wenig wie einer Theologie à la Scheeben folgen können, die behaupten, mit dem Leben und Sterben Christi sei ‚an und für sich‘ die Versöhnung schon geschehen und vollbracht. Wahrscheinlich ist aber eine solche Behauptung weder notwendig noch auch, wie manchmal irrtümlich geglaubt wird, besonders fromm. Entscheidender ist doch, dass durch Jesus ein Prinzip, eine Verheißung, ein Traum von einem Frieden und einer Versöhnung gebracht wurde, die nicht auf Trennung und gewaltsam hergestellter Koexistenz, sondern auf freier Gemeinschaft beruht. ... Die Tatsache, dass Leiden nicht mehr einfach als naturverfügt hingenommen wird, hat menschliche Subjektivität endgültig von Natur entfremdet, und so ist Person-Sein nur noch als geschichtlich-gesellschaftliches denkbar. In diesem Denken von Person liegt die Wirkungsgeschichte Jesu als der Universalisierung des biblischen Denkens und Handelns. ... In unreflektierter Symbolsprache ist dies im Neuen Testament dort ausgesagt, wo Jesus Dämonen austreibt, was dann schon in der ersten theologischen Generation universal aufgefasst wurde, insofern dort gesagt wurde, dass in Jesus die Macht der Dämonen gebrochen sei. Darin, dass der so auf seinen geschichtlichen Weg der Brechung ‚dämonischer‘, über ihn verfügender Mächte gebrachte Mensch keine Möglichkeit einer Rückkehr mehr hat, ohne seine Freiheit aufzugeben, liegt die ‚Unüberholbarkeit‘ der in Jesus und dem Weiterwirken seines ‚Modells‘ zur Sprache gebrachten Wahrheit. Erinnerung an solche Herkunft ist nicht Quellenfetischismus und Ursprungsromantik, sondern das Bewusstsein, dass Geschichte nicht durch Vergessen bestanden werden kann, auch wenn solche Erinnerung nur dort möglich ist, wo sie von einem echten ‚Standpunkt‘ aus geschieht, der den Bedingungen der Gegenwart zu

entsprechen versucht. ... Insofern dieser Vollzug gerade der geschichtliche, an Aufhebung von Leiden interessierte, ist, ist dieser Vollzug des christologischen ‚Gedankens‘ niemals in bloßer Explikation theoretischer Verkündigung und auch nicht in theoretischer Reflexion theoretischer Prädikationen des Grundes der Verkündigung zu erreichen, sondern nur in der jeweils anstehenden Praxis. Solche soteriologische Christologie ‚im Vollzug‘ ist dann nicht am Vergöttlichungsgedanken griechischer Christologie zu orientieren, die in der Inkarnation die Welt als im Grund schon vergöttlicht angesehen hat, sondern am Kreuz, das die Welt als gott-los erfahrene vermittelt hat, als eine, in der das Wort von ‚Gott‘ angesichts der von Menschen verfügten Leiden nur noch als Schrei der Empörung und der Hoffnung auf Versöhnung möglich ist.“²²⁸

e) Befreiung als anfanghafte Realisation der im Glauben erhofften Erlösung der Welt

Die Heilsgeschichte innerhalb der Gesamtgeschichte ist selbst in einer Entwicklung, ihr Vorankommen hängt von natürlichen Voraussetzungen, aber auch von der moralischen Erkenntnis und vom guten Willen der Menschen ab, wird daher auch durch Sünde und Schuld immer wieder beeinträchtigt: Es gibt eine Unheilsgeschichte in der Welt, die der Heilsgeschichte entgegenwirkt und mit ihr im Konflikt ist. Der Fortschritt in der Heilsgeschichte ist daher auf eine Entwicklung der Erkenntnis des Guten und damit der Ethik angewiesen, deren Wertmaßstäbe im Ur-Gewissen vorgegeben sind. Dieses besteht nicht in anerzogenen Gewissensurteilen („Über-Ich“), sondern in dem vorrationalen Wissen um das wahre Menschsein. Es ist den Menschen mit dem Leben mitgegeben, muss aber erst im direkten und reflexivem Bewusstsein erkannt und in Freiheit als Maßstab angenommen werden. Für diese Erkenntnis braucht es im Normalfall eine

²²⁸ Franz Schupp, Vermittlung im Fragment – Überlegungen zur Christologie. In: Vermittlung im Fragment. Franz Schupp als Lehrer der Theologie. Hg. Walter Raberger/Hanjo Sauer. Regensburg 2003, 118–159; hier 157f.

Weckung von außen. Die menschliche Freiheit hat dabei ihren Ort nicht nach der Erkenntnis des sittlich Guten, sondern die Entscheidung besteht darin, ob der Mensch diese Erkenntnis „hochkommen“ lässt, „wahrhaben“ will, oder sie unterdrückt und verdrängt.

In der Geschichte der Menschheit gab es immer wieder Menschen, die – oft im Kontrast zur tatsächlichen Praxis ihrer Umgebung – mit einer ihnen gegebenen Begabung spürten, was dem Menschsein im Grunde entspricht. Jesus war einer von ihnen, in christlicher Sicht der für alle maßgebende. Wenn Menschen ohne ihre Schuld, ohne sich bewusst zu verschließen, dieses Menschsein nicht entdecken und daher auch nicht verwirklichen können, dann sündigen sie nicht, können aber in den betreffenden Bereichen die Heilsgeschichte nicht mittragen. Wenn sie wider besseres Wissen, also gegen ihr Gewissen handeln, indem sie ihrem inneren Gespür für das Gute nicht folgen (vgl. Röm 1,18: „die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten“), dann sündigen sie und wirken dem Heil entgegen.

Zu diesem Heil kann der Mensch aber nicht als Einzelner gelangen, sondern nur mit und in der Gemeinschaft, in der er lebt. Denn wir Menschen sind auf ein Miteinander hin geschaffen und zu ihm fähig, wachsen in vorgegebenen Beziehungen auf und sind aufeinander angewiesen und verwiesen. Nur im gegenseitigen Vertrauen und in gegenseitiger Liebe kann der Mensch sein Bei-sich-Sein und Beziehung-Sein voll entfalten, kann er ganz und heil werden (in einer Art „hermeneutischer Spirale“ nicht nur des gegenseitigen Verstehens, sondern des Lebens überhaupt). Daher ist die Heilsgeschichte immer eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die nicht ein bloßes Kollektiv sein darf, von dem der Einzelne ein Teil ist und bestimmt wird (Ganzheitsmodell von Gesellschaft und Gemeinschaft, Solidarismus), sondern im wechselseitigen Weckungs- und Verstärkungsprozess von freien Individuen entsteht, die sich gerade dann in den Beziehungen voll entfalten können, wenn sie diese nicht nur um des je

eigenen Vorteils willen suchen und pflegen (Beziehungsmodell von Gemeinschaft).²²⁹

Daher braucht es für eine menschenwürdige Gesellschaft einerseits die entsprechende Gesinnung ihrer Glieder. Diese kann nicht ersetzt werden durch Gesetze, durch staatliche Überwachung und Strafgerichte. Ein reiner Rechtspositivismus, der das Recht von der Ethik trennt, kann die Verbindlichkeit der gesetzlichen Normen nicht begründen und würde auch unmenschliche Gesetze rechtfertigen, die verfassungsgemäß beschlossen wurden (wobei die Gültigkeit bereits der Verfassung nicht mit dieser selbst begründet werden kann). Polizisten und Richter ohne die nötige ethische Haltung sind für Korruption anfällig. Man kann nicht neben jeden Beamten wieder einen stellen, der auf ihn aufpasst (und einen weiteren, der auf diesen Aufpasser aufpasst usw.). Die Angst vor Strafen genügt nicht als Motiv, sich an die Gesetze zu halten. Außerdem kann man auf Dauer nicht immer mehr Personen, die gegen die Gesetze verstoßen, in Gefängnisse stecken, weil diese bald überfüllt und bei einem wachsenden Anteil von Verurteilten an der Bevölkerung nicht mehr finanzierbar sind. Wenn nicht die größere Zahl der Menschen in einer Gesellschaft in Freiheit die sozialen Pflichten grundsätzlich übernimmt und generell erfüllt, geht diese zugrunde.

Andererseits genügt für diese Heilsgeschichte nicht die Bekehrung beziehungsweise die positive Einstellung der Einzelnen, sondern zugleich mit der Gesinnung müssen immer auch die Strukturen entsprechend gestaltet und verbessert werden, in denen die Menschen leben. Strukturen und Gesinnung können nicht je für sich allein entwickelt und wirksam werden, sondern nur in ihrem wechselseitigen Zusammenhang. Ein wesentlicher Fehler des Kommunismus war es, anzunehmen, dass sich mit den Strukturen auch die Gesinnung der Menschen ändern würde; weil das nicht der Fall ist, mündete das System in eine Ausbeutung durch die Funktionäre. In

²²⁹ Zu dieser Unterscheidung, die zugleich eine Differenz zwischen Altem und Neuem Testament kennzeichnet, vgl. Paul Weiß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 364–372.

Nicaragua ist Daniel Ortega, der seinerzeit die Revolution gegen das Somoza-Regime anführte, nun durch eine Wahl an die Macht gekommen und macht dieselben Fehler wie jene, die er seinerzeit bekämpft hat.²³⁰

Nach diesen Vorüberlegungen ist es möglich, einen christlich-theologischen Begriff von Befreiung zu entwickeln, der einerseits dem Anliegen der Befreiungstheologen entspricht, dass Erlösung gerade im weltlichen Bereich geschehen muss, nicht ein jenseitiges Heil höherer Ordnung sein kann; der aber andererseits diese jetzt schon anstehende Befreiung als eine in dieser Welt nur teilweise mögliche Verwirklichung der von Gott erhofften Erlösung (nicht nur von der Sünde, sondern von Leid und Tod, die durch die Sünde verschärft werden) versteht: Befreiung in diesem in der Bibel verheißenen Sinn ist die geschichtlich konkret mögliche und bereits beginnende Erlösung, die von allen Menschen guten Willens und besonders von den Gläubigen aus ihrem Vertrauen auf Gott getragen wird. Sie ist die konkrete Realisation der Erlösung im Hier und Jetzt durch Menschen guten Willens und Gläubige, die schrittweise Annäherung an das endgültige Heil, das letztlich von Gott kommt, aber das Mitwirken der Menschen voraussetzt. Sie ist abhängig von den begrenzten, teilweise erst zu entdeckenden

²³⁰ Zur Notwendigkeit eines radikalen Bewusstseinswandels als Voraussetzung für eine Erneuerung der Gesellschaft und zur Herausforderung an die Theologie, zu einem solchen beizutragen, vgl. Franz Schupp, Vermittlung im Fragment – Überlegungen zur Christologie (s. Anm. 228) 124: „Die These, dass das Bewusstsein erst durch die vorausgehende Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen verändert werden müsse, ist jedenfalls in ihrem undialektischen Anspruch schon von der Geschichte her fraglich geworden. ... Es scheint sich der Schwerpunkt dahingehend zu verlagern, dass ein radikaler Wandel im Bewusstsein der Anfang zur Umwandlung der gesellschaftlichen Bedingungen sein muss. In einem solchen Wandel wäre Aufklärung über die Bedingungen gegenwärtigen Bewusstseins als entfremdetem und realer Versuch der Aufhebung solcher Entfremdung in ihren Bedingungen vermittelt. Eine solche Forderung nach einem ‚neuen Subjekt‘ auf Grund eines ‚neuen Bewusstseins‘ ist eine Formulierung, mit der das Problem der Erlösung ausgesprochen wird, worin sich schon rein linguistisch die Herausforderung an die Theologie stellt, diese Begriffe, deren biblisch-christlicher Hintergrund ja nicht übersehen werden kann, auf ihre Genese und Geltung hin zu analysieren. Aufklärung des Bewusstseins jenseits der klassischen Scheidung von Wissen und Glaube, von Welt und Kirche, von Vernunft und Offenbarung ist erfordert, um in dieser Diskussion einen Schritt weiter zu tun.“

und jedenfalls zu entwickelnden Möglichkeiten und Einsichten der Beteiligten und von ihrem guten Willen. Sie lässt sich nicht mit Gewalt herstellen, weil diese mehr zerstört, als sie heilen kann, und erfordert die Bereitschaft zur Feindesliebe gegenüber jenen, die ihr im Wege stehen, sodass diese größere Chancen zur Bekehrung erhalten.

Somit ist diese Befreiung vorläufig nur in begrenztem Maß möglich, weil sich die Welt- und Freiheitsgeschichte in einer mühsamen Entwicklung auf Vollendung hin befindet. Wir stoßen auch in diesem Zusammenhang auf die Grundfrage der Theodizee, wie sich Leid und Tod mit der Liebe eines allmächtigen Gottes vereinbaren lassen. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich nur auflösen, wenn wir nicht unsere Allmachtswünsche und -phantasien in Gott hineinprojizieren und in einer platonisch-idealistischen Gleichsetzung von Denk- und Seinsmöglichkeit annehmen, dass alles, was wir uns ohne inneren Widerspruch denken oder wünschen können, auch in der Realität und für Gott möglich sein muss: eine Welt, in der es keine Naturkatastrophen und keinen Kampf ums Überleben gibt, in der keine Kinder und auch keine Erwachsenen sterben, in der niemand moralisch böse handelt (weil der allmächtige Gott sogar jede Sünde verhindern kann, ohne die Freiheit aufzuheben) usw. Wir wissen nicht und werden es nie wissen können (weil wir den Grund unseres Daseins nicht in uns haben), warum überhaupt etwas ist und warum es letztlich so ist, wie es ist, und ob es überhaupt anders sein kann (nicht nur „sein könnte“ im Sinn einer Denkmöglichkeit). Ohne eine grundlegende Korrektur der in den Religionen und besonders im Christentum üblichen Vorstellungen von göttlicher Allmacht bleibt das Leid in der Welt ein unwiderlegbares Argument gegen den Glauben an einen guten Gott.

Gerade eine christliche Theologie der Befreiung ist in Gefahr, die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten, die auch bei bestem Willen aller Beteiligten bestehen bleiben, nicht zu beachten, weil sie meint, dass von Gott her eine heile Welt schon real möglich und die Erlösung geschehen sei, weshalb auch die Umsetzung dieser Erlösung in eine vollständige Befreiung der Menschen von Armut und Leid möglich sein müsste. Aber diese kann nur in einer mühsamen Annäherung gelingen, sowohl wegen der be-

grenzten natürlichen Möglichkeiten als auch auf Grund der Freiheit der Menschen. Auch Gustavo Gutiérrez unterscheidet zwischen den geschichtlichen Befreiungsversuchen und -initiativen der Menschen und dem Reich Gottes: „... der Befreiungsprozess wird die Wurzeln der Unterdrückung und der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen erst mit dem Advent des Reiches besiegen, das aber vor allem ein Geschenk bleibt. Mehr noch: Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen *sei* Wachstum des Reiches, *sei* Heilsereignis. Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch die *ganze* Erlösung. ... Als Herzstück der Botschaft Jesu ist das Reich sowohl Gabe Gottes als auch Auf-gabe für das Verhalten des Menschen, der ‚Ja‘ zu ihm sagt. *Schon* in die Geschichte hineinragend, kommt es in ihr gleichwohl *noch nicht* zu seiner vollen Entfaltung. ... Zwar kennt das Reich Gottes im Hier und Heute Realisierungen; doch diese sind weder ‚das Kommen des Reiches noch das *ganze* Heil‘, sondern vorweggenommene Fragmente – samt all ihren Doppeldeutigkeiten – einer Fülle, die erst jenseits der Geschichte eintreffen wird. Theologische Kritik muss just den Charakter des Provisorischen herausstellen.“²³¹

Diese Grenzen einer jetzt schon möglichen Befreiung lassen sich auch durch eine kritische Überlegung zu den teilweise utopischen Forderungen in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen (UN-Menschenrechtscharta) von 1948 aufzeigen (ganz abgesehen von den Fragen nach der Begründung und der universalen Gültigkeit dieser Deklaration, bei deren Verabschiedung sich acht Staaten der Stimme enthalten haben und über die in den einzelnen Ländern nicht einmal abgestimmt wurde). Dort ist die Rede vom „Recht auf soziale Sicherheit“ (Art. 22), „auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit“ (Art. 23), vom Anspruch eines jeden „auf eine Lebenshaltung, die seine und seiner Familie Gesundheit und Wohlbefinden einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung,

²³¹ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 193) 242f (mit der hier hinzugefügten Anmerkung „b“). Allerdings spricht er ebd. 237 von der „Bedeutung des Menschen als Befreier, Hauptperson und Herr der Schöpfung“.

ärztlicher Betreuung und der notwendigen Leistungen der sozialen Fürsorge gewährleistet ...“ (Art. 25). Demnach hätte jeder Mensch das Recht auf Lebensumstände, die Gesundheit gewährleisten, also Krankheit und Tod ausschließen. Nach der Aufzählung weiterer Rechte heißt es schließlich: „Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte voll verwirklicht werden können“ (Art. 28). Welche Macht für die Einhaltung dieser Ordnung sorgen soll, wird allerdings nicht geklärt. Von den „Pflichten gegenüber der Gemeinschaft“ wird nur gesagt, dass es solche gibt (Art. 29/1), und von den Beschränkungen der Rechte und Freiheiten werden nur jene als zulässig angesehen, „die das Gesetz ausschließlich zu dem Zwecke vorsieht, um die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten der anderen zu gewährleisten und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen“ (Art. 29/2). Aber die bloße „Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten der anderen“ genügt nicht, um diesen gerecht zu werden, sondern eine entsprechende Praxis ist notwendig, damit die anderen auch erhalten, worauf sie ein Recht haben, und ihre Freiheit geschützt wird. Dies beinhaltet oft Verpflichtungen, die die eigene Freiheit einschränken und erst mühsam mit ihr in Einklang gebracht werden müssen (vor allem im schwierigen Ausgleich der Interessen angesichts der begrenzten Möglichkeiten). Die Freiheit einschränkende Gesetze und Strafsanktionen allein können „den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft“ nicht genügen, weil die Demokratie selbst auf nicht-abstimmbaren ethischen Grundlagen beruht und schon das Zustandekommen der Gesetze – und erst recht ihre Einhaltung – die Bereitschaft zur Übernahme der den Rechten korrespondierenden Pflichten voraussetzt.²³²

²³² Ein Versuch ehemaliger Staatsmänner im Jahr 1998, anlässlich des 50. Jahrestages der Deklaration der Menschenrechte einen entsprechenden Kanon der korrespondierenden Menschenpflichten zu formulieren, verlief im Sand. Vgl. Helmut Schmidt, *Zeit*, von den Pflichten zu reden! Ein gewaltsamer Zusammenprall der Kulturen kann vermieden werden. In: *Die Zeit*, Nr. 41 vom 3. Oktober 1997, 17f. Ebd. 18 die vom InterAction Council, einem

Zu dieser Problematik schreibt Hans Magnus Enzensberger: „Vier Fünftel der Weltbevölkerung leben unter Verhältnissen, die der Rhetorik der Deklaration hohnsprechen; Jahr für Jahr kommen fast hundert Millionen hinzu, deren Aussichten nicht besser, sondern noch weitaus schlechter sind als die ihrer Eltern. Vor diesem Hintergrund wirken die stolzen Formulierungen der Vereinten Nationen zynisch.“²³³ Enzensberger sieht auch die tiefere, oben angesprochene „theologische“ Dimension des Problems: „Die Idee der Menschenrechte erlegt jedermann eine Verpflichtung auf, die prinzipiell grenzenlos ist. Darin zeigt sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierungen überstanden hat. Jeder soll für alle verantwortlich sein. In diesem Verlangen ist die Pflicht enthalten, Gott ähnlich zu werden; denn es setzt Allgegenwart, ja Allmacht voraus. Da aber alle unsere Handlungsmöglichkeiten endlich sind, öffnet sich die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer weiter. Bald ist die Grenze der objektiven Heuchelei überschritten; dann erweist sich der Universalismus als moralische Falle.“²³⁴

weltweiten Zusammenschluss ehemaliger Staatsmänner, den Vereinten Nationen und der Weltöffentlichkeit zur Diskussion vorgelegte „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“. Allerdings sind die darin aufgezählten Menschenpflichten nicht so konkret und weitgehend formuliert wie die Menschenrechte in der Deklaration von 1948 und könnten – selbst wenn sie erfüllt würden – nicht die Verwirklichung jener viel versprechenden Rechte herbeiführen. Zu den hier aufgeworfenen Fragen vgl. auch das sogenannte „Böckenförde-Paradox“: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwangs und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und - auf säkularisierter Ebene - in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt a. M. 21992, 112f; vgl. ders., *Fundamente der Freiheit*. In: *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Hg. Erwin Teufel. Frankfurt a. M. 1996, 89–99; hier 89).

²³³ Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt a. M. 1993, 72.

²³⁴ Ebd. 74. Vgl. ebd. 79: „Die psychische und kognitive Überforderung schlägt zurück. ... Moralische Forderungen, die in keinem Verhältnis zu den Handlungsmöglichkeiten stehen, führen am Ende dazu, dass die Geforderten gänzlich streiken und jede Verantwortung leugnen.“

Er zieht daraus die Folgerungen: „Es ist an der Zeit, sich von moralischen Allmachtsphantasien zu verabschieden. Auf die Dauer kommt niemand darum herum, kein Gemeinwesen und kein Einzelner, die Abstufungen seiner Verantwortung zu prüfen und Prioritäten zu setzen.“²³⁵ Als Maßstab dafür nennt er an erster Stelle nicht die Größe der Not oder die Möglichkeiten zu helfen, sondern das Vorhandensein von entsprechenden Beziehungen: „Es gibt dafür alte Modelle wie Adoption und Patenschaft. Sie beweisen, dass es nicht unbedingt um *räumliche* Nähe, geschweige denn um bloße Verwandtschaft geht, sondern darum, zwischen dem Helfer und dem Hilfsbedürftigen eine enge Beziehung zu knüpfen. ... Jeder Versuch, zu helfen und sich helfen zu lassen, bringt unweigerlich Konflikte mit sich; sie können nur ausgetragen werden, wenn man sich kennt.“²³⁶ Wir stoßen hier wieder auf die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Übereinstimmung in der Gesinnung zwischen denen, die helfen, und jenen, denen geholfen wird.

Nach dem Zeugnis der Evangelien wollte Jesus diese Befreiung bringen und gerade dadurch die Hoffnung auf eine Erlösung als endgültige Vollendung wecken. Sein heilendes Wirken diente nicht bloß zum Zeichen seiner Legitimation, sondern war ein wesentlicher Teil seiner Verkündigung, ein Vor-Zeichen des noch ausstehenden Heils. Er wusste sich gesandt, damit er „den Armen eine gute Nachricht bringe, ... den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht, ... die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4,8f). Dabei war er allerdings auf den Glauben der Menschen angewiesen (vgl. Mk 6,5f). Eine so verstandene Befreiung ist kein übernatürliches oder überirdisches Geschehen, sondern jetzt schon beginnende Erlösung dieser Welt. Aber sie ist auch kein rein innerweltlicher Vorgang, der mit Gott nichts zu tun hätte, sondern beruht auf von Gott geschenkten Fähigkeiten und setzt zumindest die leise Hoffnung voraus, dass das uns vorgegebene mitmenschliche Dasein von seinem transzendenten Grund her gut geschaffen und auf diese Befreiung hin angelegt ist; nur in dieser zumindest

²³⁵ Ebd. 86.

²³⁶ Ebd. 87f.

unausdrücklichen Zuversicht ist der entsprechende Einsatz sinnvoll. Befreiung ist notwendig eine soziale Größe, die zwar von einem Einzelnen in Gang gesetzt werden kann, aber erst in einer Gemeinschaft voll wirksam wird. Daher suchte auch Jesus Menschen, die sich auf seinen Glauben einließen, damit das Reich der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens in dieser Welt konkret beginnen kann: in der Gemeinschaft seiner Jüngerinnen und Jünger, aus der die Kirche entstand, die sein Leib ist (wobei er nach Kol 1,18 das Haupt und damit Teil dieses Leibes ist, also nicht der Kirche gegenübersteht).

Diese Befreiung hat ihr vorrangiges Aufgabengebiet im Einsatz für die Armen; weil diese sie am nötigsten brauchen (wobei es natürlich auch andere Formen von Armut gibt als die bloß materielle). Für sie gilt die Verheißung der ersten Seligpreisung (Mt 5,3; Lk 6,20). Denn das Heil besteht nicht in einer Vergöttlichung, sondern in der Erlösung der Menschen aus Not, Leid und Tod. Und dieser bedürfen die Armen besonders. Allerdings wird hier vorausgesetzt, dass diese Armen nicht nur „verhinderte Reiche“ sind oder bleiben, die nur darauf aus sind, reich zu werden, und dann dieselben Fehler machen wie ihre früheren Unterdrücker. Diese aus dem Glauben sich ergebende Liebe zu den anderen und darunter besonders zu den Armen beruht nicht darauf, dass sie für uns Gott wären oder wir in ihnen Jesus sehen, sondern dass wir ihnen im Geist und mit der Liebe Jesu begegnen, der sich mit ihnen identifiziert hat, dass auch wir in ihnen unsere Brüder und Schwestern erkennen. Das bedeutet, dass wir sie nicht um Gottes oder Jesu willen lieben sollen, sondern im Licht und in der Kraft des Glaubens um ihretwillen.

Eine wirksame Hilfe für die Armen und ihre Unterstützung im Streben nach einem gerechten Anteil an den Gütern dieser Welt setzt eine Erkenntnis der Gründe der Armut voraus. Diese ist nicht leicht zu erlangen, weil es sich um ein ganzes Geflecht von Ursachen handelt, die nochmals untereinander zusammenwirken und sich gegenseitig verstärken. Vereinfachungen und Pauschalierungen können da in die Irre führen. Es gibt Ursachen sowohl innerhalb der Nationen, in denen viele Arme leben, als auch durch

globale Abhängigkeiten, durch Ausbeutung und Ausnützung der Not von außen.

An dieser Stelle ist eine kritische Bemerkung zu der auch innerhalb der Befreiungstheologie verbreiteten vereinfachenden These angebracht, dass die Ausbeutung der armen Länder des Südens durch die reichen Länder des Nordens die eigentliche und entscheidende Ursache der Not der Menschen in der südlichen Erdhälfte sei. Sogar Gustavo Gutiérrez schreibt in der Einleitung zur 10. Auflage seiner „Theologie der Befreiung“, „dass die Dependenztheorie, zu der wir ja in den ersten Jahren unserer Begegnung mit der lateinamerikanischen Wirklichkeit immer wieder griffen, bei allen positiven Ergebnissen heute doch ein zu grobes Werkzeug ist, um die innere Dynamik eines jeden Landes wie auch die Ausmaße der Welt der Armen insgesamt hinreichend scharf in den Blick zu nehmen“²³⁷. Bei aller Schuld, die die Länder des Nordens gegenüber dem Süden auf sich geladen haben und immer noch vermehren, ist diese Sichtweise einseitig und daher ungerecht: Auch in den Ländern des Südens gibt es einheimische Ausbeuter (sogar unter den Armen), Kollaborateure²³⁸ mit den Finanzinstitutionen und den Firmen des Nordens, gibt es Diktatoren und vor allem korrupte Verantwortliche in Staat und Gesellschaft, auch unter Polizisten und Richtern (sodass oft nicht einmal die Verteilung von Hilfsgütern über die zuständigen Organe möglich ist, sondern über Pfarren und andere kirchliche Einrichtungen erfolgen muss), lassen sich die Unterdrückten ihre Stimmen bei der Wahl von korrupten Politikern um ein Hemd oder ein Essen abkaufen usw. Von einer einseitigen Schuld des Nordens kann also nicht gesprochen werden.

Dazu kommt noch als weitere Ursache der Not gerade in den ärmeren Ländern der Erde das Problem der immer noch steigenden Überbevölkerung. Wenn sich in jeder Generation die Zahl der Kinder und damit jene

²³⁷ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 193) 27.

²³⁸ Die Kooperation der internen „herrschenden Schicht“ mit den externen Ausbeutern wird von den Befreiungstheologen als „Herodianismus“ bezeichnet; vgl. Thomas Hausmanning, *Befreiungstheologie*. III. Theologisch-ethisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 2, 134f; hier 134.

der notwendigen Ausbildungs- und Arbeitsplätze vervielfacht, können auch in einer gerechten und funktionierenden Wirtschaft schwerlich die notwendigen Voraussetzungen für einen Wohlstand aller geschaffen werden. Außerdem gibt es Grenzen der Ressourcen an Nahrung, Wasser und Energie. Manchmal entsteht der Eindruck von Allmachtsphantasien gerade in kirchlichen Kreisen, die ein unbegrenztes Wachstum der Weltbevölkerung für möglich halten, ohne sich über die Grenzen der Schöpfung Gedanken zu machen. Auch hier wirkt sich nochmals eine „idealistische“ Form von Theologie aus, die alles Denkbare für real möglich hält und daher meint, alle Grenzen seien prinzipiell überwindbar.

Ein zusätzlicher Grund der Not in den Ländern des Südens sind die oftmals ungünstigen klimatischen Bedingungen: große Hitze und Dürre, Unwetter und Wirbelstürme, Überschwemmungen, die Auswirkungen von Abholzungen, die aus der Not oder aus den Interessen von Firmen oder Grundbesitzern erfolgten, usw. Auch sie und ihre dramatischen Konsequenzen können nicht einfach den reichen Ländern des Nordens angelastet werden. Nicht zuletzt sind es auch soziale Unruhen und politische sowie religiöse Konflikte, die zur Armut beitragen und eine positive Aufbauarbeit in Gesellschaft und Wirtschaft erschweren oder unmöglich machen. Auch die rechtliche Unsicherheit sowie Korruption und Bestechlichkeit im Sicherheits- und Justizbereich führen dazu, dass den Armen ohne jede Gutmachung Unrecht geschieht und sie noch ärmer werden. Das führt uns wieder zu unseren obigen Überlegungen zurück:

Befreiung aus der Armut ist letztlich nur möglich, wenn zugleich die Strukturen verändert werden, die Armut erzeugen. Auch in diesem Bereich ist das Heil eine soziale Größe. An die Stelle der Strukturen der Ausbeutung und Unterdrückung, der Herrschaft von Menschen über Menschen, sollen „Strukturen der Liebe“ treten. Doch diese können nicht mit Gewalt hergestellt werden, sondern erfordern eine entsprechende moralische Haltung bei allen Beteiligten. Neue Strukturen können nur unter Menschen mit neuer Gesinnung gebildet werden. Hier liegt auch die Synthese der beiden unterschiedlichen Standpunkte im Konflikt zwischen Rom und der Befreiungstheologie, in dem Kardinal Joseph Ratzinger als Leiter der

Glaubenskongregation die christliche Befreiung primär als Erlösung von der Sünde und Umkehr verstanden wissen wollte, die Befreiungstheologie diese Befreiung vor allem in neuen und gerechten politischen und wirtschaftlichen Strukturen anstrebte. Beide Seiten sahen jeweils ein wichtiges Element, aber erst die Synthese von neuer Gesinnung und neuer Struktur ermöglicht eine gerechte soziale Ordnung. Die Änderung der Strukturen allein bringt nur andere Ausbeuter an die Macht, eine bessere Gesinnung nur bei Einzelnen beseitigt noch nicht die gesellschaftlichen Ursachen der Armut, sondern führt in guten Fällen zu einer Versorgung der Opfer. Beide Erneuerungen müssen also Hand in Hand erfolgen. Das kann aber nur in Freiheit geschehen. Daher braucht es Menschen, die damit beginnen, in neuer Gesinnung *und* neuen Strukturen zu leben und in diesen und durch sie für die Befreiung aller zu wirken.

12. KIRCHE IN GEMEINDEN ALS ORT, ZEICHEN UND WERKZEUG VON BEFREIUNG UND ERLÖSUNG

a) *Communio in gläubiger Liebe zueinander als Kennzeichen der JüngerInnen Jesu*

Zunächst einige relevante Bibelzitate, die schon für sich selbst sprechen:

Mt 22,34–40: Als die Pharisäer hörten, dass Jesus die Sadduzäer zum Schweigen gebracht hatte, kamen sie zusammen. Einer von ihnen, ein Gesetzeslehrer, wollte ihn auf die Probe stellen und fragte ihn: Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste? Er antwortete ihm: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.

Mt 23,8f: Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder [und Schwestern]. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.

Mk 3,32–35: Es saßen viele Leute um ihn herum, und man sagte zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und fragen nach dir. Er erwiderte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.

Mk 10,29f: Jesus antwortete: Amen, ich sage euch: Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen: Jetzt in dieser Zeit wird er Häuser, Brüder,

Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben.

Joh 13,34f: Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.

Joh 15,12–15: Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.

Apg 4,32: Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam

Röm 13,8: Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.

1 Kor 13,1–3: Wenn ich in den Sprachen der Menschen und der Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüsste und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts. Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte, und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts.

1 Kor 16,20: Es grüßen euch alle Brüder [und Schwestern]. Grüßt einander mit dem heiligen Kuss (vgl. 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26).

Tit 3,15: Es grüßen dich alle, die bei mir sind. Grüße alle, die uns durch den Glauben in Liebe verbunden sind. Die Gnade sei mit euch allen!

1 Joh 3,14: Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod.

1 Joh 4,7f: Liebe Brüder [und Schwestern], wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe.

1 Joh 4,11f: Liebe Brüder [und Schwestern], wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben. Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet.

1 Joh 4,19–21: Wir wollen lieben, weil er [Gott] uns zuerst geliebt hat. Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder [und seine Schwester] nicht liebt, den [und die] er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Und dieses Gebot haben wir von ihm: Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder [und seine Schwester] lieben (vgl. 1 Joh 2,7–11).

Ohne auf diese Bibelstellen im Einzelnen eingehen zu können und zu müssen, lassen sich aus ihnen die folgenden Konsequenzen ziehen für die Liebe im Sinn und im Geist Jesu Christi, wie sie das Neue Testament überliefert. Im Sinn der biblischen Aussagen über den neuen Bund, wonach Gott sein Gesetz Gottes in die Herzen der Menschen hineinlegt (vgl. Jer 31,33; Röm 2,14f; 2 Kor 3,3) sind die Christen überzeugt, dass dieses Verständnis von Liebe auch dem in den Menschen angelegten („schlummernenden“), vorrationalen (= transzendentalen) Wissen um das wahre Menschsein, also dem (Ur-)Gewissen, entspricht:

(1) Liebe im Sinn und im Geist Jesu Christi ist eine persönliche Willenshaltung, nicht bloß ein Gefühl; Letzterem kann die Liebe durchaus schwer fallen, etwa jene zu unsympathischen Menschen oder gegenüber Feinden. Dennoch weiß der Mensch in seinem „Gespür“ für das wahre Menschsein, dass diese Liebe seinem Wesen entspricht. Sie bedeutet eine Bejahung der anderen Person um ihrer selbst willen, aus „Wohlwollen“, und die grundsätzliche Bereitschaft zur Gemeinschaft mit ihr, ist also prinzipiell auf

Dauer und damit auf Treue angelegt. Sie beruht weder nur auf Sympathie, darauf, dass der oder die andere *mir* gefällt oder angenehm ist; noch auf den Vorteilen, die mir die andere Person bringen oder ermöglichen kann. Personale Liebe gründet auch nicht auf der Zugehörigkeit zum selben übergeordneten Kollektiv eines Volkes, einer Klasse usw. (Solidarismus, Clan-Denken, Ganzheitsmodell von Gemeinschaft), sondern die Gemeinschaft besteht aus den einzelnen Gliedern und ihren Beziehungen (Beziehungsmodell von Gemeinschaft) und hat auch als solche einen Selbstwert, ist nicht nur Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung der Einzelnen oder für gemeinsame Aktivitäten. Die gegenteilige Sichtweise entspricht nicht der menschlichen Würde. Selbst wenn man unter „Gemeinschaft“ nur die Beziehungen innerhalb einer Gruppe versteht (vgl. die Redewendungen: „Sie haben eine gute Gemeinschaft miteinander, leben in guter Gemeinschaft“; im Gegensatz zu: „Sie sind eine gute Gemeinschaft“, wo die Personen mitgemeint sind), haben auch diese einen Selbstwert, dienen nicht bloß der Selbstverwirklichung der Einzelnen, sodass diese in der Vollendung nicht mehr in Gemeinschaft leben würden.

(2) Eine so verstandene Liebe setzt voraus, dass der Mensch ein relationales Wesen ist, dass seine Beziehungen nicht nur die notwendige Folge seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit sind (nach dem Motto: Weil wir einander brauchen, lieben wir einander und halten zusammen). Er muss demnach gleich ursprünglich als Selbst-Sein und Beziehung-Sein geschaffen sein. Andernfalls wäre Liebe nur möglich entweder im Rückbezug des oder der anderen auf das eigene Ich („physische Konzeption“, thomasisch²³⁹) oder in der selbstlosen Hingabe an das Du, vor allem an das göttliche („ekstatische Konzeption“, franziskanisch²⁴⁰). Als ein Wesen, das in sich

²³⁹ Nach Thomas von Aquin lieben wir die anderen, weil sie uns ähnlich sind. Weil aber das Abbild von geringerem Wert ist als das Urbild, sollen wir uns selbst mehr lieben als die anderen: „ita aliquid perfectius invenitur in re quam in sui similitudine; ... unde [homo P. W.] ... diligere debet plus se quam proximum“ (Thomas von Aquin, Commentum in III. librum Sententiarum 29, 1, 5 c; vgl. ebd. 4, 38, 2, 4; und ders., Summa theologica I II, 27, 3 c; II II, 26, 4 c; II II, 44, 8 c).

²⁴⁰ Vgl. Duns Scotus, Quaestiones in librum IV. Sententiarum 28, 1, n. 2.

schon Beziehung ist (sodass die Beziehung Substanz ist: „relatio subsistens“), verwirklicht der Mensch gerade dann sich selbst, wenn er sich ganz auf die Liebe einlässt, sein Leben hingibt, ohne sich deshalb aufzugeben. Wenn also die Liebe zum Wesen des Menschen gehört (schon in ihm angelegt und für seine wahre Selbstverwirklichung nötig ist), dann muss sie auch in Gott als dem Grund des Daseins schon verwirklicht sein, sodass Gott Liebe „ist“ (1 Joh 4,8.16) und der Mensch auch darin sein Abbild.²⁴¹

(3) Liebe beinhaltet die Bereitschaft, anderen Menschen Gutes zu tun, ist aber als persönliche Beziehung nicht mit diesem Tun identisch und geht nicht in ihm auf. Die schärfste biblische Formulierung dieser Unterscheidung findet sich im Hohenlied der Liebe: „Und wenn ich meine ganze Habe verschenke, ... hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts“ (1 Kor 13,3). Liebe und „Gutes tun“ verhalten sich also zueinander wie Glaube und Werke. Es gibt einerseits ein „Gutes tun“ ohne Liebe (etwa um gesehen zu werden; vgl. Mt 6,1–4; oder um andere für sich zu gewinnen usw.); andererseits gibt es Liebe auch dann, wenn nichts füreinander zu tun ist, also ganz „zweckfrei“, einfach aus Teilnahme und Freude aneinander. Leben in gelingender oder gelungener Gemeinschaft ist ein konstitutives Element menschlicher Seligkeit.

(4) Mitmenschliche Liebe setzt zumindest einen Vorschuss an Grundvertrauen und damit an Glauben voraus: dass wir Menschen zu ihr fähig sind, ohne ihre Voraussetzungen selbst herstellen zu können. Denn die eigene Existenz mit ihrer Liebesfähigkeit und die ebensolche des anderen Menschen ist mir vorgegeben und nicht von mir beherrschbar. Wer die Liebe kalkulieren und herstellen will, zerstört sie. Sie ist und bleibt Gnade, nicht erst wegen der Freiheit des oder der anderen, sondern bereits als Geschenk einer höheren, umfassenden Macht, die uns als Beziehungswesen

²⁴¹ Vgl. zu dem nötigen Paradigmenwechsel oben bei den Anmerkungen 98, 188 und 205. Zu einem entsprechenden „relationalen“ und monotheistischen Verständnis der Trinität vgl. oben Abschnitt 10/e.

hervorgebracht und zueinander in Beziehung gesetzt hat. Das Vertrauen auf diesen gemeinsamen Grund kann zunächst in Form eines Vor-Glaubens, einer Glaubensbereitschaft, mit einer leisen Hoffnung vorhanden sein. Auch dieser (Vor-)Glaube und diese Hoffnung müssen geweckt werden durch die Begegnung mit anderen Menschen, wobei die früheste Kindheit (bereits im Mutterschoß) besonders wichtig ist. Beide können wachsen, wenn sie sich in der Erfahrung bewähren. Wenn daraus ein Glaube mit fester Hoffnung geworden ist, dann ist eine gläubige Liebe möglich, die auch größere Belastungen ertragen kann. Auch wenn diese stärker sein kann als jene eines ohne eigene Schuld ungläubigen, aber glaubensbereiten Menschen, ist sie deshalb nicht ethisch wertvoller.

(5) Dieser innere Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott als liebenden Grund unseres mitmenschlichen Daseins, aus dem sich auch eine Gottesliebe ergibt, und der Liebe zu den anderen Menschen bedeutet keine Identität von Gottes- und Nächstenliebe,²⁴² aber einen untrennbaren Zusammenhang, eine „Verschränkung“²⁴³ beider Dimensionen. Das Kreuz mit seiner Vertikale und Horizontale kann ein Symbol dafür sein. Jedes Wachsen in einer dieser beiden Beziehungen bedeutet auch ein Wachstum in der anderen. Und die Liebe zum sichtbaren Nächsten ist der Ort, an dem sich die Echtheit der Liebe zum unsichtbaren Gott entscheidet. Sie ist auch

²⁴² Vgl. dagegen die Position Rahners: „Der thematisch religiöse Akt als *solcher* ... hat, gemessen an seinem ‚Horizont‘, seiner transzendentalen Ermöglichung, dieselbe Würde, denselben ‚Tiefgang‘, dieselbe Radikalität wie der Akt ausdrücklicher Nächstenliebe, weil beide Akte notwendig getragen sind von der (erfahrenen, aber unthematischen) Verwiesenheit auf Gott und auf das innerweltliche Du“ (Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: Schriften zur Theologie 6, 277–298; hier 294f). Rahner spricht daher von einer „Identität von Gottes- und Nächstenliebe“ (ebd. 295; vgl. ebd. 282). Vgl. auch das Rahner-Zitat in Anm. 165. – Doch bei aller Liebe zu meinen Nächsten kann ich nicht diesen mein Leben in die Hände legen oder das Heil von ihnen erwarten. Die Gottesliebe hat eine andere Radikalität, richtet sich an den mich tragenden und bergenden Gott, während in der Nächstenliebe Ich und Du auf derselben Ebene stehen.

²⁴³ Diesen Ausdruck verwendet auch Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ vom 25. Dezember 2005, Nr. 16. Ebd., Nr. 18, spricht er von der „notwendigen Wechselwirkung zwischen Gottes- und Nächstenliebe“.

das Kennzeichen der Menschen guten Willens, die nicht zum Glauben finden, aber dennoch das Heil erlangen werden, wie es seit dem Zweiten Vatikanum auch von der Kirche gelehrt wird.²⁴⁴ Die Annahme des universalen Heilswillens Gottes bedeutet aber nicht, dass es gleichgültig wäre, welcher Religion oder Weltanschauung jemand angehört. Denn sowohl das Gottes- als auch das Menschenbild der verschiedenen Glaubensgemeinschaften sind unterschiedlich und können schon aus diesem Grund nicht von vornherein gleich wahr sein. Die Christen können auch nicht mit allen Menschen deren „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ teilen, wie es im Einleitungssatz der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanums heißt, weil das eine Übereinstimmung in der Gesinnung voraussetzen würde, die leider nicht immer vorhanden ist.²⁴⁵

²⁴⁴ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, „Gaudium et spes“, Art. 22, und „Lumen gentium“, Art. 16. Diese Lehre vom universalen Heilswillen Gottes wird von der Priesterbruderschaft Pius’ X. mit Recht als eine Änderung des vorherigen Dogmas der Kirche betrachtet. Vgl. dazu Paul Weß, Papst im Dilemma (s. Anm. 105) 83.

²⁴⁵ Vgl. Paul Weß. Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 59) 21–37. Ebd. 126f mit Anm. 45 sowie 165f mit Anm. 28 erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit dem viel zitierten Einleitungssatz von „Gaudium et spes“, Art. 1 (DH 4301). In der dort formulierten Gleichsetzung der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ mit jenen der Christen fehlt jede Einschränkung dieser Identifikation zumindest auf die Menschen guten Willens. Die JüngerInnen Christi können nicht generell mit allen Menschen, also auch mit Ausbeutern, Mördern usw. deren „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ teilen. In diesem Satz wird das andere Extrem zur vorkonziliaren Sicht eines totalen Gegenübers von Kirche und (übriger) Welt vertreten, er läuft auf einen Relativismus aller Gesinnungen hinaus (vgl. dagegen über das „harte Ringen gegen die Mächte der Finsternis“ in „Gaudium et spes“, Art. 37 [DH 4337], wo Röm 12,2 zitiert wird: „Lasst euch nicht dieser Welt gleichförmig machen“). Die eigenständige Bedeutung der Kirche als Volk Gottes innerhalb der Menschheit wird damit übergangen. Sie besteht nicht nur darin, dass die Christen ausdrücklich darum wissen, Volk Gottes zu sein, das ohne dieses Wissen, aber sonst in gleicher Weise die ganze Menschheit ist. Die gegenteilige Ansicht vertreten unter Berufung auf diesen Einleitungssatz Elmar Klinger, Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. In: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992) 305–319, und im Anschluss an ihn auch einige Pastoraltheologen. Die Einschränkung „und es findet sich nichts *wahrhaft* [Hervorhebung P.W.] Menschliches ...“ in der zweiten Hälfte des Satzes hebt die generelle Aussage des ersten Teils, der meistens für sich allein zitiert wird, nicht auf, steht aber in einem Gegensatz zu diesem (sie wurde erst auf Antrag von Luigi M.

(6) Christliche Menschenliebe gibt es also nicht nur als Nächstenliebe in Form der Hilfe für bedürftige und Not leidende Mitmenschen, als welche sie heute fast ausschließlich verstanden wird. Dazu schreibt Gerhard Lohfink: „Angesichts dieser christlichen Bewusstseinslage wirkt es wie ein Schock, wenn man als Exeget feststellt, dass im Neuen Testament – von dem Jesuslogion über die Feindesliebe abgesehen – zwischenmenschliche Liebe fast ausnahmslos die *Liebe zum Glaubensbruder*, also die *Liebe der Christen untereinander* meint. Es gibt offenbar kaum ein Phänomen im Neuen Testament, das so intensiv verdrängt wird wie dieser Tatbestand.“²⁴⁶ Man wird zu der von Lohfink als Ausnahme genannten Feindesliebe noch das Beispiel vom barmherzigen Samariter hinzufügen müssen, das geradezu zum Modell christlicher Nächstenliebe geworden ist, die nicht auf die Brüder und Schwestern im Glauben beschränkt sein darf. Doch wäre es ein Fehler, in einer solchen einseitigen karitativen Tätigkeit den ganzen Umfang christlicher Liebe zu sehen. Dies zeigt sich schon daran, dass in diesem Beispielfall die Fragen nicht gestellt und noch weniger beantwortet werden, was mit dem unter die Räuber Gefallenen auf Dauer geschieht, wo er außer für die eine Nacht in der Herberge weiter daheim sein wird, wie er in Zukunft vor solchen Überfällen geschützt werden kann usw. Es handelt sich um eine zwar wichtige, aber einseitige und punktuelle Hilfsaktion, die Antwort gibt auf die Frage, wer mein Nächster ist, aber nicht auf die Frage, was das Wesen der Liebe ist und was sonst noch zu ihr gehört. Denn diese besteht, wie schon gesagt, nicht nur im „Gutes tun“, sondern hat noch andere und wichtigere Dimensionen, in denen ihre eigentliche Heilsbedeutung liegt.

(7) Die personale Liebe ist in ihren tieferen Formen wie Freundschaft, geschwisterliche oder eheliche Gemeinschaft, in denen sich Menschen persönlich aufeinander einlassen und aneinander binden, nur in Gegenseitig-

Carli, Bischof von Segni in Latium, der zum engsten Kreis um Erzbischof Marcel Lefebvre gehörte, eingefügt).

²⁴⁶ Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*. Freiburg i. Br. 1982, 129.

keit möglich, also unter Gleichgesinnten. Sie setzt dann nämlich wechselseitiges Vertrauen voraus, nicht im Sinn von „auf Gegenseitigkeit“ nach dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung, sondern „in Gegenseitigkeit“. Das ergibt sich bereits aus dem Gebot der Selbstliebe, die verbietet, mich einfach der Willkür und dem Egoismus anderer Menschen auszuliefern (ich würde ihnen damit auch nichts Gutes tun, sondern sie im Bösen bestärken). Deshalb ist diese Liebe nur zwischen jenen möglich, die sich auf dasselbe einlassen, eben in Gegenseitigkeit. Auch ein wirkliches Teilen, das über ein großzügiges Spenden noch hinausgeht, setzt eine solche Beziehung voraus.²⁴⁷ Sie kommt einer Freundschaft oder einer Liebe unter guten Geschwistern gleich. Wenn diese gegenseitige Liebe prinzipiell universal wird (faktisch bleibt sie immer begrenzt), wie es dem in Jesus sichtbar gewordenen Willen Gottes entspricht, wird sie zur christlichen Geschwisterliebe, die zwar allen Menschen angeboten werden soll, aber nur zwischen jenen möglich ist, die sich darauf einlassen. Weil es dabei nicht um Freunde geht, die man sich nach Sympathie aussucht, sondern um eine von Gott, dem Vater, gegründete Gemeinschaft, entsteht dadurch die Liebe zwischen Brüdern und Schwestern in der neuen Familie der Kinder Gottes (vgl. Mk 3,32–35), die aber insofern wieder mit einer Freundschaft vergleichbar ist, weil es sich nicht um Beziehungen auf Grund natürlicher Verwandtschaft handelt.

*b) Erneuerung der Kirche durch Rückgewinnung ihrer Grundeinheit:
der Basisgemeinde*

Damit die Kirche eine *Communio* sein kann, in der die gläubige Gemeinschaft von den Einzelnen miteinander erfahren, eingeübt, gelebt und bezeugt werden

²⁴⁷ Man kann den Unterschied zwischen Anteil-Geben durch Spenden und Teilen an dem Vergleich mit einem Bankkonto deutlich machen: Wenn ich einem anderen etwas überweise, gebe ich ihm einen Teil von meinem Geld, über dessen Höhe ich allein bestimme. Wenn ich ihn für ebenfalls zeichnungsberechtigt erkläre, teile ich mit ihm mein Vermögen. Das hat viel höhere Voraussetzungen und setzt volles gegenseitiges Vertrauen voraus.

kann, muss sie untergliedert sein in überschaubare Gemeinden gläubiger Menschen, in denen jeder Einzelne noch begrüßt werden kann (vgl. 3 Joh 15); in denen man einander nicht nur beim Namen kennt, sondern persönliche Beziehungen mit allen anderen einzugehen bereit ist, ohne sich einige auszusuchen. Nur so kann die prinzipiell universale geschwisterliche Liebe unter den Gläubigen, die sich darauf einlassen wollen, konkret werden. Andernfalls würde von den Christen gelten, dass sie zwar sagen, alle zu lieben, sich aber dann doch aussuchen, mit wem sie wirklich in Beziehung treten (ein anonymer Friedensgruß im Gottesdienst mit anderen, von denen man sonst nichts weiß und die man außerhalb der Feier weder kennt noch begrüßt, kann dafür kein Ersatz und könnte sogar ein Alibi sein). Am Anfang bestand die Kirche aus solchen Gemeinden, in denen bei allen menschlichen Grenzen die Liebe Gottes in der Liebe der Gläubigen untereinander wirksam werden konnte und dadurch bezeugt wurde, sodass die Dazukommenden die Gegenwart Gottes erfuhren (vgl. 1 Kor 14,25: „Und so wird er sich niederwerfen, Gott anbeten und ausrufen: Wahrhaftig, Gott ist unter euch“).

Der Kirchenhistoriker Jean-Paul Audet schreibt über diese Gemeinde in der frühchristlichen Zeit: „Damit waren die *menschlichen Dimensionen dieser Stammgemeinde* so, dass die ‚Brüder‘ in der Regel ‚einander beim Namen grüßen‘ (vgl. 3 Joh 15, ...) konnten. ... Die *effektive Möglichkeit dieses persönlichen Grüßens* bildete in der Praxis die sichtbare Grenze, bei deren Überschreitung die Stammgemeinde in verhängnisvoller Weise in den Wandlungsprozess hineingezogen wurde, der auf die Dauer die lebendige Weitergabe der wesentlichen Werte des christlichen Erbes selbst in Gefahr bringen musste. So gesehen, könnte sich die Stammgemeinde als eine Art *ekklesiale Primärgruppe definieren, in der der ‚Bruder‘ die wesentlichen Werte des christlichen Erbes noch unmittelbar mit dem Bruder teilen kann, den er ‚sieht‘ und ‚beim Namen‘ kennt.*“²⁴⁸ Was hier in der Übersetzung als „Stamm-

²⁴⁸ Jean-Paul Audet, *Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung*. In: *Der priesterliche Dienst*. Bd. 1: Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beiträgen von Alfons Deissler, Heinrich Schlier, Jean-Paul Audet. Freiburg i. Br. 1970 (Questiones Disputatae 46), 115–175; hier 153f.

gemeinde“ bezeichnet wird,²⁴⁹ entspricht durchaus dem Begriff „Basis-gemeinde“, falls man unter „Basis“ weder ein innerkirchliches Gegenüber zur Hierarchie noch eine (die unterste) soziale Schicht versteht, sondern die Grund- oder Stammeinheit der Gemeinschaft, die die Kirche sein soll.

Wie die Geschichte zeigt, ging die universale Geschwisterlichkeit in der Kirche verloren, als die Gemeinden zu groß wurden. Der erste und wichtigste Grund dafür war das Anwachsen der Gemeinden, ohne dass diese in überschaubare Einheiten geteilt wurden, wodurch es zu einer „Vermassung“ und „Anonymisierung“ kam (manche Sekten, wie etwa die Zeugen Jehovas, haben das besser erkannt und halten sich an Obergrenzen für die Größe ihrer Gemeinden; deren durchschnittliche Größe in Österreich liegt bei etwa 70 Personen). Schon ab der Mitte des dritten Jahrhunderts, als die Christenverfolgungen nachließen, wuchsen die Gemeinden in den Städten, ohne geteilt zu werden. Sie wurden unüberschaubar und anonym, die meisten ihrer Angehörigen versanken in Passivität. Um das Jahr 250 gab es in Rom bereits etwa 30.000 Christen in einer (Pfarr-)Gemeinde, deren Leiter der Bischof war, mit mehreren Gottesdienststellen, die von Presbytern, die wie Kooperatoren wirkten, betreut wurden.²⁵⁰ Bis zu dieser Zeit wurde der Priester als „Bruder aus der Schar der Priester“ (so Dionysius von Alexandria) bezeichnet, ab dann verstanden sich nur mehr die Kleriker als „Brüder“ (so Cyprian von Karthago).

Jean-Paul Audet schreibt zu dieser Entwicklung: „Doch im Grunde muss noch etwas anderes gesagt werden, nämlich dass wir im Lauf der Geschichte nicht allein eine ‚gespaltene Christenheit‘ geworden sind,

²⁴⁹ Ebd. 122 Anm. 1 findet sich ein Hinweis Karlhermann Bergners, des Übersetzers, warum er „communauté de base“ mit „Stammgemeinde“ übersetzt; er verweist dabei auf „das Bild des Baumstammes“. Die „Stammgemeinde“ ist jener Ort, in dem man in das Christsein hineinwachsen und es primär leben kann.

²⁵⁰ Diese Schätzungen beruhen auf den überlieferten Zahlen der Kleriker und der Witwen, die versorgt wurden; vgl. Adolf Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums*. Leipzig 1924, II, 806: „Die römische Gemeinde hatte im Jahr 251 einen Klerus von 155 Personen (mit dem Bischofe), die sie unterhielt und ernährte, dazu über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige. Ich möchte hiernach die Anzahl der zur katholischen Gemeinde in Rom gehörigen Christen nicht unter 30000 veranschlagen.“

sondern überdies eine ‚in die Zerstreuung geratene‘, eine Christenheit, deren Glieder einander innerlich entfremdet sind – und das selbst auf der Ebene der unverzichtbaren ‚Stammgemeinde (communauté de base)‘. Auf lange Sicht trifft uns diese gegenseitige Entfremdung und Zerstreuung sogar noch tiefer als der Verlust der Einheit, so schmerzlich und lähmend dieser auch ist. Nach und nach hat sie die Kirche selbst in ihren lebenswichtigen Organen, Wort und Sakramente, ergriffen. Unsere ‚brüderlichen Versammlungen‘ sind zum größten Teil Massenveranstaltungen geworden. Etwas wie ein ungreifbares Schisma durchzieht sie nach allen Richtungen. Nicht ein Schisma, ausgelöst durch leidenschaftlichen Streit oder Meinungsverschiedenheit, sondern eines, das sich in aller Stille aus der Indifferenz der Anonymität entwickelt hat. Ein solches Schisma lässt sich zweifellos bedeutend schwerer beilegen als ein Schisma historischer Art.“²⁵¹

Schon durch diese ‚Vermassung‘ der Gemeinden kam es zu einer immer größeren Entfremdung zwischen dem Klerus und dem (übrigen) Kirchenvolk. Die Christen waren nicht mehr durch persönliche Beziehungen in überschaubaren Gemeinden untereinander verbunden, sondern mussten als eine Herde von anonymen Gläubigen mittels einer Amtsautorität von oben zusammengehalten und regiert werden. Aus den Amtsträgern wurden ‚Väter‘, im direkten Widerspruch zu Mt 23,8f. Aus der Zerstreuung der Gläubigen in die Anonymität einer Masse ergab sich also die Spaltung der Kirche in Klerus und Volk. Diese Entwicklung und ihre Folgen wurden im Allgemeinen weder genügend erkannt, noch wurde versucht, sie zu korrigieren. Eine Gegenbewegung bildeten nur die neu entstehenden Mönchsorden, die in ihren Gemeinschaften das christliche Erbe bewahren beziehungsweise zurückgewinnen wollten (daher blieb zumindest in den Laienorden die Anrede ‚Bruder‘ beziehungsweise in den Frauenorden ‚Schwester‘ erhalten).

²⁵¹ Jean-Paul Audet, *Priester und Laie in der christlichen Gemeinde* (s. Anm. 248) 122f; vgl. auch Paul Weß, *Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester*. Mainz 1983, 62–85; ders., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 2) 643–660; ders., *Einmütig* (s. Anm. 116) 341–351.

Diese „Vermassung“ der Gemeinden wurde durch weitere geschichtliche Fakten vorangetrieben: Im Interesse der staatlichen Einheit und damit der kaiserlichen Autorität sowie zum scheinbaren Vorteil der Kirche, die größtenteils zu einer anonymen Masse und dem Staat ähnlich geworden war, wurde mit der Zustimmung und später auch Unterstützung durch die kirchlichen Amtsträger das Christentum zur Staatsreligion, also zur offiziellen und allein geförderten Religion (diese Entwicklung begann mit Kaiser Konstantin schon im Römischen Reich). Dieser Status der Kirche, Staatsreligion zu sein, bewirkte einen großen Zustrom von Menschen, die oft nur aus äußeren Gründen – um der Vorteile willen – zumindest pro forma Christen werden wollten. Außerdem führte diese Anpassung an die gesamtgesellschaftliche beziehungsweise politische Situation dazu, dass die kirchlichen Amtsträger immer mehr die feudalen Formen weltlicher Machthaber übernahmen und sich als erhaben über die „einfachen“ Gläubigen fühlten.

In einem wechselseitigen Zusammenhang mit der Entstehung dieses fundamentalen Schismas der „Zerstreuung“ der Gläubigen und dem daraus erwachsenen Gegenüber zwischen Klerus und „Volk“ (nach dieser üblich gewordenen Unterscheidung gehören die Kleriker nicht zum Volk Gottes) steht noch eine zweite Fehlentwicklung, sodass es zu einer gegenseitigen Verstärkung beider Prozesse kam: Weil es kaum mehr überschaubare Gemeinden von im Glauben mündigen Christen gab, in denen ein wirkliches Hineinwachsen in den Glauben möglich gewesen wäre, sowie auf Grund des großen Andrangs von Taufbewerbern kam es zum Erliegen der Praxis des Erwachsenenkatechumenats: „Die politischen Veränderungen im 4. und 5. Jahrhundert brachten das Christentum in eine gesellschaftlich anerkannte und später privilegierte Situation. Die Motivation, zur Kirche gehören zu wollen, ohne den mit der Zulassung zur Taufe verbundenen Lebenswandel aufzubringen, führte in konstantinischer Zeit dazu, dass der überwiegende Teil der Bewerber zwar in den Katechumenat aufgenommen wurde, ohne je bzw. [um dann. P. W.] erst auf dem Sterbebett getauft zu werden (Klinikertaufe). Der Katechumenat wird in der Folge dieser Entwicklung auf die Österliche Bußzeit (Quadragesima) reduziert und damit von innen her immer mehr ausgehöhlt. Gleichzeitig gewinnt die augustinische Theo-

logie der Erbsünde zunehmend Einfluss. Dadurch wird die Taufe Unmündiger immer mehr zur Regel; Tauftermine über das ganze Jahr hin verdrängen das Wissen um die Osternacht als zentralen Tauftermin und als ursprünglichen Zielpunkt des Katechumenats. Dadurch wird in der nachkonstantinischen und später in der karolingischen Reichskirche die katechumenale Weise der Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe verdrängt; der Katechumenat gerät schließlich ganz in Vergessenheit.²⁵²

Weil auf diese Weise der Großteil der Erwachsenen zumindest nach außen hin diesem zur Staatsreligion gewordenen Christentum angehörte, wurde die Säuglingstaufe zum Normalfall der Aufnahme in die Kirche und genügt seither als Voraussetzung, ihr anzugehören. Ein zusätzlicher Grund für die allgemeine Praxis der Kindertaufe war noch die augustinische Erbsündenlehre beziehungsweise die damit verbundene Auffassung, dass Kinder, die ungetauft starben, nicht in den Himmel kommen können. Außer in den neu entstehenden Ordensgemeinschaften (und später auch in den Priesterseminaren) wurde nirgends die Notwendigkeit erkannt, die unvermeidlichen Schattenseiten der Kindertaufe durch eine Hinführung zu einer persönlichen Glaubensentscheidung ab dem Erreichen des Erwachsenenalters auszugleichen, die mit einer Tauferneuerung abzuschließen wäre. Eine solche ist vergleichbar mit einer feierlichen Ordensprofess (schon in den äußeren Zeichen, die jenen der Taufe ähnlich sind: neuer Name, neues Kleid, früher auch Kerze) oder mit der Priesterweihe, die erst nach einer Prüfung und Zulassung sowie der Erklärung der nötigen Bereitschaft der Weihelikandidaten erteilt wird. Auf diese Idee kam man schon deshalb nicht, weil es außer im Noviziat der Ordensgemeinschaften und später in den Priesterseminaren auf Grund des Fehlens entsprechender Gemeinden keinen Katechumenat für Erwachsene mehr gab. Die Orden und der Priesterstand wurden daher zum Ort einer besonderen, höheren Berufung zur Jüngerschaft. Der Glaube blieb auf Grund dieser ungenügenden Form der Einführung in das Christsein bei der breiten Masse der Getauften in

²⁵² Franz-Peter Tebartz-van Elst/Balthasar Fischer, Art. Katechumenat. I. Historisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche³ 5, 1318–1321; hier 1320.

den Kinderschuhen stecken; sie kamen nicht zur Mündigkeit im Glauben. Nur die Amtsträger hielten sich für kompetent in religiösen Fragen und wurden auch als dafür zuständig angesehen. Demgegenüber sind evangelikale Gruppen dem genuinen christlichen Erbe näher, wenn sie das persönliche Glaubensbekenntnis der Erwachsenen für erforderlich halten.

Die so entstandene „heilige Herrschaft“ des Klerus über die sogenannten „Laien“ war in einer Kirche, die sich an die Gesellschaft angepasst hatte, auch deshalb kein Problem, weil ihre Theologen und Amtsträger den spezifisch neutestamentlichen Stellenwert der eigenen Glaubensentscheidung²⁵³ vergessen hatten und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil den Zwang in Glaubensfragen durchaus für berechtigt hielten, nach dem Motto: Die Wahrheit muss verbreitet, der Irrtum bekämpft werden. Schon Augustinus vertrat zwar zunächst noch die „Bekehrungsfreiheit“;²⁵⁴ in der Auseinandersetzung mit Häretikern änderte er jedoch seine Meinung dahingehend, dass es nur darauf ankomme, wozu jemand gezwungen werde, dass der Zwang als solcher aber neutral sei.²⁵⁵ Unter solchen Voraussetzungen konnte Papst Bonifaz VIII. in der Bulle „Unam sanctam“ behaupten: „Wir

²⁵³ Vgl. Martin Bubers Ausführungen zum Unterschied von Judentum und Christentum, die in Anm. 185 zitiert wurden. Hier ergeben sich noch die Fragen, ob nicht die Kirche durch die Praxis der Säuglingstaufe ohne nachgeholt eigene Entscheidung die spezifisch christliche Glaubensweise verlassen hat und ob sich dies mit dem in der Kirche anerkannten Prinzip der Religionsfreiheit vereinbaren lässt.

²⁵⁴ Augustinus, *Contra litteras Petiliani* II, 83 (PL 43, 315): „Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus.“

²⁵⁵ Augustinus, *Epistula* 93, II 5 (PL 33, 323): „Cogite intrare“. Vgl. Max Seckler, Art. *Compelle intrare* („nötige sie hereinzukommen“). In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, 1285f. „Diese dem Gleichnis vom großen Gastmahl (Lk 14,15–24) entnommene Wendung (Lk 14,23) wurde von Augustinus (auch unter Bezugnahme auf die Bekehrung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus durch ‚göttliche Nötigung‘ [*ex necessitate*] sowie auf alttestamentliche Textstellen) zur Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen besonders gegen Apostaten, Häretiker und Schismatiker herangezogen ... Augustinus hat damit als erster die biblische Grundlage für die Erlaubtheit von Gewaltmaßnahmen geschaffen, wodurch er ‚der geistige Vater der Inquisition‘ (J. Schmid) geworden ist. Augustins Autorität hat dieser (Miss-)Deutung von Lk 14,23 im weiteren Verlauf der europäischen Geschichte Vorschub geleistet, besonders bei Thomas von Aquin (*Summa theologica* II II, 10, 8), Melanchthon, Zwingli und Calvin ...“

erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, *dem Römischen Bischof unterworfen zu sein*.²⁵⁶ In einer 1442 erlassenen Bulle des Konzils von Florenz definierte die Kirche später: „Sie [die Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur [keine] Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist [Mt 25,41], wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben ...“ (DH 1351; an der zitierten Stelle aus Matthäus 25,41 geht es nicht um eine Strafe für die Ungläubigen, sondern für die Unbarmherzigen!).²⁵⁷

Vor allem aus den beiden genannten Gründen – Vermassung der Gemeinden und Fehlen eines Katechumenats für Erwachsene (insbesondere eines nachgeholt für jene, die als Säuglinge getauft wurden) – ist es zu erklären, dass die Kirche von einer Gemeinschaft von Gemeinden aus im Glauben mündig gewordenen Christen, also von einer „Gemeindekirche“, zu einer „Priesterkirche“ wurde, in der die geweihten Amtsträger über einem anonymen Volk stehen. Dementsprechend entwickelte sich auch die Theologie des Amtspriestertums: Nicht mehr die Gemeinde verkörpert Christus als sein „Leib“, sondern der Amtspriester wird zum Stellvertreter und Repräsentanten Christi, zu dem über der Gemeinde stehenden Leiter, zum Heilmittler und Spender der Sakramente.²⁵⁸ Die Kirche wurde zu einem hierarchischen

²⁵⁶ Papst Bonifaz VIII., Bulle „Unam sanctam“ vom 18. November 1302 (DH 875).

²⁵⁷ Im Zweiten Vatikanischen Konzil heißt es dagegen, dass „nicht nur die Christgläubigen, sondern auch ... alle Menschen guten Willens“, darunter Atheisten und Angehörige anderer Religionen, „der Auferstehung entgegengehen“ (Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 22 [DH 4322]; unter Berufung auf die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Art. 16 [DH 4140], wo geschrieben steht, dass Gott „als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden [vgl. 1 Tim 2,4]“). Doch es wurde nicht eingestanden, dass es sich um eine Korrektur der vorhergehenden Lehre handelt. Vgl. Anm. 244.

²⁵⁸ Das wurde schon sehr bald und wird auch heute noch äußerst fragwürdig begründet: Im Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 1589) wird mit den Worten Gregors von Nazianz (or. 2, 73) vom Priester gesagt: „Er ... erneuert die Schöpfung, ... schafft sie neu

System. Diese Entwicklung wurde im Zweiten Vatikanum keineswegs korrigiert. Dort gab es zwar eine Vision von Kirche als *Communio* und damit als geschwisterlicher Gemeinschaft: „Da aber die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist ...“ („*Lumen gentium*“, Art. 1: DH 4104; ebd. Art 8 wird die Kirche als „Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ bezeichnet: DH 4118). Doch an der kirchlichen Lehre über das amtliche Priestertum und an der hierarchischen Struktur wurde nichts geändert (trotz der Rede von Kollegialität). In einem Bild ausgedrückt: Es wurde eine *Communio*-Kirche als Ziel ins Auge gefasst, aber die Weichen wurden nicht in diese Richtung gestellt, und es wurden keine neuen Geleise gelegt. Daher blieb sie eine Vision.

Dazu schreibt Jean-Paul Audet: „Im Großen und Ganzen spiegelt ‚*Lumen gentium*‘ ein Kirchenbewusstsein wider, das dem bedeutend näher kommt, in dessen Sinne sich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts die Dinge entwickelten, als dem der Zeit vorher...“²⁵⁹ Wichtigstes Bild für die Kirche bleibt im Konzil das Volk. Dieses wird als eine große und daher anonyme „Masse“ oder „Herde“ gesehen, die nicht um der nötigen Gemeinschaft der Gläubigen untereinander willen, sondern um der Betreuung durch geweihte Amtsträger willen in Diözesen und Gemeinden „aufgeteilt“ wird.²⁶⁰

Die Rückgewinnung der Basis- oder Stammgemeinde wäre also der entscheidende Weg zu einer Erneuerung der Kirche als *Communio* im Sinn des Neuen Testaments. Dazu wieder Jean-Paul Audet: „Die ‚*Stammgemeinde*‘ ... ist der ursprüngliche und normale Platz, an dem die christliche Brüderschaft in ihrer ganzen Fülle erkannt, entfaltet und gelebt werden kann. Es wäre daher naiv, anzunehmen, wir könnten auf ihre Mittlerrolle verzichten. Der Schlüssel zu einer echten Erneuerung der Kirche ist heute in eben

für die himmlische Welt und, was das Erhabenste ist, *wird vergöttlicht und soll vergöttlichen.*“

²⁵⁹ Jean-Paul Audet, *Priester und Laie in der christlichen Gemeinde* (s. Anm. 248) 142 Anm. 9.

²⁶⁰ Vgl. zu diesem hierarchischen Kirchenbild unten Abschnitt 12/d.

dieser Stammgemeinde zu suchen, die der Natur der Dinge nach der eigentliche Ort für die Geburt und Entwicklung christlicher Brüderschaft ist.“²⁶¹

Nach den Erfahrungen entsprechender Gemeindebildungen sowie nach gruppenpsychologischen und soziologischen Erkenntnissen liegt die Grenze einer solchen überschaubaren Stamm- oder Basisgemeinde²⁶² bei etwa 70 Erwachsenen.²⁶³ Die Zahl der 72 Jünger (Lk 10,1) oder die Bildung von „Gruppen von ungefähr fünfzig [Männern]“ bei der Speisung der Fünftausend (Lk 9,14) könnten biblische Hinweise auf diese Obergrenzen von Gruppen sein, in denen Vertrauensbeziehungen zwischen allen ihren Gliedern möglich sind. Solche Grenzen werden auch im Glauben nicht aufgehoben. Aus den Erfahrungen in einer Basisgemeinde, die sich in Wien nach dem Zweiten Vatikanum gebildet hatte, ergab sich die Einsicht: „Eine Gemeinde muss geteilt werden, wenn sie so groß ist, dass man nicht mehr merkt, wenn jemand fehlt.“ Gemeint war damit: wenn der oder die Einzelne nicht mehr abgeht, wenn es nicht auffällt, dass er oder sie nicht da ist (und zwar ohne Kontrolle nach einer Liste). Diese Gemeinde war sehr erstaunt, von einem Theologen, der zehn Jahre in Lateinamerika mit Basisgemeinden gelebt hatte, dieselbe „Regel“ mit genau den gleichen Worten zu hören.

Eine solche christliche Gemeinde darf nicht nach Sympathie oder nach Ständen gebildet werden, sondern in ihr sind alle eins in Christus (vgl. Gal 3,28). Das setzt bei Erwachsenen auch die bewusste Entscheidung voraus, sich auf eine solche Gemeinschaft im Glauben einzulassen. Der christliche Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme besteht nicht in der Bildung christlicher Gemeinden von Arbeiter(innen) und solchen von Unternehmer(innen), sondern darin, dass in den Gemeinden die Arbeiter(innen) und die Unternehmer(innen) Geschwister werden. In solchen Basisgemeinden wird die *Communio* (*Koinonia*) der Christen konkret gelebt. Die Gläubigen

²⁶¹ Ebd. 132.

²⁶² Vgl. Paul Weiß, Was heißt eigentlich „Basis“-Gemeinde? In: ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 62) 75–82.

²⁶³ Vgl. ausführlich dazu Paul Weiß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 2) 643–660.

teilen ihr Leben in Liebe miteinander, was keineswegs immer leicht fällt, sondern viel Hingabe und in diesem Sinn auch Opfer erfordern kann. Durch die Überschaubarkeit dieser Stammgemeinden ist es auch möglich, im kleinen Rahmen eines Milieus modellhaft eine neue Gesellschaft inmitten der größeren Gesamtgesellschaft zu verwirklichen, die von einem anderen Geist geprägt ist; was freilich auch zu Konflikten und zu Verfolgung führen kann. Daraus wird sich von selbst die Forderung nach einem Katechumenat für Erwachsene ergeben und bei den als Kinder Getauften die Notwendigkeit, ein solches nachzuholen und in einer Tauferneuerung mit einem persönlich gegebenen Taufversprechen abzuschließen.²⁶⁴

c) Die Koinonia in Gemeinde und Kirche als Subjekt ihrer Grundvollzüge und Selbstwert

Die Gemeinschaft der Christen in ihrer vom Glauben getragenen gegenseitigen Liebe und in ihrer gemeinsamen Gottesliebe (in der Verschränkung von Vertikale und Horizontale) heißt in der Kirche „Koinonia“. Sie macht das Wesen der Gemeinde und der größeren Gemeinschaft der Gemeinden, also der Kirche, aus. Dabei wird dieser Begriff meist so verstanden, dass er nur die Beziehungen zwischen Personen, nicht auch diese selbst meint. Doch die Beziehungen der Menschen sind nicht nur ein Akzidens, sondern verwirklichen ihr Wesen. Denn dieses ist nicht nur Bei-sich-Sein, sondern als Abbild Gottes, der „Liebe ist“ (1 Joh 4,16.18), gleich ursprünglich auch Beziehung-Sein. Daher haben die Beziehungen einen Selbstwert wie die Personen, die in ihnen leben. Beide lassen sich in der Realität nicht voneinander trennen, und es ist durchaus angebracht, unter „Gemeinschaft“ die Personen *und* ihre Beziehungen zu verstehen. Dann ist auch von vornherein klar, dass jede

²⁶⁴ Vgl. Paul Weiß, Zukunft der Basisgemeinden. Ohne Verbindlichkeit kann es alternative Gemeinden nicht geben. In: ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 62) 109–113; und ders., Das Taufversprechen nachholen. Ein Diskussionsanstoß. In: Gottesdienst 32 (1998) 12.

Funktionalisierung einer Gemeinschaft auch eine „Verzweckung“ der Menschen ist, die sie bilden.

Über diese Koinonia schreibt Ulrich Kuhnke: „Koinonia ist ein Grundbegriff der Praktischen Theologie, der die Identität der christlichen Gemeinde kennzeichnet. ... Die Koinonia-Option ... ist Ausdruck der fundamentalen Einheit von Gottes- und Menschenliebe, die ein reziprokes Verhältnis der Christen zueinander konstituiert. ... Im Primat der Koinonia ist die additive Zuordnung von Martyria, Diakonia und Leiturgia aufgehoben; sie sind vielmehr Dimensionen der einen Koinonia ...“²⁶⁵

Der letzte Satz führt uns zu einer wichtigen Frage: In der theologischen Literatur zum Thema „Gemeinde“ werden meist vier „Grundvollzüge“ oder „Grundfunktionen“ der Gemeinde (und damit auch der Kirche) genannt: Koinonia, Martyria, Diakonia und Leiturgia, manchmal aber nur die drei Letztgenannten, also ohne Koinonia. Dahinter stehen gravierende Auffassungsunterschiede über die Bedeutung der Koinonia, der gläubigen Gemeinschaft: Wird diese ganz übersehen oder nur als Nebensache behandelt, als bloßes Begleitelement für die drei (anderen) „Vollzüge“ oder „Funktionen“, in denen der eigentliche Sinn von Gemeinde und Kirche gesehen wird? Oder ist sie zumindest ein Vollzug oder eine Funktion neben den anderen, also gleichwertig mit Verkündigung, Diakonie und Gottesdienst, sodass sie neben diesen genannt wird? Oder ist sie nicht vielmehr die Voraussetzung und die Grundlage der drei genannten Vollzüge, also das Wesen von Gemeinde und Kirche? Ulrich Kuhnke spricht von einem „Primat der Koinonia“, von der die drei (anderen) Vollzüge (nur) „Dimensionen“ seien. Heißt dies, dass die Koinonia zwar das Wesen der Gemeinde ausmacht, aber selbst kein Grundvollzug ist, oder soll damit der Primat des Grundvollzugs der Koinonia über die anderen drei ausgedrückt werden?

Aus unseren obigen Überlegungen über die Bedeutung der Gemeinde als der konkreten Verwirklichung von Koinonia ergibt sich folgende Lösung: Koinonia hat insofern einen Vorrang gegenüber Verkündigung, Diakonia

²⁶⁵ Ulrich Kuhnke, Art. Koinonia. II. Praktisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche³ 6, 172.

und Gottesdienst, als sie sowohl das Wesen als auch einer der Grundvollzüge und somit eine der Grundfunktionen der Gemeinde ist. Denn diese *ist* gläubige Gemeinschaft und kann daher nur als solche vollzogen werden oder in Funktion treten, d. h. tätig werden (wobei diese Tätigkeit hier nicht „funktionalistisch“, also im Sinn von „nur im Hinblick auf ihren Gebrauchszweck berechtigt und sinnvoll“, verstanden wird). Wenn Gottesdienst, Zeugnis und Diakonia in einer Gemeinde nicht von der gläubigen Liebe ihrer Glieder zu Gott und zueinander getragen sind, bleiben sie bloße Zeremonien oder Äußerlichkeiten, technische Abläufe ohne eine Seele dahinter. Wenn etwa ein zwischenmenschlicher Konflikt innerhalb einer Gemeinde nicht bereinigt ist, kann und darf sie eigentlich nicht Gottesdienst feiern (Mt 5,23f); falls sie so anonym ist, dass es gar nicht zu Konflikten kommen kann oder man diese nicht merkt, ist sie nicht eine Gemeinde nach dem Vermächtnis Jesu, der von seinen JüngerInnen erwartet, dass sie einander lieben, wie er sie liebt (Joh 13,34f). Ähnliches gilt von der Verkündigung der Gemeinde: Sie wird kein Zeugnis geben können von der Liebe Gottes zu allen Menschen, wenn diese nicht in gegenseitiger Liebe der Gemeindeangehörigen erfahrbar wird. Sie wird auch keine heilende Diakonie zu notleidenden Menschen üben können, wenn diese nicht von der entsprechenden Liebe schon in der Gemeinde getragen ist.

Dieses von den drei eben genannten Grundvollzügen der Gemeinde vorausgesetzte und in ihnen in Erscheinung tretende Wesen der Gemeinde, die Koinonia, muss aber auch selbst vollzogen werden: Es braucht Raum und Zeit für das zweckfreie Miteinander der Gläubigen untereinander, etwa bei gemeinsamen Feiern und in Versammlungen, die nicht primär Gottesdienst sind und auch nicht nur im Dienst der Diakonia oder der Verkündigung stehen (als Arbeitskreise usw.). Daher bezeichnet Koinonia nicht nur das Wesen der Gemeinde (und Kirche), sondern auch einen ihrer Grundvollzüge. Durch diese doppelte Bedeutung lassen sich zum Teil die obigen Definitionsprobleme erklären. Daraus ergibt sich ferner, dass die „Diakonia“, also die Hilfe und Begleitung, soweit sie innerhalb der Gemeinde geschieht, besser zur Koinonia gerechnet werden soll, weil sie immer (auch) ein Vollzug der Koinonia ist. Diakonia im spezifischen Sinn

wäre dann die tätige Liebe der Gemeinde (und Kirche) über ihre Grenzen hinaus, also der Einsatz für Menschen in ihrer Umgebung und für die bessere Gestaltung der Gesellschaft, auch mittels Politik. Dabei besteht die wichtigste Diakonia der Christen nach außen darin, allen Menschen ihre Koinonia anzubieten. Das setzt freilich voraus, dass unter ihnen die prinzipiell universale Liebe im Geist Jesu Christi, also im Glauben an Gott als liebenden Vater aller Menschen, wenigstens anfanghaft verwirklicht ist und dass die Gemeinde offen ist für alle, die bereit sind, sich auf diese Liebe einzulassen (dazu gehört auch die Bereitschaft, sich zu teilen, wenn sie zu groß wird).

Hinter den oben angedeuteten Meinungsverschiedenheiten bezüglich des Stellenwerts der Koinonia – ob sie überhaupt als ein Grundvollzug der Gemeinde gesehen wird, ob sie nur einer unter den anderen ist oder der wichtigste, ob sie sogar das Wesen der Gemeinde ausmacht – steht noch eine tiefere Auseinandersetzung in folgender Frage: Ist die Gemeinde nur als Mittel zum Zweck – des Gottesdienstes, der Verkündigung, des Dienstes an den Menschen – zu verstehen oder hat sie einen echten Selbstwert, ist sie selbst schon ein Zweck, der um seiner selbst willen bestehen soll? Wobei das keineswegs bedeutet, dass sie ihre endgültige Gestalt schon erreicht haben muss; auch ein Säugling ist schon ein Mensch und nicht nur ein Mittel zum Zweck, Mensch zu werden. Braucht es also die Koinonia nur als Voraussetzung für ein gutes Wirken nach außen, als notwendigen Zusammenhalt im Interesse der Zusammenarbeit, oder ist sie selbst schon ein Wert an sich, der dann eben nicht nur ein Vollzug der Gemeinde sein kann, sondern ihr Wesen ausmacht?

Die derzeit gängige Meinung geht in die erste Richtung: Gemeinde wird nicht nur in dem Sinn „funktional“ verstanden, dass sie Funktionen hat, sondern „funktionalistisch“ aufgefasst, also dahingehend, dass sie nur für ihre Aufgaben da ist, keinen Wert für sich hat, selbst kein Zweck ist. Wenn man die Beziehungen innerhalb der Gemeinde (den „Bund“ der Gläubigen untereinander) mit einer Ehe vergleicht, würde das heißen, dass diese keinen Selbstwert hat, sondern nur der je eigenen Selbstverwirklichung der Ehepartner und der Fortpflanzung durch Zeugen und Erziehen von Kindern zu

dienen hat; die Ehe wäre dann auch kein Sakrament der Liebe Gottes zu den Menschen, die zweckfrei ist (eine solche Auffassung sollte eigentlich seit dem letzten Konzil, nach Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 48, überwunden sein).²⁶⁶ Gemeinde wäre demnach *nur* ein Instrument im Dienst der Aufgaben, die sie im Gottesdienst, in der Verkündigung und in der Diakonia zu erfüllen hat, *nur* ein Mittel zum Zweck, wäre also *nur* funktionalistisch zu verstehen; dass sie selbstverständlich neben ihrem Selbstwert *auch* diese Aufgaben hat, soll hier ausdrücklich betont werden.²⁶⁷

Oftmals wird das folgende Zitat von Karl Rahner in dem Sinn missverstanden und als Argument dafür verwendet, dass die Gemeinde kein Selbstwert wäre: „Die christliche Gemeinde darf kein Ofen sein, der nur sich selbst wärmt ...“²⁶⁸ Ganz abgesehen davon, dass Rahner schreibt, dass die Gemeinde nicht „*nur* sich selbst wärmen“ darf, was durchaus zulässt, dass sie das *auch* tun soll und muss (sonst könnte sie keine Wärme abgeben), wird dieser Satz noch völlig aus dem Zusammenhang herausgerissen, in dem es zuerst um die positive Sicht der Gemeinde geht: „Jedenfalls muss die heutige und künftige Gemeinde eine von Brüdern [und Schwestern. P. W.] sein, die sich kennen und lieben, eine Gemeinde, die zusammenhält, die jenes notwendige Milieu der gemeinsamen Überzeugung, Sendung, Hilfe, Liebe schafft, in der ein christlicher Glaube unbefangen sich entfalten und nach all seinen Möglich-

²⁶⁶ Die eheliche Liebe hätte dann auch keine Bedeutung und Gültigkeit über den Tod hinaus, was in der immer noch verwendeten Formel bei der Trauung „... bis der Tod euch scheidet“ zum Ausdruck kommt. Das widerspricht dem Glauben an eine Vollendung des mitmenschlichen Daseins in Gott. Vgl. zur Kritik dieser theologisch unhaltbaren Vorstellung Paul Weß, Weil Gott uns zuerst geliebt hat. Was der neue Trauungsritus aus der Sicht eines Pfarrers an Wünschen offen lässt. In: Heiliger Dienst 48 (1994) 235–240; hier 240; abgedruckt in ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 62) 151–159; hier 158f.

²⁶⁷ Vgl. meine Auseinandersetzung mit diesem funktionalistischem Verständnis der Koinonia und mit den unberechtigten Vorwürfen, ich würde die funktionale Bedeutung der Gemeinde zugunsten ihres Selbstwertes negieren: Paul Weß, Wie sich die Gemeinde nicht verändern darf, wenn sie kontextuell wird. Plädoyer gegen eine Funktionalisierung von Gemeinde und Kirche in Praxis und Theorie. In: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998) Heft 1, Folge 38, 101–112; abgedruckt in: ders., Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 59) 173–182.

²⁶⁸ Karl Rahner, Schriften zur Theologie 7, 98.

keiten leben kann.²⁶⁹ Eine solche Gemeinde hat wie die Liebe Selbstwert, ist nicht nur Mittel zum Zweck. Anschließend schließt Rahner jene Fehlform von Gemeinde aus, die *nur* für sich selbst da sein will: „Dann aber ist auch unvermeidlich die Gefahr gegeben, dass eine solche Gemeinde im schlechten Sinne ‚Sekte‘ wird, ein Getto bildet, eine Art religiöser Vereinsmeierei betreibt ... So darf es nicht sein. Die christliche Gemeinde darf kein Ofen sein, der nur sich selbst wärmt, keine Reservation für Lebensuntüchtige, kein frommes Bekränzchen für harmlose Gemüter, die nichts fertig bringen als fromm zu sein und diese Frömmigkeit zu kompromittieren.“²⁷⁰ Die christliche Gemeinde hat also auch nach Rahner einen Selbstwert, darf aber nicht *nur* für sich da sein (der Vergleich mit einem Ofen ist freilich insofern problematisch, als dieser im Unterschied zu einer Gemeinde bloß ein Gebrauchsgegenstand ist, der nur zu dem Zweck selbst warm sein muss, um Wärme abgeben zu können, während die „Wärme“ der gegenseitigen Liebe in einer Gemeinde einen Selbstwert hat, wie eben die Menschen und ihre Beziehungen).

Clodovis Boff wendet sich gegen die „Instrumentalisierung“ des Glaubens, die er der Befreiungstheologie vorwirft: „Aus der anthropozentrischen Umkehrung folgt eine allgemeine Instrumentalisierung, der die Moderne alle Werte unterwirft. ... Dieser Instrumentalisierung entkommt auch die Religion nicht. ... Die Theologie der Befreiung hat sich nicht von der Versuchung freigemacht, den Glauben zu politisieren, in dem Maße, in dem sie die Christen zum sozialen Kampf aufforderte ... Das Christentum wird hier als *instrumentum regni* der Armen genutzt, trotzdem bleibt es eine Instrumentalisierung ... Eine Theologie der Befreiung, die den christlichen Glauben vor allen Dingen für die Befreiung ‚verwendet‘, steht in Gefahr, diesen Glauben und auch sich selbst zu ‚verzehren‘. Die ‚Befreiung‘ kann die ‚Theologie‘ verschlingen“ (31f). Damit im Zusammenhang steht der Vorwurf von Clodovis Boff gegen die Sicht der Kirche in der Befreiungstheologie: „Die ‚Pastoral der Befreiung‘ wird zu einem weiteren Arm der ‚Volksbewegungen‘. Die Kirche ‚NGOisiert‘ sich, entleert sich selbst, auch physisch: ... Alle, die

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd.

‚draußen‘ sind, ... finden eine ‚Kirche der Befreiung‘ wenig attraktiv, denn für ihr Engagement können sie in die NGO gehen, für die religiöse Erfahrung aber brauchen sie mehr als nur eine einfache soziale Befreiung. ... Die Substanz des Glaubens endet in einem reinen Diskurs, in einer irrelevanten Sache, denn, wie man in den ‚Befreiungszirkeln‘ hört, ist das wirklich Wichtige weder die Kirche noch Christus, sondern das Reich“ (28). – Wobei allerdings unverständlich ist, warum Clodovis Boff „das Reich“ hier für zweitrangig erklärt, falls damit das Reich Gottes gemeint sein soll. Denn Christus ist gekommen, um uns in das Reich Gottes zu führen, und die Kirche ist zwar noch nicht dieses Reich, aber soll seinem Kommen den Weg bereiten; vor allem dadurch, dass sie „Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden darstellt“, wie es das Zweite Vatikanum formuliert hat.²⁷¹

Die angeführte Kritik von Clodovis Boff ist in dieser pauschalen Form jedenfalls übertrieben und ungerecht. Sie steht im Widerspruch zu Aussagen seines Bruder Leonardo: „Wenn eine Religion eine befreiende Seite aufweist, dann muss allerdings gesagt werden, dass dies nur *ein* Aspekt der Religion ist. Religion geht nicht in dieser Perspektive auf. Religion ist nur befreiend, wenn sie bleibt, was sie ist: Religion, die von ihrem eigenen Kern lebt; und der ist: Gebet, gottesdienstliche Feier, Danksagung und Mystik. ... Die Dimension der Befreiung ist etwas, was zur Religion nicht hinzukommt, sondern aus ihr erwächst.“²⁷² An anderer Stelle beschreibt Leonardo Boff das christliche Leben in den Basisgemeinden als „gekennzeichnet durch das Nichtvorhandensein entfremdender Strukturen, durch unmittelbare Beziehungen, Gegenseitigkeit, tiefe Brüderlichkeit, wechselseitige Hilfe, Gemeinsamkeit in den evangelischen Idealen und Gleichheit der Mitglieder untereinander“²⁷³. Gustavo Gutiérrez schreibt „zur Spiritualität einer Theologie der Befreiung“: „Gebet und Solidarität mit dem Nächsten gelten als erste Schritte theo-

²⁷¹ Zweites Vatikanum, „Lumen gentium“, Art. 5 (DH 4106).

²⁷² Leonardo Boff, Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenesis. Düsseldorf 1987, 121.

²⁷³ Leonardo Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika. Mainz 1980, 14f.

logischen Tuns im Rahmen der Befreiungstheologie. In der Praxis und in der Stille wurzelt die eigentlich theologische Reflexion. Theologie lebt vom Handeln in der Liebe Gottes, der Nachfolge Jesu, also von dem, was wir als Spiritualität bezeichnen.“²⁷⁴

Dennoch besteht in der Theologie der Befreiung eine latente Gefahr, den Glauben und die Gemeinde zumindest primär funktionalistisch zu verstehen, in den Dienst der Umwandlung der Gesellschaft zu stellen. So schreibt Leonardo Boff an anderer Stelle über die Bedeutung der Gemeinde für den Christen: „In der christlichen Gemeinde feiert und nährt er seinen Glauben, hört er das Wort Gottes, das ihn auf das Engagement für seine Brüder und Schwestern verweist. Im politischen Gemeinwesen wirkt und handelt er an der Seite anderer und realisiert konkret Glauben und Heil.“²⁷⁵ Hier wird übergegangen, dass die Gemeinde selbst der primäre Ort sein muss, in dem die Christen Glauben und anfanghaft das Heil realisieren und erfahren. Nur so können sie als „Licht der Welt“ und „Stadt auf dem Berg“ davon Zeugnis geben (nach Mt 5,14). Wenn die Basisgemeinden nur oder vorrangig als „Instrumente“ zur Veränderung der sozialen Umwelt gesehen werden, dann verlieren sie ihren (so verstandenen) Sinn, falls eine solche Wirkung nicht eintritt oder aussichtslos erscheint. Vielleicht liegt hier – neben der mangelnden Unterstützung durch jene Bischöfe, die von Rom bewusst zur „Zähmung“ der Befreiungstheologie eingesetzt wurden – ein wichtiger Grund dafür, dass die Basisgemeindebewegung in Lateinamerika sich zumindest teilweise in einer Krise befindet.

Die unersetzbare Bedeutung der Gemeinden als „Stammorten“ des Glaubens wird aber nicht nur von der Befreiungstheologie oft nicht deutlich genug erkannt, sondern von jeder Theologie, die Gemeinde und Kirche nur funktionalistisch versteht, ihnen keinen Selbstwert zugesteht. Auch Clodovis Boff übersieht in seiner Kritik, dass der Glaube so wie für politische Ziele

²⁷⁴ Gustavo Gutiérrez, *Befreiungstheologie. IV. Zur Spiritualität einer Theologie der Befreiung*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2, 135f; hier 135f.

²⁷⁵ Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf 1985, 26.

auch für andere und sogar für „religiöse“ Zwecke missbraucht werden kann. Das geschieht nicht nur dann, wenn er etwa als Mittel verstanden wird, um über andere zu herrschen, um durch ihn das eigene Heil zu bewirken, oder wenn sich Menschen göttliche Kompetenzen anmaßen. Vielmehr gibt es eine „Instrumentalisierung“ der Praxis des Glaubens auch in Form einer „Verzweckung“ der Gemeinden, in denen dieser Glaube gelebt wird. Diese können nicht nur politisch „instrumentalisiert“ und damit den NGOs ohne Glaubensdimension gleichgestellt werden, was Clodovis Boff der Befreiungstheologie vorwirft, sondern können wie der Glaube auch „religiös“ funktionalisiert werden. Das geschieht dann, wenn die Koinonia in den Gemeinden nur als Mittel zum Zweck der Verkündigung, des Gottesdienstes und der karitativen sowie gesellschaftlichen Diakonia, aber nicht als Selbstwert verstanden wird. Dies ist leider in den einschlägigen kirchlichen Dokumenten weitgehend der Fall, ohne dass Clodovis Boff es bemerken und kritisieren würde. So wird in *Aparecida* von den Basisgemeinden gesagt (Nr. 178f): „In der kirchlichen Praxis einiger Kirchen Lateinamerikas und der Karibik waren die Basisgemeinden Schulen der Ausbildung von Christen, die sich als Jünger und Missionare des Herrn engagiert für ihren Glauben eingesetzt haben. ... Medellin (Nr. 15) anerkannte sie als Keimzellen christlicher Strukturierung und als Knotenpunkte von Glauben und Evangelisierung. Puebla (Nr. 629) stellte fest, dass die kleinen Gemeinschaften, insbesondere die Basisgemeinden, es dem Volk leichter machen, das Wort Gottes besser kennen zu lernen, sich im Namen des Evangeliums gesellschaftlich zu engagieren, neue Laiendienste zu entwickeln und Erwachsene im Glauben weiterzubilden. ... Die kirchlichen Basisgemeinden ... setzen sich mit ihrem evangelisierend-missionarischen Engagement unter den ganz einfachen und am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen ein; sie machen die vorrangige Option für die Armen sichtbar. Aus ihnen sind verschiedene Dienste und Ämter für das Leben in Kirche und Gesellschaft hervorgegangen.“

Wenn man diese Sätze der Bischofsversammlung in *Aparecida* mitsamt den darin erwähnten Aussagen früherer Konferenzen über die Bedeutung der Basisgemeinden kritisch liest, fällt auf, dass sie nur von ihren Aufgaben, also von ihren Zwecken her gesehen werden, aber die Gemeinschaft der

Gläubigen nicht als Selbstwert anerkannt wird, der um seiner selbst willen wichtig ist, als eine zumindest anfang- oder bruchstückhafte Verwirklichung des Reiches Gottes und der Gemeinschaft der Heiligen in der Vollendung.²⁷⁶ Auch dabei handelt es sich um eine „Instrumentalisierung“ im negativen Sinn der bloßen Ver zweckung, nämlich im Interesse der Verbreitung des Glaubens und des Wirkens der Kirche. Eine so verstandene Gemeinde und Kirche ist nichts anderes als ein Duplikat der Leistungsgesellschaft, wenn auch auf religiöser Ebene. Sie kann dann nicht der Ort sein, wo wenigstens anfanghaft das Heil erfahren wird, das in der von Gott gewollten und von Jesus Christus „in Gang gesetzten“ gläubigen Gemeinschaft von Menschen besteht, die einander um ihrer selbst willen lieben und sich aufeinander einlassen. Damit die Gemeinde wirklich eine erlösende Bedeutung haben kann, muss sie zuerst selbst ein *Ort* des Heils sein. Sie muss daher einen Selbstwert haben, im Kontrast zu einer bloßen Leistungsgesellschaft stehen, um als glaubwürdiges Zeichen wirken und somit Werkzeug sein zu können. Die Kirche kann nur Sakrament sein, wenn sie in ihren Gemeinden selbst das verwirklicht, wovon sie Zeugnis geben soll: eine zweckfreie Liebe aus dem Glauben, in der man einander nicht aussucht nach Sympathie oder nach gleichem sozialen Status, sondern wo jeder und jede Bruder und Schwester ist, der den Willen Gottes tut (vgl. Mk 3,35).

Dieses Defizit ist insofern noch größer, als die geschwisterliche Gemeinde in Aparecida so wie in den früheren lateinamerikanischen Bischofsversammlungen nur als *eine* Möglichkeit von Kirche gesehen wird, nicht als deren notwendige und unersetzbare Grundeinheit, als die Voraussetzung für eine glaubwürdige Verkündigung der Liebe Gottes, für eine Eucharistiefeier nach den Maßstäben von 1 Kor 11,17–34 sowie für eine Diakonia, die ein Modell

²⁷⁶ In Nr. 278/d des Schlussdokuments von Aparecida steht zwar: „Christliches Leben gibt es nur in Gemeinschaft, in den Familien, in den Pfarreien, den Ordensgemeinschaften, den Basisgemeinden, anderen kleinen Gemeinschaften und kirchlichen Bewegungen“, aber die Gemeinschaft wird hier selbst nochmals verstanden als ein „Hauptmerkmal ... im Bildungsprozess der missionarischen Jünger“ (Nr. 278, Einleitung), steht also im Dienst der Mission. Als erstes Hauptmerkmal wird „die Begegnung mit Jesus Christus“ genannt (Nr. 278a), als ob eine solche unabhängig von der Begegnung mit dem Zeugnis christlicher Koinonia möglich wäre.

einer gerechten Gesellschaft anbieten kann und deren Träger in ihren Gemeinden eine Kraftquelle und einen Rückhalt für ihren Einsatz haben. Schon in „Evangelii nuntiandi“, dem „Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute“ vom 8. Dezember 1975, heißt es von den „Basisgemeinschaften“ (Nr. 58): „In manchen Gebieten entstehen und entfalten sie sich ausnahmslos innerhalb der Kirche, eng an ihrem Leben teilnehmend, gestärkt durch ihre Unterweisung und ihren Hirten verbunden. In diesen Fällen entstehen sie aus dem Bedürfnis heraus, das Leben der Kirche noch intensiver zu leben, oder aus dem Wunsch nach einer persönlicheren Atmosphäre ... Oder sie wollen, um das Wort Gottes zu hören und zu meditieren, die Sakramente zu empfangen oder die Agape zu feiern, Gruppen versammeln ... Oder sie versammeln die Gläubigen dort, wo der Mangel an Priestern ein normales Gemeindeleben nicht zulässt. ... In anderen Gebieten hingegen bilden sich Basisgemeinschaften in einem Geist scharfer Kritik an der Kirche ...“

Die in diesem Dokument genannten und akzeptierten Beweggründe für die Bildung von Basisgemeinden sind demnach nur persönliche „Bedürfnisse“ nach Intensität und Nähe oder die Versammlung in Gruppen im Interesse der Seelsorge, vor allem angesichts des Priestermangels. Dass es sich in diesen Gemeinden um die unersetzbare Realisierung der gläubigen Koinonia, des Wesens der Kirche, handelt, kommt nicht in den Blick. Um in echter Weise „die Agape zu feiern“, muss diese auch außerhalb der Feier in entsprechenden Beziehungen gegenseitiger Liebe gelebt werden. Die Versammlung als solche genügt dafür nicht. Karl Rahner schreibt in seinem Buch „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ ganz anders: „Die Kirche der Zukunft wird eine Kirche sein, die sich von unten her durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation aufbaut. ... Man kann und darf natürlich hier und heute die gleichmäßig sich über das Territorium beinahe im Stil von Polizeirevieren ausgebreiteten Pfarreien nicht einfach abschaffen. ... Aber die Pfarreien im Sinn von Verwaltungssprengeln der Amtskirche, die von oben her Menschen betreut, sind nicht die Basisgemeinden, die von unten her die Kirche in der

Zukunft aufbauen müssen.“²⁷⁷ Das schließt nach Rahner nicht aus, „dass in sehr vielen, ja vielleicht in den meisten Fällen eine solche morgen notwendige Basisgemeinde durch eine lebendige Fortbildung der bisherigen Pfarreien entstehen wird“²⁷⁸. Aber das „alles beruht auf der Grundeinsicht, dass konkretes und lebendiges Christentum heute und vor allem morgen ... in die Zukunft getragen werden muss durch das Zeugnis und das Leben einer echten christlichen Gemeinde, die konkret vorlebt, was mit Christentum eigentlich gemeint ist“²⁷⁹.

Wenn man das Dokument von Aparecida liest, erweckt es vor allem den Eindruck eines großen Pflichtenkatalogs, in dem der Reihe nach zu lesen ist, was die Christen alles tun und wirken sollen, aber nicht die Rede davon ist, wo sie ihre Heimat haben, wo sie die Liebe erfahren können, die ihren Glauben stärkt und ihnen die Kraft für ihren Einsatz gibt. Es fehlen die Hinweise auf die nötigen Erfahrungsräume, wo die Liebe Gottes, wie sie in Jesus sichtbar wurde, auch gelebt und erlebt wird. Dieses Manko hat noch weitere Konsequenzen: In Aparecida wurde zwar „mit Sorge“ festgestellt, dass „in den letzten Jahrzehnten ... eine beachtliche Zahl von Katholiken die Kirche verlässt, um sich anderen religiösen Gruppen anzuschließen“ (Nr. 100/f); damit sind vor allem evangelikale Freikirchen gemeint, darunter jene, „die unaufhörlich die katholische Kirche attackieren“ (Nr. 100/g). Auch der Papst weist in seiner Eröffnungsansprache auf den „Proselytismus zahlreicher Sekten“ hin (Nr. 2). Doch nirgends kommt der Gedanke auf, dass das Wachstum dieser Freikirchen auch damit zusammenhängen könnte, dass in ihnen den Menschen innerhalb der Gemeinschaft zuerst einmal eine eigenständige Würde zuerkannt wird, dass sie dort persönlich wahrgenommen werden und „einen Namen haben“, sich nicht nur im Dienst und im Interesse der Kirche versammeln. Dieser Unterschied könnte doch ein Anstoß sein, hier umzudenken. Möglicherweise hängt dieses unzureichende Bild der Kirche

²⁷⁷ Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg i. Br. 1972, 115f.

²⁷⁸ Ebd. 122.

²⁷⁹ Ebd. 124f.

damit zusammen, dass als das Ziel des Menschen die Gottesschau gesehen wird, daher die mitmenschliche Gemeinschaft nicht als konstitutives Element der Seligkeit verstanden wird. Unter solchen Voraussetzungen ist die Koinonia als Ort gläubiger Gemeinschaft nur für die Einübung der Gottesliebe wichtig, hat keinen Selbstwert als anfanghafte Verwirklichung des Heils. Auch das ist eine Folge der Transzendenzvergessenheit, die es nicht erst in der Theologie der Befreiung gibt, sondern schon in der traditionellen Lehre der Kirche.

Eine Erneuerung der Kirche von einer Priester(betreuungs)kirche zu einer Gemeinschaft von Gemeinden im Glauben mündiger Christen setzt allerdings auch ein Umdenken im Verständnis des Leitungs- und Priesteramtes in der Kirche voraus, das geschichtlich durch die faktische Entwicklung geprägt und auch vom Zweiten Vatikanum nicht korrigiert wurde. Darauf müssen wir daher noch eingehen, weil eine Kirche, die sich für eine neue gerechte Gesellschaft freier Menschen einsetzen will, selbst ein Vorbild einer solchen sein muss und dafür Strukturen und Ämter braucht, die eine gemeinsame Verantwortung aller ihrer Glieder ermöglichen.

*d) Die notwendige Neugestaltung der Strukturen und Ämter
in einer Gemeindegemeinschaft*

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte eine Vision von der Kirche als *Communio* und vom gemeinsamen Priestertum aller ihrer Glieder.²⁸⁰ Dem würde eine Kollegialität im Verhältnis der Amtsträger zu den Gläubigen beziehungsweise zu den Mitgliedern der kirchlichen Gremien entsprechen. Doch diese Vision wurde nicht in reale Strukturen und in ein neues Amtsverständnis umgesetzt, sondern die hierarchische Gliederung der Kirche und die entsprechende Funktionsweise der Ämter wurden nochmals festgeschrieben. Die Kirche wird als von Gott gestiftete „hierarchische Commu-

²⁸⁰ Vgl. Zweites Vatikanum, „*Lumen gentium*“, Art. 9f (DH 4122–4125) und 12 (DH 4130f).

nio“ verstanden.²⁸¹ Durch jene nicht realisierte Vision wurden Hoffnungen geweckt, die auf Grund der beibehaltenen Strukturen notwendig Illusionen bleiben und zu großen Enttäuschungen führen mussten. Der Papst ist auch nach dem Zweiten Vatikanum und gemäß der Enzyklika „*Ut unum sint*“ das „Prinzip und Fundament“ der Einheit der Kirche, er nimmt also die Stelle Christi oder Gottes selbst ein.²⁸² Daher steht er trotz aller Rede von Kollegialität über der gesamten Kirche und den Bischöfen (als Bischof von Rom ist er „Kollege“ der anderen Bischöfe, doch als Papst steht er über dem Bischofskollegium als dessen Haupt). Daran hält auch das nachkonziliare Kirchenrecht fest, wie Georg Bier aufzeigte: „Der Papst kann jederzeit darüber entscheiden, was für die Ausübung des Diözesanbischofsamtes erforderlich ist. Seine Gewalt ist der des Papstes untergeordnet. Der Diözesanbischof erscheint unter diesem Blickwinkel als Sachwalter des Papstes in derjenigen Teilkirche, die ihm der Papst anvertraut hat. Mit der Vorstellung einer unmittelbar von Gott kommenden *potestas*, die für andere unverfügbar ist, lässt sich dieser Befund nicht vereinbaren.“²⁸³

²⁸¹ Der im Zweiten Vatikanum an sechs Stellen („*Lumen gentium*“, Art. 21f; *Nota praevia*, Art. 2; „*Christus Dominus*“, Art. 5; „*Presbyterorum ordinis*“, Art. 7 und 15) – vorwiegend für die Stufung des Amtes – verwendete Ausdruck „*Communio hierarchica*“ beinhaltet keine Versöhnung von *Communio* und Hierarchie. Vgl. Bernd J. Hilberath, Kirche als *communio*. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung? In: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 45–65; ders., *Communio hierarchica*. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen? In: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997) 202–219.

²⁸² Zweites Vatikanisches Konzil, „*Lumen gentium*“, Art. 22f (DH 4146f); Johannes Paul II., Enzyklika „*Ut unum sint*“ vom 25. Mai 1995, Nr. 88. Vgl. auch ebd., Nr. 97: „In der Tat muss die volle Gemeinschaft, deren höchste sakramentale Bekundung die Eucharistie ist, ihren sichtbaren Ausdruck in einem Amt finden, in dem alle Bischöfe sich vereint in Christus anerkennen und alle Gläubigen die Stärkung ihres Glaubens finden.“ – Offensichtlich wird hier der Papst als Verkörperung der in Christus grundgelegten Einheit der Kirche verstanden und das Papstamt als notwendiges Element für die Gültigkeit der Eucharistie, der sakramentalen Bekundung dieser Gemeinschaft, angesehen. Die Einheit in Christus wird demnach durch den Papst vermittelt, beruht nicht auf der von Gott durch Christus im Heiligen Geist bewirkten Einmütigkeit, deren Zeichen und Werkzeug in der Gesamtkirche der Papst sein soll.

²⁸³ Georg Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem *Codex Iuris Canonici* von 1983. Würzburg 2001, 254f.

Wie der Papst über den Bischöfen, so stehen die Bischöfe über den Priestern und zusammen mit diesen über den so genannten „Laien“. Diese Amtsträger sind demnach keine Laien, sie gehören nicht zum Volk Gottes, sondern haben dieses zu leiten; sie stehen nicht in, sondern über der Herde. Daher wird auch die Teilkirche nicht als eine Gemeinschaft von Gemeinden, sondern von den Amtsträgern her definiert: „Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird.“²⁸⁴ Die Priester sind wieder den Bischöfen untergeordnet, und die unterste Ebene bilden die Gemeinden unter den Priestern, über die daher gesagt wird: „Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn.“²⁸⁵ Denn: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum unterscheiden sich ... dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. ... Der Amtspriester nämlich bildet kraft der heiligen Vollmacht, derer er sich erfreut, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar ...“²⁸⁶ Nicht die Gemeinde erfüllt mit dem Priester als Leiter den Auftrag Christi an seine Jünger, das Abendmahl zu feiern, sondern der Amtspriester vollzieht die Eucharistie, und er bringt sie Gott dar im Namen und unter Mitwirken des Volkes Gottes.

Dieses Bild des Priesters als des Stellvertreters Christi ist auch heute noch in der Theologie bestimmend: „Das bleibende Voraus Christi in seiner Kirche zu bezeugen und in den zentralen Lebensvollzügen der Kirche zur Geltung zu bringen ist Aufgabe des Amtes, gerade insofern dieses sich nicht ausschließlich von der Gemeinde her versteht und als ein Charisma unter anderen begreift, sondern diesen (auch) ‚gegenüber‘-steht und so, von Christus ermächtigt und zeichenhaft auf ihn verweisend, den Grund der

²⁸⁴ Zweites Vatikanum, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus“, Art. 11 (Lexikon für Theologie und Kirche². Ergänzungsband 2, 173).

²⁸⁵ Zweites Vatikanum, „Lumen gentium“, Art. 28 (DH 4154).

²⁸⁶ Ebd. Art. 10 (DH 4126).

Kirche, Christus selbst, wirksam vergegenwärtigt.“²⁸⁷ Die Träger des bischöflichen und priesterlichen Amtes stellen aber nach diesem Verständnis nicht nur Christus dar, sondern sie verkörpern auch die Kirche: Der Priester ist „repräsentierende“ Korporativperson im Sinn einer „korporativen Persönlichkeit“, für die „wesentlich ist, dass in einer Person Lebensgestalt, -schicksal und -ziel einer Gemeinschaft sich – buchstäblich – ‚konkretisiert‘ (concretere = zusammenwachsen). ... Auf Grund solcher lebendiger *organischer Beziehungen* können ‚repräsentierende‘ Korporativperson und die betreffende Gemeinschaft geradezu auswechselbare Größen werden.“²⁸⁸ Dieses historisch gewordene Priesterbild wird von Greshake theologisch untermauert, indem er die Bibel gegen ihren ursprünglichen Sinn auslegt: An alle Jünger(innen) gerichtete Worte Jesu (etwa Mt 18,18: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet ...“; Lk 10,16: „Wer euch hört, der hört mich ...“; Joh 15,14: „Ihr seid meine Freunde ...“; Joh 20,21: „Wie mich der Vater gesandt hat ...“) werden so interpretiert, als ob sie in der nachösterlichen Kirche nur mehr für die Amtsträger gelten würden.²⁸⁹ Auf dieser Basis ist keine Rückkehr zum neutestamentlichen Verständnis des Priesteramtes möglich.

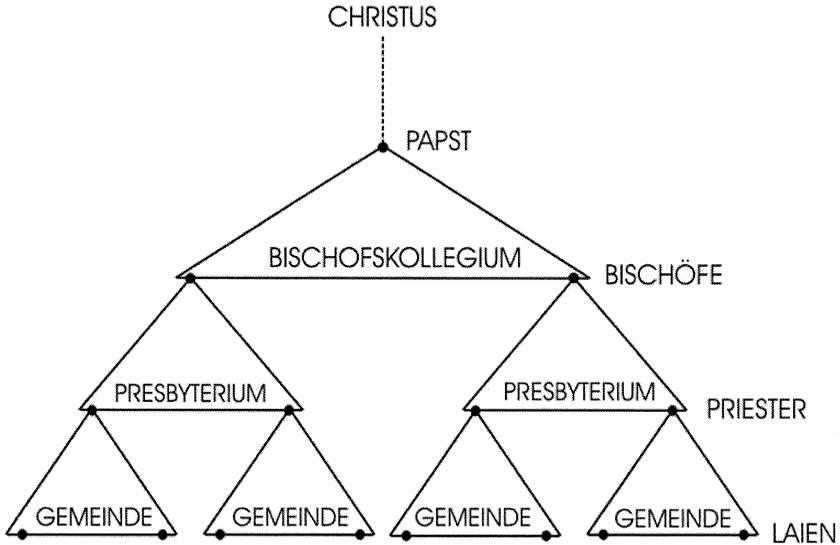
Dieses vom Neuen Testament (Mt 23,8f) abweichende, aber auch nach dem Zweiten Vatikanum in der römisch-katholischen Kirche immer noch maßgebende Verständnis des Amtspriestertums lässt sich graphisch als Pyramide darstellen. Die Kirche wird hier von den Ämtern her gegliedert

²⁸⁷ Gisbert Greshake, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*. Freiburg i. Br. 1982, 27f. Vgl. auch ders., *Art. Priester. III. Historisch-theologisch*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 8, 564–566; hier 565: „Da der kirchliche Amtsträger in der Feier des eucharistischen Opfers in sakramentaler Weise Christus als den eigentlich priesterlich Handelnden ‚repräsentiert‘, lag und liegt es nahe, auch ihn selbst – im sakramentalen Sinn – als Priester zu verstehen.“

²⁸⁸ Gisbert Greshake, *Priestersein* (s. Anm. 287) 83.

²⁸⁹ Greshake ebd. 32 und 113; bezüglich Lk 10,16 vgl. Gisbert Greshake, *Art. Priester. IV. Systematisch-theologisch*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 8, 566f; hier 566. Gegen eine solche unrichtige Auslegung der Bibel wendet sich Wolfgang Beinert, *Amt – Tradition – Gehorsam. Spannungsfelder kirchlichen Lebens*. Regensburg 1998, 110; vgl. die Hinweise auf die Fachliteratur ebd. 124f Anm. 50.

und durch die Amtsträger zusammengehalten, die als hierarchische Leiter der Gemeinden, der Teilkirchen und der Gesamtkirche fungieren:



*Kirche als egalitäre Communio nur auf den jeweiligen Ebenen, nicht universal.
Zusammenhalt durch hierarchische Leitung an Christi beziehungsweise Gottes statt.
Identität von Amtspriestertum und Amt der internen Leitung.
Amtspriester repräsentieren Christus beziehungsweise Gott.*

Dieses hierarchische Kirchen- und Priesteramtsverständnis entspricht nicht dem Neuen Testament. In diesem werden nur Christus und die Gemeinschaft der Gläubigen als „Priester“ im Sinn von Heilmittler (griechisch „*hierēús*“, lateinisch „*sacerdos*“) bezeichnet (vgl. Hebr 7 über Christus, 1 Petr 2,9 und Offb 5,10 über die Kirche), die Amtsträger innerhalb dieser gemeinsamen Priestertums werden „Ältere“ („*presbýteroi*“) oder „Aufseher“ („*episcopoi*“) genannt. Demnach ist dieses gemeinsame Priestertum in der Kirche Jesu nach dem Neuen Testament vom Amt der Presbyter und Episkopen zu unterscheiden, das im Dienst der heilmittlerisch-priesterlichen Aufgabe des ganzen Volkes Gottes steht und diesem daher ein- und untergeordnet ist. Auf Grund der im Abschnitt 12/b dargelegten Ent-

wicklung hin zu einer Spaltung zwischen Klerus und Volk erhielten die Begriffe „Priester“ (ursprünglich die Wiedergabe von „presbýteros“) und „Bischof“ (von „episcopos“) aber die Bedeutung des außerchristlichen (kultischen) Amtspriestertums, die sie nach dem Neuen Testament gerade nicht haben. Diese verhängnisvolle Fehlentwicklung wurde, wie gezeigt, im letzten Konzil nicht korrigiert und ist auch in der Theologie noch weithin maßgebend.

Zu einer vollen Teilhabe aller Gläubigen am Priestertum Christi nach dem Neuen Testament sowie zu der nach Mt 23,8f von Jesus eingemahnten Geschwisterlichkeit aller Gläubigen ohne eine „väterliche“ Herrschaft kann es in der Kirche nur dann wieder kommen, wenn (1) die nötige Einheit in der Kirche nicht durch Herrschaft im Sinn einer Letztentscheidung durch die Amtsträger hergestellt wird, sondern indem sich alle Glieder unter den Anspruch der Einmütigkeit unter der Herrschaft Gottes stellen und alle Ämter im Dienst dieser Einmütigkeit stehen; wenn daher (2) das kirchliche Leitungsamt grundsätzlich so konzipiert wird, dass der Leiter oder die Leiterin (also auch Obere in einem Laienorden) nicht über der Gemeinde beziehungsweise über dem übrigen Gremium stehen, sondern sich als Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit innerhalb der betreffenden Gemeinschaft verstehen. Das wirft die Frage auf, ob nicht zumindest jene Ämter, für die eine sakramentale Priester- oder Bischofsweihe vorgesehen ist, eine Überordnung dieser Amtsträger im Sinn einer heiligen Herrschaft im Namen Gottes bewirken; denn diese Leitungsverantwortlichen werden nicht innerhalb des betreffenden Gremiums, sondern von außen in ihr Amt eingesetzt und in diesem Sinn dem Kollegium oder der Gemeinde „vorgesetzt“. Daher ist (3) eine Konzeption des Amtspriestertums zu suchen, die sich mit dem Vorrang des gemeinsamen Priestertums und mit der universalen Geschwisterlichkeit aller Glieder der Kirche ohne eine „heilige Herrschaft“ vereinbaren lässt. Wenn hier die Antwort darin besteht, dass das ordinierte Priestertum der Einbindung der Gemeinden bzw. Diözesen in die Gesamtkirche zu dienen hat, ergibt sich (4) schon daraus und aus weiteren Gründen die Notwendigkeit einer sachlichen Unterscheidung zwischen dem internen Leitungsamt und dem Amtspriestertum, auch wenn

diese beiden Ämter aus praktischen Gründen meistens von derselben Person ausgeübt werden (was unrichtigerweise zu der Annahme führte, dass die zwei Ämter real identisch seien und daher in der Kirche die Leitungspersonen als solche von außen durch eine Weihe eingesetzt werden müssten). Schließlich ist aber (5) noch auf die Anforderungen hinzuweisen, die ein solches Verständnis von Leitungsamt und Amtspriestertum an die Gläubigen in den Gemeinden stellt. Denn eine gemeinsame Entscheidungsfindung innerhalb der Gemeinde und in Einmütigkeit mit der Gesamtkirche ist wesentlich anspruchsvoller als die Hinnahme einer Entscheidung von hierarchischen Amtsträgern. Es waren die Anonymität durch die „Vermassung“ der Gemeinden und die fehlende Glaubensentscheidung der Erwachsenen, die zum derzeitigen Amtsverständnis geführt haben. Diese Fehlentwicklungen müssen revidiert werden, wenn eine „kollegiale“ Gestalt des Leitungs- und Priesteramtes in der Kirche zurückgewonnen werden soll.²⁹⁰

(1) Einmütigkeit als Grundprinzip der Einheit in einer geschwisterlichen Glaubensgemeinschaft, unter deren Anspruch alle Glieder und Amtsträger stehen:

Wenn in einer Gruppe in gemeinsamer Letztverantwortung entschieden werden soll, haben alle die Entscheidung so ernst zu nehmen, als ob sie sie allein treffen und verantworten müssten (dürfen sich nicht hinter der Mehrheit oder den anderen verstecken oder die Verantwortung auf den Leiter

²⁹⁰ Zu dem hier vorgelegten Verständnis des Leitungs- und des Priesteramtes in der Kirche vgl. Priesterteam Wien-Machstraße, Unser Priesterbild. Graz 1971; Paul Weiß, Ihr alle seid Geschwister (s. Anm. 251); ders., Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 2) 661–708; ders., Repräsentant Christi oder Repräsentant der Gemeinschaft mit Christus? Überlegungen zum Amtsverständnis des Priesters. In: Heiliger Dienst 45 (1991) 67–74; abgedruckt in ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 62) 279–286; ders., Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier. Überlegungen zu AEM [= Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch] Nr. 62. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (Festschrift Hans Bernhard Meyer). Hg. Reinhard Meßner – Eduard Nagel – Rudolf Pacik. Innsbruck 1995 (Innsbrucker theol. Studien 42), 336–350; abgedruckt in Paul Weiß, Und behaltet das Gute (s. Anm. 62) 161–177; ders., Einmütig (s. Anm. 116) 313–506; ders., Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie (s. Anm. 116) 139–165.

abschieben). Wenn es dennoch zu einer gemeinsamen Lösung kommen soll, die alle mittragen können, selbst wenn sie sie nicht für die beste halten, dann kann weder der Leiter noch eine Mehrheit (auch nicht eine qualifizierte) das letzte Wort haben, sondern alle müssen gemeinsam zu einer einmütigen Entscheidung gelangen.²⁹¹ Diese bleibt auf Grund der menschlichen Begrenztheit immer offen für Korrekturen, ist aber dennoch verbindlich, bis nötigenfalls eine bessere Lösung gefunden wird. Die dafür notwendige Übereinstimmung in der Grundgesinnung (primäre Einmütigkeit „im Geist“) und in den konkreten Beschlüssen in den Sachfragen (sekundäre Einmütigkeit in den gemeinsamen Entscheidungen) muss unterschieden werden vom Prinzip der (starren) Einstimmigkeit, nach dem eine Minderheit oder ein Einzelner durch ein Veto jedes Anliegen blockieren kann, ohne dass die anderen Glieder des Kollegiums etwas dagegen unternehmen können.²⁹² Eine solche Blockade ist ausgeschlossen, wenn sich alle unter den Anspruch der Einmütigkeit stellen. Dieser besagt auch nicht, dass das Ergebnis eine einheitliche Norm für alle sein muss. Denn auch in der Kirche ist es durchaus möglich und manchmal die einzige Lösung, dass man sich einmütig dafür entscheidet, verschiedene Antworten zuzulassen, ohne sich gegenseitig zu verurteilen oder der anderen Position den rechten Glauben abzusprechen. Die je eigene Meinung in dieser Frage darf dann nicht zum einzigen Maßstab erklärt werden, selbst wenn die gegensätzlichen Ansichten nicht in der derselben Gruppierung gleichberechtigt bestehen können, weil das praktisch nicht möglich ist. Das wichtigste und

²⁹¹ Vgl. Paul Weiß, Einmütig (s. Anm. 116) 21–73. Weil es sprachlich äußerst kompliziert wäre, die Amtsträger(innen) immer sowohl in männlicher als auch in weiblicher Form zu bezeichnen (vor allem bei den Fürwörtern), muss hier leider darauf verzichtet werden. Es sind natürlich stets Frauen und Männer gemeint.

²⁹² Vgl. Peter Hünermann, „Una cum“. Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht. In: Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Hg. Peter Hünermann. Regensburg 1997, 80–101. Ebd. 92 schreibt er zu den Auswirkungen dieses Prinzips der Einstimmigkeit und damit des Vetorechts jedes Einzelnen ohne den Anspruch, einmütig zu werden: „D.h. der einzelne Ortsbischof kann eine regionale Regelung durch seinen Einspruch torpedieren.“ Und ebd. 100 Anm. 25: „Damit stranguliert sich eine Bischofskonferenz im Bezug auf die vielen Probleme nationaler oder regionaler Art selbst.“

erste Beispiel einer solchen einmütigen Entscheidung in der Kirche, gegensätzliche Positionen nebeneinander gelten zu lassen, ist das sogenannte Apostelkonzil (Apg 15), in dem neben der judenchristlichen Praxis des Christseins auch die heidenchristliche anerkannt und damit das jüdische Gesetz relativiert wurde (auch wenn beide Formen nicht in ein und derselben Gemeinde gelebt werden konnten).

(2) Das Leitungsamt in der Kirche als Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit in einer verfahrensbedingten („operationalen“) Gleichrangigkeit mit dem übrigen Gremium:

Um zu dieser Einmütigkeit in der gemeinsamen Entscheidung zu finden, braucht es einen amtlichen Vermittler im Kollegium, der nicht bloß nach Gutdünken des Gremiums (als unverbindlich akzeptierter Mediator), sondern mit der nötigen Vollmacht auf eine gemeinsame Lösung hinarbeitet, die er allen und so auch sich selbst zumutet und abverlangt. Um dieses Ziel zu erreichen, entwickelt er – durchaus mit Hilfe aller – einen Vorschlag (oder übernimmt einen solchen) und konfrontiert alle damit, legt dann nötigenfalls den Entwurf mehrmals in verbesserter Form vor, bis ihm alle zumindest auf der Basis zustimmen, dass sie ihn mit ihrem Gewissen vereinbaren können (auch wenn sie eine andere Lösung für besser halten). Um diese Aufgabe erfüllen zu können, muss ein solcher Leiter für diesen Prozess der Entscheidungsfindung im Kollegium in einer verfahrensbedingten – „operationalen“ – Gleichrangigkeit mit dem übrigen Gremium von eins zu eins stehen und sich mit den anderen partnerschaftlich einigen. Wenn er über dem übrigen Gremium stünde, könnte er diesem seine Lösung aufzwingen und wäre kein (gleichrangiges) Glied des Kollegiums mehr. Wenn er als eine Art Koordinator unter dem Gremium stünde oder nur eine Stimme im Gremium hätte wie jeder andere (wenn auch als Primus inter Pares, als Ehrenvorsitzender oder Diskussionsleiter), könnte er den anderen nur gut zureden, aber sie nicht wirksam zu einer gemeinsamen Lösung herausfordern. Jenseits von diesen beiden Extremen soll der Leiter der eine Pol einer werdenden gemeinsamen Entscheidung sein, sozusagen der amtliche „Reibebaum“, an dem die anderen ihre Argumente überprüfen können

(und er die seinen an ihnen). Dieses „Brückenbauer (Pontifex)“-Sein im ursprünglichen Sinn des Wortes ist eine mühsame Aufgabe, keine Herrschaft, auch nicht eine im Geist der Demut ausgeübte, sondern wirklich ein Dienst. Um diesen erfüllen zu können, muss der Leiter das Recht haben, jederzeit das Wort ergreifen zu dürfen, um gleich auf die Beiträge Einzelner eingehen zu können; auch diesbezüglich ist innerhalb dieses Prozesses ein Verhältnis von eins zu eins zwischen ihm und dem übrigen Kollegium nötig.

(3) Das Wesen des amtlichen Priestertums innerhalb des gemeinsamen und die Gründe für seine sinnvolle Aufgliederung in drei Stufen:

Weil nach dem Neuen Testament das gemeinsame Priestertum – verstanden als Heilsmittlerschaft – aller Gläubigen schon Teilhabe am Priesteramt Christi ist (vgl. oben), kann es in der Kirche ein spezifisches amtliches Priestertum nur innerhalb und im Dienst des gemeinsamen geben. Durch die beschriebene geschichtliche Entwicklung wurden aber aus den „Presbytern“ und „Episkopen“ der frühen Gemeinden „amtliche Heilsmittler“ für die anderen Gläubigen in der Kirche, was nicht dem Neuen Testament entspricht. Damit wurde das gemeinsame Priestertum dieser Gläubigen abgewertet, als wesentlich verschieden vom Amtspriestertum und als diesem untergeordnet verstanden. Wenn das gemeinsame Priestertum hingegen als das grundlegende gelten soll, dann kann sich ein eigenes amtliches Priestertum vom gemeinsamen nur in einem sekundären (abgeleiteten) Wesensmerkmal unterscheiden und darf zu keiner „heiligen Herrschaft“ der geweihten Amtsträger über die anderen Gläubigen führen, die Mt 23,8f widersprechen würde.

Eine solche Differenz zwischen dem gemeinsamen und darin (als dessen innere Spezifizierung, nicht außerhalb von ihm) dem amtlichen Priestertum ergibt sich aus der Notwendigkeit der Untergliederung der Kirche in Teilkirchen und in Gemeinden. Denn in diesen müssen authentische Verbindungsglieder, Bischöfe beziehungsweise Amtspriester, eingesetzt werden, die Zeichen und Werkzeug für die Eingliederung dieser kirchlichen Einheiten in die Gesamtkirche und dadurch für ihre Gemeinschaft mit Jesus

Christus sind. Die Sendung und Bevollmächtigung für diese Aufgabe erfolgt in der Weihe und gilt für alle Bereiche des kirchlichen Lebens und Wirkens. Diese Amtsträger üben in Gemeinden von im Glauben mündigen Christen, die sich diesem Anspruch der Einmütigkeit mit der Gesamtkirche unterstellen, keine Herrschaft aus, indem sie nur die Anordnungen einer kirchlichen Obrigkeit weitergeben oder allein entscheiden, sondern sind Vermittler in beide Richtungen. In dieser Funktion stehen sie nicht über der (übrigen) Gemeinde bzw. Diözese, sondern in diesen, aber ähnlich wie die internen Leiter (deren Amt sie oft ebenfalls innehaben) in einer „operationalen Gleichrangigkeit“ mit der (übrigen) Gemeinschaft. Sie sind nicht deren Gegenüber, sondern ihre Glieder und sollten alle – auch die Bischöfe – zuerst einmal Brüder [und zukünftig wohl auch Schwestern] in einer Basisgemeinde sein.

Die Amtspriester (einschließlich der Bischöfe) verkörpern demnach nicht Jesus Christus im Gegenüber zur Teilkirche bzw. Gemeinde als deren „bleibendes Voraus“, sondern ihr „Geweiht-Sein“ besagt, dass die Kirche in Christus ihr „Voraus“ hat. Den geweihten Amtsträgern ist daher auch die Leitung der sakramentlichen Feiern vorbehalten, weil diese gesamtkirchliche Relevanz haben und Zusagen des Heils sind, das in Jesus Christus erschienen ist. Sie spenden nicht die Sakramente, sondern sind deren Diener, indem sie in Einheit mit der Kirche und damit im Auftrag Christi Gott bitten, dass er durch seinen Geist das Heil wirkt (in der Epiklese, die zu allen Sakramenten gehört und ihr entscheidendes Element bildet). In dieser Sicht des Amtspriestertums kann auch der Diakonat als eine eigene Stufe desselben begründet werden; denn auch die Diakone sollen für die Authentizität der Verkündigung sorgen sowie als Leiter bestimmter sakramentlicher Feiern im Namen der gesamten Kirche handeln und brauchen dafür eine entsprechende Bevollmächtigung (die ihnen in Zukunft auch für die Sakramente der Wiederversöhnung und der Krankensalbung erteilt werden sollte).

(4) Die Gründe für die Unterscheidung zwischen dem internen Leitungsamt und dem Amtspriestertum (auch wenn sie von derselben Person ausgeübt werden):

Nach diesem Verständnis des internen Leitungsamtes in einer Gemeinde oder in einer Teilkirche oder in der Gesamtkirche einerseits und des Amtspriestertums andererseits können und müssen diese beiden Ämter der Sache nach unterschieden werden, auch wenn beide von derselben Person ausgeübt werden. Weitere Argumente dafür sind die folgenden Überlegungen und die Tatsache, dass in bestimmten Fällen die zwei Aufgaben verschiedenen Personen übertragen werden, die nur eine der beiden ausüben:

- weil bereits das Amt der Apostel im Neuen Testament – vorrangig der „Zwölf“, im weiteren Sinn jedoch aller Angehörigen der österlichen Urgemeinde und außerdem des Paulus – nicht in der Leitung bestand (auch wenn einige von ihnen eine solche innehatten). Ihre Aufgabe lag vielmehr darin, „Zeugen der Auferstehung“ (Apg 1,22) zu sein. Diese grundlegende Funktion der Apostel ist unwiederholbar. Sie konnten daher auch keine Nachfolger im eigentlichen Sinn einsetzen. Aber sie beauftragten Mitarbeiter oder einzelne Glieder in den neu gegründeten Gemeinden beziehungsweise Teilkirchen, authentische Verkünder und Interpreten des von ihnen übermittelten Evangeliums zu sein und in dieser Rückbindung an das Zeugnis der Apostel für die gesamtkirchliche Koinonia zu sorgen. Auch wenn sie dieses Amt sinnvollerweise den jeweiligen Leitern („Älteren“ oder „Aufsehern“) übertrugen, war es schon damals inhaltlich nicht identisch mit der Aufgabe der internen Leitung in bereits bestehenden Gemeinden beziehungsweise Teilkirchen;
- weil die Mündigkeit der Gläubigen nicht ernst genommen würde, wenn ihnen die internen Leiter in ihren Gemeinden und Teilkirchen von außen „vorgesetzt“ würden;
- weil es keine wahre Communio der Teilkirchen und Gemeinden untereinander gäbe, wenn ihre Verbindung nur von oben durch die Bischöfe und Amtspriester – als übergeordnete Leiter – hergestellt würde;
- weil die Kirche in Laienorden von Männern und Frauen nicht zu Priestern geweihte Gläubige als interne Leitungspersonen (als Obere, als Abt

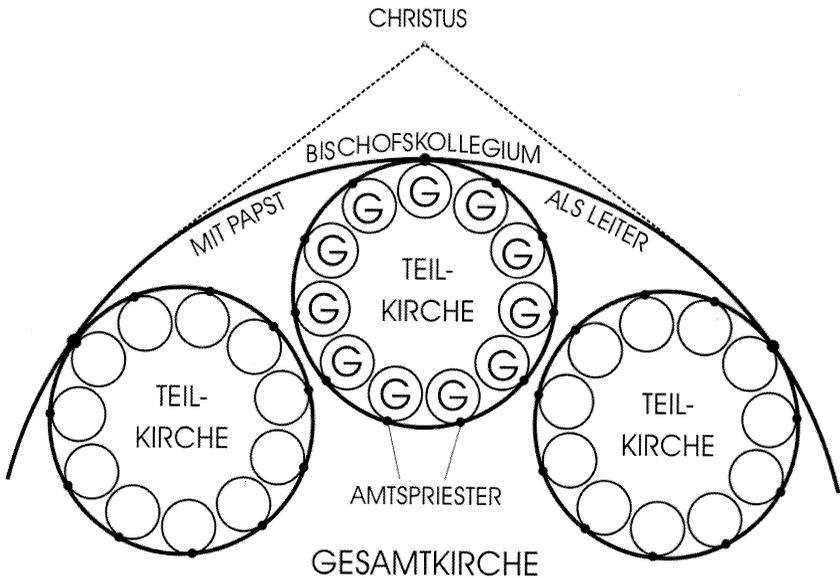
oder Äbtissin) rechtlich anerkennt (vgl. CIC can. 617–630) sowie – zumindest faktisch – bei der Einsetzung von nicht geweihten Pfarrkoordinatoren, -assistenten usw. in Gemeinden ohne einen eigenen Pfarrer (nach CIC can. 517 § 2) das interne Leitungsamt personell vom Priesteramt trennt (was ein kollegiales Zusammenwirken der beiden Amtsträger erfordert); ohne kirchenrechtliche Grundlage üben in Basisgemeinden oder Kleinen christlichen Gemeinschaften Laien, Frauen und Männer, mit Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörden das Leitungsamt aus.

- weil es keine Papstweihe gibt, obwohl es eine solche (etwa durch Handauflegung von den Kardinälen) geben und es sich dabei um eine eigene Stufe des Amtspriestertums handeln müsste, wenn dessen Wesen in der Vollmacht zur internen Leitung bestünde;
- weil der Weihbischof, der Kooperator (Kaplan) und der Diakon zwar amtspriesterlich tätig sind, aber als solche keine Leitungsaufgabe haben (die Weihbischöfe nur in fiktiven Diözesen).

(5) Die Existenz von verbindlichen Gemeinden mündiger Christen als notwendige Voraussetzung für eine solche neutestamentliche Praxis (und Theorie) beider Ämter:

In einer dem Neuen Testament entsprechenden Sicht des Priesteramtes repräsentiert nicht der Amtspriester Christus, sondern die Gemeinde beziehungsweise die Kirche ist Leib Christi. Der Amtspriester ist auch nicht der vorgesetzte und übergeordnete interne Leiter der Gemeinde oder Teilkirche, sondern diese trifft ihre Entscheidungen in Einmütigkeit. Beides setzt allerdings voraus, dass es verbindliche Gemeinden von im Glauben mündigen Christen gibt (die nicht erst zu dieser persönlichen Glaubensentscheidung geführt werden müssen, sodass der Amtspriester ihnen noch voraus und eine Art „Gemeindeersatz“ sein muss). Dafür genügen eine Säuglingstaufe und eine Kinderfirmung nicht. Daher kann das oben dargelegte Verständnis des Amtspriesters und des internen Leitungsamtes nur verwirklicht werden, wenn sich entsprechende Gemeinden bilden, die sich unter den Anspruch der Einmütigkeit im Inneren und mit der Ge-

samtkirche (und dadurch mit Jesus Christus) stellen. Damit wird die nachkonziliare „Forderung“ progressiver Gruppierungen und Reformbewegungen nach einer „geschwisterlichen“ Kirche einerseits positiv aufgegriffen (sie entspricht Mt 23,8f), andererseits wird sie zu einer „Rückforderung“ an jene, die dieses Kirchenbild vertreten und Mitentscheidung verlangen. Beide Seiten – die Hierarchie und die ihre Mündigkeit einfordernden Gläubigen – müssen die Rechtsfiktion aufgeben, dass alle Getauften Gläubige sind, und sich auf den mühsamen Weg einer Erneuerung der Kirche durch die Bildung entsprechender Gemeinden und – im wechselseitigen Zusammenhang – durch die Einführung einer Erwachsenentaufenerneuerung nach einem nachgeholteten Katechumenat einlassen. Dann wird das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen als das grundlegende sichtbar werden, in dessen Dienst das besondere Amtspriestertum und das interne Leitungsamt stehen. Die folgende Skizze soll den Dienst der Bischöfe und Priester an der Einheit der Teilkirchen und Gemeinden in der Gesamtkirche deutlich machen (die nicht-priesterlichen internen Leitungämter in Ordensgemeinschaften oder anderen Gemeinden, aber auch das des Papstes werden hier nicht eigens gekennzeichnet):



G = Gemeinde

*Kirche als universale egalitäre Communio unter der Herrschaft Gottes,
alle Glieder sind auf gleicher Ebene.*

*Gemeinschaft unter dem Anspruch der Einmütigkeit,
die Amtsträger sind deren Zeichen und Werkzeug.*

*Die Einbindung der Gemeinden in Teilkirchen und dieser in die Gesamtkirche erfolgt
durch die Einsetzung von Priestern/Bischöfen als Verbindungsgliedern
mit der Gesamtkirche und durch diese mit Christus.*

e) *Befreiung durch Zeugnis, Nächstenhilfe und Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden*

Zuerst wieder einige wichtige biblische Texte zu diesem Thema:

Mt 5,13–16: Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr, es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten. Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben. Man zündet auch nicht ein Licht an und stülpt ein Gefäß darüber, sondern man stellt es auf einen Leuchter, dann leuchtet es allen im Haus. So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.

Mt 5,43–48: Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne [und Töchter] eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder [und Schwestern] grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.

Mt 15,24–28: Jesus antwortete [der heidnischen Frau]: Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Doch die Frau kam, fiel vor ihm nieder und sagte: Herr, hilf mir! Er erwiderte: Es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen. Da entgegnete sie: Ja, du hast recht, Herr! Aber selbst die Hunde bekommen von den Brotresten, die vom Tisch ihrer Herren fallen. Darauf antwortete ihr Jesus: Frau, dein Glaube ist groß. Was du willst, soll geschehen. Und von dieser Stunde an war ihre Tochter geheilt.

Mt 25,40: Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.

Mk 10,42–45: Da rief Jesus sie zu sich und sagte: Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll der Diener aller sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele.

Lk 4,16–21: So kam er auch nach Nazareth, wo er aufgewachsen war, und ging, wie gewohnt, in die Synagoge. Als er aufstand, um aus der Schrift vorzulesen, reichte man ihm das Buch des Propheten Jesaja. Er schlug das Buch auf und fand die Stelle, wo es heißt: Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. Dann schloss er das Buch, gab es dem Synagogendiener und setzte sich. Die Augen aller in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, ihnen darzulegen: Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.

Lk 10,25–37: Das Beispiel vom barmherzigen Samariter.

Lk 17,33: Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert [hingibt], wird es gewinnen.

Joh 13,14f: Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen. Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe.

Apg 4,34f: Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den

Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon soviel zugeteilt, wie er nötig hatte.

1 Kor 11,20f: Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist.

1 Kor 11,26f: Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt. Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn.

Gal 5,14: Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!

Gal 6,10: Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind.

1 Thess 5,15: Seht zu, dass keiner dem andern Böses mit Bösem vergilt, sondern bemüht euch immer, einander und allen Gutes zu tun.

Phlm 15–17: Denn vielleicht wurde er [der Sklave Onesimus] nur deshalb eine Weile von dir getrennt, damit du ihn für ewig zurückerhältst, nicht mehr als Sklaven, sondern als weit mehr: als geliebten Bruder. Das ist er jedenfalls für mich, um wie viel mehr dann für dich, als Mensch und auch vor dem Herrn. Wenn du dich mir verbunden fühlst, dann nimm ihn also auf wie mich selbst.

Jak 2,15–17: Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!, ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen – was nützt das? So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat.

Diese Bibeltexte beziehen sich vorrangig nicht auf das innere Wesen der christlichen Liebe, sondern auf ihre praktischen Konsequenzen sowohl innerhalb der Gemeinde als auch über sie hinaus. Auch wenn die Liebe der

Christen nicht auf die gegenseitige Liebe in der Gemeinschaft beschränkt bleiben darf und daher über deren Grenzen hinausgeht (auch zu ihren Gegnern und Feinden), bleibt eine wesentliche Differenz zwischen der geschwisterlichen Liebe in den Gemeinden und der zumindest zunächst einseitigen Liebe zu den Menschen außerhalb von diesen bestehen. Denn jede Gesellschaft ist als Beziehungssystem zu verstehen, und deshalb können die richtigen Beziehungen zwischen den einzelnen Subjekten und damit die Strukturen der Liebe nur zustande kommen, wenn die Einzelnen diese Beziehungen und die Existenz der anderen bejahen. Wenn wir Menschen nach dem Willen Gottes, den dieser in Jesus Christus geoffenbart hat, wie in einer Familie miteinander leben sollen, ist das faktisch - wie schon gesagt - nur unter denen möglich, die sich darauf einlassen (vgl. Mk 3,35: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“); die also *in* Gegenseitigkeit – nicht *auf* Gegenseitigkeit wie in der bloßen Solidarität²⁹³ – einander lieben. Denn die geschwisterliche Beziehung ist genauso wie die Freundschaft und die Ehe eine beidseitige Beziehung. Man kann einseitig nicht Bruder oder Schwester sein, nicht Freundschaft schließen und nicht heiraten. Das Teilen des Lebens ist nur unter Gleichgesinnten möglich. Es ist wie bei einer Brücke, die auf beiden Seiten aufruhren muss, oder wie bei einer Kette, die so stark ist wie ihr schwächstes Glied.

Bereits die Erkenntnis dessen, was die Gerechtigkeit verlangt, setzt Liebe voraus. Denn unser Erkennen ist immer von Interessen geleitet. In konsequenter Weiterführung eines bekannten Wortes von Antoine de Saint-Exupéry²⁹⁴ kann man sagen: „Man sieht nur mit dem *guten* Herzen gut.“ Erst recht erfordert die Umsetzung dieser Erkenntnisse in die Realität eine entsprechende Liebe, weil sie Opfer mit sich bringt. Neue und sozialere Strukturen sind in Freiheit nur unter jenen möglich, für die der Eigennutz nicht die oberste Norm ist (im Unterschied zum Neoliberalismus, der jetzt in seine

²⁹³ Zu den verschiedenen Formen von Solidarität vgl. Paul Weiß, Welche soziale Identität braucht Europa? Essay. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König und einem Nachwort von Erhard Busek. Wien 2002, 83 – 100.

²⁹⁴ Antoine de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz. Zürich 1950, 49.

Krise gekommen, aber noch lange nicht überwunden ist). Nur Liebende können dazu beitragen, dass mit möglichst wenig Gewalt eine neue Ordnung des gesellschaftlichen Systems erreicht wird. Erst wenn eine Mehrheit der Menschen in einem Volk zu einer sozialen Gesinnung gefunden hat, sind auch Änderungen der Macht- und Besitzverhältnisse ohne einen Bürgerkrieg denkbar (vgl. das Engagement der Basisgemeinden auf den Philippinen beim Sturz des Diktators Marcos). Die Kirche hat also nicht nur eine Soziallehre zu verkünden, das heißt die gesellschaftliche Wirklichkeit zu deuten und Orientierung zu geben, sondern sie hat diese Lehre selbst zu leben und sie dadurch glaubwürdig zu machen. Die Kirche soll selbst Sozialpraxis sein, ein „dritter Weg“ zwar nicht zwischen (wie ein Kompromiss), aber über Kapitalismus und Marxismus (als eine den Gegensatz aufhebende Synthese der berechtigten Anliegen beider): eine soziale *Communio* in Freiheit, in der die „Strukturen der Liebe“ Wirklichkeit werden.²⁹⁵

Damit der Mensch zur Liebe fähig wird, muss er Liebe erfahren. Um an die Möglichkeit universaler Liebe und damit an die Liebe Gottes dahinter glauben zu können, muss er anfanghaft entsprechende Gemeinschaft erleben. Einerseits führt also die Liebe zu Strukturen der Liebe, andererseits stärken diese wieder den Glauben und damit die Liebe. Eine solche Sicht der „Aufschaukelung“ im Guten in einer Art „Verstärkerkreis“ ist in einem relationalen Seins- und Personverständnis kein Widerspruch. Sie entspricht einem richtigen Verständnis der Formung der Menschen durch das Milieu, in dem sie aufwachsen und leben, ist gleichsam die positive Variante von dem, was eine richtig verstandene Erbsündenlehre meint (die nicht eine Vererbung von Schuld besagt, sondern die Auswirkungen der Sünde auf die Gesellschaft und auf nachfolgende Generationen aufzeigt). Wie es einen „Teufelskreis“ des Bösen gibt, aus dem der Einzelne schwer entrinnen kann, so gibt es auch einen „Gotteskreis“ des Guten, in dem die Liebe wächst. Zwischen der Gesin-

²⁹⁵ Vgl. Paul Weß, Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis. In: Stimmen der Zeit 207 (1989) 110–122; abgedruckt in: ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 62) 85–100.

nung der Einzelnen und den Strukturen der Gesellschaft gibt es also im Negativen und im Positiven eine Rückkopplung.

Daher braucht es zur Verbreitung einer gerechten Ordnung das Beispiel einer entsprechenden Gesellschaft; ein Einzelner kann sie nicht vorleben, auch wenn er noch so heilig ist. Die reale Möglichkeit von Strukturen der Liebe und die damit gegebene Berechtigung des Vertrauens auf einen sinngebenden Grund des mitmenschlichen Daseins kann sich nur an der Praxis erweisen. Andernfalls würde beides als Illusion angesehen. Konkret gesprochen: Wovon zu Weihnachten alle Menschen träumen und reden, das sollten die Christen das ganze Jahr über wenigstens so weit verwirklichen, dass die anderen merken, dass es sich nicht nur um einen Traum handelt. Der Glaube und die von ihm getragene zwischenmenschliche Liebe und Gerechtigkeit brauchen also eine „Glaubensgesellschaft“, die in einer weithin ungläubigen Welt gelegentlich im Kontrast zu ihrer Umgebung stehen wird (aber nicht um des Kontrastes willen). Auch hier gilt der Grundsatz der Soziologie: „Kontrast-Bestimmungen von Wirklichkeit brauchen Kontrast-Gesellschaften.“²⁹⁶ Statt von der Kirche als einer „Kontrastgesellschaft“ sollte man aber nur von einem „Kontrastmilieu“ reden, denn auch eine solche Kirche muss „durchaus nicht in allem und jedem autarke Gesellschaft sein“²⁹⁷ und wird in vielen Belangen mit Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen zusammenwirken.

Die Liebe der Christen zueinander ist also Sakrament (Zeichen und Werkzeug) der Liebe des unsichtbaren Gottes in der Welt. Sie ist deshalb von grundlegender Bedeutung für den Glauben; mit den Worten von Gerhard Lohfink: „Wenn nämlich Gott in der Welt kein Volk hat, das heißt, wenn es nicht die richtige, Gott entsprechende Gesellschaft in der Welt gibt, kann es auch nicht die richtigen Projektionen Gottes geben, und das heißt: dann kann Gott in der Welt nicht als der wahre Gott erkannt werden. ... Dort, wo ver-

²⁹⁶ Peter L. Berger – Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M. 1969 (*Conditio humana*), 136.

²⁹⁷ Gerhard Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik. Freiburg/Br. 1988, 153.

söhnte Gesellschaft sichtbar wird, tritt auch das Bild des wahren Gottes hervor, der nicht versöhnt werden muss, sondern als erster versöhnend die Initiative ergreift. Und dort, wo eine Gesellschaft in gegenseitigem Vertrauen lebt, wird Gott als der gütige Vater erkannt, dem man rückhaltlos vertrauen darf.“²⁹⁸ Die Gemeinden als Orte dieser Liebe und die Kirche als Ganze sind somit das Grundsakrament der Einheit mit Gott und untereinander. Die einzelnen Sakramente der Kirche sind „verdichtete“ Begegnungen mit dieser Kirche und dadurch Zeichen und Werkzeug des Heils, das in ihnen vermittelt werden soll. Darüber hinaus ist das ganze Wirken der Gemeinden sakramental, indem sie Zeugnis geben von der Liebe Gottes und so den Glauben verkünden, Not leidenden Menschen in ihrer Umgebung und in der Welt (auch die Fernsten können zu Nächsten werden) helfen sowie sich einsetzen für Gerechtigkeit und Frieden.²⁹⁹

Biblische Beispiele für solche Anforderungen an die Christen in ihren Gemeinden sind das Schreiben des Paulus an Philemon mit der Bitte, dass dieser seinen Sklaven Onesimus als Bruder aufnehmen möge, und der scharfe Tadel des Apostels daran, dass es innerhalb der Gemeinde in Korinth, die Eucharistie feiert, Unterschiede zwischen Arm und Reich gibt, die mit dem Glauben unvereinbar sind; ebenso die Mahnung im Jakobusbrief, dem Bruder und der Schwester die nötige Kleidung und das tägliche Brot zu geben. Auch der Bericht der Apostelgeschichte, dass es unter den ersten Christen keinen gab, der Not litt, erzählt von dieser sozialen Dimension des Gemeindelebens. Wie der Bericht von Hananiah und Saphira Apg 5,1–11 zeigt, handelte es sich in der Urgemeinde aber nicht um eine Gütergemeinschaft im strengen Sinn, weil es der Ent-

²⁹⁸ Ebd. 136f.

²⁹⁹ Die christliche Diakonie an den Nichtchristen braucht den Erfahrungshintergrund der Koinonia. Sie gilt ja den Außenstehenden, die nach dem Willen Gottes eigentlich unsere Brüder und Schwestern sind, aber dies (noch) nicht wissen (wollen). Vgl. dazu Karl Lehmann, Nochmals: Caritas und Pastoral. In: Caritas 88 (1987) 3–12; hier 9: „Unsere Gemeinden tun sich meist so schwer in der Diakonie, weil ihnen selbst die Brüderlichkeit fehlt ... Nur eine brüderliche Gemeinde kann auch eine dienende Gemeinde sein.“

scheidung der Gläubigen überlassen wurde, ob sie ihr Eigentum verkaufen und den Ertrag der Gemeinde zur Verfügung stellen oder nicht.

Konkret heißt das heute, dass es in der Kirche nicht Gemeinden der Reichen neben Gemeinden der Armen geben darf, sondern dass in ihren Gemeinden die Reichen und die Armen Geschwister werden sollen, die miteinander teilen, und dass die Gemeinden in den reicheren Ländern in einen Austausch mit jenen in den ärmeren Ländern treten, wie es jetzt schon mit großem Einsatz in Partnerschaften geschieht. So kann die Kirche ein Beispiel für eine gerechte globale Ordnung geben. Nach den Worten der Bibel hat Gott die Israeliten nicht aufgerufen, die sozialen Zustände in Ägypten zu ändern, sondern sie aus der Knechtschaft herausgeführt, damit sie ein Volk mit gerechten Strukturen bilden können. Dieses sollte dann zum Modell für die anderen Völker werden (vgl. das Bild von der Völkerwallfahrt bei Jes 2). Dazu schreibt Norbert Lohfink: „Genügt es da noch, nur zu sagen, die Gemeinde sei der Ort, wo die Erinnerung wach wird, prophetische Anklage erschallt und das kritische Bewusstsein entsteht? Und dann die kritisch gewordenen Armen zu Reparaturdiensten am Straßensystem Ägyptens auszusenden? Müsste man nicht viel deutlicher sagen, dass die Kirche selbst der Raum ist, in den hinein die Befreiung der Armen geschieht? Ja, dass sie die Vollgestalt einer befreiten Wirklichkeit sein könnte, ihr eigentlicher Ort, ohne dessen Existenz niemals die Hoffnung bestünde, dass jener dialektische Prozess einsetzt, der auf die Verwandlung der gesamten Gesellschaft hinstrebt?“³⁰⁰

Aber der diakonische Dienst der Christen über ihren Kreis hinaus besteht nicht nur darin, Ort und Modell einer humanen sozialen Ordnung zu sein, und auch nicht bloß in dem Angebot und in der Einladung, sich ihrer Gemeinschaft anzuschließen. Weil sie an die Liebe Gottes zu allen Menschen glauben und deshalb von der Liebens-Würdigkeit aller überzeugt sind sowie in ihnen „potentielle“ Brüder und Schwestern sehen, wird sich die konkrete Diakonie der Christen nicht auf die Glieder der eigenen Gemeinschaft beschränken, nicht nur innerhalb der Koinonia erfolgen, sondern sich prinzipiell

³⁰⁰ Norbert Lohfink, „Option für die Armen“. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Licht der Bibel. In: Stimmen der Zeit 110 (1985) 449–464; hier 463.

auf alle Notleidenden erstrecken; ohne sie durch ihren Dienst vereinnahmen zu wollen oder ihnen nur deshalb zu helfen, um sie für sich zu gewinnen. Faktisch wird auch diese Hilfe nur begrenzt möglich und schon aus diesem Grund darauf zu achten sein, dass sie nicht missbraucht wird. Der aktive Einsatz über den eigenen Bereich hinaus sowohl für einzelne Nächste in Not als auch für die nötige Änderung der gesellschaftlichen Strukturen im Zusammenwirken mit allen Menschen guten Willens gehört zur christlichen Liebe. Auch Jesus hat die Bereitschaft zur Hilfe über die Grenzen des eigenen Volkes hinaus, also für Heiden, erst lernen müssen (vgl. Mt 15,21–28), aber dann dem Gesetzeslehrer diese Verpflichtung am Beispiel des barmherzigen Samariters deutlich gemacht. Von dem vom Christentum abgefallenen Kaiser Julian Apostata wird berichtet, dass er die Heiden tadelt, weil die Christen für notleidende Heiden mehr tun als sie selbst. Doch auch eine solche Hilfe setzt ein Mindestmaß an Vertrauen voraus, dass sie nicht einfach missbraucht oder ausgenützt wird, während andere sie dringend brauchen würden.

In der Geschichte waren die Klöster und Ordensgemeinschaften – man könnte sie als Basisgemeinden mit Spezialaufgaben verstehen, derentwillen ihre Angehörigen auf eine eigene Familie verzichten – Zentren einer neuen Gesellschaft und der Hilfe für die Menschen, indem sie den Glauben verkündeten, Bildung vermittelten, sich um die Kranken kümmerten und Kulturträger waren. Heute hat der Staat diese Aufgaben in vielen Ländern weitgehend übernommen, aber viele Ordensgemeinschaften wirken teilweise auch hier noch und oft an vorderster Stelle in den Entwicklungsländern. Als ein neueres herausragendes Beispiel für einen solchen Einsatz für die Armen und in anderen sozialen Aufgaben wie Bildung und Gesundheit, aber auch für gesellschaftliche und politische Versöhnung zwischen Parteien und Kriegsgegnern ist hier die Gemeinde Sant'Egidio zu nennen.³⁰¹ Diese Gemeinschaft führt in zehn Ländern Afrikas ein Hilfswerk für AIDS-kranke und hungernde Menschen, hat in Mosambik das Ende des

³⁰¹ Vgl. Brief aus Sant'Egidio der Gemeinschaft Sant'Egidio, Schönthalstraße 6, D-97070 Würzburg, Mai 2009. Näheres im Internet unter: <http://www.santegidio.org>.

Bürgerkriegs vermittelt, betreut Gefangene in Malawi und Kamerun, versorgt Flüchtlingslager im Kongo und baut dort eine Schule auf, kämpft weltweit gegen die Todesstrafe, wirkt führend an ökumenischen und interreligiösen Treffen mit, betreibt seit 20 Jahren eine Mensa für Obdachlose und besonders Arme in Rom, kümmert sich um Erdbebenopfer und tut noch viel anderes. Aber auch kleinere Gemeinden setzen sich in ihrer Umgebung für Menschen in Not unabhängig von deren Religion oder Weltanschauung ein und sind durch Partnerschaften sowie sonstige Kontakte und Einsätze weltweit tätig. Die großen kirchlichen Hilfswerke können ihre Ziele nur erreichen, weil sie finanziell unterstützt werden durch die Christen, die sich für Menschen in Not überall auf der Welt verantwortlich fühlen.

Ein wichtiger Bereich des Wirkens von Gemeinden ist ihr Einsatz für Versöhnung zwischen sozialen Klassen, zwischen politischen Konfliktparteien, feindlichen Volksgruppen oder Völkern. Auch der Widerstand gegen Ungerechtigkeit, Rassismus und Diktaturen kann zur Aufgabe werden (dass in der Zeit des Naziregimes relativ wenige dazu bereit waren, war die eigentliche Ursache für das Versagen der Kirche im Widerstand gegen diese Machthaber und in der Verhinderung des Holocaust). Das kann im Ernstfall zum Martyrium führen, wie bei Bischof Romero oder Schwester Dorothy Stang und vielen anderen Christen in Lateinamerika, die sich gegen Ausbeutung und Ungerechtigkeit zur Wehr gesetzt haben; oder zur Zeit Hitlers bei Franz Jägerstätter, der aus Gewissensgründen den Kriegsdienst verweigerte, und den Angehörigen der Widerstandsgruppe „Weiße Rose“ sowie bei Dietrich Bonhoeffer und anderen. Es braucht einen starken Glauben, dafür das eigene Leben hinzugeben, und eine große Feindesliebe, um in solchen Situationen noch vergeben und Gott um Verzeihung für die Mörder bitten zu können wie Jesus am Kreuz oder Stephanus, aber auch der Trappistenmönch Christian de Chergé, Prior des Klosters in Tibhirine (Algerien), in einem Brief vor seinem Tod. Nur dies kann letztlich eine Umkehr der Menschen bewirken, die mit Gewalt ihre Macht sichern wollen und dabei andere um ihr Leben bringen.

Zu diesen Möglichkeiten der christlichen Gemeinden, durch Versöhnung und auf andere Weisen befreiend zu wirken, schreibt Jon Sobrino: „Diese christlichen Gemeinden, die die Sünde in ihrer eigenen Mitte spüren und vergeben können, sind diejenigen, die sich am meisten für die Ausrottung der Sünde in der Gesellschaft einsetzen, die am ehesten zu der großen Vergebung bereit sind ... Die Vergebung in den Gemeinden ... unterstreicht auch – weil in den Gemeinden alle sich ihrer eigenen Sünden stärker bewusst sind –, dass alle auf Vergebung angewiesen sind und dass alle von Gott Vergebung erhalten. ... Vergeben heißt befreien, diejenigen lieben, die von einer sündigen Wirklichkeit unterdrückt werden, und diese darum befreien ... Aber vergeben, das tun ... diejenigen, die Gnade und Vergebung durch ihre Brüder und Schwestern und durch Gott erfahren haben. Andere befreien, das verlangt befreite Menschen, und die ... befreiten Menschen sind jene, die am besten andere befreien können.“³⁰²

³⁰² Jon Sobrino, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung. In: Concilium (Deutsch) 22 (1986) 111–119; hier 118.

FÜR EINE KORREKTUR DER METHODE NICHT NUR IN DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Das Anliegen dieses Beitrags war es, die tieferen Gründe des Konflikts innerhalb der Befreiungstheologie aufzudecken und einen möglichen Weg aus dieser Krise aufzuzeigen; auch und gerade aus der Verantwortung gegenüber den Armen, um deren berechnete Anliegen es beiden Seiten in diesem „Bruderzwist“ geht. Nun soll noch durch eine Kritik an dem in dieser Theologie üblichen methodischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“³⁰³ aufgezeigt werden, dass bereits in einem Ungenügen dieser Methode eine wichtige Ursache des Konflikts liegen dürfte und wie dieser Fehler zu beheben wäre. Zu jener Vorgehensweise schreibt Giancarlo Collet: „Die Methode der einzelnen Befreiungstheologien enthält drei grundlegende, dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln entsprechende Elemente. Während die *sozialanalytische* Vermittlung nach den realen Bedingungen der Armut und Unterdrückung fragt und deren Ursachen mit Hilfe eines vielfältigen wissenschaftlichen Instrumentariums zu erhellen sucht, interpretiert die *hermeneutische* Vermittlung die ‚Welt der Armen‘ im Rückgriff auf das Wort Gottes, die theologische Tradition und die kirchliche Soziallehre im Licht des Glaubens. Die *praktische* Vermittlung führt zum konkreten Handeln (Veränderung der Gesellschaft, Erneuerung der

³⁰³ Vgl. Norbert Mette, Art. Sehen – Urteilen – Handeln. In: Lexikon für Theologie und Kirche³ 9, 402: „Innerhalb der Befreiungstheologie methodologisch fundiert und weiterentwickelt, bildet Sehen – Urteilen – Handeln inzwischen eine anerkannte Methode, zumindest innerhalb der praktisch orientierten Theologie; gegen sie wird freilich immer wieder das traditionelle deduktive Schema, das das moralische bzw. pastorale Handeln jeweils von einem theologischen Axiom her abzuleiten versucht, geltend gemacht (z. B. im Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Santo Domingo [1992]).“ Zu den Ergebnissen dieser Versammlung vgl. Santo Domingo. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (12.–28. Oktober 1992). Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 34). Bonn 1993.

Kirche u. a.), wobei immer wieder die bleibende Bestimmtheit des Glaubens durch die *Gratuität der Gnade* hervorgehoben wird ...³⁰⁴

In der IV. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats im Jahr 1992 in Santo Domingo wurde mittels einer zunächst als vorläufig bezeichneten, später als endgültig deklarierten Abstimmung über ein Grundschema für das Schlussdokument die Reihenfolge dieses Dreischritts verändert. Das (theologische) Urteilen wurde vor das Sehen gestellt. Dazu schreibt Erwin Kräutler, Bischof der Prälatur vom Xingú in Brasilien: „Bisher war stets die Realität in Lateinamerika der Ausgangspunkt für unsere pastoralen Dokumente. Die Realität wurde analysiert, Hintergründe wurden erforscht und Ursachen für Ungerechtigkeit, Diskriminierung und Marginalisierung aufgezeigt. ... In einem zweiten Schritt wurde gefragt: Was will Gott *für* uns? Wie urteilt Gott darüber? Was steht in der Schrift? Was sagt das Evangelium dazu? Welche Antwort gibt uns das Konzil? Das kirchliche Lehramt? ... Im dritten Schritt werden die pastoralen Linien zusammengefasst, das Handeln: Was will Gott *von* uns? ... Welche pastoralen Schwerpunkte oder Prioritäten wollen wir setzen? Welche Optionen kommen zum Tragen? ... Statt dieser Methode, die für Medellín und Puebla ausschlaggebend war, wurde der Konferenz ein Konzept mit einer veränderten Abfolge vorgelegt: An den Anfang wird die theologische Fundierung, diese berühmte *iluminación teológica*, gestellt. Dann erst kommen die Herausforderungen und schließlich die pastoralen Linien. Es geht sozusagen um ein deduktives Schema.“³⁰⁵

Diese Kritik ist berechtigt, weil ein solches Schema, das das Urteilen vor das Sehen stellt, notwendig die Gefahr in sich birgt, die Realität nicht genügend zu beachten oder sie sich nach den eigenen Gesichtspunkten oder

³⁰⁴ Giancarlo Collet, Art. Befreiungstheologie. II. Systematisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche³ 2, 132–134; hier 133.

³⁰⁵ Bischof Erwin Kräutler, Die Hoffnung stirbt zuallerletzt. Frustrationen und Hoffnungen eines Konferenzteilnehmers. In: Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Hg. Norbert Arntz. Luzern 1993, 33–53; hier 44. Vgl. auch Nikolaus Klein, Sehen – Urteilen – Schweigen: ein Motto für die IV. Generalkonferenz? In: ebd. 90–110; hier 107f.

Interessen zurechtzulegen. Die „theologische Fundierung“ kann wie ein Filter wirken, der gar nicht die ganze Realität sichtbar werden lässt, sondern nur bestimmte Aspekte auswählt und diese dann noch einseitig beurteilt.

Doch der Vorwurf, ein „deduktives Schema“ zu verwenden, lässt sich gegen diesen methodischen Dreischritt auch dann erheben, wenn er in der üblichen Reihenfolge erfolgt, wenn das Urteilen, also das Beurteilen der Realität und ihrer Ursachen, nach dem Sehen, nach dem Analysieren der Wirklichkeit kommt. Auch dabei kann über die zuvor gesehene Realität von bestimmten theologischen und anderen Prämissen her geurteilt werden, die ihr nicht gerecht werden, sie eventuell sogar falsch beurteilen und dann daraus einseitige oder unrichtige Folgerungen für das Handeln ziehen. Hier müsste eine grundsätzliche Kritik an diesem methodischen Dreischritt ansetzen: an der Frage, ob er überhaupt vollständig ist, ob dabei nicht eine notwendige Stufe übersprungen wird. Denn das Urteilen – gleichgültig, ob vor oder nach dem Sehen – geht immer von Voraussetzungen aus, auf Grund derer die Schlüsse gezogen werden, ist also deduktiv. Und diese Prämissen sind – auch wenn sie aus der Theologie mit ihren Quellen Schrift und lehramtliche Tradition oder aus anderen Wissenschaften stammen – nochmals zu hinterfragen, sind immer wieder neu auf Irrtümer und mögliche Missverständnisse zu überprüfen. Andernfalls besteht die Gefahr, von fundamentalistisch behaupteten „Dogmen“ auszugehen, ohne damit zu rechnen, dass auch diese zeitbedingte irrige Elemente enthalten oder missverstanden werden können.

Es ist daher zu überlegen, ob die in der Theologie der Befreiung angewandte Methode „Sehen – Urteilen – Handeln“ den kritischen Ansprüchen genügt, ob sie nicht ergänzt werden müsste durch einen eigenen Schritt des „Besinnens“, des „Fragens“ oder „Suchens“ und damit des „Hörens“ auf eigene Bedenken und auf die Kritik anderer sowie vor allem auf die vorgegenständliche Stimme des (Ur-)Gewissens und auf das, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2,7). Denn das reflexiv-gegenständliche (Be-)Urteilen geht immer wieder von unreflektierten Prämissen aus, die hinterfragt und gegebenenfalls korrigiert werden müssen, damit sie nicht zu irreführenden Vor-Urteilen werden. Das kategoriale Urteilen des

Verstandes muss sich einer selbstkritischen Vernunft stellen. Das erfordert ein Überprüfen der Voraussetzungen des Urteilens: der philosophischen, theologischen (neben der Bibelkritik braucht es eine Dogmenkritik) und humanwissenschaftlichen (psychologischen, soziologischen, ethnologischen, politologischen, ökonomischen und ökologischen, humanbiologischen u. a.) Prämissen, auf deren Basis die Urteile gebildet werden, die dann die Zeichen der Zeit deuten und die möglichen Ziele und Methoden der Befreiung festlegen sollen. Das gilt aber nicht nur für die Theologie der Befreiung, sondern für die Theologie überhaupt.³⁰⁶

Ein Ungenügen des in der Befreiungstheologie üblichen methodischen Dreischritts sieht auch Clodovis Boff, wenn er schreibt: „Die Aufteilung [des Dokuments von Aparecida] in drei Teile stimmt mit der Methode überein, die inzwischen in Lateinamerika schon klassisch ist: sehen, urteilen und handeln. Diese Methode, darauf beharren wir, hat eher materielle (thematisch und erläuternd) als formale (bestimmend und begründend) Gültigkeit“ (46f). Allerdings ist in seiner Sicht das (in dieser Methode fehlende) „bestimmende und begründende“ Element das Dogma der Kirche, wie dieses durch das Lehramt ausgelegt wird. Daher bleibt auch er ganz dem Prinzip einer letztlich fundamentalistischen „deduktiven“ Theologie verhaftet, die generell von der Schrift und von der lehramtlichen Tradition her argumentiert, ohne diese nochmals historisch-kritisch zu hinterfragen und den Glauben mit der Vernunft zu versöhnen. Seiner Forderung nach einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Theologie kommt auch er nicht nach, solange er die Inhalte des Glaubens einfach aus der Offenbarung und der Lehre der Kirche ableiten und damit auch ihre Wahrheit begründen will. Wenn hingegen mit einer solchen methodischen und dann auch inhaltlichen Kritik begonnen wird, werden die Hintergründe des Konflikts innerhalb der Theologie der Befreiung sichtbar. Denn in unseren obigen Überlegungen zeigte sich: Es sind gerade die nicht hinter-

³⁰⁶ Gerade die Auseinandersetzungen um die richtige Interpretation der Reformen (oder Reformversuche) des Zweiten Vatikanischen Konzils haben gezeigt, dass eine Erneuerung der Kirche nicht ohne Korrekturen von Lehren möglich ist; vgl. Paul Weß, Papst im Dilemma (s. Anm. 105).

fragten theologischen Voraussetzungen (und deren philosophische Prämissen), speziell die dogmatische Christologie und Erlösungslehre sowie die darin enthaltene ungenügende Sicht der Transzendenz Gottes auch *über* Jesus Christus und den Armen, die zu widersprüchlichen Konsequenzen führten.

Wie nämlich im Einzelnen aufzuweisen versucht wurde, beruht der Konflikt innerhalb der Befreiungstheologie auf einer von beiden Seiten anerkannten grundlegenden Annahme, aus der gegensätzliche Folgerungen gezogen werden: Wenn ein und derselbe Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, kann man ihn vorrangig entweder – wie Clodovis Boff – als den transzendent gebliebenen, erlösenden Gott sehen oder – wie die von ihm kritisierten Theologen der Befreiung – als jenen Menschen, in dem Gott allen Menschen, aber insbesondere den Armen, Bruder und somit gleich geworden ist und sie dadurch erlöst hat. Wenn nach dieser traditionellen, aber unbiblischen kirchlichen Lehre Gott Mensch geworden ist, damit der Mensch Gott werde, sind die Transzendenz Gottes sowie die Bedeutung des Glaubens an diesen größeren Gott für die Hoffnung auf Erlösung und für die Gestaltung einer befreienden sozialen Praxis nicht mehr einsichtig zu machen. Die Theologie kann dann durch eine idealistisch „platonisierende“ Anthropologie ersetzt werden, in der Gott zwar noch ein Synonym für die Zukunft des Menschen ist, aber nicht der bleibend größere Grund und Herr derselben. Die Kritik von Clodovis Boff an dieser „anthropologischen Wende“ in der modernen Theologie (31f) sieht daher zwar etwas Richtiges, geht aber nicht weit genug, weil sie deren auch von ihm übernommenen dogmatischen Voraussetzungen hinterfragen und in einer Rückbesinnung auf die biblische Christologie korrigieren müsste. Es ist bezeichnend, dass Boff von der „Transzendenz des Glaubens“ oder nur allgemein von der „Transzendenz“ spricht, die in der Theologie der Befreiung „eine geringe und unwichtige Rolle“ spielt (25), aber nicht von der Transzendenz *Gottes* über der Schöpfung und den Menschen.

Der transzendente Gott und der zu erlösende Mensch können nicht ebenbürtig werden, auch nicht aus Gnade. Das gilt auch für Jesus Christus.

Daher ist Jon Sobrino mit seiner Christologie und Erlösungslehre auf dem richtigen Weg, insoweit er die Übertragung göttlicher Attribute auf den Menschen Jesus Christus ablehnt (er bleibt aber widersprüchlich, insofern er neben diesem menschlichen einen göttlichen Christus nach dem Dogma von Nizäa annimmt; vgl. Abschnitt 5). Ein entsprechendes Umdenken hätte auch zur Folge, dass die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten mehr beachtet würden, ebenso die Unvermeidlichkeit des Leids in einer begrenzten und noch in Geburtswehen liegenden Schöpfung. Durch eine solche Rückkehr zur biblischen Sicht von der unaufhebbaren Transzendenz Gottes auch *über* Jesus Christus sowie von der Erlösung durch die Versöhnung mit der Endlichkeit des Daseins auf dem Weg zu der von Gott erhofften Vollendung könnte sich vermutlich der „Bruderzwist“ innerhalb der Befreiungstheologie lösen lassen. Dies würde allerdings auch für das kirchliche Lehramt eine Zumutung bedeuten, das in diesen Fragen ebenfalls umdenken müsste. Eine solche Rückbesinnung auf den biblischen Glauben läge im Interesse der Theologie und der Kirche, damit auch und besonders der Armen. Deren Befreiung ist in dieser schmerzlichen Auseinandersetzung das gemeinsame Anliegen beider Seiten und wird sie hoffentlich bald wieder einen.

Denn die Option für die Armen ist nicht erst das Thema einer eigenen „Theologie zweiter Ordnung“ im Sinn eines zweitrangigen Teilgebiets oder einer bloßen Anwendung einer „Theologie erster Ordnung“, die mit Gott beginnen würde und von der aus alles andere abgeleitet werden könnte (diese Sicht vertritt Clodovis Boff, 26; dazu kritisch Ludger Weckel in seiner Einführung, 13–16, und Francisco de Aquino Júnior in seinem Beitrag, 82–104). Gerade weil Gott für den Menschen – auch für Jesus Christus – transzendent ist und bleibt und insofern innerhalb der *einen* Theologie das wichtigste „Thema“ sein muss, können wir von ihm nur reden, wenn wir vom Menschen ausgehen und unsere Erfahrungen anzielend-rückdeutend auf Gott als unseren Daseinsgrund hin auslegen. Wir haben keinen Zugang zu Gott an den konkreten Menschen und an der Heilsgeschichte vorbei. Mit den Worten von de Aquino Júnior: „Der biblische Gott gibt sich zu erkennen als Gott der Armen und der Unter-

drückten (wenn er auch mehr als das ist)“ (99f). Daher gibt es in biblischer Sicht keine „Theologie erster Ordnung“ oder „Theologie des Glaubens“ (vgl. Clodovis Boff, 26f) vor oder über der Theologie der Befreiung als einer „Theologie zweiter Ordnung“, die sich dann mit den Menschen und vorrangig mit den Armen befasst, sondern nur eine einzige Theologie. Diese weiß um die Transzendenz Gottes und geht daher geschichtlich-konkret von den menschlichen Erfahrungen aus, vor allem von jenen, die durch das Leben und Wirken Jesu Christi möglich wurden und in einer entsprechenden – befreienden – Praxis zu bezeugen sind.

Der Rekurs auf den geoffenbarten Glauben ohne eigene Einsicht in seine Wahrheit genügt daher nicht für die von Clodovis Boff mit Recht verlangte, aber auch von ihm nicht hinreichend durchgeführte epistemologische Grundlegung der Theologie (vgl. Abschnitt 10). Ohne eine solche bleibt diese ein Fundamentalismus oder „Offenbarungspositivismus“³⁰⁷, der einer Religionskritik nach der Aufklärung nicht standhalten kann. Das besagt keineswegs, dass damit „der Mensch als Sonne und Gott als sein Trabant“ (31) zu verstehen wäre, also der Mensch zum Maßstab Gottes würde, wie Clodovis Boff befürchtet. Denn das eigene Sein ist dem Menschen von Gott vorgegeben, der daher auch in diesem Verständnis maßgebend bleibt. Biblisch ausgedrückt, bedeutet das, dass der Mensch nicht selbst bestimmen kann und darf, was gut und böse ist, dies jedoch aus dem ihm vorgegebenen Dasein grundsätzlich zu erkennen vermag. Weder Ethik noch Politik können nur eine Anwendung einer „ersten“ Theologie sein, von dieser deduziert werden, aber in der vorrangig durch Jesus Christus geweckten Erfahrung des gottgewollten Menschseins in Liebe findet der Mensch zum Glauben und zur Hoffnung auf sein Heil: Die Ehre Gottes ist der schon jetzt soweit als möglich befreite und einmal endgültig erlöste Mensch.³⁰⁸

³⁰⁷ Vgl. Anm. 168.

³⁰⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 27: „Was immer die menschliche Würde angreift, ... widerspricht in höchstem Maße der Ehre des Schöpfers“ (DH 4327).

GELEITWORT VON JOÃO BATISTA LIBANIO ZUR BRASILIANISCHEN AUSGABE

Der folgende Text wurde von P. João Batista Libanio SJ, Professor für Fundamentaltheologie in Belo Horizonte, Brasilien, als Geleitwort zur brasilianischen Ausgabe des vorliegenden Buches verfasst, die 2011 unter dem Titel „DEUS, Cristo e os Pobres. Libertação e salvação na fé à luz da Bíblia“ im Nbanduti Verlag, São Bernado do Campo, Brasilien, erschien. Das Buch und dieses Geleitwort übersetzte Dr. Monika Ottermann.

In den 70er- und 80er-Jahren stand die Theologie der Befreiung in voller Blüte, brachte kreative und neuartige Werke hervor, provozierte Reaktionen bei den großen Theologien Europas, Afrikas und Asiens und zählte auf viele Weggefährten. Auf der Ebene der institutionellen Kirche war ihr Echo durch eine gewisse Ambiguität beeinträchtigt, aber sie erfuhr die volle Unterstützung einer bedeutenden Gruppe von Bischöfen in hohen Positionen in der Brasilianischen und Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CNBB bzw. CELAM), wie Dom Helder Camara, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Aloísio Lorscheider und Dom Ivo Lorscheider.

Im Jahr 1985 erschien der erste Band der Reihe „*Teologia e Libertação*“ (Theologie und Befreiung). Sie entstand aus dem Wunsch, die Befreiungstheologen sollten die programmatische und methodologische Phase der Befreiungstheologie überwinden und nun in dieser Perspektive praktisch alle fundamentalen theologischen Themen bearbeiten. Die Liste der Bischöfe, welche die Reihe unterstützten, ist beeindruckend. Die Veröffentlichung der Bände geschah über mehrere Jahre hinweg und hatte mit den verschiedensten Schwierigkeiten zu kämpfen, von amtskirchlichen Interventionen, welche die Manuskripte über die kirchliche Druckerlaubnis hinaus einer Zensur unterwarfen, bis hin zur Ausübung von Druck auf die Verlage. Die Reihe erreichte nicht die geplanten 50 Bände, zählt aber immerhin 30 veröffentlichte Bücher und ist heute praktisch abgeschlossen.

Zu Beginn der 90er Jahre hatte die Befreiungstheologie den nötigen Atem, unter Leitung von Jon Sobrino und Ignacio Ellacuría [ermordet am 16.11.1989] ein umfangreiches wörterbuchartiges Werk in zwei Bänden herauszugeben, das eine enorme Spannweite aufweist: *Mysterium Liberationis* [Original: 1990, deutsche Übersetzung: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Edition Exodus 1995/1996].

Die Schwierigkeiten mit der Amtskirche wuchsen. Selbst bei der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla 1979 bewies die konservative Gruppe ihre Macht, indem sie jegliche offizielle Anwesenheit von Befreiungstheologen untersagte. Und so waren sie *extra muros* dabei, als Berater von Bischöfen, die auf privater Ebene ihre Mitarbeit gesucht hatten. Für ein waches und analytisches Auge verrät das Schlussdokument zwei gegensätzliche Theologien. Die Befreiungstheologie bestimmte die grundsätzliche Option für die Armen, aber diese wurde gefüllt mit Adjektiven, welche die direkte Abruptheit von Medellín milderten. So bleibt die Theologie, die den Text insgesamt durchzieht, in einigen Abschnitten hinter dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* des damals gerade verstorbenen Papstes Paul VI. zurück.

Mit Rom wurde es immer komplizierter. Die Glaubenskongregation brachte 1984 die „Instruktion *Libertatis nuntius* über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ heraus, die Elemente der Befreiungstheologie auf eine solch vereinfachende und karikierende Weise darstellte, dass viele derjenigen, die es betreffen sollte, sich in dieser Darstellung nicht wiedererkannten. Später erschienen zwei römische Stellungnahmen, welche die Erklärung abmilderten. Eine kam von der Glaubenskongregation selbst: Die „Instruktion *Libertatis conscientia* über die christliche Freiheit und die Befreiung“ (1986). Die andere nahm die Form eines Schreibens Johannes Pauls II. an die brasilianischen Bischöfe an (9. April 1986). Hier findet sich die allseits oft wiederholte Versicherung: „Wir – wir und Sie – sind davon überzeugt, dass die Theologie der Befreiung nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig ist“.

Trotz dieser umfassenden Versicherung gehen die Beweise des Misstrauens gegen sie weiter. Die Lateinamerikanische Bischofskonferenz von

Santo Domingo bestätigte diese Situation. In Aparecida war das Klima besser. Aber bis in unsere Tagen hört man von der Hierarchie Erklärungen voller Zweifel und Verdächtigungen ihr gegenüber. Dazu kommt in der katholischen Welt das Erstarken der neuen geistlichen und apostolischen Bewegungen, die sehr von der charismatischen Welle bestimmt sind, und die den gesellschaftlichen Verpflichtungen, die von der Befreiungstheologie so besonders betont werden, zögerlich gegenüberstehen. Und wir dürfen auch nicht die römischen Notifikationen über Befreiungstheologen vergessen, angefangen von jenen gegen Leonardo Boff (1984) bis hin zu den jüngsten gegen Jon Sobrino (2007).

Zu den internen Veränderungen in der Katholischen Kirche kommen noch jene in den äußeren Umständen: der Sturz des Sozialismus im Jahr 1989, das einsame Imperium des Neoliberalismus, das gigantische Anwachsen des Konsumismus auch in den unteren Klassen, sodass die Unterdrückungssituation weniger sichtbar, aber deshalb nicht weniger wirklich wurde. Viele Arme Lateinamerikas lassen sich von der Faszination des immer mehr um sich greifenden Kapitalismus verführen, und das schwächt ihre Kampfeskraft. Das Interesse für die Befreiungstheologie nimmt spürbar ab, da ihre mit dem Sozialismus verknüpfte Utopie eine starken Rückschlag erlitt und in Misskredit geriet, was von den großen Kommunikationsmitteln weidlich propagiert wird.

Obwohl auch sie befreiende Resonanzen aufweisen, nehmen andere interne gesellschaftliche Tendenzen in der Kultur und in den Medien einen größeren Raum ein – der Feminismus, die Ökologie, das ethnische Bewusstsein der Indigenen und von Menschen afrikanischer Abstammung, das gewaltige Anwachsen des Religiösen, die extreme individuelle Freiheit der Postmoderne, das Engagement für eine „andere mögliche Welt“.

Innerhalb der Theologie der Befreiung kam es im Kontext der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Aparecida unter ihren wichtigsten Protagonisten zu einer gewissen Spannung, die von Reflexionen Clodovis Boffs ausging. Wess beginnt sein Buch mit dieser Situation und stellt zwei grundlegende Punkte der Kritik von Clodovis Boff an Befreiungstheologen vor. Diese Punkte wenden sich nicht direkt gegen die Option für die

Armen, aber hinterfragen einen gewissen ihr inhärenten Primat, der Gefahr läuft, den Glauben zu instrumentalisieren und der Transzendenz ihre Bedeutung zu nehmen.

Auf diese Kritiken von Clodovis kamen scharfe Antworten von José Comblin, Luiz Carlos Susin, Érico Hammes und von Clodovis' eigenem Bruder Leonardo Boff. Dieser bezog sich ausdrücklich auf die persönliche Verbitterung von Jon Sobrino wegen der Unterstützung, die Clodovis der römischen Notifikation über dessen Verständnis der Armen gegeben hatte. Auf diesen Punkt konzentrierte sich die stärkste Polemik im Kontext der von Clodovis geschriebenen Artikel.

Wess nahm diese Polemik zum Anlass, "die tieferen theologischen Hintergründe dieser Auseinandersetzung aufzuzeigen und womöglich zur Behebung dieses ‚Bruderzwistes‘ beizutragen“. Er befürchtet für die Befreiungstheologie, dass „andernfalls [...] dieser interne Konflikt deren Einsatz für die Armen und Ausgegrenzten der Gesellschaft behindern [würde] und [...] als Vorwand gegen sie und ihre Anliegen verwendet werden [könnte]“.

Das macht die Bedeutung dieses Buches aus, das über die einfache Polemik hinausgeht, um zu jenem Kern der Frage zu gelangen, der schon im Titel angekündigt wird: „GOTT, Christus und die Armen“. Und im Untertitel der deutschen Ausgabe erscheint klar die Intention des Buches: „Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie“.

Der Verfasser zeigt den zentralen Punkt der Frage auf: Das Wesen der Option für die Armen und ihre Konsequenzen für das Theologisieren. Mit enormer Scharfsinnigkeit erfasst er den Punkt, welcher der Theologie von Clodovis und der seines Bruders Leonardo gemeinsam ist, wenn auch auf umgekehrte Weise: Beide stellen eine nicht reflexiv ausgearbeitete Beziehung zwischen Gott, Jesus Christus und den Armen her. Bei Clodovis geschieht das in transzendenter Perspektive durch die Gleichsetzung von Christus und Gott, indem er die Tatsache kritisiert, dass der Arme an deren beider Stelle gesetzt wird, und so in einen epistemologischen Fehler gerät. Leonardo vertritt statt dessen eine eher immanente Sicht: Er identifiziert Christus und Gott mit dem Armen, behält aber dieselbe Gleichsetzung von

Christus und Gott bei. Beide weisen die gleiche theologische Struktur auf, lediglich auf umgekehrte Weise.

Wess schlägt einen anderen Weg ein, um das Problem zu erhellen: Er zeigt die Rangordnung von Gott, Christus und den Armen auf und denkt von hier aus über die Frage der Armen nach. Sein erkenntnisleitendes Interesse ist ein zweifaches: intellektuell und persönlich.

Auf intellektueller Ebene ist er, wie wir sehen werden, mit dem Denken von Clodovis Boff vertraut und wagt sich deshalb an weiterführende Kritiken. In seiner Habilitationsschrift zur Erlangung der Dozentur für Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck hatte er sich mit mehreren Befreiungstheologen auseinandergesetzt, besonders mit dem Buch „Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung“, von Clodovis Boff, und mit den Einwänden der Glaubenskongregation gegen Methoden und Inhalte der Befreiungstheologie. Wie er selbst sagt, war es ein Versuch, „in einigen Fragen eine Synthese jenseits der Gegensätze zu finden“. So nimmt er nun diese früheren Studien wieder auf, um zu der jüngsten Polemik erhellende Elemente beizutragen.

Außerdem bewegen ihn die persönlichen Motive eines existenziellen Engagements für die Sache der Armen in den Ländern des Südens und, ausgehend von den konkreten Erfahrungen in seiner pastoralen Tätigkeit in Wien, das Anliegen des Aufbaus einer Kirche in Gemeinden.

Die Klarheit in der Formulierung der zentralen Ausgangsfrage des Buches und die existenziellen Motivationen seines Autors machen den Reichtum und die Schönheit des Buches aus. Erstere verleiht ihm die wissenschaftliche Strenge, letztere geben ihm den pastoralen Charakter. Wess verwirklicht auf hervorragende Weise das berühmte Axiom Karl Rahners: „Alle Theologie muss pastoral sein, und alle Pastoral muss theologisch sein“.

Dazu stellt er die beiden gegensätzlichen Positionen vor, die zu seinen scharfsichtigen Überlegungen auf dem Hintergrund der oben erwähnten Gleichsetzung führten. Im Grunde geht es um die Epistemologie der Theologie, aber nicht im abstrakten Sinne. Kein Theologe wird es wagen, die augustinische, die anselmianische und die thomistische Tradition zu vergessen, in denen die Theologie das Verstehen des Glaubens sucht. Und

der Glaube ist unmittelbar verbunden mit der Annahme des geoffenbarten Wortes Gottes, das durch die Tradition überliefert wird. Das wirkliche Problem liegt aber nicht hier, sondern in der Frage, ob dieses Prinzip wirklich das theologische Tun bestimmt, oder ob es nicht zu einer epistemologischen Umkehrung kommt.

Und was ist mit den Armen? Instrumentalisieren sie den Glauben? Missachten sie die Transzendenz? Oder verleihen sie dem Glauben seine Konsistenz und der Transzendenz ihre Bedeutung für uns Menschen in unserer geschichtlichen Befindlichkeit? Sie lösen die Reflexion über den Glauben und das befreiende Handeln aus. Nachdem Wess das Problem von seinen beiden Seiten aus betrachtet hat, führt er im zweiten Teil seine Überlegungen zu den theologischen Voraussetzungen der beiden Konfliktparteien und der lehramtlichen Theologie weiter aus.

Er untersucht christologische Fragen als Hintergrund des Konfliktes und als Versuch einer Erhellung. In beiden Positionen entdeckt er einen gewissen faktischen Monophysitismus, jeweils unter umgekehrten Vorzeichen: Clodovis betont das Göttliche und Leonardo das Menschliche. Wess vertieft hier die Frage der Transzendenz Gottes, und das ist auch der Grund, weshalb er im Titel des Buches GOTT ganz in Großbuchstaben schreibt und darunter Christus und die Armen in der normalen Schreibweise. In diesem zweiten Teil geht er zurück bis zur klassischen Problematik des Konzils von Chalkedon und zur „Idiomenkommunikation“. So diskutiert er die Spannung zwischen einer biblischen Christologie, die Sobrino zu verwirklichen versucht und die von Rom kritisiert wird, und dem Verlust der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes durch die „Platonisierung“. Wess plädiert für eine Revision der dogmatischen Christologie gemäß der Rückbesinnung auf die biblische Christologie. In einem bemerkenswerten Ausdruck spricht er von einer „Spirale“ des Verstehens statt eines „Zirkels“: GOTT steht über Christus und den Armen. Über diesen Übergang vom Zirkel zur Spirale sagt er: „Es braucht also apriorische (transzendente) Fähigkeiten zur Beziehung und zum Verstehen auf der Seite des Erkennenden, auch wenn diese erst in der Begegnung ‚angesprochen‘ und dadurch ‚geweckt‘ sowie reflexiv bewusst werden.“

Es lohnt sich, sich auf die tief gehenden Ausführungen von Wess einzulassen: Er versteht die Möglichkeit, zwischen den Armen und dem armen Jesus eine Identität zu sehen, nicht als ein ungegenständliches Vorgreifen auf Gott (im Sinne des Platonismus oder Karl Rahners), sondern als „ein vielleicht noch nicht gewecktes oder eventuell schuldhaft ‚niedergehaltenes‘ (Röm 1,18) ‚Hintergrundwissen‘ um das heile Mensch-Sein nach dem Willen und damit unter der Herrschaft Gottes“.

Diese Überlegung führt zum dritten Teil des Buches. Er entwickelt und begründet, zumindest in ihren Umrissen, „ein entsprechendes biblisch-christliches Verständnis des Glaubens an Gott, der Hoffnung auf Befreiung und Erlösung sowie der Kirche in ihren (Basis-)Gemeinden als Ort, Zeichen und Werkzeug des beginnenden und kommenden Heils“.

Der biblische Glaube an Gott entsteht aus der Erfahrung und Deutung des Lebens in Liebe (*ex experientia caritatis*). Wess kritisiert Clodovis, weil dieser im Sinne der dogmatischen Christologie den Glauben an Jesus Christus mit dem Glauben an Gott gleichsetzt und nicht bemerkt, dass Sobrino die Armen charakterisiert „als entscheidenden Ort *nicht* für den Glauben an Gott [...], sondern für den *christologischen* Glauben, also für die Christologie, in der die Gemeinde ‚lernt zu erlernen‘, wer Christus ist“. Er hat Recht, wenn er ausführt, dass diese Beziehung in der Befreiungstheologie nicht richtig erkannt wird, „wenn diese ebenfalls Christus mit Gott gleichsetzt, aber diesen Christus-Gott dann mit den Armen identifiziert“. Gegen Jon Sobrino jedoch dürfe man diesen Vorwurf „am wenigsten erheben, weil dieser die Transzendenz Gottes auch *über* Jesus Christus beachtet“.

Wess respektiert die Unterscheidung von Gott und Jesus, sowohl in der Perspektive, Jesus Christus nicht mit Gott gleichzusetzen und den Armen deshalb eine Bedeutung zuschreiben, weil Gott in Jesus eine menschliche Natur angenommen und sich in dieser mit den Armen identifiziert habe, dabei aber Christus als Gott in einer übernatürlichen Transzendenz über den Armen stünde (so Clodovis Boff); als auch in der Perspektive, nicht die Vorzeichen umzukehren und die Armen mit Gott selbst zu identifizieren, weil dieser bei der Menschwerdung seine Transzendenz zurück-

gelassen habe und zum Bruder der Armen geworden sei (Position von Leonardo Boff). Wess versteht die Befreiung als den Beginn einer Erlösung, welche die Vollendung der endlichen Existenz in Gott ist, und schließt seine Überlegungen ab mit einem Plädoyer für eine Kirche in Gemeinden als Ort, Zeichen und Werkzeug der Befreiung und Erlösung.

So zeigt er Fehler in der theologischen Argumentation der Kritik von Clodovis Boff an der Befreiungstheologie und auch in der Befreiungstheologie selber auf, weil beiden der Rückgriff auf die Bibel, eine biblische Christologie, fehlt, wenn es um die Beziehung zwischen Gott und Jesus geht.

Für die Leser ist diese sorgfältige, scharfsinnige und tief greifende theologische Reflexion sehr wertvoll. Sie erhellt die beiden Seiten des jüngsten Konfliktes in der Befreiungstheologie, der diesmal schon eine interne Spannung zwischen einigen ihrer ausdrücklichen Verfechter ist. Wess lädt deshalb zu Korrekturen ein, um in Zukunft „sorgfältiger und bescheidener, aber in einer gemeinsamen Sprache und glaubwürdig von Gott, Christus und den Armen reden zu können“.

Vom selben Autor erschienen:

Paul Weiß

**Glaube aus Erfahrung und Deutung
Christliche Praxis statt Fundamentalismus**

Salzburg-Wien (Otto Müller Verlag) 2010

280 S., ISBN: 978-3-7013-1177-4, Preis: 24,80 €

Zu diesem Buch:

Die christlichen Kirchen führen ihren Glauben letztlich darauf zurück, dass in Jesus Christus Gott Mensch geworden sei und daher Gott selbst sich in ihm mitgeteilt habe. Das gilt als der zentrale Inhalt dieser Offenbarung und soll zugleich der Beweis sein, dass sie absolut wahr ist. Auch die unfehlbare Weitergabe dieser Botschaft in inspirierten Schriften oder durch ein kirchliches Lehramt wird daraus abgeleitet.

Die Überzeugung, dass in Jesus Christus Gott sprach, wird also damit begründet, dass in ihm Gott selbst gesprochen hat. Auf diesem Zirkelschluss beruht der christliche „Offenbarungspositivismus“ (Dietrich Bonhoeffer). Derselbe Fehler liegt jedem religiösen Fundamentalismus zugrunde, der immer entsteht, wenn eine Religion ihren Quellen eine göttliche Autorität zuschreibt, die nicht hinterfragt werden darf.

Im Neuen Testament verlangt Jesus Christus keinen unbedingten Glaubensgehorsam, sondern versteht sich als Gesandter Gottes, der den Menschen ein eigenes Gewissensurteil über die Wahrheit seiner Botschaft zutraut und zumutet (Johannesevangelium 7,16f). Er lebte und lehrte eine neue Praxis personaler Liebe, in der das Leben als Geschenk erfahrbar wird. Daraus kann ein Vertrauen auf Gott erwachsen, das ähnlich wie das Vertrauen zu anderen Menschen auf Erfahrungen und deren Deutung beruht. Daher sind kirchliche Gemeinden, in denen und über die hinaus diese Liebe gelebt und wirksam wird, die wichtigsten Orte des Glaubens in einer säkularen und religionskritischen Welt.

Weitere Bücher aus dem Programm der Edition ITP-Kompass:

María López Vigil / José Ignacio López Vigil
Ein anderer Gott ist möglich. 100 Interviews mit Jesus Christus,
Münster 2010, 310 S., 17,80 €

K. Füssel / M. Ramminger (Hg.),
Zwischen Medellín und Paris. 1968 und die Theologie,
Luzern/Münster 2009, 260 S., 22 €.

D. Boer,
Erlösung aus der Sklaverei.
Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung,
Münster 2008, 380 S., 24,80 €

Boniface Mabanza Bambu,
Gerechtigkeit kann es nur für alle geben.
Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive,
Münster 2009, 256 S., 17,80 €

F. J. Hinkelammert,
Das Subjekt und das Gesetz.
Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts,
Münster 2007, 456 S., 24,80 €

A. da Silva Moreira / M. Ramminger / A. M. Ligorio-Soares (Hg.),
Der unterbrochene Frühling.
Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse,
Münster 2006, 250 S., 16,80 €

Weitere Veröffentlichungen, auch antiquarische Bücher und solche, die nur als digitale Datei im Internet veröffentlicht sind, finden Sie auf unseren Internetseiten www.itpol.de und dort unter Bücher/Materialien.

Bestellungen an: Institut für Theologie und Politik, Friedrich-Ebert-Str. 7,
48153 Münster, Tel. 0251/524738, mail: buecher@itpol.de