

Roman A. Siebenrock
Christoph J. Amor (Hg.)

Handeln Gottes

Beiträge zur aktuellen Debatte



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 262

HANDELN GOTTES
Beiträge zur aktuellen Debatte



HANDELN GOTTES

Beiträge zur aktuellen Debatte

Herausgegeben von
Roman A. Siebenrock und Christoph J. Amor

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © aleisha, veer.com

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02262-3

E-ISBN 978-3-451-80618-6

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung 12

I. Grundlegung des Themas in Schrift und Tradition

Die Rede vom Handeln Gottes. Zwei spannungsreiche
Perspektiven aus dem Neuen Testament 23
Martin Hasitschka / Mira Stare

Die Fremdheit des Handelns Gottes. Eine responsive Relektüre
„dramatischer Theologie“ 41
Franz Gmainer-Pranzl

Gott und seine Schöpfung 68
Werner W. Ernst

Akt und Kommunikation. Grundlinien thomanischen Denkens 88
Manfred Scheuer

II. Weichenstellungen und Klarstellungen

Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes
im Leben von Menschen 105
Otto Muck

Gottes Handeln unterscheiden in Theologie und Erfahrung.
Auf dem Weg zu einer theologischen Kriteriologie für unter-
scheidbare Zuordnungen von Gottes Handeln 132
Willibald Sandler

III. Handeln/Wirken Gottes – systematisch

Das Handeln Gottes im Drama von Heils- und Weltgeschichte.
Versuch einer systematischen Erschließung des Handelns Gottes
aus der Sicht der Dramatischen Theologie 175
Nikolaus Wandinger

Toleranz und Intervention. Dramatische Aspekte des Glaubens
an das Handeln Gottes 217
Józef Niewiadomski

Kommunikativ-dramatische Zeichen des angehenden Reiches
Gottes. Die Sakramente der Kirche als Kriteriologie unserer
Rede vom Handeln Gottes 238
Roman A. Siebenrock

Renaissance des Wunders?! Zur Rehabilitierung einer beinahe
totgesagten Kategorie 265
Christoph J. Amor

IV. Handeln/Wirken Gottes – existentiell

Das Wirken Gottes: Spirituelle Erfahrungen und akademisch
theologische Reflexion 305
Stephan Leher / Teresa Peter

„Aber Gott ist gut ...“. Der Glaube an das Handeln Gottes in der
lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit 337
Franz Weber

Was Gott tut, das ist wohlgetan, es bleibt gerecht sein Wille.
Die Frage nach gottgemäßem Handeln am Beispiel
Dietrich Bonhoeffers 359
Wilhelm Guggenberger

„Gott“ als Stolperstein? Überlegungen zu einer Didaktik, die das
Unverfügbare ins Konzept kommen lässt 390
Martina Kraml

V. Spurensuche in verschiedensten Lebens- und Handlungsbereichen

Sinnfindung und Reifung durch Leid. Gottes Handeln im Leben
chronisch gewalttraumatisierter Frauen 419
Ulrike Öhler

Das Handeln Gottes im Drama der Geschichte.
Überlegungen zum Verhältnis von Vorsehung und Politik 443
Wolfgang Palaver

Die Rede vom „Geschenken Wir“ als Metapher für das Handeln Gottes im (kirchlichen) Kommunikationsgeschehen – ein Differenzierungsversuch	471
<i>Matthias Scharer</i>	
Incarnazione. Caravaggios Finger des Ungläubigen Thomas als Verführung zum Fenster der Welt. Ein Beitrag zum Denken über eine Theorie des Bildes	508
<i>Sybille K. Moser-Ernst</i>	
Nachwort	535
<i>Roman A. Siebenrock</i>	
Autorenverzeichnis	547

Vorwort

Das theologische Forschungszentrum der Universität Innsbruck „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (RGKW)¹ ist aus einer Forschungsgruppe entstanden, die 1990 von P. Raymund Schwager SJ (1935–2004) gegründet worden ist.² Seitdem arbeitet sie in hoher personeller Kontinuität mit unterschiedlichen Themenschwerpunkten zusammen. Der hier vorgelegte Band dokumentiert die „Ergebnisse“ eines Forschungsprozesses von mehreren Jahren.

Die diesen Prozess prägenden Forschungsgruppen, die „Innsbrucker Dramatische Theologie“ und die „Kommunikative Theologie“, entfalten eine über die Arbeit im Zentrum hinausgehende internationale, ja weltweite Dynamik und spielen diese vielfältigen Anregungen in den gemeinsamen Diskurs wieder ein.³ Die Integration dieser beiden Gruppen und die engagierte Mitarbeit weiterer Mitglieder, die sich nicht zu diesen Gruppen zählen und auch aus anderen Fächern kommen, repräsentiert nach meiner Ansicht eine für die Theologie nahezu ideale Multiperspektivität, die im Grunde den Dialog theologischer Schulen, der die ganze Theologiegeschichte bestimmt, im Ansatz repräsentieren und dadurch auch die Bedeutung des (fast) ganzen Spektrums der „Loci“ erfahrbar werden lässt.

Die „Kommunikative Theologie“ bringt eine vom Offenbarungsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils getragene „Gnadenperspektive“ ein, die aufmerksam ist für die Erfahrung gelingenden Lebens inmitten auch einer durchkreuzten Wirklichkeit. Sie betont die

¹ Siehe: <http://www.uibk.ac.at/rgkw/>.

² Der plötzliche Tod des Gründers war für alle eine einschneidende Erfahrung. Als erste Neuorientierung hat die Gruppe letzte Beiträge von Raymund Schwager veröffentlicht und ihm mit verschiedenen Aufsätzen für seine bleibende Inspiration gedankt (*Siebenrock, Roman A. / Sandler, Willibald* [Hrsg.], Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ [Beiträge zur mimetischen Theorie, 19], Wien 2005).

³ Siehe die entsprechenden Internetauftritte: <http://www.uibk.ac.at/rgkw/drama/> („Dramatische Theologie“); <http://www.uibk.ac.at/rgkw/komtheo/> („Kommunikative Theologie“).

Bedeutung des Forschungsprozesses und der Forschungsgruppe, das reale „Wir der Forschung“, das mitunter als ein „geschenktes Wir“ sich zu zeigen vermag. Weil in Innsbruck diese Gruppe vorzüglich die methodische Orientierung der Praktischen Theologie einbringt, werden alle Bereiche des Lebens in Kirche und Gesellschaft mit hoher methodischer Aufmerksamkeit für das Biographische, die Pluralität, das Einzelne und nicht einfach Generalisierbare eingebracht. Die „Dramatische Theologie“ ist durch ihre Innsbrucker Gründungsgestalt, Raymund Schwager, mit der mimetischen Theorie René Girards verbunden. Ihre Mitglieder haben die konkrete Ausgestaltung dieser Theorie nicht nur rezipiert, sondern entscheidend mitausgeprägt. Deshalb bringen sie in den Prozess den Anspruch einer universalen Kulturtheorie ein, deren Aufmerksamkeit für die Opfer, das Verdrängte und den Scheinfrieden auf Kosten von Dritten, also die Perspektive der Sünde, immer präsent hält. Sie favorisieren deshalb „die Meister des Verdachts“ bei allzu billigen und flotten Lösungen, die oftmals die Realität der Opfer übergehen. Eine solche Theorie ist notwendig generalisierend und erhebt den Anspruch, umfassende strukturelle Bedingungen und Mechanismen der menschlichen Geschichte entschlüsseln zu können.

Beide Gruppen vollziehen die anthropologische Wende in der Aufmerksamkeit für den Konflikt und die Begegnung am Rande mit. In dieser doppelten Perspektive der beiden Gruppen, die nicht immer einzelnen Personen zugeordnet werden kann, möchte das Zentrum eine der tragenden Visionen des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Leben erfüllen: die Konvergenz von Dogma und Pastoral in ihrer wechselseitigen Grundlegung. Die Pastoral, das gelebte Leben des Volkes Gottes, seine lebendige Überlieferung im Zeugnis also, ist der Wurzelgrund aller dogmatischen Rede. Denken setzt stets Leben voraus. Der Ursprung des christlichen Glaubens ist die Begegnung mit einer Person, mit der Lebensgestalt des Gekreuzigten und Auferstandenen. Die Dogmatik wiederum orientiert das vielfältige und oftmals verwirrende Leben der Christgläubigen auf seinen tragenden Grund hin: die Gegenwart Jesu Christi in der Pluralität der Charismen. Nichts mag also praktischer sein als eine gute Theorie – und nichts theoretisch befruchtender als ein waches Auge und eine offene Haltung für die Wirklichkeit des Einzelnen. Daher durchdringen sich im Prozess unseres Nachdenkens immer wieder jene Vorgehensweisen, die als „bottom up“ und „top down“ bezeichnet wer-

den. Dazu kommt schließlich, dass wir immer wieder von den „nicht-theologischen Mitgliedern“ auf unsere „Betriebsblindheit“ hingewiesen werden. Der fremde Blick auf das Eigene wird durch die Integration unseres Forschungszentrums in die weitere Forschungslandschaft der Universität Innsbruck verstärkt.⁴

Diese doppelte Perspektive wird, wie gesagt, durch die etwas unterschiedliche Aufmerksamkeit für Gnade und Sünde ergänzt. Dadurch erleben wir jene Spannungen und Konflikte unter uns, die während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Katholische Kirche geprägt haben. Was bisweilen von außen als „prekärer Kompromiss“ angesehen worden ist, erweist sich aus einer Innensicht als jene notwendige Spannung wechselseitiger Balance, ohne die Theologie nie gelingen kann. Wir stehen immer im Dialog theologischer Ansätze und Schulen. Deren Stärken und Schwächen sollen im Nachwort eigens reflektiert werden.

Einen besonderen Dank möchte ich an dieser Stelle Prof. em. Dr. Dr. hc. mult. Peter Hünemann für die Aufnahme unserer Beiträge in die Reihe „*Quaestiones disputatae*“ sagen. Bei aller Favorisierung sogenannter „Zeitschriften aus dem ‚Web of Science‘“ haben in der Theologie die großen Reihen eine nicht vernachlässigbare Bedeutung.

Für die Betreuung von Seiten des Verlags danke ich sehr Herrn Clemens Carl. Die Drucklegung des Bandes wäre jedoch ohne die engagierte Mitarbeit von Herrn Clemens Danzl (Innsbruck) zu diesem Zeitpunkt nicht möglich gewesen. Ihm darf ich besonders danken.

Es freut mich sehr, dass dieser Band ein kleines Zeichen für die Zusammenarbeit der beiden Herausgeber in Innsbruck sein darf.

Roman A. Siebenrock

⁴ Siehe zur aktuellen Situation die entsprechende Homepage: <http://www.uibk.ac.at/fsp-kultur/>.

Einleitung

In unserem Sprechen vom Handeln bzw. Wirken Gottes berühren wir *die* zentrale Kategorie der christlichen Gottesrede. Die biblische Rede vom lebendigen Gott ist ohne göttliches Handeln in der Geschichte mitten unter uns undenkbar. Diese Kategorie liegt vor allem der Offenbarungskategorie voraus und zugrunde, welche weithin als Prinzip der neuzeitlichen christlichen Theologie gilt.¹

Konstitutiv ist nicht nur für das Christentum, sondern für jeden monotheistischen Offenbarungsglauben die Überzeugung, dass Gott in der menschlichen Geschichte und im individuellen Leben wirkt, ja dass er handelnd darin präsent ist. In den modernen, speziell natur- und sozialwissenschaftlichen Wissenschaftsdiskursen ist eine Rede vom Handeln Gottes jedoch nicht nur schwer zu integrieren. Diese Diskurse haben sich vielmehr dadurch konstituiert, dass eine solche Rede prinzipiell ausgeschlossen scheint. Aber auch von theologischer Seite wird diese Rede problematisiert.² Über das Handeln bzw. Wirken Gottes nachzudenken, ist daher sowohl für den Dialog des Christentums mit der zeitgenössischen (Wissenschafts-) Kultur und Gesellschaft (*ad extra*) wie für die Selbstvergewisserung des Glaubens und der Gläubigen selbst (*ad intra*) unerlässlich. Von der Relevanz und Brisanz der Thematik legt die einschlägige jüngere Literatur, zumal im angloamerikanischen Raum, ein beredtes Zeugnis ab.³ Auch im deutschsprachigen Raum sind in den letzten Jahren vermehrt wertvolle Beiträge dazu veröffentlicht worden.⁴

¹ Vgl. Eicher, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.

² Vgl. Stosch, Klaus von, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006, 89–123.

³ Vgl. Morris, Thomas V. (Hrsg.), Divine and human action. Essays in the metaphysics of theism, Ithaca 1988; Russel, Robert John / Murphy, Nancey / Isham, Christopher J. (Hrsg.), Quantum cosmology and the laws of nature. Scientific perspectives on divine nature, Notre Dame 2000; Saunders, Nicholas, Divine action and modern science, Cambridge 2002; Schwöbel, Christoph, God. Action and revelation, Kampen 1992; Ward, Keith, Divine action. Examining God's role in an open and emergent universe, Philadelphia 2007.

⁴ Vgl. Kessler, Hans, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglauben in einer von

Der vorliegende Sammelband möchte sich in diesen Fachdiskurs einklinken. Zwei Besonderheiten zeichnen ihn aus: Zum einen ist er sowohl intra- als auch interdisziplinär angelegt. Er enthält somit neben Beiträgen aus verschiedenen theologischen Fachrichtungen auch Beiträge aus nicht- bzw. außertheologischen Disziplinen wie Kunstgeschichte, Psychologie oder Politikwissenschaft. Zum anderen dokumentiert der Band den vorläufigen Abschluss eines mehrjährigen Gesprächsprozesses, der sich innerhalb des Forschungszentrums an der Katholisch-theologischen Fakultät „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (RGKW) an der Universität Innsbruck in den Jahren 2006 bis 2010 ereignet hat.⁵ Im Rahmen dieses Forschungsschwerpunktes, der wesentlich von der Dramatischen Theologie⁶ und der Kommunikativen Theologie⁷ getragen wird, wurden unterschiedliche Aspekte einer verantworteten Rede vom Handeln bzw. Wirken Gottes erarbeitet und miteinander diskutiert. Dieser interne Diskurs soll mit dieser Veröffentlichung auf eine größere Öffentlichkeit hin geöffnet werden. Immer findet die christliche Theologie sich in einem Grundsatzdiskurs vor, der die prinzipiellen Voraussetzungen und Bedingungen der alltäglichen Glaubensrede reflektiert und neu ausrichtet. Besonders die Vergewisserungen der Bischofssynode 2012 über die Neuevangelisierung im Kontext des Pluralismus und der Säkularität,⁸

Naturwissenschaften und Religionskritik geprägten Welt, Paderborn 2006; *Danz, Christian*, Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs, Neukirchen-Vluyn 2007; *Bernhardt, Reinhold*, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Wien ²2008; *Von Wachter, Daniel*, Die kausale Struktur der Welt. Eine philosophische Untersuchung über Verursachung, Naturgesetze, freie Handlungen, Möglichkeit und Gottes Wirken in der Welt, Freiburg i. Br. 2009.

⁵ Zum Profil des Forschungsschwerpunktes RGKW vgl. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/profil/>

⁶ Vgl. Dramatische Theologie als Forschungsprogramm: Gemeinsamer Text, in: *Schwager, Raymond / Niewiadomski, Józef* (Hrsg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (BMT 15), Münster 2003, 40–77; *Niewiadomski, Józef / Siebenrock, Roman A.*, Dramatische Theologie, ein Blick in die Forschungswerkstatt, in: ZKTh 132 (2010) 385–388.

⁷ Vgl. *Forschungskreis Kommunikative Theologie*, Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens, *Hilberath, Bernd Jochem / Hinze, Bradford E. / Scharer, Matthias* (Hrsg.), Münster 2006.

⁸ Vgl. Pressekonferenz zur Vorstellung der „Lineamenta“ der XIII. ordentlichen

aber auch der Prozess, der unter dem Begriff „Vorhof der Heiden“⁹ sich entwickelt, sind in diese Spannungen von prinzipieller Reflexion und alltäglicher kirchlicher Gottesrede einbezogen.

In diesem Spannungsfeld sind auch unsere Beiträge verortet. Sie sind in vier Abteilungen gesammelt. Teil I geht grundlegend dem Thema in Schrift und Tradition nach. Im Neuen Testament ist das Handeln Gottes wesentlich mit der Person Jesu Christi verbunden, dennoch wird es von Schrift zu Schrift unterschiedlich dargestellt und akzentuiert. Im Beitrag „Die Rede vom Handeln Gottes. Zwei spannungsreiche Perspektiven aus dem Neuen Testament“ von *Martin Hasitschka SJ* und *Mira Stare* wird das Handeln Gottes zuerst in den frühchristlichen Osterbekenntnissen und danach im Johannes-evangelium dargestellt. Dabei wird vor allem die Auferstehung Jesu in den Blick genommen und die Rolle Jesu in diesem Handlungs- und Beziehungsgeschehen (als Objekt bzw. Subjekt) analysiert.

Angesichts des Dilemmas zwischen einem mythischen Verständnis von Geschichte, das sich das Handeln Gottes in vergegenständlichten Kategorien vorstellt, und einer Betrachtungsweise von Geschichte, die das Handeln Gottes vollkommen „analog“ (Troeltsch) begreift, sodass ein „besonderes“ Handeln Gottes nicht mehr wirklich anerkannt werden kann, verweist *Franz Gmainer-Pranzl* darauf, dass Raymund Schwager dafür plädiere, den Anspruchscharakter von Geschichte (wieder) ernst zu nehmen. Die Methode der Schriftauslegung sollte sich an diesem – durchaus irritierenden und provozierenden – Moment des *Anspruchs* orientieren, also nicht am „Normalen“ oder „Analogen“, sondern am *Anomalen*, am Überraschenden, am Befremdenden, wie dies ja die biblische Heilsgeschichte bezeugt. „Responsivität“ meint die Fähigkeit des Menschen, sich *antwortend* auf die Zustimmung des Befremdenden zu verhalten, also eine *Response* auf das *Pathos* des Fremden zu leisten. Während ein mythisches Geschichtsverständnis das Fremde verobjektiviert und ein „analoges“ Ge-

Vollversammlung der Bischofssynode „Neuevangelisierung für die Weitergabe des Glaubens“ in der Aula „Giovanni Paolo II“ am Presseamt des Heiligen Stuhls (4. März 2011), online: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110304_lineamenta-xiii-assembly-conf_ge.html.

⁹ Vgl. *Benedikt XVI.*, Apostolisches Schreiben *Ubicumque et semper* mit dem der Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung errichtet wird (21. September 2010), online: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_ge.html.

schichtsverständnis das Fremde „normalisiert“, nimmt ein „responsives“ Geschichtsverständnis – und ein entsprechendes Verständnis von Schriftauslegung – das Fremde wahr und lässt sich von ihm zu einer Antwort herausfordern. In diesem Sinn lässt sich Schwagers Kritik eines von „Analogie“ geprägten Geschichtsverständnisses als theologische Version einer responsiven Vernunft begreifen. Der Anspruch des Handelns Gottes ist demnach „Dramatik als Responsivität“.

Der Politologe und Tiefenpsychologe *Werner W. Ernst* geht in seinem Beitrag, der von seinem eigenständigen und eigenwilligen Denken geprägt ist, dem vorausgehenden Zusammenhang und den Ursprüngen der Gewalt in der Setzung nach.

Bischof Dr. *Manfred Scheuer* hat seine Habilitationsschrift auf unser Thema hin reflektiert und einen Einblick in die Grundlinien thomanischen Denkens eröffnet, das für viele im Prozess große Anregungen geben konnte.

Teil II ist philosophischer und theologischer Orientierung prinzipieller Art gewidmet. In Diskussionen über Fragen zum Handeln Gottes treten, so die philosophischen Analysen von *Otto Muck*, Meinungen auf, die als Gegensätze aufgefasst werden, weil die Unterschiede in Fragestellung und Voraussetzungen der Gesprächspartner nicht genügend berücksichtigt werden: spontane persönliche Auffassungen; methodisch eingeschränkte einzelwissenschaftliche Deutungen, mit oder ohne geklärtem Bezug zu einer persönlichen Weltanschauung bzw. Glaubensüberzeugung und deren Modellen. So soll auf einige typische Haltungen bei der Einschätzung einer Rede vom Handeln Gottes hingewiesen und auf die dabei gemachten Voraussetzungen, erforderlichen Unterscheidungen und gegenseitigen Beziehungen aufmerksam gemacht werden.

Willibald Sandler stellt aus der Sicht Dramatischer Theologie Kriterien zur Beurteilung der Rede vom Handeln Gottes in Theologie und Erfahrung auf.

Teil III sammelt systematisch-theologische Beiträge zur Rede vom Handeln Gottes aus den verschiedensten kirchlichen und theologischen Lebensbereichen. Eine Gesamtsicht der Rede vom Handeln Gottes bietet der Beitrag von *Nikolaus Wandinger*. Ausgehend von der Rede von der Strafe Gottes bietet er einen Einblick in die Weiterentwicklung des 5-Akte-Modells Schwagers in der Unterscheidung

von Akteuren, Rollen und Autor des Dramas. Das Festhalten an der Kategorie des Handelns Gottes bedeutet nicht, dieses Handeln geschichtlich fixieren zu können, sondern die Offenheit, sich von der gewaltfreien Kraft Gottes transformieren zu lassen, weil Gottes Macht jede geschichtliche Situation zum Besseren wenden kann.

Am deutlichsten wird der kirchliche Glaube an das Handeln Gottes im Vollzug der Liturgie greifbar. Der gefeierte Glaube macht ja die Feiernden zu Mitspielern im heilsgeschichtlichen Drama selbst. Menschen der Gegenwart werden zu Rollenträgern in einem Spiel, in dem das göttliche Handeln und die Interaktion von Gott und Mensch eine zentrale Bedeutung bekommen. *Józef Niewiadomski* rekonstruiert biblische Traditionen, die von göttlicher Intervention in menschliche Handlungszusammenhänge und göttlicher Toleranz gegenüber dem menschlichen Tun berichten. Der systematische Raster einer Dramatischen Theologie, wie sie Raymund Schwager begründet hat, ermöglicht zuerst eine Artikulation von Spannungen und Widersprüchen. Doch stehen hier nicht statische Gottes- und Menschenbegriffe zum Disput, sondern eine Dynamik des Glaubens, die von Geschichten in Gang gehalten wird: Geschichten, die auf eine dramatische Zuspitzung und Versöhnung hindrängen und ihrerseits neue Geschichten mit sich bringen. Gerade dadurch, dass durch solche Geschichten das neue Leben generiert wird, zeigt sich die Plausibilität des Redens vom Handeln Gottes.

Die geradezu selbstverständliche Rede von einem Handeln Gottes in Liturgie und autobiographischem Zeugnis findet sich in verdichteter Weise in der Feier der Sakramente der Kirche. In diesen liturgischen Handlungen wird nicht nur über das Handeln Gottes geredet, sondern dieses performativ in der Gegenwart der feiernden Gemeinde angesagt. *Roman A. Siebenrock* geht der Frage nach, welche Kriterien sich aus diesen Grundvollzügen der Kirche, die ihr Wesen zum Ausdruck bringen, für unser Thema gewinnen lassen.

Mit der einst zentralen apologetischen Kategorie des Wunders beschäftigt sich *Christoph J. Amor*. In seinem Beitrag befasst er sich mit zwei einflussreichen aktuellen Entwürfen aus dem englischsprachigen Raum, die sich für die Beibehaltung und Rehabilitierung des Wunders im Rahmen einer intellektuell redlichen christlichen Gottesrede aussprechen.

Teil IV prüft im existentiellen Bereich, in dem die Rede vom Handeln Gottes besonders autobiographisch für Glaubende eher selbstverständlich erscheint, solche Rede auf ihre Glaubwürdigkeit und Anschlussfähigkeit auf „profanere“ Erfahrungen hin.

In dem gemeinsamen Beitrag von *Stephan Leher* und *Teresa Peter* zum Thema „Spirituelle Erfahrungen und akademisch theologische Reflexion“ fragt Stephan Leher nach einer Theologie der individuellen geistlichen Erfahrung, die zwischen der Lehre der Kirche und der Unverfügbarkeit der Gottesbegegnung vermittelt. Das Anliegen von Teresa Peter besteht darin, im Nachdenken über das Wirken Gottes menschliche Erfahrungen des (scheinbaren) Nicht-Wirkens ernst zu nehmen. Außerdem bringt sie die Frage ein, welcher Ort spirituellen Erfahrungen im Prozess des akademischen Theologisierens zukommen kann.

Franz Weber geht, getragen von eigenen Erfahrungen in der Pastoral in Brasilien, der alltäglichen Ausdrucksweise von der Gegenwart Gottes in der Volksfrömmigkeit Lateinamerikas nach.

Gerade im geschichtlichen Geschehen fällt es oft schwer, den Willen und damit auch ein Wirken Gottes auszumachen. Sofern christliche Ethik aber als menschliche Antwort auf den Willen Gottes verstanden wird, wäre eine solche Erkennbarkeit auch unter ethischen Gesichtspunkten wesentlich. Der Beitrag von *Wilhelm Guggenberger* versucht das diffizile Wechselspiel zwischen Gottes Zulassen und menschlicher Freiheit einerseits und zwischen menschlichem Zulassen und göttlichem Heilshandeln andererseits im dramatischen Spannungsverhältnis zwischen Staat und Kirche in der jüngeren Geschichte auszuloten.

Im Kontext der Wissenschaften ist die Rede vom Handeln Gottes nicht mehr selbstverständlich. Das gilt auch für die Bildungswissenschaften. In ihrem Beitrag versucht *Martina Kraml* die Bedeutung der Gottesfrage für das Handeln in didaktischen Feldern neu ins Bewusstsein zu bringen und aufzuzeigen, welches Potential eine Didaktik hat, die „Gott“ ins Konzept kommen lässt. Damit blickt sie aus theologischer Perspektive auf ein Feld, in dem theologische Rede scheinbar gar nicht vorkommen kann.

Damit verweist sie auf Teil V unserer Beiträge, in dem die AutorInnen eine Spurensuche zum Thema außerhalb kirchlicher Handlungsfelder wagen.

Im Beitrag von *Ulrike Öhler* geht es um induktiv gewonnene Ergebnisse einer theologisch-psychologisch durchgeführten empirisch-quali-

tativen Sozialstudie zur Theodizee-Frage und dem posttraumatischen Wachstum, d. h. der Sinnfindung, Reifung und Transzendenzerfahrung durch Leid bei chronisch gewalttraumatisierten Frauen in Südtirol.

In seinem Beitrag zum Verhältnis von Vorsehung und Politik stellt sich *Wolfgang Palaver* zunächst der Kritik und den Anfragen an die christliche Vorsehungslehre. In einem zweiten Schritt skizziert er Wege zu einem intellektuell redlichen und problemsensiblen Verständnis der christlichen Vorsehung.

Dem Handeln Gottes im Kommunikationsgeschehen widmet sich *Matthias Scharer*. Ausgehend von neueren Erkenntnissen der Neurobiologie, Spieltheorie und Beziehungsanalyse stellt er dem lange vorherrschenden Bild des Menschen als einem rivalisierenden und konkurrierenden Wesen die alternative Sicht des Menschen als von Natur aus kooperierendem Wesen gegenüber. Im Ausgang von der Themenzentrierten Interaktion (TZI) und dem Forschungskreis Kommunikativen Theologie erarbeitet Scharer Kriterien für das Handeln Gottes im Wir.

Die Kunstgeschichtlerin *Sybille Moser-Ernst*, die sich in ihrem Beitrag über eine Werbeeinschaltung im Kanadischen Fernsehen immer auch mit der aktuellen Bildwissenschaft auseinandersetzt, stellt heraus, warum dem Handeln Gottes auf dieser Ebene kaum Kredit eingeräumt wird. Distanz und Begehren nach dem Unverfügbaren – der Erkenntnis – sie schaffen eine eigene Welt! Dem Handeln Gottes setzt der Mensch so sein eigenes Bild entgegen und versagt sich damit die Möglichkeit zu glauben, als sähe er den Unsichtbaren.

Unsere Beiträge können das weiter und immer noch wachsende Feld der Diskussion nicht adäquat und in jeder Hinsicht ausgewogen abdecken. Auch unserem Forschungsprozess waren Grenzen gesetzt. Im Prozess unserer Arbeit ist uns klar geworden, dass unser Forschungszentrum nicht nur in der Diskussion dieses Themas ein Defizit aufweist. Die Rede vom Handeln oder Wirken Gottes in Beziehung zu den Naturwissenschaften konnten wir nur aphoristisch ansprechen. Ein ausdrücklicher Beitrag war den Mitgliedern unserer Gruppe nicht möglich. Dieses Defizit soll ausdrücklich genannt werden. Christoph Amor hat wenigstens als kleine Kompensation dieses Mangels die wichtigste aktuelle Literatur zusammengestellt.¹⁰

¹⁰ Zur Diskussion in diesem Bereich sei, neben der Literatur in den Anmerkungen, wenigstens auf die wichtigsten Beiträge im deutschsprachigen Raum verwie-

Besonders danken möchten wir zwei Personen, die diesem Prozess wertvolle Impulse gegeben haben. Zunächst unserem Kollegen Reinhold Bernhardt aus Basel, der uns am Beginn des Prozesses mit seinem Entwurf in die aktuellen Fragestellungen und Debatten einführte. Gerade weil er nicht mit einem eigenen Beitrag in diesem Band in Erscheinung tritt, möchten wir ihm für seine anhaltenden Anregungen danken. Sodann haben wir uns sehr gefreut, dass der Innsbrucker Bischof Dr. Manfred Scheuer als theologischer Denker unseren Prozess bereichert hat. Es ist wohltuend und von prinzipieller Bedeutung, wenn akademische TheologInnen ihren Bischof, dem die Verantwortung für die apostolische Lehre in der Kirche anvertraut und immer wieder auch aufgebürdet ist, als suchenden und differenziert denkenden Theologen auf dem Weg erfahren dürfen.

Innsbruck im November 2013
Roman A. Siebenrock und Christoph J. Amor

sen: *Fuchs, Gotthard / Kessler, Hans* (Hrsg.), *Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1996; *Loichinger, Alexander*, *Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaften*, in: *ThG* 46 (2003) 82–95; *Barbour, Ian G.*, *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte* (RThN 1), Göttingen 2003; *Lüke, Ulrich*, *Das Säugetier von Gottes Gnaden: Evolution, Bewusstsein, Freiheit*, Freiburg i. Br. 2006; *Müller, Klaus / Sachser, Norbert* (Hrsg.), *Theology Meets Biology. Anthropological Perspectives on Animals and Human Beings*, Regensburg 2008; *Becker, Patrick*, *Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Regensburg 2009; *Kessler, Hans*, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer 2009; *Stosch, Klaus von*, *Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften*, in: *Gasser, Georg / Quitterer, Josef* (Hrsg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010, 55–80; *Evers, Dirk*, *Zwei Perspektiven und die eine Wirklichkeit. Anregungen zum Diskurs zwischen Glauben und Wissenschaft*, Karlsruhe 2010; *Weinhardt, Joachim* (Hrsg.), *Naturwissenschaften und Theologie. Methodische Ansätze und Grundlagenwissen zum interdisziplinären Dialog*, Stuttgart 2010; *Becker, Patrick / Diewald, Ursula* (Hrsg.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog* (RThN 22), Göttingen 2011. *Schwarz, Hans*, *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen 2012; *Lüke, Ulrich / Souvignier, Georg* (Hrsg.), *Evolution der Offenbarung – Offenbarung der Evolution* (QD 249), Freiburg i. Br. 2012. Vgl. *forum-grenzfragen*, online: <http://www.forum-grenzfragen.de>.

I.

Grundlegung des Themas in Schrift und Tradition

Die Rede vom Handeln Gottes

Zwei spannungsreiche Perspektiven aus dem Neuen Testament

Martin Hasitschka / Mira Stare

Biblische Texte sind wichtige religionsgeschichtliche, literarische und theologische Zeugnisse des Handeln Gottes. Dabei wird das Handeln Gottes in der Bibel auf unterschiedliche Art und Weise zur Sprache gebracht und mit verschiedenen Akzenten versehen. Im Neuen Testament steht das Handeln Gottes wesentlich mit der Person Jesu Christi zusammen. Auch hier lassen sich von Schrift zu Schrift unterschiedliche Akzente und Perspektiven das Handeln Gottes betreffend entdecken. Einige Aspekte dieses umfangreichen Themas möchte der folgende Artikel aufzeigen, analysieren und miteinander vergleichen.

Der erste Teil dieses Aufsatzes (von Martin Hasitschka) führt zu einigen frühen Osterzeugnissen in der Briefliteratur und Apostelgeschichte zurück. Das Handeln Gottes in diesen Schriften wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Auferweckung Jesu von den Toten analysiert und dargestellt. Der zweite Teil dieses Aufsatzes (von Mira Stare) setzt sich mit dem Vierten Evangelium – dem Johannes-evangelium – und seinem Sprachgebrauch der Begriffe „Werk“ (*ergon*) und „wirken“ (*ergazomai*) auseinander. Dabei wird vor allem die johanneische Handlungseinheit von Vater und Sohn – von Gott und Jesus Christus – mit ihren verschiedenen Aspekten in den Blick genommen. Wie im ersten Teil wird auch bei diesem letzten Evangelium die Frage nach der Auferweckung Jesu von den Toten in den Blick genommen. Verschiedene – auch spannungsreiche – Perspektiven werden ausgelotet: für das Neue Testament und für unsere eigene Rede vom „Handeln Gottes“.

1. Rede vom Handeln Gottes nach dem Osterzeugnis des Neuen Testaments

Die frühchristlichen Osterbekenntnisse (z. T. älter als die Ostererzählungen der Evangelien), die vor allem in der Briefliteratur und in der Apostelgeschichte überliefert werden, bezeugen Gottes rettendes Handeln an Jesus, dem Gekreuzigten. Sie variieren die Überzeugung: Gott hat Jesus „auferweckt von den Toten“ (1 Thess 1,10). Er hat jenen gerettet und bestätigt, der in Wort und Tat das nahegekommene Gottesreich verkündete und sich dafür engagierte bis zum Märtyrertod am Kreuz. Das fortgesetzte Wirken des „Sohnes“ Gottes „in Macht“ (Röm 1,4) beginnen wir zu verstehen, wenn wir ihn in seiner singulären Beziehung zum „Vater“ betrachten.

Wie ein *Cantus firmus* im vielstimmigen Chor der neutestamentlichen Zeugnisse und Theologien ist die Grundgewissheit, dass der Gott, der durch Jesus und an ihm seine Machttaten erweist, kein anderer ist als JHWH, der „Heilige Israels“ (Jes 12,6). Er ist „der Seiende und der ‚Er war‘ und der Kommende“ (Offb 1,8) und zugleich der Gott, den „niemand je gesehen hat“ (Joh 1,18). Er lässt uns seine Nähe und „Herrlichkeit“ erkennen in Jesus (2 Kor 4,6). Das Bekenntnis zu seiner Einzigkeit, ausgedrückt im Sch^cma Israel (Dtn 6,4–5), wird durch Jesus nicht in Frage gestellt, sondern in besonderer Weise aktualisiert und intensiviert.

1.1 Osterzeugnisse bei Paulus¹

1.1.1 Thess 1,9–10

„(Ihr habt euch) hingewendet zu Gott weg von den Götzen,
zu dienen dem lebendigen und wahren Gott
und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln,
den er auferweckte von [den] Toten,
Jesus, den uns Rettenden aus dem kommenden Zorn.“

Die Heidenchristen von Thessalonich haben eine „Doppelbewegung“ vollzogen: Hinwendung zum „lebendigen / lebenden und

¹ Vgl. *Gnilka, Joachim*, Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5), Freiburg i. Br. 1994, 16–30; *Kremer, Jacob*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart ²1967; *Theißen, Gerd / Merz, Annette*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001, 422–428.

wahren (*zōn kai alēthinos*)“ Gott und Abwendung von den Götzen (*eidōlon*). Hinwendung zu Gott ist mit einem zweifachen Ziel verbunden: (a) ihm dienen und (b) seinen Sohn erwarten. Diesen hat Gott „auferweckt (*egeirō*) von [den] Toten (*ek [tōn] nekrōn*)“.

1.1.2 Röm 4,24–25

„(Wir glauben) an den,
der auferweckt hat Jesus, unseren Herrn, von (den) Toten,
der übergeben wurde um unserer Vergehen willen
und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen.“

Zweimal wird das Verbum „auferwecken“ (*egeirō*) verwendet, um Gottes Machttat an dem, der in den Tod „übergeben“ wurde, auszudrücken. Die Wendung „von (den) Toten“ entspricht jener in 1 Thess 1,10. Unser Gottesverständnis ist gegenübergestellt dem des Abraham. Dieser glaubt an den, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende als Seiendes ruft“ (Röm 4,17). Die Toten „lebendig machen“ (*zōopoieō*) kommt einer Neuschöpfung gleich. Während Abraham grundsätzlich davon überzeugt ist, dass Gott diese neue Schöpfung bewirken kann, richtet sich der Glaube der Christen an den Gott, der tatsächlich einen von den Toten auferweckt hat.

1.1.3 Röm 8,11

„Wenn aber der Geist dessen, der Jesus auferweckt hat von (den) Toten, in euch wohnt, wird der, der Christus auferweckt hat von (den) Toten,
lebendig machen auch eure sterblichen Leiber durch seinen in euch wohnenden Geist.“

Zweimal wird Gott bezeichnet als der, der Jesus/Christus „auferweckt hat (*egeirō*) von (den) Toten (*ek nekrōn*).“ In diesem Handeln Gottes an Jesus ist die Hoffnung der Glaubenden verankert. Gott wird auch sie „lebendig machen (*zōopoieō* – wie in 4,17)“ – und zwar durch seinen Geist (*pneuma*). Dieser Geist ist einerseits als Auferweckungsmacht verstanden, andererseits als Realität, die jetzt schon erfahrbar ist (er „wohnt“ [Präsens] in den Glaubenden).

1.1.4 Röm 10,9

„Wenn du bekennst mit deinem Mund als Herrn Jesus und glaubst in deinem Herzen, dass Gott ihn auferweckte von (den) Toten, wirst du gerettet werden.“

Wieder begegnet uns das Verbum „auferwecken“ (*egeirō*) und die allgemeine Wendung „von (den) Toten (*ek nekrōn*).“ Mit dem Osterbekenntnis hängt zusammen einerseits die Gewissheit, dass der auferstandene Jesus „Herr“ (*kyrios*) ist, und andererseits die Hoffnung, selber von Gott „gerettet (*sōzō* – passivum divinum)“ zu werden.

1.1.5 1 Kor 6,14

„Gott hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Macht.“

Zu beachten ist der Kontext dieses Bekenntnisses (1 Kor 6,12–20 – Thematik der *porneia*). Der Blick in die Vergangenheit und auf Gottes Machttat am „Herrn“ (auferwecken *egeirō* – Aorist) stärkt die Hoffnung hinsichtlich der eigenen Zukunft (auferwecken *exegeirō* – Futur). Ein besonderer Akzent liegt auf dem Begriff „Macht“ (*dynamis*).

1.1.6 1 Kor 15,13–15

„Wenn es aber Auferstehung (der) Toten nicht gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, ist folglich leer auch unsere Verkündigung, leer auch euer Glaube. Befunden werden wir aber auch als falsche Zeugen Gottes, weil wir gegen Gott bezeugten, dass er den Christus auferweckte, den er nicht auferweckte, wenn (wie sie sagen) Tote nicht auferweckt werden.“

In 1 Kor 15,12–19 antwortet Paulus auf die von einigen vertretene Auffassung: „Auferstehung (der) Toten gibt es nicht“ (1 Kor 15,12). Er weist nach, dass diese Auffassung auch die Leugnung des Osterbekenntnisses impliziert, dass Gott „den Christus auferweckte (*egeirō* – vgl. 1 Kor 15,4!)“. Damit wird dem christlichen Glauben das Fundament entzogen.

1.1.7 Gal 1,1

„Paulus, Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, (den) Vater, der ihn auferweckt hat von (den) Toten ...“

Wie bedeutsam dem Paulus das Bekenntnis ist, dass Gott (= „Vater“) Jesus „aufgeweckt hat (*egeirō* – Aorist Partizip) von (den) Toten (*ek nekrōn*)“, lässt sich schon daran erkennen, dass er es ins Präskript hineinnimmt.

1.2 Osterzeugnis im ersten Petrusbrief – 1 Petr 1,21

„(Durch Christus seid ihr) gläubig auf Gott hin, der ihn auferweckt hat von (den) Toten und Herrlichkeit ihm gegeben hat, so dass euer Glaube und (eure) Hoffnung ist auf Gott hin.“

Gottes Machttat an Jesus wird unter einem doppelten Aspekt gesehen: „aufwecken (*egeirō*) von (den) Toten (*ek nekrōn*)“ und „Herrlichkeit (*doxa*) geben (*didōmi*)“. Auf diese Tat Gottes stützen sich Glaube (*pistis*) und Hoffnung der Gläubigen (*pistos*).

1.3 Osterbekenntnisse in der Apostelgeschichte

In mehreren Zusammenhängen finden wir das Bekenntnis: Gott hat Jesus auferweckt (*egeirō*) (von [den] Toten) (Apg 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37). Eine Variation zum Verbum „aufwecken“ ist „auf-erstehen lassen“ (*anistēmi* – transitiv) (Apg 2,24.32; 3,26; 13,34; 17,31).

1.4 Osterbekenntnis im Hebräerbrief – Hebr 13,20

„(Gott hat) heraufgeführt von (den) Toten den Hirten der Schafe, den großen, in/durch Blut eines ewigen Bundes, unseren Herrn Jesus.“

Dieses Bekenntnis im Kontext des Segenswunsches Hebr 13,20–21 ist eine Anspielung an Jes 63,11 („Wo ist der, der den Hirten seiner Herde [= Mose] aus dem Meer heraufführte?“). Das Verbum

„heraufführen/hinaufführen“ (*anagō* – vgl. auch Röm 10,7!) vermittelt einen Anklang an das Exodusereignis und an das „Urbekenntnis“ des Alten Testaments, nämlich dass JHWH derjenige ist, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat.

Dieses Bekenntnis ist z. B. im Dekalog enthalten (Ex 20,2; Dtn 5,6 [„Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus.“]). Im Grunde wird es in allen Schichten des Alten Testaments (Tora, Propheten, Schriften) bezeugt, z. B.: Dtn 26,8 (im Kontext des Bekenntnisses von 26,5–10); Am 2,10; Mi 6,4; Ps 81,11.

1.5 Ergebnisse

- In verschiedenen Zusammenhängen wird das wohl aus ältester mündlicher Überlieferung stammende Bekenntnis aufgegriffen: Gott hat Jesus auferweckt von (den) Toten.
- Das Osterbekenntnis impliziert, dass Jesu eigene Hoffnung (vgl. Ankündigung in Mk 8,31; 9,31; 10,34: Der Menschensohn wird nach drei Tagen auferstehen) nicht enttäuscht wurde.
- Das Osterbekenntnis ist Quelle der Hoffnung für die Glaubenden. Gott wird auch sie auferwecken.
- Das Grundbekenntnis des NT (Gott hat Jesus auferweckt von den Toten) lässt sich gegenüberstellen dem „Urbekenntnis“ im AT (JHWH hat Israel herausgeführt aus Ägypten).

2. Das Handeln des Vaters und des Sohnes im Johannesevangelium

Zu den grundlegenden biblischen Aspekten des Themas „Handeln Gottes“ gehört auch der bewusst gewählte Sprachgebrauch im Johannesevangelium von „Werk“ (*ergon*) und „wirken“ (*ergazomai*), insofern dieser direkt und indirekt das Handeln Gottes betrifft. Zuerst werden das Vorkommen dieser Begriffe und ihre Besonderheiten im Johannesevangelium erörtert (2.1). Dann wird dieses Thema anhand von Textbeispielen dargestellt. Das erste Textbeispiel, Joh 15,17–47, erleuchtet die typisch johanneische Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn (2.2). Dabei spielt in dieser Handlungseinheit das Thema „Auferstehung“ eine wichtige Rolle. Das zweite Textbeispiel – das ist Joh 14,8–21 – zeigt weiter, wie die

Handlungseinheit vom Vater und dem Sohn mit der reziproken Immanenz zwischen den beiden zusammenhängt (2.3).

2.1 Die Lexeme „Werk“ (*ergon*) und „wirken“ (*ergazomai*) im Johannes-evangelium

2.1.1 Das Vorkommen

Die Lexeme „Werk“ (*ergon*) und „wirken“ (*ergazomai*) zählen zum typisch johanneischen Vokabular: 27mal findet sich im Johannes-evangelium das Nomen „Werk“ (*ergon*) (Joh 3,19.20.21; 4,34; 5,20.36 [2mal]; 6,28.29; 7,3.7.21; 8,39.41; 9,3.4; 10,25.32 [2mal].33.37.38; 14,10.11.12; 15,24; 17,4) und 8mal das Verb „wirken“ (*ergazomai*) (Joh 3,21; 5,17 [2mal]; 6,27.28.30; 9,4 [2mal]). Das äußert sich bereits in seiner Häufigkeit im Unterschied zu anderen Evangelien.

	„Werk“ (<i>ergon</i>)	„wirken“ (<i>ergazomai</i>)
Mt	6	4
Mk	2	1
Lk	2	1
Joh	27	8

Die johanneischen Belege erreichen nicht nur unter den Evangelien die höchste Zahl, sondern auch unter allen neutestamentlichen Schriften.² Im Folgenden werden nur diejenigen Belege unter die Lupe genommen, die direkt oder indirekt das Handeln Gottes thematisieren bzw. mit ihm in Verbindung stehen. Dabei wird der Fokus vor allem auf zwei Textabschnitte gelegt, Joh 5,17–47 und Joh 14,8–21. Denn hier kommen mehrere Aspekte vom Handeln/Wirken Gottes zur Sprache.

² Der Nomen „Werk“ (*ergon*) ist im gesamten Neuen Testament 169mal belegt und das Verb „wirken“ (*ergazomai*) 41mal. Es ist kein Zufall, dass in Bezug auf die Häufigkeit des Vorkommens vom Nomen „Werk“ (*ergon*) dem Johannes-evangelium gerade eine der johanneischen Schriften, nämlich die Offenbarung des Johannes, mit 20 Belegen folgt.

2.1.2 Die Kommunikationsart: Gottes „Werk“ (*ergon*) und „wirken“ (*ergazomai*) im Mund des johanneischen Jesus

Es ist wichtig, die Art und Weise zu erwähnen, mit welcher das Johannesevangelium seinen Lesern/innen das „Werk“ und „Wirken“ Gottes kommuniziert. Denn die Stimme Gottes – die himmlische Stimme – ist im Johannesevangelium nur ein einziges Mal als direkte Personenrede zu hören. Diese sagt in Joh 12,28: „Ich habe ihn [Jesus] schon verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen.“ In dieser Aussage spricht Gott als Subjekt, der an seinem Sohn handelt. Sein Handeln an ihm beschreibt er 2mal als Verherrlichung. „In diesem Geschehen verbinden sich die Zeiten, denn die eine Verherrlichung gilt für Vergangenheit und Zukunft ... Joh. 12,28 kündigt die Verherrlichung Jesu an, die in Kap. 18–20 geschildert wird.“³

Abgesehen von dieser Stelle findet sich auf der Erzählebene keine direkte Personenrede von Gott bzw. dem Vater Jesu im Johannesevangelium mehr. So nimmt kein einziges Mal Gott bzw. der Vater Jesu das Wort „Werk“ (*ergon*) bzw. das Verb „wirken“ (*ergazomai*) explizit in den Mund. Nicht Gott / der Vater selbst, sondern Jesus / der Sohn spricht vom „Werk“ / von den „Werken“ und vom „Wirken“ des Vaters. Der johanneische Jesus ist diejenige Person, die den Adressaten/innen wie auch den Lesern/innen des Johannesevangeliums das Werk und das Wirken Gottes, des Vaters, kund tut. Ohne die Worte des johanneischen Jesus blieben die Werke und das Handeln Gottes im Johannesevangelium verborgen.

Fazit: Der johanneische Jesus ist im Johannesevangelium diejenige Erzählfigur, die das „Werk“ / die „Werke“ und das „Wirken“ Gottes zur Sprache bringt. Er ist das „Wort“ Gottes, das das „Werk“ / die „Werke“ des Vaters den Menschen und auch den Lesern/innen des Evangeliums kommuniziert.

2.1.3 Das „Werk“ und die „Werke“ Gottes

Im Johannesevangelium ist sowohl von den „Werken“ (im Plural) als auch vom „Werk“ (im Singular) Gottes die Rede. Das Werk Gottes / des Vaters (Singularform mit dem bestimmten Artikel) ist nicht als ein Werk unter den anderen gemeint, sondern als Werk Gottes schlechthin in einem umfassenden Sinn. Dieses Werk hat der Vater

³ Schnelle, Udo, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 204.

seinem Sohn Jesus gegeben (vgl. Joh 17,4), um es zu vollenden (vgl. Joh 4,34).

2.2 Die Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn nach Joh 5,17–47

In der Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda an einem Sabbat finden die Juden einen Anlass, um Jesus zu verfolgen. Jesus selbst nutzt jedoch die Konfrontation mit den Juden als eine Möglichkeit, zu ihnen über sich und den Vater und ihre Handlungseinheit zu sprechen.

2.2.1 Die Textstruktur von Joh 5

Mit Hilfe der Erzähltextanalyse lässt sich Joh 5 folgendermaßen gliedern:

- Joh 5,1–9: Die Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda an einem Sabbat
- Joh 5,10–16: Die Begegnungen des Geheilten:
zuerst mit den Juden,
dann mit Jesus
und schließlich wieder mit den Juden
und die Verfolgung Jesu durch die Juden
- Joh 5,17–18: Die Antwort Jesu an die Juden und ihre Versuche, ihn zu töten
- Joh 5,19–47: Die Antwort Jesu an die Juden

Jesus heilt einen Gelähmten am Teich Betesda in Jerusalem in Joh 5,1–9. Da diese Heilung an einem Sabbat geschieht, reagieren die Juden widrig zuerst gegen den Geheilten, danach aber noch stärker – mit Verfolgung – gegen Jesus in Joh 5,10–16. Darauf folgen zwei Antworten Jesu an die Juden. Auf die erste kurze Antwort Jesu in Joh 5,17 folgt eine heftige Reaktion der Juden. Sie suchen ihn, um ihn zu töten. Als Grund für ihre Reaktion werfen sie Jesus in Joh 5,18 nicht nur sein Brechen des Sabbatsgebotes vor, sondern auch dass er Gott seinen Vater nennt und sich ihm gleich macht. Die zweite Antwort Jesu in Joh 5,19–47 ist wesentlich länger als die erste. Wie die Juden darauf reagieren, wird in Joh 5 nicht berichtet.

2.2.2 Zum Thema „Handeln“/„Wirken“ Gottes

Auffällig in beiden Antworten Jesu in Joh 5 ist, dass sowohl das „Handeln“/„Wirken“ Gottes als auch das „Handeln“/„Wirken“ Jesu ein wichtiges bzw. sogar zentrales Thema ist.

(1) Die erste Antwort Jesu und die darauf folgende Reaktionen der Juden in Joh 5,17–18

Die erste kurze Antwort Jesu in Joh 5,17 ist inhaltlich ganz durch das Thema „Wirken“/„Handeln“ geprägt:

„Mein Vater wirkt (*ergazomai*) noch immer und (ebenso) wirke (*ergazomai*) auch ich.“⁴

Drei Aspekte zum „Handeln“/„Wirken“ Gottes bringt der johanneische Jesus in seiner Feststellung zum Ausdruck:

(a) Gott handelt/wirkt kontinuierlich auch in der Gegenwart (Präsensform).⁵

(b) Das Handeln Gottes ist als Handeln des Vaters dargestellt. Denn wie der johanneische Jesus Gott „seinen Vater“ nennt, so ist auch das „Handeln“ Gottes für ihn in erster Linie als „Handeln des Vaters“ vorstellbar. Das bedeutet, dass der johanneische Jesus Gott und sein Handeln wesentlich auf einer vertrauensvollen Beziehungsebene erfährt, so wie sie zwischen dem Vater und dem Sohn besteht.

(c) Das „Handeln“ Gottes ist nicht ein isoliertes, sondern ein kommunikatives Geschehen. Denn dem Verhalten des Vaters entspricht das Verhalten des Sohnes. Dasselbe Verb „wirken“ (*ergazomai*) wird in Joh 5,17 sowohl für das Wirken des Vaters wie auch für das des Sohnes verwendet.⁶

⁴ Haubeck Wilfried / Siebenthal, Heinrich von, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte, Gießen 1997, 536 übersetzt Joh 5,17 auch auf folgende Weise: „Mein Vater wirkt (ununterbrochen) bis zur Stunde; darum wirke ich auch ... = mein Vater ist ständig am Werk, und deshalb bin ich es auch.“

⁵ Theobald, Michael, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 380f. erklärt den ersten Teil des Verses folgendermaßen: „Mein Vater wirkt *bis jetzt*“, das heißt: er wirkt *noch immer* (vgl. 1 Joh 2,9; 1 Kor 8,7; 15,6), ununterbrochen; er ist in seinem Wirken als Schöpfer nicht an Zeitmaße gebunden (*creatio continua*), auch nicht an das heilige Zeitmaß des ‚Sabbats‘.“

⁶ Theobald, Michael, Joh I (s. Anm. 5), 381. schreibt: „V. 17 spricht zunächst nur von der ‚Wirk-Einheit‘ Jesu mit seinem Vater, tut das aber in einer Offenheit, die

Diese Vorstellungen des johanneischen Jesus über Gott und sein Handeln bleiben bei seinen Adressaten, den Juden, missverstanden und werden abgelehnt. Noch mehr, die Juden suchen verstärkt, Jesus zu töten (Joh 5,18).

(2) Die zweite Antwort Jesu in Joh 5,19–47

In der zweiten Antwort greift der johanneische Jesus bereits am Beginn das Thema „Handeln“/„Wirken“ sowohl in Bezug auf Gott als auch auf ihn selbst wieder auf.

(a) Die Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn (Joh 5,19)

„Amen, amen, ich sage euch,
nicht kann der Sohn von sich aus etwas tun,
wenn nicht, was er den Vater tuend sieht;
denn was immer jener tut,
dieses tut auch der Sohn gleicherweise.

Das „Tun“ des Vaters ist für das „Tun“ des Sohnes maßgeblich. Denn er kann von sich aus nichts tun (Joh 5,19; vgl. Joh 5,30). Das Handeln des Vaters ist für den Sohn der Auslöser für sein eigenes Handeln. Ebenso hat das Tun des Vaters für den Sohn Vorbildfunktion. Der Sohn ahmt den Vater in seinem Tun nach – sowohl im Inhalt (das, was der Vater tut) als auch in der Art (wie er tut).⁷

(b) Die Liebe des Vaters zu seinem Sohn als Beweggrund für seine Werke (Joh 5,20)

„Denn der Vater liebt den Sohn und alles zeigt er ihm,
was er selbst tut,
und größere Werke als diese wird er ihm zeigen,
damit ihr staunt.“

nach einer Näherbestimmung verlangt. Diese Näherbestimmung ... erfolgt im Monolog Jesu V. 19–30.“

⁷ *Wilckens, Ulrich*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ¹⁷1998, 116. geht in seiner Interpretation noch einen Schritt weiter: „Nur dies tut der Sohn – ‚in gleicher Weise‘, das heißt: nicht nur so, daß er sich in seinem Handeln nach dem Vorbild des Tuns Gottes richtet, sondern so, daß in seinem Tun Gottes Tun selbst zur Wirkung kommt.“

Das Tun des Vaters, nämlich dass er dem Sohn alles, was er selbst tut, zeigt, hat einen Grund bzw. Auslöser. Der Beweggrund für sein Tun ist seine Liebe zum Sohn.

Schon in Joh 3,16 ist von der Liebe des Vaters die Rede. Dort gilt jedoch diese Liebe der Welt und ist so groß, dass Gott / der Vater bereit ist, seinen einzigen Sohn für die Rettung jedes Menschen hinzugeben und ihn tatsächlich gibt.

(c) Größere Werke: Die Vollmacht über das Leben und den Tod und über das Gericht (Joh 5,20–22.25–30). Weiter macht Joh 5,20 deutlich, dass das Tun des Vaters, nämlich das Zeigen seiner Werke / seines Tuns dem Sohn, sich fortsetzen bzw. noch steigern wird. Denn der Vater wird dem Sohn noch größere Werke zeigen, die auch die Juden zum Staunen bringen werden.

Dabei geht es um die Vollmacht über das Leben und den Tod bzw. über das Gericht. Dies kommt zuerst in Joh 5,21–2⁸ wie auch später noch ausführlicher in Joh 5,25–30 zum Ausdruck:

„Denn wie der Vater die Toten erweckt und lebendigmacht,
so macht auch der Sohn, die er will, lebendig.

Denn der Vater richtet auch nicht jemanden,
sondern das ganze Gericht hat er gegeben dem Sohn.“

(Joh 5,21–22)

Die Vollmacht Jesu⁹ über das Leben und den Tod, die sonst nur dem Vater/Gott eigen ist, kommt auch in seinen Zusagen der Auferstehung in Joh 6 zum Ausdruck (Joh 6,39.40.44.54). In dieser Vollmacht wirkt Jesus sein größtes Zeichen am bereits gestorbenen Laza-

⁸ *Wilckens*, Joh (s. Anm. 7), 117. schreibt: „Wie der Sohn an der Auferweckungsmacht des Vaters teilhat, so auch an seiner Vollmacht als letzter Richter. Ja, hier heißt es sogar, daß der Vater diese seine Vollmacht dem Sohn ganz übertragen hat. Es ist also Jesus, der die Entscheidung des letzten Gerichts über jeden Menschen fällen und vollziehen wird.“ Aber auch hier geht es letztlich um das Zusammenwirken des Vaters und des Sohnes: „...wie in Jesu ganzem Wirken in der Gegenwart Vater und Sohn unmittelbar und definitiv zusammenwirken, so wird es ... auch im Vollzug des Endgerichtes sein (vgl. V.27)“ (vgl. ebd., 118).

⁹ *Theobald*, Joh I (s. Anm. 5). hebt hervor: „Auf dem Hintergrund von V. 21a wird schlagartig klar, dass es sich bei den ‚größeren Werken‘ um das ‚Größte‘ überhaupt handelt, was der Vater hat, um seinem Sohn daran Anteil zu geben: ‚Auch der Sohn macht lebendig, *wen er will*‘ ... Doch hebt das Relativsätzchen, *wen er will*‘ nicht so sehr auf die Erwählung ab, als vielmehr auf deren Voraussetzung, die *Souveränität* Jesu als Kennzeichen seiner *Göttlichkeit*.“

rus, der von ihm wieder ins Leben gerufen wird (Joh 11,1–44). In diesem Sinn lautet das Ich-bin-Wort Jesu und die anschließende Zusage in Joh 11,25–26:

„Ich bin die Auferstehung und das Leben.
Der an mich Glaubende wird, auch wenn er stirbt, leben,
und jeder Lebende und an mich Glaubende stirbt gewiss nicht
in Ewigkeit.“

In Bezug auf seine eigene Auferstehung äußert sich der johanneische Jesus selbst bereits in Joh 2,19:

„Löst auf (*lyō*)¹⁰ diesen Tempel,
und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten (*egeirō*).“

Die bildhafte Sprache wie auch die aktive Rolle Jesu und damit seine Macht über den Tod („*ich* werde ihn aufrichten“) sind dabei auffällig. Anschließend interpretiert der johanneische Erzähler in Joh 2,21–22 diese Bildsprache Jesu mit einer expliziten Erwähnung der Auferstehung Jesu (hier: das Verb *egeirō* im Passiv):

„Jener aber redete über den Tempel seines Leibes.
Als er nun auferweckt wurde (*egeirō*) von (den) Toten,
erinnerten sich seine Jünger,
dass er dies redete,
und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus sagte.“

Nur einmal und erst im Osterbericht in Joh 20,9 spricht der johanneische Erzähler von der Notwendigkeit der Auferstehung Jesu:

„Denn noch nicht wussten sie die Schrift,
dass es notwendig ist (*dei*),
dass er von (den) Toten auferstehe (*anistēmi*).“

(d) Die Werke als Zeugnisse der Sendung Jesu durch den Vater (Joh 5,36)

„Ich aber habe das Zeugnis, größer als (das) des Johannes;
denn die Werke, die mir gegeben hat der Vater,
damit ich sie vollende,

¹⁰ Das Verbum „auflösen“ (vgl. 5,18; 7,23; 10,35: Sabbat/Gesetz/Schrift auflösen = außer Geltung setzen, abschaffen) hat hier auch die Konnotation von „abbrechen“, „zerstören“.

eben die Werke, die ich tue, zeugen über mich,
dass der Vater mich geschickt hat.“

Die Werke, die den Vater und den Sohn verbinden, sind zugleich die Zeugnisse der Sendung Jesu durch den Vater. Sie machen sichtbar, dass Jesus der Gesandte des Vaters ist und dass das, was er tut, seinem Sendungsauftrag entspricht. Sie sind ein starkes Zeugnis, größer als das Zeugnis des Johannes des Täufers.¹¹

(e) Der Vater als Geber und der Sohn als Vollender der Werke (Joh 5,36). Der Vater behält seine Werke nicht für sich, sondern gibt sie noch unvollendet dem Sohn. Die Aufgabe des Sohnes ist, diese Werke zu vollenden. Der Vater und der Sohn sind an den gleichen Werken / am gleichen Werk beteiligt. Der Gedanke, dass Jesus das Werk des Vaters vollendet, begegnet auch an anderen Stellen im Johannesevangelium:

Joh 4,34

„Meine Speise ist,
dass ich den Willen des mich
Schickenden tue
und *sein Werk vollende*.“

Joh 17,4

„Ich verherrlichte dich auf der Erde,
das Werk vollendend,
das du mir gegeben hast,
damit ich (es) tue.“

Sowohl in Joh 4,34 als auch in Joh 17,4 fällt das Werk des Vaters im Singular auf, dagegen findet sich in Joh 5,36 die Pluralform. Das ist ein Hinweis, dass Jesus das gesamte Wirken des Vaters bzw. alle Werke des Vaters als ein großes Werk versteht, an dem auch er selbst beteiligt ist.

Das Tun des Willens des Vaters wie auch das Vollenden des Werkes des Vaters erlebt Jesus als seine Speise. Das bedeutet, dass das Mitwirken am Werk des Vaters für ihn nicht nur die Aufgabe / der Auftrag bzw. eine Leistung ist, sondern auch „die Speise“, von welcher er selber lebt.

¹¹ Der Zusammenhang zwischen dem Werk Gottes / des Vaters und der Sendung des Sohnes ist auch an anderen Stellen im Johannesevangelium zu finden, wie z. B. in Joh 4,34; 6,29; 9,4.

2.3 Die reziproke Immanenz und die Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn (Joh 14,8–21)

Der Zusammenhang zwischen der Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn und der gegenseitigen personalen Beziehung zwischen den beiden ist ein wichtiges Thema innerhalb der Abschiedsgespräche Jesu, vor allem im Gespräch mit Philippus (Joh 14,8–21). Dabei kommen folgende Aspekte zum Ausdruck:

(a) Die reziproke Immanenz als Grundlage für die Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn – Joh 14,10

„Glaubst du nicht,
dass ich im Vater und der Vater in mir ist?
Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst,
der Vater aber, in mir bleibend, tut seine Werke.“

Die gegenseitige Verbundenheit mit dem Vater erfährt Jesus so tief, dass er sein Sprechen nicht mehr ausschließlich als sein eigenes Sprechen und sein Tun nicht mehr ausschließlich als sein eigenes Tun versteht, sondern als Sprechen und Wirken des Vaters in ihm.¹²

(b) Die Werke Jesu und des Vaters als Zeugnisse der reziproken Immanenz – Joh 14,11 (vgl. Joh 10,38)

„Glaubt mir, dass ich im Vater (bin) und der Vater in mir (ist);
wenn aber nicht, wegen der Werke selbst glaubt!“

(c) Die Teilnahme und Hineinnahme des an Jesus Glaubenden an der / in die Handlungs- und Beziehungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn – Joh 14,12

„Amen, amen, ich sage euch,
der an mich Glaubende, die Werke, die ich tue,
auch jener wird (sie) tun,
und größere als diese wird er tun,
weil ich zum Vater gehe.“

¹² In diesem Sinn schreibt *Schnelle*, Joh (s. Anm. 3), 229: „Das unüberbietbare enge Verhältnis zwischen Vater und Sohn wird nun als gegenseitige ‚Inexistenz‘ beschrieben. Der räumlichen Vorstellungsweise liegt der Aspekt des Seins in einem Wirkungsraum zugrunde: Jesus ist in seiner Existenz vollständig durch Gott bestimmt, der sich wiederum in Jesu Wirken offenbart.“

Die Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist nicht geschlossen, sondern offen für jeden Menschen, der an Jesus glaubt. Auch dieser kann sich aktiv am Werk bzw. an den Werken des Vaters und des Sohnes beteiligen und sogar noch größere Werke als Jesus tun. Der Glaube an Jesus ist dabei entscheidend. Er ist die Voraussetzung, für das Mitwirken am Werk Jesu und des Vaters. Noch mehr, in Joh 6,29 ist bereits dieser Glaube als Werk Gottes definiert: „Dies ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, den jener gesandt hat.“

Dasselbe wie für die Handlungseinheit gilt auch für die Beziehungseinheit bzw. die reziproke Immanenz zwischen dem Vater und dem Sohn. Auch sie ist für die an Jesus Glaubenden und ihn Liebenden offen. Im Abschiedsgespräch mit Philippus verspricht Jesus in Joh 14,20:

„An jenem Tage werdet ihr erkennen,
dass ich in meinem Vater (bin) und ihr in mir und ich in euch.“

Auch im darauf folgenden Gespräch mit Judas gibt Jesus folgende Zusage in Joh 14,23 jedem Menschen, der ihn liebt und an seinem Wort festhält:

„Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren,
und mein Vater wird ihn lieben,
und zu ihm werden wir kommen
und eine Wohnung/Bleibe bei ihm machen.“

Die Gemeinschaft mit Jesus und dem Vater ist für die Glaubenden nicht nur eine künftige Vision. Derjenige, der Jesus liebt und sich an sein Wort hält, wird selber zur Wohnung/Bleibe Jesu und des Vaters. Sie werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen/bleiben.

2.4 Ergebnisse

- Die typisch johanneischen Lexeme „Werk“ (*ergon*) und „wirken“ (*ergazomai*) werden auch für das „Werk“ und „Wirken“ Gottes im Johannesevangelium verwendet. Dabei fällt die Kommunikationsart auf: Jesus ist das „Wort“ Gottes, das das „Werk“ / die „Werke“ des Vaters an die Menschen und auch an die Leser/innen des Johannesevangeliums kommuniziert. Denn die Stimme Gottes ist im gesamten Johannesevangelium nur ein einziges Mal in Joh 12,28 als direkte Personenrede zu hören.

- Gott wirkt kontinuierlich. Er wirkt als Vater. Sein Handeln ist nicht ein isoliertes, sondern ein kommunikatives Geschehen. Dabei geht es um die Wirkungs- bzw. Handlungseinheit mit seinem Sohn / durch seinen Sohn (vgl. Joh 5,17–47).
- Die Vollmacht über das Leben und den Tod und über das Gericht, die nur Gott hat, gibt im Johannesevangelium der Vater auch dem Sohn. Der johanneische Jesus handelt in dieser Vollmacht souverän. So macht er diejenigen, die er will, lebendig. Sogar in Bezug auf seine eigene Auferstehung beschreibt er sich bildhaft in einer aktiven Rolle (im Tempelwort in Joh 2,19: „... und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten“).
- Die Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist in der reziproken Immanenz zwischen den beiden (Joh 14,8–21) und in der Liebe des Vaters verankert (Joh 5,20).
- Sowohl die Handlung- als auch die Beziehungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn sind für die an Jesus Glaubenden offen. Ihnen gilt auch die Verheißung, dass sie noch größere Werke tun werden (Joh 14,12).

3. Schlussfolgerungen und Ausblick

„Gott hat Jesus von (den) Toten auferweckt.“ Das ist der Kern der ältesten frühchristlichen Osterbekenntnisse, die wir im Neuen Testament haben. Gott hat an Jesus bereits rettend gehandelt. Nicht der Tod, sondern Gott, der seinen Sohn von (den) Toten auferweckt, hat das letzte Wort. Gott ist das handelnde Subjekt und Jesus, sein Sohn, ist das Objekt seines Handelns. Die ältesten frühchristlichen Bekenntnisse lenken den Blick ihrer Zuhörer/innen zu Gott und seiner rettenden Tat an Jesus. Die Hoffnung auf die Auferstehung ist nun im Handeln Gottes an Jesus die Wirklichkeit geworden. Diese Tat Gottes ist dadurch auch die bleibende Hoffnung aller an ihn Glaubenden. Denn wie er Jesus auferweckte, kann er auch sie von (den) Toten auferwecken.

Auch das jüngste der kanonischen Evangelien – das Johannesevangelium – bezeugt bereits in der Prolepse in Joh 2,22, dass Jesus „von den Toten auferweckt wurde“ (*passivum divinum*). Dennoch wird Jesus im Unterschied zu vielen frühchristlichen Osterzeugnissen nicht nur als Objekt dieses rettenden Handelns Gottes dargestellt,

sondern wirkt er aktiv und souverän mit (die bildhafte Prolepse in Joh 2,19: „... und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten“; Joh 20,9 „... dass es notwendig ist, dass er von (den) Toten auferstehe“). Weiter hat Jesus Anteil an der Vollmacht über das Leben und den Tod wie auch über das Gericht, die sonst nur Gott, sein Vater, hat. Die Handlungseinheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist in der reziproken Immanenz zwischen den beiden verwurzelt. Die Leser/in-nen des Johannesevangeliums wie auch alle an Jesus Glaubenden werden nicht nur in ihrem Glauben an Gott, der an Jesus rettend handelt, gestärkt. Sie werden vielmehr eingeladen, aufgrund ihres Glaubens an Jesus, in die Beziehung zu ihm und zum Vater einzutreten, in ihr zu bleiben und in ihr mitzuwirken. Nach dem Beispiel Jesu werden auch sie sowohl das Objekt als auch das mitwirkende Subjekt am „Werk“ / an den „Werken“ des Vaters und des Sohnes in dieser Welt.

Die Fremdheit des Handelns Gottes

Eine responsive Relektüre „dramatischer Theologie“

Franz Gmainer-Pranzl

Der Anspruch „dramatischer Theologie“ als Forschungsprogramm liegt – über den Entwurf eines profilierten soteriologischen Ansatzes hinaus – darin, das jüdisch-christliche Grundzeugnis der Geschichte Gottes mit den Menschen als „Interaktionszusammenhang“¹ zu reformulieren, als Entwicklung einer Auseinandersetzung, in der mehrere Akteure auftreten und Entscheidungen herbeiführen. Auch Gott selbst, so hebt der Forschungsansatz dramatischer Theologie klar hervor, ist Teil dieses Geschehens, das im Kontext von Anspruch und Widerspruch, Freiheit und Tragik, Krise und Chance abläuft. Es geht um eine „komplexe göttlich-menschliche Interaktion also, die im Dienst des Ringens um den Menschen steht“², und in der das *Handeln Gottes* eine entscheidende Rolle spielt. Genau auf diesen Zusammenhang zielt der „harte Kern“ des Forschungsprogramms dramatischer Theologie ab; seine Thesen betreffen „die christliche Überzeugung vom Handeln Gottes in der Welt. Sie setzen den Glauben (das christliche Sinnsystem) voraus, der göttliche Grund der gesamten Wirklichkeit teile sich in seinem Handeln dieser Wirklichkeit selber mit“³. Das heißt: Wie auch immer „dramatische Theologie“ verstanden werden mag – sie steht und fällt mit der

¹ *Wandinger, Nikolaus*, Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie (BMT 16), Münster 2003, 177.

² *Koziel, Bernd Elmar*, Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie (Bamberger Theologische Studien, Bd. 33), Frankfurt a. M. 2007, 849.

³ Dramatische Theologie als Forschungsprogramm: Gemeinsamer Text, in: *Schwager, Raymund / Niewiadomski, Józef* (Hrsg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (BMT 15), Münster 2003, 40–77, hier: 63.

Überzeugung, dass Gott als handelndes und kommunizierendes Du in der konkreten Geschichte wirksam ist⁴.

Raymund Schwager hat die biblische Heilsgeschichte und vor allem die Verkündigung Jesu als Drama verstanden, „bei dem Aktionen Reaktionen auslösen und diese Reaktionen den weiteren Gang der Handlung und des Geschehens beeinflussen.“⁵ Seine grundlegende Studie zum Heildrama Jesu ist durchgehend geprägt von der Überzeugung, dass es die Menschen damals (in biblischer Zeit) und heute mit einem nahen, überraschenden und auch konfrontierenden – jedenfalls *handelnden* – Gott zu tun haben:

„Die ganze Botschaft Jesu, seine Gottesverkündigung, seine Gesetzesinterpretation und sein Aufruf zur Umkehr standen ganz im umfassenden Rahmen der nahen Gottesherrschaft, durch die nicht das allgemeine Wesen Gottes beschrieben, sondern sein neues, nicht vorhersehbares Handeln angesagt wurde.“⁶

Damit ist ein theologischer Akzent gesetzt, der durchaus nicht selbstverständlich ist: „Religion“ – verstanden als Sinn-, Symbol- und Glaubenssystem – verdankt sich in der jüdisch-christlichen Tradition einem dramatischen Interaktionszusammenhang, der als Ort und Konsequenz eines erkennbaren Handelns/Wirkens Gottes⁷ Geltung beansprucht. Genau darin liegt aber das Problem, mit dem sich christliche (Fundamental-)Theologie seit Jahrhunderten herumschlägt: Wie kann die Behauptung, Gott habe in der Geschichte der Menschen, vor allem im Leben Jesu von Nazareth entscheidend *gehandelt*, verantwortet werden? Für Raymund Schwager war diese

⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang die Hypothese 2–1, in der ein „tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt“, als „klares Zeichen“ anzusehen ist, „dass *Gott selber* (der Hl. Geist) *in den Menschen am Wirken* ist“ (ebd. 64; Hervorhebung F. G.-P.).

⁵ Schwager, Raymund, Apokalyptik. Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte, in: SaThZ 1 (1997) 2–14, hier: 5f.

⁶ Schwager, Raymund, Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (IThS 29), Innsbruck/Wien 1990, 43f.

⁷ Ich bevorzuge hier die Redeweise vom „Handeln Gottes“ (als Ausdruck eines aktiven personalen Geschehens), ohne dadurch den Ausdruck „Wirken Gottes“ (der eine gewisse vopersonale Konnotation aufweist) abzuwerten. Wie sich in vielen Beiträgen zeigt, werden beide Begriffe häufig synonym verwendet.

Frage in der Ausarbeitung seiner biblischen Erlösungslehre von vorrangiger Bedeutung und führte zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit Voraussetzungen und Hintergründen historisch-kritischer Schriftauslegung. Die geschichts-, ja offenbarungstheologische Relevanz dieser Rückfrage soll im Folgenden verdeutlicht werden, und zwar (1) durch einen bibeltheologischen Blick auf das Verständnis des Handelns Gottes in Jesus Christus, (2) durch eine Aufarbeitung der Kritik Schwagers an bestimmten exegetisch-theologischen Vorentscheidungen, von denen das Verständnis des „Handelns Gottes“ entscheidend abhängt, und (3) schließlich durch eine Vermittlung des biblischen Modells Schwagers mit einigen Prinzipien *responsiver* Vernunft, durch die eine interessante – und wie ich meine: weiterführende – Perspektive auf den Erkenntnisgang dramatischer Theologie geworfen wird. Dadurch soll zum einen gezeigt werden, welch „systemsteuerndes Format“ einer scheinbar „(bloß) methodischen“ Frage⁸ zukommt, zum anderen wird eine Anknüpfung dieses theologisch-soteriologischen Forschungsansatzes an einen der kreativsten und aufschlussreichsten Diskurse gegenwärtiger Philosophie unternommen.

1. Jesus – das „Performativ Gottes“

„Gott wirkt“ – mit dieser lapidaren Aussage unterstreicht der frühere Generalobere der Gesellschaft Jesu, Peter-Hans Kolvenbach SJ, seine Grußadresse zum 150-Jahr-Jubiläum der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät in Innsbruck. Was an dieser Fakultät an theologischer Arbeit geleistet wurde und wird, ist für P. Kolvenbach ein Zeichen dafür, „dass Gott gnädig zum Wohl der Menschen und der Welt wirkt und die Fäden der Geschichte in Händen hält“⁹. Mit diesem Bekenntnis zu Gott, der in der Geschichte dieser Welt handelt, ist eine Grundüberzeugung der jüdisch-christlichen Glaubens-tradition formuliert: „Denn die Erfahrung des geschichtlich han-

⁸ Schwager bezeichnet die „Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode“ im Vorwort seines Buches als „Grundanliegen“ (ebd. 5).

⁹ Pater General der Gesellschaft Jesu zum 150-Jahre Jubiläum der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät in Innsbruck (1. Juni 2007), in: KBC 140 (2007/08), Heft 2, 35.

delnden Gottes ist nicht nur Wurzelerfahrung jüdischer Identität bzw. des Glaubenszeugnisses Israels, sondern auch grundlegendes Kennzeichen des christlichen Glaubens¹⁰, wie Klaus von Stosch hervorhebt. Sein Hinweis bezüglich des Gottesverständnisses, dass „personale Zuschreibungen wie Freiheit, Intentionalität und Subjekthaf-tigkeit ... für den christlichen Glauben schlechterdings zentral sind“, sowie die daraus folgende Konsequenz, „das Gott-Welt-Verhältnis in der Weise als kommunikatives Beziehungsgeschehen zu verstehen, wie es für den christlichen Offenbarungsglauben konstitutiv ist“¹¹, sind tatsächlich Ausdruck eines spezifisch biblischen Verständnisses Gottes als „handelnder Person“, das nicht einfach verallgemeinert werden kann – sowohl mit Blick auf andere religiöse Traditionen¹² als auch angesichts der gegenwärtigen geistigen Lage vor allem in Europa, die von der Religionskritik der Aufklärung, einem naturwissenschaftlichen Weltbild und deren spezifischer Infragestellung eines „besonderen Handelns Gottes“ geprägt ist¹³.

¹⁰ Stosch, Klaus von, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006, 11f.

¹¹ Ebd. 45.

¹² Von daher ist etwa folgender Aussage aus einer einschlägigen Publikation nur bedingt zuzustimmen: „Die Vorstellung, dass Gott handelt, absichts- und wirkungsvoll handelt, und nicht nur – unbeweglich und fern, sich selbst genügend – existiert, diese Vorstellung ist wohl allen großen Religionen eigen, ja sie definiert vermutlich den Kern der Aussage vom persönlichen Gott“ (Kögerler, Reinhard / Schörghofer, Gustav [Hrsg.], Vorwort der Hrsg., Wie wirkt Gott in der Welt? Theologische Zugänge und naturwissenschaftliche Sichtweisen [Forum St. Stephan. Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche, Bd. 15], Linz 2005, 7).

¹³ Diese Problematik taucht in der Studie von Klaus von Stosch immer wieder auf: So greift er den Vorwurf auf, der „Handlungsbegriff führe leicht zu anthropomorphen Missverständnissen“ (Gott – Macht – Geschichte [s. Anm. 10], 37), und kritisiert die Vorstellung eines Lückenbüßergottes, dessen Wirken „nur oder vor allem in den ontischen oder epistemischen Lücken naturwissenschaftlicher Welt-erklärung verortet wird“ (ebd. 152). Besonders aber angesichts der bedrängenden Frage, „dass es in einem quantitativ erschreckend hohen Ausmaß schlechthin sinnloses Leiden gibt“ (ebd. 176), ist eine theologische Verantwortung der Rede vom *Handeln Gottes* – das so oft schmerzlich vermisst wird – gefordert. Dieser Herausforderung versucht Klaus von Stosch durch die These, „Gottes Handeln ... als Werben um die vorbehaltlose, eben nicht manipulativ herbeigeführte Liebe des Menschen verständlich zu machen“ (ebd. 323), zu begegnen. Das biblisch bezeugte Handeln Gottes sei „nicht im Sinne eines mirakulösen Eingreifens, sondern als Werben im Rahmen von Freiheitsverhältnissen“ (ebd. 313) zu begreifen und er-

Mit der Behauptung, *Gott handle*, wird eine (religions-)theologische Differenz markiert: sowohl gegenüber einer – im weitesten Sinne – deistischen Position, die Gott nur eine anfängliche Urheberrolle am Weltgeschehen zubilligt, als auch gegenüber anderen religiösen Zuordnungsmustern des Gott-Welt-Verhältnisses, die von pantheistischen Identitäts- bis zu anthropomorphen Interventionsvorstellungen reichen, steht die jüdisch-christliche Tradition für eine theologische Redeweise ein, die Gott als freies, personales, sich mitteilendes und überraschend agierendes Gegenüber bekennt¹⁴. „Das Personsein Gottes stellt sich als Tätigsein dar“¹⁵, betont Gerhard Ebeling in kritischer Auseinandersetzung mit einer dogmatischen Tradition, die zwischen dem „Sein“ und „Handeln“ Gottes scharf trennt. Damit ist eine konstitutive und durchgehende Erfahrung der biblischen Zeugnisse auf den Punkt gebracht: Gott tritt gegenüber seinem Volk Israel und in Israel in Jesus von Nazareth, seinem Christus, wirkmächtig in Erscheinung. Diese Pointe darf weder in der fundamentaltheologischen Ermittlung noch in der religions-

scheine selbst „als Wahrnehmungsschule auch für die leidvollen Seiten der Wirklichkeit“ (ebd. 330). – Mit dieser „theodizeempfindlichen Reformulierung“ der Rede vom Handeln Gottes in der Welt (bis hin zur bedenkenwerten Sichtweise, „dass mir im Anderen der Gott in Knechtsgestalt entgegentritt und so sein Handeln mir gegenüber durch dessen Hilfsbedürftigkeit dargestellt wird“ [ebd. 374]), hat Klaus von Stosch von einer biblisch-theologischen *Innenperspektive* zweifellos bedeutsame Ressourcen erschlossen; von einer *Außenperspektive* her bleiben allerdings einige Fragen offen.

¹⁴ Das Ringen um dieses Verständnis Gottes ist – was bisher nicht genügend beachtet wurde – ein wesentlicher Teil der Argumentationsstrategie Karl Rahners in seinem Werk „Hörer des Wortes“. Jegliche Theorie einer Offenbarung, betont Rahner, muss die Handlungsfähigkeit und -möglichkeit Gottes zur Sprache bringen, „so dass eine freie Selbsterschließung des freien persönlichen Gottes möglich bleibt“ (Rahner, Karl, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, in: *Ders., Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, bearbeitet von Albert Raffelt, SW 4, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 1–280 [1941], 110); „... seine bisherige Schöpfung darf nicht die Erschöpfung seiner Möglichkeiten sein; Gott muss noch einen freien Raum des freien Handelns diesem seinem Geschöpf gegenüber haben“ (ebd. 134). Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes ist „die unberechenbare Tat seiner persönlichen Liebe“ (124), und die Grundsituation des Menschen ist „ein Stehen vor dem geschichtlich Handelnden, vor dem Gott der Offenbarung“ (ebd. 142).

¹⁵ Ebeling, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Prolegomena, Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen³1987, 230.

theologischen Vermittlung verloren gehen: *Gott handelt in Jesus Christus*.

Eine der entscheidenden Provokationen des Auftretens Jesu liegt unbezweifelbar in seinem Anspruch, dass Gott in und mit ihm handelt. Deutlich wird dies etwa in seinen Heilungen, die die Menschen dazu veranlassen, *Gott* dafür zu loben und ihm zu danken (z. B. Mt 9,8; 15,31; Lk 18,43), in besonderer Weise aber in seiner Praxis, Sünden zu vergeben (Mk 2,5–7; Lk 5,20–21). Die mitunter äußerst heftigen Reaktionen auf diesen (implizit oder explizit erhobenen) Anspruch Jesu verdeutlichen, dass hier ein Nerv getroffen ist: In der Verkündigung und Lebenspraxis eines bestimmten Menschen soll das Handeln Gottes selbst präsent sein¹⁶. Christoph Niemand zeigt am Schelt- und Drohwort Lk 13,34–35, inwiefern Jesus zum Repräsentanten des Handelns Gottes wird:

„Dass *Jesus* Israel in der Annahme der von ihm verkündeten Gottesherrschaft neu und endzeitlich *sammeln* wollte, steht wohl außer Frage ... Dass aber das in Verkündigung und Annahme der *basileia* sich vollziehende Heil *Gott zum Subjekt hat*, bildet zu dieser Aussage keinen unüberwindlichen Kontrast, wenn bewusst bleibt, dass Jesus auch sonst in *seinem* endzeitlichen Einladungswirken *Gott selbst* handeln sieht.“¹⁷

In Wort und Tat, so zeigen es die Evangelien anhand verschiedenster Szenen auf, konfrontiert Jesus die Menschen, denen er begegnet, mit kritischen Infragestellungen, symbolischen Transformationen und provozierenden Umstellungen, die er als Resultat eines neuen, verändernden Handelns Gottes vorstellt. Von daher ist es mehr als angebracht, Jesus nicht nur als „legatus divinus“ anzusehen, der den Menschen die (ewigen) Wahrheiten Gottes übermittelt¹⁸, sondern

¹⁶ Das Johannesevangelium geht an mehreren Stellen von einer Wirk- und Lebenseinheit zwischen Jesus und Gott aus (vgl. Joh 4,34; 5,19–23.36; 8,28–29; 10,25.30.37–38; 17,4).

¹⁷ Niemand, Christoph, *Jesus und sein Weg zum Kreuz*. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007, 277. – Vgl. eine weitere Stelle: „Wo Jesus einfachhin seine Botschaft vorträgt, spricht er vom *Handeln Gottes*, das die Menschen aufrichtend trifft und in Entscheidung stellt“ (ebd. 308).

¹⁸ So hieß der neuscholastische Traktat der *demonstratio christiana*: „De Christo legato divino“, der eine formale Argumentation aufwies: „Der erste Schritt der

als „*Performativ Gottes*, und zwar so, dass sich in seiner Reich-Gottes-Botschaft ihre Wirklichkeit bereits durchsetzt“¹⁹. Im Auftreten Jesu ist das neue, verändernde Handeln Gottes wirksam – diese Zustimmung vertreten die christlichen Evangelien.

Die eigentliche Spitze der christlichen Glaubensüberzeugung liegt allerdings in der Behauptung, Gott habe am Gekreuzigten in einer unvergleichlich wirkmächtigen Weise gehandelt. Petrus spricht diese provokante Botschaft aus: Gott selbst hat durch sein Handeln etwas bewirkt, das ein scheinbar eindeutiges, mächtiges definitives Tun – die Hinrichtung eines zum Tode Verurteilten – auf unsagbar radikale Weise überwunden hat: Gott hat Jesus „von den Wehen des Todes befreit“ (Apg 2,24). Das Bekenntnis zum Handeln Gottes am vernichteten Jesus, das wahrhaft umstürzende Folgen nach sich zieht, gehört ganz klar zur *corporate identity* der christlichen Urgemeinde. „Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36), heißt es am Schluss der Pfingstpredigt des Petrus (und ähnlich an einigen anderen Stellen²⁰). Das bedeutet: Der für die junge Kirche konstitutive Osterglaube ist ohne die Überzeugung, dass Gott konkret und wirkmächtig handelt, unvorstellbar. Genau dieses und *nur* dieses Handeln Gottes überwindet jene Diskontinuität, die aus der Katastrophe des Kreuzes resultiert²¹, betont Hans Kessler mit Blick auf eine Reihe von Erklärungsversuchen zur Entstehung des Osterglaubens. Was wir „Ostern“ nennen, ist Ergebnis des Handelns Gottes – nicht als miraculöser Sonderfall einer „Ausnahme vom Tod“, sondern als Anbruch dessen, was Gottes

eigentlichen Beweisfigur arbeitet heraus, dass Jesus den Anspruch erhoben hat, von Gott gesandt zu sein (*legatus divinus*). Der zweite Schritt weist nach, dass dieser Anspruch berechtigt ist“ (*Niemann, Franz-Josef*, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats [IThS 12], Innsbruck/Wien 1984, 36).

¹⁹ Hoff, *Gregor Maria*, Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007, 224.

²⁰ Vgl. Apg 3,13.15; 4,10; 5,30–31; 10,37–43 (Petrus); 13,30–33 (Paulus).

²¹ „In der Diskontinuität des Kreuzes konnte nur Gottes neuschaffendes, auf-erweckendes Handeln am Gekreuzigten (zurückgreifend auf ihn und ihn endgültig in Geltung setzend) Kontinuität, Identität *seiner* Zuwendung zu uns herstellen und den endgültigen, nicht mehr zerstöbaren Grund des Glaubens legen“ (*Kessler, Hans*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 1995, 242).

Handeln durch den Tod Jesu und den Tod *aller* Menschen hindurch bewirken möchte²²: Leben und Freiheit in vollem Maß. In diesem Sinn ist der Auferstandene in einem noch radikaleren Maß als „Performativ Gottes“ in einer dem Tod verfallenen Welt zu verstehen.

Diese Bekenntnislinie, die Gott als handelndes Du in der menschlichen Geschichte und vor allem im Leben und Sterben Jesu sieht, prägt ganz klar die Konzeption der dramatischen Erlösungslehre Raymund Schwagers. Seine Rekonstruktion von fünf Akten des Heilsdramas Jesu versteht sich zutiefst als das, was Adolf Darlap in heilsgeschichtlicher Perspektive „eine *Interkommunikation* verschiedener frei handelnder, geistiger Subjekte“²³ nannte. Das Mit- und auch Gegeneinander von menschlicher und göttlicher Freiheit, der Fortgang von Aktion und Reaktion, der „sich klar auf einen Konflikt und eine entsprechende Lösung hin zuspitzt“²⁴, und die dabei erfolgende Aufdeckung und Erhellung verborgener Mechanismen des menschlichen Lebens bilden den Handlungskontext, in dem Jesus selbst als Repräsentanz und Performativ Gottes offenbar wird. Die Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft (1), die Ablehnung dieser Botschaft und die Gerichtsworte (2), die Verurteilung des Heilbringers (3), die Rehabilitation dieses Heilbringers („Auf-erweckung“) durch Gott selbst (4) sowie die neue Sammlung des Volkes durch Gottes Geist (5) bilden die fünf Akte eines Dramas, in dem das vollmächtige Handeln Gottes im Wort und in der Tat Jesu, in seinem Untergang und in seiner Erhöhung zur Erfahrung kommt. Jesus, hebt Schwager hervor, „verstand sich als Instrument eines neuen und endgültigen Handelns Gottes am erwählten Volk“²⁵. Da-

²² „... die Rede von der ‚Auferstehung Jesu‘ meint ein Handeln Gottes am Ge-kreuzigten, aber *nicht* einen von oben herab gewirkten, *nachgeschobenen* Akt irgendwann nach dem Tode Jesu (im Grabe), *sondern* ein Handeln Gottes im Tod Jesu *bereits am Kreuz*“ (Kessler, Hans, *Wie wirkt Gott in der Welt und an der Welt? Die Auferstehung Jesu als Paradigma*, in: Kögerler, Reinhard / Schörghofer, Gustav [Hrsg.], *Wie wirkt Gott in der Welt?* [s. Anm. 12], 53–92; 82).

²³ Darlap, Adolf, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: Feiner, Johannes / Löhner, Magnus (Hrsg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 1, *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln u. a. 1965, 3–156; 43.

²⁴ Schwager, Jesus im Heilsdrama (s. Anm. 6), 25.

²⁵ Schwager, *Apokalyptik* (s. Anm. 5), 5. – Diese Thematik ist bei Schwager bereits früh vorgezeichnet: „Die alttestamentlichen Schriften sprechen einmütig –

mit ist eine theologische Voraussetzung benannt, die die Grundlage und Leitlinie der Erlösungslehre und Christologie Raymund Schwagers bilden: Gott ist ein echter „Mitspieler“ in der dramatischen Geschichte des Menschen, deren „Ausgang“ im Anspruch und in der Krisis Jesu Christi, im Urteil der Menschen *gegen* ihn, letztlich aber im Urteil Gottes *für* ihn entschieden wurde. Diese strittige, dramatische und komplexe Geschichte aber, die der christliche Glaube als Ort fundamentaler Befreiung begreift, muss in ihrem Anspruch auch adäquat wahrgenommen werden²⁶. Wenn nämlich

„eine erste Begegnung mit der Botschaft Jesu zum Ergebnis führt, dass er ein neues Handeln Gottes in der Geschichte angesagt hat, dann drängt sich unmittelbar die Frage auf, ob ein so ungewöhnlicher Anspruch auch wahr sein kann. Alle methodischen Überlegungen müssen im Dienst dieser zentraleren Frage stehen“²⁷,

so Schwager. Diesen methodischen Fragen und ihren Implikationen soll im Folgenden in geschichtstheologischer Perspektive nachgegangen werden.

2. Analogie oder Anomalie? Geschichtstheologische Rückfragen

Im Kontext des „ersten Aktes“ des Heilsdramas Jesu geht Schwager explizit auf die Frage ein, welche exegetische bzw. theologische Methode in der Lage ist, sich dem Thema „Verkündigung der Gottesherrschaft“ zu stellen. Mit Blick auf die Auseinandersetzungsgeschichte rund um die „historisch-kritische Methode“ – und damit zusammenhängend auch auf manche Aspekte der liberalen „Leben-Jesu-Forschung“ – ortet Schwager eine Grundsatzentscheidung, die der exegetischen Arbeit vorausgeht. Diese Entscheidung betrifft den *Anspruch*, der in der Verkündigung Jesu direkt oder indi-

spätestens von der Zeit der großen Propheten an – von einem Handeln Gottes, das alle Völker betrifft“ (*Schwager, Raymund*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 128).

²⁶ Schon in Girards Analyse der biblischen Texte, vor allem mit Blick auf den Umgang Jesu mit der ihn bedrohenden Gewalt, zeige sich, „dass Gott im Geschick Jesu am Wirken war, ja dass dieser im vollen Sinn Sohn Gottes gewesen sein muss“ (*Schwager*, Jesus im Heilsdrama [s.Anm. 6], 167).

²⁷ Ebd. 73.

rekt dadurch erhoben wird, dass er sein eigenes Auftreten als Ort der andrängenden und hereinbrechenden Herrschaft Gottes ansieht. Wird dieser Anspruch für glaubwürdig gehalten, „dann ist das ‚Handeln Gottes‘ nicht irgendeine menschliche Idee, sondern das zentrale, alles bestimmende Ereignis, auf das hin das Geschick Jesu auszulegen ist“²⁸; in diesem Fall kann das, was als „Handeln Gottes“ bekannt wird, nicht bloß als Moment eines allgemein verständlichen Handlungsablaufs begriffen (und „erklärt“) werden, sondern muss in seiner bewegenden, verändernden und auch befremdlichen Dynamik ernst genommen werden. Wird aber der in der Verkündigung des „Reiches Gottes“ vorausgesetzte Anspruch letztlich *nicht* für glaubwürdig gehalten, gerät er unter die Deutungshoheit der „üblichen historischen Methoden“, was schlussendlich bedeutet, dass man „die Rede vom ‚Handeln Gottes‘ wie eine andere religiöse Idee einzustufen hat“²⁹. An dieser Stelle ist genau auf die Intention Schwagers zu achten: Seine Kritik richtet sich *nicht* – wie aus dem gesamten Duktus seiner Untersuchung hervorgeht – gegen eine historische und exegetische Untersuchung der neutestamentlichen „Reich-Gottes-Verkündigung“, sondern gegen das Verschweigen einer Vorentscheidung, die darin besteht, die Rede vom „Handeln Gottes“ als Chiffre für eine Realität anzusehen, die in ihrem „eigentlichen“ Sinn von *anderen* Zusammenhängen her zu erklären sei. Nicht der Einsatz einer historisch-wissenschaftlichen oder exegetischen Methode als solcher ist also das Problem, sondern das Absehen von jenen erkenntnisleitenden Einstellungen, die die Auseinandersetzung mit biblischen Texten tatsächlich vorentscheiden und ein mögliches „Handeln Gottes“ auf grundlegende Weise anders verstehen³⁰.

²⁸ Ebd. 74.

²⁹ Ebd.

³⁰ „Zwischen einem tatsächlichen ‚Handeln Gottes‘ und einem nur als religiöse Idee verstandenen göttlichen Handeln liegt ja ein tiefer Unterschied. Nimmt man ein tatsächliches Handeln an, dann hat man vor allem auf die Reaktion der Angesprochenen zu achten, und man hat zu fragen, wie sich die Handlung angesichts ihrer Antwort wohl weiterentwickelt. Rechnet man hingegen mit einer allgemeinen religiösen Idee, dann ist zu forschen, wie diese mit anderen ähnlichen oder gegensätzlichen Ideen in Zusammenhang steht und welche außerideelle Faktoren wirksam waren, dass sich die eine oder andere Idee durchgesetzt hat. Von einer Vor-Entscheidung betreffs des ‚Handelns Gottes‘ hängt folglich ab, welcher wissenschaftlichen Methode man sich zu bedienen hat“ (ebd.).

Theologisch virulent wird die Auseinandersetzung mit den genannten Vor-Entscheidungen bei der Frage nach der Auferweckung Jesu, die von Schwager im Rahmen des „vierten Aktes“ des Heilsdramas Jesu als „Urteil“ Gottes zugunsten eines Verworfenen und Gescheiterten angesehen wird – und das heißt: als eminenterer Fall eines Handelns Gottes³¹. An dieser Stelle setzt Schwager mit der kritischen Frage nach der – im Anschluss an Bultmann erfolgten – „Trennung zwischen dem Osterkerygma und dem historischen Jesus“³² an. Lläuft diese strikte Scheidung von historischer und theologischer Dimension der Wirklichkeitserfahrung, so wie sie Bultmann ja tatsächlich vertritt³³, nicht auf eine Unerkennbarkeit des Handelns Gottes hinaus, ja letztlich auf dessen „Entmythologisierung“³⁴? Ist diese „Unmöglichkeit“, ein *Handeln Gottes in Geschichte* als Anspruch und Movens einer dramatischen Entwicklung wahrzunehmen und theologisch zu verantworten, nicht bedingt durch eine bestimmte „historische Methode“, die mit „Selbstverständlichkeit“ die Überzeugung voraussetzt, dass man „apriori einen Gegensatz zwischen historisch begründeten Aussagen und dem Kerygma des Glaubens behaupten“³⁵ müsse?

Als maßgeblich für die Etablierung dieses – im theologisch-exegetischen Diskurs oft vorausgesetzten – Gegensatzes sieht Schwager ein historisches Erkenntnisprinzip an, das Ernst Troeltsch als „Analogie“ bezeichnet hatte. Troeltsch ging in seinem bekannten Aufsatz „Über

³¹ „Die definierende Handlungssituation dieses Aktes ist nämlich ein neues Handeln Gottes: die Auferweckung des scheinbar so Gescheiterten“ (*Wandinger*, Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen [s. Anm. 1], 227).

³² *Schwager*, Jesus im Heilsdrama (s. Anm. 6), 155.

³³ „Das ist das Paradox des Glaubens, dass der Glaube ‚dennoch‘ als das Handeln Gottes hier und jetzt ein Geschehen versteht, das völlig verstehbar ist in dem natürlichen oder geschichtlichen Ablauf der Dinge“ (*Bultmann, Rudolf*, Jesus Christus und die Mythologie, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 4, Tübingen ⁴1984, 141–189; 175f.).

³⁴ Dieser Frage stellt sich Bultmann auch ausdrücklich: „Wir müssen fragen, ob wir in der Tat mythologisch sprechen, wenn wir so von Gott als dem Handelnden reden“ (ebd. 172). In deutlicher Absetzung von einem rein *existentiellen* Verständnis des „Handelns Gottes“ plädiert Bultmann für einen *existentialen* Zugang: „Von Gott reden heißt von unserer eigenen Existenz reden“ (ebd. 179), was auf die These hinausläuft: „Gottes Handeln verleiht uns ein neues Verständnis unserer selbst“ (ebd. 181).

³⁵ *Schwager*, Jesus im Heilsdrama (s. Anm. 6), 155.

historische und dogmatische Methode in der Theologie³⁶ von der Frage nach den wichtigsten Prinzipien der „historischen Methode“ aus, die – auch in ihrer Auseinandersetzung mit dem Christentum – „eine bestimmte Stellung zum geistigen Leben überhaupt in sich schließt“³⁷. Neben der Herausstellung von *Wahrscheinlichkeitsurteilen* im historischen Arbeiten und dem Prinzip der *Wechselwirkung*, das alle historischen Erscheinungen in das Gesamtgeschehen eines Wirkzusammenhangs stellt, ist es vor allem die Anwendung der „Analogie“, die „die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“ voraussetzt und von daher „die Einbeziehung der christlich-jüdischen Geschichte in die Analogie aller übrigen Geschichte“³⁸ mit sich bringt. Die methodische Trias von „Kritik, Analogie und Korrelation“³⁹, so hebt Troeltsch hervor, bringe „eine völlige Revolution unserer Denkweise“⁴⁰ mit sich, durch die die „dogmatische Denkweise“ überwunden werde. Diese nämlich setze eine Autorität voraus, die „dem Gesamtzusammenhang der Historie, der Analogie mit dem übrigen Geschehen und damit der alles das in sich einschließenden historischen Kritik und der Unsicherheit ihrer Ergebnisse entrückt ist“⁴¹. Die „dogmatische Methode“ strebe „eine offenkundige Auflösung des Zusammenhanges und der Gleichartigkeit“⁴² mit der (profanen) Geschichte an, führe eine starke Differenz ein und bewirke dadurch gewissermaßen eine Verdoppelung der Geschichte. Den letzten Grund für diese Herausstellung einer „besonderen“ gegenüber einer „allgemeinen Geschichte“ sieht Troeltsch in einer Auffassung Gottes, der „zu außerordentlichen ... Wirkungen fähig“⁴³ sei, also in einer Weise handle, die über den kri-

³⁶ Troeltsch, *Ernst*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Aalen 1962 (Neudruck der 2. Auflage 1922), 729–753.

³⁷ Ebd. 731.

³⁸ Ebd. 732.

³⁹ Ebd. 734.

⁴⁰ Ebd. 735.

⁴¹ Ebd. 740.

⁴² Ebd. 741.

⁴³ Ebd. 743. – Die vollständige Formulierung von Troeltsch lautet: „Gott ist nicht in den Zusammenhang eines korrelativen, sich überall gegenseitig bedingenden Wirkens und eines jede lebendige Bewegung nur als Bewegung des Gesamtzusammenhangs schaffenden Zweckwillens eingeschlossen, sondern seiner regel-

tisch/analog/korrelativ eruierbaren Gesamtzusammenhang menschlicher Geschichte hinausgehe. Diese Denkweise bezeichnete Troeltsch – im Gegensatz zur historischen Methode – bekanntlich als „supranaturalistische Autoritätslehre“⁴⁴.

Genau dieses Analogieprinzip Troeltschs ist der „heiße Kern“ der geschichtstheologischen Rückfrage Schwagers an den Plausibilitätskontext der historisch-kritischen Schriftauslegung. Konsequenz dieser Kritik ist aber nicht die Rückkehr zu einer naiven und – im schlechten Sinn des Wortes – „dogmatischen“ Exegese, sondern die Infragestellung des „Analogieprinzips“ als allein- und allgemeingültigem Kriterium historischen *und* theologischen Denkens. Die von Troeltsch hervorgehobene „prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“⁴⁵ lässt Schwager fragen, ob von dieser Prämisse her noch die Möglichkeit bleibt, ein „besonderes Handeln Gottes“ anzuerkennen⁴⁶. Weltanschaulicher Hintergrund der historisch-kritischen Methode sei jene Form der Geschichtsphilosophie, die sich der Aufklärung verdankt und „den Menschen allein als Täter der Geschichte“⁴⁷ versteht. Dass es historischer Forschung von daher vor allem um die empirisch und gesellschaftlich feststellbaren Einflüsse zwischen Menschen geht, ist nicht schwer nachzuvollziehen. Wenn aber die biblisch bezeugte Verkündigung des „Reiches Gottes“ für den Anspruch Jesu steht,

mäßigen Wirkungsweise gegenüber auch zu außerordentlichen, diesen Zusammenhang aufhebenden und durchbrechenden Wirkungen fähig“ (ebd.).

⁴⁴ Ebd. 749.

⁴⁵ Ebd. 732.

⁴⁶ Vgl. Schwager, Jesus im Heilsdrama (s. Anm. 6), 155, Anm. 4. – In derselben Fußnote (vgl. ebd. 156, Anm. 4) verweist Schwager auf eine Überlegung Pannenberg, die das Analogieprinzip als Bezug auf „das Gleichartige *im Ungleichartigen*“ begreift: „Mit dem Ungleichartigen, in keiner Analogie restlos Aufgehenden hat es der Historiker zu tun, wenn er das unverwechselbar Individuelle und die Kontingenz einer Begebenheit ins Auge fasst“ (Pannenberg, Wolfhart, Heilsgeschehen und Geschichte, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 22–78; 51). Ebenso kennzeichne es die Methode Girards, dass er „bei Ähnlichkeiten und Analogien den Unähnlichkeiten und dem Ungleichartigen besondere Aufmerksamkeit schenkt“ (Schwager, Jesus im Heilsdrama [s. Anm. 6], 167, Anm. 31).

⁴⁷ Ebd. 45.

„dass die Geschichte wesentlich vom Handeln Gottes und von der Nähe seiner Herrschaft bestimmt wird, dann stellt sich notwendigerweise die Frage, ob die moderne kritische Methode nicht von vornherein die Tendenz hat, das zu eliminieren oder doch undeutlich zu machen, was für ihn gerade das Zentrale war“⁴⁸.

Welchen Weg sollte die Theologie hier einschlagen? Den „traditionellen“ Weg, der von einem vorgefassten, naiven, ja mythologischen Verständnis des „Handelns Gottes“⁴⁹ ausgeht? Oder den von moderner historischer Kritik gewiesenen Weg, der das „Ungleichartige“ des Handelns Gottes vom „Gleichartigen“ menschlicher Handlungsmöglichkeiten her vollständig erklären will? Schwager schlägt angesichts dieses Dilemmas als „dritten Weg“ vor, die Ergebnisse historisch-kritischer Forschung einerseits zu beachten, will aber andererseits „nach dem inneren Zusammenhang dessen fragen, was sich als Besonderheit im Leben Jesu zeigt“⁵⁰ – wobei *Besonderheit* nicht als psychologisch erkennbare Auffälligkeit verstanden wird, sondern als geschichtstheologisch relevanter Bezugspunkt⁵¹. Dieses „Besondere“ in geschichtlichen Abläufen und Entwicklungen zu bedenken, heißt aber nicht, eine unangreifbare Instanz einzuführen, die den Kontext

⁴⁸ Ebd. 46.

⁴⁹ Vgl. die treffende Charakterisierung mythischer Theologie durch Bultmann: Mythologie „spricht von Göttern, die die Macht jenseits der sichtbaren, verstehbaren Welt darstellen. Aber sie spricht von Göttern, als wären sie Menschen, und von ihren Taten als menschlichen Taten, wenn sie sich auch die Götter vorstellt als mit übernatürlicher Macht begabt und ihre Taten als unberechenbar, als fähig, die normale, gewohnte Ordnung des Geschehens zu zerbrechen. Man kann sagen, Mythen geben der transzendenten Wirklichkeit eine immanente weltliche Objektivität. Der Mythos objektiviert das Jenseitige zum Diesseitigen“ (*Bultmann, Rudolf*, Jesus Christus und die Mythologie [s. Anm. 33], 146).

⁵⁰ Schwager, Jesus im Heilsdrama (s. Anm. 6), 46.

⁵¹ An einigen Stellen konkretisiert Schwager solche Bezugspunkte: „Wenn man wirklich mit einem Handeln Gottes in der Geschichte rechnet, dann ergibt sich, dass bestimmten Menschen eine heilsgeschichtliche Rolle zukommen kann, die auch die anderen Menschen betrifft“ (ebd. 113, Anm. 9). „... Anders liegen jedoch die Dinge, wenn man nicht bloß mit der allgemeinen Idee ‚Handeln Gottes‘, sondern mit einem tatsächlichen Handeln rechnet. Die Zeit erscheint in diesem Fall nicht als eine kontinuierliche Linie, sondern sie erhält hervorragende Augenblicke. Bei einem solchen Verständnis kann der Kairos genützt oder verspielt werden“ (ebd. 143).

historischer Zusammenhänge willkürlich durchbricht (um etwa eine bestimmte Vorstellung des „Handelns Gottes“ auf diese Weise zu retten), sondern zu verhindern, dass ein undifferenziert vorausgesetztes und fraglos gültiges „Analogie“-Prinzip dem historischen Blick all jenes ausblendet, das in der postulierten „Gleichartigkeit“ nicht aufgeht. Denn das, was sich im Drama des Lebens und Sterbens Jesu sowie im vor- und nachösterlichen Glauben der Jesusbewegung abspielt, hat mit Ansprüchen, Antworten, Konflikten und Neuaufbrüchen zu tun, die sich nicht als „logische Folge“ eines „allgemein verständlichen Zusammenhangs“ begreifen lassen. Für Schwager zeigt sich klar, „dass die hintergründigen Voraussetzungen der historisch-kritischen Methode sich nicht mit dem decken, was im Geschick Jesu neu zur Sprache kam“⁵².

Es steht außer Frage, dass Schwager durch seine konsequente Rückfrage nach dem Anspruch des „Handelns Gottes in der Geschichte der Menschen“ an einen Nerv neuzeitlicher Geschichtsphilosophie rührt, die – gerade auch in Auseinandersetzung mit christlichen Offenbarungsvorstellungen – jegliche Vorstellung eines „besonderen Handelns Gottes“ aus dem Blickfeld historischer Erkenntnis ausspart⁵³. Die Rede vom „Handeln Gottes“ theologisch

⁵² Ebd. 175.

⁵³ Schon bei Kant klingt deutlich das Motiv durch, dass „die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt“ sind (*Kant, Immanuel, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Ders., Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Bd. 9, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Erster Teil, Darmstadt 1983, 31–50; 33). – Karl Löwith fasst diese Entwicklung, die in Kants Beitrag greifbar wird, so zusammen: „Insbesondere war es der Bruch mit der Tradition am Ende des 18. Jahrhunderts, der der modernen Geschichte und unserem modernen historischen Denken das revolutionäre Gepräge gab ... Wie nie zuvor ‚machen‘ wir heute Geschichte mit Hilfe der Naturwissenschaften, und werden doch von ihr überwältigt, seitdem sich die Geschichte aus ihrer antiken und christlichen Begrenzung befreit hat ... Es gilt für das moderne historische Bewusstsein als ausgemacht, dass die Geschichte weder im Sinne der antiken Kosmologie noch der christlichen Theologie verstanden werden könne“ (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [Urban-Taschenbücher, 2], Stuttgart⁸ 1990 [Engl. Originalausgabe 1949], 177f.). Karl Popper schließlich bezeichnet die Vorstellung, dass sich Gott in der menschlichen Geschichte offenbart und in ihr handelt, als „theistischen Historizismus“ (Hat die Weltgeschichte einen Sinn?, in: *Baumgartner, Hans Michael / Rösen, Jörn* [Hrsg.], Seminar: Ge-