

BERNHARD DOLNA · WIEN

## DER MENSCH IM FOKUS DER GÖTTLICHEN AUFMERKSAMKEIT UND SORGE

*Die Theologie des Pathos bei Abraham Joshua Heschel*

In seiner Ansprache an die Jüdische Gemeinde in Deutschland, am 22. September 2011, betonte Papst Benedikt XVI., dass die Katholische Kirche eine große Nähe zum jüdischen Volk empfinde. Er ermutigte beide Seiten, sich um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und im Blick auf die katholische Kirche betonte er, dass es ein Gebot der Stunde sei, sich immer mehr der inneren Verwandtschaft mit dem Judentum klar zu werden.

Besonders wies er auf die der hebräischen Bibel inhärente Hoffnungsbotschaft hin, die von Juden und Christen in unterschiedlicher Weise angeeignet und weitergeführt worden ist. Die Stunde sei gekommen, dass «nach Jahrhunderten des Gegeneinanders diese beiden Weisen der Schriftlektüre – die christliche und die jüdische – miteinander in Dialog treten müssen, um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen».<sup>1</sup> Dieser Dialog soll dazu beitragen, die Strahlkraft der Heiligen Schrift in den Herzen und im Geist der Menschen aufleuchten zu lassen und die gemeinsame Hoffnung auf Gott in einer zunehmend säkularen Gesellschaft zu stärken. Der emeritierte Papst hatte sowohl in Kardinal Kaspar als auch in Kardinal Koch kompetente Mitstreiter in dieser für die Kirche so lebensnotwendigen Begegnung mit Israel. Papst Franziskus, der mit dem Judentum freundschaftlich verbunden ist, geht diesen Weg mit Entschiedenheit weiter.<sup>2</sup>

Aus diesen Überlegungen heraus ist es nicht unzeitgemäß, in das ewige Gespräch, das Israel mit dem Ewigen führt, hineinzuhorchen und zu den Wurzeln der biblischen Erfahrung von Sein und Wirklichkeit durchzustoßen, um in das religiöse Drama Israels einzutauchen, wie es im Judentum bis zur Stunde gelebt und bedacht wird. Ich stütze mich dabei hauptsächlich auf die in Hebräisch verfassten Werke von Rabbi Abraham Joshua Heschel<sup>3</sup> und auf sein Buch «The Prophets»<sup>4</sup>, das leider noch nicht ins Deutsche übersetzt worden ist. In seinem einzigen Interview im amerikanischen Fernseh-

*BERNHARD DOLNA, geb. 1954, Prof. für Ökumenische und Jüdische Studien an der Hochschule für Katholische Theologie (ITI) Trumau.*

en, wenige Tage vor seinem Tod (23. Dezember 1976), fasste Heschel das Wesentliche seiner theologischen Auffassung zusammen, die ihre Wurzeln in der rabbinischen wie auch in der mystischen Tradition des Judentums hat: «Es besteht eine Partnerschaft von Gott und Mensch. Gott braucht unsere Hilfe. Ich würde den Menschen als eine «göttliche Notwendigkeit» definieren. Er braucht den Menschen – in der Geschichte. Er kann die Aufgabe nicht allein erfüllen, denn Er gab uns Freiheit. Und das Gesamte der messianischen Erlösung hängt von Gott und vom Menschen ab. Wir müssen Ihm helfen. – Jede Tat, die wir tun, verzögert oder beschleunigt das Kommen der Erlösung. Unsere Rolle in der Geschichte ist gewaltig. Ich meine: unsere Rolle als Menschen.»<sup>5</sup>

Unweigerlich kommt dem Leser dieser Worte die Frage in den Sinn: Wie verhält sich das Christentum zu solch einer Aussage, ist sie überhaupt angemessen? Braucht Gott unsere Hilfe zur Erlösung, ist er liebesbedürftig und damit «erlösungsbedürftig», solange die Weltzeit währt? Hat er sich in Jesus Christus auf die Hilfe der Menschen, die seinen Willen erfüllen, angewiesen gemacht – durch das Lamm Gottes, welches die Sünde und deren Sold, nämlich Leid und Tod, hinweg getragen hat und trägt? Dass Christus weiterhin, auch nach seiner Auferstehung in das Weltgeschehen involviert ist, könnte sich darin erweisen, dass sich der Auferstandene nicht mit Narben, sondern mit Wunden zeigt (Joh 20, 25ff). Will das nicht deutlich machen, dass seine Passion, in der sich die göttliche Anwesenheit im Hier und Jetzt verbirgt, die Weltzeit hindurch fort dauert, dass sie nicht nur Solidarität, sondern Identität mit allen Leidenden dieser Erde vor und nach ihm ist?<sup>6</sup> Und ist darin nicht auch impliziert, dass er, involviert in die Menschheitsgeschichte, sich «gewissermaßen erlösungsbedürftig» macht? Der Grund für die Identifikation Gottes mit dem Menschen ist nach dem Zeugnis der Offenbarung die Liebe. Daher könnten Stellen wie Röm 8, 32 und Joh 3, 16 darauf hinweisen, dass hinter dem menschlichen Leiden des Sohnes *Mitleid und Erbarmen Gottes* steht, und dass er sich *aus freiem Willen* liebes- und erlösungsbedürftig macht. Bereits die Väter haben mit diesen Fragen gerungen und manche von ihnen distanzierten sich in ihren Ausführungen vom philosophischen Verständnis der *Apathia* in Hinsicht auf Gott.<sup>7</sup> Es war vor allem *Origenes*, der in seinen Ezechielhomilien kühne Wege beschritten hat.<sup>8</sup> Und überaus überraschend ist es, dass rabbinische Autoritäten seiner Zeit, aus ihrem Hintergrund und Kontext heraus, ebenfalls mit diesen Fragen gerungen haben. Die unten vorgestellten Texte bezeugen das eindrucklich.

*Origenes* geht davon aus, dass der Mensch, der von fremder Not berührt werden kann, an einer göttlichen Haltung (*Passio* des Mitleids) Anteil nimmt. Denn Mitleid, absolute Selbstlosigkeit und grenzenlose Liebe sind eher dem Göttlichen zuzuschreiben als dem Menschen. Und wenn es Charakteristika der menschlichen Natur sind, dann ist der Mensch «eher» mit göttlichen

Attributen ausgestattet. Das trifft für Origenes besonders bei der Feindesliebe zu, die den Menschen «zum Sohn Gottes werden lässt, indem man seine eigenen Feinde liebt und für seine Verfolger betet».<sup>9</sup> Sie ist in besonderer Weise Angleichung an eine göttliche Haltung.

Der Ausgangspunkt dieser Überlegungen bestimmt das Mitleid als theologische Kategorie. Die *Passio* des Mitleids ist, aus der Sicht des Origenes, zuerst dem Sohn eigen. Denn hätte er diese nicht in Ewigkeit empfunden, so wäre er nicht Mensch geworden und hätte sich nicht kreuzigen lassen.<sup>10</sup> Daraus zieht Origenes den Schluss, dass wie der Sohn die Leiden der Menschen (*Passiones*) erleidet, auch der Vater in seiner Vorsehung durch die *passio humana* vom Leiden affiziert wird.<sup>11</sup> Und in beiden leidet auch der Geist mit, von dem Paulus sagt, dass er in uns seufzt (Röm 8, 26). Wenn man zu Gott betet, erkennt er Erbarmen und Mitleiden. Denn er erleidet ein Leiden der Liebe.<sup>12</sup> Der Vater selbst, der bei Origenes im Ezechielkommentar als nicht leidenschaftslos dargestellt wird, offenbart sich als «Liebe Gottes» – als die alles erschütternde Wirklichkeit: «In seiner Liebe zum Menschen hat der Leidlose das erbarmende Mitleid erlitten.»<sup>13</sup> Dies ist der von Gott aus freier Liebe gewählte Weg (eine Hermeneutik der Liebe<sup>14</sup>), um Einigung zwischen Gott und Mensch, Versöhnung von Himmel und Erde, von Transzendenz und Immanenz zu wirken, ohne dass dabei durch die göttliche Betroffenheit eine Veränderlichkeit in Gott anzunehmen ist.<sup>15</sup> Diese auf den Menschen und auf die Schöpfung hinggerichtete Form der Liebe Gottes hat wechselseitigen und geschichtlichen Charakter, indem beide gleichermaßen Rezipient und Agent dieser Liebe sind. Diese «transitive Liebe» lässt den Menschen nicht nur nach dem Bild Gottes geschaffen erscheinen, sondern sie streicht die lebendige göttliche Sorge um den Menschen hervor, der auch Hoffnung Gottes eigen ist. Hoffte Gott etwa? – so könnte man fragen. Im ersten Petrusbrief 1, 3 heißt es: «Gott hat uns wiedergeboren zu lebendiger Hoffnung.» Diese Formulierung entspringt genuin hebräischem Denken, sie besagt zunächst: Wir sind eine Hoffnung für Gott (und Gott lässt seine Hoffnung nicht fahren, darin vor allem gründet unsere Hoffnung). Diese Interpretation der Liebe Gottes, die hofft, vertieft die Bedeutung der menschlichen Existenz für Gott: was immer der Mensch tut, betrifft nicht nur sein eigenes Leben, sondern auch das Leben Gottes, insofern es auf den Menschen hingrichtet ist. – In diesem Kontext ist das Geschöpf Mensch mehr als bloß Geschöpf, es ist Bräutigam, Partner, Bruder, Freund..., mit einem Wort, Mittelpunkt im Leben Gottes, und damit aufgerufen, Verantwortung für ihn zu tragen.

Diese provokanten Überlegungen führen in ein Terrain des Gottverstehens, das in der rabbinischen Tradition mit vielen Bildern beschrieben wird und insbesondere zwei Merkmale aufweist, zum einen: Gottes Suche nach dem Menschen, zum anderen: die Verantwortung des Menschen für Gott.<sup>16</sup>

Die folgenden, aus dem Hebräischen übersetzten Texte, präsentieren rabbinische Lehren über die Schechina<sup>17</sup> wie sie Abraham Joshua Heschel zusammengefasst hat. Sie zeigen, dass neben der unablässigen Beschäftigung mit der Halacha (dem jüdischen Gesetz) der Gedanke des Involviert-seins Gottes in seine Welt und in die Geschichte im Judentum nie aufgegeben wurde. Im Gegenteil, dass er sich vertieft und in der jeweiligen geschichtlichen Lage des Volkes immer wieder neu aus dem Quellgrund der jüdischen Gotteserfahrung erhoben hat. So kann gerade die Konfrontation mit jüdischer Schriftinterpretation helfen, die theologische Reflexion herauszufordern.<sup>18</sup> Nicht zuletzt sensibilisiert sie für das Christusmysterium und wehrt der Tendenz der Banalisierung der Gottesrede. Vor allem aber dient sie dazu, Gottes Willen und Wort recht zu verstehen.

Die folgenden (zwei) Abschnitte dieses Aufsatzes sind eine vollständige Übersetzung zweier Kapitel aus Abraham J. Heschels in Hebräisch verfasstem Buch *Theology of ancient Judaism*. Sie spielen auf viele Aspekte der wechselseitigen Beziehung von Gott und seinem Volk Israel an, die einer tieferen Betrachtung würdig wären. Das kann aber im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden. Wünschenswert wäre es, sie zuerst als ein Ganzes, sozusagen «als eine musikalische Komposition» aufzunehmen, da sie neben dem Reichtum an Zitaten «die Melodie hebräischen Lebens, Fühlens und Denkens mit Gott»<sup>19</sup> hörbar machen. In einem zweiten Schritt werden die Motive Heschels auf dem Weg Jesu in narrativer Weise<sup>20</sup> fortgeschrieben. Schließlich wird der Versuch gewagt, die rabbinischen Aussagen und jene über den Menschensohn in der *Gloria Dei* als dem gemeinsamen Ursprung und Ausgangspunkt zu verorten.

## 1. Heschels Theologie des Pathos Gottes – zwei exemplarische rabbinische Texte

### *Mir und euch ist die Erlösung*

Zu den Glaubensgrundlagen gehört, dass der Heilige, gepriesen sei Er, an der Not Israels Anteil nimmt, und auch das Gegenteil gilt: wenn immer Israel sich «in Freude befindet, ist diese Freude vor Ihm».<sup>21</sup> Dieser Gedanke liest die Schrift im Lichte des Erbarmens, und er erklärt die Lehre der Propheten vom göttlichen Pathos.<sup>22</sup> Diese Auffassung hatte auch die Kraft, die Herzen der Menschen zu erwecken, an der Not des Heiligen Anteil zu nehmen. Und sie entwarf das innere Bild des Propheten als desjenigen, der mit dem Pathos Gottes sympathisiert. Aber im Laufe der Generationen veränderte sich das Verständnis. In der Sprache der Propheten ist die Teilnahme Gottes am Leben seiner Geschöpfe «seelische Reaktion», während die Tannaim<sup>23</sup> diese Teilnah-

me als «Abstieg der Schechina mit ihnen» beschreiben. Rabbi Eleazar sagt: «Warum offenbarte sich der Heilige, gepriesen sei Er, von oberen Himmeln her und redete mit Mose aus dem Dornbusch? Sowie der Dornenstrauch der demütigste unter allen Sträuchern der Welt ist, so stieg Israel auf die unterste Stufe herab, und der Heilige stieg mit ihnen herab und befreite sie. Denn es heißt: «Ich werde hinabsteigen und ihn aus der Hand Ägyptens befreien» (Ex 3, 8).»<sup>24</sup> Rabbi Jehoschua sagt: «Warum offenbarte sich der Heilige, gepriesen sei Er, von den oberen Himmeln her und redete mit ihm aus dem Dornbusch? Als Israel nach Ägypten hinunterging, ging auch die Schechina mit ihnen hinunter. Denn es heißt: «Ich werde mit dir hinabsteigen» (Gen 46, 4). Als sie auszogen, offenbarte sich die Schechina als «mit ihnen seiend», denn es heißt: «Ich werde dich hinaufführen» (ebd.). Sie stiegen hinab zum Meer, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: «Und der Engel Gottes brach auf» (Ex 14, 19). Sie kamen in die Wüste, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: «Und in der Wüste, die du gesehen hast» (Dtn 31, 31).»<sup>25</sup>

Aber die Weisen der zweiten Generation, die Amoraïm<sup>26</sup>, gebrauchten nicht den Ausdruck «Abstieg», sondern, als dessen Interpretation «mit ihm bin ich in der Not». «Die Schechina stieg mit ihnen hinab», das bedeutet, sie war mit ihnen in derselben Lage, hatte Anteil an ihr. Da kam Rabbi Aquiba<sup>27</sup> und lehrte: Die Anteilnahme des Heiligen, gepriesen sei Er, am Leben Israels, ist nicht nur von einem Mitleid bestimmt, das aus der Beziehung zum Volk hervorgeht. Der Kummer aus Mitleid schaut aus der Distanz, während die Anteilnahme des Heiligen gänzliche Identifikation ist. Daher berührt der Schmerz sein Wesen, seine Herrlichkeit, ihn selbst. Es ist, als ob er durch die Nöte des Volkes getroffen ist.

Rabbi Eleazar<sup>28</sup> sagt: «Götzendienst [das Standbild der Micha] durchschritt mit Israel das Meer. Was ist die Begründung? «Dein Volk, das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Völker und ihre Götter» (2 Sam 7, 23).» Rabbi Aquiba antwortete darauf: «Gott behüte! Wenn du dies so sagst, dann entweihst Du Heiliges. [Der Name des Ewigen ist heilig, und er darf nicht ausgelöscht werden. Und du entweihst ihn]. Was lehrt die Schrift? «...das du Dir aus Ägypten erlöst hast? So, als ob du dich selbst erlöst hättest, [denn Du warst mit im Exil in Ägypten].» Mit einem anderen Ausdruck: «Hätte es die Schrift nicht niedergeschrieben, so wäre es unmöglich, dies zu sagen. – Israel sagte vor dem Ewigen: Dich selbst hat du erlöst.»<sup>29</sup>

Der Stil Rabbi Aquibas bezeugt, dass er die Kühnheit dieses Gedankens fühlte, der imstande war, die Welt auf den Kopf zu stellen und mit einem Schlag zur Leugnung der Allmacht und der Barmherzigkeit des Ewigen führen konnte. Auf eine solche mögliche Leugnung spielt er in seiner Auslegung an. «Sie haben Falsches über mich gesprochen» (Hos 7, 13). Und was redeten die Lügner über den Heiligen, gepriesen sei Er? Rabbi Aquiba legte aus: «Sie sagten: War

er mit uns beschäftigt, um uns zu erlösen? – Mit sich selbst war er beschäftigt. Sich selbst erlöste er, nicht uns, denn es heißt: «denn Dein Volk, das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Völker und ihre Götter.»<sup>30</sup> Dieser gewagte Gedanke wurde durch den Schüler R. Aquibas, Rabbi Meir, gelehrt. «Und so rettete der Ewige an diesem Tag» (Ex 14, 30). Wajoscha steht geschrieben. Lies' nicht Wajoscha sondern Wajiwascha. Sozusagen, wenn Israel erlöst wird, dann wird Er erlöst.»<sup>31</sup> «Mir und euch ist die Erlösung, ich wurde mit euch erlöst. Denn es heißt: «das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Völker und ihre Götter.»<sup>32</sup>

In den Spuren dieser Umkehrung begann eine tiefgreifende Umwälzung im religiösen Fühlen und Denken, die bahnbrechenden Einfluss auf die folgenden Generationen hatte. Seit jeher wurde die Erlösung Israels als eine menschliche und ein für das Volk notwendige Realität angesehen, denn neben der Erlösung des Volkes wird durch sie auch der Name des Heiligen in der Welt groß gemacht. Nach der Lehre Rabbi Aquibas jedoch ist die Erlösung Israels eine göttliche Notwendigkeit (Zorech Gawoa). Und göttliche Notwendigkeit hat den Vorrang vor menschlicher. Und nicht nur das allein, sondern nach alter Tradition ist die Erlösung vom Verdienst Israels abhängig. Aber in der Lehre Rabbi Aquibas ist die Ansicht eingeflochten, dass die Erlösung ein Anliegen und eine Notwendigkeit des Heiligen selbst ist. Sie ist seiner Herrlichkeit und seinem Wesen inne. Deshalb kommt sie auch ohne Verdienst. «Nahe ist Meine Erlösung, dass sie kommt» (Jes 56, 1). Es heißt nicht, «nahe ist eure Erlösung», sondern «meine Erlösung», Sein Name sei gepriesen. Wäre das Wort nicht geschrieben, wäre es unmöglich, dies zu sagen. Der Heilige, gepriesen sei Er, sagte zu Israel: «Wenn ihr keine Verdienste vorzuweisen habt, dann handle ich, sozusagen, für mich selbst. Alle Tage, da ihr in Not seid, bin ich mit euch.» Denn es heißt: «Ich bin mit dir in der Not und ich werde ihn befreien und ich werde ihm meine Erlösung zeigen» (Ps 91, 15-16). Und ich erlöse mich selbst.»<sup>33</sup>

Jeder der in diesem Konzept nur einen Gedankenblitz, ein harmloses Trostwort vermutet, eine Welterklärung ohne Fundament in der Tora, täuscht sich. Diese Einsicht ist aus starken, leidgeprüften und glaubensdurchtränkten Kräften aus den Tiefen der Seele Israels aufgestiegen. Es scheint, als hätte sie in ihren Falten, geruht. Da, plötzlich, brach sie hervor und erfüllte die ganze Welt mit Licht.

Vormals unterschied man in Israel zwei Bereiche: den Bereich des Einen, dem Herren des Universums, und den Bereich der vielen Völker. Da kamen Rabbi Aquiba und seine Anhänger und lehrten: Diese zwei Bereiche sind einer. «Ich schaute zwischen die oberen Wasser und die unteren Wasser und der Abstand zwischen den beiden war nur drei Finger breit.»<sup>34</sup>

Vormals glaubte man in Israel, dass die Welt und die Menschheitsgeschichte im Wort Gottes grundgelegt sind, das sagt: «Mein ist Mein und Dein ist Dein», Leid und Exil sind euer, Erbarmen und Erlösung sind mein. So

spricht die Tora im Literalsinn. Aber Worte, die das Geheimnis der Welt betreffen, – der Heilige selbst verhüllte sie – konnte sie das Herz dem Mund überhaupt offenbaren, und der Mund, wem sollte er sie offenbaren? (Worte, die weder gedacht noch ausgedrückt werden können?) Da kam Rabbi Aquiba und offenbarte die Mysterien des Heiligen, gepriesen sei Er. Die Welt und die Menschheitsgeschichte sind im Wort Gottes grundgelegt, das sagt: «Mein ist Dein und Dein ist Mein. Mir und Euch ist die Erlösung.» Die Worte spiegeln sich in einem Gleichnis, das im Midrasch Tehillim (14, 6) aufbewahrt wird. Ein Gleichnis von einem Königssohn, der einer Prinzessin anverlobt war. Man setzte eine bestimmte Zeit für die Feiern vor der Hochzeit fest. Der Königssohn schaute mit Freude der kommenden Hochzeit entgegen und ebenso die Braut. Und was verzögerte die Vereinigung? Man sagt: Die Vorbereitungen vor der Hochzeit verzögern. So auch der Heilige, gepriesen sei Er, er schaut nach der Erlösung Israels aus. Und Israel wartet auf die Erlösung des Heiligen, gepriesen sei Er. Und was verzögert? Die Vorbereitungen vor der Hochzeit, denn es heißt: «Denn (zuerst kommt) der Tag der Rache, der in meinem Herzen ist und (dann) (kommt) das Jahr meiner Erlösung» (Jes 63, 4). Rabbi Aquiba lehrt: «Als Er kam, um Israel die Tora zu geben, da beugte der Heilige, gepriesen sei Er, die unteren und die oberen Himmel auf die Spitze des Berges, und die Herrlichkeit stieg herab.»<sup>35</sup> Sein Schüler, Rabbi Schimon lehrte: «Das Haupt der Schechina ist bei denen, die unten sind.»<sup>36</sup>

Diese Lehre wird auch an anderer Stelle<sup>37</sup> dargelegt: «Als der Heilige, gepriesen sei Er, die Welt erschuf, da verfügte Er und sprach: «Die Himmel der Himmel gehören dem Ewigen, die Erde aber gab Er den Menschen» (Ps 115, 16). Und als Er begehrte, die Tora zu geben, da annullierte Er die erste Verfügung und sagte: «Die Unteren sollen zu den Oberen hinaufsteigen und die Oberen zu den Unteren hinabsteigen.» Und ich fange damit an, denn es heißt: «Und der Herr stieg herab auf den Berg Sinai» (Ex 19, 20). Es steht geschrieben: «Und zu Moses sagte Er: Steig hinauf zum Ewigen» (ebd.). Mosche machte die Unteren zu Oberen und die Oberen zu Unteren.»<sup>38</sup>

In dieser Schau verbinden sich Trauer und Sieg, Last des Jochs und Trost in einem. In ihrem Licht offenbarte sich eine besondere Ebene, eine höhere Dimension der menschlichen Existenz und jeglicher Handlung. Zu diesem Licht gingen die folgenden Generationen, Gelehrte und einfache Menschen, und von seinem Glanz nährten sie sich.

### *Das Exil der Schechina*

Rabbi Aquiba vertiefte die Vorstellung vom Exil der Schechina. Aus seinem Munde stammt das Wort: «Du findest überall dort, wo Israel hin verbannt wurde, dass die Schechina mit ihnen war. Sie waren nach Ägypten verbannt,



die Schechina war mit ihnen. Denn es heißt: ‹Ich habe mich dem Hause deines Vaters offenbart, als sie in Ägypten waren› (1Sam 2, 27). Sie waren nach Babel verbannt, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: ‹Um euretwegen wurde ich nach Babel weggeschickt› (Jes 43, 14). Man verbannte sie nach Eilam, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: ‹Ich habe meinen Thron in Eilam aufgestellt› (Jes 39, 38). Man verbannte sie nach Edom, die Schechina war mit ihnen, denn es heißt: ‹Wer ist er, der kommt von Edom in roten Gewändern von Basra?› (Jes 63, 1).

Und wenn sie in der Zukunft zurückkehren, dann wird die Schechina mit ihnen sein. Denn es heißt: ‹Der Herr, Dein Gott wird zurückkehren.› Es heißt nicht, er veranlasst (eure) Rückkehr, sondern: Er wird zurückkehren. Und die Schrift sagt: ‹Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir komm vom Libanon› (Hld 4, 8). Vom Libanon kam sie? Ist sie etwa zum Libanon hinaufgegangen? Warum sagt die Schrift: ‹Mit mir von Libanon, Braut?› Vom Libanon her erscheinen wir. Ich und du, in den Libanon Verbannte sind wir.»<sup>39</sup>

Die Lehre vom Exil der Schechina wurde auch von den Schülern Rabbi Aquibas gelehrt: Rabbi Nathan und Rabbi Schimon bar Jochai. Rabbi Schimon weitete die Perspektive von dem, was er von R. Aquiba, seinem Lehrer, gehört hatte: Er fügte hinzu: ‹Sie wurden nach Griechenland verbannt, und die Schechina war mit ihnen.› Mit welcher Begründung? ‹Und ich erwecke Deine Söhne, Zion, gegen Deine Söhne, Jawan (Sach 9, 13).› Sie wurden nach Rom verbannt, die Schechina war mit ihnen. Mit welcher Begründung? ‹Zu mir ruft man von Seir. Wächter, wie weit ist die Nacht vorgedrungen?› (Jes 21, 11) Rabbi Simon ben Jochai sprach ein Gleichnis für die Beziehung des Heiligen zu Israel aus dem Vers: ‹Er, der seine Räumlichkeiten im Himmel baut und sein Gewölbe auf der Erde gründet› (Am 9, 6). Das ist mit einem Menschen zu vergleichen, der zwei Schiffe zusammenbringt, sie mit Ankerketten und mit Stahlbändern aneinander kettet. Und er stellt beide mitten ins Meer. Auf ihnen baut er Paläste. Solange die Schiffe zusammengebunden sind, bestehen die Paläste. Driften sie auseinander, dann bestehen die Paläste nicht weiter. So ist es auch mit Israel, wenn sie Seinen Willen erfüllen, werden Räumlichkeiten im Himmel gebaut. Und wenn sie Seinen Willen nicht erfüllen? ... ‹Sein Gewölbe, auf der Erde allein hat er es gegründet›. Und ebenso sagt er: ‹Das ist mein Gott, ich will ihn erheben› (Ex 15, 2). Wenn ich den Heiligen bekenne, dann steht Er in seiner Herrlichkeit offen da. Und wenn ich ihn nicht bekenne, dann ist Er wohl durch seinen Namen herrlich (aber die Preisung seines Namens geschieht nicht, er wird nicht verherrlicht). Dementsprechend: ‹Den Namen des Heiligen werde ich ausrufen. Gebt unserem Gott die Ehre!› (Dtn 32, 3) Wenn ich Seinen Namen ausrufe, dann ist er groß, wenn nicht, dann bedeutet der Vers ‹Ihr seid meine Zeugen, Ausspruch des Herrn, und ich bin Gott› (Jes 33, 12) dementsprechend: ‹Wenn ihr meine Zeugen seid, dann bin ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, dann



bin ich, sozusagen, nicht Gott.» Mit ähnlicher Intention heißt es auch: «Zu Dir, der in den Himmeln thront, erhebe ich meine Augen» (Ps 121, 1): Wäre ich nicht, dann würdest Du nicht in den Himmeln thronen.»<sup>40</sup> Wenn diese Lehren nicht gelehrt worden wären, dann wäre es unmöglich, sie zu äußern: «Wenn ich nicht wäre, dann würdest auch du nicht in den Himmeln thronen.» Von diesem Ansatzpunkt her zeigt sich der transzendente Wert der menschlichen Handlung. Nach der Lehre des Rabbi Schimon heißt es: «Der Götzendiener verursacht einen himmlischen Makel (Schaden).»

Die Amoräer, an der Spitze Rabbi Abbahu, führten viele Schriftstellen an, die lehren, dass die Erlösung Israels die Erlösung des Heiligen, gepriesen sei Er, bedeutet. Einige davon: «Es jubelt mein Herz in Deiner Erlösung» (Ps 13, 6). «Deine Erlösung ist unsere Erlösung» (Midr Ps 13, 6); «Komm doch, um uns zu erlösen» (Ps 80, 3). Man legte aus, als ob geschrieben wäre: U-leka: «Es ist deine Erlösung» (Midr Ps 80, 3). «Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und rettend ist er [noscha]» (Sach 9, 9). Er veranlasst die Rettung, steht nicht geschrieben, sondern Er wird gerettet.

Selbst wenn ihr keine Werke vorzuweisen habt, der Heilige, gepriesen sei Er, handelt für sich selbst. Es heißt: «Nahe ist meine Rettung, dass sie kommt» (Jes 56, 1).»<sup>41</sup>

«Denn plötzlich kommt der Verwüster über uns» (Jer 6, 26). Es wird nicht gesagt «über dich», sondern «über uns». Über mich und dich kommt der Verwüster.»<sup>42</sup>

«Lasst uns jubeln in Deiner Errettung» (Ps 20, 6). Siehe wir jubeln in deiner Errettung.»<sup>43</sup>

«Er erlöst in Frieden meine Seele gegenüber dem, der sich mir nähert. Denn viele waren um mich her» (Ps 55, 19). Was heißt, er erlöst mit Frieden meine Seele? «Der Heilige sprach: jeder, der sich mit der Tora beschäftigt und mit guten Werken und mit der Gemeinschaft betet, den betrachte ich, als ob er mich und meine Söhne aus den Völkern der Welt erlöst hätte.»<sup>44</sup> «Ich werde euch herausführen (VeHozeti), hervor von unter den Lasten Ägyptens» (Ex 6, 7). Vokalisiere «VeHuzeti». Und ich werde [mit euch] herausgeführt werden.»<sup>45</sup>

## 2. Der Weg Jesu – eine Fortschreibung auf den Spuren Heschels

Die Identifikation Gottes mit seinem Volk in all seinen Lebenslagen zeigt sich in den rabbinischen Texten als miteinander leben zur beidseitigen Erlösung und Verantwortung füreinander.<sup>46</sup> Ein sich daraus ergebender Schritt wäre es, herauszuarbeiten, wie das Heilwirken des Sohnes Gottes auf dem Hintergrund dieses facettenreichen rabbinischen Welt- und Erfahrungsbildes zu sehen ist. Kann eine Linie des einen Heilwirkens Gottes geschaut

und fortgeschrieben werden? Diese Fragestellung kann hier nicht weiterverfolgt werden, obgleich sie ein dringliches Desideratum der Theologie ist.

Eine grundlegende Frage in diesem Kontext wäre: Wie zeigt sich Jesus selbst in den Schriften des Neuen Testaments? Einer von vielen Aspekten, und zugestandenermaßen ein subjektiv-fragmentarischer, präsentiert in narrativer Form, sei hier angedeutet. Bei längerem Betrachten der Texte wird klar: Jesus lebte aus der Ur-Quelle: Liebe. Deshalb gab es in seinem Wesen, dessen Wirkmächtigkeit in der Menschheitsgeschichte einzigartig war, keine der üblichen Möglichkeiten der Abwehr des Bösen, das ihm andere zufügten – so wenig wie bei einem wehrlosen Kind. Er hatte nur die Waffen der Liebe, den Gebrauch anderer schlug er aus innerster Freiheit aus. Das Wesen dieser Liebe erwies sich darin, dass er, der eine Mensch, sich mit den Menschen, mit jedem einzelnen Menschen, als etwas völlig Zusammengehöriges erfuhr. Der Mensch ging und geht ihn so an, wie wenn meine Augen oder meine Hand etwas Wohltuendes oder Wehes erfahren. Das erfahre dann doch *ich*.

Jesus distanzierte und immunisierte sich nicht gegen das Böse, das rings um ihn geschah – es ging immer auch ihn an. Erst recht nicht konnte er sich gegen das Böse immunisieren, das man ihm antat, wie Menschen das können mit ihren Schutzmechanismen und Abwehrreaktionen. Wenn jemand einem anderen Schmerz zufügt oder sich anderweitig feindselig verhält, dann wird man unwillkürlich selber auch aggressiv. Der Täter bleibt dabei außerhalb des Opfers, er wird abgewehrt und abgewiesen. Man empört sich über ihn und wünscht ihn weg. Und Jesus? Die einzige Waffe, die mit jenen eines dreijährigen Kindes vergleichbar ist, sind seine Tränen. – Nun das dramatische Ringen in der Nacht von Getsemani: Er sieht sich der geballten Macht des Bösen gegenüber, die auf ihn zukommt. Und sein innerster Mensch geht auf sie zu. Sein Schweiß wird wie Blut, das zur Erde tropft. (vgl. Lk 22, 29–36) Da ist noch einmal Adam, zu dem Gott sagt: «Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen.» (Gen 3, 19) *Das Brot, um das es diesen neuen Adam geht, das seinen Hunger stillt, sind die Menschen, die so zu ihm gehören, dass er nicht anders kann und will als für sie zu leiden, was er durch sie leidet.* Dann die Festnahme und der Augenblick, wo sie ihn zu geißeln beginnen. Die Soldateska setzt ihm eine Dornenkrone auf. Aber für ihn sind diese Leute keine Soldateska. Er sieht Menschen. Er sieht jeden einzelnen von ihnen, die von Spott und Hohn oder Wut entstellten Gesichter derer, die die Folter vollziehen. Aber da er nur eines kann und will, lieben, weil die Liebe sein Wesen ist, sieht er hinter diesen Gesichtern zugleich ihre arme Vergangenheit, ihre Kindheit, die Umgebung, in der sie groß wurden. Er lebte selber ja 30 Jahre in einer Stadt, die weithin auch solche Leute bewohnten, in einer Stadt, von der Natanael sagt: «Was kann aus Nazaret Gutes kommen?» (Joh 1, 46), deren Bewohner Jesus nach seiner

ersten Predigt in ihrer Synagoge zu töten versuchten. (Lk 4, 29) Da entlud sich die durch viele Jahre aufgestaute Aggression gegen ihn, sie hielten ihn ja nicht aus, da er so anders war, so rein, so gerecht; sie hielten es nicht aus, dass er sie aushielt. Aus dem Mitleben mit diesen kleinen Leuten weiß Jesus, wie viele Menschen ungeliebt aufwachsen, wie sie ganz früh schon von Engstirnigkeiten, Vorurteilen und Grausamkeiten ihrer Umgebung geprägt, auch wie sie vernachlässigt und verstoßen werden, in wie vielen Zwängen sie stecken. Und sind ihm jetzt nicht jene, die ihm das Schlimmste antun, die Nächsten, die er lieben soll wie sich selbst? Wer sonst? Unaufhörlich betet er in seinem Innern für sie – nicht erst am Kreuz: «Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.» (Lk 23, 34) Er weiß, es ist besser, alles Böse tobt sich gegen ihn aus als gegen irgendeinen anderen, der dadurch auch wieder böse und vielleicht noch böser wird, weil dieser ja nicht anders kann, weil er ja die Kraft nicht hat, dem Bösen, je böser es ist, Gutes entgegenzuhalten. Darum ist es doch besser, es trifft ihn, Jesus, so dass es nicht weitergeht, sondern an ihm sich erschöpft. Einer muss es doch sein, bei dem dies geschieht, gegen einen muss es sich zusammenziehen. Einer muss das Böse doch durch das Gute und Heilige überwinden.

Jesu Geheimnis war, dass er wie kein anderer vor ihm und nach ihm der Liebe glaubte. Er, der «Anführer und Vollender unseres Glaubens» (Hebr 12, 2), er vertraute darauf, dass die Liebe Gottes alles verantwortete, was ihm begegnete, dass sie stärker war als alle den Tod herbeiführenden Mächte, ja stärker als der Tod selbst. Mit diesem Vertrauen behielt er Recht. Er, die Urliche selbst in ihm, das Leben in der Quelle, überschritt die Grenzen des Todes, durchbrach die Grabesdecke über der Unterwelt nach oben hin zum lebendigen Gott, er als erster der Menschen. Der eine Mensch ist mit den Menschen, für sie und mit ihnen zu Gott erhöht, sie sind in ihm und er ist in ihnen.

Schon im Alten Testament kommt Gott, um Geknechtete zu befreien. Als dieser Befreier eröffnet er bereits den Wortlaut der zehn Gebote: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.» (Ex 20, 2)

Und wie befreit Jesus? Er beginnt sein Leben als Mensch damit, sich dem Menschen anzuvertrauen wie ein schutzloses Kind. Gott vertraut sich jenem Rest von Freiheit im Menschen an, durch den auch der Sünder noch Person ist. An diesem Vertrauen hält er fest bis zu der Stunde, in der er selbst das Lamm ist, das seinen Mund nicht auftut vor seinem Scherer. Er wird sich nicht untreu. Er vertraut auch jetzt, da man ihn kreuzigt. Die wehrlose Liebe Jesu appelliert an die vielleicht einzige Stelle im Menschen, wo er noch frei ist, seinerseits eine Entscheidung für wirkliche Freiheit zu treffen. Es mag nicht viel Vertrauenswürdiges im Menschen sein. Wenn er dem Glauben, mit dem ein dreijähriges Kind an ihn glaubt, recht zu geben beginnt oder

wenn er dem Durst eines Gemarterten den Becher Wasser nicht verweigert, so ist ein Anfang gewonnen, in dem der Mensch zu sich selbst kommt, weil er zu Gott kommt, der in diesem Kind oder in diesem Dürstenden auf ihn wartet. Von dieser Stelle aus kann die Freiheit ihn wieder erobern, da sein innerster Lebensgrund mit ihr korrespondiert.

Gott schenkt Liebe so, dass er sich zugleich ausliefert an die Notwendigkeit, dass man auch ihn liebe. «Da liegt es, das Kindlein auf Heu und auf Stroh...», so sagt ein Weihnachtslied. Gott wird Kind, das sich dem Menschen anvertraut. Dieses kleine Wesen macht sich angewiesen auf menschliche Liebe, um den Menschen die seine schenken zu können. Sein kurzes Erdenleben hat er dafür gebraucht, Leben und Leiden, Freude und Elend des Menschen zu teilen, so wie nur er es konnte: sich ganz hineinzugeben in alles, was Menschsein und Armsein heißt, ausgenommen der Sünde, die konnte er nur erleiden, und als sie ihn ans Kreuz schlug aus Liebe zum Menschen auf sich nehmen, als wär's seine eigene. So hat er die Angst genommen, die aus der Sünde kommt (Hebr 2, 14f) – er trug sie hinweg. Und er hat die Gewissheit geschenkt, dass Gott denen, die ihn dafür widerlieben, am Ende alles zum Guten wendet, er, der Herr der Geschichte.

Von solchen Fragen kann man ahnen, was Gottes Inkarnation und Passion, im Ostergeschehen mündend, für den Menschen bedeutet. In seiner Wehrlosigkeit, in seiner bis ans Ende des Gekreuzigtwerdens den Menschen aushaltenden Liebe, in seiner eignen Todesangst litt Gottes Sohn die von Gott trennende Schuld hinweg, um als der Auferstandene, Gott und Mensch zugleich, den Menschen in sich hinein zu bergen und mit sich in Gott wohnen zu lassen.

### 3. *Passio Caritatis: immanent und ökonomisch*

Die hier präsentierten narrativ-fragmentarischen Verstehensversuche, göttliche Heilsökonomie zu skizzieren, rufen nach einem theologischen Rahmen, dem es möglich ist auch die rabbinischen Aussagen zu umfassen, um den Sinn dieser Liebesdramatik von Gott und Mensch im Kontext göttlichen Heilswirkens ahnen zu können. Hans Urs v. Balthasar hat diesbezüglich einen noch nicht wirklich eingeholten Versuch vorgestellt, der besonders im Blick auf rabbinische Schriftinterpretation weiterführend ist.<sup>47</sup> Der Letzteren nicht unähnlich, ist sein theologischer Ausgangspunkt vorwiegend «theozentrisch». Die Liebe ist das Leben der höchsten Wesenheit und die immanente Trinität offenbart sich in der ökonomischen als «Orthopraxis»: in der Hingabe des Sohnes in die Gottverlassenheit und Hölle hinein, was die größtmögliche Vorstellung von Gott ist.<sup>48</sup> Um die endliche Freiheit des Menschen<sup>49</sup> in die göttliche einzubeziehen, bedarf es der

Menschwerdung des Sohnes, der seine Beziehung zum Vater und zum Geist der Welt und den Menschen als Liebe aufschließt. Es bedarf des Kreuzes, das den Weg für den Menschen öffnet, um sich in Gott einbeziehen zu lassen. Durch das Kreuz wird Gott in die Welt und die Welt in die dreieinige Liebe eingegründet. Das Kreuz hat seinen Ursprung in der Transzendenz, im Hingabewillen des Sohnes an den Vater von Ewigkeit her. Auch der Vater gibt sich hin, indem er auf sein Einzigsein verzichtend aus seiner Substanz den Sohn erzeugt, aus Liebe. Und aus derselben Liebe geht er, das Leben, in den Gegensatz seiner selbst ein, in den Tod. Nur Er, die Liebe, konnte und kann sterben, ohne aufzuhören, das ewige Leben zu sein. Er ist (mit Hegel) Identität der Identität (Gott ist alles, Er ist das ewige Leben) und der Nichtidentität (Gott ist tot, sofern er sich mit der Gottlosigkeit und ihren Folgen identifiziert hat). Seine lebendige, freie Liebe macht es ihm möglich, erlösungs- und liebesbedürftig, ja selbst tot zu sein. Demnach sind «Opfer, Leiden, Kreuz und Tod, christlich betrachtet, nur die Wider-Spiegelungen von gewaltigen Wirkungen im Vater, im Himmel, im ewigen Leben».<sup>50</sup> Sie sind Erscheinungsweisen der bis ans Ende gehenden Liebe Gottes. Paulus redet vom Geist der Liebe (Röm 4, 30), und Gott der Vater wird Liebe genannt (1 Joh 4, 8), und Christus heißt der Sohn der Liebe (Kol 1, 15). «Wenn es einen Geist der Liebe und einen Sohn der Liebe gibt und wenn Gott Liebe ist, dann ist sicher, dass aus der Quelle der väterlichen Gottheit sowohl der Sohn wie der Geist ausgehen. Und im Blick auf den Menschen hat dieser Liebesausdruck den Sinn «uns mit dem Himmel vertraut zu machen, um uns auf menschliche Weise, so wie wir es verstehen können, das Himmlische zu zeigen und zu geben».<sup>51</sup>

Einen Vorgeschmack davon in dieser Welt formuliert das rabbinische Judentum in sehr konkreter Weise. Nicht so sehr der Hinweis auf die zeitlosen Eigenschaften eines höchsten Seins, auf die Idee des Guten und des Vollkommenen sind von Bedeutung, sondern *das Gespür für die lebendigen Akte Seiner Zuwendung*, Seine nie ruhenden Anteilnahme am Menschen. Nicht Seine Güte im Allgemeinen, sondern Sein Mitgefühl für den einzelnen Menschen in einer bestimmten Lage ist wichtig. Gottes Güte ist ein spezifischer Akt des Mitleidens, denn es wird nicht gewusst, wie diese Güte ist, es wird nur gewusst, wie sie *geschieht*. Dafür ein Beispiel: «Rabbi Meir sagte: «Wenn ein Mensch leidet, was sagt die Schechina?» Mein Haupt ist zu schwer für mich, mein Arm ist zu schwer für mich. Und wenn Gott so bekümmert ist über das Blut des Bösen, das vergossen wird, um wie viel mehr wird Er es sein über das Blut des Gerechten.»<sup>52</sup> Diese Aussage aus dem Talmud folgt unmittelbar auf den Text über die Todesstrafe. Sie soll zeigen, wie schmerzlich es für Gott ist, wenn Seine Kinder leiden, und sei es ein Verbrecher, der für sein Verbrechen bestraft wird.

Sowohl in den hier präsentierten rabbinischen Texten als auch in der christlichen Tradition ist die freiwillige Identifikation des Heiligen mit dem Leben und den Leiden der Menschen Geschenk und Auftrag zugleich. Diese Identifikation ruft, rabbinisch gesprochen, «nach Anhaften (hebr. *Devekut*) des Menschen an Ihn, um der Erlösung willen».<sup>53</sup> Dieses Anhaften hat in beiden Traditionen verschiedene Ausprägungen. Im Judentum geht es um das Befolgen von Gottes Geboten (*Mizwot*) und um das Forschen nach der Gegenwart Gottes in der Offenbarung und Geschichte. Den Christen geht es um die Nachfolge Jesu. Beiden geht es, sofern sie ihren Namen ernst nehmen, um den göttlichen Willen, für beide liegt alles in der Konsequenz in der Existenz. Und beiden kann sich auf diesen Wegen Gottes Gegenwart und die darin eingeborgene göttliche Identifikation mit den Menschen erschließen, auch in der Form einer Gott und Mensch zukommenden Erlösungsbedürftigkeit, in der der eine für den anderen Verantwortung trägt.

Diese kann nur als souverän-göttlich, initiiert aus Liebe, gedeutet werden, durch die der Mensch gewürdigt wird, für Gott Verantwortung zu tragen.<sup>54</sup> Sie zeigen aber auch, wie ungeheuer wichtig der Mensch für Gott ist, und dies wirklich zu erkennen, ist bereits ein himmlischer Vorgeschmack. Von einer theologischen Logik her gedacht, ist die Identifikation Gottes und Sein sich «Lieben Lassen Wollen» der göttliche Weg, den Widerspruch all dessen, was aus einer falschen menschlichen Autonomie kommt, aus der Lüge, ins Innere der göttlichen Wahrheit zu integrieren und zu überholen.<sup>55</sup>

Aus dem hier Angeführten erhebt sich die Frage: Könnte es nicht sein, dass gerade durch den Austausch mit dem rabbinischen Judentum ungeahnte Dimensionen der Christuswirklichkeit, Züge des Antlitzes Jesu gesehen werden und zum Aufleuchten kommen, die längst nicht mehr gesehen wurden? Könnte nicht auch die so notwendige Sensibilität für das Sprechen von Gott daraus erwachsen und damit ein erneuerter, vertiefter und ein zum Wohle für die gesamte Menschheit so wichtiger Austausch der beiden Religionen? – Auch aus diesen Gründen brauchen wir einander!

Am Ende, so hoffen wir, wird Gottes Wind die so lange getrennten Brüder auf einen Weg bringen, dem einen Herrn entgegen; für die Juden wird es der kommende und für Christen der wiederkommende Messias sein.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_jewish-berlin.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_jewish-berlin.html) (abgerufen am 22.4.2015). Siehe das Vorwort von Joseph RATZINGER, in: PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION (Hg.), *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in*





der Christlichen Bibel, Rom 2001. In diesem Kontext sind auch die hermeneutischen Überlegungen von Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI im ersten und zweiten Band von *Jesus von Nazareth* zu erwähnen: *Jesus von Nazareth*. Bd. 1: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg i. Br. u.a. 2007, 9–33; Bd. 2: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. u.a. 2011, 9–14. Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Keine rein akademische Angelegenheit». *Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. u.a. 2013, 184–206, bes. 185; 193–206.

<sup>2</sup> «Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt. Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine reiche Komplementarität, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen.» PAPST FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Libreria Editrice Vaticana, November 2013, Nr. 249.

<sup>3</sup> Abraham Joshua HESCHEL, *Theology of ancient Judaism* (hebr.), 3. Bd., London 1962–1990.

<sup>4</sup> Abraham Joshua HESCHEL, *The Prophets*, New York 2001.

<sup>5</sup> Abraham Joshua HESCHEL, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York 1996, 395.

<sup>6</sup> Siehe auch das von Hans Urs von Balthasar zitierte Wort von J. MARITAIN: «Gott leidet mit uns und je mehr als wir, er leidet mit, solange es Weltleid gibt.» (Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 239). Ebenso das Diktum PASCALS: «Bis ans Ende der Welt wird die Agonie Jesu dauern: nicht schlafen darf man bis dahin.» (Blaise PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, Frankfurt/M. 1987, 243). Dazu auch die Ausführungen BALTHASAR, *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 132f.

<sup>7</sup> Siehe Hans Urs von BALTHASAR, *Der Schmerz Gottes*, in: *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 199f. Siehe ebenso PHILO von ALEXANDRIEN, *Quod Deus sit immutabilis*, übers. v. Hans LEISEGANG; die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Leopold COHN u.a., Bd. 4, Berlin 1962, 84: «Gott besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele noch überhaupt die Teile und Glieder des Körpers.» *De Cherubim XXIV*, 17: «Zu handeln, kommt Gott zugute, und nicht den geschaffenen Wesen. Was den Geschaffenen zukommt, ist es, das Handeln zu erleiden.» Eine profunde Diagnostik der oft ignorierten Aussagen in der Heiligen Schrift, die über Gefühle und Emotionen Gottes reden, bietet an Hand der Thematik des Zornes Gottes Jan-Heiner TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *ThPh* 85 (2010) 385–409. Dort beschreibt er drei Formen der Verdrängung in der theologischen Reflexion, die letztlich zu «einer erschreckenden Banalisierung der Gottesrede geführt haben» (386f): Verdrängen, verschweigen und die Qualifikation der Aussagen als «mythische» oder als «typisch alttestamentliche» Rede. Siehe auch Wilfried HÄRLE, *Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes*, in: *ZThK.B* 8 (1990) 50–69; Hans-Jürgen HERMISSON, *Von Zorn und Leiden Gottes*, in: Ingolf Ulrich DALFERTH u.a. (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis* (FS Eberhard Jüngel), Tübingen 2004, 185–207.

<sup>8</sup> Siehe Henri DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übers. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, 284–289.

<sup>9</sup> Siehe LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 287.

<sup>10</sup> «Primum passus est, deinde descendit. Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio.»

<sup>11</sup> «Ipse pater non est impassibilis...», BALTHASAR, *Der Schmerz Gottes* (s. Anm. 7), 200.

<sup>12</sup> «Si rogetur, miseretur et condolet. Patitur aliquid caritatis». Siehe auch die in die gleiche Richtung weisenden Worte von Papst Franziskus, der die Barmherzigkeit in Gott als Geduld gegenüber seinem Geschöpf interpretiert, die liebt, versteht, hofft: «Gott hat Geduld mit uns, denn er liebt





uns, und wer liebt, der versteht, hofft, schenkt Vertrauen, gibt nicht auf, bricht die Brücken nicht ab, weiß zu verzeihen ... Gott wartet immer auf uns, auch wenn wir uns entfernt haben. Er ist niemals fern, und wenn wir zu ihm zurückkehren, ist er bereit, uns in eine Arme zu nehmen.» PASTOR FRANZISKUS, *Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes*, in: DERS., «Und jetzt beginnen wir diesen Weg». *Die ersten Botschaften des Pontifikats*, Freiburg i. Br. u.a. 2013, 116.

<sup>13</sup> ORIGENES zu Mt 10, 25, in: LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 286.

<sup>14</sup> Origenes formuliert eine Hermeneutik der Liebe: Wenn von Leidenschaften Gottes gesprochen wird, sind sie immer auf die Liebe zu beziehen. Siehe LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 284–287. Dort wird als inhaltliche Parallele auf das Wort des Bernhard von Clairvaux verwiesen: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* (Can. Cant. 26, n. 5 PL 183, 906), und auf Blaise PASCAL, der den Kern der origenischen Hermeneutik bloßlegt: «Alles, was nicht auf die Caritas zugeht, ist Figur.» Siehe auch das päpstliche Rundschreiben *Dives in misericordia* (1980), besonders Anmerkung 52, die die biblischen Begriffe «Chesed» (Güte, Gnade) und «Rachamim» (Erbarmen) in den Kontext von Theologie, Christologie und Anthropologie stellt.

<sup>15</sup> Das Wort von Bernhard v. Clairvaux (s. Anm. 14) liegt nach Joseph RATZINGER auf der Linie, die «einzig der Bibel und der Tradition gemäß zu sein scheint» (Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1990, 50). Ebenso gilt: «Die Liebe ist ein viel tieferes Geheimnis als dieses sich vermeintliche immerwährende Sich-gleich-Bleiben ..., Gottes absolute Unveränderlichkeit ist zugleich wahr und absurd. Im Herzen der Unveränderlichkeit hat unbegreiflicherweise die Veränderung einen Platz ... man müsste sagen: jeder Veränderlichkeit der Schöpfung gegenüber gibt es in Gott eine ›Über Veränderlichkeit‹» (Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik II. Die Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 321). Siehe ebenso LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (s. Anm. 8), 287f.

<sup>16</sup> Diese Merkmale entsprechen dem biblischen Denken, das nicht nur von der Suche des Menschen nach Gott, sondern auch von Gottes Suche nach dem Menschen berichtet. «Du jagst mich wie einen Löwen», ruft Hiob aus (Hiob 10, 16). Das Gottsuchen des Menschen ist nicht nur ein menschliches Anliegen, sondern der göttliche Wille ist mitbeteiligt am Verlangen des Menschen nach ihm. So kann der Glaube an Gott als eine Antwort auf die Frage Gottes verstanden werden «Adam, wo bist Du?» (Gen 3, 9) und der Weg zu Gott als der Weg Gottes. Demnach hat der Mensch sich dem Willen Gottes zu verantworten. Und eben das Versagen vor dieser Verantwortung initiiert «neue göttliche Initiativen» in der Geschichte Gottes mit dem Menschen, die das Verständnis der menschlichen Verantwortung für Gott neu herausfordern.

<sup>17</sup> Schechina (hebr. schochen: wohnen) meint Einwohnung Gottes in der Welt (Martin Buber). In der jüdischen Tradition wird sie vor allem aus dem biblischen Ausdruck «Herrlichkeit» (kavod) als ihrer Quelle hergeleitet, und in rabbinischen Zeiten wurde Schechina mit Herrlichkeit gleichgesetzt. Als Schlüsseltext für das Wesen der Herrlichkeit im AT wird Ex 33, 18–19 zitiert: «Zeige mir, ich flehe Dich an, Deine Herrlichkeit!» Das Gebet des Mose wurde erhört und der Herr sprach: «Ich will all meine Güte an Dir vorüberziehen lassen.» Herrlichkeit – Schechina, wird mit der Güte Gottes gleichgesetzt, die anwesend ist, die geschieht. «Sie manifestiert sich als eine Macht, die die Welt überwältigt, als eine Macht, die Huldigung erwartet und hernieder steigt, um zu leiten und zu erinnern. Sie ist der Widerschein überfließender Güte und Wahrheit, die Macht, die in Natur und Geschichte wirksam ist» (Abraham Joshua HESCHEL, *Gott sucht den Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1980, 63).

<sup>18</sup> «The Bible is primarily not man's vision of God but God's vision of man. The Bible is not man's theology but God's anthropology, dealing with man and what He asks of him rather than with the nature of God» (Abraham Joshua HESCHEL, *Man is not Alone*, New York 1976, 129).

<sup>19</sup> Abraham Joshua Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, Neukirchen 1989, 27.

<sup>20</sup> Das geschieht entsprechend der jüdischen Schriftauslegung, die in der Form des Midrasch (hebr. *danasch* – auslegen) einen biblischen Bericht erzählend fortschreibend auslegt. Bei meinen narrativen Ausführungen berufe ich mich auf Heinrich SPAEMANN, *Der wehrlose Gott*, Gnadenthal 1991.

<sup>21</sup> Nach dem Kampf mit Amalek heißt es: «Mose baute einen Altar und er rief den Namen Gottes: mein Banner.» Rabbi Jehoschua sagt: «Er rief mein Banner und er sagte zu Ihnen: Dieses Banner

machte der Heilige für euch in den Gärten Esaus.» Rabbi Eleazar der Modaite sagt: «der Heilige rief: mein Banner.» Denn immer, wenn Israel sich in Not befindet, ist es als ob diese Not vor ihm ist. Und sind sie in Freude, ist diese Freude vor Ihm. Und ebenso sagt er: «Meine Freude liegt in deiner Erlösung» (1 Samuel 2, 1).»

<sup>22</sup> «... Pathos bezeichnet keine Idee des Guten, sondern lebendige Sorge. Es ist kein unveränderliches Exemplum, sondern eine nach außen tretende Herausforderung, eine dynamische Beziehung zwischen Gott und Mensch. Pathos ist nicht nur Gefühl oder Affekt, sondern Handlung oder Haltung, aus verschiedenen spirituellen Komponenten komponiert. Es ist kein kontemplatives Überschaun der Welt, sondern ein leidenschaftlicher Aufruf ... Pathos ist keine absolute Macht, die unabhängig vom Menschen existiert, etwas Letztgültiges oder Ewiges. Vielmehr ist es eine Reaktion auf menschliche Geschichte, eine Haltung, die durch die Lebensführung des Menschen hervorgerufen wird: es ist Antwort, nicht Ursache ... Sein inneres Gesetz ist das moralische, denn dem Pathos wohnt Ethos inne ... Immer drückt es eine Beziehung zum Menschen aus, und daher kann es nicht als ein Attribut Gottes als solches angesehen werden. Es hat transitiven Charakter und ist untrennbar mit der Geschichte verbunden ... Pathos meint: Gott ist niemals neutral, niemals jenseits von Gut und Böse, sondern immer parteiisch: für Gerechtigkeit. Pathos drückt nicht eine menschliche Erfahrung aus, sondern ist Ausdruck für einen Gegenstand menschlicher Erfahrung: etwas, das die Propheten antreffen, das sich ereignet und augenblicklich vorherrschend ist. Pathos ist sowohl in der Geschichte als auch in der Natur gegenwärtig» (Abraham Joshua HESCHEL, *The Prophets*, Vol. II, New York 1975, 4–11).

<sup>23</sup> Die Tannaim (tanna von hebr. Schana: wiederholen, lehren) bestimmen die rabbinischen Zeit vor dem Bar Kochba Aufstand (132–135 bis etwa 200). Siehe Günther STEMBERGER, *Die Geschichte der jüdischen Literatur*, München 1977, 68f.

<sup>24</sup> Mekhilta de Rabbi Shimon ben Jochai (Rahsbi), 1a

<sup>25</sup> Mekhilta de Rashbi, 1b

<sup>26</sup> Amoraim (von hebr. sprechen, verkünden) bestimmen die rabbinische Zeit vom 2. bis zum 5. Jahrhundert als die amoräische Zeit. Sie sind die Redaktoren des palästinischen und des babylonischen Talmuds. Vgl. STEMBERGER, *Die Geschichte* (s. Anm. 23), 74f.

<sup>27</sup> Siehe Mekhilta de Rashbi, 14

<sup>28</sup> JT Suk, 4, 54, 3.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ex Rabba 42,3.

<sup>31</sup> Tanchuma Be'awar, Acharei 13.

<sup>32</sup> Ex Rabba 15,12.

<sup>33</sup> Ex Rabba 30, 24.

<sup>34</sup> BT Chag 15, 1, Dibrei ben Soma.

<sup>35</sup> Mekhilta de Rashbi, 4.

<sup>36</sup> Tanch. Pikkude, 6.

<sup>37</sup> Siehe Ex Rabbah 2,4.

<sup>38</sup> Dtn Rabbah 10,2.

<sup>39</sup> Mekhilta de Rashbi, 4.

<sup>40</sup> Pesikta de Rav Kahane, BaChodesch, 102, b.

<sup>41</sup> Ex Rabbah, 30 (Ende).

<sup>42</sup> Bab Gittin 55a.

<sup>43</sup> Num Rabbah, 2b.

<sup>44</sup> Bab Berachot 8a.

<sup>45</sup> Pijjut Kedescha'ta Elim, Eleazar Kalir. Wird gesungen in den Hoschanot von Sukkot.

<sup>46</sup> Aber das Wirken Gottes geht darüber hinaus, da er die Erlösung auch um seiner Selbst (seiner Ehre) wegen wirken würde. Hans JONAS schlägt einen anderen Weg ein. Siehe Fußnote 50.

<sup>47</sup> Siehe Thomas R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1990, 345–370.

<sup>48</sup> Siehe BALTHASAR, *Theologik II* (s. Anm. 15), 141f.

<sup>49</sup> Im letzten Band der *Theodramatik* (Das Endspiel) wird die Frage gestellt: «Was hat Gott von der Welt ... was verliert er, wenn er den Menschen verliert?» Diese Formulierungen deuten an, dass Gott verlieren oder auch gewinnen kann, wenn sein Heilswille «dass alle Menschen gerettet werden» (1 Tim 2, 4), nicht erfüllt oder erfüllt wird. Balthasar verlegt, um einer zu kurz greifenden Perspektive auf dieses Gewinnens und Verlierens zu wehren, den Ausgangspunkt seiner Überlegungen über den Endzweck der Schöpfung und der Erlösung in die Gloria Dei, in die trinitarische Liebes-Wirklichkeit, in die die nicht göttliche Welt einbezogen werden soll. Dies wird im Menschen in seiner endlichen Freiheit, die Gott schafft, grundgelegt. Diese steht in einer doppelten Beziehung: zu Gott und zu den Mitgeschöpfen, «sie kann aber die Liebe nicht vollkommen erfüllen». BALTHASAR, *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 463 und 389.

<sup>50</sup> BALTHASAR, *Theodramatik IV* (s. Anm. 6), 467. Dieses Denkmodell bietet auch eine Perspektive, um der Anfrage von Hans JONAS in seinem Buch *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (Frankfurt/M. 1987) zumindest eine mögliche Denkrichtung entgegenzustellen. Jonas schreibt: «Nachdem Er sich ganz in die werdende Welt hineinbegab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, Ihm zu geben. Und er kann dies tun ..., dass es Gott nicht um das Werden-lassen der Welt gereuen muss ... verborgene Heiligkeit vermag es, zahllose Schuld aufzuwiegen ... und den Frieden des unsichtbaren Reiches zu retten ... das, so scheint mir, ist eine Antwort an Hiob: dass in ihm Gott leidet» (47ff). Menschliches Leiden kann nicht ohne Gottesleiden verstanden werden (und umgekehrt). Und es ist die göttliche Würde des Menschen, die es ihm ermöglicht, das göttliche wie das menschliche Leid zu verringern – in Jonas' Buch –, das mögliche Gereuen Gottes zu verwandeln. Aus göttlichem Willen ist dieses Vermögen dem Menschen zugestanden, um in Gott selbst etwas zu verändern. Im letzten ist diese Fähigkeit des Menschen, die ohne Verantwortung für Gott gar nicht wirklich ernst zu nehmen wäre, nichts anderes als eine Form des Gotteslobes von Seiten des Menschen, und tiefe, göttliche Ernstnahme des Menschen (Liebe) von Seiten Gottes her. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede*, in: *IKaZ Communio* 6 (2013) 544–562, hier: 550: «Der Mythos von der totalen Selbstweggabe Gottes leistet damit so etwas wie eine Theodizee, deren bedrängende Rückseite die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen ist. Denn die Depotenzierung Gottes erfolgt um der Ermächtigung des Menschen willen, der durch verantwortliches Handeln das gefährdete Projekt der Welt zu einem guten Ende führen soll ... Die auffällige Resonanz seines Versuchs zum Gottesbegriff nach Auschwitz im Raum der christlichen Theologie hingegen dürfte darin begründet sein, dass Jonas eine ebenso authentische wie theologisch klar umrissene Antwort auf das Theodizeeproblem vorgetragen hat, die allerdings nicht unwidersprochen geblieben ist.» Und weiter: «In Absetzung von Hans Jonas kann vom Philipper-Hymnus her gesagt werden, dass nicht Gott selbst sich entäußert, sondern der Sohn. Im Hintergrund der Kenosis steht das trinitarische Gottesverständnis, das im Neuen Testament nur implizit angedeutet, in der altkirchlichen Theologie dann begrifflich entfaltet wird. Der Gott, der von Ewigkeit her in sich Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins ist, kann die Gemeinschaft mit den Menschen aufnehmen, ohne sich in diesem Akt der Entäußerung an die Geschichte total zu entäußern. Es ist der präexistente Sohn, der sich seiner Gottheit entäußert, Mensch wird, leidet und stirbt» (ebd. 555).

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> San VI,5.

<sup>53</sup> HESCHEL, *Moral Grandeur* (s. Anm. 5), 390.

<sup>54</sup> Für Gott Verantwortung tragen kann in christlicher Sicht, vom Menschen her, nur als Paradoxon verstanden werden. Was immer einer tut, wird notwendig falsch sein, denn Gott gegenüber ist der Mensch ein Sünder. In Hinsicht auf die Erlösungsbedürftigkeit Gottes, in die der Mensch mit eingelassen wird, kann er dem Widerspruch nicht entgehen: dass Der Heilige mit dem Menschen der Erlösung bedürftig ist, und dass Er gleichzeitig es für den Menschen ist. – Diese Aussagen bleiben in vieler Hinsicht paradox, weil sie im Grunde nicht gelehrt, höchstens gelebt werden können.

<sup>55</sup> Siehe BALTHASAR, *Theologik II* (s. Anm. 15), 323f.