

Karol Nandrásy

Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret und die Gegenwart

1. Das Hiobsproblem der Gegenwart

Zwei Jahrhunderte lang wirbelt es in der europäischen Kultur um die Gottesfrage, schließlich wurde daraus ein kolossales Schlammbad. Die Wirbel beginnen im abendlichen Wetterleuchten der Werke der Philosophen des aufgeklärten Rationalismus. Das war wie ein „feuriger Bach“, der anschwell mit dem Feuerbachschen Werk „Das Wesen des Christentums“¹, von dem manche so erschüttert waren, dass sie ihren Gottesglauben verloren. Als dann wie ein Wetterstrahl Nietzsches Ruf „Gott ist tot“ hernieder fuhr, gerieten sogar Schriftsteller, Dichter und Theologen in den kreisenden Strudel. Nach den Erschütterungen durch den Zweiten Weltkrieg, infolge Gaskammern, Konzentrationslagern, Atombomben und aufgrund der weitreichenden natürlichen Katastrophen, sitzt der Mensch unserer Zeit wie der verzweifelte Hiob anklagend im mitternächtlichen Dunkel der Welt. Er fühlt sich in seinem Glauben von Gott hintergangen, dem er es umso schwerer verargt, dass Gott, nun er ihn mehr als vordem benötigen würde, ihm kein Gott mehr ist. In diesem gnadenlosen Augenblick seiner Existenz ruft er wie der Nachgeborene – in B. Brechts

Stück „An die Nachgeborenen“²: „Ich habe keine Hoffnung. Nur die Blinden reden über irgendeinen Ausweg. Ich sehe. Wenn sich der letzte Irrtum erschöpft hat, gesellt sich zu uns als ein letzter Gefährte das Nichts.“ Das ist nach M. Heidegger das vernichtende Nichts.

„Hiobe gibt es überall, wo man nur hinschaut“ schreibt Archibald MacLeish³, der Autor des Stückes „Spiel um Hiob“. Tausende, ja gar Millionen Menschen wurden erstickt, verbrannt, erdrosselt und auf andere Weisen ermordet. Und warum? Wegen einer anderen Anschauung, wegen einer anderen Hautfarbe, wegen einer gebogenen Nase, oder weil sie in einer schicksalsschweren Nacht am falschen Ort geschlafen haben – in Dresden, in Hiroshima oder in Nagasaki. „Wenn Gott existierte, würde er nimmer zugelassen haben, was ich sah“⁴, rechtfertigt eine Romangestalt in Hemingways Roman *Wem die Stunde schlägt* den Verlust des Gottesglaubens.

Wie kann man über Gottes Macht reden angesichts von Gottes Machtlosigkeit, wie über Gottes Herrschaft angesichts seiner Herrschaftslosigkeit? Kann man die Gerechtigkeit und die Liebe des „Allmächtigen“ mit der Überfülle sinnlosen und grässlichen Leidens in der Welt verknüpfen? In Joseph Roths Roman „Hiob“, der

¹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), in: Werke, 6 Bde., Hg. E. Thies, Heidelberg (1974–76).

² Bertolt Brecht, *An die Nachgeborenen*, aus dem Gedichtzyklus: *Svendborger Gedichte*, 1939.

³ Zitat aus Friedrich Hahn, *Bibel und moderne Literatur*, Stuttgart 1967, 82.

⁴ Hahn, *Bibel* (s. Anm. 3), 145.

in der Zeit des Ersten Weltkrieges spielt, ist der demütige, gläubige Jude Mendel Singer tief betroffen vom hiob-artigen Schicksal aller Angehöriger seiner Familie durch eine sinnlose – Glied um Glied sich aneinander reihende – Vernichtung. Er will seinen Samtbeutel mit dem Gebetbuch und den Gebetsmantel verbrennen, aber die Muskeln seiner Hand, die fünfzig Jahre lang in den Seiten des Gebetbüchleins blättern, gehorchen ihm nicht. Als sich auf sein Geheul, sein Getrampel und durch entstehenden Rauch die Nachbarschaft zusammenrottet, erwidert unser Freund auf die Frage, warum er das Haus anzünden will: *„Ich will mehr verbrennen als das Haus ... Gott will ich verbrennen“*, weil er, *„der mächtiger ist als die Machthaber der Welt, sie mit dem kleinen Finger auslöschen könnte, aber er tut es nicht. Gefallen hat er nur an der Ausrottung der Schwachen. Er ist der schrecklichste Polizeichef.“*⁵ Mendel Singer verhöhnt die Drohung mit der Hölle und ruft: *„Vor der Hölle habe ich keine Angst. Meine Haut ist schon verbrannt ... und böse Geister wurden meine Freunde. Alle Marter der Hölle habe ich schon durchlitten. Der Teufel ist gütiger als Gott.“*⁶ In dieser Geschichte kann man nicht damit kokettieren, dass Menschen eben nur treulos oder unfähig sind zu glauben. Hier leidet der Mensch dadurch, dass Gott ist, aber er sieht ihn grässlich und gespenstisch wie einen Teufel. Alles tradierte andächtige Gerede verfehlt hier sein Ziel.

Millionen Hiobsmenschen in der Welt leben jammervoll in völligem Al-

leinsein, unfähig zum Kontakt mit Anderen. *„Andere sind ihre Hölle“*⁷ (Sartre) und die Welt ein Ort der „Pest“ (Camus). Im Beckett'schen Drama *„Warten auf Godot“* tragen Vladimir und Estragon schizoide Züge der Zeit und warten auf Godot, von dem sie wissen, dass er nicht kommt. Sie fühlen sich eingesperrt *„bei geschlossenen Türen“*, dem gleichnamigen Drama von Sartre. Als ob das Weltgericht mit negativem Ausgang schon stattgefunden hätte, sind wir die Verdammten. Wir leben schon in der Hölle. Die Menschen in Sartres Drama sind tot. Eine unbekannte Instanz hat sie für die ganze Ewigkeit verdammt, sich auf die Nerven zu gehen. Sie stöhnen schon im Leben wie die Schatten in der Hölle der griechischen Antike oder in der Scheol des Alten Testaments, in der niemand mehr Gott preist. Sie haben Uhren ohne Zifferblatt, weil die Zeit stehen blieb und sich nicht bewegt. Das ist der Zustand der Verdammnis, in dem es keine Hoffnung auf Veränderung gibt. Das ist eine Form des Vegetierens – eine Situation ohne Gott –, weil *„der Gebrauch des längst seiner Würde entbundenen Wortes ‚Gott‘ schon nichts mehr bedeutet“* (Arthur Adamov⁸).

Auch Hermann Kasacks Roman *„Die Stadt hinter dem Strom“*⁹ (Letha) zielt auf die schon vorweggenommene Schattenexistenz jenseitiger Hölle. Und damit konfrontieren uns auch der Film *„Orfee“* von J. Cocteau und Th. Wilders Dramen *„Die Brücke von San Luis Rey“* und *„Unsere kleine Stadt“*¹⁰. Im letzteren Stück führt Wilder den Zuschauer auf den Friedhof,

⁵ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 77.

⁶ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 80.

⁷ Frei zitiert nach einer Theateraufführung des Sartre-Dramas *„Bei geschlossenen Türen“* in Bratislava.

⁸ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 100.

⁹ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 102.

¹⁰ Zitat nach Hartmut Sierig, Narren und Totentänzer, Hamburg 1968, 91.

wo die Toten auf ihren Gräbern sitzen. Sie stellen eine Schattenexistenz irgendeines Zwischenzustandes dar. Sie erzählen sinnloses Zeug. Neue Adepten informieren über unsere Situation und warnen davor, die einmalige Möglichkeit auszunutzen, nochmals an den Ort zurückzukehren, wo sie glücklich waren. Und im Requiem von Max Frisch „Jetzt singen sie wieder“¹¹ wird eine tote Welt vorgestellt. Das Stück will damit zum Ausdruck bringen, dass man ansonsten bescheiden leben müsste.

Durch Franz Kafka, der sich in der apokalyptischen Literaturszene auskannte, wurde auch das Nichtfunktionieren von traditionellen Institutionen offenbar. Kafka deckte damit auf, wodurch sich das Gefühl der Machtlosigkeit, der Ausweglosigkeit und der Verdammung in unserer irgendwie faschistoiden Welt nicht verkleinert, sondern wie umgekehrt die Schatten sich mehren, wachsen und etwas Ähnliches wie eine Schelmufsky-Gestalt annehmen. Epische und dramatische Werke stellen daher wieder und wieder die Situation der Versklavung und Verurteilung zu lebenslanger Bindung in der Hölle der Stadt dar, die umgeben ist von einem starken Wall. Darin ist nicht einmal das kleinste Körnchen einer Hoffnung zu erkennen, dass – vielleicht nach einem möglichen Fegefeuer – dann doch eine Zeit des Heils aufdämmern könnte.

In dieser Grenzsituation bläst uns durch die Straßen unseres absurden Lagers – das wir uns selber aus hundertjährigem Irrtum und Versagen eingerichtet haben – von „anderer Seite“ nur kalter Nordwind entgegen, aus dem uns in unsere Hiobs-ohren hinein der Herrscher der Unterwelt kichert. Denn welch eine Welt ist das, in der es möglich ist, eine Tausendkilo-Bombe auf ein kleines Dörfchen mit dem Wis-

sen abzuwerfen, dass der „Sicherheitsrat“ der UNO nicht einmal auf machtlosem Papier einen formalen Protest zustande bringt? Sehr präzise geben uns Schriftsteller Schmerzen und Qualen unserer Zeit wieder, welche die Propheten und auch Jesus *Geburtsschmerz* nennen, doch diese Schriftsteller sagen uns in ihrem Schaffen nichts über die Geburt eines neuen Äons als Zeit der Rettung und des Heils.

Theologen und Priester hätten über die Geburt eines neuen, auf uns zukommenden Heils zu schreiben. Das war von jeher ihr Geschäft. Es ist allerdings zu befürchten, dass ihnen dazu die Berechtigung fehlt. Sie sind zwar erfüllt von Hilfsbereitschaft, aber innerhalb ihrer starken Festungsmauern, hinter denen sich unsere Kirche verbarrikadiert, hören sie und erkennen nicht, was sich praktisch in der Welt abspielt. Wie die Freunde Hiobs bieten sie weiterhin die alten Rezepte biblischer Vergangenheit an. Sie übersehen, dass Gott – mit dem sie argumentieren – nicht die Erfahrungen des Hiobvolkes der Gegenwart beantwortet, und über eine aktuelle, heilbringende Geburt wissen sie nicht das Geringste.

Also kann die tradierte Theologie da nicht heraushelfen. Doch weiß indessen nicht einmal die Wissenschaft den Hiobsjammer des heutigen Menschen zu beruhigen. Sie lehrt uns manches, fügt uns aber nichts an Weisheit hinzu. Ein ständig größer werdender dämonischer Machtwille erhöht lediglich die wachsenden Schatten. Und so erproben wir im nächtlichen Tunnel unserer Zeit alles Mögliche und Unmögliche. Wir tapen an der Tunnelwand, um zu prüfen, ob sie endlos und ewig ist, oder ob nicht doch irgendein Ausweg aus dem Ort der Verurteilung und Verdammung herausführt. Nachdem uns nun Hölle und jenseitige Verdammung auf dieser

¹¹ Sierig, Narren (s. Anm. 10), 93.

Erde vorweggenommen wurden, könnte man denn dann auf der Erde nicht auch ein jenseitiges Heil vorwegnehmen?

2. Gott ist nicht, aber er gilt

In dem Wirbel um die Frage, ob Gott „ist“ oder „nicht ist“, halte ich es für eine beachtenswerte Äußerung, die einer kleinen Schar tschechischer „Rádl-Anhänger“ nicht aus den Ohren geht, und zwar als zusammenfassenden Schluss einer Äußerung des Philosophen Emanuel Rádl:

„Gott gibt es nicht, aber er gilt“, d.h. er hat Gültigkeit. Diese tradierte Äußerung ergibt sich aus Rádls Begriff von Idee und Gesetz. Nach Rádl ist die *„Idee in Wirklichkeit nichtexistierend, aber sie gilt, ist gültig, herrscht und leitet an“*¹². Die Idee existiert nicht als Objekt für die Erkenntnis, aber sie existiert als Richtlinie für das Tun. Nach Rádl ist die Idee wie *„das, was sein soll, sie ist Herr dessen, was ist, was es gibt“*¹³. Ähnlich ist es mit dem herrschenden Gesetz, von dem der Ruf ausgeht, was sein soll. Das Gesetz gilt, obgleich es als Objekt nicht existiert, und Rádl unterstreicht: *„Gültigkeit ist mehr als Sein“*¹⁴.

Nach Rádl existiert nicht einmal die *„absolute Wirklichkeit als etwas objektiv Gegebenes. Es gibt dieses, das Gesetz, die Aufgabe, die Weisung, die Tätigkeit ... es gibt jenes, eine Wirklichkeit, die sein soll, die nach Realisierung ruft, die gebietet, was werden soll“*¹⁵. Ebenso fasste Rádl auch den Gott des Evangeliums auf. Er schrieb: *„Der Gott des Evangeliums ist also ein Be-*

*griff, der nicht existiert, nirgends, weder auf dieser noch einer anderen Welt, er existiert nicht als Objekt für unvoreingenommene Erkenntnis“*¹⁶. Der Gott des Evangeliums als eine richtige, absolute oder unbedingte Wirklichkeit ist dort, *„wo etwas sein soll, wo uns etwas ruft, zieht, führt“* und deshalb gibt es das Evangelium als *„Leitlinie, wie zu leben ist; alles was es gibt, ist nach dem Evangelium letztlich nur der Anruf an uns, ist eine Äußerung von Gottes Willen“*¹⁷.

Auch Theologen erinnern heute fast auf Schritt und Tritt daran, dass Gott nicht gegenständlich aufzufassen ist, dass er nicht objektiv und kein objektivierbarer Bestandteil der Wirklichkeit ist. Und deshalb kann man über ihn nicht exakt reden, keinesfalls auf naturwissenschaftlicher Ebene. Ja, möglicherweise kann man ihn sogar auf geisteswissenschaftlicher Ebene nur beschreiben und analysieren als Moment menschlichen Bewusstseins (G. Ebeling). Die Theologen übergehen hier die Problematik und den Ansatz der zweiten Hälfte von Rádls Äußerung, über das Wo, Wann und Wie etwas gilt.

3. Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret

Die Vorstellungen über Gott sind unmöglich zu trennen von dem anzubeten- den Gott. Aber vielleicht ist es möglich, ihn mit dem Gott des Jesus aus den Evangelien zu konfrontieren. Es ist bekannt, dass Jesus über Gott nicht als eine „erste Ursache“ gesprochen hat, dass er weder über

¹² Emanuel Rádl, *Dijiny filosofie I*, Praha 1968, 169.

¹³ Emanuel Rádl, *Dijiny filosofie II*, Praha 1999, 301.

¹⁴ Rádl, ebd., 196.

¹⁵ Rádl, *Dij. fil. I* (s. Anm. 12), 282.

¹⁶ Rádl, ebd., 279.

¹⁷ Rádl, ebd., 282.

Gottes „Wesen“, noch über Gott „an sich“, sondern immer über Gott in Beziehung zu sich oder zu anderen sprach. Und deshalb geht die Äußerung, dass sein Gott nicht der Gott der Philosophen, sondern jener der hebräischen Bibel ist, als geflügeltes Wort durch die Welt. Die Theologen fügen den biblischen Texten¹⁸ gern Jesu „aber“-Sätze¹⁹ hinzu, um damit anzuzeigen, dass Jesu Gott auch der Gott der hebräischen Propheten ist und so vor allem eine Macht, die gebietet, dass Menschen seinem Willen in konkreten Situationen des Lebens Folge leisten. Tatsächlich knüpft Jesus nicht nur an die Botschaft der biblischen Propheten an, sondern radikalisiert ihre Botschaft. Nach dem Propheten Micha spricht Gott: *„Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der HERR von dir fordert, nämlich Gottes Wort zu halten und Liebe zu üben und demütig zu sein vor deinem Gott“* (Micha 6,8). Jesus zeigt dann (mit seinem Leben) auf, was das bedeutet: Nämlich so demütig Gottes Schritte zu verfolgen, dass sie ihn zum Kreuz hinführten.

Jesus hat verkündet, dass er nicht gekommen ist, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. E. Rádl würdigte das als einen königlichen Einstieg, der das bisherige Gesetz mit einem einzigen Vorbehalt bestätigt: halte dich nicht an die Formulierung, sondern an die ursprünglich reine Absicht des Gesetzes. Dem Fachgelehrten ist bekannt, dass Jesus manchen Ausspruch des Alten Testaments neu interpretierte, manchen radikalisierte und in Bezug zu manchem nicht zögerte, seine eigene Auffassung auszusprechen: *„... zu den Alten wurde gesagt, ich aber sage euch ...“*.

Im Evangelium begegnen uns Äußerungen über Gott, deren Ideen wir auch außerhalb des Evangeliums finden, und zwar

nicht nur im Alten Testament, sondern auch in heidnischen Texten. Die Einzigartigkeit des jesuanischen Gottes(bildes) enthüllen aber jene Aussagen Jesu, deren Vorstellung über Gott man nirgendwo anders findet. Sie sind Schlüsselaussagen, weil sie den Weg zu dem erschließen, den Jesus den „Vater“ nennt.

Jesus kam zu den Menschen völlig wehrlos, und so ging er auch durch sein ganzes Leben. Man kann nur staunen über Jesu Mut, auf bloße menschliche Tiefe, Seelenadel und Reinheit seine Überlegungen in Bezug auf das Reich Gottes auf Erden zu gründen. Die Evangelien stellen Jesu Lebenswirksamkeit so dar, dass ihn Wehrlosigkeit und Niedrigkeit kennzeichnen. Systematisch wird er aus der Welt hinausgedrängt und schließlich als Schmerzensmann ans Kreuz genagelt.

Mit Blick auf die Geschichte Jesu in den Evangelien wird es offenbar, dass Jesus keineswegs ein „Superman“ war, nicht einmal seine Macht war die Macht eines Superman, d.h. eine menschlich begriffene Macht in nur irgendwie verstärkter Form. Im Gegenteil. Er war der Mann, der den Weg der wehrlosen Liebe, der Erniedrigung und des Leidens ging. Ihren Sinn enthüllt Jesu Ausspruch: *„Ich und der Vater sind eins“* (Joh 10,30). Jesu Einigkeit mit dem Vater ist die Einigkeit des Willens. In ihm hat er sich verwirklicht. Eine beachtenswerte Erkenntnis erschloss sich E. Rádl von diesem Ausspruch Jesu, den – wie er schrieb – *„Theologen ungern riskieren“*. Er erkannte, *„dass Christus den Menschen die eigentliche Weisung Gottes brachte, und dass Gott so wirkt, wie Christus wirkte; dass er niemanden zwingt, dass Gott also ein völlig wehrloses Wesen ist, dass er sich nicht mit Gewalt in den Weltenlauf einmischte; dass er*

¹⁸ Anmerkung des Übersetzers: des Neuen Testaments.

¹⁹ Anmerkung des Übersetzers: siehe letzte Zeile im nächsten Absatz.

*keine Wunder vollbringt, dass er auf Menschen keine Blitze schleudert, nicht einmal Überschwemmungen, oder Pest; ... dass also die Erwartung eines Wunders durch direkte Intervention, in welche Dinge auch immer, eine vergebliche Erwartung ist*²⁰. E. Rádl fordert, uns in das Bild des wehrlosen Gottes Jesu zu versenken.

Jesus hat Gott nicht in die kausalen Hintergründe des Geschehens der Welt eingeflochten. Ausdrücklich wies er die Vorstellung zurück, die Hinrichtung der von Herodes Liquidierten oder der Tod der von einem einstürzenden Turm Erschlagenen sei als Strafe Gottes für Sünden aufzufassen. Gleichermäßen wies er es ab, Blindheit von Geburt an mit irgendwelcher Gottesstrafe zu verbinden. Jesu Gott ist kein metaphysisches Wesen, das geschichtliche oder natürliche Prozesse dirigiert oder ein die Menschen heimsuchendes Unglück bringt; sondern er ist der persönliche, unbedingte Wille, der meinen Gehorsam beansprucht.

Auf die Frage, wie also Gott wirkt, wenn er denn ein wehrloses Wesen ist, antwortete Rádl: *„Er wirkt wie Christus wirkte: Gott lässt sich nicht vernichten, er ist nicht beleidigt und er erduldet alles, auch die Kreuzigung. Er hat dennoch die Menschen über alles lieb und hilft in der Art und Weise wehrloser Menschen: er instruiert, er leitet, er lobt, er gibt ein Beispiel, er mahnt, er warnt*²¹. Gott ist weder irgendein Superman-Wesen, noch wirkt er durch die multiplizierte Macht von Menschen. Seine Macht ist von anderer Qualität als die Macht von Menschen. Er wirkt durch das Gegenteil von Macht. Die „Allmacht“ des Gottes Jesu besteht in seiner Wehrlosigkeit.

Er verbirgt sich unter seiner Wehrlosigkeit, seiner Schwäche und seiner Machtlosigkeit.

Auch Dietrich Bonhoeffer erinnerte daran, dass *„Gott sich aus der Welt hinausdrängen lässt ans Kreuz. Gott ist in der Welt ohnmächtig und klein, aber eben nur so ist er bei uns und hilft uns*²². Nach Bonhoeffer besteht darin die Differenz zwischen dem Glauben an Christus und den anderen Religionen. Die Religion verweist den Menschen in seiner Not an Gottes Macht in der Welt, und Gott wird aufgefasst wie ein deus ex machina. Nach Bonhoeffer verweist der Jesus der Evangelien den Menschen nicht an Gottes Macht in der Welt, sondern „an die Machtlosigkeit und das Leiden Gottes“, weil „allein der leidende Gott uns helfen kann“. Jesu Frage an seine Jüngerschaft, die sich im Garten Gethsemane schlafen legte: „Konntet ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?“, fasst Bonhoeffer als Aufforderung auf, zusammen zu leiden mit den Leiden der Welt, in der Gottlosigkeit der Welt. Bonhoeffer schrieb: *„Der Christ wirkt nicht durch den religiösen Akt, sondern durch die Teilnahme an Gottes Leid im irdischen Leben*²³.

Der niederländische Theologe Kornelis Miskotte schrieb in seinem Werk „Wenn die Götter schweigen“ über den Gott der hebräischen Bibel: So etwas gibt es, Gott ist der Geschmähte, Verachtete, Unverständene, Verspottete, Missbrauchte und Einsame, sein heiliger Name findet sich wehrlos im Mund falscher Propheten, und seine eigenen Sendboten sind im Leben wehrlos. Und dennoch bleibt dieser verkannte und verworfene Gott der Herr. Seine Macht, die „Allmacht“ dieses Herrn ist meistens

²⁰ E. Rádl, *Úticha z filosofie*, Praha 1994, 19.

²¹ Rádl, *Úticha* 19.

²² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Berlin 1961, 195.

²³ Ebd., 197.

verborgen in seiner Geduld und seinem Leiden²⁴.

Mit Gottes Ruhm und Ehre ist es gleichfalls so wie mit jener Jesu. Wie Jesu Ruhm sich nicht in einem Glanz von Herrlichkeit fand, sondern lediglich in seiner Niedrigkeit – und nur darin war es möglich, ihn wiederzuerkennen –, so ist nicht einmal Gottes Ruhm in übernatürlicher Glorie zu suchen, sondern wieder nur in Niedrigkeit, in Wehr- und Machtlosigkeit. In solcher Form allein ist Gottes Ruhm möglicherweise zu finden. Dort ist er vielleicht zu entdecken und anzutreffen, in ihrer schwindelerregenden Größe und in der Tiefe der Liebe des wehrlosen Gottes Jesu.

Inmitten des zweiten Weltkrieges, als die Auswirkungen des Bösen immer weiter reichenden Umfang annahmen, Gott sich als machtlos erwies und Christus an den Rand gedrückt wurde, schrieb Leonhard Ragaz, dass sich „in der Schwäche Gottes seine Überlegenheit vorbereitet“. Er betonte, dass das Göttliche „machtlos sein muss, damit es allmächtig wird“. Der Gott Jesu Christi „arbeitet eben deshalb, weil er Gott ist, nicht mit den Mitteln der Welt“. Er verachtet sie. *„Seine Allmacht ist seine Machtlosigkeit. Er verfügt nicht über die starken Waffen nach Art und Weise der Welt, seine charakteristische Waffe ist eher die Wehrlosigkeit. Seine Hoheit besteht deshalb nicht in majestätischer Erhabenheit und überragender weltlicher Herrlichkeit, sondern vielmehr in Niedrigkeit und in Missachtung“*²⁵.

Vom Gesichtspunkt menschlicher Logik aus mag man es als Paradoxon auffassen, dass sich Gottes Macht in seiner Kontradiktion verbirgt. Menschen empfinden das so paradox, weil die Wirksamkeit von

Gottes Macht dem konventionellen Begriff widerspricht, der sich an dem weltlichen Begriff der Machtausübung orientiert. Das fordert uns deshalb heraus, hier auch unsere Logik umzuwerten. Denn da es darum geht, dass Gottes Macht und Ehre in ihrer Antithese verborgen ist, muss man auch sehen, dass die Verborgenheit der Wirkung der Macht und des Ruhmes des Gottes Jesu – abgelesen von Jesu Leben – radikaleren Charakter hat als jene Verborgenheit Gottes, über die Theologen in Zusammenhang mit Gottes Existenz schreiben.

Der wehrlose Gott Jesu zwingt sich daher niemandem auf. Seine Regierung übt keine Macht aus, nicht einmal Stärke, gemäß der Auffassung des Menschen. Im Gegenteil, er beeinflusst in wehrloser Art und Weise, und seine wehrlose Liebe siegt so, wie Jesus wirkte und siegte. Davon zeugt indirekt, d.h. von der Liebe und ihrer Wundermacht, auch A. MacLeish in der abschließenden Szene seines Dramas über Hiob. Hiobs Gattin Sara kehrt zu Hiob zurück und spricht: „Ich habe dich geliebt. Ich habe dir nicht mehr helfen können. Du wolltest Gerechtigkeit, aber keine solche. Sondern allein Liebe.“ Als ihr Hiob antwortet: „Er liebt nicht. Er ist“, erwidert Sara: „Aber wir üben Liebe. Das ist das Wunder“. Und nachdem Hiob kommentiert, dass es allzu große Dunkelheit gibt, als dass man sehen kann, nimmt Sara seinen Kopf in die Hand und küsst ihn mit den Worten, die sich am Schluss dreimal wiederholen: *„Entfache die Glut des Herzens. Das Kirchenlicht ist erloschen ... entfache die Glut des Herzens – und wir werden sehen ...“*²⁶.

Die Botschaft, dass Gottes Macht in Gottes Wehrlosigkeit besteht, Gottes

²⁴ So Kornelis H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen, München 1963, 169f.

²⁵ Leonhard Ragaz, Gedanken, Bern 1951, 60.

²⁶ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 86.

Ruhm in Gottes Niedrigkeit, kann bei den Menschen traditioneller Frömmigkeit Empfindungen des Missfallens hervorruufen. Sie mögen sie als skandalös auffassen, weil die radikal umgewertete Vorstellung über Gottes Macht und Ruhm der üblichen, tradierten religiösen Vorstellung widerspricht. Nichtsdestoweniger verbirgt sich Jesu Begriff von der Macht Gottes unter Gottes Wehrlosigkeit, die Macht von Gottes Herrschaft kann man nicht objektivieren. Und es ist möglich, sie auch so zu interpretieren, dass sie nicht existiert und dennoch gültig ist. Sie redet uns an, ruft in den Prozess der wehrlosen Liebe und beteuert: Überlass' dich ihr und geh' los! Jesu wehrloser Gott beansprucht den Menschen. Ihn deshalb abzuweisen, weil seine Macht und sein Ruhm sich im Kontrast und der Antithese dazu zeigt, bedeutet, sich die Tür zu verriegeln und in der Hölle „einer abgeschlossenen Gemeinschaft“ zu verbleiben. Wer ihn aber unter Wehrlosigkeit und Machtlosigkeit findet, der bekennt den wehrlosen Gott Jesu als seinen Herrn, und die Welt bekommt in seinen Augen eine neue Gestalt. Vorherrschend wird ihm dann in der Welt das, was „sein soll“ und nicht das, was „ist“. Die Welt eröffnet sich ihm so in der Perspektive eines Gottesgartens und einer globalen Gottesstadt.

Jesu Gott ist nicht ein Gott der Schlummerlieder. Er ist nicht die Gute-Nacht-Pille. Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret hält auch den größten Schmerz aus. Er ist die Macht der Liebe, die alles erträgt. Er ist groß im Verzeihen, aber er ist auch die letzte Instanz, ab hier gibt es keine Berufung, niemandem gegenüber. „Gründlich überprüft er“ (nicht etwa „bestraft“ wie man traditionsgemäß übersetzt) die Unaufrichtigkeit und die Laster der Väter bei den Söhnen und Enkeln, ob sie darin

beharren, oder sich von der Schuld in der Vergangenheit distanziert haben.

Schon die hebräische Bibel verkündet Gott als die Quelle des Lebens. Nach dem Evangelium kam Jesus in die Welt, damit die Menschen das Leben in Fülle haben (Joh 10,10). Jeder Neutestamentler kann bestätigen, dass „Leben“ und „Tod“ in den Äußerungen Jesu *„nicht das physische Phänomen von Leben und Tod bezeichnet“*, vielmehr geht es hier um Qualitäten des Handelns. Es geht um zwei Welten, aber im Bereich des Willens; es geht um die Entweder-Oder-Entscheidung und um das Tun des Menschen. Wer deshalb gemäß dem Evangelium Jesus und seinen „Vater“ aufnahm, *„der kam vom Tod zum Leben“*. *„Leben und Tod spielen hier im Bereich der moralischen Entscheidung des Menschen. Nicht um ein Phänomen geht es hier, sondern um eine Tat, und es ist nicht möglich, sie nur zu sehen, man muss sie verrichten“*, merkte auch E. Rádl²⁷ an.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass Jesus den unübersteigbaren Abgrund abschafft, der im Denken des Menschen die gegenwärtige und die zukünftige Zeit voneinander scheidet. Er öffnete die Tür, die von der alten in die neue Welt führte, und damit konnte er beginnen und begann auch den Prozess der Erlösung im Sinn eines Auflebens von Menschlichkeit und göttlicher Qualität im Leben des Menschen und in der Welt. Die offiziell tradierte Eschatologie der Kirche unserer Zeit allerdings erzieht zum auseinanderklaffenden Dualismus zweier total verschiedener Welten und erwartet Gottes Eingreifen von außen. Dieses Warten aber auf einen solchen Eingriff ist ein „Warten auf Godot“, weil der wehrlose Gott Jesu es ebenso macht wie Jesus. Von außen mischt sich Gott nicht in das Geschehen der Welt

²⁷ Rádl, *Djiny filosofie I* (s. Anm. 12), 276.

ein, und die Christenheit sollte daraus auch ihre Schlüsse in Bezug auf die Eschatologie ziehen. Überhaupt geht es nicht um „Weltende“ und „Weltgericht“, sondern um „Erfüllung“ durch Gott, um die Rückkehr von Gottes Gericht in die Geschichte, wohin es seit jeher gehörte und von wo es nur die mittelalterliche Metaphysik abgeschoben hatte, zugunsten eines im stofflichen Sinne aufgefassten „Weltendes“. Es geht darum, dass sich nicht nur die Hölle der jenseitigen Verdammnis hervordrängt – eine Qual, die wir empfinden –, sondern sich ebenso das jenseitige Heil vorschiebt und beginnt, seinen Heilsweg unter uns zu erfüllen. Damit würde wieder das dominieren, was „sein soll“ ... als das Entscheidendere, Wichtigere und Bedeutendere, über das, was „ist“. Das erlaubte es, die Wohltat, den Segen und die Süßigkeit des Heils zu empfinden, ausgedrückt bereits durch die Metapher vom Königreich Gottes, oder vom Gottes-Garten, oder von der Stadt Gottes.

4. Die Kluft zwischen Kirche und Welt ausgleichen

Die Kirche kam als Wehrlose in die Welt. Während des Mittelalters erlag sie aber der Versuchung, zu Reichtum und Macht zu kommen. Sie wirkte nicht in der Art und Weise des Evangeliums Jesu und nach der Art seines wehrlosen Gottes, sondern im Gegenteil: die Kirche befestigte ihre weltgemäße Macht. Nicht in Demut, vielmehr in noch größerer Macht und Ehre als jene der Kaiser sah sie ihre Macht und ihre Herrlichkeit und identifizierte sie mit Gottes Macht und Glorie. Sie ging damit an Gott und Jesus Christus vorbei.

Der Dualismus des mittelalterlichen Dogmas von einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt mündete in den Sieg dessen, „was es gibt“, über das, „was sein soll“.

Dementsprechend verschob sich das Heil des Reiches Gottes in ein Schattenreich, womit der Gott Jesu nicht nur aus seinem Bereich, sondern auch aus der Welt ausgeschlossen wurde. Die Erde hatte man zuvor zum „Tal der Tränen“ proklamiert. Dadurch wurde die Erde auch so, wie wir es in der Gegenwart empfinden; das Leben ähnelt jenseitigen Schatten.

Die Hoffnung auf einen Wechsel liegt in der Kluft zwischen beiden. Da hinein begab sich der wehrlose Gott Jesu Christi, weil verdrängt aus Kirche und säkularer Welt. Schon Nietzsches Werk „Zarathustra“ stellte den wehrlosen Jesus als „Esel“ dar und spottete der Weisheit Gottes, dass sie mit lang gezogenen Ohren umhergehe. Dramatiker der Gegenwart stellen Gott als Bettler mit Krücken dar (Barlach). Religiöse Menschen sind von einem solchen Bild schockiert und beleidigt, die Ungläubigen ergötzen sich daran. Nur mit Anstrengung erkennt erst der eine oder andere in dieser Verhöhnung die ohnmächtige Gestalt des wehrlosen Gottes Jesu Christi. Das hängt mit tradierten Vorstellungen zusammen. Wer Jesus und seinen wehrlosen Gott mit dem Maß des Erfolges und weltlich begriffener Macht misst, sieht nur Machtlosigkeit und Schiffbruch, aber keine triumphale Gottes-Übermacht und Glorie. Vor diesem Maßstab bestehen weder Jesus noch sein „Vater“, und man verweigert ihnen als Unwürdigen den Glauben. Dessen ungeachtet findet sich der Gott Jesu heute unter Spott und Wehrlosigkeit und sonst nirgends.

Der wehrlose Gott Jesu entspricht den Erfahrungen verwundeter Herzen von Hiob-Menschen, die wie Schafe ohne Hirten im Graben zwischen Kirche und Welt umherirren. Die spricht er und zieht er an. Sie können sich ausweinen. Sie erhören SEIN großes Drama und ER das Leiddrama ihres Lebens. Die wie Hiob Ausgestoßenen und Heimatlosen werden seine Gefährten.

Er entzündet die Glut ihres Herzens. Er entfacht in ihnen eine Kerze. Sie leben auf, weil ER auflebt in ihrer Liebe. Diese Ausgestoßenen verbinden sich mit Gott. Im Abgrund beginnt es zu tagen. Der Himmel, der sich ihnen zuneigt, nimmt sie in seine Arme und hebt sie auf zu sich. Ständig höher und höher. Unter seiner Obhut schreiben sie ein Manifest, das die edelste Sehnsucht der Menschen ausdrückt. Die Kluft, in die der Himmel hernieder stieg, wird zum Ausgangtor aus der Hölle der Welt und aus dem Schattendasein. Der wehrlose Gott Jesu verwandelt die Wüste zum Garten und auch ein furchtbares Lager zur Stadt Gottes in der Welt. Die Zeit ist gekommen, dass ihn die Gläubigen und selbst die Ungläubigen unter der Maske

von Schwäche und unter einem Gebirge von Spott und Hohn erkennen und sich so wie niemals zuvor auf ihn stützen.

Der Autor: Geb. 1927; em. Prof. für Bibelwissenschaften des Alten Testaments der Evangelisch-theologischen Fakultät der Komenius-Universität Bratislava. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a. über die Prophetenbücher Amos (1966), Jeremia (1972), Hosea (1981) sowie Monographien: *Theologie des Alten Testaments* (1976), *Geschichte Israels* (1994), *Die Magna Charta Jesu und unsere Gegenwart* (2004).

Aus dem Slowakischen von Gerhard Loettel,
Magdeburg, Deutschland