

Gottes Erbarmen denken

Herausforderung für die dogmatische Theologie

Julia Knop, Erfurt

Barmherzigkeit ist eine Zumutung. Eine Zumutung für den, der sie üben, und für den, der sie empfangen soll. Es ist schwer zu entscheiden, was leichter ist: barmherzig zu sein oder Barmherzigkeit zu erfahren. Barmherzigkeit sprengt unsere Prinzipien und bisweilen auch unser Rechtsempfinden. Zwar ist sie nicht von Haus aus eine Alternative zur Gerechtigkeit, geht aber doch nicht in ihr auf. Barmherzigkeit lässt sich nur schwer institutionalisieren. Sie passt in kein Organigramm und ist als Prinzip schwach. Denn sie orientiert sich am Einzelnen, den die Kasuistik des Rechts nicht erfasst. Und sie priorisiert das Schwache, das ohnehin nicht ins System passt. An die eigene Adresse gerichtet greift Barmherzigkeit zudem massiv in das eigene Selbstbild ein. Barmherzigkeit zu erfahren kann eine narzisstische Kränkung bedeuten oder auf eine solche folgen. Manch einer kann das Erbarmen eines anderen erst annehmen, wenn ihn das Leben mürbe genug gemacht hat. Barmherzigkeit *erleidet* man – wenn es gut geht, nur im (sprachlich) modalen und nicht im wörtlichen Sinn. Man kann nichts dafür tun und nichts dazu geben. Barmherzigkeit ist keine reziproke Angelegenheit, ihr Adressat ist in der reinen Empfängerrolle. Sie wird ungeschuldet und unbedingt zuteil, oft unerwartet und manchmal ungebeten. Sie wirkt »bis in der Seele Grund« – bis dorthin, wo man eigentlich das Hausrecht behalten möchte. Kurz: Barmherzigkeit ist eine Zumutung.

Für die dogmatische Theologie stellt sich das Thema Barmherzigkeit v. a. im Kontext der Gottes- und Gnadenlehre und davon abgeleitet in der theologischen Anthropologie. Denn Barmherzigkeit benennt in der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht nur und nicht einmal in erster Linie ein zwischenmenschliches Verhältnis; sie charakterisiert vielmehr Gott in seinem Verhältnis zur Welt. Wenn gläubige Menschen vom Erbarmen Gottes sprechen, meinen sie seine entschiedene Liebe zum bedrängten Geschöpf und zur erlösungsbedürftigen Schöpfung. Dieser liebevollen Zuwendung Gottes reflexiv nachzugehen ist (unter anderem) Aufgabe systematischer Theologie: Wer ist dieser Gott, von dem die Bibel sagt, er sei der Barmherzige schlechthin? Wer ist dieser Gott – angesichts des Menschen, dessen er sich erbarmt, und wer ist der erbarmungswürdige Mensch – angesichts eines solchen Gottes? Wie lässt sich Gottes barmherzige Zuwendung zu seiner Schöpfung beschreiben und verständlich machen? Welche Theologie, welche reflexive Gottrede (*theologia secun-*

da), entspricht einem Gottglauben (*theologia prima*), dessen Leitbegriff Barmherzigkeit ist?

Im Folgenden nehme ich zunächst (1) eine terminologische Abgrenzung vor, die (2) in den Versuch mündet zu klären, was gemeint ist, wenn in der Bibel von Gott, dem Barmherzigen, die Rede ist. Dass dieses *Gottesbekenntnis* die systematische *Gotteslehre* bzw. *Gottesreflexion* vor erhebliche Schwierigkeiten stellt, wird v. a. *ex negativo* deutlich. Denn die *misericordia Dei* fällt in den großen theologischen Paradigmen der Vergangenheit und Gegenwart weitgehend aus. Ursachen dieses Befundes werden anschließend am Beispiel zweier Zugänge zur Gotteslehre reflektiert (3). Abschließend sollen einige bleibende Herausforderungen formuliert werden, die sich aus dem Bekenntnis der dem Gott der Bibel wesentlichen Barmherzigkeit an die systematische Gottes- und Gnadenlehre stellen (4).

1. *Misericordia* oder *clementia*? Konstellationen, Abgrenzungen, Klärungen

Wenn Papst Franziskus von Barmherzigkeit spricht – und das tut er in schöner Regelmäßigkeit nicht erst seit Beginn des so genannten heiligen Jahres –, geschieht das häufig konstellativ. Er schärft Begriff und Verständnis der göttlichen Barmherzigkeit, indem er die *misericordia Dei* in Bezug zu verwandten oder alternativen Begriffen und Haltungen setzt und ihr Verständnis durch Vergleich und Abgrenzung schärft. Dieser konstellative Zugang ist nicht nur hilfreich, sondern auch typisch für die Entwicklung der Semantik von Barmherzigkeit in den verschiedenen Zeiten und Kulturen.

Im antiken Griechenland war Barmherzigkeit als natürliche menschliche Empfindung zwar durchaus geschätzt, doch schon Platon verbannte sie aus der Reihe der Tugenden, d. h. der durch Vernunft beherrschten und habitualisierten Regungen der Seele. Der mündige reife Mann verliert sich nicht in Mitleid; er lässt sich nicht von Affekten beherrschen. Betroffenheit vom Leid des anderen galt vielmehr als Zeichen juveniler oder seniler Weichheit oder als Ausweis sentimentaler Empfindsamkeit alter Frauen.¹ Die Stoa führt diese Linie in aller Deutlichkeit weiter. Exemplarisch dafür ist Senecas Schrift »*De clementia*« über die Herrschergüte, die er an Kaiser Nero adressierte.² Für Seneca ist Barmherzigkeit (*misericordia*) eine psychische Beeinträchtigung (*vitium animi / aegritudo animi*)³, eine

1 Vgl. dazu W. Schwer, Barmherzigkeit: RAC I (1950), 1200–1207, mit entsprechenden Textbelegen.

2 Lucius A. Seneca, *De clementia*, lat./dt., K. Büchner (Übs. u. Hg.), Stuttgart 2010.

3 Vgl. Seneca, *De clementia*, II.4–5.

Krankheit der Seele, welche die psychische Integrität und Balance des Menschen akut gefährdet.

Einschlägig ist seine Gegenüberstellung von Mitleid (*misericordia*) einerseits und Milde (*clementia*) andererseits. *Misericordia* ist dabei klar negativ assoziiert. *Clementia* hingegen gilt als erstrebenswerte und für einen Herrscher unverzichtbare Tugend. Gemeint ist die Güte dessen, der strafmächtig und strafbefugt ist und über Leben und Tod derer verfügt, die ihm qua Gesetz, Brauch oder Unterwerfung asymmetrisch untergeordnet sind: des Herrschers über sein Volk, des *pater familias* über Frauen, Kinder und Bedienstete, des Herren über seine Sklaven, des Usurpators über das besiegte Volk.⁴ Der Potentat kann aus reiner Gnade – und das bedeutet hier: nach seinem Gutdünken, ohne Angabe von Gründen und v. a. ohne Not – eine an sich gerechtfertigte und rechtskräftige (Kapital-) Strafe aussetzen.⁵ Damit beweist er zugleich Selbstbeherrschung, da er den Impuls zu Strenge und Grausamkeit überwindet und sich statt dessen gnädig erweist. Solche Herrschergüte ist ein reiner Gnadenakt, auf den der Verurteilte bzw. der Schuldige kein Anrecht hat. Er muss sich dem Gnädigen vielmehr total unterwerfen und sich schuldig bekennen.

Anders als solch abgeklärte Souveränität des Mächtigen nimmt die *misericordia* den, der sie übt, innerlich gefangen. Wer Erbarmen zeigt, hat offenkundig »eine Schwäche« für sein Gegenüber. Seneca wörtlich: »*Misericordia vicina est miseriae; habet enim aliquid trahitque ex ea*: Erbarmen ist der Erbärmlichkeit benachbart; denn es hat und zieht etwas aus ihr.«⁶ Genau deshalb ist sie für die Stoiker eine Untugend. *Clementia* lässt man souverän walten. Von *misericordia* dagegen wird man ergriffen. *Misericordia* meint die Betroffenheit angesichts der Erbärmlichkeit und Erbarmungswürdigkeit des anderen. Es ist ganz wörtlich eine Herzensregung, welche die sprichwörtliche stoische Ruhe überwindet. Was den Herrscher nach dem Geschmack Senecas diskreditierte, nämlich seine persönliche Betroffenheit, zeichnet den barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,30–36) gerade aus. Denn Erbarmen haben bedeutet, das Herz (*cor*) bei dem zu haben, dem es miserabel geht, sich mit dem in der Misere zu solidarisieren und sich von Herzen mit ihm gemein zu machen. Hier re-

4 Vgl. Seneca, De clementia, II.3.

5 Ein entfernter Verwandter dieser in der Souveränität der Staatsmacht gründenden Möglichkeit, einen Straftäter zu begnadigen und damit geltendes Recht zu korrigieren, ist bis heute im deutschen Recht verankert. Begnadigungen dieser Art – in Deutschland durch den Bundespräsidenten oder die »Gnadenbehörden« der Länder (vgl. Art. 60 GG) – können rechtskräftige Fehler der Strafjustiz korrigieren, rechtskräftige Urteile erlassen, umwandeln, ermäßigen oder aussetzen. Sie sind ein Rechtsmittel außerhalb bzw. über dem Recht, insofern bestimmte Autoritäten nach eigenem Ermessen gültige Regelungen außer Kraft setzen können. Solche Außerkraftsetzungen sind nicht justiziabel; auf und gegen sie besteht kein Rechtsanspruch.

6 Seneca, De Clementia, II.6.

giert gerade nicht die innere Distanz, sondern persönliche Mitleidenschaft und Anteilnahme an der Not des anderen.

Papst Franziskus greift, wenn er von Barmherzigkeit spricht, eine verwandte Gegenüberstellung auf, ohne dies an die altkirchliche Auseinandersetzung mit der Stoa anzubinden. Neben zahlreichen adhoc-Äußerungen und der päpstlichen Verkündigungsbulle zum Jahr der Barmherzigkeit *Misericordiae Vultus* (11. 4. 2015) ist dazu v. a. das in Buchform publizierte Interview mit dem italienischen Journalisten Andrea Tornielli zu nennen. Es trägt den sprechenden Titel »Der Name Gottes ist Barmherzigkeit«⁷. In diesem Gespräch profiliert Franziskus Gottes Barmherzigkeit als ermöglichende Grundlage und entscheidenden Identitätsmarker kirchlichen Handelns.

Franziskus argumentiert hier nicht bzw. erst abgeleitet aus der seit dem Mittelalter dominanten Konstellation von Barmherzigkeit und (Anspruchs- bzw. Norm-)Gerechtigkeit heraus. Primäres Gegenbild des göttlichen Erbarmens ist in seinen Ausführungen vielmehr die gleichgültige, hartherzige Überlegenheit dessen, der sich nicht von der Erbarmungswürdigkeit seines Gegenübers betreffen lässt. Der *empathischen* Zuwendung des »Armherzigen« gegenüber dem Erbarmungswürdigen stellt er die *apathische* Distanz des Hartherzigen gegenüber. Franziskus' Interesse richtet sich dabei nicht auf einen Regelungsbedarf von Sachverhalten, Fällen oder Situationen, die in der Konstellation Barmherzigkeit – Gerechtigkeit besonders in Blick stünden, sondern auf die *Haltung, Rolle* und *Aufgabe* derer, die einem Bedürftigen zum Nächsten werden. Sie sollen an diesem Verhalten und Verhältnis Gottes zum Menschen, d. h. an Gottes *misericordia*, Maß nehmen.⁸

2. *Misericors Deus*: Gott, der Barmherzige

Die hebräische Bibel kennt keinen einheitlichen Terminus für das, was später »Barmherzigkeit« genannt werden wird, allerdings eine ganze Reihe von Möglichkeiten, die verschiedenen Nuancen solcher Herzensregung auszudrücken. Am gebräuchlichsten sind Begriffe aus den Wortstämmen

7 *Franziskus*, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli (München 2016).

8 In diesem Zusammenhang kommt die *Logik der Barmherzigkeit* als Logik Gottes ins Spiel, die der Papst der *Logik der Gesetzeswächter* alternativ gegenüberstellt. Anders als der mildtätige Souverän der Stoa, der kraft seiner Souveränität die rechtmäßige Anwendung eines Gesetzes, etwa einer Kapitalstrafe, *aussetzt*, bestehen die »Gesetzeswächter« auf der unterschiedslosen *Erfüllung* des Gesetzes. Normgerechtigkeit im Sinne von Legalität ist in ihrer Logik oberstes Gebot; darüber zu wachen und dafür einzustehen, Kompetenz, Auftrag und Verantwortung der Kirche. Vgl. etwa *Franziskus*, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit, 84–89.

חסד (Güte), רחם (Mitleid, Zuneigung zeigen) und חנן (gnädig sein). Sie stehen sowohl für eine Haltung der Barmherzigkeit als auch für konkrete Erweise des Erbarmens, das spontan und innerhalb einer Beziehung geübt wird. Ganz selbstverständlich schreibt man Gott solches Erbarmen zu. Er ist selbst Subjekt der Barmherzigkeit, er erweist seinem Volk, allen Völkern und der ganzen Erde seine Güte. Mehr noch: Im Erbarmen zeigt sich sein Wesen: »Jahwe ein gnädiger (חנן) und barmherziger (רחם) Gott, reich an Huld und Treue (חסד)« (Ex 34,6). In der Septuaginta werden Übertragungen aus dem Wortstamm ελεέω sowie Begriffe gewählt, deren Etymologie geradezu plastisch eine affektive Dimension der Zuwendung zum Ausdruck bringen (σπλάγγνιζομαι: sich erbarmen; οἰκτίρω: Mitleid haben). Im Neuen Testament finden (bei den Synoptikern) v. a. der ἔλεος (Erbarmen) sowie (bei Paulus) seine χάρις (Gnade) vielfache Verwendung. Während das Erbarmen im paulinischen und deuteropaulinischen Schrifttum v. a. als Eigenschaft Gottes gilt, das sich in seinem eschatologischen Heilshandeln in Christus Jesus zeigt, stellen die Synoptiker es auch als Herausforderung an den Menschen heraus, der dem Gotteswillen Genüge tun soll.⁹

Die Vulgata überträgt ἔλεος durch *misericordia* und die körper-sprachlich eindrücklichen Wendungen aus dem Wortstamm σπλάγγν* mit den *viscera*, dem Innersten, den »Eingeweiden«. Die lateinischen Kirchenväter wählen ganz bewusst den von den römischen Zeitgenossen verpönten Begriff *misericordia*, wenn sie von der Güte Gottes sprechen. Geradezu auffällig vermeiden sie den Terminus *clementia*. Damit bleiben sie konsequent in der semantischen Traditionslinie der Bibel.¹⁰ Auch in unseren Breiten folgt die Sprachgeschichte dieser Vorlage: Die *misericordia Dei* wurde althochdeutsch mangels eines treffenden semantischen Äquivalents durch den Neologismus *armherzi* erfasst, der das lateinische Vorbild getreu abbildet. Daraus wurde mittelhochdeutsch, verfestigt spätestens bei Luther, dann die *barmherzekeit* / *barmherzicheit*.¹¹

In dieser sprachgeschichtlich bemerkenswerten Kontinuität bzw. Konformität zeigt sich eine wichtige theologische Erkenntnis: das Bewusstsein, dass die stoische Herrschertugend der *clementia* kein Attribut Gottes ist, wie ihn die Bibel überliefert. Der Gott Israels hat seine Souveränität gerade nicht wie ein strafmächtiger Potentat kundgetan, der aus lauter Herrschaftlichkeit auch einmal unverhofft Gnade walten lässt. Vielmehr bestimmen affektive Nähe und beständige tätige Zuwendung sein Weltverhältnis. So – und noch weit darüber hinaus –, wie eine Mutter dem Säugling (Jes 40,15), ein Vater seinen Kindern verbunden ist, nämlich unerschütterlich liebevoll, komme, was wolle, »so erbarmt sich Gott über

9 Vgl. I. Broer, Barmherzigkeit, I. Biblisch: LThK³ II, 13–15.

10 Vgl. mit entsprechenden Belegen Schwer, Barmherzigkeit, 1200–1207, hier 1205–1207.

11 Vgl. B. Hennig, Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch (Tübingen 1993), 18–19.

alle, die ihn fürchten« (Ps 103,13). Gottes Name offenbart sein Wesen: herzliche Nähe und treue Verbundenheit gegenüber den Seinen (Ex 3,14; Ex 33,19). Dieses unbedingt zugewandte Wesen Gottes in Taten der Liebe nachzuahmen steht den Evangelien zufolge im Rang eines göttlichen Gebots (Mt 9,13; 15,32; Lk 7,13; 19,41). Clemens von Alexandrien spricht darum vom Erbarmen Gottes als der *initiatrice* aller Tugenden und für die Kappadozier ist es gerade diese *misericordia*, in der sich die Gottesverwandtschaft des Menschen ausdrückt.¹²

3. Gott, der Barmherzige, auf den Begriff gebracht

Walter Kasper konstatierte, als er für eine Vortragsreihe zur göttlichen Barmherzigkeit recherchierte, eine verbreitete dogmatische Ratlosigkeit. Die Gotteslehre der mittleren und jüngeren Vergangenheit komme in Hand- und Lehrbüchern quasi ohne dieses Thema, sogar ohne diese Frage aus. Die *misericordia Dei* werde allenfalls gestreift, aber in keinem Fall als systembestimmende Größe fruchtbar gemacht.¹³ Angesichts der Bedeutung der göttlichen Barmherzigkeit für den jüdisch-christlichen Gottesglauben beurteilt er diese theologische Vernachlässigung schlichtweg als katastrophal. Nun gehört Kasper dankenswerter Weise zu den Menschen, die sich nicht mit einer solchen Feststellung begnügen, sondern ein diagnostiziertes Defizit gewissenhaft zu beheben suchen. Also schrieb er selbst eine Monographie zum Thema.¹⁴ In den hinführenden Bemerkungen dieses Buches mahnt er eine grundlegende Erneuerung der theologischen Gotteslehre an. Es genüge nicht, da und dort nachzujustieren oder einzelne Punkte zu ergänzen, sondern »die gesamte Lehre von den Eigenschaften Gottes [sei] neu zu bedenken«¹⁵.

Neben dieser konstruktiven Aufgabe, der er mit seiner Studie nachkommt, ist nach den Ursachen dieser auffälligen theoretischen Randständigkeit eines der Sache nach keineswegs randständigen Themas zu fragen. Kasper äußert die Vermutung, dass konzeptionellen Vorentscheidungen der für die Gotteslehre herangezogenen theologischen Paradigmen zentrale Bedeutung für die stiefmütterliche Behandlung der *misericordia Dei* zukommt.¹⁶ Fragestellung, Reflexionsform und Reflexionskultur derjeni-

12 Vgl. *Clemens von Alexandrien*, *Salv. ad eccl.* 4,8,42; *Gregor von Nazianz*, *Serm.* 14,5; Belege nach *Schwer*, *Barmherzigkeit*, 1205–1206, und *W. Kasper*, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens* (Freiburg 2012), 89–90.

13 Belege bei: *Kasper*, *Barmherzigkeit*, 19, Anm. 35.

14 Seine Studie wurde bald berühmt, weil Kaspers damaliger Kardinalskollege Jorge Mario Bergoglio, der das Buch als Lektüre zum Konklave 2013 mit nach Rom genommen hatte, es wenig später als Papst Franziskus zu lesen empfahl.

15 *Kasper*, *Barmherzigkeit*, 19.

16 Vgl. *Kasper*, *Barmherzigkeit*, 20. Kasper (*Barmherzigkeit*, 92) verdeutlicht diese Refle-

gen Konzepte, die wirkungsgeschichtlich dominant geworden sind, bieten, so die Hypothese, aus sich heraus keine oder nur wenige Möglichkeiten, das Thema abzubilden und zu reflektieren. Dieser Spur soll im Folgenden zumindest exemplarisch nachgegangen werden.¹⁷

a) *Ipsum esse subsistens.*

Gotteslehre in den Kategorien der Metaphysik

Die entscheidende systematisch-theologische Herausforderung der Alten Kirche bestand in der Übersetzung des heilsgeschichtlichen Horizonts der Bibel in die zeitgenössische philosophische Denkform der griechischen Antike. Im Zentrum dieser Debatte, deren jeweilige Zwischen- bzw. Schlussmarkierungen v. a. die Konzilien von Nicäa (325) und Chalcedon (451) setzten, stand der einfache Gottesbegriff der Griechen, mit dem Grundeinsichten der biblischen Offenbarung nicht abzubilden waren.¹⁸ Denn aus christlicher Perspektive mussten Relation und Vielfalt – für platonisches Denken Gegenbegriffe des Göttlichen – auch in Gott gedacht werden, da anders Jesus Christus nicht als Selbstoffenbarung des Vaters und der Heilige Geist nicht als seine geschichtliche Präsenz verständlich zu machen ist. Der eine und einzige Gott muss folgerichtig trinitarisch gedacht, der zeitgenössische philosophische Gottesbegriff daher kritisch fortentwickelt werden. Der altkirchliche Klärungsprozess förderte eine bis in unsere Tage wichtige Erkenntnis zutage: Das zu erschließende Gotteszeugnis der Bibel bestimmt das Anforderungsprofil seiner Konzeptualisie-

xion auf die Reichweite und Tauglichkeit theologischer Modelle für den Übergang von biblischem zu philosophischem, hebräischem zu griechischem Denken: »Wird das biblische Gottesverständnis dem philosophischen Seinsverständnis ein- und untergeordnet, oder gelingt es, beim philosophischen Seinsverständnis zwar anzuknüpfen, es dann aber vom biblischen Gottesverständnis her näher zu interpretieren und zu präzisieren?«

17 Ein solcher Befund führt, so er sich denn erhärtet, zu der grundsätzlichen Frage danach, was ein theologisches Modell leisten kann und leisten soll, wann und warum es als angemessenes und taugliches Modell zu qualifizieren und wie sein Verhältnis zum Gegenstand zu bestimmen ist, den es zu erheben, zu beschreiben und zu reflektieren beansprucht. Neben terminologischer Präzision, konzeptioneller Stringenz und zeitgemäßer Rationalität wird es immer auch darum gehen müssen zu zeigen, dass die erarbeiteten Begriffe und Konzepte sowie, umfassender, die Denkformen, innerhalb derer sich ein Konzept bewegt, in der Lage sind, das zugeordnete Gotteszeugnis angemessen zu versprachlichen und reflexiv zu durchdringen. Diese grundsätzliche Frage kann hier nur angesprochen, nicht aber *en détail* ausgearbeitet werden. Vgl. dazu aber das Projekt zur »Topischen Dialogik« (2015–16), in dem Martin Kirschner sechs systematische Theologinnen und Theologen unter der Frage »Was ist gute Theologie?« in ein koordiniertes Gespräch brachte. Die Ergebnisse dieser Debatte werden voraussichtlich im Frühjahr 2017 unter dem (Arbeits-)Titel »Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis« publiziert werden. Mein eigenes Votum zu den angesprochenen Fragen findet sich ebenda in zwei Beiträgen.

18 Vgl. dazu die einschlägigen dogmenhistorischen Abhandlungen, außerdem Kasper, Barmherzigkeit, 96–102.

nung; nicht umgekehrt die Möglichkeiten eines jeweils aktuellen Gottesbegriffs die Legitimität des biblischen Gotteszeugnisses.

Diese Klärung gelang für Fragen der später als »immanente Trinität« bezeichneten Ebene auf bemerkenswerte und für die Folgezeit einschlägige Weise. Der entsprechende theoretische Übertrag auf das Verhältnis Gottes zu Welt, Mensch und Geschichte blieb allerdings eigentümlich verhalten. *Dass* es Welt als Schöpfung und Geschichte als Heilsgeschichte geben könne, gründet natürlich in der Differenzfähigkeit und Relationalität Gottes, die im Gegenüber von Vater und Sohn grundgelegt ist. Doch *wie* sich der dreieine Gott zur Welt verhalte, (ob und) *wie* er in seiner Welt zugunsten seiner erwählten Geschöpfe handle, benannte man weiterhin in den Kategorien der klassisch-metaphysischen Gotteslehre, die den Gott der Sinaioffenbarung (Ex 3,14) im philosophischen Begriff des *ipsum esse subsistens*¹⁹ erfasste. Aus diesem Gottesbegriff folgen nun aber mit einer gewissen logischen Stringenz die »Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht«²⁰ Gottes und schließlich, besonders wirkmächtig, seine Leidensunfähigkeit. Die *misericordia Dei* – biblisch das sich in und durch die Heilsgeschichte offenbarende Wesen Gottes – wird darüber eigenartig geschichtsfern dargestellt; sie verliert an Wirklichkeits- und Erfahrungsgehalt. Es kommt zu einer folgenschweren Verschiebung des Kontextes, in dem man Gottes Erbarmen theologisch verortet: Was in der biblischen Überlieferung heilsgeschichtlich verstanden und bezeugt wurde, wird nun als Moment des göttlichen Endgerichts verständlich gemacht und als »Causus der Lohn- und Strafgerechtigkeit«²¹ des endzeitlichen Richters untergeordnet.

Das Motiv solcher Entwicklungen und Konzeptualisierungen ist freilich theologisch gewichtig. Die klassische Lehre von den Eigenschaften Gottes dient nicht zuletzt dazu, seine analogielose Schöpfermacht und Souveränität gegenüber der als kontingent, begrenzt und unselbständig erkannten Welt herauszustellen. Insofern Zeitlichkeit, Kontingenz und Veränderlichkeit Mangel und Abhängigkeit ausdrücken – eben ein Defizit an Ein(fach)heit, Dauer und Selbständigkeit –, *kann* man Gott nicht in derselben Weise Zeitlichkeit und Nichtnotwendigkeit zusprechen. Das würde bedeuten, die Schöpfungsdifferenz, d. h. Gottes radikale Andersheit, Transzendenz und Souveränität gegenüber der Schöpfung zu leugnen und ihm damit letztlich sein Gottsein abzusprechen.²²

Doch kann ein geschichtslos, absolut und aller Affekte bar gedachter Gott barmherzig sein? Wäre ein zeitenthobener und allgegenwärtig verstan-

19 Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. I, q. 13 a.11.

20 *Kasper*, Barmherzigkeit, 20.

21 *Kasper*, Barmherzigkeit, 21.

22 Vgl. *K.-H. Menke*, Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit (Regensburg 2015), 39–40.

dener Gott überhaupt in der Lage, Heilsgeschichte zu schreiben? »Kann ein so *apathisch* gedachter Gott wirklich *sympathisch* sein«²³ – nämlich so entschieden mitleidvoll und den Seinen quasi-affektiv zugewandt, wie ihn die Bibel zeichnet? Die Negativattributionen (Un-endlichkeit u. ä.) und Totalitätsaussagen (All-gegenwart u. ä.) eines metaphysischen Gottesbegriffs, welche die konstitutive Differenz Gottes zu allem Weltlichen zu Recht herausstellen, sind offensichtlich nicht in gleicher Weise dazu tauglich, Gottes (Heils-) Geschichte mit den Menschen zu denken, deren Mitte sein geschichtlich erwiesenes Erbarmen gegenüber seinem erwählten Volk ist. Innerhalb ihrer Logik erscheinen Geschichtsfähigkeit und ein positiver Geschichtsbezug, wie er im Erbarmen Gottes angesprochen ist, vielmehr als »Ausdruck seiner Unvollkommenheit, seiner Schwäche und seiner Ohnmacht«²⁴. Diesem Verdacht will die Rede von der Apathie Gottes um Gottes Gottsein willen wehren. Aber darum geht es gar nicht, wenn in der Bibel Gottes Erbarmen gepriesen wird. Dort ist seine Barmherzigkeit »im Gegenteil Ausdruck seiner Allmacht. ... Gott kann darum nicht passiv und gegen seinen Willen vom Leid betroffen und überwältigt werden, aber in seiner Barmherzigkeit lässt er sich souverän frei vom Leid und Leiden betreffen. In seiner Barmherzigkeit erweist sich Gott als souverän frei.«²⁵

Die theologische Herausforderung besteht hier also einerseits darin, um Gottes Gottsein willen seine Differenz und Souveränität gegenüber seiner Schöpfung zu denken. Das gelingt im Rahmen eines metaphysischen Gotteskonzepts gut. Ebenfalls um des Gottes Jesu Christi willen – nämlich um seines Offenbarungs- und Heilsentschlusses willen – gilt es aber, seine Zuwendung und Berührbarkeit durch seine Schöpfung zu denken. Kasper erinnert daran, dass lange nach den altkirchlichen Debatten um Gottes Leidens(un)fähigkeit Bernhard von Clairvaux dazu eine wichtige begriffliche Differenzierung einführte, womit er überkommene Konzeptualisierungen weiterführte: Gott, der Schöpfer, ist tatsächlich *impassibilis*: keinem anderen passiv unterworfen. Aber solche Souveränität bedeutet keineswegs, dass er *incompassibilis*: unempfindlich für die Erbarmungswürdigkeit seiner Geschöpfe wäre.²⁶

23 Kasper, Barmherzigkeit, 21.

24 Kasper, Barmherzigkeit, 123.

25 Kasper, Barmherzigkeit, 123.

26 Vgl. Bernhard von Clairvaux, Sermones super Cant. cant. 26,5, zitiert nach Kasper, Barmherzigkeit, 124.

b) Göttliche Freiheit, die sich von menschlicher Freiheit bestimmen lässt.
Gotteslehre in den Kategorien neuzeitlicher Freiheitsanalyse

Die Neuzeit wird häufig als nachmetaphysisches Zeitalter apostrophiert²⁷ – nicht ganz zu Recht, aber gewiss nicht ohne *fundamentum in re*.²⁸ Auch der moderne Mensch stellt letzte, ans Prinzip und aufs Ganze gehende und in diesem Sinn meta-physische Fragen. Doch geschieht dies in der Neuzeit unter verändertem Vorzeichen. Rolle und Anspruch menschlicher Rationalität haben sich epochal verschoben. Die vernehmende, hörende Vernunft der theologischen und philosophischen Tradition des Mittelalters, die die Ordnungen Gottes ent-decken, verstehen und nach-zeichnen wollte, wird mit René Descartes und Immanuel Kant zum »autonomen Ausgangspunkt und zur Norm aller Erkenntnis«²⁹.

Im (späten) Gefolge dieser philosophischen Tradition entstehen im Laufe des 20. Jahrhunderts eine Reihe ambitionierter zunächst transzendentaltheologischer, dann explizit transzendentalphilosophischer und freiheitstheoretischer Ansätze, welche der anthropologischen Wende der Neuzeit entsprechen wollen.³⁰ Ihre gegenwärtigen Vertreter haben durchweg ein fundamentaltheologisches Profil und Interesse. Erkenntnisziel ist es, im Repertoire der menschlichen Vernunft einen »Möglichkeitsaufweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens«³¹ zu erbringen. Es geht darum, den überlieferten Glauben auch rational zu plausibilisieren und ihn dem kritischen Forum der historischen und philosophischen Vernunft auszusetzen. Geltung im Sinne der Glaubwürdigkeit des Glaubens gründet hier in der Evidenz seiner Denkmöglichkeit und Sinnhaftigkeit sowie im Beleg seiner humanen Relevanz. Dies wird wiederum über das transzendental-

27 Vgl. J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze I (Frankfurt 1988); Aufsätze und Repliken II (Frankfurt 2012).

28 Vgl. W. Kasper, Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie: ThQ 169 (1989), 257–271.

29 Kasper, Zustimmung zum Denken, 264.

30 Prominentester Vertreter ist seit den 1990er Jahren sicherlich Thomas Pröpfer, dessen Ansatz in besonderem Maße schulbildend geworden ist. Maßgebliche Referenzen sind die philosophischen Entwürfe des späten Schelling, Kierkegaards und dann v. a. Krings'. Die Anliegen seines Ansatzes werden in seiner Aufsatzsammlung »Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik« (Freiburg 2001) gut deutlich. Seine Abgrenzung von einem prominent durch Karl Rahner entwickelten transzendentaltheologischen Ansatz, der im Unterschied zu einem transzendentalphilosophischen Zugang ein materialdogmatisch gefülltes theologisches Apriori ansetzt, verdeutlicht er in dem gemeinsam mit M. Striet verantworteten Beitrag »Transzendentaltheologie«: LThK³ X, 187–190. Seine monumentale »Theologische Anthropologie« (2 Bände, Freiburg 2011) führt seinen Ansatz für das Verständnis des Menschen aus und versammelt in Teilkapiteln eine Reihe seiner Schüler.

31 T. Pröpfer, Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben: Ders., Evangelium und freie Vernunft (Freiburg 2001), 72–92, hier 82.

philosophisch erschlossene Prinzip des »freien Ich«³², d. h. über eine bestimmte Gestalt und Lesart neuzeitlicher Rationalität, bewährt.

In dieser Modellierung der Wirklichkeit spricht man nicht unvermittelt von Gott, seinen Eigenschaften und seinem Verhältnis zur Welt. Sondern zunächst expliziert man seine Denkmöglichkeit. Man befragt die Sinnhaftigkeit der christlichen Gottesoption anhand der menschlichen Sehnsucht nach Anerkennung, Freisetzung und Sinn. Das wird beispielsweise in dieser für Thomas Pröppers Denken und Jargon paradigmatischen Passage deutlich:

»Als Setzen einer analogielosen Ursprungsbeziehung ist das [Gott im Glauben zugesprochene, J. K.] Schaffen aus Nichts zwar nicht positiv zu begreifen, doch kann die freie *Reflexion der Vernunft* auf die eigene Faktizität wie auf die Kontingenz aller Dinge die *Frage* absoluter Begründung aufwerfen und die Bestimmung beibringen, ohne die ein von Welt und Mensch unterschiedener Gott nicht zu *denken* ist. Überdies lässt sich in einer Analyse menschlicher Freiheit [= Ausgangspunkt und Maß, J. K.] der *Gedanke* einer vollkommenen (formal und material unbedingten, allen Gehalt eröffnenden) Freiheit als *sinnvoll* erweisen, und zwar so, dass mögliche Selbstmitteilung als primäres Prädikat Gottes und mit ihr eine Geschichte *denkbar* wird, in der Gott sich selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen, und doch in seinen kontingenten Handlungen seinem Heilswillen treu und mit sich identisch bleibt.«³³

Diese Konzeption vermeidet manche Sackgasse einer metaphysischen Gotteslehre – bezogen auf unser Thema insbesondere diejenige, Gott auf Kosten eines starken, geschichtlich situierten Barmherzigkeitsverständnisses seine Eigenschaften nur im Notwendigkeitsmodus attribuieren zu können.³⁴ Statt dessen kommt Gott als Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit und geschichtlicher Kontingenz ins Spiel, der, wie stets gleichlautend formuliert wird, ›sich dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen‹. Diese frei gewählte Selbstdetermination Gottes sei bereits Grund der Schöpfung; sie definiere sein Weltverhältnis und Weltverhalten und noch die Vorstellung von Gestalt und Ausgang eines eschatologischen Gerichts.

32 So lautet die Überschrift eines Teilkapitels im ersten Band der Theologischen Anthropologie: 6. Kapitel, Abschnitt 1: Rechtfertigung der Denkform: Das freie Ich als Prinzip, 494–583.

33 T. Pröpper, Allmacht Gottes: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik (Freiburg 2001), 288–293, hier 292; Hervorhebungen: J. K.

34 Vgl. Pröpper, Allmacht Gottes, 290.

Was bedeutet in einer solchen freiheitstheoretischen Entfaltung der Denkbarkeit des geglaubten Gottes seine Barmherzigkeit? Wie erfasst diese Lesart Gottes die biblische Rede seines geschichtlich wirksamen und eschatologisch gültigen Erbarmens? Wie in den meisten systematisch-theologischen Abhandlungen der jüngeren und mittleren Vergangenheit kommt Barmherzigkeit auch in den Beiträgen dieses Paradigmas terminologisch nur am Rande vor. Der Sache nach wird man aber in Ausführungen über das geschichtliche Zueinander Gottes und der Menschenwelt sowie über die Möglichkeit und Inhaltlichkeit des Willens Gottes für diese Menschenwelt fündig.³⁵ Gott, dessen Schöpfungshandeln grundsätzlich als Freisetzung endlicher Freiheit gedacht wird, binde sich strikt an die Freiheit des von ihm gewollten menschlichen Gegenüber. Das wird als neuzeitkonforme Modellierung einer entschiedenen Zuwendung Gottes gegenüber denen verständlich, die ihm als ihrem Schöpfer anvertraut sind. Von einer abgeklärten Distanz des göttlichen Souveräns gegenüber der Armseligkeit dieser Welt im Sinne der stoischen *clementia* oder einer metaphysisch begründeten *Apathie* Gottes kann also keine Rede sein. Im Gegenteil: Gottes Parteinahme für die Freiheit der Menschheit gehe so weit, dass er sogar den Kreuzestod Jesu als geschichtliche Konsequenz seiner freilassenden Liebe in Kauf nehme, weil er sie auch für die Täter des Bösen gelten lassen müsse. In der Auferweckung des Gekreuzigten zeige sich aber, dass, zumindest posthum bzw. *post historiam*, »der Freiheit und dem Wirken Gottes die Grenzen endlicher Freiheit nicht gesetzt sind, [dass] sie den Tod zu überwinden [vermag], in den alle Heillosigkeit der Welt mündet«³⁶.

In der Geschichte – also da, wo biblisch in erster Linie von Erbarmen und Barmherzigkeit die Rede ist – dominiert in dieser Konzeptualisierung Gottes seine strikte Selbstrücknahme. Er beschränke seine Allmacht aus unvordenklicher freier Entscheidung darauf, der natürlichen Eigendynamik der Welt ihren Lauf und menschlicher Geschichte ihre Freiheit zu lassen.³⁷ Gott, der sich dazu entschlossen habe, sich von der Freiheit seines Geschöpfes determinieren zu lassen, greife nicht ein und übermächtige niemandes Autonomie. Er werbe stattdessen noch im Eschaton um die Bereitschaft der Menschen, »sich an seinem von ihnen erkannten Willen zu orientieren, diesen Willen zu erfüllen und zu tun. Wo Menschen diese

35 Vgl. etwa Präppers Aufarbeitung und Rezeption der geschichtsmächtigen und Geschichte lenkenden Allmacht Gottes, wie sie die Schriften des Alten Testaments bekunden: *Ders.*, Allmacht Gottes, 288–289.

36 *M. Bongardt*, Verlorene Freiheit? Von Gottes und der Menschen Handeln in einer unüberschaubaren Welt: *M. Böhnke – M. Bongardt – G. Essen – J. Werbick* (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen [FS T. Präpper] (Regensburg 2006), 335–358: hier 356; vgl. *Präpper*, Allmacht Gottes, 292. Die Auferweckung des Gekreuzigten offenbare Gottes Macht über Leben und Tod und seinen neuerlichen Willen, menschlicher Freiheit Geltung und Raum zu verschaffen.

37 Vgl. *Bongardt*, Verlorene Freiheit, 355.

Bereitschaft zeigen und umsetzen, geschieht *Gottes* Wille.«³⁸ Als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Geschichte wird Gott dem Gläubigen hier also v. a. mittelbar – vermittelt des Tuns oder Lassens von Menschen, die kraft ihrer Gottesbeziehung Gottes Heilswillen entsprechen – kenntlich. Des Menschen *Existenz* (Kontext Schöpfungstheologie) steht in diesem Paradigma weiterhin *sub conditione Jakobaea* (vgl. Jak 4,15): unter der Bedingung der lebenserhaltenden Zuwendung Gottes. Gottes geschichtliches und eschatologisches Erbarmen (Kontext Gnadentheologie) hingegen steht in gewisser Weise, wenn auch kraft göttlicher Selbstdetermination, *sub conditione libertatis hominum*.

Konzeptionell ist das konsequent. Dennoch bleiben m. E. Fragen offen. Sie berühren nicht die Stringenz und offenkundige Modernekompatibilität des Modells, sondern sein Potenzial, solche Bekenntnisinhalte abzubilden und zu erschließen, die nur schwer mit einem dem Idealismus verpflichteten Subjekt- und Geschichtsbegriff vereinbar sind.³⁹ Wissenschaftlich ist ja immer auch eine metakritische Ebene gegenüber der theoretischen Modellbildung einzunehmen; nicht nur die Begriffe und Denkformen früherer Zeiten, auch die des eigenen zeitgenössisch plausiblen Horizonts müssen historisch eingeordnet, in ihren konzeptionellen Möglichkeiten und Grenzen ausgelotet und systematisch relativiert werden. In diesem Sinne sei am Beispiel der Reformulierung des göttlichen Erbarmens wenigstens gefragt, welchen theologischen Preis man hier durch das unbedingte Bestreben, menschlicher Freiheit nichts vor-, geschweige denn überzuordnen, faktisch zahlt und theoretisch zu zahlen bereit ist: Ist die Wirksamkeit der Gnade (des Erbarmens) Gottes letztlich mit ihrer Möglichkeit, vom Menschen in Freiheit angenommen und verwirklicht zu werden, identisch? Wenn dem so sein sollte, wird damit hinreichend erfasst, was mit dem Erbarmen Gottes gemeint ist? Entspricht dies dem biblischen Zeugnis, das Gottes Geschichtsmacht so souverän, initiativ und handlungsfähig zeichnet? Grundsätzlicher gefragt: Wo kommt die kritische Funktion zum Tragen, die der Gegenstand theologischer Reflexion, das Glaubenszeugnis der Überlieferung und Gegenwart, auch gegenüber seiner Modellbildung hat?

4. Theologische Anthropologie im Licht der *misericordia Dei*

Barmherzigkeit, so wurde eingangs formuliert, ist eine Zumutung und Herausforderung – existenziell, aber offenbar auch konzeptionell. Im Rahmen eines metaphysisch entwickelten Gottesbegriffs besteht das

38 *Bongardt*, *Verlorene Freiheit*, 355; Hervorhebung: J. K.

39 Vgl. dazu oben Anm. 17.

Hauptproblem, Gottes Barmherzigkeit abzubilden, in der Schwierigkeit, *Geschichte* zu denken und *Zeit* als Kategorie göttlichen Handelns zu konzipieren. Systematische Modellbildung, die am neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsverständnis Maß nimmt, steht demgegenüber vor der Herausforderung, Gottes Erbarmen nicht nur kenotisch als Selbstrücknahme Gottes zugunsten des Menschen zu reformulieren, sondern auch seine Initiative und wirksame Macht über des Menschen Willen und Möglichkeit hinaus zu beschreiben, sei es in der Geschichte, sei es im Eschaton.

Hinzu kommt eine weitere Hürde, die die Frage betrifft, von welcher anthropologischen Basis aus argumentiert werden soll. Diesbezüglich setzt die Rede von der Barmherzigkeit Gottes einige Markierungen, die die theologische Reflexion und Modellbildung der Neuzeit herausfordern. Die biblische Rede von Gott, der sich seines Volkes erbarmt, und vom Menschen, der auf das Erbarmen Gottes verwiesen ist, setzt eine grundsätzliche Asymmetrie und einseitige Bedürftigkeit zwischen Mensch und Gott an. Angesichts der Gottes wesentlichen Barmherzigkeit wird der Mensch in seiner ganzen Bedürftigkeit und Angewiesenheit deutlich. Theologisch von barmherzigen Gott zu sprechen heißt daher (immer auch), anthropologisch vom erbarmungswürdigen, ja: erbärmlichen Menschen zu sprechen. Dabei ist offenbar nicht nur ein »neutrales« Gefälle zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Vollkommenem und Kontingentem, gemeint. Das dürfte in einem Diskurs, dessen Teilnehmer sich allein der rationalen, glaubensunabhängigen Verständigung verpflichtet wissen, noch keine ernsthaften Probleme bereiten. Darüber hinaus steht m. E. jedoch das Gefälle in Rede, das die biblische Überlieferung zwischen Gott und *dem Sünder* ansetzt. Gottes Barmherzigkeit beschreibt seine freie Initiative zur Rettung derer, die zu ihrer Rechtfertigung nichts vorweisen können. Sein Erbarmen richtet sich an die verlorenen Söhne und Töchter dieser Welt (z. B. Lk 15,11–31). Es gilt dem Sünder, der zu seinem Heil, in religiöser Optik also zugunsten seiner überlebensnotwendigen Gottesbeziehung, buchstäblich nichts beizutragen hat (vgl. Gal 2,15–21). Auf ihn fiel Gottes entschiedene Wahl. Den Erbärmlichen hat Gott aus Erbarmen erwählt (*miserando atque eligendo*⁴⁰). Gemeint ist der Mensch, der, augustinisch-lutherisch formuliert, aus sich heraus gerade nicht frei ist für Gott. Für ihn ist das freie Einstimmen in den Willen Gottes, sogar die Erkenntnis dieses Willens Gottes, ohne Gottes zuvorkommende Erbarmen gerade nicht erschwinglich. Paulus zufolge betrifft das wiederum nicht nur einige wenige, sondern alle (Röm 3,23).

Theologische Anthropologie unter dem Leitgedanken göttlicher Barmherzigkeit zu betreiben bedeutet vor diesem Hintergrund m. E. immer

40 So heißt es im Wappenspruch von Papst Franziskus, der diesen Gedankengang illustriert, ohne dass dies freilich als (Autoritäts-) Argument ins Feld geführt werden soll.

auch, den Menschen nicht unmittelbar als »starken Mann« und autonomen Gestalter seines Wohl und Wehe zu begreifen, sondern seine Bedürftigkeit und Gebrochenheit auch konzeptionell abzubilden.⁴¹ Eine solche Lesart des Menschen baut zweifelsohne auf Voraussetzungen auf, die innerhalb eines religiösen Bekenntnisses verortet sind. Sie sind selbstverständlich in säkularen Verständigungskontexten kommunizierbar, wurzeln aber in einer Erfahrungsgrundlage bzw. einem Urteil, das die Beteiligtenperspektive des Glaubens voraussetzt, also gerade keine gemeinsame, keine »überparteiliche« theoretische Basis von Gläubigen und Nicht- oder Andersgläubigen darstellt. Das wahrzunehmen, konzeptionell zu erfassen und transparent zu kommunizieren dürfte eine wesentliche Aufgabe heutiger theologischer Verständigung und Diskursfähigkeit im säkularen Raum sein.

Summary

How is it possible to think of God's mercy in the context of dogmatic theology? Mercy seems to go beyond principles of thinking or perceptions of justice. This article formulates some of the difficulties dogmatic theology encounters when treating of God's mercy. It is not enough to speak of God's self-withdrawal to the profit of humans. One must also take into account God's initiative in shaping history. This, however, leads to a perception of humankind as miserable and in need of mercy, a concept that meets with great resistance in today's world that does not appropriate such concepts grounded in religious belief.

41 Das bedeutet nicht, eine narzisstische Kränkung als *praeparatio evangelii* zu benutzen, als müsse man sich erst erbärmlich fühlen bzw. dem anderen Schuld- und mangelndes Selbstwertgefühl einreden, damit er für die Botschaft des göttlichen Erbarmens empfänglich werde. Denn in der Logik des Bekenntnisses *folgt* die Selbsterkenntnis als erbarmungswürdiger Mensch dem Staunen darüber, *sola gratia* Erbarmen erfahren zu haben. Vgl. dazu meinen Beitrag: Schuld und Vergebung. Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial des Sündenbegriffs: J. Enxing (Hg.), *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens* (Mainz 2015), 76–97.