

*Schlussbemerkung*

Die Propheten haben Gottes Wort verkündet und seinen Heilsplan aufgedeckt, der sich schließlich siegreich durchsetzen wird (Jes 55,10–11). Nur im Glauben kann dieses unverdiente Gottesgeschenk entgegengenommen werden. Dies gilt für jedes Zeitalter. Es ist nicht leicht, auszumachen, wer zu einer bestimmten Zeit wirklich von Gott zu seinem Sprecher berufen ist.

<sup>1</sup> Vgl. W. Vogels, *Comment discerner le prophète autentique?*: Nouvelle Revue Théologique 99 (1977) 681–701 (mit weiterer Literatur); A.S. Van der Woude, *Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets*: Vetus Testamentum 19 (1969) 244–260; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) 29–32, 47–104, 210–215.

<sup>2</sup> Vgl. G. Pettinato, *Biblical Archaeologist* 39 (1976) 49.

<sup>3</sup> Vgl. H. Krämer in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI (1959) 790–791.

<sup>4</sup> Zum Originaltext und zur Übersetzung vgl. C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* 2 (Oxford 1975) 6–17; weitere Übersetzungen in: J.B. Pritchard (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts* (1955) 501; D. Winton Thomas (Hg.), *Documents from Old Testament Times* (Edinburg 1958; New York 1961) 247.

<sup>5</sup> Es ist nicht recht klar, in welchem Sinn genau Wahrsagerei in diesem Text zu verstehen ist. Der Ausdruck wird in Jes 3,2 und Mich 3,7 mit Prophetie verbunden, ohne daß die Praxis als solche offensichtlich verurteilt würde. Vgl. auch Ez 13,7.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Jon Sobrino

## Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen

Unter christlicher Erkenntnis im Sinne von «Unterscheidung der Geister» verstehen wir die konkrete Suche nach dem Willen Gottes, die sich nicht damit begnügt, ihn zu erfassen, sondern ihn auch ausführen will. Wir verstehen solche Erkenntnis daher nicht nur punktuell, sondern als einen Prozeß, in dem der verwirklichte Wille Gottes auch den gedachten Willen Gottes verifiziert.

Wir sind gebeten worden, das Thema von der Christologie her zu bearbeiten, da die traditionelle Ekklesiologie der radikalen Fragestellung nicht gerecht zu werden scheint, mit der ein christliches Leben konfrontiert wird, das sich im erläuterten Sinne als Er-

Die Ermittlung hat zu geschehen im Licht des umfassenderen Ganzen des göttlichen Heilsmysteriums, das uns zwar in Christus geoffenbart vorliegt, aber immer tiefer erfaßt und ins Leben umgesetzt werden soll unter der Leitung des Heiligen Geistes, also des Geistes, der durch die Propheten von einst gesprochen hat und der das Gotteswort weiterhin eine lebendige Realität sein läßt.

MARTIN McNAMARA

1930 in Co. Clare (Irland) geboren, Herz-Jesu-Missionar, studierte Theologie an der Gregoriana zu Rom und Bibelwissenschaften am Bibelinstitut zu Rom (DSS 1965) sowie am Bibelinstitut und an der École Biblique zu Jerusalem. Er ist Professor für Bibelwissenschaft und gegenwärtig Dekan der Theologischen Fakultät am Milltown Institute of Theology and of Philosophy in Dublin. Er verfaßte Kommentare zu biblischen Themen, hauptsächlich zu den Propheten (Kommentar zu Jesaja, Jeremia, Daniel, zu den Targumim (The NT and Palestinian Targum to the Pentateuch, 1966, Neudruck mit Ergänzung 1978; Targum and Testament, 1972) und Untersuchungen über das Aramäische im neutestamentlichen Palästina und über die Bibel und Apokryphen in der irischen Kirche (Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church, 1973); The Apocrypha in the Irish Church, 1975). Anschrift: Wood View, 34 Mt. Merrion Avenue, Blackrock, Co. Dublin, Irland.

kenntnis begreift. Wenn die herkömmlichen Strukturen der kirchlichen Existenz einen dermaßen christlichen Rahmen zu bieten schienen, daß man allein aufgrund der Trägheit, innerhalb dieses Rahmens zu bleiben, bereits den Willen Gottes kannte und praktizierte, so ist das heutige Leben der Kirche – zumindest in vielen Teilen der Welt – auf der Suche nach einer wirklichen Inkarnation und nach konkreten Vermittlungen eines christlichen Lebens, welche sich nicht einfach vom Beharrungsvermögen innerhalb der alten Strukturen herleiten. Die Dringlichkeit des Handelns verlangt nicht bloß vage Bestimmungen dessen, was gut oder schlecht ist, sondern die Suche nach jener konkreten Tat, die wirklich getan werden muß. Der Nachdruck, mit dem mancherorts auf den eschatologischen Vorbehalt verwiesen wird, ist zwar notwendig, aber er vermag von sich aus nicht, den Christen in der Welt von heute zu inkarnieren, vielmehr hat er eine gefährliche Seite; das Problem der Erkenntnis läuft nämlich nicht darauf hinaus, das Historisch-Konkrete zu relativieren, sondern zielt darauf ab, jenes Konkrete zu finden, das getan werden muß, gemäß der paulinischen Forderung nach einer Liebe, die uns drängt.



Diese Problemstellung bedeutet die Überwindung eines rein ethischen Verständnisses von Christentum, welche darin besteht, das Gute zu tun und das Böse zu lassen und in einer ernstesten theologischen Befragung über das, was christliches Handeln bedeutet, Fortschritte zu machen. Wenn wir das Problem so fassen, müßte die Überschrift zu diesem Artikel einleuchten, obgleich viele Christologien hier – wie auch bei anderen Themen – den Bezug nicht deutlich gemacht haben. Wenn Christsein heißt, im Sohn selbst Sohn zu werden, dann muß die christliche Erkenntnis eine ähnliche Struktur aufweisen wie die Jesu, und dies ist nur in seiner Nachfolge zu erreichen. Zu klären und nicht vorauszusetzen ist einzig und allein die Frage, worin die Erkenntnis Jesu besteht, damit unsere Nachfolge wirklich Erkenntnis sein kann.

Genauer betrachtet sollte die Überschrift des Artikels jedoch nicht in der Weise selbstverständlich sein, daß sie zu einer mechanischen Nachahmung des Weges Jesu verführte; abgesehen davon, daß eine solche Imitation unmöglich wäre, hieße dies nämlich die Notwendigkeit der Erkenntnis in der Gegenwart verkennen. An dieser Stelle gilt es auf den Geist Jesu hinzuweisen, in dem die Erkenntnis weitergeführt werden muß. Lediglich die Tatsache ist festzuhalten, daß dieser Geist wirklich der Geist Jesu ist und daß nicht vorausgesetzt werden darf, er sei bereits institutionalisiert in den kirchlichen Strukturen oder spontan in den verschiedenen pfingstkirchlichen oder charismatischen Strömungen am Werk. Denn all dies ist erst von Jesus her zu verifizieren und läßt sich nicht *a priori* zum Besitz oder zur Begabung bestimmter Gruppen erklären.

Wenn wir das christliche Erkenntnisproblem in der Spannung zwischen der Geschichte Jesu und der von seinem Geist in Bewegung gesetzten Geschichte ansiedeln, so haben wir nicht einmal von Jesus her einfache Rezepte anzubieten. Was wir zu zeigen versuchen, ist die *Struktur* der Erkenntnis Jesu, die im Laufe der Geschichte dem Geist Jesu gemäß immer wieder neu geschaffen werden muß. Und dies kann nur auf der Grundlage einer trinitarischen Wirklichkeit und nicht bloß einer trinitarischen Begrifflichkeit geschehen.

### *I. Der Vater Jesu als Notwendigkeit und Möglichkeit der Erkenntnis Jesu*

Sprechen wir von der trinitarischen Wirklichkeit, welche die christliche Erkenntnis verlangt, so tun wir dies aufgrund der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu<sup>1</sup>. Die erste grundlegende Feststellung in diesem Sinne ist die, daß nicht jedes Gottesverständnis zur Erkenntnis drängt, um diesem gerecht zu werden. Wäre der Vater Jesu die reine Rationalität der Schöpfung oder die ihr

innewohnende Sittlichkeit, ein zur Vernunft, Macht oder Liebe hypostasiertes Absolutum gewesen, dann hätte Jesus nicht erkennen müssen. Den Willen Gottes erkennen hieß für Jesus in erster Linie nichts anderes, als für sich selbst die Frage zu klären, wer wirklich Gott ist. Und in diesem Klärungsprozeß wurde sowohl die Wirklichkeit Gottes als auch die Notwendigkeit der Erkenntnis allmählich für Jesus transparent. Diese erste Beziehung Jesu zu Gott bezeichnen wir als die erste Erkenntnis, von der aus Struktur und Inhalte seiner konkreten Erkenntnisse verständlich werden.

Wie man den Evangelien entnehmen kann, beginnt Jesus sein Wirken mit dem Bewußtsein eines Juden, der die besten Überlieferungen über Gott aus der Geschichte seines Volkes aufgegriffen hat. Jesus scheint diese Tradition in jener einen zusammenzufassen, derzufolge Gott der Gott des Reiches ist. Und in der Suche nach dem konkreten Vorhaben Gottes mit diesem Reich wird Gott sich ihm in erster Linie als ein *Gott* zeigen, der *immer der Größere* ist.

Bei der Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes macht Jesus die Erfahrung, daß das bereits Vorhandene, selbst wenn es als Gottes Wille im Alten Testament dasteht, weder absolut noch endgültig ist. Entgegen seiner vorherigen Gotteserkenntnis erfährt Jesus, daß keine Gottestradiation und keine der möglichen Strukturen des Reiches etwas Letztes und Endgültiges sind, in dem man bereits einen eindeutigen Rahmen für die Erforschung des Willens Gottes hätte. Beispiele für diese Erkenntniserfahrungen zeigen sich in den Versuchungen in der Wüste, in der galiläischen Krise, im Gebet am Ölberg und im Tod am Kreuz. Jesus sieht immer wieder die Notwendigkeit, sich neu zu fragen, worin der Wille Gottes im Hinblick auf das Reich und indirekt auf ihn selbst besteht, dieser Wille, der die Grenzen des bisher für gut Gehaltenen sprengt und sich als jenes Konkrete und Neuartige darstellt, das man sein und tun muß. Von diesem Standpunkt betrachtet ist die Versuchungsgeschichte Jesu, der die Evangelien so große Bedeutung beimessen, nichts anderes als die Geschichte des Dialogs, den Jesus mit dem Vater führt, um seine neuartige, souveräne Freiheit und damit zugleich auch die Wirklichkeit des Vaters selbst zu finden.

In der Geschichte des realen Bewußtseins Jesu stellte sich der Gott der jüdischen Traditionen demnach in einer formalen Eigenschaft dar, die Jesus absolut ernst nahm: Gott ist immer größer. Aber diese göttliche Transzendenz beruhte nicht auf einer Distanzierung Gottes vom Geschöpf, sondern auf einer Infragestellung im und durch das Geschöpf. Die erste Aufforderung zur Erkenntnis erfährt Jesus parallel zur Entdeckung des Größer-Seins Gottes. Der objektiven Reali-



tät eines immer größeren Gottes entspricht eine subjektive Haltung, die Gott Gott sein läßt. «Erkennen» und «der größere Gott» sind also aufeinander bezogene Wirklichkeiten, die sich nur in ihrer Wechselwirkung allmählich erschließen<sup>2</sup>.

Wenn die formale Realität Gottes für Jesus heißt, daß Gott immer größer ist, so besteht der Inhalt dieser Wirklichkeit darin, daß Gott Liebe ist, und zwar eine *Liebe, die Partei ergreift*. In der radikalen Öffnung zum größeren Gott hin findet Jesus immer deutlicher den bevorzugten Ort der Erkenntnis: die Liebe zum Menschen. In diesem Sinn stellt sich der *größere* Gott als der *kleinere* Gott dar. Scheint nämlich der souveräne Wille Gottes grundsätzlich alle natürlichen und geschichtlichen Vermittlungsinstanzen zuzulassen, so konkretisiert sich der Ort der Erkenntnis für Jesus schließlich in der Liebe zum Nächsten. Und von diesem theologischen und nicht bloß ethischen Blickwinkel aus sind die klassischen Textstellen zu lesen, in denen sich das erkennende Bewußtsein Jesu objektiviert: der Sabbat ist für den Menschen da, das Gebot Jesu ist die Nächstenliebe, niemand hat eine größere Liebe als jener, der sein Leben für den Nächsten hingibt. Hier zeigt sich ein erstaunliches Kleinerwerden Gottes, eine sonderbare verkleinernde Form der Vermittlung des ursprünglichen Willens Gottes durch die Liebe zum Nächsten<sup>3</sup>.

Und diese Verkleinerung des Willens Gottes steigert sich für Jesus noch, wenn die Vermittlung der Liebe sich als parteiisch und bewußt einseitig erweist. Der bevorzugte Ort, den Willen Gottes herauszufinden, ist die dienende Liebe zum Armen, zum Kleinen, zum Unterdrückten. Diese sind sein auserwähltes Antlitz in der Geschichte, und sie sind es, die das Reich verstehen. Hier bietet sich daher unmißverständlich der privilegierte, unersetzbare Ort, an dem sich der Wille Gottes finden läßt.

Diese einfachen Bemerkungen – die selbstverständlich in ihrer ganzen Komplexität zu entwickeln wären – sollen zeigen, daß für Jesus das Problem der ersten Grunderkenntnis nichts anderes ist als die Suche nach der Wirklichkeit Gottes selbst und dem Ort, von dem aus diese Gottessuche gelingen kann. Die konkreten Erkenntnisse Jesu werden, zumindest in logischer Sicht, dieser großen Erkenntnis folgen, auch wenn sich historisch diese Grunderkenntnis erst durch die konkreten Optionen Jesu entwickelt.

Es erscheint uns wichtig, dies festzustellen, damit die Erkenntnis Jesu und unsere eigene Erkenntnis nicht zur Angelegenheit eines theologischen Teilgebietes, einer rein spirituellen Theologie oder einer religiösen Psychologie werden; denn so einfach das Gesagte klingen mag, ist es doch die Voraussetzung für jede

christliche Erkenntnis überhaupt. Von der Überzeugung, daß Gott größer und daß er parteiische Liebe ist, nicht aber von der routinemäßigen Wiederholung dieses Satzes wird die Ernsthaftigkeit der konkreten Erkenntnisse abhängen.

Aus diesem Grund ist die Urerfahrung, die Jesus mit Gott, seinem Vater, macht, ganz und gar ernst zu nehmen, eine Erfahrung, die man in moderner Sprache folgendermaßen wiedergeben könnte: «Gott ist immer größer (und, wenn man will, gerade deshalb auch kleiner) als die Kultur, die Wissenschaft, die Kirche, der Papst und als alles Institutionelle» (K. Rahner); und: «Die Frage lautet nicht, ob jemand Gott sucht oder nicht, sondern ob er ihn an dem Ort sucht, von dem Gott selbst sagte, er sei dort» (P. Miranda).

## II. Die Erkenntnis Jesu als Strukturmodell jeder christlichen Erkenntnis

Bevor wir im einzelnen die Erkenntnisstruktur Jesu untersuchen, möchten wir zwei einleitende Bemerkungen machen. Erstens: Die Aussage dieses Abschnitts ist eigentlich eine christologische Glaubensaussage. Die Behauptung, daß die Erkenntnis Jesu den *Prototyp* jeder christlichen Erkenntnis darstellt, ist eine nicht weiter zu analysierende Neuformulierung der christologischen Glaubenslehre. Sie bringt in anderer Form die endgültige Bedeutung Jesu als des Glaubenden schlechthin zum Ausdruck, des «Anführers und Vollenders unseres Glaubens» (Hebr 12,2), in dem sich die grundlegende Weise, dem Vater zu entsprechen, offenbart.

Zweitens: Wir beschränken uns hier auf die *Struktur* der Erkenntnis Jesu; sie macht den eigentlichen Gegenstand unseres Nachdenkens aus, während die konkreten Ergebnisse unseres Erkennens mit den von Jesus gefundenen Lösungen nicht identisch sein können und dies auch gar nicht sollen. Von Jesus erfahren wir nicht so sehr die Antworten auf unsere Erkenntnisbemühungen, sondern viel grundsätzlicher lernen wir von ihm, wie man lernen kann zu erkennen. Und dies weniger durch eine psychologische Analyse des Erkenntnisprozesses Jesu als durch eine Untersuchung der geschichtlichen Entscheidungen und Objektivierungen Jesu. Diese *realisierte* Erkenntnis Jesu setzt einen Erkenntnisrahmen voraus, dem unser eigentliches Interesse gelten muß.

Wenn wir nun die konkrete Struktur der Erkenntnis Jesu analysieren, können wir feststellen, daß Jesus – seiner ersten Erkenntnis, daß Gott parteiische Liebe zu den Armen ist, entsprechend – den Willen Gottes zwischen einem bedingungslosen «Ja» und einem bedingungslosen «Nein» stehen sieht. Das unbedingte



«Nein» zielt auf die Sünde gegen das Reich Gottes ab, d.h. gegen alles, was den Menschen unmenschlich macht, ihn als Menschen sterben läßt, alles, was die im «Vater *unser*» ausgedrückte menschliche Brüderlichkeit bedroht, behindert oder zunichte macht. So schwierig es auch scheinen mag, in konkreten Situationen positiv zu entscheiden, was zu tun ist, so gibt es doch für Jesus wenigstens ein klares Erkenntniskriterium. «Gottes Wille ist mindestens insofern kein Geheimnis, als es den Bruder betrifft und um Liebe geht.»<sup>4</sup> Der erste Schritt zu Erkenntnis, dem nichts Geheimnisvolles anhaftet, besteht also darin, das klare «Nein» Gottes zur Welt der die Menschlichkeit des Menschen zerstörenden Sünde zu hören und dieses «Nein» im Laufe der Geschichte *durchzuhalten*, ohne diese Stimme in irgendeiner Weise zum Schweigen bringen oder besänftigen zu wollen, auch nicht – wie es oft geschieht – mit scheinbar orthodoxen Theodizeeversuchen.

Entsprechend besteht der zweite Schritt darin, das «Ja» Gottes zu einer Welt zu hören, die versöhnt werden muß, und vor allem an der Utopie dieses «Ja» als einer Aufgabe *festzuhalten*, in der wir nicht nachlassen dürfen, auch wenn die Geschichte sie oft radikal in Frage stellt. Man wird daher erkennen, sofern man dieses Bewußtsein lebendig erhält und sich nicht auf die Formen von Skeptizismus, Realismus oder gar Zynismus einläßt, welche die Geschichte uns als vernünftigeren Lösungen anbietet. Erkennen wird man also aufgrund einer radikal aufrechterhaltenen Bereitschaft zur Praxis der Liebe und zur Überwindung der geschichtlich verobjektivierten Sünde. Es geht folglich nicht um eine Läuterung der *Intention* im Sinne der Liebe oder um eine Versöhnung des Sünders in seiner *Innerlichkeit*. Obgleich dies ebenfalls nötig ist, zielt das Erkennen Jesu doch in erster Linie darauf ab, in der Objektivität der Geschichte dem «Ja» und dem «Nein» Gottes ihr gegenüber zu entsprechen.

Aus der Geschichte Jesu können wir *a posteriori* die Kriterien einer erkennenden Liebespraxis ersehen; diese Praxis und ihre Kriterien müssen selbst zu dem Rahmen werden, innerhalb dessen wir unser Erkennen zu vollziehen haben. Das erste Kriterium ist die *partielle Inkarnation* in der Geschichte. Inkarnation bedeutet für Jesus nicht, sich in die Totalität der Geschichte hineinzustellen, um von dort der Ganzheit Gottes zu entsprechen; es heißt vielmehr, jenen bestimmten Ort der Geschichte auszuwählen, der imstande wäre, ihn auf den Weg zur Totalität Gottes zu bringen. Und dieser Ort ist nichts anderes als der Arme und der Unterdrückte. Jesus ist sich dieser Einseitigkeit bewußt, die eine Alternative darstellt zu anderen Einseitigkeiten aus der Perspektive der Macht oder

aber zu einem sterilen Universalismus, der immer schon Zusammenarbeit mit der Macht bedeutet; er weiß von Anfang an, daß seine Sendung den Armen gilt, entwickelt seine Inkarnation geschichtlich in der Solidarität mit ihnen und erklärt im Gleichnis vom Endgericht den Armen und Unterdrückten zum Ort, an dem man die Praxis der Liebe erkennt.

Das zweite Kriterium ist eine *wirksame Praxis* der Liebe. Jesus sucht den Willen Gottes, indem er nach konkreten und wirksamen Lösungen sucht. Jesus versucht, nicht nur eine frohe Botschaft zu verkünden, sondern diese auch zu verwirklichen, damit die gute *Botschaft* auch gute *Realität* wird. Sein ganzes öffentliches Leben, seine Wunder, sein Verzeihen, seine Auseinandersetzungen bezeugen dies. Und ein bedeutender Teil dieser Bemühung um Wirksamkeit besteht darin, geschichtlich-konkret zu benennen, was Sünde und was Liebe heißt. Obgleich die modernen gesellschaftswissenschaftlichen Analysen Jesus natürlich fremd sind, zeigen die Evangelien doch Jesu klare Tendenz, die Dinge beim Namen zu nennen. Daß Jesus die Sünde der Reichen, der Mächtigen, der Priester und der Regierenden konkret benennt, daß er beispielsweise dem reichen jungen Mann sagt, was er tun müsse, all dies ist ein – wenn auch rudimentärer – Ausdruck für die Notwendigkeit konkreter Vermittlungen, damit die Liebe geschichtlich wirksam sein und verändern kann.

Das dritte Kriterium ist eine *gesellschaftlich-politische Praxis der Liebe*, d.h. die Praxis einer Liebe, die sich in Gerechtigkeit verwandelt. Zwar umfaßt die Liebe grundsätzlich alle zwischenmenschlichen Beziehungen (auf der Ebene von Ehe, Familie, Freundschaft, Beruf), aber die Geschichte Jesu legt ein klares Zeugnis dafür ab, daß die Kraft der Liebe zur umfassenden Gestaltung der Gesellschaft nicht fehlen darf; darüber hinaus zeigen die Evangelien, daß Jesus in seiner tatsächlichen historischen Praxis diese Liebe bevorzugt hat. Der letzte Grund dafür liegt darin, daß der Gott Jesu der Gott des Reiches ist, der jeden einzelnen und alle Menschen neu erschaffen will. Dieser Art gesellschaftlicher Totalität entspricht die Form der Liebe, die wir Gerechtigkeit nennen. Und von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes werden die verschiedenen Ausdrucksformen der Liebe in anderen Bereichen des menschlichen Lebens getragen, und von dorthin gestalten sie sich neu.

Das vierte Kriterium ist die Bereitschaft zu einer *Liebe, die zu Konflikten führt*, eben darum, weil sie Partei ergreifen, wirksam und gesellschaftlich-politisch sein will. Der kämpferische Charakter gehört von dem Augenblick an untrennbar zur Liebe Jesu, wo dieser seine Universalität vom konkreten Ort des Unter-



drückten aus versteht. Wenn die Liebe Jesu für alle da war, so setzte ihre konkrete Verwirklichung voraus, daß er in einem ersten Schritt *mit* den Unterdrückten und *gegen* die Unterdrücker sein mußte, gerade um sie alle menschlich zu machen, um sie alle bereits in der Geschichte nachweislich zu Brüdern zu machen. Diese dem Liebeshandeln Jesu innewohnende Tendenz zum Konflikt erklärt auch die Konfliktfülle, die von außen in Gestalt von Polemik, Ablehnung, Verfolgung und Tod auf ihn zukommt, wie die Evangelien bezeugen. Auf diese Weise zeigt sich auch historisch der *gnadenhafte* Charakter der Liebe Jesu, der nicht im Gegensatz zur Wirksamkeit steht, sondern immer dann hervortritt, wenn die Macht der Welt gegen eine wirksame Liebe vorgeht, diese sich jedoch behauptet, obwohl ihre Wirksamkeit noch nicht deutlich spürbar ist.

Eine solche konkrete Liebespraxis mit diesen Wesensmerkmalen weist die Erkenntnis auf, die Jesus auf der Suche nach dem Willen eines Gottes, der parteiische Liebe ist, vollzogen hat. Auch einige formale Besonderheiten dieser Erkenntnis, die mit der Wirklichkeit des größeren Gottes übereinstimmen, werden *durch* diese Praxis deutlich.

Was diesen formalen Aspekt betrifft, ist erstens festzuhalten, daß Jesus nicht nur punktuell erkennt, diese Einzelerkenntnisse auch nicht die wichtigsten sind, sondern daß sein Erkennen einen geschichtlichen Prozeß darstellt. Die Erkenntnis, daß Gott größer ist, gewinnt Jesus nicht aufgrund einer punktuellen Betrachtung der Transzendenz Gottes, sondern über den Prozeß seiner Liebespraxis. Daher durchläuft sein Leben nicht nur verschiedene chronologische, sondern auch theologische Abschnitte, und man sollte von einer «Bekehrung» Jesu sprechen, da er die eine Form, das Reich herbeizuführen und dem Vater zu entsprechen, die ihm in der ersten Etappe seines Lebens vorschwebt, nicht als für alle Zeiten gültig verabsolutiert. Auf die Geschichtlichkeit der Erkenntnis Jesu ist auch die Bereitschaft zum Risiko zurückzuführen, der Mut, eine Entscheidung im Ungewissen zu treffen, da er wußte, daß eine Unterbrechung des Erkenntnisvorgangs selbst gefährlicher war als ein Irrtum.

Zum formalen Aspekt der Erkenntnis Jesu gehört zweitens die *Radikalität* der Suche nach dem Willen Gottes, eben darum, weil Gott größer ist. Deutlich wird diese Radikalität unter anderem an der Tatsache, daß Jesus die Erkenntnis alternativ und nicht komplementär formuliert: man kann nicht zwei Herren dienen, man kann nicht Gott und dem Reichtum dienen, man kann nicht Hand an den Pflug legen und zurückschauen, man kann nicht das Leben gewinnen und es bewahren wollen. Wenn Jesus die formale Struktur der Erkenntnis in dieser Weise faßt, verliert er ein Stück

Naivität. Erkennen ist kein naiv-gutgemeintes, sondern ein kritisches Wollen, das – um wirklich herausfinden zu können, was getan werden muß – die möglichen Alibis, auch die unter dem Deckmantel des Guten verborgenen Ausreden, in aller Form präsent hat. Jesus urteilt angesichts der Alternative vermeintlich neutraler oder sogar guter Dinge wie etwa Macht, Reichtum und Ehre. Die Radikalität der Erkenntnis zeigt sich in der Demaskierung dieser möglichen anderen Optionen, welche die wahre Wirklichkeit Gottes nicht vervollständigen, sondern beeinträchtigen.

Zum formalen Aspekt der Erkenntnis Jesu gehört schließlich die *Verifizierbarkeit*. Von einem ruhigen guten Gewissen vor dem Erkennen gilt es, zu einem objektiv guten Gewissen nach dem Erkennen zu gelangen, und dafür geben uns Jesu eigene Geschichte und seine Aussagen über die wahre Nachfolge einige Prüfungskriterien an die Hand: ob am Ende der Erkenntnis eine echte Praxis des Reiches steht – und nicht bloß orthodoxe Erklärungen; ob diese Praxis durch einen Verzicht bestimmt ist; ob diese Praxis bewirkt, daß die Armen und Unterdrückten das Reich «verstehen»; ob die Macht der Sünde sich wirklich bedroht gefühlt und mit Ablehnung und Verfolgung reagiert hat; ob der erkennende Mensch sein Wesen immer mehr nach dem Ideal der Bergpredigt ausrichtet; ob der Christ im konfliktreichen geschichtlichen Kampf für das Kommen des Reiches von einem ersten allgemeinen Glauben, Hoffen und Lieben zu einem Glauben gegen den Unglauben, einer Hoffnung wider alles Erwarten und einer Gerechtigkeit gegen die Unterdrückung heranreift. Für den Erkenntnisprozeß ist das Entscheidende an diesen Bemerkungen, daß sich das Erkenntnisproblem durch die objektive Verifizierung von der reinen Intentionalität auf die geschichtliche Objektivität verlagert und daß sich das erkennende Subjekt mit Hilfe dieser objektiven Kriterien besser auf künftige Erkenntnisse vorbereiten kann. Die erschreckende Hellsichtigkeit des letzten «Dein Wille geschehe» – im Gebet am Ölberg war in der Tat durch die objektiven Bestätigungen der vorausgegangenen Erkenntnisse vorbereitet worden.

### III. Die Erkenntnis im Geist Jesu

Nach der Auferstehung ist Jesus durch seinen Geist gegenwärtig, aber physisch abwesend; die ersten Christen beginnen mit dem Aufbau des Reiches Gottes, doch dieses ist nicht in seiner Fülle gekommen; der Weg der Nachfolge Jesu ist vom Vater endgültig bestätigt worden, aber der Geist zwingt zum fortwährenden Erkennen in der Geschichte. Hieraus ergibt sich eine objektive Schwierigkeit, weiter über Erkenntnis spre-



chen zu können. Die formale Lösung ist einfach: «Erkenntnis» verlangen die Aktionen, in denen dieser Geist sichtbar werden und an Stärke gewinnen soll, nicht aber die Grundlinien der Existenz.»<sup>5</sup> Schwierig dagegen wird die inhaltliche Lösung auf der Grundlage der Christologie. Diese ist – wie Jesus selbst – bescheiden: sie bietet einen Erkenntnisrahmen, aber kein neues Gesetz. Der Erstgeborene macht seinen Brüdern Platz, damit diese die Geschichte nach dem Ideal des Reiches Gottes weitergestalten.

Darum und auch grundsätzlich kann man nicht *a priori* und abstrakt darüber sprechen, was Erkenntnis heute sein sollte; dann nämlich würde man in der Tat dem Wirken des Geistes Beschränkungen auferlegen und leugnen, daß Gott in unserer Geschichte der Größere ist. Zum Abschluß unserer Untersuchung möchten wir daher lieber einige bezeichnende Erkenntnisbeispiele aus der lateinamerikanischen Kirche vorstellen, in denen die Neuheit des Geistes, so glauben und hoffen wir, innerhalb jenes Rahmens aufscheint, den uns Jesus hinterlassen hat.

Die erste Erkenntnis – eine Parallele zum Erkenntnisprozeß Jesu – bezieht sich auf die wahre Göttlichkeit Gottes. Angesichts einer Geschichte, die uns Gott in ganz grundlegender Weise nahegebracht hat als einen, der in der Geschichte handelt und eschatologisch über der Geschichte steht, begegnen wir seiner Wahrheit, wenn dieser Gott den Schrei der Unterdrückten hört, Gerechtigkeit fordert und Befreiung verkündet, dabei aber dem Geheimnis seiner Liebe die letzte Vollendung der Geschichte überläßt. Diese Erkenntnis ist in Abgrenzung und im Gegensatz zur Gottesvorstellung der sogenannten westlichen Zivilisation und Kultur der Christenheit entstanden. Sie ist aus der Absage an einen Gott der Macht hervorgegangen, der sich in der Geschichte als Unterdrücker erwiesen hat, entweder in subtiler Weise, häufig mit Hilfe religiöser oder kirchlicher Traditionen, oder aber in plumper Form im Bild der Gottheit, die sich in den herrschenden Systemen verbirgt, mögen sie nun Kapitalismus, nationale Sicherheit, Multis oder Trilateralismus heißen. Wir sind der Überzeugung, daß man zu dieser Erkenntnis gelangt ist, weil der Geist die Christen nicht ins Zentrum der Macht, sondern an die Peripherie der Armut gestellt hat.

Dies führt uns nun zu der, wie wir glauben, grundlegenden Erkenntnis, die man in Lateinamerika gewonnen hat: der Geist weht heute mit Macht inmitten eines unterdrückten Volkes. In ihren konkreten Ängsten und Sehnsüchten zeigen uns diese Menschen, was der Geist Jesu hier und heute will, was unbedingt getan und welche konkrete Sünde unterlassen werden muß; auch wenn sich dies so klein und konkret ausnimmt

wie jene Hoffnung im Alten Testament: «Sie werden Häuser bauen und darin wohnen, Weinberge pflanzen und ihre Frucht selbst genießen. Nicht werden sie bauen und ein anderer wird darin wohnen, nicht werden sie pflanzen und ein anderer wird es genießen» (Jes 65,21f). In diesen Sehnsüchten und Ängsten, die gegenüber der Wirklichkeit eines größeren Gottes so unverhältnismäßig klein wirken, werden der Geist Jesu und der Wille Gottes erkennbar.

Indem die Kirche heute den Geist in den Armen sieht, beginnt sie, selbst zu einer Kirche der Armen zu werden<sup>6</sup> und damit zu konkretisieren, d.h. zu erkennen, was tatsächlich, wenn auch sehr allgemein, im Zweiten Vatikanum über die Kirche als Volk Gottes gesagt wird. Sie wird eine Kirche sein, in der sich alle gegenseitig fördern; bei dieser wechselseitigen Unterstützung fällt jedoch den Armen als Privileg die Aufgabe zu, die andern «umzukehren», sie im Glauben zu führen.

Als Kirche der Armen ist sie Sakrament der Befreiung; sie ist nicht selbst die Wirklichkeit des Reiches Gottes, sondern steht im Dienst dieses Reiches. Aber wiederum sind es die Armen, die bewirkt haben, daß aus dieser allgemeinen Wahrheit, die sich aus anderer Perspektive routinemäßig wiederholen läßt, ganz bestimmte Konsequenzen abgeleitet, d.h. erkannt werden. Die Kirche erhebt keinen Exklusivanspruch auf den Dienst am Reich Gottes, sie ist vielmehr gern dazu bereit, mit allen Menschen guten Willens gemeinsam an dieser Aufgabe zu arbeiten; sie ist für die verschiedenen Charismen offen, auch für die der Außenstehenden; die wahren oder falschen Propheten erkennt sie nicht an vorgegebenen kirchlichen Kriterien, sondern daran, ob sie für die Armen das Reich aufbauen oder nicht<sup>7</sup>. Die Kirche hat erkannt, daß das Entscheidende die Verwirklichung des Reiches ist und nicht die Durchsetzung eines Exklusivanspruchs auf das Wissen von diesem Reich und auf dessen Praxis, auch wenn sie jederzeit und allen Menschen den von Jesus vorgezeichneten Rahmen anbietet, in dem sich das Reich in Wahrheit verwirklichen läßt.

Darüber hinaus hat man erkannt, was christliche Liebe zum Armen heißt. Die Nächstenliebe hat eine eigene Geschichte; ist sie bisher Fürsorge und Förderung gewesen, so vollzieht sie sich heute strukturell. Diese Erkenntnis ist von außerordentlicher Wichtigkeit, nicht etwa, weil die anderen Formen der Nächstenliebe überflüssig geworden wären, sondern weil der Geist die Kirche gezwungen hat, so und nicht anders auf die Armen einzugehen. Die Erkenntnis, daß Nächstenliebe, um wirksam zu sein, politische Liebe sein muß, folgt ebenso daraus wie die Erkenntnis der säkularen Vermittlung jener gesellschaftlichen, wirt-



schaftlichen und politischen Strukturen, die am eindeutigsten im Dienst des Armen stehen<sup>8</sup>.

Diese Erkenntnisse gehen über die konkreten Inhalte der Erkenntnis Jesu hinaus, sind jedoch, wie wir glauben, innerhalb des Rahmens der Nachfolge Jesu gewonnen worden. Aus diesem Grund erscheinen sie einfach zwingend, obgleich sie natürlich auch den zuvor genannten Verifikationskriterien unterliegen und vom letzten eschatologischen Vorbehalt nicht ausgenommen sind. Und hier liegt auch der Grund für die eingangs dargelegte Notwendigkeit, das Problem der christlichen Erkenntnis in die trinitarische Wirklichkeit Gottes hineinzustellen. Christliches Erkennen ge-

schieht im Rahmen der Nachfolge Jesu mit Hilfe bestimmter Werte, Kriterien und Verifikationen. Innerhalb dieses Rahmens wird die Forderung des Geistes vernommen, der uns gegeben ist, damit wir weiter Geschichte im Sinne Jesu machen, weiter das Reich Gottes in bestimmten Situationen gegenwärtig machen. Die letzte Bestätigung solchen Tuns erweist sich daran, ob der Vater immer wieder als der größere Gott erscheint und als jene Wirklichkeit, die wirksame und parteiische Liebe zu den Armen der Erde ist. Wenn es eines Tages nicht mehr nötig sein wird, in dieser Weise zu erkennen, dann ist das Reich Gottes gekommen, und Gott ist alles in allen.

<sup>1</sup> Viele der in diesem Artikel wiedergegebenen Überlegungen sind ausführlicher dargestellt in unserem Buch *Cristología desde América Latina* (Mexiko 2<sup>1977</sup>) 67–151.

<sup>2</sup> Bei dieser Gelegenheit möchten wir darauf hinweisen, daß die Unwissenheit Jesu gerade auf der theologischen Ebene die Bedingung für seine Erkenntnis ist; denn von einem größeren Gott zu wissen ist nur möglich aufgrund eines Nicht-Wissens. Es muß nicht eigens gesagt werden, daß wir uns im ganzen Artikel auf die Beziehung Jesu als Geschöpf zum Vater und nicht auf das innertrinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater beziehen.

<sup>3</sup> Zu dieser Verkleinerung Gottes vgl. *Cristología desde América Latina* 141–149.

<sup>4</sup> E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen 1968) 32.

<sup>5</sup> I. Ellacuría, *La Iglesia que nace del Pueblo por el Espíritu: Misión abierta* 71 (1978) 155f.

<sup>6</sup> Ders., *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación: Estudios Centroamericanos* 348/349 (1977) 707–722.

<sup>7</sup> Vgl. E. Dussel, *Unterscheidung der Charismen: CONCILIUM* 13 (1977) 571f.

<sup>8</sup> Daher muß die lange, ernste Diskussion über das Verhältnis zwischen Kirche und Kapitalismus bzw. Sozialismus als ein Erkenntnisprozeß verstanden werden, der zu lösen versucht, wie das Reich Gottes konkret zu *verwirklichen* ist. Vgl. J.L. Segundo, *Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux: CONCILIUM* 10 (1974) 434–443; I. Ellacuría, *Die Funktion der Wirtschafts-*

theorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus: *CONCILIUM* 13 (1977) 339–343.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

### JON SOBRINO

1938 geboren; baskischer Abstammung. Seit 1956 Jesuit, seit 1969 Priester. 1963 Lizentiat in Philosophie und Geisteswissenschaften an der St. Louis University. 1965 Diplom in Ingenieurwissenschaft an derselben Universität. 1975 Promotion in Theologie an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt. Thema der (unveröffentlichten) Dissertation: Die Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu in den systematischen Christologien von W. Pannenberg und J. Moltmann. Gegenwärtig ist er Professor für Theologie an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas in San Salvador (El Salvador). Veröffentlichungen: *Cristología desde América Latina* (Mexiko 2<sup>1977</sup>), die englische Übersetzung erscheint bei Orbis Books unter dem Titel: *Christology at the Crossroads* (1978); *El celibato cristiano en el tercer mundo* (Bogotá 1977). Ständiger Mitarbeiter bei den Zeitschriften «Estudios Centroamericanos» (San Salvador) und «Christus» (Mexiko). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Zentralamerika.