

Friedrich Mildenerger:
Christologie

Christologie

Vorlesung im WS 1977/78 in Erlangen
als Manuskript gedruckt 1978

Friedrich Mildenberger

Hrg. Ernst Dehlinger
Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreis Prackenfels
2020

Satz: als PDF veröffentlicht



Friedrich Milderberger

Inhaltsverzeichnis

Hinweis	1
Vorbemerkung	3
Christologie – ein durchaus subjektives Vorwort	5
Einführung	11
§ 1. Der Wirklichkeitsbezug der dogmatischen Christologie: Überblick über das Problemfeld	13
1. Wahrnehmungsebenen der Wirklichkeit Jesu Christi .	16
1.1. Die Ebene der allgemeinen Wahrnehmung	16
1.2. Die kirchliche Wahrnehmungsebene	17
1.3. Die Ebene der persönlichen Wahrnehmung	18
2. Die Strittigkeit Jesu Christi auf den unterschiedenen Wahrnehmungsebenen	19
2.1. Das strittige Christentum	20
2.2. Die strittige Kirchlichkeit	21
2.3. Die strittige Gläubigkeit	22
3. Das Evangelium als Zugang zu Jesus Christus und als Kriterium seiner Wirklichkeit	23
§ 2. Die dogmatische Methode, angewandt auf die Christologie: Der Plan der Vorlesung	25

I. Hauptteil: Problemfindung	37
§ 3. Motive der christologischen Fachdiskussion: Kontinuität zur Tradition und Anpassung an das gegenwärtige Denken	41
1. Eine Kontroverse, die eigentlich gar nicht zustande kam.	41
2. Analyse	44
3. Beurteilung	46
4. Was Gegenstand der Kontroverse sein müsste.	50
§ 4. Grundmuster der christologischen Fachdiskussion: Die geschichtliche Wirklichkeit Jesu („historischer Jesus“) – die gegenwärtige Wirksamkeit des Christus („kerygmatischer Christus“)	53
1. Das Problem einer Identifikation gegenwärtiger Wirklichkeit als der Wirklichkeit Jesu.	54
2. Wege der Identifikation	55
3. Kritische Beurteilung	62
§ 5. Die gegenwärtige kirchliche Christologie: Der vielfältige Sprachgebrauch und die emotionale Bestimmtheit	65
1. Die christologische Grundbestimmung	66
2. Bestimmtheiten der emotionalen Bindung an Jesus Christus	68
3. Die Problematik der kirchlichen Christologie	74
§ 6. Legitimierende Funktionen der kirchlichen Christologie und ihre Bestreitung: Christologische Aspekte des innerkirchlichen Pluralismus	79
1. Die strittige Anpassung	79
2. Der Testfall: Die Frage nach der Gewalt im Zusammenhang des ökumenischen Antirassismusprogramms	84
3. Folgerungen	88

§ 7. Ambivalente Beurteilungen Jesu und der Kirche: Das Verhältnis von Kirchenkritik und der Beurteilung Jesu in der öffentlichen Diskussion	91
1. Voraussetzung einer kirchenkritischen Jesusdeutung .	93
2. Die Durchführung am Beispiel Nietzsches	95
3. Folgerungen	99
§ 8. Außerkirchliche Christologie: Jesus Christus in nichtchristlichen Deutungen	103
1. Jesus als Jude	104
1.1. Jesu Glauben	107
1.2. Die Thorainterpretation	108
1.3. Messiasbewußtsein	110
2. Jesus als der Mensch für die Zukunft des Menschseins	112
§ 9. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die dogmatische Christologie: Die Unterscheidung und Beziehung von Glaubenserfahrung und dogmatischer Reflexion als ein Grundproblem gegenwärtiger Christologie	117
1. Die Inkongruenz der kirchlichen Christologie und der Wirkung Jesu Christi in der Gegenwart	117
2. Glaubenserfahrung als Bewahrheitung von Christologie	121
3. Christologische Reflexion als kritische Prüfung von Glaubenserfahrung	126
§ 10. Das Problem eines zutreffenden Redens von Jesus Christus: Situationsgerechtes und sachgerechtes Reden von Jesus als das normative Problem der Christologie	129
1. Situationsgerechtes Reden von Jesus Christus	129
2. Sachgerechtes Reden von Jesus Christus	134
3. Historisch-deskriptive und dogmatisch-normative Fragestellung	138

II. Hauptteil: Problembearbeitung **141**

**§ 11. Die gegenwärtige kirchliche Christologie:
Der vielfältige Sprachgebrauch und die emotionale
Bestimmtheit** **145**

Römer 1,3f 145

Das 2. Konzil von Konstantinopel 553 148

Der 3. Artikel der FC 152

**§ 12. Die Verständlichkeit des Redens von Jesus Christus:
Unverzichtbare Vorgaben eines gegenwärtigen Ver-
stehens** **157**

1. Die Subjektivität als Trägerin von Metaphysik 159

2. Folgerungen für das christologische Denken 162

3. Möglichkeiten einer Konsensbildung 164

**§ 13. Christologie und Pneumatologie:
Der christologische Aspekt gegenwärtiger Glaubens-
erfahrung** **167**

1. Die reformatorische Bindung des Geistes an das Wort 168

2. Wirklichkeit und Wahrheit gegenwärtiger Glaubenser-
fahrung als Problem 171

3. Die christologische Bewährung gegenwärtiger Glau-
benserfahrung 176

**§ 14. Christologie und spezielle Theologie:
Die Funktion der Christologie im Gesamtaufbau von
Dogmatiken bzw. Glaubenslehren** **179**

1. Die traditionelle dogmatische Theorie einer natürlichen
Gotteserkenntnis und ihre kirchliche und gesellschaft-
liche Funktion 180

2. Die Problematik des dogmatischen Argumentationszu-
sammenhangs 182

a) Friedrich Schleiermacher 184

b) Karl Barth 186

c) Paul Tillich 187

3. Folgerungen 189

§ 15. Die Problematik der traditionellen christologischen Lehrbildung angesichts des modernen Denkens: Geschichtliches Denken als Kritik des Dogmas	193
1. Die gegenwärtige Wirksamkeit des christologischen Dogmas	194
2. Das Bedürfnis nach rationaler Klärung und die Folgen für das christologische Dogma	197
3. Christologie der Heilstatsachen als Reaktion auf die rationale Bearbeitung des christologischen Dogmas	201
§ 16. Christologie unter der Voraussetzung der modernen Subjektivität: Prinzipchristologie und Urbildchristologie als typische Reflexionsmodelle der Moderne	205
1. Selbsterfahrung als Ansatzpunkt für die christologische Reflexion	205
2. Das Reflexionsmodell der Prinzipchristologie	208
3. Das Reflexionsmodell der Urbildchristologie	212
4. Kritische Würdigung	215
§ 17. Die Verbindlichkeit des christologischen Dogmas: Schriftgemäßheit als Voraussetzung dogmatischer Christologie	219
1. Die verstandene Schrift	220
2. Das Verstehen der Schrift	224
3. Inhaltliche Bestimmung des das Schriftganze organisierenden dogmatischen Prinzips	228
§ 18. Die dogmatische Grundentscheidung der Alten Kirche über die christologische Anwendung der Schrift: Die besondere Gegenwart des einen Gottes in Jesus Christus	231
1. Welttranszendenz und Weltgegenwart Gottes im trinitarischen Gottesdenken	232
2. Grundfragen der christologischen Lehrbildung	234
3. Die biblische Anschauung Jesu Christi als Problem der altkirchlichen Christologie	239

§ 19. Die christologische Interpretation der Schrift als Nachvollzug der dogmatischen Grundentscheidung der Kirche:	
Das Alte Testament als Zeugnis von der Geschichte der Erwartung des Christus	243
1. Der erwählende Gott	243
2. Die Erwählungsgeschichte in der Erwartung des Christus	246
3. Der Grund der Christuserwartung	252
§ 20. Das Menschsein Jesu als Gottes verheißene Heilstat: Das Neue Testament als Zeugnis der Gottes Geschichte vollendenden Erfüllung	255
1. Aspekte in der Wirksamkeit des irdischen Jesus	256
2. Aspekte der Wirksamkeit des erhöhten Christus	262
III. Hauptteil: Anwendung	267
§ 21. Das Verhältnis der christologischen Reflexion zur Christusverkündigung: Nacherzählung der biblischen Geschichte als Anleitung zur Glaubenserfahrung	271
1. Kompetenz zur Christusverkündigung	271
2. Das erzählende Ich	275
3. Die Zeit der Nacherzählung	278
§ 22. Begreifendes Erfassen der Christuswirklichkeit: Jesus Christus als Gottes Offenbarung in Hinsicht auf die Wirklichkeit im ganzen	281
1. Erinnerung und Gegenwart	282
2. Zusammenfassung und Schöpfung	284
3. Subjektivität und Freiheit	288
§ 23. Jesus Christus als der Herr der Kirche: Die christologische Bestimmung des kirchlichen Auftrags als notwendige Kritik der kirchlichen Faktizität	293
1. Die Frage der kirchlichen Ordnung	295

2.	Die Kirchengliedschaft	298
3.	Die Kirche in der Gesellschaft	301
§ 24.	Jesus Christus als der Herr der Welt: Der kirchliche Auftrag als Fortgang der Sendung Christi	305
1.	Das Heil und die Kirche	306
2.	Gottes Heilswerk in und durch Jesus Christus	310
3.	Universale Herrschaft des Gekreuzigten	313
§ 25.	Jesus Christus als Gottes Gebot: Die Verwirklichung des wahren Menschseins in Je- sus als Kriterium der Humanität	317
1.	Die Lebendigkeit im Gebieten Gottes	318
2.	Die Konkretheit des Gebietens Gottes	321
3.	Jesu Humanität	325
§ 26.	Das christliche Leben in der Nachfolge Christi: Die christologische Bestimmtheit christlicher Ethik	329
1.	Verborgene und Kennliche des christlichen Wandels	329
2.	Die kritische Kraft des Christseins	333
3.	Die Einsichtigkeit des christlichen Verhaltens	337
§ 27.	Jesus Christus als Ziel der Hoffnung: Die Auferstehung Jesu Christi als Grunddatum christ- licher Eschatologie	341
1.	Die Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi	342
2.	Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi	346
3.	Die Offenheit auf das Leben hin	349
§ 28.	Jesus Christus als Richter der Welt: Der christologische Sinn des zukünftigen Gerichts nach den Werken in seiner gegenwärtigen Relevanz	353
1.	Die Auferstehung der Toten	354
2.	Das Gericht nach den Werken	356
3.	Der Reichtum des Werkes Christi	359

Hinweis

Das Manuskript der Christologievorlesung ist 1979 auf vielfachen Wunsch in einer Auflage von 200 Stück vervielfältigt worden. Es ist seit Jahren vergriffen. Da ich immer wieder danach gefragt wurde, habe ich es unter dem Gesichtspunkt einer Neuauflage durchgesehen. Abgesehen von einigen wenigen Anspielungen auf seinerzeit aktuelle kirchliche Ereignisse erscheint es mir unvermindert aktuell. Das gilt insbesondere für die Grundtendenz der Darlegungen, eine soteriologische und ethische Verengung der Christologie aufzubrechen, besonders in Richtung auf eine schöpfungstheologische Ausweitung der christologischen Reflexion. Ich lasse darum das Manuskript erneut vervielfältigen, da ich die Vorlesung selbst in absehbarer Zeit nicht wiederholen werde.

Dezember 1984

Friedrich Mildenerger

Vorbemerkung

Für die Neuauflage wurde das Vorlesungsmanuskript eingescannt und mit den technischen Möglichkeiten die heute zur Verfügung stehen umgesetzt. Der Textsatz wurde mit Unterstützung von Markus Kohm in L^AT_EX mit KOMA-Script erstellt. Die hebräischen Texte wurden mit „cjhebrew von Christian JUSTEN“ eingefügt.

Folgenden Änderungen am Layout wurden vorgenommen:

- Textunterstreichungen sind durch Schreibmaschinenschrift,
- Bibelzitate „*kursiv*“,
- Namen in KAPITÄLCHEN
- und wörtliche Zitate sind „serifenlos“ gesetzt.
- Die Quellen werden in Fußnoten wiedergegeben.
- In den Zitaten wird die ursprüngliche Textauszeichnung übernommen. Textquellen wurden teilweise elektronisch abgeglichen. In diesem Fall ist die URL angegeben und das Zugriffsdatum. Literaturliste, Bibelstellen- und Namensregister wurden ergänzend hinzugefügt.

Juni 2020

Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises Prackenfels e.V.

Ernst Dehlinger

Christologie – ein durchaus subjektives Vorwort

Dass Christologie für eine christliche Theologie ganz zentral sein muss, leuchtet ja ohnehin jedem ein. Und für einen wie mich, der pietistisch-freikirchlich aufgewachsen ist, natürlich erst recht.

Herr Jesus – so habe ich das in der EMK gelernt. Und zumindest am Anfang war das sowas wie eine vertraute Anrede – so sprach man ja auch den netten Nachbarn an: Herr Meier.

Nur dass das bei den ersten Christen eben keine nette Anrede war, sondern eine ziemlich klare Ansage: Jesus Christus ist der Herr – und nicht der Kaiser!

Natürlich habe ich das später dann gelernt – unter anderem bei Friedrich MILDENBERGER, der für uns Studenten mit pietistischer Vergangenheit immer Verständnis hatte – und dem es auch gelungen ist, das, was daran eben doch gut war und ist, in eine sozusagen aufgeklärte Frömmigkeit zu überführen.

Ja und neben diesem einfachen „Herr“ da stand dann eben auch (und auch das eine griffige Formel) der Fisch, ICHTHYS, Jesus Christus Gottes Sohn Retter.

Das war letzten Endes einfach, und das konnte *jeder* irgendwie verstehen. Aber es konnte eben auch jeder *irgendwie* verstehen.

Dass Gott den Menschen Jesus adoptiert habe, wäre auch eine einleuchtende Erklärung – und sie hätte uns eine Menge innertheologischen Denkschweiß und manchen Streit erspart – vielleicht ist sie ja auch deswegen in unseren germanischen Landen lange Zeit die überwiegend anerkannte Christologie geblieben.

Und wenn sich wirklich die Gedanken des Arius durchgesetzt hätten, dann hätten wir keine Zwei-Naturen-Lehre gebraucht und dann wären uns auch viele trinitätstheologischen Spekulationen erspart geblieben.

So kann man das sehen – vor allem dann, wenn man es nicht versteht.

Andernfalles nämlich kann man merken, dass sich gerade so – und im Grunde auch *nur* so – vernünftig über Gott und Jesus reden lässt, dass man ihre Beziehung zueinander als lebendigen Austausch, als Hin und Her versteht, in dem all das, was uns und unsere Welt ausmacht, aufgehoben ist. Aber – wie man das dann heute noch so sagen kann, dass man nicht nur den Spott der wissenschaftlich Denkenden und den Hohn der sowieso Religion Verachtenden sondern auch das Unverständnis der Wohlmeinenden unter den Verächtern der Religion auf sich zieht – das muss man klären, wenn man nicht Wesentliches aufgeben will – und wenn man nicht gerade das, was unseren Glauben von anderen unterscheidet, allzu schnell einer allgemeinen angeblichen Vernünftigkeit opfern will.

Dazu freilich kann man nicht einfach aus der Bibel christologische Wahrheiten destillieren. Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften hätten wohl ob der Spekulationen der Konzilien im 4 und 5 Jahrhundert die Köpfe geschüttelt und sich an eben diese gegriffen.

Genauso wenig freilich kann man einfach sagen: Das ist nun mal das Dogma – *fide divina et catholica credenda* – friss also oder stirb. Was aber dann?

„Nur zu leicht gerät dogmatisches Denken gerade auf diesem Gebiet unter das Diktat einer Zeitgenossenschaft, die als Nicht-verstehen ausgibt, was im Grunde ein Nicht-wollen ist. Umgekehrt freilich kann sich auch theologische Interpretation die Sache hier bequem machen, und gibt dann als ein Nicht-wollen aus, was sie selbst verschuldet, weil sie faul ist und ängstlich, und darum nicht zu einer genügenden Interpretation bereit.“¹

Also braucht es zum einen das Verstehen des Gewesenen, um das Gewordene begreifen zu können. Zum anderen aber muss eben von diesem Gewordenen ausgegangen werden – und das heißt in diesem Falle: Die dogmatische Christologie, „... bezieht sich auf die gegenwärtig begegnende Wirklichkeit Jesu Christi. Und zwar bezieht sie sich kritisch auf diese gegenwärtig begegnende Wirklichkeit: Sie muss urteilen, muss unterscheiden, wo man sich zu Recht auf diese Wirklichkeit beruft, und wo das nicht geschieht.“²

Und dazu muss man sich dann schon klarmachen, dass unsere Christologie, unser Verständnis vom Herrn Jesus eben nicht einfach das Wahre ist

¹S. 30

²S. 15

und sein kann, dass es sich vielmehr eben auch bei uns um eine ebenso geschichts-, wie auch orts- und zeitabhängige Theologie handelt.

„Ist uns diese Kontextualität, diese Angepasstheit, bewusst? Oder tun wir so, wie wenn unsere abendländische Angepasstheit die reine Heilsbotschaft wäre, an der sich darum alle anderen Versuche von Kontextualität messen lassen müssen? ... Tun wir nicht so, wie wenn unsere deutsche lutherische Angepasstheit die reine Heilsbotschaft wäre, die darum Maßstab des Christlichen überhaupt sein müsste?“³ Diese Fragen stellen sich MILDENBERGER vor allem anhand der damals recht einflussreichen evangelikalischen „Bekennnisbewegung kein anderes Evangelium“ – aber wenn man sich heutige konservative kirchliche und christliche Positionen (bis hin zu den Abendlands-Verteidiger-Ideen der AfD) bei uns oder erst recht in den USA (wo die überwiegende Mehrheit der Evangelikalen TRUMP gewählt haben) ansieht, dann kann man schnell erkennen, dass diese Grundfrage ganz und gar nicht erledigt ist.

Und sie stellt sich eben immer dann besonders deutlich, wenn man sich – wie MILDENBERGER – darüber im Klaren ist, dass die Theologie sich immer auf die Kirche beziehen muss, dass sie also als ihre Quelle das hat, was die Christen glauben und denken (in Gegenwart und Vergangenheit). Dieser Bezug auf das, was wir das Glaubensbewusstsein nennen können, macht alles, was MILDENBERGER hier (und auch sonst!) schreibt immer wieder, immer neu spannend und erhellend – und zu einer weit über die unmittelbare Zeitgenossenschaft hinaus wichtigen theologischen Auseinandersetzung. Ich habe beim Lesen dieser Vorlesung (die ich damals als MILDENBERGERS Assistent gehört habe) gemerkt, wie viel von dem, was da steht, für mich wirklich zum Habitus geworden ist – und wie viel von dem auch heute noch ganz und gar relevant ist.

Da ist zunächst eben dies, dass sich Theologie nicht im Elfenbeinturm der Wissenschaft abspielt sondern im Kontext der Kirche. Dass sie sich also vor der Kirche – bei aller notwendigen Freiheit – doch verantworten muss, wenn auch nicht in dem Ausmaß wie vor dem Evangelium.

Und: „Das Evangelium, das ist nicht einfach die Bibel, oder das NT, ... Vielmehr ist dieses Evangelium die verstandene und angewandte Bibel. Damit ist von vornherein die Frage mitgesetzt: Wie kann und muss denn die Bibel

³S. 83

richtig verstanden werden?⁴ ... Doch hat sich dogmatische Christologie gerade hier in ihrer kirchlichen Zielsetzung zu bewähren. Nur dann ist die dogmatische Fachdiskussion praxisrelevant, wenn sie hier die kirchliche Wirklichkeit erfasst, in die sie mit ihren normierenden Vorschlägen eingreifen will.⁵

Dass dabei das, was die Kirche früher formuliert hat als angemessene Aussagen über Christus immer auch zu berücksichtigen, zu verstehen aber auch zu hinterfragen ist, das haben wir damals gelernt – und auch das ist bis heute nicht anders.

So auch an einem zentralen Punkt, nämlich da, wo es um Kreuz und Auferstehung geht. MILDENBERGER macht deutlich, dass ein allein am Sühnopfergedanken orientiertes Verständnis des Kreuzes nicht ausreicht, ja, dass es sogar kontraproduktiv wird, weil es vor allem Angst macht anstatt Vertrauen auf Gott zu schaffen. Es geht hier ja um viel Grundlegenderes als die – doch immer irgendwie kleinliche und egoistische – Frage nach meiner Schuld und deren Vergebung. „Denn am Kreuz kommt die Sünde der Welt heraus. Es kommt heraus, dass diese Welt es nicht erträgt und nicht ertragen kann, dass in ihr ein Mensch die Zeit des Reiches Gottes in Anspruch nimmt, und darum die Ordnung nicht mehr gelten lassen kann, die die Zeit der Sünde kennzeichnet: die Unterscheidung von gut und böse, gerecht und ungerecht, fromm und gottlos. Sie kann diesen Menschen nicht ertragen, der Gott so ganz entspricht.“⁶

Es geht also weniger um das „gut“ und „böse“ – oder was die oder der eben dafür hält – sondern darum, dass diese Unterscheidung im Grunde aufgehoben ist in der Zeit des Gottesreiches, in Gottes Gegenwart, die in Jesus geschieht.

„Freilich: Stimmt das, dass Jesus recht hat?

Dass Gott nicht der Vergelter-Gott der Frommen ist, und nicht der Macht-Gott der Herrschenden, sondern der hilft – wie das Jesus in seinem Namen schon zeigt: ... Jahwe hilft? ... Jesus selbst stellt diese Frage mit den Worten des 22. Psalms: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“* Und Gott, der, der aus der Not hilft, beantwortet diese Frage,

⁴S. 23

⁵S. 27

⁶S. 261

freilich auf seine, die göttliche Weise, in der Auferweckung des Gekreuzigten.“⁷ Diese Auferstehung ist das Entscheidende – aber sie ist eben doch keine „objektive Tatsache“, sondern eine Sache des Vertrauens und Glaubens. Am Ende der Vorlesung wird auch über die Eschatologie nachgedacht – und was da gedacht wurde, das ist mit durch die vielen Jahre des Predigens und Unterrichtens hindurch immer wichtiger geworden. Ja, ich merke bis heute, wie diese Ideen und Gedanken mein Denken bewegt und geprägt haben – und wie sie, obwohl (oder wahrscheinlich eher: gerade weil) sie hochtheologisch sind in der Praxis des Pfarrer- oder Lehrer-Seins ihre Wirkung entfaltet haben. Dass das Gericht eine ernste Sache ist, dass es aber nicht tötet und hinrichtet sondern herrichtet und aufrichtet.

„Es ist ja merkwürdig, wie stark sich gerade an eschatologische Vorstellungen oft Ängste heften. Und es ist beschämend, wie häufig diese Ängste in einer pfäffischen Impertinenz ausgenützt worden sind und ausgenützt werden, um die Macht der Religionsdiener festzuhalten und zu stärken. Das Gericht, auf das wir zugehen, ist eine ernste Sache, keine Spielerei, kein Theater. Aber es ist erst recht nicht dazu da, um die Einfältigen zu erschrecken.“⁸ Denn in diesem Gericht soll ja das weggenommen werden, was falsch und unrecht und unmenschlich war, damit der Mensch (der eben nicht Ergebnis oder Summe seiner Werke ist) erneuert und erlöst in Gottes Reich eingehen kann.

Auch da merkt man – gerade wenn man so ein Pfarrersleben lang darüber immer wieder nachgedacht und damit gearbeitet hat – dass es in aller Theologie letzten Endes immer um Konkretion geht und um Anwendung. Deswegen schärft MILDENBERGER es immer wieder ein:

„... dogmatische Christologie kann und will sich ja nicht mit historischen Beschreibungen begnügen, auch wenn da dann so ehrwürdige Formulierungen wie die Formeln der Konzile von Nizäa 325 oder von Chalzedon 451 oder von Konstantinopel 553 mit zu besprechen sind. Sie muss zu gegenwärtig zu verantwortenden Formulierungen kommen. Aber mit solchem Stichwort: »gegenwärtig zu verantwortende Formulierungen« ist ja schon die Vergangenheit mit einbezogen, der Anspruch der Tradition: Was wir heute dogmatisch sagen, das müssen wir auch vor der dogmatischen

⁷S. 262

⁸S. 360

Tradition der Vergangenheit verantworten.“⁹ Und am Ende liest sich das dann so:

„Es geht dort, wo wir Christologie anzuwenden suchen, immer um eine konkrete Anwendung. Die Leibhaftigkeit, in der in Jesus Christus Gott selbst erschienen ist, verbietet uns ein allgemeines Reden, und sei es noch so schön und ausgewogen.

Sie nötigt uns, Ja zu sagen oder Nein, angesichts eines ganz bestimmten Sachverhaltes. Das mag oft schwierig sein, weil wir wissen, wie komplex Sachverhalte sein können. Und erst recht wissen wir ja sehr genau, dass eine klare Entscheidung uns in Schwierigkeiten bringen kann. Und davor haben wir Angst.

Hoffentlich hat das, was ich Ihnen hier vorgetragen habe, nicht nur die Problematik theologischer Entscheidungen erschwert, sondern doch auch Möglichkeiten einer solchen Entscheidung aufgewiesen. Hoffentlich hat es ... auch Mut zu richtigen Entscheidungen gemacht, einem deutlichen Ja oder einem deutlichen Nein, wie es die anderen von uns Theologen erwarten.“¹⁰

Für mich zumindest kann ich sagen, dass das funktioniert hat – und dafür bin ich dankbar.

Friedemann Jung

⁹S. 29

¹⁰S. 362

Einführung

§ 1. Der Wirklichkeitsbezug der dogmatischen Christologie: Überblick über das Problemfeld

Das Projekt der Vorlesung werde ich in Paragraph 2 genauer vorstellen und entwickeln. Darum sind hier nur 2 Vorfragen kurz zu nennen, über die wir uns zu verständigen haben. Die erste betrifft eine methodische Vorentscheidung die die vorläufige Durchführung in diesem Paragraphen dann nach sich zieht: Der Gegenstand unserer dogmatischen Arbeit wird nicht konstruiert. So kann man das selbstverständlich auch machen, und vieles von dem, was als dogmatische Arbeit begegnet, besteht in einer solchen Konstruktion. Lassen Sie sich dabei durch die Ausdrücke „Konstruktion“ und „konstruieren“, nicht irreführen. Gemeint ist dabei ein Denken, das sich darin versucht, aus der Bibel als Quelle die Wahrheit Jesu Christi zu gewinnen. Selbstverständlich wird dabei die dogmatische Tradition mit berücksichtigt. Noch ein Element solcher Konstruktion ist dabei unbedingt zu nennen: Kriterium für die so gewonnene Wahrheit Jesu Christi ist das gegenwärtige Bedürfnis nach solcher Wahrheit.

Ein Beispiel: Dorothee SÖLLE in ihrem christologischen Entwurf „Stellvertretung“¹ bemerkt zur Methode „Anthropologie und Christologie verhalten sich zueinander wie Frage und Antwort, oder mit TILlich zu reden, sie stehen in Korrelation.“² Die Frage des Menschen nach sich selbst, dort bei SÖLLE expliziert als die Frage des Menschen nach seiner Identität, seiner Unersetzlichkeit, ermöglicht das Verstehen dessen, was Jesus Christus für diesen Menschen bedeuten kann, und was er für den bedeutet, der an Jesus Christus glaubt. Das biblische Zeugnis und das gegenwärtige Bedürfnis stützen sich gegenseitig. Das ist zugleich der Nachweis dafür, dass die Konstruktion gelungen ist!

¹Dorothee SÖLLE: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, 1. Aufl. (1. - 3. Tsd.), Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verl. 1965.

²Ebd., S. 135.

Ich könnte andere Beispiele anführen für diese Art der dogmatischen Konstruktion, Gerhard EBELING, Wolhart PANNENBERG, will mir das aber sparen. Wir konstruieren nicht so, weil diese Konstruktionen m. E. Jesus Christus als Gegenstand gerade verfehlen. Denn sie versuchen ihn erst selbst zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit zu machen, indem die dogmatische Konstruktion seine Wahrheit erfasst. Und diese Wahrheit soll dann gegenwärtig wirksam werden. Mein methodischer Vorentwurf ist anders, bescheidener als das Vorhaben einer solchen dogmatischen Konstruktion. Ich will nicht konstruieren, sondern die Wirklichkeit Jesu Christi aufnehmen, wo sie gegenwärtig begegnet. Sie begegnet nicht unmittelbar (über die Unmittelbarkeit des Glaubens wird allerdings gleich noch zu handeln sein!). Sie begegnet immer schon in vermittelter Gestalt innerhalb unserer Welt. Sie begegnet in den Christen, in der Kirche, durch die, die an Jesus Christus glauben, und diesem Glauben in ihren Worten, in ihrem Verhalten, in ihrem Tun Ausdruck verleihen. Dogmatische Christologie würde sich übernehmen, wenn sie meinte: Erst wo durch die dogmatische Konstruktion die Wahrheit Jesu Christi erfasst ist, kann es zum Glauben an Jesus Christus kommen, kann Jesus Christus selbst gegenwärtig wirksam werden. Er wirkt immer schon, seine Gegenwart ist unserem dogmatischen Nachdenken immer schon voraus. Das ist meine Prämisse, die mich dazu nötigt, die beliebte Methode der dogmatischen Konstruktion gerade nicht anzuwenden. Stattdessen will ich versuchen, die uns begegnende Wirksamkeit Jesu Christi aufzunehmen und an ihr den Gegenstand der dogmatischen Christologie zu gewinnen. Einzelheiten brauche ich dazu jetzt nicht anzugeben. Es genügt, wenn Sie die grundsätzliche methodische Vorentscheidung kennen, die unser Vorgehen hier bestimmen soll.

Die zweite Frage, über die wir uns zu verständigen haben, ist inhaltlicher Art, hängt freilich unmittelbar mit der methodischen Grundentscheidung zusammen, die ich eben genannt habe. Was ist unter Christologie zu verstehen?

Das kann man natürlich nicht so einfach in einem Satz sagen, – sonst brauchte es nicht die Bemühung eines ganzen Semesters, um wenigstens einige grundlegende Sachverhalte der Christologie zu behandeln. Dass es bei der Christologie um Jesus Christus geht, ist eine Selbstverständlichkeit, mit der ich schon bisher gearbeitet habe. Sie muss nun freilich noch etwas präzisiert werden. Wir versuchen die uns begegnende Wirklichkeit Jesu

Christi zu beschreiben. Doch kann es bei einer bloßen Beschreibung nicht bleiben. Denn diese uns begegnende Wirklichkeit ist ja nicht eindeutig die Wirklichkeit Jesu Christi. Was uns begegnet, ist die gegenwärtige Inanspruchnahme Jesu Christi durch Menschen, ihren Glauben, ihr Verhalten, ihr Tun. Aber geschieht diese Inanspruchnahme auch zu Recht? Das ist die kritische Frage, die unser Nachdenken immer zu begleiten hat: Ist das Jesus Christus, der uns hier begegnet? Oder sind das falsche Behauptungen, die Jesus Christus zu Unrecht in Anspruch nehmen? Uns genügt zunächst einmal der Hinweis auf das Problem. Von daher möchte ich eine vorläufige Bestimmung dessen geben, was ich unter dogmatischer Christologie verstehe. Ich mache dabei darauf aufmerksam, dass es sich bei „Christologie“ um eine Tätigkeit handelt. Deshalb bestimmen wir diese Tätigkeit von ihren Zielen her – wozu braucht es Christologie?

Das Ziel der dogmatischen Christologie ist eine sachgemäße Formulierung der Wirklichkeit Jesu Christi, die als kritisches Korrektiv der kirchlichen Praxis in Verkündigung, Glauben und Leben zu dienen vermag.

Wir sind mit dieser kurzen Verständigung über zwei Vorfragen schon mitten in unserem Thema: Der Wirklichkeitsbezug der dogmatischen Christologie! Sie bezieht sich auf die gegenwärtig begegnende Wirklichkeit Jesu Christi. Und zwar bezieht sie sich kritisch auf diese gegenwärtig begegnende Wirklichkeit: Sie muss urteilen, muss unterscheiden, wo man sich zu Recht auf diese Wirklichkeit beruft, und wo das nicht geschieht. Ich muss hier freilich noch etwas weiter ausholen, um einen ersten Überblick über das Problemfeld zu geben, das wir in diesem Semester miteinander zu beackern haben.

Ich will das so tun, dass wir uns nun mit drei Überlegungen befassen:

- Wahrnehmungsebenen der Wirklichkeit Jesu Christi
- Die Strittigkeit Jesu Christi auf diesen Ebenen
- Das Evangelium als Zugang und Kriterium der Wirklichkeit Jesu Christi.

Ich betone dazu noch einmal die Vorläufigkeit dessen, was jetzt zu sagen ist: Wir schreiten das Feld ab, aber wir ackern noch nicht!

1. Wahrnehmungsebenen der Wirklichkeit Jesu Christi

Jeder von uns muss Jesus selbst wahrnehmen, so wie er ihm als gegenwärtige Wirklichkeit begegnet! Das kann ihm die dogmatische Christologie gewiss nicht abnehmen. Ob eine solche persönliche Wahrnehmung und also der Glaube durch unser gemeinsames Nachdenken leichter oder schwieriger wird, das wage ich nicht zu entscheiden. Aber ich mache darauf aufmerksam: Wir haben uns auch über die begegnende Wirklichkeit Jesu Christi zu verständigen. Wir reden miteinander über seine Wirklichkeit, wir versuchen als Dogmatiker zu einer sachgerechten Formulierung seiner Wirklichkeit zu kommen, wie ich in meiner vorläufigen Definition sagte.

Mit wem verständigen wir uns nun? Danach bestimmt sich, was ich als die verschiedenen Wahrnehmungsebenen der Wirklichkeit Jesu Christi bezeichnet habe.

Übrigens: Verständigen, das bedeutet noch nicht in jedem Fall eine übereinstimmende Deutung und Bewertung! Dass die Kirche auf Jesus Christus zurückgeht, dass sie durch ihn verursacht wurde, dass er gegenwärtig in seiner Kirche begegnet als in seiner Wirkung, darüber z. B. kann man sich wohl verständigen. Aber gerade dann kann man über diese Kirche und damit auch über Jesus Christus sehr verschiedener Meinung sein. Das vorweg.

1.1. Die Ebene der allgemeinen Wahrnehmung

Ich sagte: Danach, mit wem wir uns verständigen wollen, bestimmt sich unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit Jesu Christi. Sie wird anders sein, wenn wir uns mit solchen Leuten zu verständigen suchen, die gleich uns an Jesus Christus glauben, anders vielleicht auch, wenn wir uns unter evangelischen Christen verständigen, als wenn wir mit Katholiken reden. Darüber braucht es keine langen Debatten. Doch ist es notwendig, dass wir für unsere dogmatischen Überlegungen diese vorhandenen Wahrnehmungsebenen beachten. Denn wir müssen reden können und dazu wissen, wie sich für andere die Wirklichkeit Jesu Christi darstellt. Ganz abgesehen einmal davon, dass es ja noch gar nicht ausgemacht ist, dass unsere Wahrnehmung Jesu Christi die richtige, womöglich gar die einzig richtige ist,

so dass wir von anderen gar nichts mehr lernen könnten und zu lernen brauchten!

Suchen wir darum nun die allgemeine Ebene der Wahrnehmung Jesu Christi näher zu bestimmen. Das wäre die Ebene, auf der wir uns mit jedem halbwegs informierten Menschen verständigen können über das, was wir da wahrnehmen, ob er nun Lutheraner ist oder Katholik, ob er religiös indifferent ist oder gar ein erklärter Atheist, ob er Moslem ist oder Hindu, Nationalist oder Marxist, Deutscher oder Chinese oder Amerikaner. Hier können wir die wahrgenommene Wirklichkeit Jesu Christi etwa so beschreiben, dass wir sagen: Jesus Christus ist der Stifter der christlichen Religion. Das Christentum führt sich selbst auf Jesus Christus zurück, sieht sich durch ihn bestimmt. Es ist die Wirkung seiner Wirksamkeit, so, wie der Islam die Wirkung der Wirksamkeit Mohammeds ist, oder der Buddhismus die Wirkung Gautama Buddhas.

Gewiss müsste bei einer solchen allgemeinen Einordnung dann auch wieder mit Unterscheidungen gearbeitet werden. Denn das jeweilige Verhältnis von Religion und Religionsstifter ist in jedem der genannten Beispiele unterschiedlich zu bestimmen. Aber das ändert ja nichts daran, dass grundsätzlich die Möglichkeit eines solchen Vergleiches besteht. Ob damit schon eine sachgemäße Bestimmung der Wirklichkeit Jesu Christi gegeben ist, das ist natürlich noch nicht ausgemacht. Aber so wird Jesus Christus doch auf jeden Fall von vielen Menschen wahrgenommen: als der Stifter des Christentums. Seine gegenwärtige Wirklichkeit ist dann seine Wirkung, eben die christliche Religion.

1.2. Die kirchliche Wahrnehmungsebene

Ein Haus sieht anders aus von außen und von innen. Was sich von außen als ein ganz repräsentativer Bau ausmachen mag, das kann von innen sehr unwohnlich sein. Und wenn ich ein Haus auch innen besichtige, werde ich es doch noch einmal ganz anders wahrnehmen als der, der in diesem Haus wohnt! So ist es eine ganz andere Sache, wenn ich das Christentum als eine Religion mit anderen Religionen vergleiche, und wenn ich in der christlichen Kirche zuhause bin. Können wir die Ebene der allgemeinen Wahrnehmung als den sozialen Außenaspekt der gegenwärtigen Wirklichkeit Jesu Christi beschreiben, so die kirchliche Wahrnehmungsebene als

den sozialen Innenaspekt. Gewiss sind auch hier die Begegnungsweisen der gegenwärtigen Wirklichkeit Jesu Christi recht verschieden. Es ist etwas anderes, ob ich in einem Kreis von jungen Menschen die Konsequenzen des Glaubens an Jesus Christus für die Frage der Kriegsdienstverweigerung erörtere, oder ob ich an der Feier des Abendmahls teilnehme, oder ob ich mit der Büchse auf die Straße gehe, um für das Diakonische Werk zu sammeln. Aber doch gehören diese und viele andere sehr verschiedene Verhaltensweisen zu den Erfahrungen, die einer in der Kirche mit der Wirklichkeit Jesu Christi machen kann.

Der Deutlichkeit halber setze ich dazu: Auch hier ist die Wirklichkeit Jesu Christi eine *vermittelte* Wirklichkeit. Sie ist darum nicht eindeutig als die Wirklichkeit Jesu Christi zu identifizieren. Die Frage ist immer möglich und berechtigt: Inwiefern begegne ich Jesus Christus in seiner gegenwärtigen Wirklichkeit, wenn ich am Abendmahl teilnehme? Oder wenn ich eine ethische Konsequenz des Glaubens an Jesus Christus erörtere? Oder wenn ich mich für ein kirchliches Liebeswerk einsetze? Eine solche Frage nötigt dazu, sich Rechenschaft zu geben über herkömmliches Glauben, herkömmliches Verhalten, herkömmliche Denkweisen. Aber umgekehrt lässt sich von dieser Vermittlung nicht absehen, wo dogmatische Christologie nachzuweisen sucht, wie sie ihren Gegenstand, nämlich die Wirklichkeit Jesu Christi, wahrnimmt (noch einmal: Aufgrund unserer Vorentscheidung konstruieren wir diesen Gegenstand nicht, wie das häufig beansprucht wird, wo man dogmatische Christologie treibt).

1.3. Die Ebene der persönlichen Wahrnehmung

Aufgrund dessen, was ich eben sagte, muss gelten: Auch diese persönliche Wahrnehmung Jesu Christi ist nicht eine unvermittelte Wahrnehmung. Auch die persönliche Betroffenheit durch Jesus Christus geschieht nicht durch eine Erscheinung des erhöhten Christus vom Himmel herab, wie sie Paulus vor Damaskus widerfahren ist. Weil sie vermittelte Wahrnehmung ist, darum ist sie problematisch. Sie muss sich nach Kriterien fragen lassen. Das ist ein schwieriges Geschäft, gerade weil es hier um sehr persönliche Dinge geht. Über kirchliche Glaubenssätze, oder Handlungen, oder Verhaltensweisen lässt sich noch reden; freilich liegen auch da Schwierigkeiten – ich komme gleich darauf. Aber die persönliche Betroffenheit kann einer

2. Die Strittigkeit Jesu Christi auf den unterschiedenen Wahrnehmungsebenen

doch nicht zur Disposition stellen! Gewiss nicht. Das sei zugegeben. Aber muss man nicht auch darüber reden können? Gerade als Theologe so reden können, dass nicht eine bloße Behauptung bleibt: hier stehe ich, ich kann nicht anders! Sondern dass da Gründe genannt werden – LUTHER selbst hat doch in Worms ausdrücklich erklärt, er wolle sich selbst der Schrift wie hellen Gründen der Vernunft unterwerfen!

Persönliche Wahrnehmung der gegenwärtigen Wirklichkeit Jesu Christi ist, weil nicht unvermittelt, darum immer auch offen für Gemeinsamkeit. Ein Wort Jesu hat mich betroffen – darüber lässt sich reden. Ein Mensch hat mir imponiert, der sich auf Jesus berief – das lässt sich erzählen. Mir ist durch einen Menschen im Namen Jesu Hilfe widerfahren. Oder ich bin durch die Not eines Menschen zur Hilfe herausgefordert worden – auch das ist ja persönliche Wahrnehmung Jesu Christi (denken Sie an die Bildrede vom Endgericht Mt 25). In jedem Fall ist solche persönliche Wahrnehmung Jesu Christi doch offen für Gemeinsamkeit!

Ich nannte zunächst drei Ebenen der Wahrnehmung Jesu Christi, unterschieden nach der Verständigungsmöglichkeit über solche Wahrnehmung. Man mag sie sich als konzentrische Kreise vorstellen. Freilich ist damit nicht eine feste Ordnung vorgezeichnet: vom Außenaspekt der sozialen Wirklichkeit hin zum Innenaspekt und von dort aus zur persönlichen Wahrnehmung. Wir werden vielmehr lernen müssen, uns auf allen diesen Ebenen über das zu verständigen, was hier jeweils wahrnehmbar ist! Und wir sollten erst recht der gegenwärtigen Wirklichkeit Jesu Christi nicht vorschreiben wollen, wie sie sich wahrnehmen lässt!

Wir gehen damit zu einer zweiten Überlegung weiter:

2. Die Strittigkeit Jesu Christi auf den unterschiedenen Wahrnehmungsebenen

Wir sagten so: Die gegenwärtige Wirklichkeit Jesu Christi begegnet uns auf verschiedenen Ebenen möglicher Wahrnehmung. Aber war denn das, was ich dann beschrieben habe, die Wirklichkeit Jesu Christi? Es war doch das Christentum als Religion das sich auf Jesus Christus zurückführt. Es war die christliche Kirche und Vollzüge in dieser Kirche, ein gemeinsames Handeln von Menschen, die von sich behaupten, dass sie an Jesus Christus glauben.

Es war die persönliche Betroffenheit durch menschliche Not. Nirgends ist da die Wirklichkeit Jesu Christi direkt fassbar. Sie ist immer vermittelt, wie wir sagten, immer nur indirekt da. Es braucht darum eindeutiges Verstehen, um das, was so da ist, als die Wirklichkeit gerade Jesu Christi zu begreifen. Und man kann sich auch darüber streiten, ob im konkreten Fall Jesus Christus zu Recht in Anspruch genommen wird, oder ob er missbraucht genannt wird! Gegenwärtige Wirklichkeit Jesu Christi, das ist also ein strittiges Problem. Gehen wir im Blick auf seine Strittigkeit die zunächst genannten Wahrnehmungsebenen durch:

2.1. Das strittige Christentum

Soll einmal ganz grob beschrieben werden, so ist zu sagen: Nicht so sehr Jesus Christus, sondern das gegenwärtige, sich auf ihn berufende Christentum ist strittig. Dabei nenne ich jetzt nur zwei umstrittene Elemente:

Einmal den Anspruch des Christentums auf die volle und letztgültige Wahrheit, wie er mit dem Hinweis auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus begründet wird. Handelt es sich dabei nicht um ein grundsätzlich intolerantes Verhalten? Das Christentum kann doch nicht andere Religionen als grundsätzlich und faktisch gleichberechtigt neben sich gelten lassen, wenn es seinen Anspruch nicht aufgeben will. Beispiele aus der Geschichte des Christentums lassen sich reichlich anführen – ich nenne nur den christlichen Antisemitismus bzw. Antijudaismus. Natürlich haben sich die Christen an die moderne, tolerante Denkweise angepasst. Aber das ändert doch nichts an der grundsätzlichen Intoleranz, die aus dem Bewusstsein der Überlegenheit der christlichen Wahrheit gespeist ist. So sieht die Strittigkeit im Vergleich des Christentums mit anderen Religionen aus. Und zugleich macht doch dieser Offenbarungsanspruch das Christentum unvernünftig! Im Zusammenleben in unserer pluralistischen Gesellschaft sind wir doch auf die allgemeine Übereinstimmung des Denkens vor allem über die Grundwerte und die dadurch bestimmten Verhaltensweisen genötigt. Daher darf es nicht den behaupteten Wahrheitsanspruch einer Gruppe geben, die sich dann im Zweifelsfall auf Gott beruft und damit den vernünftigen Dialog abbricht. Auch hier manifestiert sich die Intoleranz in solcher Unvernünftigkeit des Christentums, die unmittelbar mit seinem Offenbarungsanspruch zusammenhängt.

Ich nenne einen zweiten Vorwurf: Das Christentum ist die Religion der Europäer. Es ist eine Religion, die Imperialismus und Kapitalismus hervorgebracht und gerechtfertigt hat, die Religion, die die Ausbeutung der Natur und die Ausbeutung der Menschen nicht nur geduldet, sondern religiös gerechtfertigt hat. Darum steht dieses Christentum der friedlichen, gerechten und humanen Entwicklung der Welt im Weg. Ich mache gleich hier nun darauf aufmerksam: Man kann in solcher Bestreitung des Christentums Jesus Christus gleich mit zu treffen suchen. Man kann aber auch Jesus gegen das Christentum ausspielen! Das Christentum beruft sich zu Unrecht auf Jesus, hat seine Wahrheit verfehlt, missbraucht den Namen Jesu Christi. Da wird dann gerade die Unterscheidung von Christentum und Jesus zur Waffe gegen das Christentum – eine für uns Theologen wichtige Sache.

2.2. Die strittige Kirchlichkeit

Man kann von außen her das Christentum bestreiten, die Legitimität seiner Berufung auf Jesus, seine Wertigkeit, seine Humanität. Wir nehmen das wahr, werden uns als Theologen u. U. an diesem Streit zu beteiligen haben. Aber näher liegt uns selbstverständlich das andere: die geglaubte Gegenwart Jesu Christi in der Kirche, in ihrem Gottesdienst, in der kirchlichen Gemeinschaft. Ich brauche das nur zu erwähnen, dann springt uns auch hier das Phänomen der Strittigkeit an. Welche Kirche, welche kirchliche Gemeinschaft ist es eigentlich, in der Jesu Gegenwart sich verwirklicht? Bei den Katholiken genauso wie bei den Protestanten, bei den Zeugen Jehovas genauso wie bei Neuapostolischen? Wir haben die konfessionelle Strittigkeit. Aber ja nicht nur sie. Ich nenne nur ein besonders deutliches und naheliegendes Beispiel: Ist Jesus Christus auf dem Kirchentag gegenwärtig – oder auf dem durch die Bekenntnisbewegung veranstalteten Gemeindetag? Ist er auch auch auf dem Kirchentag gegenwärtig, dann lässt sich ja dessen Bestreitung und das Konkurrenzunternehmen des Gemeindetages auf keinen Fall rechtfertigen!

Aber: Gibt es nun eigentlich Kriterien, nach denen hier geurteilt werden kann? Gibt es nicht bloß die mehr oder weniger aufgeregten Behauptungen und Bestreitungen von beiden Seiten (wie bei den zwei selbsternannten Missionaren, die sich an der Kirchentür aufstellen und die herauskommenden Gottesdienstbesucher als heuchlerische Christen beschimpfen)?

2.3. Die strittige Gläubigkeit

Diese Überlegung führt schließlich hin zu der dritten Wahrnehmungsebene der Wirklichkeit Jesu Christi, nämlich der persönlichen Betroffenheit. Lässt sich darüber eigentlich noch diskutieren? Wenn einer der Überzeugung ist: Mir ist Jesus Christus in dieser und dieser Weise begegnet, ich glaube an ihn, ich lebe meinen Glauben, in diesen und diesen Verhaltensweisen, im Gebet zu Jesus beispielsweise, in der Beachtung bestimmter sittlicher Forderungen, sexueller Zucht beispielsweise – lässt sich darüber noch reden? Gewiss, unter Gleichgesinnten kann man sich sehr wohl verständigen und sich auch gegenseitig bestätigen. Auch ein Glaubenszeugnis anderen gegenüber ist eine Möglichkeit, die es hier gibt. Aber wir meinen ja nun gerade die Erörterung des strittigen Sachverhaltes, ob die so und so gelebte Bestimmtheit eines Menschen durch Jesus Christus diesen zu Recht in Anspruch nimmt! Lässt sich darüber diskutieren? Das ist eine ungemein schwierige Sache. Denn es gehört doch zu einer solchen Überzeugung, dass wir zu ihr stehen, wie man sagt, uns ganz mit ihr identifizieren. (N. B.: Manche Schwierigkeit mit dem Theologiestudium kommt wohl auch davon, dass der Theologe diese Diskussion auch seiner Überzeugung lernen muss!).

Hier taucht noch einmal, und desto dringlicher, die Frage nach den Kriterien auf. Hier nun Kriterien der Gläubigkeit, Kriterien des behaupteten Gehorsams Jesus Christus gegenüber. Gibt es überhaupt solche Kriterien? Und wie können wir solche Kriterien dann anwenden?

Führte uns die Beschreibung der verschiedenen Ebenen, auf denen Jesus Christus gegenwärtig wahrnehmbar ist, zur Strittigkeit Jesu Christi, so die Beschreibung dieser Strittigkeit ganz notwendig nun zu der Frage nach Kriterien, anhand deren diese Strittigkeit entschieden werden kann. Ich klammere dabei nun die erste der genannten Wahrnehmungsebenen weitgehend aus; eine Erörterung, mit welchen Kriterien hier gearbeitet werden könnte, müsste zu weit führen, als dass wir diese Frage jetzt ansprechen könnten. Ich nenne vielmehr das Kriterium, das in der Kirche und unter Glaubenden anerkannt wird:

3. Das Evangelium als Zugang zu Jesus Christus und als Kriterium seiner Wirklichkeit

Was ich hier meine, ist zunächst eine Binsenwahrheit: Wo anders sollte das Kriterium für die Wirklichkeit Jesu Christi zu finden sein als dort, wo das ursprüngliche Zeugnis von ihm zu finden ist. Wir werden freilich gerade auch auf die Schwierigkeiten zu sprechen kommen, die die Theologie mit diesem Kriterium hat.³ Hier mache ich zunächst nur darauf aufmerksam: Das Evangelium, das ist nicht einfach die Bibel, oder das NT, oder auch bestimmte Teile des NT, etwa die synoptischen Evangelien. Vielmehr ist dieses Evangelium die verstandene und angewandte Bibel.

Damit ist von vornherein die Frage mitgesetzt: Wie kann und muss denn die Bibel richtig verstanden werden? Die Strittigkeit Jesu Christi ist so damit noch keineswegs entschieden, dass auf das Evangelium verwiesen wird. Auch das ist wieder eine Binsenwahrheit – es gäbe ja sonst das gerade nicht, was ich als diese Strittigkeit bezeichnet habe. Es ist aber doch etwas gewonnen mit diesem Verweis, wenigstens dann, wenn er ernst genommen wird. Es ist dann der Ort genannt, wo die Strittigkeit Jesu Christi legitimerweise zum Austrag kommen kann: Das ist die Bemühung um ein richtiges Verstehen der Bibel. Es ist noch mehr genannt: Das richtige Verstehen der Bibel versteht diese als Evangelium. Wer diese Voraussetzung nicht machen kann, mit dem werden wir schwer reden können.

Ein Beispiel: Ich sagte, es gehöre zu den gängigen Erscheinungen der Strittigkeit des Christentums, dass hier zwischen Jesus und dem Christentum unterschieden wird, dass man u. U. sogar Jesus gegen das Christentum auszuspielen versucht. Natürlich finden sich für diesen Jesus, der da gegen das Christentum gerückt werden soll, keine anderen Dokumente als die biblischen Überlieferungen. Aber kann diese biblische Überlieferung so verständlich gemacht werden, dass sie als Kriterium zu dienen vermag, wo sie nicht als Evangelium verstanden wird, sondern als bloße Quelle für die historische Wirklichkeit Jesu? (Eines Sozialrevolutionärs z. B., dem es nachzueifern gilt!).

Mit diesem Hinweis auf das Kriterium – das Evangelium – will ich den vorläufigen Überblick abschließen. Das Feld, das Christologie zu beackern

³vor allem im § 4 Seite 53

§ 1. *Der Wirklichkeitsbezug der dogmatischen Christologie*

hat, ist weit, und wir werden im Laufe des Semesters kaum überall so tief graben können, wie das nötig und wünschenswert wäre. Aber einige Ansätze möchte ich doch gerne darlegen. Wie das geschehen soll, darüber will der zweite Paragraph Auskunft geben.

§ 2. Die dogmatische Methode, angewandt auf die Christologie: Der Plan der Vorlesung

Der Überblick über das Problemfeld kann das Arbeitsvorhaben in seiner Problematik zeigen: Ist es möglich, die so diffuse Realität, Christentum, Kirche, Glaube, zu einem Gegenstand zu machen, der sinnvoll bearbeitet werden kann? Das Verfahren der Konstruktion scheint sich da doch eher zu empfehlen. Darum wird es ja auch gerne gewählt, weil man dabei wenigstens im Ansatz der dogmatischen Arbeit noch nicht die diffuse Realität in den Blick nehmen muss. Andererseits aber lässt sich für unsere Art des Vorgehens theologisch-dogmatisch argumentieren: Nur so kann im Grunde die Glaubensgewissheit von der lebendigen Gegenwart Jesu Christi methodisch aufgenommen werden. Ich mache hier noch einmal auf diesen Sachverhalt aufmerksam, weil mir daran liegt, dass Sie gerade diese grundlegende methodische Vorentscheidung erfassen und ihre Auswirkung auf den gesamten Gegenstand der Überlegungen kontrollieren können. Ich will nun versuchen, den Gesamtduktus der Vorlesung zu erklären. Dazu haben Sie den vorläufigen Plan der Vorlesung vorliegen (wobei ich bemerken will: Wollen wir mit diesem Plan durchkommen, dann werden wir jeden Donnerstag zwei Paragraphen behandeln müssen. Das zwingt zur Konzentration wie zur exemplarischen Behandlung – wahrscheinlich wäre es leichter, das Projekt achtstündig durchzuziehen!). Ich folge dabei im Gang der Vorlesung den Grundschritten der dogmatischen Methode.¹ Dabei habe ich insbesondere auch den dritten Grundschrift, Anwendung, relativ breit ausgeführt. Wir haben also die drei Grundschriffe Problemfindung, Problembearbeitung, Anwendung, die als erste vorläufige Orientierung dienen können. Dabei sind nun diese drei Grundschriffe von vornherein auf das Thema Christologie bezogen, also auf den Sachverhalt, über den der 1. Paragraph einen vorläufigen Überblick zu geben suchte.

¹Friedrich MILDENBERGER: *Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch*, ger, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1982, vgl. Grundwissen, Beiblatt 1, Proseminar M 2.

I. Problemfindung

Ich gebe zunächst eine Zielbestimmung für diesen Abschnitt, und zwar in Gestalt einer Frage:

Wie können die im Überblick über das Problemfeld genannten Sachverhalte so geordnet werden, dass es möglich wird, die faktischen und die normativen Momente in Beziehung zu setzen? Unter normativen Momenten verstehe ich dabei Bewertungen: So ist es gut/nicht gut, so soll es sein/nicht sein, und die dafür genannten Begründungen, die ja das Problemfeld überall durchziehen – sonst brauchten wir nicht von der Strittigkeit dessen zu reden, was als gegenwärtige Wirklichkeit Jesu Christi Gegenstand unseres christologischen Nachdenkens sein soll. Dabei ist also zu fragen, wie gegenwärtige Wirklichkeit in Beziehung zum Evangelium als dem Kriterium dieser gegenwärtigen Wirklichkeit zu setzen ist.

Wir müssen uns dazu eine Reihe von Voraussetzungen klarmachen, und werden das Problemfeld anhand dieser Voraussetzungen zu ordnen haben:

- 1.1 Die erste Voraussetzung ist, dass wir mit unseren Überlegungen natürlich in eine schon längst und ständig geführte dogmatische Debatte hineinkommen. Es gibt eine intensiv geführte dogmatische Fachdiskussion. Und diese dogmatische Fachdiskussion – das muss gleich dazugesetzt werden, die hat wieder die Diskussion anderer theologischer Disziplinen aufzunehmen, insbesondere natürlich der Exegese, aber auch der Kirchen- und vor allem der Dogmengeschichte. Wir müssen uns einen Überblick über diese Fachdiskussion verschaffen. Das ist die Aufgabe der §§ 3 und 4. Ich will dabei vor allem einerseits auf die Denkstruktur eingehen, die alle diese Versuche bestimmt. Dabei soll, was ich im ersten Paragraphen als den Versuch einer Konstruktion der Wahrheit Jesu bezeichnet habe, noch einmal ausführlich gewürdigt werden. Aber auch andere Tendenzen der zeitgemäßen Christologie sind zu nennen. Insbesondere muss aber auch die Frage nach dem Zugang zum Evangelium als dem Kriterium für die Wirklichkeit Jesu Christi erörtert werden.
- 1.2 Als zweite Voraussetzung, die wir ausdrücklich zu bedenken und in unsere Überlegungen zur Problemfindung einzubeziehen haben, ist die kirchliche Christologie zu nennen. Ich bemerke dazu gleich: Wir

betreten mit dieser Überlegung einen in der traditionellen dogmatischen Christologie mindestens in unserem protestantischen Raum kaum begangenen Boden (in der altkirchlichen und ostkirchlichen Theologie verhält es sich anders, wie ich hier zu vermerken habe). Ich kann hier darum auch nicht auf Lehrbücher und geläufige Gedanken zurückgreifen, sehe mich vielmehr genötigt, hier eher auf Arbeitsaufgaben hinzuweisen, als dass ich gesicherte Ergebnisse vortragen könnte. Ich habe aber Grund zu der Vermutung, dass die kirchliche Christologie und die Christologie, die in der dogmatischen Fachdiskussion verhandelt wird, sich nur sehr begrenzt decken (am ehesten wohl noch in der gepredigten Christologie). Das nötigt dazu, die Relevanz des gelebten Glaubens an Jesus Christus für die dogmatische Reflexion neu zu entdecken und bewusst zu machen. Das ist die Aufgabe des § 5. Dazu dann einige Hinweise gerade auch auf die Strittigkeit der kirchlichen Christologie in § 6. Wie schon bemerkt: Es handelt sich hier um ein Gebiet, auf dem ich kaum auf Vorarbeiten zurückgreifen kann. Doch hat sich dogmatische Christologie gerade hier in ihrer kirchlichen Zielsetzung zu bewähren. Nur dann ist die dogmatische Fachdiskussion praxisrelevant, wenn sie hier die kirchliche Wirklichkeit erfasst, in die sie mit ihren normierenden Vorschlägen eingreifen will.

- 1.3 Die Voraussetzung, die als dritte zu nennen ist: Jesus ist über die Theologie und die Kirche hinaus bekannt und zugleich umstritten. Das muss so sein. Das Evangelium von Jesus Christus war nie eine Geheimlehre (vgl. Mt 10,26f, Aussendungsrede: Es ist nichts verborgen, was nicht offenbar werde, und ist nichts heimlich was man nicht wissen werde. Was ich euch sage in der Finsternis, das redet im Licht; und was euch gesagt wird ins Ohr, das predigt von den Dächern). Nun gehört es zu den Kennzeichen des weltanschaulichen Pluralismus als einer Grundbestimmung unserer Gesellschaft, dass hier die öffentliche Diskussion gerade auch die Rolle der christlichen Kirchen in dieser Gesellschaft betrifft. Und dabei ist selbstverständlich dann auch Jesus Christus selbst Gegenstand einer solchen Diskussion wie sie z. B in der Presse geführt wird (vor einigen Jahren waren Jesusserien, etwa im Stern und im Spiegel, eine publizistische Mode, und das kann durchaus auch wiederkommen).

Dabei sind nun eine ganze Reihe von Motiven wirksam, auf die auch die dogmatisch Christologie zu achten hat. Wenn etwa das Jesusbuch von Rudolf AUGSTEIN kritisch zu würdigen ist, dann geht es hier nicht bloß um die Art und Weise, wie Jesus selbst gezeichnet wird. Vielmehr muss ja beachtet werden, wie auch hier die aktuelle Wirksamkeit Jesu in Frage steht. Und bei einer kirchenkritischen Haltung dessen, der sich mit Jesus befasst, ist nur zu natürlich, dass sich solche Kritik auch in seiner Jesusdeutung niederschlägt. Wir werden hier dann freilich gut dar tun, nicht gleich zu einer theologisch-historischen Antikritik auszuholen (das wäre etwa im Fall Augstein nicht allzu schwierig, ist auch reichlich geschehen) Vielmehr ist hier solche Kirchenkritik mit zur Kenntnis zu nehmen! Das kann ja durchaus auch dazu helfen, Probleme zu entdecken, die der Fachdiskussion der Dogmatiker oder auch im innerkirchlichen Gespräch bisher nicht bewußt gewesen sind.

Nun gibt es aber solche – wie man vor allem in der katholischen Dogmatik sagt „externe Christologie“ nicht nur in der Gestalt einer kirchenkritischen Beschäftigung mit Jesus und seinen geschichtlichen Auswirkungen. Es gibt diese Beschäftigung mit Jesus auch aus einem direkten Interesse an ihm und seiner Wahrheit. Es sind Philosophen, die hier zu nennen sind. Aber auch bei jüdischen Denkern hat sich in den letzten Jahrzehnten ein großes Interesse an Jesus gezeigt. Wir werden diese Dinge zu nennen haben und fragen zugleich: Wofür wird hier eigentlich Jesus in Anspruch genommen?

Wir setzen also in unserem Abschnitt über die „Problemfindung“ zur Christologie dieses sehr vielfältige Nachdenken über Jesus Christus immer schon voraus. Zu einer sachgemäßen Problemformulierung werden wir freilich erst dann kommen, wenn wir auch die Frage nach dem, was hier nun kritisch beurteilt werden soll, mit in unsere Überlegungen aufnehmen. Dazu muss (so § 9) eine Unterscheidung eingeübt werden, die uns die kritische dogmatische Reflexion überhaupt erst ermöglicht, die Unterscheidung nämlich zwischen dem Glauben – ich rede von „Glaubenserfahrung“, um die persönliche, die existentielle Dimension dieses Glaubens anzudeuten – die Unterscheidung also zwischen der persönlichen Glaubenserfahrung und der dogmatischen Reflexion. So wenig ja, wie ich schon gesagt habe, die persönliche Bindung an Jesus Christus in unserem dogmatischen Nachdenken zur Disposition gestellt werden kann, so sehr müssen wir es lernen, dogmatische Formulierungen kritisch zu befragen. Wir müssen es lernen,

mit diesen Formulierungen umzugehen, sie in unserem Denken zu problematisieren: Ist eine solche Formulierung sachgemäß? Entspricht sie dem biblischen Zeugnis von Jesus Christus? Ist sie unmissverständlich? Also so bezogen auf gegenwärtiges Sprechen und Verstehen, dass sie nicht belastet ist durch Unklarheiten, dass der eine mit einer solchen Ausdrucksweise andere Inhalte, andere Vorstellungen verbindet als der andere.

Ein Beispiel: *Jesus ist Gottes Sohn*. Ist das eine gegenwärtig mögliche dogmatische Formulierung der Christologie? Die Antwort darauf ist selbstverständlich mit dem Nachweis noch nicht gegeben, dass es sich hier um eine biblische Redeweise handelt. Sie ist auch damit noch nicht gegeben, dass einer sagt: Ich glaube, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist. Vielmehr muss dann ja gefragt werden: Was meinst Du eigentlich damit? Jesus kann ja nicht in derselben Weise Gottes Sohn sein, wie ich der Sohn meines Vaters bin. Denn ich bin nicht allein der Sohn meines Vaters, sondern auch der Sohn meiner Mutter. Aber es ist doch nicht so, dass Gott und Maria die Eltern Jesu sind!

Ich will das Beispiel jetzt nicht weiter ausspinnen. Wir geraten hier ja in außerordentlich komplizierte Überlegungen zum Verstehen theologischer und christologischer Sachverhalte hinein. Aber gerade hier muss ja dann das Problem scharf erfasst sein, wenn wir auf unsere christologischen Fragen eine verständliche Antwort erwarten.

II. Problembearbeitung

Während der erste Hauptteil unserer Arbeit, die Problemfindung, im Wesentlichen die gegenwärtige Problemlage zu erheben und von da aus die christologische Fragestellung zu präzisieren sucht, hat der zweite Hauptteil, die Problembearbeitung, nun neben der Gegenwart die Dimension der Tradition mit in die Überlegung einzubeziehen. Freilich nicht nur sie. Denn dogmatische Christologie kann und will sich ja nicht mit historischen Beschreibungen begnügen, auch wenn da dann so ehrwürdige Formulierungen wie die Formeln der Konzile von Nizäa 325 oder von Chalzedon 451 oder von Konstantinopel 553 mit zu besprechen sind. Sie muss zu gegenwärtig zu verantwortenden Formulierungen kommen. Aber mit solchem Stichwort: „gegenwärtig zu verantwortende Formulierungen“ ist ja

schon die Vergangenheit mit einbezogen, der Anspruch der Tradition: Was wir heute dogmatisch sagen, das müssen wir auch vor der dogmatischen Tradition der Vergangenheit verantworten.

2.1 Zunächst geht es dabei um zweierlei: Einmal sollen die Möglichkeiten dogmatische Christologie so erörtert werden, dass wir auf Formulierungen der biblischen wie der dogmatischen Tradition eingehen. Es sollen dabei die Bedingungen eines solch biblischen und dogmatischen Redens von Jesus Christus erfasst werden: An dem vorher genannten Beispiel der Formulierung: „Jesus ist Gottes Sohn“ wurde ja schon deutlich, wie hier das Umfeld möglichen Verstehens oder auch Missverstehens sehr sorgfältig mit zu beachten ist, wenn eine solche dogmatische Formulierung deutlich und verständlich bleiben soll. § 11 soll hier in die Probleme historisch einführen. § 12 hat dann die Aufgabe, diese historischen Beobachtungen weiterzuführen, hin zu einer Bestimmung dessen, was gegenwärtige christologische Formulierungen zu beachten haben. Gewiss ist gerade das ein schwieriges Unterfangen. Nur zu leicht gerät dogmatisches Denken gerade auf diesem Gebiet unter das Diktat einer Zeitgenossenschaft, die als Nicht-verstehen ausgibt, was im Grunde ein Nicht-wollen ist. Umgekehrt freilich kann sich auch theologische Interpretation die Sache hier bequem machen, und gibt dann als ein Nicht-wollen aus, was sie selbst verschuldet, weil sie faul ist und ängstlich, und darum nicht zu einer genügenden Interpretation bereit.

Wir werden dann nach diesen hermeneutischen Überlegungen fortgehen müssen dazu, das Problem der Christologie in seiner Verflechtung mit anderen Problemgebieten der Dogmatik darzulegen. Gerade weil wir dabei von der Hermeneutik herkommen, legt es sich nahe, hier dann zunächst das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie zu bestimmen: Denn hier in der Pneumatologie muss ja die gegenwärtige Glaubenserfahrung zur Sprache kommen: Inwieweit ist eigentlich diese gegenwärtig Glaubenserfahrung als persönliche Beziehung zu Jesus Christus anzusprechen? Wie verhält sich die geschichtliche Wirklichkeit des irdischen Jesus, des Menschen, der einmal gelebt hat, und der dann gelitten hat und gestorben ist und begraben wurde, zu der Gegenwart des erhöhten Christus? Die dogmatischen Zusammenhänge, die hier zu erörtern sind, nötigen gerade in dieser Frage nach

Glauben und Geschichte wie gegenwärtiger Erfahrung zu Präzisierungen, die ebenso vor einer unbedachten Inanspruchnahme des Namens Jesu warnen müssen, wie andererseits vor einer Historisierung der Christologie, die die Gegenwart Jesu nicht mehr wahrnehmen kann. Weiter muss hier dann aber das Verhältnis der Christologie zur speziellen Theologie, also zur dogmatischen Lehre von Gott, erörtert werden. Wie sieht diese Verhältnisbestimmung üblicherweise aus? Kann zuerst von Gott als dem Herrn und Schöpfer der Welt auch abgesehen von seiner Offenbarung in Jesus Christus geredet werden? Oder ist von vornherein Gott nur und ausschließlich aus seiner Offenbarung in Jesus Christus zu bestimmen? Das sind Fragen, die in der Regel als das Problem der „natürlichen Theologie“ diskutiert werden – ein Problem, das noch lange nicht ausgestanden ist.

2.2 In einem zweiten Teil der Problembearbeitung ist dann aber ausdrücklich und ausführlich noch einmal auf die dogmatische Christologie einzugehen. Die Problemsituation, in § 4 vor allem aus der dogmatischen Fachdiskussion erhoben, muss nun an typischen Fragestellungen erarbeitet werden. Es geht dabei einmal um den Gegensatz des modernen geschichtlichen Denkens zu dem traditionellen metaphysischen Denken. So wird dieser Gegensatz jedenfalls gerne beschrieben, und die klassischen Werke der theologischen Dogmengeschichtsschreibung, insbesondere die große Dogmengeschichte von Adolf von HARNACK, basieren auf diesem Gegensatz. § 15 wird sich der Aufgabe widmen, über diese Sachverhalte zu berichten und sie an einigen Beispielen zu veranschaulichen.

§ 16 muss dann noch einen Schritt weitergehen: Gerade weil die traditionelle abendländische Metaphysik ans Ende gekommen ist – jenes Denken also, das auf dem Dual von Diesseits und Jenseits, von Gott und Welt basierte, und von daher Jesus Christus als das Beieinander von Diesseits und Jenseits, von Gott und Mensch interpretieren konnte – gerade weil also diese Metaphysik ans Ende gekommen ist und die Gesamtorientierung des modernen Menschen nicht mehr bestimmt, braucht es die Neuinterpretation Jesu Christi. Und diese Neuinterpretation ist nun ganz in anthropologischen Kategorien geschehen. Einzelheiten gebe ich hier nicht an. Wer das

„Grundwissen der Dogmatik“² gehört und durchgearbeitet hat, dem sind die Ausdrücke „Prinzipchristologie“ und „Urbildchristologie“ ja sowieso geläufig. Gewiss wird diese Darbietung des modernen christologischen Denkens kritisch zu geschehen haben – ich kann Ihnen ja als meinen Lösungsvorschlag weder eine Prinzipchristologie noch eine Urbildchristologie anbieten. Aber zugleich kann uns eine solche Darstellung noch einmal die Bedingungen zeigen, unter denen eine verständliche Formulierung der dogmatischen Christologie in unserer gegenwärtigen Zeit steht.

- 2.3 Der wichtigste Schritt der Problembearbeitung ist nun aber die Beurteilung. Ihr dienen die §§ 17 - 20 unserer Vorlesung (immer vorbehaltlich dessen, dass sich der von mir vorgelegte Plan als durchführbar erweist und mir auch nicht im Laufe der nächsten Wochen noch etwas Besseres einfällt!).

Dabei muss nun zunächst noch einmal explizit die Frage nach den Kriterien der Dogmatik gestellt werden. Ich habe zwar schon im ersten Paragraphen das Evangelium als dieses Kriterium genannt. Doch hat ja schon da die nähere Erörterung dieses Kriteriums die Schwierigkeit gezeigt, die darin liegt, dass Evangelium nicht einfach mit der Bibel identifiziert werden kann, sondern jeweils das ausgelegte und auf bestimmte Situationen angewandte Christuszeugnis der Bibel bezeichnet. Von daher ist nun das Verhältnis von Schrift und Dogma zu bestimmen. Es ist ja nicht so, dass das Dogma in der Schrift wäre wie die Banane in ihrer Schale – und dann holten wir die Banane heraus und verspeisen sie und die Schale können wir wegwerfen! Vielmehr geht es gerade um die rechte Auslegung und Anwendung der Schrift. Das möchte ich dann gerade auch in einer Interpretation des altkirchlichen Dogmas aufzuzeigen versuchen (wobei freilich auch die Problematik dieses altkirchlichen Dogmas nicht verschwiegen werden soll!).

Ich will dann schließlich die eigentliche normative Bestimmung der Christologie als Anleitung zum christologischen Verstehen der Bibel geben. Die dogmatische Christologie kann und will ja nicht freischwebend konstruieren. Das habe ich schon eingangs bemerkt. Darum ist

²MILDENBERGER: *Grundwissen der Dogmatik*.

die Wahrheit unserer dogmatischen Formulierungen immer relativ – sie ist in ihrer Beziehung zur Bibel zu sehen, und nur so, dass sie die Bibel recht verstehen lehrt, hat sie überhaupt ihren Sinn. Ich begründe das hier nicht weiter. Ob Ihnen ein derartiges Vorgehen einleuchtet, das muss ja dann die Durchführung zeigen. Nur eines möchte ich, obwohl es sich schon aus der Überschrift der §§ 19 und 20 ergibt, doch ganz ausdrücklich betonen: Wenn ich von der Bibel rede, dann meine ich auch die Bibel. Ich meine also nicht nur das NT, sondern ich meine miteinander das AT und das NT. Ich werde also gerade auch das Alte Testament christologisch interpretieren, als Zeugnis von Jesus Christus. Das ist allerdings eine Kunst, die man sonst, in Erlangen wenigstens, nicht so sehr ausübt. Aber ich weiß, warum ich gerade das mache. Schließlich habe ich ja gerade an diesem Problem schon eine ganze Menge gearbeitet!

III. Anwendung

Ein dritter Hauptteil unserer Arbeit soll der Frage einer Anwendung gelten. Sicher könnte man hier auch von Konsequenzen der dogmatischen Christologie für Verkündigung, Ekklesiologie, Ethik und Eschatologie reden. Und in der Tat werden diese Sachgebiete hier mit in die christologische Reflexion einbezogen. Es geht nun aber darum, hier die normativen Überlegungen, in die der zweite Hauptteil der Vorlesung ausläuft, auf andere Sachgebiete anzuwenden. Darum soll der Ausdruck „Anwendung“ hier ruhig stehenbleiben.

- 3.1 In einem ersten Durchgang muss hier noch einmal die Frage nach der sachgemäßen Vermittlung der Wirklichkeit Jesu Christi aufgenommen werden. Dogmatische Christologie ist ja nicht selber Glaubenszeugnis. Sie setzt einerseits dieses Glaubenszeugnis voraus, und sie fragt andererseits nach den Möglichkeiten und Bedingungen eines solchen Glaubenszeugnisses. Dabei ist nun insbesondere darauf zu achten: Solches Zeugnis muss immer situationsgerecht geschehen. Es geht da nicht bloß darum, die rechte Formel zu reproduzieren. Vielmehr sollte ein solches Zeugnis genau in die Situation hineinpassen – *„Wenn sie euch nun überantworten werden, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden,*

was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet“ (Mt 10,19.20). Das heißt ja nun nicht, dass hier bloß der Einfall des Augenblicks maßgeblich sein kann. Vielmehr müssen die Grundbedingungen eines in die Situation eingepassten Christuszeugnisses reflektiert werden.

Zwei Modelle sind dabei zu nennen – das Modell der Erzählung einerseits, das Modell des begreifenden Erfassens andererseits. Erzählen ist ja neuerdings wieder in Mode gekommen, nachdem es lange Zeit als autoritär verschrien war – man sagt jetzt „Narrativität“ dazu, oder „narrative Theologie“ (Heinz ZAHNNT). Erzählung nimmt ja in dem Erzähler die gegenwärtige Situation und das erzählte Geschehen zusammen. Hier ist eine Möglichkeit zu erörtern, die die Wirklichkeit Jesu Christi in unserer Erfahrung kenntlich machen kann. Darüber soll allerdings die andere, in der christologischen Tradition stärker ausgebildete Möglichkeit nicht vergessen werden: begreifendes Reden, das die Weltwirklichkeit mit Jesus Christus verbindet. Klassisch die Logos-Prädikation. Freilich bedarf es hier eingehender Interpretation, um gegenwärtige Möglichkeiten solchen begreifenden Verstehens und des darauf abgestellten Christuszeugnisses zu entdecken.

- 3.2 Weiter geht es dann um die ekklesiologischen Anwendungsmöglichkeiten der Christologie. Zwei Richtungen soll dabei das Nachdenken gewinnen – einmal als Bestimmung des Verhältnisses von Christus und Kirche und zum anderen als Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt. Dass hier, wo es um die christliche Kirche geht, Probleme vorliegen, ist die Voraussetzung unserer ganzen normativen Fragestellung. Ich erinnere an die vorläufige Bestimmung von Christologie: Das Ziel der dogmatischen Christologie ist eine sachgemäße Formulierung der Wirklichkeit Jesu Christi, die als kritisches Korrektiv der kirchlichen Praxis in Verkündigung, Glauben und Leben zu dienen vermag.

Dass kirchliche Faktizität oft nicht übereinstimmt mit dem, was sein soll, liegt auf der Hand. Und der spektakuläre Schritt von Ernst KÄSEMANN, der am Reformationstag angekündigt hat, er wolle aus der Württembergischen Landeskirche austreten, hat das wieder einmal eingeschärft, freilich nun in personalisierter Form, aber so, dass es

öffentlich bekannt wurde: Theologie hat auch eine kirchenkritische Funktion. Wir fragen dann freilich nach christologischen Begründungen solcher Kritik. Diese hängt wieder unmittelbar zusammen mit einem Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt, des kirchlichen Auftrags an die Welt (z. B. in dem ja nicht einmal an dem konkreten Fall der Tübinger Studentengemeinde entstandenen Konflikt zwischen KÄSEMANN und den Pietisten). Wir werden solche Fragestellungen in den §§ 23 und 24 zu behandeln haben.

- 3.3 Weiter sind die ethischen Anwendungen der Christologie zu erörtern. Dabei geraten wir wieder in ein außerordentlich umstrittenes Feld. Auch wenn die Front, die die ethischen Debatten der 50er und 60er Jahre bestimmt hat, gegenwärtig nicht mehr so klar ist, ist die Frage noch keineswegs beantwortet. Damals hieß es: hier Zwei-Reiche-Lehre – dort Königsherrschaft Christi als ethisches Grundmodell. Das heißt soviel: Ist die Ableitung und Begründung bzw. Rechtfertigung ethischer Normen eigentlich eine Sache der Vernunft? Ethik muss doch kommunikabel sein, es kann doch nicht zweierlei Gutes geben, einmal für die Christen und das andere Mal für die Nichtchristen? Also kann in der christlichen Ethik nur die Motivation der Liebe christliches Proprium sein. Die Inhalte aber sind vernünftige, allgemein zumutbare Inhalte. So die einmal unter dem Stichwort „Zwei-Reiche-Lehre“ marschierende Gruppe, die sich inzwischen nahezu durchgesetzt hat. Auf der anderen Seite sagt man: Jesus Christus ist doch Herr nicht bloß des Glaubens, sondern des ganzen Lebens. Vernünftige Allgemeinheit kann nicht die letzte Begründung für das sittliche Handeln des Christen sein. Vielmehr ist Jesus Christus diese oberste Norm – wie es in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 heißt (Satz 2): „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen unserer Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“.³ Hier muss sich dogmatische Christologie entscheiden, braucht klare und eindeutige Begründung, wie sie Stellung nehmen will.

³Die Barmer theologische Erklärung, URL: <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm> (besucht am 28. 05. 2019).

3.4 Schließlich muss aber auch noch die Eschatologie mit bedacht werden. Dabei geht es nicht bloß um eine formale Vollständigkeit, obwohl die dogmatische Tradition dazu ja eine klare Anleitung gibt. Ich erinnere nur an den letzten Absatz im christologischen Artikel des Apostolikums: Von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten. Vielmehr scheint mir gerade hier die Frage nach Denk- und Vorstellungsmöglichkeiten zur Eschatologie sehr deutlich an Christus gebunden. Ich will darum mit zwei Paragraphen zur Eschatologie diesen III. Hauptteil der Vorlesung zur Christologie abschließen.

Der Überblick über das Problemfeld, wie dann die eben gegebene Entwicklung des Planes der Vorlesung sind notwendig noch etwas blass, abstrakt und unanschaulich. Ich hoffe aber, dass wir schon in der nächsten Woche, wo es um die Einführung in die christologische Fachdiskussion gehen wird, deutlicher und genauer arbeiten können.

Hauptteil I: Problemfindung

Es geht zunächst um die Ordnung des Problemfeldes. Diffuse Eindrücke müssen unter bestimmten Aspekten einander zugeordnet werden. Zugleich soll der Problemhorizont möglichst ausgeweitet werden. Schließlich geht es darum, die in der Fachdiskussion verhandelte christologische Problematik nicht isoliert zu sehen. Sie ist nur ein Teil des christologischen Problemfeldes, eher Reaktion auf Forderungen der Situation, als selber ein weiterführendes Moment des christologischen Denkens. Darum wollen wir uns ja nicht allein auf diese Diskussion beschränken, sondern bemühen uns, die gegenwärtige Wirklichkeit Jesu Christi in ihrer Vermittlung möglichst umfassend zu sehen. Doch zunächst soll nun eine Einführung in die christologische Fachdiskussion gegeben werden. Ich kann hier natürlich nicht umfassend das ganze Angebot an dogmatischen Entwürfen zur Christologie vorstellen. Das brauchte viel zu viel Zeit. Ich muss exemplarisch vorgehen, an ausgewählten Beispielen charakteristische Denkmodelle vorführen.

§ 3. Motive der christologischen Fachdiskussion: Kontinuität zur Tradition und Anpassung an das gegenwärtige Denken

Ich will die in der Themaangabe des Paragraphen genannten Stichworte jetzt nicht vorlaufend erläutern, beginne gleich mit dem Beispiel, an dem wir uns die vorliegende Problematik verdeutlichen wollen.

1. Eine Kontroverse, die eigentlich gar nicht zustande kam.

So kann man die Sache nennen, auf die ich jetzt eingehen möchte. Ich beginne mit einem kurzen Bericht.

In dem von Gerhard EBELING 1962, auf dem Höhepunkt seiner theologischen Wirksamkeit, veröffentlichten Buch „Theologie und Verkündigung“,¹ findet sich S. 128-141 ein Nachwort, das EBELING überschrieben hat: „Hinweis auf ein Pamphlet“. EBELING setzt sich hier mit dem ebenfalls 1962 erschienenen Buch von Walter KÜNNETH, *Glauben an Jesus?*² Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz, auseinander. Wer G. EBELING und seine eher zurückhaltende Art kennt, wundert sich über die Schärfe und Härte der Polemik, die nicht nur daran deutlich wird, dass EBELING das Buch KÜNNETHS als Pamphlet bezeichnet. Ich zitiere die Eingangspassage (S.128): „Der Verfasser wird nicht erwarten, dass die durch ihn apodiktisch Verurteilten sich zu einem Gespräch mit ihm veranlasst sehen. Ob ihm freilich auch der Ernst dieser Lage bewusst ist? Mit seiner Tonart und Lautstärke aber in Konkurrenz zu treten, würde mir weder liegen noch sinnvoll erscheinen. Und über Fragen des literarisch Schicklichen mit ihm zu rechten, wäre peinlich. Jedoch ist der Öffentlichkeit gegenüber

¹Gerhard EBELING: *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1962 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie).

²Walter KÜNNETH: *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, ger, Hamburg: Wittig 1962.

ein deutliches Wort fällig, das auch dem Autor nicht erlauben soll, sich über Unklarheit zu beklagen.“³

Zunächst: Was ist das eigentlich für ein schlimmes Buch, das EBELING zu solcher entrüsteten Äußerung provoziert hat? Nun, KÜNNETH bringt hier eine scharfe Polemik gegen die Theologie der existentialen Interpretation vor, wobei vor allem BULTMANN und dann auch EBELING angegriffen werden. Was hier bei KÜNNETH angeführt wird, hat man dann in den folgenden Jahren in vielerlei Verlautbarungen der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ immer wieder gehört. Der Kern der Vorwürfe ist der: Die moderne Christologie reduziert die Wahrheit Jesu Christi auf dessen bloßes Menschsein. Sie deutet das Christuszeugnis der Bibel um, wo es ihr anstößig erscheint. Das gilt insbesondere für die Wunder Jesu, und zentral für die Auferstehung, die von dieser modernen Christologie umgangen wird. „Die dem anthropologischen Postulat gemäße christologische Lösung erscheint erfüllt durch den jede Aporie und Spannung zwischen Gott und Mensch überwindenden Satz: Jesus, der Mensch schlechthin, ist unser Bruder und gerade in diesem echten gottgewollten Menschsein ... unser Herr, der einen göttlichen Anspruch an das Gewissen erhebt.“⁴ KÜNNETH bescheinigt der modernen Christologie die „Akkommodation an den modernen Anthropozentrismus“, „die Kapitulation vor dem modernen Wissenschaftsbegriff“, und schließlich „die Gleichschaltung der Transzendenz“, worunter er versteht, dass „das Metaphysische in das Immanente, das Irrationale in das Begreifliche, das Göttliche in das Menschliche, das Obergeschichtliche in das Historisch-Psychologische, das Paradoxe in das Harmonisch-Symbolische“⁵ transponiert werde.

KÜNNETH selbst will dagegen an der Objektivität des Heilsgeschehens festhalten, wobei für ihn die Auferstehung Jesu Christi die zentrale Rolle spielt (er hat ja eine Theologie der Auferstehung geschrieben).⁶ Der Glaube kann nicht auf sich selbst stehen, hält sich vielmehr an die objektiven, geschichtlichen Heilstatsachen, und deren Gegenwart für den Glauben, wobei KÜNNETH insbesondere auf die sakramentale Christusgegenwart in Taufe und Abendmahl Wert legt.

³EBELING: *Theologie und Verkündigung*, S. 128.

⁴KÜNNETH: *Glauben an Jesus?*, S. 59.

⁵Ebd., S. 71.

⁶DERS.: *Theologie der Auferstehung*, Siebenstern-Taschenbuch-Verl. ⁵1968.

Nun ist KÜNNETH in seiner Polemik gewiss nicht zimperlich. Und ob er den von ihm angegriffenen Theologien und Theologen in seiner Darstellung und Interpretation gerecht wird, das kann und muss man gewiss fragen. Aber das allein erklärt noch nicht die Verbitterung, mit der sich EBELING gegen diesen Angriff KÜNNETHS zur Wehr setzt. Der Kern der Ebelingschen Vorwürfe KÜNNETH gegenüber ist der: KÜNNETH hat überhaupt noch nicht verstanden, um was es in der Theologie geht. Was für EBELING das zentrale Problem ist – die Frage, wie sich das biblische Christuszeugnis gegenwärtig verstehen lasse, oder, mit dem von EBELING selbst gerne und häufig gebrauchten Ausdruck : das hermeneutische Probleme das existiert für KÜNNETH anscheinend gar nicht. „Von einem ernsthaften Sicheinlassen auf das hermeneutische Problem kann nicht die Rede sein ... Den Verzicht auf Eintreten in das hermeneutische Problem kompensiert der Verfasser, was seine eigenen Darlegungen betrifft, durch die jeweils suggestive Behauptung der Eindeutigkeit und Verständlichkeit“.⁷ In Wirklichkeit sei der so selbstsicher auftretende KÜNNETH sich über seine eigenen Voraussetzungen und Bedingtheiten nicht im Klaren. Er arbeite eben als „Apologet“ .. wobei ich dazusetzen möchte: das war damals jedenfalls unter den Theologen der Bultmannschule, zu denen auch EBELING gehört, ein schlimmes Schimpfwort. „Solche Apologetik ... verrät das Versagen in Bezug auf die Hermeneutik. Der Theologe treibt seine Arbeit zunächst und eigentlich als der gegenwärtigen Welt Entrückter und besinnt sich erst hinterdrein als Besitzer der Wahrheit auf die Probleme, die für deren Verteidigung und Propagierung in der Gegenwart entstehen. In seinem primären theologischen Geschäft ist der Theologe dann also gar nicht als der Mensch dieser gegenwärtigen Welt, der er faktisch ist, bei der Sache der Theologie; d.h. er lebt im Selbstbetrug. Er meint die Wahrheit zu haben, ohne in der Wahrheit zu sein.“⁸ Haben und Sein – nicht erst seit FROMM ein wichtiger Gegensatz!

Der Vorwurf, den KÜNNETH gegenüber der von ihm sog. Existentialtheologie erhoben hat, wird damit zurückgegeben: hier ist Unglaube oder Irrglaube, der sich selbst als Glaube ausgibt. Während KÜNNETH die Anpassung an modernes Denken verantwortlich macht dafür, dass die von ihm bekämpfte Theologie den Christusglauben verkommen lässt, sieht EBELING den

⁷EBELING: *Theologie und Verkündigung*, S. 133f.

⁸Ebd., S. 136.

Grundirrtum der KÜNNETH'schen Theologie darin, dass hier der Glaube nicht mehr einsichtiges Verhalten der Person ist, die sich in ihrer Situation durch Gott selbst bestimmt sieht. Hier sei vielmehr der Glaube zum Tatsachenglauben pervertiert – er glaubt an die Gottessohnschaft Jesu, an seine leibliche Auferstehung, an das leere Grab. Dieser Glaube ist damit selber zu dem guten Werk des etwas Glaubens, des bloßen Für-wahr-Haltens geworden. Er ist das *sacrificium intellectus*, und damit gerade nicht mehr Heilsglaube im Sinne LUTHERS bzw. der reformatorischen Tradition. Das EBELINGS Vorwürfe gegenüber KÜNNETH. Soweit mein knapper Bericht.

2. Analyse

Wir wollen diese Kontroverse, die nicht wirklich zustande gekommen ist, jetzt noch nicht verlassen. Wir fragen danach: Wie kommt es eigentlich, dass sich zwei evangelische Theologen in der zentralen Frage der christlichen Theologie, nämlich der Lehre von Jesus Christus, nicht mehr sagen können, als dass sie sich gegenseitig den Glauben absprechen, dass jeder dem anderen die schlimmsten Irrtümer vorwirft? (Ich kenne die beiden Männer persönlich, und habe keinen Grund zu zweifeln, dass beide – jeder auf seine Art und in seinem Stil – sehr fromme und tief gläubige Männer sind. Das will ich hier doch sagen, gerade damit die Frage desto deutlicher wird, die wir uns zu stellen haben). Warum also konnte es hier nur zu solchen Vorwürfen kommen? Zu dem schlimmsten Vorwurf gar, dass man sich gegenseitig den rechten Glauben bestritten hat! (Ein Zusatz: Was sich hier zwischen EBELINGS und KÜNNETH anbahnte, das ist dann ja im großen Stil üblich geworden in der Polemik für und gegen die Bekenntnisbewegung, und es passiert bis in unsere unmittelbare Gegenwart, noch einmal bloß an das Beispiel der Auseinandersetzung um Kirchentag und Gemeindetag zu erinnern!). Die Frage ist von außerordentlichem Gewicht. Sie führt uns mitten hinein in die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die richtige dogmatische Christologie, und nötigt uns hier zu einer Entscheidung.

Ich will versuchen, zwei Argumentationsreihen aufzuführen, an denen wir uns noch einmal die sich widersprechenden Positionen klarmachen wollen. Die moderne Christologie, z. B. also EBELINGS, argumentiert so: Wir sind

Zeitgenossen, stehen in einer ganz bestimmten Situation, in der wir mit anderen Menschen leben. In dieser Situation gibt es nicht nur sittliche Verbindlichkeiten. Es ist selbstverständlich, dass wir uns gegenseitig nicht umbringen, dass wir das Eigentum gegenseitig respektieren usw. Es ist aber ebenso selbstverständlich, dass wir miteinander gemeinsam eine bestimmte Wirklichkeitsauffassung haben. Es geht in unserer Welt alles mit natürlichen Dingen zu. Wenn es donnert, dann ist das ein akustisches Phänomen, das sich wissenschaftlich erklären lässt und nicht, wie das unsere Altvorderen einmal geglaubt haben mögen, der Donnergott, der mit seinem ehernen Wagen auf dem Himmelsgewölbe daherfährt. Und wenn mein Auto nicht anspringen will, so liegt das bestimmt nicht daran, dass es verhext ist, sondern dann ist irgendetwas zu reparieren.

Wir leben in der Verbindlichkeit dieser Wirklichkeitsauffassung mit anderen Menschen zusammen, als glaubende Christen mit solchen, die nicht glauben, denen wir aber das Evangelium zu bezeugen haben. Wie nun der Glaube an das Evangelium die sittlichen Verbindlichkeiten unseres gemeinsamen Lebens nicht außer Kraft setzen kann und will, so doch auch nicht die intellektuellen Verbindlichkeiten. Wir selbst können ja das Evangelium in Wahrheit nicht anders verstehen, als dass wir es als Menschen dieser unserer Zeit im Rahmen und Zusammenhang der diese Zeit bestimmenden Wirklichkeitsauffassung verstehen. Wir müssen darum unseren Zeitgenossen das Evangelium in diesem Rahmen verständlich bezeugen. Sie können und sollen nicht diese Verbindlichkeit verleugnen müssen, wo sie sich zum Glauben an Jesus Christus bekennen. Soweit die Argumentation der modernen Christologie, einmal auf einen ganz knappen Nenner gebracht.

Dagegen argumentiert nun die konservative Christologie (ich will diesen Ausdruck einmal für KÜNNETH gebrauchen, obwohl man hier genauso wie bei den Modernen natürlich noch vielfältig differenzieren könnte) so: Nicht die Zeitsituation setzt die Rahmenbedingungen für das Verstehen Jesu Christi. Vielmehr ist entscheidend die zeitüberlegene Wirklichkeit Gottes, die sich in der Auferstehung Jesu Christi offenbart hat. Darum hält sich der Glaube an die Tatsächlichkeit der ihm bezeugten Heilsereignisse. Er kann und darf sich nicht durch irgendwelche außer dem Glauben liegende Mächte – etwa die moderne Wissenschaftlichkeit – beirren lassen. Nur so lässt sich das rettende Evangelium unverkürzt bezeugen. Und Gott selbst, Gottes Heiliger Geist, der den Glauben bewirkt, der bewirkt

eben damit ein Verstehen, das den Glaubenden dazu instandsetzt, eine Wirklichkeit wahrzunehmen, die dem Unverschlossen ist (KÜNNETH redet von dieser Wirklichkeit im Anschluß an Karl HEIM so, dass er den Ausdruck „Dimension, Auferstehungsdimension“ gebraucht). Nur so, das ist hier die Behauptung, also im Widerspruch gegen das ungläubige Denken der Zeit, wie jeder Zeit, kann die rettende Wahrheit des Evangeliums erfasst und unverkürzt bezeugt werden. Soweit die sich gegenüberstehenden Behauptungen. Ich hielte es freilich für falsch, wenn wir nun je nachdem für die eine oder die andere Seite votierten; also etwa deshalb uns für die Argumentation der modernen Christologie entscheiden, weil wir einen modernen Religionslehrer gehabt haben, der uns die intellektuellen Verbindlichkeiten der Moderne eingeschärft hat. Oder deshalb uns für die konservative Seite entscheiden, weil wir aus einer Gemeinde, oder einem Jugendkreis kommen, in dem der innere Zusammenhalt so kräftig war, dass eine Abgrenzung nach außen hin fast selbstverständlich geworden ist. Wir sollten vielmehr versuchen, gerade hier noch ein Stück weiterzukommen. Darum nun nach Bericht und Analyse

3. Beurteilung

Um diese Beurteilung nun richtig zu beginnen, will ich noch einen Punkt aus der Kontroverse berichten, der mir besonders wichtig erscheint. KÜNNETH kommt im Zuge seiner Überlegungen zu der Behauptung: „Ist ... die Glaubensgewissheit konstitutiv für die Glaubenserkenntnis geworden, dann ereignet sich unter dieser Blickrichtung eine totale Umdrehung der Frage nach Sein und Wesen des historischen Jesus. Unter der Voraussetzung der Gegenwärtigkeit des Jesus Christus im Glauben ist es sinnlos geworden, zu fragen, ob Jesus gelebt hat. Der Erkenntnisvorgang läuft vielmehr in umgekehrter Richtung: Weil Jesus als der auferstandene Herr sich im Glauben wirksam erweist und der Glaube dessen gewiss ist, darum weiß der Glaube konsekutiv um die historische Existenz des Jesus von Nazareth. Infolgedessen gibt es eine Wirklichkeitsgewissheit aufgrund der Selbstbezeugung des in Jesus offenbaren Gottes im Glauben.“⁹ Ich wiederhole paraphrasierend, was KÜNNETH hier sagt: Heilsgewissheit im

⁹KÜNNETH: *Glauben an Jesus?*, S. 286.

Christusglauben hat auch geschichtliche Voraussetzungen. „Ich glaube, dass Jesus Christus für meine Sünden gestorben ist!“ – dieser Satz reformatorischen Heilsglaubens schließt doch ein, dass Jesus wirklich gelebt hat, und dass er am Kreuz gestorben ist – er schließt eine historische Tatsache ein. Wenn ich die Formulierung des Heilsglaubens analysiere, dann erfasse ich damit eine historische Tatsache mit. Und die Heilsgewissheit schließt die Gewissheit, dass Jesus gelebt hat, dass er am Kreuz gestorben ist, mit ein. Ich kann diese historische Tatsache als Glaubender ohne historische Nachfrage allein aus dem Glauben erschließen! Es gibt, wie KÜNNETH formuliert, Wirklichkeitsgewissheit aufgrund der Selbstbezeugung des in Christus offenbaren Gottes im Glauben.

EBELINGS kommentiert diese Behauptung KÜNNETHS so: „Mit der Herleitung historischer Tatsachenurteile aus Glaubensaussagen ist die Verbindlichkeit gewissenhaften Denkens preisgegeben, der Glaube in ein weltanschauliches Prinzip verfälscht und – welch überraschende Umkehrung der Fronten! – der Grund des Glaubens in Enthusiasmus aufgelöst.“¹⁰ Ich gebe dazu wieder meine paraphrasierende Ausführung: Weil Wirklichkeitserkenntnis verbindlich für alle Zeitgenossen gilt, darum kann der Glaube nicht eine Wirklichkeit besonderer Art behaupten, zu der nur der Glaube Zugang habe. Sonst kommt es zu einer nur für die Glaubenden zugänglichen angeblichen Sonderwirklichkeit, und der Glaube wird zur Anerkennung dieser Sonderwirklichkeit verfälscht. Das aber heißt dann zugleich: Weil der Glaube seinen eigenen Grund – nämlich die Wirklichkeit Jesu – konstituiert, weil dieser Grund nicht außerhalb des Glaubens, sondern nur im Glauben wahrgenommen wird, hat der Glaube gerade nicht Anhalt an einer außer ihm liegenden Wirklichkeit, trotz aller Behauptung der Objektivität der Auferstehung Jesu, sondern er hält sich an sich selbst fest, an seiner eigenen Überzeugtheit oder Gewissheit, und wird eben damit zum Enthusiasmus, zum Selbstgenuß der eigenen Gläubigkeit.

Müsste hier nicht die Möglichkeit bestehen, die Kontroverse, die nicht zustande gekommen ist, weil auf beiden Seiten die Möglichkeit fehlte, einen gemeinsamen Ausgangspunkt mit dem Kontrahenten zu finden – müsste hier, sage ich, nicht doch diese Kontroverse noch in Gang zu bringen sein? Wie kann der Glaube sich der Wirklichkeit Jesu Christi vergewissern? So

¹⁰EBELING: *Theologie und Verkündigung*, S. 139.

wäre da zu fragen. Oder vielleicht noch genauer: „Wie kann der Glaube darüber Rechenschaft geben, dass er nicht auf sich selber steht, sondern sich der Wirklichkeit Jesu Christi verdankt?“ Darum geht es im Kern der Kontroverse.

Die Konservativen wie die Modernen wollen auf diese Frage ihre Antwort geben. Nur laufen dann die Antwortversuche in verschiedene Richtungen (wir werden darüber im nächsten Paragraphen noch ausführlicher zu handeln haben). Die Konservativen sagen: Diese Rechenschaft kann nur so gegeben werden, dass der Glaube sich auf die Wahrheit des Christusbekenntnisses beruft. Und dieses Christusbekenntnis ist ja im Kern Auferstehungsbekenntnis. Hier, in der Übereinstimmung mit dem Bekenntnis und mit der Bibel, ist der einzige Grund der Glaubensgewissheit (ich rede in der Überschrift des Paragraphen von der Kontinuität zur Tradition). Weil der Glaube mit dieser Tradition übereinstimmt, mit Bibel und Bekenntnis, darum kann er gewiss sein, dass er sich nicht selbst verdankt, sondern der Wirklichkeit Jesu Christi! Und diese Übereinstimmung mit Bibel und Bekenntnis wird gerade so erfahrbar, dass der Glaube nicht mit dem ungläubigen Zeitgeist übereinstimmt. Gerade hier freilich wird diese konservative Position sich dann befragen lassen müssen: Wie steht es hier eigentlich mit der Klarheit und inneren Stimmigkeit? Wer setzt eigentlich fest, wo der Glaubende dem Zeitgeist widersprechen, und wo er mit ihm in Übereinstimmung stehen darf? (Eine vielleicht ein bisschen spitze Bemerkung: Es ist ja doch merkwürdig, dass die evangelikale Mehrheit der Württ. Landessynode ihren Beschluß zur Tübinger Studentengemeinde begründet hat damit, dass es dort einen Arbeitskreis Christen für den Sozialismus gibt, und einen Kreis, der Leninlektüre treibt. Da ist man doch keineswegs im Widerspruch, sondern in einer sehr genauen Übereinstimmung mit dem politischen Trend der Mehrheit, auch der ungläubigen Mehrheit unserer Gesellschaft! Das ist jetzt noch kein Argument, aber vielleicht doch ein notwendiger Denkanstoß!).

„Wie kann der Glaube darüber Rechenschaft geben, dass er nicht auf sich selber steht, sondern sich der Wirklichkeit Jesu Christi verdankt?“ Die konservative Antwort auf diese Frage habe ich genannt. Die Antwort der modernen, bei unserem Beispiel durch EBELINGS repräsentierten Christologie müsste so lauten: Der Glaube kann diese Wirklichkeit Jesu Christi, der er sich verdankt, jedermann aufweisen. Mit der für unsere Zeit charakteris-

tischen Methode historischer Nachfrage lässt sich so viel von Jesus zeigen, dass deutlich gemacht werden kann, wie der Glaube an Jesus Christus Anhalt hat. Dieser Grund des Glaubens ist jedermann wahrnehmbar, auch dem Unglauben. Das muss so sein, denn gerade dann, wenn mir selbst mein Glaube in der Anfechtung fraglich wird, muss ich doch immer noch, oder gerade dann erst recht den Grund dieses Glaubens wahrnehmen können. Außer mir, dem Glaubenden, muss diese Wirklichkeit liegen. Es ist die ganz normale, uns allen gemeinsame, unserer Erfahrung und wissenschaftlichen Erforschung zugängliche Wirklichkeit – in diesem Fall die geschichtliche Wirklichkeit, wie das bei einem Menschen der Vergangenheit – und das ist Jesus doch auf jeden Fall auch – selbstverständlich ist. Hier freilich wird die Sache für diese moderne Position kritisch. Ist sie sich selbst darüber klar, dass Glaubensgewissheit etwas anderes ist als die Wahrnehmung vergangener Wirklichkeit? Diese ist doch immer nur mehr oder weniger wahrscheinlich. Im Falle der historischen Wirklichkeit Jesu sicher in einem sehr hohen Grad wahrscheinlich. Aber von dieser Wahrscheinlichkeit der historischen Wirklichkeit in die Gewissheit des Glaubens hinüberzuspringen – das geht nicht. LESSING jedenfalls, der gewissenhafte Denker, hat den Sprung gerade über diesen (vielzitierten) „garstigen breiten Graben“ verweigert. Und ich vermute stark, dass EBELINGS nur deshalb annimmt, dieser Sprung sei möglich, weil er sich schon längst und selbstverständlich auf der Seite des Glaubens befindet (bloß an einer etwas anderen Stelle als KÜNNETH. Und weil er mit dem nicht gerne zu tun hat, tut er lieber so, wie wenn er bei dem modernen Menschen, sagen wir: bei LESSING, stünde (der Stil, den LESSING schreibt, ist auch in der Tat sehr viel klarer und sympathischer als der KÜNNETHS).

Ich bitte, zu beachten: Hier wie dort geht es um den Glauben, geht es darum, dass der Glaube Anhalt an Jesus Christus hat. Er soll nicht auf sich selbst stehen, er soll sich auf Jesus Christus gründen, dieser Glaube! Es ist nicht Unglaube, wenn auf der einen Seite das Verstehen die Bedingung des modernen Denkens sich aneignet und versucht, Glauben an Jesus unter diesen Bedingungen zu denken. Wer solche Verdächtigung ausspricht, tut Unrecht – auch wenn der Vorwurf oft genug kommt (bis heute, Sie kennen das so gut wie ich). Anpassung an das gegenwärtige Denken geschieht um des Glaubens an Jesus Christus willen – um recht zu glauben, nicht um sich das Glauben möglichst leicht zu machen. Umgekehrt ist das Festhalten

an Bibel und Bekenntnis, der Versuch, auf jeden Fall und um jeden Preis die Kontinuität zur Tradition festzuhalten, nicht einfach Angst, oder auch eine bewußte Verleugnung gewissenhaften Denkens oder ähnliches. Auch hier geht es um den Glauben. Auch hier soll festgehalten werden, dass der Glaube seinen Anhalt an Jesus Christus hat, dass er nicht auf sich selbst steht, sondern sich auf die Wirklichkeit Jesu Christi bezieht. Darum sind die gegenseitigen Vorwürfe, von denen ich berichtet habe, sicher verfehlt: Es ist da nicht Unglaube oder Selbstbetrug, gar bewußte Täuschung, und wie diese Unterstellungen alle heißen mögen.

4. Was Gegenstand der Kontroverse sein müsste.

Ich sagte zum Eingang meines Berichtes, dass die Kontroverse, um die es da geht, eigentlich gar nicht zustande gekommen ist. Wenn ich die Lage, gerade auch die Lage in der Kirche, in den Gemeinden und bei der sog. Gemeindeftheologie recht beurteile, dann ist diese Kontroverse, die damals nicht zustande kam, bis heute noch nicht so im Gange, wie das eigentlich sein sollte. Das ist schlimm. Denn solange diese Kontroverse nicht zu ihrem Gegenstand gefunden hat, solange läuft sie auf dem persönlichen Gebiet ab, läuft sie mit Unterstellungen und Verdächtigungen. Und ist sie, statt eine Frage der Wahrheit zu sein, zu einer Machtfrage in der Kirche geworden. Das ist das Schlimme an der gegenwärtigen Situation in meiner württ. Heimatkirche. Das aber ist gewiss nicht im Sinne Jesu Christi, um den es doch letztlich und eigentlich auf allen Seiten bei diesen Auseinandersetzungen geht, wie wir sie erleben.

Achten wir also zuerst einmal darauf, dass wir uns nicht an den gegenseitigen Unterstellungen und Verdächtigungen beteiligen. Das ist das erste (eine Sache der Moral, die sich eigentlich von selbst verstehen müsste, obwohl sie das leider gar nicht tut, gerade bei uns Christen nicht tut). Doch nun zu dem, was den Gegenstand unserer Kontroverse ausmachen müsste. Wenn wir stilisieren und typisieren, dann sieht das ja so aus, dass die eine Seite die Wirklichkeit Jesu Christi, auf der der Glaube gründet, in Bibel und Bekenntnis findet. Die andere Seite dagegen findet diese Wirklichkeit Jesu Christi im Gesamtzusammenhang der allgemeinverbindlichen gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung. Solange dieses beides gegeneinander gerückt wird, solange man gar so tut, wie wenn es hier nur die Alternative, nur die

Entscheidung für die moderne Position oder für die konservative Position gäbe, solange bleibt es in der Tat bei dem hoffnungslosen Gegenüber, das nur den Streit, aber nicht die Übereinkunft kennt.

Aber ist diese Alternative eigentlich zwingend? Es ließe sich zeigen, dass in Wirklichkeit die Alternative nirgends richtig durchgehalten werden kann, wo es ernstlich um den Glauben an Jesus Christus geht. Wenn EBELINGS die Gewissheit seines Glaubens auf Jesus Christus gründet, dann ist das doch nicht einfach der Jesus, wie ihn jeder neutrale Historiker wahrnehmen könnte. Und wenn KÜNNETH die gegenwärtige Wirklichkeit des Auferstandenen bezeugt, dann geschieht das gewiss nicht in einem zeitentrückten Denken; vielmehr ist hier faktisch immer schon ineinandergeschoben, was die methodischen Alternativen gegeneinanderrücken. Warum das so ist? Ich halte es nicht einfach für einen Ausfluss unreinen Denkens, sondern sehe darin ein Anzeichen dafür, dass Jesus Christus selbst gegenwärtig im Glauben wirksam ist. Und wir sollten, wollen wir die anstehende Kontroverse fruchtbar weiterführen, das auch bewusst aufnehmen!

Ich kann hier freilich nicht eine Durchführung anbieten, sondern nur ein paar programmatische Sätze nennen; ich hoffe, dass ich wenigstens einiges im weiteren Nachdenken noch auszuführen vermag:

1. Das biblische Zeugnis und die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung sind für den Glauben nicht zwei unabhängige Größen, zwischen denen er sich zu entscheiden hätte.
2. Vielmehr ermöglicht das biblische Zeugnis gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung (sc. als eine religiöse, auf Gott bezogene Erfahrung), wie umgekehrt die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung das Verstehen des biblischen Zeugnisses bestimmt.
3. Über diese Wirklichkeitserfahrung, in der Jesus Christus eine zentrale Rolle spielt, ist unter den Glaubenden eine Verständigung herbeizuführen, die es erlaubt, gegenwärtigen Glauben als durch Jesus Christus bestimmt zu identifizieren.
4. Die Theologie hat darauf zu achten, dass diese Wirklichkeitserfahrung sprachlich vermittelbar bleibt und darum auch dem verständlich gemacht werden kann, der nicht glaubt.

§ 3. *Motive der christologischen Fachdiskussion*

Ich führe, was hier als Problem angesprochen wird, in § 12 näher aus! Wir sind mit der Frage noch lange nicht fertig.

**§ 4. Grundmuster der christologischen Fachdiskussion:
Die geschichtliche Wirklichkeit Jesu
(„historischer Jesus“)
– die gegenwärtige Wirksamkeit des Christus
(„kerygmatischer Christus“)**

Gerade weil ich die Fachdiskussion nicht ausführlich referieren kann, sondern mich auf eine exemplarische Behandlung beschränken muss, liegt mir daran, die Probleme zu verdeutlichen, die diese christologische Fachdiskussion bestimmen. Ich kann Ihnen nicht erzählen: So sieht die Christologie bei Karl BARTH aus, oder bei Emil BRUNNER, bei Paul ALTHAUS, oder bei Friedrich GOGARTEN, bei Gerhard EBELING, bei Wolfhart PANNENBERG, bei Hans KÜNG oder bei Karl RAHNER. Sonst würden wir das ganze Semester nichts anderes treiben als solche Referate. Sie könnten sich dann schließlich am Ende den theologischen Entwurf herausuchen, der Ihnen am ehesten einleuchtet. Aber wir wollen hier ja ein Stück weiterfragen, die Probleme begreifen, die sich in dieser theologischen Fachdiskussion zeigen. Ich hoffe, das ist mir vorhin bei der Darstellung der gar nicht richtig zustande gekommenen Kontroverse zwischen KÜNNETH und EBELING wenigstens ein Stück weit gelungen. Dazu muss man ja nicht nur fragen: Was wird hier als kontrovers diskutiert? Wir fahren dazu nun mit unseren Überlegungen zur christologischen Fachdiskussion fort. Dabei will ich jetzt nicht, wie beim vorigen Paragraphen, mit einer konkreten Kontroverse anfangen und sie schließlich dann auf das Problem hinführen, das eigentlich verhandelt wird. Ich gehe vielmehr umgekehrt vor, nenne zunächst das verhandelte Problem, und versuche dann zu zeigen, wie sich dieses Problem in der Fachdiskussion widerspiegelt.

1. Das Problem einer Identifikation gegenwärtiger Wirklichkeit als der Wirklichkeit Jesu.

Um gleich auf den Kern des in der Fachdiskussion verhandelten Problems zu kommen, erinnere ich an die Perikope vom Seewandel Jesu. Sie kennen das Bild – da sind die Jünger im Schiff, die Wellen gehen hoch, es ist Nacht. Und dann nehmen die Jünger auf dem Meer eine Erscheinung wahr. „*Und da sie ihn sahen auf dem Meer wandeln, meinten sie, es wäre ein Gespenst (φάντασμα) und schrien; denn sie sahen ihn alle und erschrakten. Aber alsbald redete er mit ihnen und sprach zu ihnen: Seid getrost; ich bin's; fürchtet euch nicht!*“ (so Mk 6,49.50).

Da ist also ein unbestreitbares, aber vieldeutiges Phänomen. Und dieses Phänomen identifiziert sich dann selbst als Jesus, der seinen Jüngern in ihrer Not zu Hilfe kommt. So hier in der Perikope, die ich jetzt nicht weiter ausdeuten will. Wir haben das gegenwärtige Phänomen, vieldeutig, strittig – so, wie ich das im ersten einführenden Paragraphen angedeutet habe. Ich setze dazu: Wir sind dabei nicht neutrale Beobachter, so wenig, wie die Jünger damals neutrale Beobachter gewesen sind. Auch die scheinbare Kühle und Distanz des wissenschaftlich analysierenden Theologen ist betroffen durch den Gegenstand, dessen dieser Theologe nicht Herr ist (so, wie vielleicht der Chemiker oder Physiker Herr ist über den Stoff, die Bewegung, die er analysiert). Ist, was da ist, ein Gespenst, (φάντασμα), Einbildung, Projektion, die große Illusion, wie das religionskritische Vernünftigkeit behaupten mag? So, dass die Jünger im Schiffelein allenfalls sich selbst, aber nicht den Herrn identifizieren könnten? Oder ist, was da ist, doch anderes, doch mehr, als solche menschliche religiöse Veranstaltung, solche menschliche religiöse Selbstdeutung? Ist hier Gott selbst, tröstend und hilfreich – Gott selbst aber nicht in jener vagen Allgemeinheit, in der ihn philosophisches Gottesdenken zu fassen meint, sondern Gott selbst in Jesus Christus als der nahe, der hilfreiche, der heilsame Gott? Ich meine, das stehe als Frage hinter der theologischen Fachdiskussion, und zwar genauso dort, wo sich diese Fachdiskussion kräftig behauptend gibt, wie dort, wo sie sich kritisch fragend gibt. Es gibt die Erscheinung, Glauben, Kirche, Erfahrung – dass einer getröstet wird, dass ihm auf sein Gebet eine Antwort widerfährt, dass Menschen Mut fassen und das Ungewöhnliche tun, dass da Freude ist und Zuversicht, Leben, das sich auf Gott und also auf ein Ziel

hin entwirft, das nicht in der unmittelbar zugänglichen Erfahrungswelt anzutreffen ist. Das ist da, jeder kann es wahrnehmen. Doch wie ist solches Erscheinende als Jesus Christus zu identifizieren – „*Seid getrost, ich bin's; fürchtet euch nicht*“?

Ich setze dazu, damit wir uns nicht missverstehen: Es geht bei solcher Identifikation nicht nur um die Behauptung einzelner: Ich glaube, dass das Jesus Christus ist. Ich erfahre, dass das Jesus Christus ist. Sondern, dieses Glauben und dieses Bekenntnis einmal vorausgesetzt fragt Theologie danach, wie man sich über eine solche Identifikation verständigen könne, möglichst klar verständigen, möglichst umfassend verständigen, mit möglichst vielen Menschen verständigen könne! Diese Frage steckt hinter den Grundmustern der christologischen Fachdiskussion, die ich durch die Stichworte „historischer Jesus“ und „kerygmatischer Christus“ andeute.

2. Wege der Identifikation

Was ich eben als Fragestellung nannte, das ist sicher nicht neu. Es ist nicht bloß die Fragestellung der modernen Fachdiskussion in der Christologie, sondern ist, in sehr verschiedenartiger Gestalt, immer theologisch diskutiert worden. Ich kann und will das nun nicht durch einige Hinweise aus der Theologiegeschichte erläutern, mache nur darauf aufmerksam: gerade wenn wir unser Nachdenken in Kontinuität mit der Tradition christlicher Theologie durch die Geschichte der Kirche hindurch sehen, müssen wir den entscheidenden Einschnitt beachten, der unser Verständnis bestimmt und unsere Weise, die Probleme, die sich durch die Geschichte der Kirche durchziehen, anzugehen. Ich meine mit diesem Einschnitt die Kritik aller institutionellen Autorität durch die Aufklärung. Institutionelle Autorität, das sind allgemein anerkannte Einrichtungen, eben Institutionen, die grundsätzlich als glaubwürdig anerkannt werden. Also z. B die Einrichtung des kirchlichen Lehramtes (katholisch), das bestimmen kann, was wahr ist. Begründet wird diese Möglichkeit des kirchlichen Lehramtes in der katholischen Theologie bekanntlich damit, dass die Lehrentscheidung der Päpste wie der allgemeinen Konzilien, wie auch die ordentliche Lehrverkündigung, in der alle Bischöfe übereinstimmen – dass also diese Lehrentscheidungen durch den besonderen Beistand des Heiligen Geistes geschehen, und

darum unfehlbar sind. Aber nicht diese Begründung interessiert uns hier – wer nicht an diesen besonderen Beistand des Heiligen Geistes glaubt, dem sagt eine solche Begründung sowieso nichts. Uns interessiert, dass hier eine Institution ist, der man einmal zugetraut hat, diese Identifikation, nach der wir jetzt fragen, zu leisten. Aber traut man das heute noch dieser Institution zu? Wir als Protestanten natürlich sowieso nicht. Aber auch in der katholischen Kirche ist dieses Vertrauen äußerst problematisch – und zwar gerade auch unter wissenschaftlich arbeitenden Theologen, die oft mit großem Zorn über die uneinsichtige, konservative Hierarchie, über die Hemmung, die ihrem theologischen Denken von dort her kommt, reden.

Eine andere solche Einrichtung, eine institutionelle Autorität, und zwar für uns Protestanten die entscheidende Autorität, war der Kanon der biblischen Schriften: Hier ist die Wahrheit, das was mit dieser Schrift übereinstimmt, das kann sich zu Recht auf die Gegenwart Jesu Christi berufen. Begründet wurde – analog zur katholischen Begründung des Lehramtes – mit der Inspirationslehre in strengster Form als Verbalinspiration: Diese Schriften sind den Autoren Wort für Wort durch den Heiligen Geist eingegeben worden. Damit ist ihre Wahrheit verbürgt, sie sind letzte, nicht mehr weiter zu hinterfragende Instanz theologischer Wahrheitsfindung. Das ist vorbei. Sicher gibt es im konservativen Protestantismus wie im konservativen Katholizismus Leute, die immer noch diese Glaubwürdigkeit der institutionellen Autoritäten behaupten. Aber man muss da nur ein bisschen genauer zusehen, dann merkt man: Es ist etwas ganz anderes, wenn man sich auf einen allgemein anerkannten Konsens einlässt, und von daher dann zu denken versucht, und wenn man erst einmal den Ausgangspunkt seines Denkens und Argumentierens, etwa die Lehre von der Verbalinspiration der Bibel, behaupten muss. Da kommt leicht vor lauter Streit um die Verbindlichkeit der institutionellen Autoritäten gar keine rechte Argumentation in den Sachfragen mehr zustande. Das können Sie leicht bemerken, wenn Sie einmal die Denkweise und auch die Denkschärfe lutherischer orthodoxer Theologen vor der Aufklärung mit der Denkweise und Denkschärfe fundamentalistischer Zeitgenossen vergleichen. Das eine ist ein barocker Choral, im Kontrapunkt gesetzt. Das andere ist das laute Pfeifen eines Knaben, der sich im Dunklen fürchtet.

Ich sagte: Wir müssen den Einschnitt der Aufklärung begreifen, durch den unser Denken entscheidend bestimmt ist. Und dieser Einschnitt liegt

darin, dass die Glaubwürdigkeit der institutionellen Autoritäten erschüttert wurde, und darum theologische Begründungen nicht mehr dann zum Ende kommen, wenn sie bei diesen Autoritäten angelangt sind. Gerade deshalb muss hier dann ja weiter gefragt werden nach Möglichkeiten, die Identifikation Jesu wahrzunehmen! Wie lässt sich hier über die bloß behauptende Subjektivität des einzelnen Glaubenden hinauskommen?

Erster Weg: Die Objektivität der historischen Nachfrage.

Ich rede hier einmal bewußt von „Objektivität“, obwohl der Ausdruck vieldeutig ist. Aber um die Zielsetzung anzugeben, ist er gerade richtig. Es geht ja um eine Identifikation Jesu Christi, die gerade nicht bloß subjektive Behauptung ist, sondern über die man sich verständigen kann, möglichst umfassend verständigen kann. Und hier legt sich die historische Nachfrage nahe. Warum? So strittig immer die gegenwärtige Wirklichkeit Jesu Christi sein mag: Dass er der Mensch gewesen ist, der ungefähr in den Jahren 0-30 in Palästina lebte, und der nach einer kurzen öffentlichen Wirksamkeit unter dem römischen Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet wurde – das ist ein unbestreitbarer Ausgangspunkt jeder Nachfrage nach Jesus. Es hat zwar ein paar Außenseiter gegeben, die auch das bestritten haben, und die geschichtliche Wirklichkeit Jesu ganz als Erfindung bezeichneten (auch die offizielle Dogmatik des Diiamat bestreitet die historische Existenz Jesu – Meyers kleines Lexikon¹ schreibt zum Christentum: „Eine der monotheistischen Weltreligionen, die auf die Wirksamkeit der historisch nicht bewiesenen Gestalt des Jesus von Nazareth zurückgeführt wird“). Doch das sind und bleiben Außenseiter – ernsthafte historische Arbeit wird die Historizität Jesu nicht bestreiten.

Hier scheint sich also ein Weg zur Identifikation der gegenwärtigen Wirklichkeit Jesu Christi zu eröffnen. Denn der historische Jesus ist ja der Ausgangspunkt dieser gegenwärtigen Wirklichkeit. Und er ist zugleich der kritische Maßstab und der ständig neue Ursprung solcher Wirksamkeit. Ich führe das noch etwas aus: Der historische Jesus ist der Ausgangspunkt der gegenwärtigen Wirklichkeit und er ist der Anfang des Christentums. Das nun aber nicht einfach so, wie die Quelle der Anfang des Stromes ist. Vielmehr ist von ihm ein unverwechselbarer, von ihm her dem Christentum eigentümlicher religiöser und sittlicher Impuls ausgegangen. Und wo dieser

¹10. Aufl. Leipzig 1966.

Impuls gegenwärtig wirksam ist, lässt er sich darum an der Übereinstimmung mit dem historischen Jesus erkennen. Weiter: Der historische Jesus ist der kritische Maßstab für die gegenwärtige Wirksamkeit. An ihm kann gemessen werden, was sich gegenwärtig als christlich ausgibt. In die sehr komplexe Erscheinung des Christentums sind ja außer diesem von dem historischen Jesus ausgegangenen ursprünglichen Impuls eine Fülle anderer Einflüsse eingegangen. Darum droht der ursprüngliche Impuls ständig verdeckt und verfälscht zu werden. Deshalb braucht es den historischen Jesus als den kritischen Maßstab des Ursprünglichen und echt Christlichen, um diese verfälschenden Einflüsse zu erkennen und auszuscheiden.

Schließlich: Der historische Jesus ist ständig neuer Ursprung solcher Wirksamkeit. Denn seine Gestalt fasziniert bis heute Menschen. Er ist nicht einfach Vergangenheit, sondern betrifft durch die Möglichkeit religiösen und sittlichen Menschseins, die in ihm Gestalt geworden ist. Er kann so auch heute Menschen bewegen, ihm nachzuzufolgen, d. h. das in ihm Gestalt gewordene Menschsein sich auf ihre Weise anzueignen, so gegenwärtig zu wiederholen.

Wir müssen das beachten: Die Frage nach dem historischen Jesus ist durch und durch angefüllt von gegenwärtigem Interesse. Jesus als Ausgangspunkt, als kritischer Maßstab wie als ständig neuer Ursprung des Christlichen wird da erfragt. An die Stelle der starren institutionellen Autoritäten, die keine Wahrheit mehr gewähren, soll die lebendige geschichtliche Wirklichkeit treten – Jesus selbst, dieser erstaunliche Mensch, er, der gewesen ist, und der heute noch wirkt.

Dazu nun noch eine Bemerkung: Wahrscheinlich ist Ihnen schon die Behauptung vom Scheitern dieses Weges, der Frage nach dem historischen Jesus, irgendwo begegnet. Man verweist dazu dann meist auf das Werk von Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (ein historisch-theologischer Klassiker übrigens, den man m. E. lesen, am besten besitzen sollte). Und man verweist auf die Formgeschichte, die gezeigt habe, dass wir zum historischen Jesus nicht zurückkönnen. Ich will hier kein Urteil über die sehr komplizierten historischen Fragen abgeben. Nur so viel: Solange die Frage offen ist, wie gegenwärtige Erfahrung religiöser Betroffenheit als die Wirksamkeit Jesu Christi zu identifizieren ist, solange wird immer auch dieser Weg einer Nachfrage nach dem historischen Jesus versucht werden. Das ist der

eine unbestreitbare Sachverhalt, den wir als dogmatische Christologen in unsere Überlegungen aufzunehmen haben. Doch auch einen zweiten Sachverhalt haben wir dazu zu beachten: Die gesuchte Objektivität in der Identifikation Jesu Christi ist auf diesem Wege bis heute nicht erreicht worden. Zwar steht der gegenwärtigen Forschung sicher ein verfeinertes historisch-methodisches Instrumentarium zur Verfügung, das sie auch einzusetzen weiß. Aber zugleich mit dieser auf Objektivität drängenden Methodik ist ein kräftiges subjektives Interesse wirksam, das es bis heute jedenfalls verhindert hat, dass ein eindeutiges und einheitliches Bild des historischen Jesus entstehen konnte.

Zweiter Weg: Die Objektivität gegenwärtiger Betroffenheit durch das Christuszeugnis. Ich muss hier voraussetzen, dass Sie sich ein dogmatisches Grundwissen in Fragen der Christologie schon erarbeitet haben oder es noch erarbeiten werden (muss hier auf mein Arbeitsbuch verweisen, das hoffentlich in Kürze wieder zu haben ist!). Es geht hier um die Linie des Nachfragens, die insbesondere durch KIERKEGAARD, dann andererseits durch Martin KÄHLER (der m. W. sich nicht auf KIERKEGAARD bezogen hat) und schließlich durch die Verbindung von KIERKEGAARD und KÄHLER bei Rudolf BULTMANN repräsentiert ist. Ich betone: Aufs Ganze gesehen ist das nicht die Hauptlinie der Fachdiskussion. Die läuft auf dem ersten Weg der historischen Jesusfrage. Aber es ist doch eine gerade in unserem Bereich der deutschen evangelischen Theologie sehr einflussreiche theologische Konzeption, eine eigenständige Möglichkeit.

Nun kann man natürlich zu Recht fragen: Wie kann denn sinnvoll von der Objektivität gegenwärtiger Betroffenheit gesprochen werden? Ist solche Betroffenheit nicht gerade das Subjektive, ganz und gar Individuelle – mit KIERKEGAARD zu reden: Die Subjektivität ist die Wahrheit. Das stimmt schon. Die hier genannte Konzeption ist ja gewiss nicht einfach die Repristinierung der voraufgeklärten Denkweise, bei der sich der Glaube auf die Glaubwürdigkeit der ihm vorgegebenen religiösen Institutionen, also Bibel, kirchliches Amt, Predigt, Sakrament einlassen konnte, und stillschweigend oder auch ausdrücklich diese autoritativen Institutionen mit dem gegenwärtigen Christus identifizierte. Dort konnte dieser Glaube dann in der Verbindung von Autorität und Christus so zur Ruhe kommen, dass er sich Christus durch diese Autorität darreichen ließ (denken Sie ruhig an die Austeilung des Abendmahls) und seine Gewissheit in diesem dargereich-

ten Christus fand. Dagegen ist hier nun die Verbindung gegenwärtiger institutionalisierter Autorität und des gegenwärtig wirksamen Christus gelöst. Es ist Christus selbst, der zum Glauben bewegt und Gegenüber des Glaubens ist „Wir glauben nicht an Christus um der Bibel willen, sondern wir glauben an die Bibel um Christi willen“ – wie das KÄHLER seinem fundamentalistischen Auditorium einschärfte, dem er den berühmten Vortrag hielt „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“). Aber kann nun eigentlich das Verhältnis Christus – Glaube in sich selbst stabil bleiben (m. a. Worten: Ist die KIERKEGAARD'sche Christologie des Paradoxes eine theologische, gar eine kirchliche Möglichkeit)? Nun, der von uns hier zu verstehende Denkweg bleibt nicht bei diesem je und je geschehenden Ereignis solcher Betroffenheit des Glaubens durch das gegenwärtige Christuszeugnis. Vielmehr soll hier der Glaube als Bestimmtheit der Subjektivität durch Christus nun doch eine breitere Verankerung gewinnen. Das geschieht so, dass hier nun die anthropologische Struktur dieses Glaubens entfaltet wird. Ich könnte auch so sagen: Der Glaube wird nicht bloß als der faktisch sich ereignende Glaube an Christus beschrieben; dieser Glaube wird vielmehr als eine Möglichkeit des Menschseins überhaupt erfasst. Diese Möglichkeit (so will es dieser Weg der Identifikation Jesu Christi) kennt jeder Mensch, und sie ist darum als eine allgemeine Bestimmung des Menschseins zu beschreiben. Martin KÄHLER redet von dieser Möglichkeit als von einem Übergeschichtlichen (Johannes WIRSCHING, *Gott in der Geschichte*. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin KÄHLERS.² Er meint damit den Menschen als Persönlichkeit und Gewissen, der auf Gott hin angelegt ist. BULTMANN bedient sich für die anthropologische Verankerung der philosophischen Daseinsanalyse Martin HEIDEGGERS. Gott, der im gegenwärtigen Christuszeugnis den Menschen betrifft, ist diesem Menschen nicht ein Fremder. Vielmehr kennt jeder Mensch Gott. So kennt er ihn, dass er weiß, wer ihm im Christuszeugnis begegnet. Um eine berühmte Passage von BULTMANN Ihnen in Erinnerung zu rufen: Der Mensch kann sehr wohl wissen, „wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm. Wäre seine Existenz nicht (bewußt oder unbewußt) von der Gottesfrage bewegt im Sinne des Augustinischen ‚Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te‘, so würde er auch in keiner Offenbarung Gottes Gott als

²Johannes WIRSCHING: *Gott in der Geschichte*, Kaiser 1963, S. 134ff.

Gott erkennen. Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach ‚Glück‘, nach ‚Heil‘, nach dem Sinn von Welt und Geschichte, als die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins. Mag das Recht, solches Fragen als die Gottesfrage zu bezeichnen, erst vom Glauben an die Offenbarung Gottes aus gewonnen sein, – das Phänomen als solches ist der Sachbezug auf die Offenbarung.“³

Ich erinnere an unsere Leitfrage: Wie wird gegenwärtige Erfahrung der Wirklichkeit als die Wirklichkeit Jesu Christi identifiziert? Das geschieht hier so, dass in der durch das Christuszeugnis wirklichen Gottesbegegnung das fragliche Menschsein seine Verwirklichung findet. Man könnte dann so sagen: Hier identifiziert Gott selbst Jesus Christus in seinem gegenwärtigen Wirken, wobei freilich die Möglichkeit solcher Identifikation objektiv in der Verfasstheit des Menschseins aufgewiesen werden kann, das gerade auf seine Betroffenheit hin angelegt ist. Dieses Angelegtsein, menschliche Möglichkeit, hat die Theologie aufzuweisen. Damit kommt sie heraus aus der bloßen Behauptung der gläubigen Subjektivität: Jesus betrifft mich. So ist das gemeint, wenn ich vom zweiten Weg rede, und diesen Weg der Identifikation bezeichne als die Objektivität gegenwärtiger Betroffenheit durch das Christuszeugnis. Ich will nun gleich dazusetzen: Was ich hier als zwei Wege auseinandergelegt und je für sich beschrieben habe, das ist faktisch oft miteinander verknüpft. Das gilt insbesondere für die Phase der theologischen, insbesondere der neutestamentlichen Arbeit, die man als „die neue Frage nach dem historischen Jesus“ bezeichnet hat. Das sieht in der Forschungsgeschichte so aus, dass man sagt: Mit Albert SCHWEIZERS Geschichte der Leben-Jesu-Forschung einerseits, mit dem Aufkommen der Formgeschichte andererseits kam die Frage nach dem historischen Jesus zum Ende, ihr Scheitern wurde deutlich. Das geschah etwa im 2. Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Es folgte die Phase, in der die Kerygma-Christologie, vor allem BULTMANNs, unbestritten das Feld behauptete. Diese Phase dauerte bis in die Mitte der 50er Jahre. Dann aber wurde gerade auch bei einigen Schülern BULTMANNs die Frage nach dem historischen Jesus neu gestellt. Zu nennen wäre hier Ernst KÄSEMANN, vor allem aber Ernst FUCHS und der Systematiker EBELING. Gerade bei FUCHS und EBELING sind Weg eins und zwei ineinander verwoben.

³Rudolf BULTMANN: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen: Mohr
²1954 (= *Glauben und Verstehen*), S. 232.

3. Kritische Beurteilung

Man kann der Fragestellung, die die Fachdiskussion bestimmt, nicht ausweichen. Das will ich von vornherein feststellen. Das bedeutet einmal, dass die Frage nach der Identifikation Jesu Christi in seiner Gegenwärtigkeit eine unausweichliche Frage ist. Wenn der Glaube, der sich als gegenwärtig durch Jesus Christus betroffen erkennt, nicht zu einem bloßen Behaupten werden soll, dann müssen Gründe genannt werden können, warum da zu Recht von einer Betroffenheit durch Jesus Christus die Rede ist. Die Frage ist unausweichlich. Und zugleich ist der Weg verstellt, den die Theologie vor der Aufklärung ging, und auf den heute manche Romantiker oder auch ängstliche Gemüter Theologie und Kirche wieder führen möchten: der Weg, auf die institutionelle Autorität zu rekurrieren.

Soweit, meine ich, könnten wir uns vereinbaren. Aber das bedeutet nun nicht, dass wir die Wege der Fachdiskussion gehen müssten, die Wege, die bezeichnet sind durch die Stichworte „historischer Jesus“ und „kerygmatischer Christus“. Ich muss nun allerdings an dieser Stelle von Ihnen ein Stück sehr scharfen und genauen Nachdenkens verlangen. Aber das gehört ja dazu – auch Theologie ist ein sehr anspruchsvoller Denkvollzug, auch wenn das der eine oder andere Philosoph hier in Erlangen nicht wahrhaben mag, der sich schämt, die Theologie unter den Wissenschaften an der Universität aufzuzählen.

Wir fragen zunächst einmal so: Worin sind eigentlich die beiden Wege, die ich eben geschildert habe, vergleichbar? Nun, zunächst einmal ist diese Antwort nicht schwer zu geben: Hier wie dort geht es um die Objektivität der erfragten Identifikation. Worin sucht man diese Objektivität? Einmal wird sie gesucht in der Objektivität der historischen Methode, das andere Mal in der Objektivität einer bestimmten Verfasstheit der menschlichen Existenz. Nun kann man gewiss sagen, das seien doch zwei recht verschiedenartige Wege. Vergleichbar sind sie eben darin, dass beide Male ein Allgemeines gesucht wird, das allen Menschen grundsätzlich zugänglich sein sollte. Denn die Methoden und Arbeitsweisen der historischen Methodik beanspruchen ja allgemeine Gültigkeit. Und ebenso sollen die anthropologischen Bestimmungen, mit denen KÄHLER oder auch BULTMANN arbeiten, für alle Menschen Gültigkeit besitzen, darum auch allen Menschen wenigstens grundsätzlich zugänglich sein. Bei beiden Wegen ist an die Stelle der aufge-

klären institutionellen Autorität die Allgemeinheit der Vernunft getreten. Sie soll jetzt die Objektivität dessen, was der Glaube behauptet, garantieren. Natürlich soll und kann die Vernunft den Glauben nicht ersetzen. So ist das selbstverständlich nicht gemeint. Aber die vernünftige Allgemeinheit soll die Argumentationsbasis abgeben, auf der der Glaube argumentiert.

Hier setzen wir nun mit unserer kritischen Frage ein: Ist es eigentlich unausweichlich so, dass entweder bloß die individuelle Behauptung der Subjektivität da ist, oder aber die jedem Menschen grundsätzlich in gleicher Weise zugängliche vernünftige Allgemeinheit? Ist diese vernünftige Allgemeinheit nicht ein Postulat, dem die Realität keineswegs entspricht? Das nicht nur dort, wo diese vernünftige Allgemeinheit die Basis für theologische Argumentation abgeben soll. Wir können ja sehr deutlich feststellen, dass solche theologische Argumentation das Einverständnis keineswegs erreicht, das Sie gerne erreichen möchte. Das zeigt sich beispielsweise an der Frage nach dem historischen Jesus, bzw. an dem Ergebnis dieser Frage recht deutlich. Nicht, dass ich die Vernunft, die Allgemeinheit vernünftiger Übereinkunft gering schätzen würde! Aber Theologie sagt, was ist, nicht was sein sollte.

Darum scheint es mir so, dass gerade hier die Problematik sich deckt mit dem, was wir als Fazit aus der nicht zustande gekommenen Kontroverse zwischen EBELING und KÜNNETH fanden: Es geht auch hier um einen Raum des Einverständnisses, in dem eine Identifikation Jesu Christi möglich ist. Dieses Einverständnis kann und muss als Einverständnis der Glaubenden angesetzt werden. Freilich so, dass für dieses Einverständnis nicht ein Sonderbereich ausgespart würde, der nicht in den Gesamtbereich der auch alltäglichen Wirklichkeitserfahrung eingebaut ist. Vielmehr wird gerade darin die Aufgabe liegen, Bestimmtheit dieser ganzen Wirklichkeitserfahrung von Jesus Christus her zu erfassen. Dann ist Jesus Christus nicht nur religiös erfahrbar und in dieser religiösen Erfahrung zu identifizieren. Es kann und wird dann vielmehr möglich sein, ihn zu erfassen als gegenwärtige Wirklichkeit durchwaltende und auf Gott hin erschließende Macht. Wir sagen von ihm, er sei Herr, König, Gott. Das soll und darf ja nicht bloß eine leere Formel sein, oder höchstens für einen solchen religiösen Sonderbereich gelten. Aber gerade deshalb hat Theologie zwischen der individuellen Subjektivität und dem Postulat der Vernunftallgemeinheit einzusetzen.

§ 5. Die gegenwärtige kirchliche Christologie: Der vielfältige Sprachgebrauch und die emotionale Bestimmtheit

Zu den folgenden Ausführungen ist eine Vorbemerkung notwendig: Ich habe schon in der Einführung darauf hingewiesen, dass wir hier ein Feld betreten, das noch sehr wenig wissenschaftlich bearbeitet ist. Zwar hat jeder hier selbst seine mehr oder weniger intensiven Erfahrungen. Doch gerade deshalb ist es schwer, zu allgemeineren Feststellungen zu kommen, denn diese Erfahrungen sind ja recht unterschiedlich. Und die Fragestellung, mit der wir hier als dogmatische Theologen an die kirchliche Christologie herangehen, ist so wenig üblich, dass ich keine Untersuchung zu dem Thema heranziehen kann.

Die methodische Folgerung, die ich daraus ziehe: Ich muss mich hier mit einem sehr allgemeinen Überblick begnügen, muss zugleich mich darauf verlassen, dass Sie aus Ihrer eigenen Erfahrung diesen Überblick ergänzen und korrigieren können. Zugleich habe ich mich nur auf ein relativ beschränktes Textmaterial bezogen – eine eigene umfassende Forschung zu dem Thema konnte ich leider nicht veranstalten. So will ich mich besonders auf Liedertexte stützen, und zugleich ein paar gängige Erbauungsbücher mit anführen (THOMAS A KEMPIS, Von der Nachfolge Christi; Joh. ARND, 6 Bücher vom wahren Christentum und Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden, wie solche zur Übung des wahren Christentums durch andächtige, lehrhafte und trostreiche Gebete in die Seele zu pflanzen; Christliches Schatzkästlein auf alle Tage des Jahres in einer Auswahl biblischer Kernsprüche mit Liederversen, von JUNG-STILLING). Ich habe diese drei Erbauungsbücher aus der Bibliothek meines Großvaters geerbt, eines Altpietisten, der diese für seine Arbeit benutzte, und habe Grund zur Annahme, dass sie noch benutzt und gelesen werden. Sicher sollte man dazu dann die prägende Kraft der Bibel, ihrer Geschichten und vor allem auch der Bibelsprüche nicht vergessen.

Zugleich will ich Ihnen meine Hypothese, die ich dann belegen möchte, vortragen: Die kirchliche Christologie hat kaum ein Interesse an rationaler begrifflicher Klärung, sie hat aber alles Interesse daran, Jesus Christus als emotionalen Bezugspunkt festzuhalten; von daher sind dann bestimmte dogmatische Sätze unentbehrlich. Die Kontinuität dieser kirchlichen Christologie liegt dabei weniger in den sich durchhaltenden Formulierungen, wenn wir einmal von ein paar grundlegenden Bestimmungen absehen: Jesus als Gott, bzw. Gottessohn, als Herr etwa. Die Kontinuität liegt vielmehr in den Bestimmungen der Emotionen, der Gefühle, die sich auf Jesus Christus richten.

1. Die christologische Grundbestimmung

Zunächst doch eine nicht einfach emotionale, sondern durchaus auch begriffliche Bestimmung dieser kirchlichen Christologie: Sie sieht in Jesus Christus das Beieinander von Gott und Mensch. Dieser Mensch Jesus ist Gott, er ist Gottes Gegenwart bei uns, er ist Gottes Nähe, in ihm ist Gott da und zugänglich. So lässt sich diese Grundbestimmung beschreiben. Man könnte durchaus als Motto über die ganze kirchliche Christologie den Eingangssatz aus dem 2. Clemensbrief, also eine sehr frühe Äußerung aus der Geschichte der Kirche etwa aus der Mitte des 2. Jhdts, kennzeichnend sowohl in der Intention auf die göttliche Verehrung Jesu wie auch in ihrer begrifflichen Unschärfe setzen: Ἀδελφοί οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶ μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.

Beides gehört zusammen: Das Gefühl richtet sich auf Christus als Gott, und zugleich ist dieses Gefühl bestimmt durch die in Christus gewährte Erlösung. Jesus ist Gott, das ist diese Grundbestimmung kirchlicher Christologie, die ja auch vielfältig eingeschränkt wird – z. B durch das Gebet zu Jesus (NB: Im NT begegnet uns das Gebet zu Jesus nicht, abgesehen von der ganz speziellen Anrufung, dem Maranatha im Abendmahl. Das Gebet zu Jesus ist also nicht neutestamentlich, sondern eine kirchliche Tradition, ein Sachverhalt, der mich auch überrascht hat, als ich ihn entdeckte!). Dass Jesus Gott ist, wird also gerade auch durch das Gebet zu Jesus eingeübt. Vgl. auch Herrgott (der Kruzifixus), Gottesmutter.

Danach findet sich freilich auch die Bestimmung Jesu als des Menschen, des Bruders, dessen, in dem die menschliche Gottebenbildlichkeit erneuert worden ist, und durch den wiederum wir erneuert werden – sehr schön in etwa im 1. der sechs Bücher vom wahren Christentum. Ich gebe dazu einen Teil eines Gebetes: „Ach mein Gott, laß nicht zu, dass Satan Dein Werk gar vernichte, richte Du in mir wieder auf Dein verlorenes Ebenbild ...Laß mich hier in dieser Zeit anfangen zu tragen das Bild des himmlischen Adams, bis ich Dich endlich schauen werde, wenn ich erwache nach Deinem Bilde, durch Jesum Christum unseren Herrn“.¹

Nun könnte es auf den ersten Blick so aussehen, wie wenn diese Grundbestimmungen einfach das wiederholten, was das kirchliche Dogma von Chalzedon einschärfen möchte: Jesus Christus ist wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch in der Einheit der Person. Doch dieser Schein trügt. Denn dem Dogma geht es ja gerade um eine Verhältnisbestimmung von Gottheit und Menschheit in dieser einen Person – sie sind beieinander, aber ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως. Davon keine Spur in diesen Grundbestimmungen der kirchlichen Christologie (auch wenn es natürlich nicht schwer fällt, mit bestimmten Interpretationen diese kirchliche Christologie zu einer chalzedonensischen Zwei-Naturen-Lehre umzufunktionieren). Das Interesse ist hier eben ein primär religiöses Interesse, nicht ein Interesse der Reflexion und intellektuellen Klarheit (davon haben wir in der Einführung in die dogmatische Fachdiskussion gesprochen). Jetzt sieht es anders aus: Der Glaubende muss sich gerade gefühlsmäßig auf Jesus richten können, auf Gott, d.h. auf den, der Macht hat und helfen kann. Aber zugleich auf den, der uns nahe ist, uns helfen kann, dem Menschsein nicht fremd ist (so schon Hb 5,15: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte mitleiden mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde“). Dieses Interesse des Glaubenden müssen wir gerade auch als Dogmatiker sehen, sollten uns von seiner gedanklichen Unschärfe auch nicht gleich vornehm distanzieren. In unserem religiösen Umgang mit Jesus sind wir kaum anders dran! Das trotz der denkerischen Schulung in unserer dogmatischen, jetzt also speziell der christologischen Reflexion und ihrer Probleme.

¹Johann ARNDT u. a.: *Sechs Bücher vom wahren Christentum. ... mit Summarien ...* Reg. ger, 3. Aufl., Bd. 1, Erfurt: Jungnicol 1748.

2. Bestimmtheiten der emotionalen Bindung an Jesus Christus

Noch einmal: Ich kann Ihnen hier nun nicht sauber durchgearbeitete Forschungsergebnisse anbieten, sondern nur ein paar Hinweise und Fragestellungen. (Vielleicht hat jemand von Ihnen Lust, da selbst ein wenig zu forschen und Entdeckungen zu machen. Ich wäre dankbar, wenn Sie mir das dann auch mitteilten). Meine Hypothese noch einmal: Jesus Christus ist für die kirchliche Christologie primär Anhalt von Gefühlen – die Verbalisierung ist viel variabler als das emotionale Grundmuster, in dem sich eine starke Beharrungskraft zeigt. Ich will dieses emotionale Grundmuster, in dem sich die Bindung an Jesus und die Gemeinschaft mit ihm realisiert, durch vier Stichworte benennen, die zugleich eine gewisse Ordnung abgeben können:

1. Geborgenheit, 2. Trost, 3. Wertfindung, 4. Eschatologische Vergewisserung.

1. Geborgenheit.

Wir haben zum Semestereröffnungsgottesdienst ein Lied gesungen, das 1963 entstanden ist, also mindestens von daher als zeitgenössisch gelten kann: Es zeigt sehr genau gerade diese Bestimmtheit des Gefühls, das sich auf Jesus richtet – Geborgenheit: „Weil Gott in tiefster Nacht erschienen, kann unsre Nacht nicht traurig sein. Der immer schon uns nahe war, stellt sich als Mensch dem Menschen dar.“ Nacht – das ist das Unheimliche. Aber da ist ja Gott als Mensch, darum ist das Unheimliche der Nacht (diese ist traurig, heißt es hier) – es ist also dieses Unheimliche der Nacht überwunden – auch wenn diese Nacht noch dauert. Aber – so der Refrain, zum letzten Vers abgewandelt: „Weil Gott in tiefster Nacht erschienen, kann unsere Nacht nicht endlos sein.“² Ich will dazu nun ein Lied aus JUNG-STILLINGS Schatzkästlein für Leidende anführen:

Wirf, blöder Sinn, den Kummer hin
Gott ist für Dich; was will mich ferner kränken?
Hallelujah! Sein Sohn ist da!
Wie sollt er uns mit ihm nicht alles schenken!
Schlägt Dir das Herz aus Angst und Schmerz,
Empfindest Du, wie sehr die Sünden kränken:

²Text und Melodie v. Dieter Trautwein, 1963. EG 56

Dein Heil ist hier; wie, sollte Dir
Nicht Gott mit ihm auch Gnad und Friede schenken ...

Ich lasse einige Verse aus, die sich auf das Geschenk der Kräfte zum Guten, der Weisheit und der leiblichen Notdurft beziehen. Das Lied schließt:

Wirf, blöder Sinn, die Sorgen hin,
Die Dich ins Meer der Traurigkeit versenken!
Dein Heil ist da. Halleluja!
Wie sollt uns Gott mit ihm nicht alles schenken?³

Der Sprachgebrauch ist hier wesentlich anders, mindestens, was die christologischen Formeln betrifft. So ist die Formulierung des Erstgenannten, des moderneren Liedes eigentlich modalistisch: Der immer schon uns nahe war, stellt sich als Mensch den Menschen dar – da ist ja gar nicht gefragt nach dem Verhältnis dessen, der immer schon Gott ist, zu dem, der Mensch wird – bleibt eigentlich zugleich Gott in seiner Gottheit? Das braucht es nicht – Gefühl ist alles – begriffliche Bestimmtheit Schall und Rauch! Hier bei Jung-Stilling finden wir zwei Bestimmungen Christi: Sohn und Heil. Der Sohn ist da, das Heil ist da – eben damit aber sind wir der Gegenwart Gottes mit seinen heilsamen Gaben gewiss! Dazu nun nur eben noch die Erinnerung an Paul GERHARD: „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich; so oft ich ruf und bete, weicht alles hinter sich. Hab ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt bei Gott – was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott.“⁴ Das Haupt, das der Glaubende zum Freund hat, und dessentwegen er bei Gott geliebt ist, das ist ja wieder Jesus Christus.

2. Trost

Verbundenheit mit Jesus Christus gewährt nicht nur das Gefühl der Geborgenheit. Sie gibt vor allem Trost im Leben. „Christus im Herzen und das Kreuz auf dem Rücken – der Wahlspruch der Geduldigen“,⁵ so JUNG-STILLING. Und noch einmal: „Welch ein Trost ist es für jeden Leidenden

³Johann Heinrich JUNG-STILLING (Hrsg.): *Neues christliches Schatzkästlein auf alle Tage des Jahres in einer Auswahl biblischer Kernsprüche mit Liederversen*, Stuttgart: J.F. Steinklopf ⁴1866, URL: <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10315455.html?pageNo=398> (besucht am 25.07.2018) (im Folgenden zit. als Schatzkästlein), S. 378f.

⁴Text: Paul GERHARD EKG 250,1 = EG 251,1

⁵Schatzkästlein, S. 397.

und Sünder: Auch ich bin in den Leidensplan Jesu aufgenommen.“⁶ Doch dazu nun auch hier wieder einen modernen Versuch (aus einem Preisausschreiben der Akademie Tutzing), Klaus KLEINAU –

„Ich zieh meine dunkle Straße und schlage die Trommel dazu,
ich frage die dunkle Straße, ich frage sie immerzu.
Ich frage sie heut und morgen, und die Trommel, die trommelt den
Schritt,
ich schlage sie heut und morgen, mein Bruder, mein Bruder komm mit!
“

„Halt an, mein Bruder, mach kehrt, mein Bruder, und geh die Straße
zurück.
Ich weiß einen Weg, der führt dich, mein Bruder, der führt dich ins
große Glück.
Komm mit, faß an, und verliere keine Zeit, solange du auf Erden bist.
Der Herr ist Gott, und er gibt uns Geleit, weil er Bruder uns worden,
Bruder uns worden im Namen Jesu Christ.“⁷

Das Gefühl der Fraglichkeit und Sinnlosigkeit – ob es in der trommelnden Trommel sauber getroffen ist, lässt sich bezweifeln. Aber davon weg führt ja die Umkehr zu Gott, der in Jesus Christus Bruder geworden ist, solidarisch mit Dreck und Tränen, wie dann der zweite Vers zu beschreiben sucht.

Natürlich wird hier anders geredet, als etwa bei Friedrich Karl von MOSER (1723-1798): „Der Weg ist gut, der durch das Leiden führet. Man findet Gott, wenn man sich selbst verlieret; Gefahr und Not treibt die beherzten Streiter, beständig weiter. Durch Leiden bis Du in den selgen Orden der Kreuzgeschwister eingezeichnet worden: Dein Glück ist groß, der Weg ist zwar beschwerlich, doch nicht gefährlich. Ihn ist der Herr des Lebens selbst gegangen; wer einst in seinem Hochzeitsschmuck will prangen, muss seiner Schmach und Leiden noch auf Erden gewürdigt werden“.⁸

Es gibt Trost, dass Gott selbst Bruder im Leiden geworden ist, dass der Herr des Lebens, wie es bei Moser heißt, den Leidensweg gegangen ist. So geläufig ist diese Verbundenheit, dass wir in unserer religiösen Sprache (und das

⁶Schatzkästlein, S. 406.

⁷Bernd SCHLOTTOFF (Hrsg.): Songs junger Christen ; [1], Schlottoff, Bernd (Hrsg.), Neuhäusen: Hänssler 1970, Nr. 117.

⁸<http://www.christliche-gedichte.de/?pg=11188>

hat dann sogar auf den säkularen Sprachgebrauch abgefärbt) von Leiden, von Schwierigkeiten, von Unglück eben als von dem Kreuz reden, das uns betrifft – und ja schon in dieser Bezeichnung die Verbundenheit mit Jesus Christus selbst ansprechen, die in seinem Kreuz den Trost gewährt (vgl. die Rubrik im EKG, Gottvertrauen, Kreuz und Trost – als selbstverständliche Verbindung).

3. Wertfindung / Orientierung

Dazu ließe sich wieder eine Fülle gerade auch von Details anführen. Grundlegend ist hier eine Antithetik von Gottesliebe und Weltverachtung – Jesus ist dabei Vorbild, Vorkämpfer, Hilfe im Kampf des Christen gegen die Welt, ihre sündigen Verlockungen. Ganz abstrakt gesagt: Hier ist Jesus Anhalt für die Umwertung von sonst gesellschaftlich anerkannten Werten. Aus Thomas á KEMPIS: „Es ist eine große Ehre und Herrlichkeit, Dir zu dienen und alle Dinge um deinetwillen verschmähen, denn große Gnade und Dank werden alle die haben, die sich Deiner heiligen Dienstbarkeit williglich unterwerfen. Sie werden die allersüßeste Tröstung des Heiligen Geistes finden, die um Deiner Liebe willen alle fleischlichen Gelüste hingeworfen. Sie werden große Freiheit des Herzens erlangen, die um deines Namens willen auf den engen Weg getreten und alle weltliche Sorge verachtet haben.“⁹ Wir singen das ja selbst gerne, etwa mit Johann SCHEFFLER:

„Mir nach, spricht Christus, unser Held, mir nach ihr Christen alle!
Verleugnet euch, verlaßt die Welt, folgt meinem Ruf und Schalle!
Nehmt Euer Kreuz und Ungemach auf euch, folgt meinem Wandel nach.“¹⁰

Aber auch das hält ja durch:

„Wag es mit Jesus, was Deine Not auch sei!
Wag es mit Jesus, er macht Dich frei“

– als Refrain. Und dann:

„Heute will Dich Jesus fragen: Bist Du ganz für mich bereit?
Einmal fällt die Maskerade, die Du vor der Welt beziehst,
wenn Du durch Gericht und Gnade, Dich im Lichte Gottes siehst.

⁹THOMAS (Hrsg.): Vier Bücher von der Nachfolge Christi, Arndt, Johann (Übers.), Zürich: Gottthelf-Verl. 1942, 3. Buch 11.5, S.113f.

¹⁰EKG 256,1 = EG 385,1

Lass Dich nicht von Menschen leiten; Menschen sind wie Laub im Wind. Jesus schafft Persönlichkeiten, die das Salz der Erde sind.“¹¹

Jesus – hier im Gegensatz zu Menschen als der, der leiten kann, der Orientierung gibt, der Wertfindung in Wahrheit ermöglicht! Hier muss ich nun dazusetzen: Diese hier vorliegende Gefühlsbestimmtheit ist sehr stark an der Antithese zur Welt orientiert! Es ist Weltverachtung, die Jesusliebe einschärft. Es geht da also um einen Dualismus (das kann manches Mal für unsere Rezeption gerade dieses Momentes der kirchlichen Christologie beschwerlich sein). In diesem Dualismus bahnt sich der Kampf gegen die sündige Welt an, der seine eschatologische Vergewisserung wieder in Jesus findet.

4. Eschatologische Vergewisserung:

Das nun als das letzte Stichwort, um die Struktur des Gefühles zu beschreiben, das als Gefühl der Verbundenheit mit Jesus das entscheidende Moment der kirchlichen Christologie ausmacht. Dabei kann nun, gerade weil es hier um die Gewissheit der Sündenvergebung, der Auferstehung und des ewigen Lebens geht, die ganze Lehre von der sühnenden Kraft des Opfers Christi am Kreuz mit in die sprachliche Formulierung eingehen. Noch einmal PAUL GERHARD:

„Der, der hat ausgelöschet, was mit sich führt den Tod;
der ist's, der mich rein wäschet, macht schneeweiß, was ist rot.
In ihm kann ich mich freuen, hab einen Heldenmut,
darf kein Gerichte scheuen, wie sonst ein Sünder tut.“¹²

Oder, aus einem Gebet von Johann ARND, nun auf die Auferstehung bezogen: „Du, mein Herr Christe, hast als ein Siegesfürst nach erhaltenem Sieg die rechte Beute der Unsterblichkeit ausgeteilet, die schönen Feierkleider der Verklärung, wie Simson in seiner Hochzeit, da er die Philister schlug. Laß uns auch, o Herr, mit Dir durch wahre Buße geistlich auferstehen. Laß uns Teil haben an der ersten Auferstehung“ [damit ist die Wiedergeburt als Auferstehung von der Sünde gemeint], „auf dass der andere Tod an uns nicht Macht habe. Stehe Du in uns auf, lebe Du in uns, siege und überwinde in uns die Welt, Sünde, Tod, Teu-

¹¹SCHLOTTOFF (Hrsg.): *Songs junger Christen* ; [1], Text: Hans-Christian Tischer, Nr. 112.

¹²Paul GERHARD: Ist Gott für mich, so trete, EKG 250,5 = EG 351,5.

fel und Hölle¹³ Auch hier hält sich die Gestimmtheit des Gefühles bis in die unmittelbare Gegenwart hinein durch – denken Sie beispielsweise an die beliebte Parole „Jesus lebt“, – oder an den Refrain: „Laß die kleinen Dinge, nimm Dir Zeit, einmal ist es auch für Dich so weit“¹⁴

„Hast Du die Kraft seines Wortes schon erfahren –
Du Pilger auf Deinem Weg zur Ewigkeit?
Trinkst Du das Wasser aus dem Lebensbrunnen –
wird Jesus Weggefährte Dir durch alle Zeit.
Wer zu mir kommt, den will ich nicht verstoßen –
so sagt es Jesus Christus Gottes Sohn.
Wer ihm auf Erden gibt sein Sündenleben –
bekommt die Ewigkeit geschenkt von ihm zum Lohn.
Laß die kleinen Dinge – nimm Dir Zeit
einmal ist es auch für Dich so weit.“

Auch dieses Gefühl der eschatologischen Vergewisserung lebt deutlich aus dem Gegensatz – stößt sich ab gegen Sünde, gegen die müde machende Alltäglichkeit (die kleinen Dinge in dem zuletzt genannten Vers); es stößt sich ab gegen die Erfahrung der Vergänglichkeit und des nahenden Todes: Jesus vergewissert der Tod und Sünde überwindenden Zukunft, des ewigen Heiles, wobei insbesondere die Auferstehung Jesu, bzw. Jesus als der Auferstandene und Erhöhte den Anhalt gibt.

Soviel zur Beschreibung. Ich fasse noch einmal zusammen: Was ich in den vier Bestimmungen angedeutet und mit einigen Texten belegt habe, ist ein Grundmuster, wie es das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit Jesus bestimmt. Es sind nicht vier Gefühle, sondern es sind Schwerpunkte, die je nachdem in verschiedenen Situationen dieses Gefühl, zu Jesus zu gehören, bestimmen (ich könnte statt dessen auch sagen: es sind Bestimmtheiten dessen, was man als die Liebe zu Jesus bezeichnen kann). Nicht die häufig doch recht verschiedenartige Ausdrucksweise ist dabei maßgebend, sondern vielmehr die sich doch sehr deutlich durchhaltende Bindung des

¹³JOHANN ARNDT: *Paradiesgärtlein*: Nürnberg: Peter Conrad Monath 1714, URL: <http://digital.slub-dresden.de/id425102890/372> (besucht am 28.05.2018), S.302f.

¹⁴SCHLOTTOFF (Hrsg.): *Songs junger Christen* ; [1], Herbert Masuch, Nr. 212.

Gefühls. Dazu braucht es Jesus als Gott, als den gegenwärtig Mächtigen, und zugleich als den nahen Menschenbruder.

3. Die Problematik der kirchlichen Christologie

Man kann natürlich sagen, dass diese Grundmuster von Emotion gar keine richtige Christologie sei, dass es diesen Namen gar nicht verdiene. Dazu brauche es klarere Bestimmungen. Doch haben wir hier auf jeden Fall Bestimmtheiten des Glaubens vor uns, einer Bindung an Jesus, einer Beziehung zu Jesus, die zugleich die Lebenswirklichkeit des Glaubenden bestimmt. Darum ist es gut, wenn man sich diesen Sachverhalt einmal klar macht. Denn um nur eines zu nennen: Dieses Grundmuster prägt natürlich auch wieder den Erwartungshorizont der Gemeinden, etwa in Hinsicht auf die Christuspredigt: Sie soll dieses Grundmuster bestätigen und verstärken. Solange das möglich erscheint, solange christologische Aussagen in der Verkündigung in dieses Muster hineinpassen, hier rezipiert werden können, bleibt es in der Gemeinde ruhig. Dann lässt man sich z. B auch neue Lieder, mit neuen Texten und Melodien, gerne gefallen.

Ich will nun hier, wo es zunächst darum geht, das, was da ist, durchzumustern, nicht gleich zu einer Kritik ansetzen. Ich mache aber doch auf einige problematische Punkte aufmerksam, die mit dieser gängigen kirchlichen Christologie verbunden sind. Dabei müssen wir uns klarmachen: So sieht die Christologie der bewußten, der entschiedenen Christen aus, derer, die sich zur kirchlichen Gemeinschaft und zum Gottesdienst halten. Und darum ist es ja auch zugleich das Ziel vieler kirchlicher Aktivitäten, möglichst vielen Menschen zu einem solchen bewußten Verhältnis zu Jesus Christus zu verhelfen.

Zunächst: Es handelt sich hier um ein sehr stark auf den einzelnen abgestelltes Grundmuster – kein Wunder bei der stark gefühlsbestimmten Weise, in der diese Christologie ausgeprägt ist. Gewiss gibt es da auch das Wir-Gefühl, Gemeinde- und Gemeinschaftsgefühl. Aber „Wir“, das sind dann gerade die so, die in dieser Weise mit Jesus Christus Verbundenen. Darum liegt hier dann auch die Tendenz zur Gruppenbildung und Abkapselung nach außen vor – solche Christologie ist die Christologie der Frommen, auch möglicherweise sehr leicht dann der Sekten, der Gemeinschaften, in

denen man sich gegenseitig die Bindung an Jesus so bestätigt, dass man sie anderen, die nicht dazugehören, abspricht.

Weiter: Diese Christologie leitet die Frömmigkeit viel mehr dazu an, Welt und Leben in dieser Welt zu erleiden, als diese aktiv zu gestalten. Ich erinnere dazu an den tief in diesem Grundmuster verankerten Dualismus: Die hier eingeübte Wertung ist kritisch – widersprechend bestimmten gesellschaftlichen Wertungen gegenüber. Sie ist nicht positiv bejahend. Denken Sie an das bekannte, in vielen Variationen wiederkehrende Motiv: *„Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Und die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit.“* (so 1Joh 2,15-17). Hat der Haß NIETZSCHES hier nicht etwas sehr scharf wahrgenommen, was mindestens als Gefahr auch in dieser Art von Erduldens-Christologie steckt? Ich zitiere aus der Genealogie der Moral: *„Sie sind elend, es ist kein Zweifel, alle diese Munkler und Winkel-Falschmünzer, ob sie schon warm beieinanderhocken – aber sie sagen mir, ihr Elend sei eine Auswahl und Auszeichnung Gottes, man prügele die Hunde, die man am liebsten habe; vielleicht sei dieses Elend auch eine Vorbereitung, eine Prüfung, eine Schulung, vielleicht sei es noch mehr, – etwas, das einst ausgeglichen und mit ungeheuren Zinsen in Gold, nein! in Glück ausgezahlt werde. Das heißen sie die Seligkeit“* (11,792).¹⁵

Oder, dogmatisch gesprochen: Dieser kirchlichen Christologie fehlt die Öffnung zur Schöpfung hin. Die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi ist hier nahezu nicht mit berücksichtigt. Die Natur- und Weltfrömmigkeit ist christologisch nicht integriert. Wo es sie noch gibt, ist sie nicht die Sache der entschiedenen Christen, sondern gerade derer, die der Kirche distanziert gegenüberstehen. Darum kann es leicht zu einem inneren Bruch kommen, zwischen dem unmenschlichen Leben und Erleben des weltlichen Daseins, in Beruf, Arbeit, Politik und der Privatheit der religiösen Innerlichkeit. Ganz deutlich zeigt sich das etwa daran: Gerade die treue Gottesdienstgemeinde will keine „politische Predigt“ – und solche politische Predigt ist alles, was sich nicht in dem angedeuteten emotionalen Grundmuster unterbringen lässt.

¹⁵Karl SCHLECHTA (Hrsg.): Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Band 2, S.785-799.

Drittens: Diese kirchliche Christologie befördert in ihrer Beharrungskraft nicht nur die Abkapselung nach außen. Sie wirkt konservativ, und der Veränderung abhold. Noch einmal – damit Sie mich nicht mißverstehen: Ich will hier nicht einfach das Recht der in ihrem Grundmuster erhobenen Christologie bestreiten. Sie hat wichtige Momente des biblischen Glaubens wie gerade auch der reformatorischen Frömmigkeit in sich aufgenommen und gibt sie weiter, und trägt damit auf ein weites Stück hin das Leben der Gemeinden. Aber hier muss nun doch gerade auf mögliche Defizite dieser Christologie aufmerksam gemacht werden.

Ich sage so: Diese kirchliche Christologie wirkt konservativ, und der Veränderung abhold. Man kann das mit ihrem leidenden, dualistischen Grundzug zusammennehmen. Es liegt aber wohl genauso sehr eben darin, dass hier das Gefühl einer Zusammengehörigkeit mit Christus dazu führt, dass die rationalen Momente des Glaubens nur ungenügend ausgearbeitet sind. Es ist ja oft erschreckend, zu sehen, wie wenig kirchentreue Menschen dazu fähig sind, ihren Glauben argumentierend zu entfalten. Ich weiß auch nicht, ob die in letzter Zeit recht vielfach erschienenen Erwachsenenkatechismen und Glaubensbücher hier weiterhelfen – denn es brauchte ja doch eine recht starke Motivation, nun einen neuen Aspekt des Christusglaubens zu lernen.

Zwei Folgen dieses Defizits nenne ich: Einmal ist kaum ein Bedürfnis nach rationaler Kohärenz da, wo Christologie bzw. Christusglaube in der geschilderten emotionalen Weise gelebt wird. Man kann sich rational durchaus in der technischen Welt mit ihren Gesetzmäßigkeiten bewegen, bedient sich auch völlig der Möglichkeiten, die es da gibt. Und ist doch andererseits in der religiösen Bestimmtheit ganz anders gesonnen. Anspruchsvolle Intellektualität wird den Widerspruch bemerken und wandert aus der Gemeinde mindestens geistig aus.

Und die religiöse Gestimmtheit wird sich leichter in konservativen theologischen Formeln wiederfinden, wird sich zudem leicht in Angst versetzen lassen vor Neuem, das u. U. als Anspruch auf diese Christusgläubigkeit der Gemeinde zukommt.

Theologische Wissenschaft, die die Kohärenzproblematik erörtert, und die zu neuen Ausdrucksweisen nicht nur, sondern u. U. zur Horizonterweiterung nötigen muss, kann darum leicht als Feind erscheinen – hier gibt es

einen weiten Raum für kirchliche Agitatoren mit einem gut ausgebildeten Machtinstinkt. Auch das hat man zu sehen, wobei ich noch einmal betone: Nicht die Sprachgestalt, nicht die theologische Formel als solche ist hier entscheidend, sondern die Gestimmtheit, das Christusgefühl. Nur wo dieses sich bedroht sieht, kommt es zu Aufregungen. Davon dann im nächsten Paragraphen.

§ 6. Legitimierende Funktionen der kirchlichen Christologie und ihre Bestreitung: Christologische Aspekte des innerkirchlichen Pluralismus

1. Die strittige Anpassung

Ich erinnere noch einmal an das Grundmuster dessen, was ich als die kirchliche Christologie bezeichnet habe. Es geht da um die Verbindung mit Christus. Diese ist sehr stark gefühlsmäßig bestimmt, ein Gefühl der Verbundenheit. Dabei herrschen die Momente Geborgenheit, Trost, Wertfindung/Orientierung im Sinne eines Gegensatzes gegen die Welt sowie eschatologische Vergewisserung deutlich vor. Hier lässt sich eine Kontinuität finden, die weit hinausgeht über den doch recht vielfältigen Sprachgebrauch, in dem sich dieses emotionale Grundmuster ausdrückt und durch den es weitergegeben wird. Man kann hier von so etwas wie von einer Normal-Christologie reden – über dieses Grundmuster besteht weitgehendes Einverständnis. Freilich gibt es nun über dieses Normale hinausgehende Tendenzen in der Christenheit, und zwar nicht nur in der europäischen und nordamerikanischen Christenheit, sondern sehr stark, und dann wieder zurückwirkend auf das Stammgebiet der abendländischen Christenheit, etwa in Lateinamerika, oder auch in Afrika und Asien.

Das als Zwischenbemerkung: Wir sind als Theologen wie als Christen hier doch wohl zu einem Lernprozeß angehalten, der uns nicht leicht fällt. Das abendländische Überlegenheitsgefühl hat ja auch seinen kirchlichen und theologischen Aspekt – und gerade dieser letzte Aspekt ist noch deutlich bei uns ausgebildet: Mindestens für die evangelische Theologie ist es bei uns nahezu ausgemacht, dass die deutsche evangelische Theologie Lehrerin ist, von der alle anderen zu lernen haben. Dazu ein plastisches Bild von Pfarrer THAN, Generalsekretär der Ostasiatischen Kirchenkonferenz, der das nun karikiert: „Wenn deutsche Theologen niesen, so bekommen die Theologen in Amerika ... eine Lungenentzündung. Mögen wir davor bewahrt werden,

dass sich die Kirchen Asiens davon die Tuberkulose holen“.¹ Wir sollten das zur Kenntnis nehmen, sollten lernen, Kirche in ihrer weltweiten Gestalt oder auch Vielfalt wahrzunehmen, auch wenn das ungewohnt ist. Wenn ich jetzt also von innerkirchlichem Pluralismus rede, so meine ich mit Kirche nicht bloß die Ev.-Lutherische Landeskirche in Bayern – obwohl es auch da selbstverständlich allerhand Pluralismus gibt.

Nach dieser Zwischenbemerkung, die der Deutlichkeit halber vielleicht doch notwendig war, nun zurück zum Thema: Es gibt in der Christenheit, weltweit, wie auch bei uns, Tendenzen, die durch das normale Grundmuster unserer kirchlichen Theologie nicht mehr gedeckt werden. Ich berichte zunächst nur, will da jetzt nicht werten. Ich hebe zwei Momente hervor, die zunächst noch keineswegs christologisch bestimmt sind: Das eine ist ein Bewußtsein menschlicher Gemeinsamkeit, das sich mit dem traditionellen Heilsindividualismus und Heilsegoismus nicht begnügen möchte. Heilsindividualismus – das hieße: In der Verbundenheit des einzelnen Glaubenden mit Christus, und nur so, kann das Heil gefunden werden. Und Heilsegoismus hieße: Nur in dieser Verbundenheit, und also in der Christenheit, kann es Heil vor Gott her geben. Wer nicht zu dieser Verbundenheit findet, bzw. wem sie nicht durch Gottes Führung geschenkt wird, der gehört zu den Verdammten, den Heillosen (der uralte Spruch von CYPRIAN – *extra ecclesiam nulla salus*).

Das andere, damit unmittelbar zusammenhängende Moment ist dieses, dass der traditionelle Dualismus abgewiesen wird, der das Heil dem Jenseits vorbehält, und für das Leben auf dieser Welt allenfalls ein vorläufiges und wenigstens der Theorie nach für das Heil gleichgültiges Wohlergehen vorsehen kann. Erfragt wird hier vielmehr ein ganzheitliches Heilsverständnis, das sich in einem integren, unverletzten Menschsein verwirklicht: in der politischen und nationalen Freiheit, in der Teilhabe an den Gütern des Lebens, in der Anerkennung der jedem Menschen in gleicher Weise zukommenden Menschenwürde!

Beide Momente, das liegt unmittelbar auf der Hand, lassen sich nicht in dem traditionellen Grundmuster der kirchlichen Christologie unterbringen. Sie haben ihren theologischen Ausdruck gefunden – ich nenne jetzt

¹ *EPD-Dokumentation*, Witten, Frankfurt, M. und Berlin: Eckart-Verl. 1970-1977 (im Folgenden zit. als EPD 1970-77), S.73.

nur die Schlagworte, ohne genauer zu erklären – in einer „Theologie der Revolution“, in einer „politischen Theologie“, in einer „Theologie der Befreiung.“ Aber die genannten Tendenzen äußern sich ja nicht nur in solchen Theologien, sondern sie suchen auch eine ganz bestimmte Praxis. Und diese Praxis liegt vorwiegend in der Solidarisierung mit dem Kampf um Befreiung, um Entwicklung, um Gerechtigkeit und Menschenwürde der sog. Dritten Welt. Sie kennen diese Dinge wahrscheinlich selbst einigermaßen; ich brauche sie deshalb nicht ausführlich zu schildern. Ich meine allerdings, es sei gut, wenn wir da als Theologen möglichst genau und möglichst deutlich informiert sind.

Ich gebe zunächst nur noch einen Hinweis auf den Sachverhalt, der uns hier begegnet: Ich sagte, es handle sich hier um eine, dann freilich strittige Anpassung. Der Ausdruck ist von mir in der Interpretation der Fachdiskussion schon eingeführt worden – dort als Anpassung an das zeitgenössische Denken. Man kann „Anpassung“ selbstverständlich auch weiter fassen. Dann geht es um eine Anpassung an die jeweilige Gesellschaft, ihre Grundstrukturen, die in ihr herrschenden Tendenzen. Dass solche Anpassung der Kirche einerseits unumgänglich ist, dass sie andererseits nicht total sein kann, nicht zur Selbstaufgabe führen darf, das brauche ich jetzt nicht mehr eigens auszuführen.

Solche bewußte Anpassung spielt in der ökumenischen Diskussion derzeit eine gewichtige Rolle. Man spricht dabei von „kontextueller Theologie“, worunter aber nicht bloß theologisches Denken, sondern auch eine entsprechende kirchliche Praxis verstanden wird. Natürlich ist das ein außerordentlich heikles Problem. Denn man kann ja dabei sich vorstellen, dass solche Anpassung an das jeweilige gesellschaftliche Milieu so weit geht, dass sich darüber die verschiedenen Kirchen fremd werden, die Einheit nicht mehr festgehalten werden kann, um die es in der ökumenischen Bewegung doch gehen soll. Ich zitiere dazu aus einem Votum von Bischof CLAß, bei einer Sitzung des Rates der EKID in Genf im Juni 1974:

„Die universale Heilsbotschaft des Evangeliums – Voraussetzung und Antrieb der ökumenischen Bewegung wie jeder einzelnen christlichen Existenz – erweist ihre Kraft in der Situation und muss dorthin vermittelt werden. Das Universale muss lokal sein, wenn es real sein soll. Das Programm einer kontextuellen Theologie ist notwendig, sofern es an die Würde des Adressaten der Botschaft erinnert und auf je eigene Erfahrung abhebt.

Wir respektieren es im besonderen, wo darin berechtigte Kritik laut wird an tatsächlich weitergehender Vorherrschaft westlicher Denkstrukturen und westlichen Problembewußtseins in der ökumenischen Bewegung. Wir fragen jedoch, was geschieht, wenn der Kontext den Stellenwert des Textes (d. h. der verpflichtenden Botschaft) erhält. Sobald die Forderung einer kontextuellen Theologie radikalisiert wird, gefährdet sie die Bedingung ökumenischer Kommunikation und damit die ökumenische Bewegung selbst, genauer gesagt: das Verständnis der Einheit.“²

Die Äußerung ist sicher verbal ausgewogen, wie sich das für Bischofswort gehört, das nicht extrem sein darf, sondern immer die Möglichkeit von Integration anzubieten hat. So, wie es gesagt ist, lässt sich nicht viel dagegen einwenden. Aber ich stelle nun doch, um die Vorgänge, um deren Beurteilung es uns geht, zu verdeutlichen, hier die Frage: Ist nicht doch auch in diesem verständnisvollen Wort (es hebt sich ja wohltuend ab gegen allerhand unqualifizierte Polemik gegen den ökumenischen Rat) die Voraussetzung mitgegeben, dass die im 2. Absatz des zitierten Votums genannte Gefahr die Gefahr der anderen ist: „Dass der Kontext den Stellenwert des Textes (d. h. der verpflichtenden Botschaft) erhält.“ Die anderen stehen in dieser Gefahr, die Theologie der Befreiung in Lateinamerika etwa, oder auch die gerade bei den asiatischen Christen propagierte Praxis des Dialogs mit den Fremdreigionen, die an die Stelle der Mission treten soll, in der der Christ als der beatus possidens den Heiden gegenübertritt („Ich war ein armer Heidensohn / nun kenn ich meinen Heiland schon“, Missionsneger). Die anderen stehen in dieser Gefahr, nicht aber die abendländische Christenheit, deren Verständnis der Christusbotschaft charakterisiert ist durch das Grundmuster kirchlicher Christologie, wie ich es knapp skizzierte.

Müssten wir nicht als abendländische Christen – ich sage gleich noch deutlicher: als deutsche, bundesrepublikanische lutherische Christen – hier fairerweise fragen: Sind wir nicht in derselben Gefahr, in der wir das Christentum in Asien, Afrika, Lateinamerika sehen? Sicher, wir haben die Tradition für uns, die große Zahl, erst recht das Geld – aber das sind selbstverständlich keine Argumente, mit denen eine geistliche Auseinandersetzung geistlich zu führen ist! Gerade dieses, dass unsere Kirche, trotz aller Schwierigkeiten, die es bei uns natürlich auch gibt, in unserer

²EPD 1970-77, S. 9.

Gesellschaft so wohl etabliert ist, kann ja die Dringlichkeit der Frage nur verstärken. Ist die kirchliche Christologie, wie ich sie darstellte, und zwar gerade in ihrem individualistischen und dualistischen Grundmuster, eine kontextuelle Theologie bzw. Christologie? Das ganz gewiss. Das ist aber ja auch richtig und notwendig so. Mit Bischof CLAß zu reden: „Das Universale muss lokal sein, wenn es real sein soll.“

Nur müsste jetzt die kritische Frage weitergehen. Einmal dahin: Ist uns diese Kontextualität, diese Angepaßtheit, bewußt? Oder tun wir so, wie wenn unsere abendländische Angepaßtheit die reine Heilsbotschaft wäre, an der sich darum alle anderen Versuche von Kontextualität messen lassen müssen? Um es vorwegzunehmen: So sieht das m. E. bei den Äußerungen des deutschen evangelikalen Flügels in Kirche und Theologie aus, den in der ökumenischen Auseinandersetzung insbesondere der Tübinger Missionswissenschaftler Peter BEYERHAUS repräsentiert. Als wichtige Dokumente der hier vorliegenden Polemik wären zu nennen die „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“³ vom 4. März 1970, und die Berliner Ökumene-Erklärung vom 23. Mai 1974. Das als weitergehende kritische Frage zunächst: Tun wir nicht so, wie wenn unsere deutsche lutherische Angepaßtheit die reine Heilsbotschaft wäre, die darum Maßstab des Christlichen überhaupt sein müsste?

Aber noch weiter: Ist diese unsere Angepaßtheit nicht schon so weit selbstverständlich geworden, dass wir über unserem gesellschaftlichen Kontext den Text vergessen haben? Ich meine: Nur dann dürfen wir selbst andere Christen auf diese Gefährdung hinweisen, wenn wir selbst uns in dieser Gefährdung sehen und darum der kritischen Prüfung aussetzen. Das ist gewiss letztlich die kritische Prüfung durch den Herrn der Kirche selbst, Jesus Christus, wie er sich durch das Zeugnis der Schrift vernehmen lässt. Aber die Frage dieses Herrn kann uns sehr wohl in der Frage unserer christlichen Brüder begegnen!

³Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, 1970, URL: http://www.theologische-links.de/downloads/mission/frankfurter_erklaerung.html (besucht am 28.05.2019).

2. Der Testfall: Die Frage nach der Gewalt im Zusammenhang des ökumenischen Antirassismusprogramms

Ich kann hier nicht die ganze Breite der Auseinandersetzungen darstellen (die im Jahr 1974 einen Höhepunkt erreichten. Gegenwärtig ist es ein bisschen ruhiger. Das heißt nicht, dass die innerkirchlichen Kontroversen ausgestanden wären. Aber im Augenblick sind sie eher latent als in akuter Krise). Das Antirassismusprogramm des ÖRK wurde auf der Vollversammlung in Uppsala angestoßen und dann auf einer Tagung des Zentralausschusses in Canterbury 1969 in die Wege geleitet. Dabei erging in Uppsala schon die ausdrückliche Weisung, dass sich dieses Programm in erster Linie gegen den weißen Rassismus richten solle.

Besonders umstritten an diesem Programm ist der Sonderfonds. Es handelt sich dabei um relativ geringfügige Beträge. Aber von Gewicht ist, dass hier Zuwendungen der Kirche vergeben wurden zur Unterstützung auch von Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika (z. B. Frelimo, Mozambique, oder SWAPO, Namibia). In den Vergaberichtlinien heißt es:

„Die Zuwendungen sollen mit Vorrang zur Bewußtseinsbildung und zur Stärkung der organisatorischen Fähigkeiten rassistisch unterdrückter Völker dienen; ... diese sind an keinerlei Kontrolle über den Verwendungszweck gebunden; vielmehr sollen sie Ausdruck dafür sein, dass das Programm zur Bekämpfung des Rassismus der Sache der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gerechtigkeit verpflichtet ist, der diese Organisationen dienen...“⁴

Wegen dieses Sonderfonds vor allem kam es zu heftigen Auseinandersetzungen im ÖRK bzw. zwischen Kirchen und ÖRK. Dabei haben besonders die deutschen lutherischen Kirchen ihre Kritik genannt. Ich kann das Hin und Her jetzt nicht in Einzelheiten nennen. Ich will aber doch einige charakteristische Argumente anführen. Dabei mache ich darauf aufmerksam: Es gehört zu den Eigenheiten der lutherischen Tradition, dass hier Gewalt nur als die Gewalt der „Obrigkeit“ akzeptiert wird, als die legale, etablierte Gewalt. Das ist so sonst bei keiner Konfession der Fall. Die reformierte Konfession etwa hat ja schon im 16. Jhd. in Frankreich oder auch Schottland ihren Bestand gegen eine obrigkeitliche Unterdrückung teilweise auch

⁴EPD 1970-77, S. 7f.

gewaltsam erkämpfen müssen, ist deshalb nicht bereit, gerechte Gewalt und obrigkeitliche Gewalt einfach zu identifizieren, wie das im Luthertum weithin geschehen ist (bei der Vollversammlung des Luth. Weltbundes in Daressalam in diesem Sommer hat man übrigens in dieser Frage sehr neue Töne gehört. Das hängt sicher mit dem Tagungsort zusammen. Aber es weist doch auch auf einen Lernprozeß hin, in dem wir als lutherische Kirchen und Christen mit drinstehen und der zur Veränderung auch eingeschliffener Haltungen führen kann!).

Ich gebe zunächst einiges von der Argumentation wieder, mit der der ÖRK 1974 die Erneuerung bzw. Weiterführung des Antirassismusprogramms vorgeschlagen hat.⁵ Die Prämisse dabei ist christologisch formuliert: Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen habe „den Ruf ihres Herrn gehört, mit ihm auf der Seite der Unterdrückten zu stehen.“ Dabei wird der Rassismus hamartiologisch gedeutet. „Je mehr sich Christen in dem gegenwärtigen Kampf gegen den Rassismus engagieren, desto klarer erkennen sie den Rassismus als ein ganz besonders bezeichnendes, schwerwiegendes und überall anzutreffendes Übel unserer Zeit, tief in den gesellschaftlichen Strukturen verwurzelt, in die ja auch die Kirchen selbst verstrickt sind. Es ist eine Sünde, die so das Leben der Menschen prägt, dass nur Gottes allumfassende Liebe, die aufopferungsvoll in der Geschichte wirkt, und die Antwort darauf, die wir in sichtbaren Akten der Buße und im harten Ringen um Versöhnung geben, uns auf ihre Überwindung hoffen lassen könnte. Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus hat den Christen vor allem deutlich gemacht, dass der Einsatz gegen Rassismus und für Befreiung in sich selbst ein Zeugnis für Christus als den Herrn von uns allen und Verkündigung des Evangeliums darstellt, das den Armen frohe Botschaft bringt, den Unterdrückten Freiheit zuteilwerden lassen will, die Blinden sehend macht und immer erneut die Befreiung aller Völker durch Gott ausruft“.⁶ Dabei werden dann konkret auch soziale Strukturen als Auswirkung des Rassismus genannt. „Daher muss der Kampf gegen den Rassismus gleichzeitig ein Kampf für die Umverteilung der sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Macht von den Mächtigen auf die Machtlosen sein“⁷. Ich mache auf diese Folgerung ausdrücklich aufmerksam: Jesu Ein-

⁵Ebd., S. 96-104.

⁶Ebd., S. 96.

⁷Ebd., S. 99.

treten für die Unterdrückten seiner Zeit nötigt die Christenheit, selbst für die durch den Rassismus Unterdrückten einzustehen. Dieser Rassismus ist zugleich ökonomische Ausbeutung, darum gehört die Christenheit auf die Seite der ökonomisch Schwachen, die für die Umverteilung gerade auch der wirtschaftlichen Macht kämpfen. Das ist eine gerade für bundesrepublikanische Kirchen höchst brisante Parole. Denn von ihnen gilt doch wohl auch, was das Schreiben weiter behauptet: „Viele Religionsgemeinschaften ... profitieren von rassenausbeuterischen Wirtschaftssystemen“, und weiter: „Der ökumenischen Gemeinschaft gehören Kirchen aus allen Teilen der Welt an; einige von ihnen haben von den rassenausbeuterischen Wirtschaftssystemen profitiert, andere haben unter ihnen gelitten. Daher sind gemeinsame ökumenische Beweise der Solidarität vorgeschlagen worden, die ihren Preis von uns fordern, konstruktiv und deutlich sein müssen und zeichenhaft ein sittliches Leitbild setzen.“⁸

Lutherische Kirchen wenden dagegen vor allem zweierlei ein: Einmal gehe es nicht an, dass sich das Rassismusprogramm vor allem gegen den weißen Rassismus wende, damit also gerade – und das ist nun meine Interpretation – die Gesellschaft, die den Kontext unseres Christseins darstellt, speziell in den Anklagezustand versetze. Dadurch sind ja unsere Kirchen und wir selbst als weiße Christen hier mit angeklagt. Entweder muss es dann zu einer Lösung unseres lutherischen Christseins mindestens aus einer Reihe vertrauter Elemente der Angepaßtheit kommen, oder aber die ökumenische Anfrage wird abgewehrt (in der Konsequenz: man droht mit Austritt aus dem ÖRK – das ist ein dicker Knüppel, denn in Genf ist man auf das Geld der deutschen Kirche mit angewiesen!).

Weiter wendet man ein, die Unterstützung von Befreiungsbewegungen, die im bewaffneten Kampf stehen, könne als ausdrückliche Legitimierung der Gewalt oder wenigstens als Ermunterung zur Gewaltanwendung verstanden werden (wobei ich dazusetze: Hier ist in der Tat die Grenze fließend – wo wird solche Gewalt ununterscheidbar von einem menschenverachtenden Terror? Man soll den Einwand darum nicht leicht nehmen). Wenn freilich in einem Schreiben der VELKD dann so argumentiert wird: „Solange die Unterstützung des Sonderfonds den Zweifel zulässt, ob mit ihr nicht möglicherweise zur Anwendung von Gewalt ermutigt wird, fühlen

⁸EPD 1970-77, S. 99.

sich bei uns Christen in ihrem Engagement gegen jede Art von Gewalt behindert,⁹ so klingt das angesichts der treuen Unterstützung jeder Art von obrigkeitlicher Gewaltanwendung durch lutherische Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart doch recht makaber. Man darf sich gerade hier ein deutliches Bewußtsein der eigenen Kontextualität nicht schenken.

Eben deshalb aber muss ich nun gerade auf das Antwortschreiben des Landeskirchenrats der Evang.-Lutherischen Kirche in Bayern hinweisen, in dem die Vorlage des ÖRK, aus deren Argumenten ich zunächst einiges mitgeteilt habe, abgelehnt wird. Dabei kommt es mir auch hier auf die christologische Argumentation an.

„Die Vorlage enthält theologische Verkürzungen, in denen wir die Gefahr erkennen, dass Jesus Christus als Vorkämpfer und Haupt einer einseitigen, innerweltlichen und politischen Klassenkampf Bewegung mißverstanden wird, die voranzutreiben Aufgabe seiner Kirche sei. Wir stellen demgegenüber folgendes fest: So eindeutig Jesus Christus auf der Seite der Unterdrückten stand, so gewiss hat er sich nicht gescheut, mit Ausbeutern und Volksverrätern (Zöllnern) und Vertretern der bewaffneten Macht kolonialer Besatzungsbehörden vorbehaltlos Umgang zu pflegen, um auch sie für das kommende Reich Gottes zu gewinnen.“ Es gebe kein Zeugnis des NT dafür, dass Jesus Gewalt befürwortet habe. Vielmehr sei er auch im Sterben noch für Gewalttäter und ihre Opfer vor Gott eingetreten. „Diesem Versöhnungswerk entspricht, dass er den Anbruch des Reiches Gottes als ein eschatologisches Ereignis verkündet, das von Jesu Werk und Lehre zeichenhaft vorweggenommen, nicht jedoch als ‚Befreiungsprozeß‘ aus vorfindlichen Tatbeständen zu entwickeln ist, sondern erst nach dem von Gott heraufgeführten Untergang des gegenwärtigen Äon vollendet wird ...“, und man zieht dann das Fazit: „Die Kirche ist den Machthabern, gleich welcher Rasse, Ideologie oder Nationalität, das gewaltlose Zeugnis des göttlichen Willens in Gericht und Gnade schuldig.“¹⁰ Unter diesem Zeugnis kann zwar sicher auch die Predigt des Gesetzes und also Gottes Verurteilung von unrechtem Handeln verstanden werden (wie sie lutherische Hofprediger etwa in der Zeit des Absolutismus oft sehr unerschrocken geübt haben). Aber es ist die Anrede an das Individuum, dem Gottes Gericht angedroht und Gottes Gnade angeboten wird. Hier werden also, und zwar

⁹Ebd., S. 41.

¹⁰Ebd., S. 103f. 106.

mit christologischer Begründung, genau jene Tendenzen zurückgewiesen, in denen innerhalb der Ökumene das uns geläufige Grundmuster der kirchlichen Christologie überschritten wird. Ich meine, das sei nicht zufällig. Die Einwände gegen Gewalt, gegen eine einseitige Verurteilung des weißen Rassismus, sind nur ein Teilmoment eines größeren Syndroms. Sie gehören zusammen mit dem Grundmuster kirchlicher Christologie. Eben darum zeigt sich hier in diesem Grundmuster das Problem einer kontextuellen Theologie und kirchlichen Praxis, einer Anpassung bzw. Angepaßtheit an bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse und Strukturen. Vor dem Hintergrund der ökumenischen Anfragen und Auseinandersetzungen können wir diese Kontextualität dessen, was uns so selbstverständlich erscheint, wahrnehmen. Ich meine, dafür sollten wir zunächst einmal dankbar sein, ehe wir dann mit theologischen Erörterungen, die gewiss auch notwendig sind, anfangen.

3. Folgerungen

Ich habe Ihnen, freilich sehr abgekürzt, anhand der Debatte zum Antirassismusprogramm des ÖRK, einige Beobachtungen vorgeführt. Die eine ist der Hinweis darauf, dass die kirchliche Christologie in ihrem uns geläufigen Grundmuster eine an unsere Gesellschaft angepaßte Gestalt der Christusverkündigung ist. Die andere ist der Hinweis darauf, dass die christologische Argumentation nicht allein auf ihre Stimmigkeit abzuhören ist, sondern auch nach ihrer Funktion zu befragen ist. So wäre nicht bloß zu fragen, ob der Genfer Stab des ÖRK, der so und so über Jesus Christus redet, etwa, er sei auf der Seite der Unterdrückten gestanden und so weiter – ich habe das ja referiert, damit korrekte Christologie bietet. Das gilt dann natürlich auch für die umgekehrte Argumentation etwa des Landeskirchenrates unserer bayerischen Kirche in eben dieser Frage der Stellung Jesu zur Gewalt, Unterdrückung und Gewalthabern. Zu fragen ist, warum so argumentiert wird. Dann kann deutlich werden, wie stark die legitimierende Funktion solcher Christologie ist – der gegenwärtigen kirchlichen, wie sie hinter der Argumentation des Landeskirchenrats steht. Aber genauso ist es dann ja auch auf der Gegenseite, wo diese Legitimation bestritten wird und statt dessen die kirchliche Solidarität etwa mit den afrikanischen Befreiungsbewegungen legitimiert wird. Ich nehme jetzt

noch keine Stellung (obwohl ich weiß, wo mehr Recht ist!). Was ich zunächst einmal zeigen will, ist ja das Problem, wie es hinter der kirchlichen Christologie steckt. Weil das eine Form kontextueller Theologie ist, darum ist hier die Gefahr, dass statt der christlichen Botschaft gesellschaftliche Interessen christologisch legitimiert werden, immer gegeben. Wir können dieser Gefahr nicht entgehen. Aber wir können auf sie achten. Das ist ein Gewinn des kirchlichen Pluralismus.

Was ich hier an der Auseinandersetzung um den ÖRK und das Antirassismusprogramm aufzuzeigen versuchte, lässt sich nun aber – lassen Sie mich das noch erwähnen durchaus verallgemeinern. Das hängt sicher damit zusammen, dass Angepaßtheit auch in unserer Gesellschaft nur ein relativer Begriff ist. Wir haben die Vielfalt von Versuchen, kontextuelles Christsein zu leben und dann natürlich auch für die eigene Gestalt solchen Christseins zu werben. Nicht, dass ich jetzt einem schrankenlosen Pluralismus in der Kirche das Wort reden möchte. Sie wissen: Ich halte etwas von Dogmatik, und ich lege Wert auf eine möglichst weitgehende Übereinstimmung im kirchlichen Glaubensbewußtsein. Aber zugleich will ich nicht, dass unser Glaube an Jesus Christus nur die Gestalt des Glaubens von gestern haben kann Sie kennen die Losung aus Hebr 13,8: „*Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit.*“

Ich habe darum, das zuletzt, nicht gerne in der neuesten Nummer der Ev.Komm. gelesen, was KÜNNETH unter dem Titel „Nach der Wahrheit fragen“ als Kritik am Kirchentag vorbringt. „Wahrheit bedeutet im Raum der Kirche nichts anderes als die in der Bibel bezeugte Offenbarungswahrheit, die personale Christuswahrheit.“¹¹ Und: „Die Entscheidungsfrage für die Kirche ist die Wahrheitsfrage und nicht die Zweckmäßighkeitsfrage, die sich der jeweiligen Umwelt anpaßt und nach dem Beifall des Zeitgeistes Ausschau hält.“¹² Da lernt man immer noch nichts!

¹¹Evangelische Kommentare. EVKOMM ; Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, ger, In: 10.10 (1977), S. 663.

¹²Ebd., S. 664.

§ 7. Ambivalente Beurteilungen Jesu und der Kirche: Das Verhältnis von Kirchenkritik und der Beurteilung Jesu in der öffentlichen Diskussion

Zunächst eine Vorbemerkung: Die Kirche ist in unserer Gesellschaft eine Macht. Das gilt für die katholische Kirche, es gilt aber auch für die evangelischen Kirchen! Was die Gründe dafür sind, brauche ich jetzt nicht lange zu erörtern. Jedenfalls ist diese Macht nicht allein die Macht des guten Wandels der Christen und ihres Glaubens. Es ist nicht nur die Macht des Salzes der Erde, um Jesu Bibelwort aus Mt 5,13 anzuführen. Diese Macht hängt vielmehr auch zusammen damit, dass unsere kirchliche Christologie eine angepaßte, kontextuelle Form von Christologie ist – über diese Problematik habe ich im letzten Paragraphen ja ausführlich gehandelt.

Zweierlei nenne ich als die Folge dieser Macht der Kirche: Einmal ist diese Kirche deswegen genötigt, Rücksichten auf andere Mächte in unserer Gesellschaft zu nehmen, auf politische, wirtschaftliche Mächte, auch auf die Macht der öffentlichen Meinung. Das ist so. Ob es gut und richtig ist, so, wie es ist, das ist eine ganz andere Frage. Wie die Kirche mit ihrer gesellschaftlichen Macht umgeht, darüber reden wir jetzt nicht, auch wenn ich Sie auf diesen Sachverhalt und seine Schwierigkeiten aufmerksam machen muss. Als Dorfpfarrer können Sie z. B. in einigen Jahren in die Lage kommen, dass Sie selbst ein Stück dieser gesellschaftlichen Macht der Kirche repräsentieren, und dann damit umgehen müssen. Weil Kirche also Macht hat – das ist nun das zweite, was ich nenne –, darum ist Kirche auch umstritten. Sie ist mit dieser Macht im Blickfeld der Öffentlichkeit, und zwar einer kritischen Öffentlichkeit. Ich muss dazu nur eben noch einmal an den wohlbekannten Sachverhalt erinnern, dass unsere Gesellschaft mit ihrer bürgerlichen Freiheit, die „offene Gesellschaft“, wie man auch sagt, sich herausgearbeitet hat aus einer geschlossenen Gesellschaft mit autoritären Strukturen. Und zu den Mächtigen, die diese autoritären Strukturen einmal festhielten und bewahrten, gehörten auch die Kirchen. Gesellschaftliche Macht der Kirche wird darum leicht als ein Überbleibsel dieser geschlos-

senen Gesellschaft verstanden – ob zu Recht oder zu Unrecht, wage ich nicht zu entscheiden. Es kommt da doch wohl darauf an, was die Kirche tut, wozu sie ihre Macht einsetzt, – ob sie diese Macht z. B. dazu einsetzt, um in der staatlichen Gesetzgebung ihre moralischen Normen durchzusetzen. So haben wir das ja zuletzt erlebt bei der Reform des Sexualstrafrechts und des § 218. Oder ob sie ihre Macht dazu einsetzt, ihre seelsorgerliche Verpflichtung zu verwirklichen – z. B. als Bischof SCHARF den viel umstrittenen Besuch bei Ulrike MEINHOF im Berliner Gefängnis machte.

Die Kirche hat jedenfalls Macht in unserer Gesellschaft, und ist gerade darum nicht nur zur Rücksicht auf andere Mächte dieser Gesellschaft genötigt, sondern zugleich in ihrer Machtausübung durch eine kritische Öffentlichkeit beobachtet. Diese Kritik nun kann weit gehen, bis dahin, dass der Kirche überhaupt ihr Existenzrecht bestritten wird. Und es ist nur natürlich, dass in solche Bestreitung dann auch Jesus Christus, auf den sich die Kirche beruft, mit hineingezogen wird. Ich habe darauf hingewiesen, dass in innerkirchlichen Auseinandersetzungen Christologie legitimierende Funktion bekommen kann, habe das am Streit um das Antirassismusprogramm des ÖRK verdeutlicht. Was sich hier innerkirchlich vollzieht, das vollzieht sich mutatis mutandis dann auch in den öffentlichen Auseinandersetzungen um die Kirche. Ich rede in der Überschrift dieses Paragraphen von einer ambivalenten Beurteilung Jesu und der Kirche – denn wir beobachten in solchen Auseinandersetzungen um das Recht der Kirche nicht nur die Folgerung: Weil *Nein* zur Kirche, darum auch *Nein* zu Jesus. Sondern auch die Folgerung: Weil *Ja* zu Jesus, darum *Nein* zur Kirche. Jesus ist gut, aber die Kirche, die sich auf ihn beruft, ist schlecht. Eine solche Behauptung muss dann natürlich so durchgeführt werden, dass die Differenz zwischen Jesus und Kirche herausgestellt wird: der arme Jesus – die reiche Kirche; der ehrliche Jesus – die verlogene Kirche; der friedliche und menschenfreundliche Jesus – die menschenverachtende und blutdürstige Kirche der Ketzerverfolgungen und der Hexenprozesse.

Gerade in dieser Gestalt: Jesus *Ja* – die Kirche *Nein* – muss uns der Einwand von Nichtchristen zu schaffen machen. Denn er steht ja im genauen Widerspruch zu dem kirchlichen Anspruch: Hier in der Kirche, da ist Jesus präsent. Die Kirche ist die Gegenwart seiner Wirksamkeit. Oder, mit der Formulierung des Eingangssatzes von *Lumen gentium* – das ist die dogmatische Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils,

erlassen am 21. Nov. 1964: „Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint (*claritate Eius, super faciem Ecclesiae resplendente*) zu erleuchten.“ Hier dagegen heißt es, gegen die Kirche gewandt: Sie verdunkelt das Licht Jesu Christi, sie verjagt die Menschen, die zu Jesus kommen wollen, durch ihre Unmenschlichkeit, in der sie doch selbst Jesus für sich in Anspruch nimmt. Das ist ein beunruhigender und ein beschämender Sachverhalt – gerade weil wir genau wissen, dass solche Kirchenkritik nicht bloß über das Ziel hinausschießt, nicht bloß Unrecht hat. Schon darum müssen wir uns mit diesem Sachverhalt befassen. Er zeigt uns aber dazu hier eine Reihe methodischer Fragen, die wir mit zu bedenken haben.

1. Voraussetzung einer kirchenkritischen Jesusdeutung

Zunächst: Es hat schon immer in der Kirche solche Jesusdeutung gegeben – den häretischen Jesus des gnostischen Thomasevangeliums z. B, oder den Jesus der hochmittelalterlichen Armutsbewegung, der Katharer und Waldenser, des FRANZISKUS v. ASSISI und der Franziskanerspiritualen, um nur zwei Beispiele jetzt zu nennen. Auch hier ist ja die Kritik an der Kirche, der Großkirche wesentliches Moment – und der arme Jesus und seine ebenso armen Apostel werden gegen die reiche und herrschaftliche Kirche ins Feld geführt. Man kann solche Auseinandersetzungen in dem Modell beschreiben, das wir uns im 6. Paragraphen klargemacht haben:¹ legitimierende Inanspruchnahme Jesu Christi für eine bestimmte Gestalt von Christentum einerseits, und der Protest gegen dieses Christentum andererseits, der nun selbst wieder Jesus in Anspruch nimmt. Aber gerade hier besteht nun doch der Unterschied zwischen der geschlossenen Gesellschaft des MA's und der offenen Gesellschaft, in der wir heute leben, dass damals der Protest sich selbst als eine Gegenkirche organisieren musste. Das braucht es heute nicht; deshalb ist ja der Protest dann auch sehr viel diffuser – was nicht heißt, dass er unwirksam wäre. Aber es ist der Kirche gegenwärtig leichter möglich, solchen Protest zu ignorieren (was dann empfindliche Literaten zu der Vermutung bringt, ihre Angriffe gegen die Kirche würden von dieser

¹§ 6 S. 79

durch irgendwelche geheimen Einflußnahmen und Machtmittel abgeblockt. Das ist aber m. E. kaum der Fall – wenn Kirchenkritik gerade nicht das Interesse der Öffentlichkeit findet, so kann eine Streitschrift nicht viel bewirken. Auch das gehört zu unserer Situation, dass die Tagesordnung dessen, was in der Öffentlichkeit mit Interesse diskutiert wird, nicht von einzelnen vorgeschrieben werden kann). Ich bin nicht der Meinung, dass wir ignorieren sollten, was in der Öffentlichkeit gegen die Kirche vorgebracht wird, auch wenn es oft nicht allzu viel Widerhall findet. Das aber nun gewiss nicht so, dass wir gleich zu Widerlegungen ansetzen – die ja häufig nicht schwierig wären. Es gehört zur Aufmerksamkeit, die die Kirche braucht, wenn sie die Stimme ihres Herrn Jesus Christus nicht überhören möchte, dass sie gerade auch auf allerlei solche manchmal etwas schrill und gequält klingenden Stimmen hört.

Dazu jetzt zunächst die Feststellung: Auch diese nichtkirchlichen Jesusdeutungen sind eine, freilich oft sehr merkwürdige, Gestalt von Schriftauslegung. Das kann nicht gut anders sein. Denn von Jesus wissen wir ja nur durch die Bibel. Und wenn irgendwo eine Jesusdeutung vorgebracht wird, dann ist sie direkt oder indirekt aus der Bibel gewonnen (indirekt etwa so, dass man sich hier dann auf theologische Arbeiten, meist historischer Art, stützt, die ihrerseits wieder sich auf die Bibel stützen). Auch der jetzt gegen die gegenwärtige Gestalt der Kirche vorgebrachte Jesus ist also auf jeden Fall der Jesus der kirchlichen Überlieferung. Freilich muss dieser Jesus der kirchlichen Überlieferung dann entrissen werden. Bestimmte Züge des kirchlichen Jesusbildes werden kritisch getilgt, andere werden herausgehoben. Aber das sind Operationen, die in der Theologie ja ganz geläufig sind, Operationen der historisch-kritischen Methode. Hier liegt wieder ein Unterschied zur vorneuzeitlichen Beanspruchung Jesu gegen die Kirche: Die Waldenser etwa lebten in der Unmittelbarkeit zum Bibeltext und seiner unkritischen Anwendung, während sich die moderne Polemik der historischen Methode bedient. Nebenbei: das kann dann mehr oder weniger glücken – hier kann mehr oder weniger solide historische Arbeit vorliegen. Aber das ist ja bei den Theologen auch nicht anders, denen ihre Arbeit mehr oder weniger gelingt. Jedenfalls ist charakteristisch für die Erscheinung, die wir zu besprechen haben: Der Jesus, der in der Moderne kritisch gegen die Kirche angeführt wird, ist der historische Jesus (also der Jesus, wie er mit den Mitteln der kritischen historischen Methode rekonstruiert wird).

Nicht nur die kirchliche Jesusüberlieferung in der Bibel, insbesondere den synoptischen Evangelien, und dazu die historische Methode, die eine kritische Rekonstruktion des historischen Jesus erlaubt, der dann der Kirche entgegengehalten werden kann, sind die Voraussetzungen einer solchen Jesusdeutung. Es kommt dazu die aktuelle Strittigkeit, nicht nur wegen der gesellschaftlichen Macht der Kirche. Vielmehr die Strittigkeit von Werten, die in unserer Gesellschaft gelten sollen, die das Menschsein in dieser Gesellschaft bestimmen sollen. Es ist ja bisher noch nicht gelungen, zu vernünftigen Vereinbarungen über solche Werte zu kommen – und ich fürchte, auch den Bemühungen des Kollegen LORENZEN in dieser Richtung wird kein nachhaltiger Erfolg beschieden sein. Der Sinn des Menschseins ist strittig, das, was Humanität ausmacht und bestimmen soll. Und vielleicht ist es doch nicht von ungefähr so, dass hier dann gerade auch Jesus nach der Möglichkeit von Menschsein befragt wird, die durch ihn Gestalt gefunden hat und nach Nachfolgern fragt.

Wir haben diese Voraussetzung zu beachten. Nach Jesus wird gefragt aufgrund der Möglichkeiten, die die kirchliche Jesustradition in ihrer allgemeinen Zugänglichkeit anbietet. Es wird gefragt mit Hilfe der historischen Methode, die es erlaubt, zwischen Jesus und seiner historischen Wirklichkeit und dem kirchlichen Jesusbild zu unterscheiden. Und es wird gefragt aufgrund der Strittigkeit des Menschseins und der Werte, die dieses Menschsein bestimmen.

2. Die Durchführung am Beispiel Nietzsches

Ich habe mir lange überlegt, wen ich als Beispiel dieser Art von Beschäftigung mit Jesus anführen soll. Wir haben ja in der jüngsten Vergangenheit hier einiges erlebt, was mehr oder weniger Wirbel gemacht hat. Da ist z. B. Karlheinz DESCHNER, einer der militanten Moralisten, der sich wortgewaltig über die Kirche entrüstet – ein Beispiel: „Warum stehen wir noch immer bei diesem Scheusal mit den Engelszungen, das doch schon 200 Jahre tot ist, einwandfrei erlegt von einigen der besten Köpfe der Welt, im Grunde aber krepirt nur an sich selbst: an seinem fürchterlichen Blutdurst (während es die frohe Botschaft lehrte, die Nächsten- und Feindesliebe) und an seiner Falschheit ohnegleichen (während es sich als Hort der allein seligmachenden Wahrheit pries)? Wir stehen noch bei ihm, weil es mit seinem

wunderbaren Magen – dem einzig Wunderbaren an ihm! – noch immer überall herumliegt und öffentlich verwest, mehr gehätschelt und gepöppelt als die heiligen Kühe der Inder (die doch wenigstens lebendig und arglos sind), weil sein Geruch immer noch rings die Luft erfüllt, die Welt, weil er noch immer uns entgegenschlägt aus Kutten und Soutanen, Kathedralen und Kasernen, aus den Parlamenten, den Paragraphen, den Schulbüchern, den Schundblättern, den Sendern, überall noch Mittelalter, überall noch frommes Geplärr, Hallelujagejauchz und Auferstehungsgeschrei, und dann: Helm ab zum Gebet und hinein ins atomare Massengrab – denn selbst Atomkrieg ist nach den Catch-as-catch-can-Christen nicht unerlaubt, auch Atombomben, so verkünden sie, können in den Dienst der Nächstenliebe treten, können den Geist des Hl. FRANZISKUS und der Theologie des Kreuzes kolportieren. ...“² Derselbe DESCHNER sagt von dem biblischen Jesus: „Ich erinnere mich einiger Augenblicke in einsamen Nachtstunden, in denen mir vor Erschütterung über seine Erscheinung die Tränen in die Augen traten. Diese neue, vertiefte Verehrung des synoptischen Jesus verdanke ich, wie ich gerne bekenne, dem Studium der historisch-kritischen Theologie.“³

Hier ist zweifellos ein starkes Bemühen um Moral und Humanität und doch auch ein anderes Niveau der Sprache, als bei Rudolf AUGSTEIN, Jesus Menschensohn⁴ (übrigens einer der wenigen, die ihr Nein zur gegenwärtigen Kirche in einer kritischen Destruktion auch der Gestalt Jesu fortsetzen). Doch ist gerade hier, bei DESCHNER wie bei AUGSTEIN, nicht so sehr die Gestalt Jesu bedeutsam, als der gegenwärtige Angriff auf Kirche und Christlichkeit. Für Jesus selbst setzt man sich ein Mosaik zusammen aus Steinen, die man bei der historisch-kritischen Theologie sich geholt hat, ohne dass das so richtig zu einem Bild zusammenkommt. Darum will ich nun doch hier die unmittelbare Zeitgenossenschaft verlassen und mich an einen der immer wieder zitierten Kronzeugen der Christentums- und der Kirchenkritik halten, an Friedrich NIETZSCHE.⁵ Man muss hier freilich genau zusehen, darf sich nicht an der übersteigerten Ausdrucksweise und dem Selbstge-

²Karlheinz DESCHNER (Hrsg.): *Warum ich aus der Kirche ausgetreten bin*, Deschner, Karlheinz (Hrsg.), München: Kindler 1970 (= Kindler-Paperback), S. 8.

³DERS. (Hrsg.): *Jesusbilder in theologischer Sicht*, München: List 1977, S. 7.

⁴Rudolf AUGSTEIN: *Jesus, Menschensohn*, ger, München, Gütersloh und Wien: Bertelsmann 1972.

⁵Vgl. dazu insbesondere die Schrift: *Der Antichrist* SCHLECHTA (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden*.

fühl und Sendungsbewusstsein stoßen – es geht da bei NIETZSCHE um die entscheidende Frage: Was soll und kann eigentlich aus dem Menschen werden, diesem Menschen der Neuzeit? Was kann aus ihm werden, der sich aus den Bahnen der Metaphysik zu befreien anschickt (Gott ist tot – das heißt für NIETZSCHE: Aus dieser Tradition ist keine weiterführende Wertorientierung zu gewinnen. Eben deshalb muss er ja seine heftige Abrechnung mit dem Christentum halten)? Darum sein Versuch, eine neue Wertorientierung vorzuschlagen, lebensfreundlich, nicht lebensfeindlich, eine Erhöhung der Vitalität, nicht ihre Unterdrückung. Darum seine Bestimmung: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht! Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? Das Gefühl davon, dass die Macht wächst – dass ein Widerstand überwunden wird.“⁶ Dieser Machtmensch sei das Furchtbare – „und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht: das Haustier, das Herdentier, das kranke Tier Mensch, der Christ.“⁷ „Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Mißratenen genommen, es hat ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungsinстинkte des starken Lebens gemacht; es hat die Vernunft selbst der geistig stärksten Naturen verdorben, indem es die obersten Werte der Geistigkeit als sündhaft, als irreführend, als Versuchung empfinden lehrte ...“⁸ Das Christentum habe den Willen zur Macht unterdrückt, habe das Mitleiden gelehrt, bringe damit immer mehr Einbuße an Lebensenergie. Es sei lebensfeindlich. „Das Mitleiden kreuzt im ganzen großen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es erhält, was zum Untergang reif ist.“⁹ Dabei kommt Nietzsche dann zu kräftigen Invektiven gegen Theologen und Priester, diese „Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von Beruf“¹⁰ – zu denen er auch die Philosophen des deutschen Idealismus rechnet. „Man hat nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine hinterlistige Theologie ... Die Schwaben sind die besten Lügner in Deutschland, sie lügen unschuldig.“¹¹ Das Chris-

⁶Ebd., S. 1165.

⁷Ebd., S. 1166.

⁸Ebd., S. 1167.

⁹Ebd., S. 1168.

¹⁰Ebd., S. 1170.

¹¹Ebd., S. 1171.

tentum ist wirklichkeitsfremd, wirklichkeitsfeindlich. „Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christentum mit irgendeinem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre Ursachen (,Gott‘, ,Seele‘, ,Ich‘, ,Geist‘, ,der freie Wille‘ – oder auch ,der unfreie‘): lauter imaginäre Wirkungen (,Sünde‘, ,Erlösung‘, ,Gnade‘, ,Strafe‘, ,Vergebung der Sünden‘).“¹² Ich brauche das nicht weiter auszuführen: NIETZSCHES Feindschaft sieht scharf, und seine Kritik trifft gewiss nicht immer daneben. Er sieht im Christentum, in seinem Gott, in seinen Bekennern den Ausdruck einer sich krebsartig ausbreitenden *décadence*, einer Herrschaft des *ressentiment*'s.

Freilich: Jesus selbst sieht NIETZSCHE nicht einfach in dieser Linie, obwohl er weit entfernt ist, ihn als die Verkörperung des Willens zur Macht zu sehen, den neuen Menschen, die „blonde Bestie“. Aber er sieht doch in Jesus den Protest gegen jüdische Lebensverneinung und Priesterherrschaft. „Dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestoßenen und Sünder ... zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief – mit einer Sprache, die auch heute noch, falls den Evangelien zu trauen wäre, nach Sibirien führen würde, war ein politischer Verbrecher, soweit eben politische Verbrecher in einer absurd-unpolitischen Gemeinschaft möglich waren; dies brachte ihn ans Kreuz.“¹³

Doch nun begnügt sich NIETZSCHE nicht mit dieser auch sonst geläufigen politischen Jesusdeutung. Ihn interessiert Jesus psychologisch. Dieser Jesus ist für ihn ein Gegentyp des Herrenmenschen – aber gerade darin ist er nun doch, in seiner Andersheit, nicht verdorben und verbogen. Auch er ist ein Mensch, der nur seinem Instinkt folgt (das ist für den Vitalismus NIETZSCHES eine hohe Bewertung), also ganz unmittelbar mit sich selbst in Einklang steht; gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-im-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: Die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral („widerstehe nicht dem Bösen!“), das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne), die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmut, im Nicht-Feind-sein-können. Was heißt frohe Botschaft? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden, – es wird nicht verheißen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz.¹⁴

¹²SCHLECHTA (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden*, S. 1175.

¹³Ebd., S. 1189.

¹⁴Ebd., S. 1190f.

So sieht NIETZSCHE in dem historischen Jesus die Verkörperung der Liebe als einziger, letzter Lebensmöglichkeit – „die Instinktausschließung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl: Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche jedes Widerstreben, Widerstreben-müssen bereits als unerträgliche Unlust (das heißt als schädlich, als von Selbsterhaltungsinстинkten widerraten) empfindet und die Seligkeit (die Lust) allein darin kennt, niemandem mehr, weder dem Übel noch dem Bösen, Widerstand zu leisten.“¹⁵ Damit erklärt Nietzsche dann die antirealistische Haltung Jesu, die evangelische Praxis, das Vermeiden der Unlust durch schrankenlose Nachgiebigkeit: dieses Leben dann als Verwirklichung Gottes. „Mit dem Wort ‚Sohn‘ ist der Eintritt in das gesamte Verklärungsgefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort Vater dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits-, das Vollendungsgefühl.“¹⁶

Noch einmal: Dieser historische Jesus, wie ihn Nietzsche zeichnet, ist das genaue Gegenbild seines Macht- und Herrenmenschen, von dessen Idealfigur er träumt. Aber dieser Jesus ist darin ganz. Er ist gerade nicht verdorben, er ist der Mensch, der seinem Instinkt lebt, der sich selbst verwirklicht. Das ist sein Evangelium – aber nach seinem Tod hat man dann aus seinem Evangelium die Kirche gemacht. Christsein in der Nachfolge Jesu und seines Evangeliums – dieses reine Leben in der Liebe, ist jederzeit möglich, und für manche Menschen sogar notwendig. Aber solches Christsein hat mit der Kirche nichts zu tun, der Verkehrung des Evangeliums Jesu, wobei nun bei NIETZSCHE, wie das auch sonst häufig der Fall ist, Paulus als der große Schuldige an solcher Verfälschung dargestellt wird. Diese historische Konstruktion, die dann auf die Kirchenkritik hinausläuft, ist jetzt nicht unser Thema. Von Interesse ist vielmehr, dass Jesus und wie Jesus aus solcher Kritik gerade herausgenommen, vielmehr als Maßstab dieser Kritik der verlogenen Kirche entgegengehalten wird.

3. Folgerungen

Gehen wir vom Exempel, der Jesusdeutung und Kirchenkritik Nietzsches, wieder über zur Erörterung der allgemeinen Fragestellung. Ich bemerke

¹⁵Ebd., S. 1191.

¹⁶Ebd., S. 1196.

dazu noch einmal: Antikritik, sowohl an den historischen Aufstellungen, wie an den schiefen Bewertungen des Christlichen, wie an den eigenen Vorstellungen der Kritiker von Humanität, ließe sich schon zusammentragen. Doch das kann und soll ja hier nicht unsere Aufgabe sein. Uns interessiert im Zusammenhang der Problemfindung zur Christologie vielmehr gerade die Erscheinung, dass hier Jesus Christus in den Gegensatz zur christlichen Moral oder Unmoral gerückt wird – die Terminologien sind da verschieden, der Sachverhalt ist aber, trotz recht verschiedenartiger Beschreibung, doch im großen Ganzen derselbe: Das Christentum hat eine böartige, lebensfeindliche, menschenfeindliche Haltung entwickelt, für die es sich nicht auf Jesus berufen kann und darf.

Ich will dazu nun doch eine kleine Zwischenbemerkung einschieben: Mindestens ein Stück weit sind wir Protestanten in unserem Verhältnis zum Katholizismus doch auch in der Situation dieser Kritiker – sollten darum diese Situation nachfühlen können. Das unbeschadet der Tatsache, dass diese Kritik sich nicht bloß gegen die römisch-katholische Kirche, sondern fast genauso häufig und genauso heftig gegen die evangelische Kirche richtet (und eines kräftigen Wahrheitsmomentes nicht entbehrt – ich erinnere dazu bloß an die Kanzelabkündigung zum Erntedankfest 1939,¹⁷ die ich Ihnen in der vergangenen Woche zur Kenntnis brachte). Wir kennen die Kritik an einer unvernünftigen und menschenfeindlichen Moral – das mindestens aus der ja recht massiven reformatorischen Polemik gegen die Zölibatsverpflichtung und die Ehefeindlichkeit der katholischen Moral. Wir unterscheiden selbst sehr wohl zwischen Jesus und der katholischen Kirche. Das Denkmodell der Kirchenkritik, mit dem wir uns hier zu befassen haben, lässt sich sogar als eine Radikalisierung der protestantischen Kritik begreifen. Darum können wir einigermaßen nachfühlen, was hier gesagt wird, brauchen uns auch nicht in eine reine Abwehrhaltung zu versteifen.

Doch nun wieder zur Gesamtproblematik: Was hier vorgebracht wird, ignoriert das kirchliche Heilsverständnis, wo man nicht bewußt dagegen polemisiert. Gemessen wird die Kirche nicht an ihrem Selbstverständnis als Heilsanstalt. Allenfalls gehört es zu den Standards der antikirchlichen Polemik, dass da gegen die Lehre von Sünde und jenseitigem Heil polemisiert wird: Das sei alles bloß zur Unterdrückung der Menschen und zur

¹⁷<https://www.friedenszentrum-martin-niemoeller-haus.de/ausstellung/tafel26.html>

Sicherung der kirchlichen Herrschaft, der Pfaffen- und Priesterherrschaft erfunden. Aber die eigentliche moralische Entrüstung geht ja gerade auf die Moral der Kirche, mißt das Verhalten an dem Anspruch, etwa die Herrschaftsausübung der Kirche an der Liebesforderung, oder den Reichtum der Kirche an der Armutforderung. Um Bertrand RUSSEL in seiner schlichten und eingängigen Art zu zitieren: „Christus lehrte, man solle seinen Besitz den Armen geben, man solle nicht kämpfen, ... man solle den Ehebruch nicht bestrafen. Weder Katholiken noch Protestanten haben ein besonderes Verlangen gezeigt, seiner Lehre an einem dieser Punkte zu folgen. Wohl haben einige Franziskaner versucht, die Doktrin apostolischer Armut zu lehren, aber diese wurden vom Papst verurteilt und ihre Lehre als ketzerisch bezeichnet. Oder betrachten Sie eine Stelle wie *„Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet“*, „und fragen Sie sich, welchen Einfluß ein solcher Text auf die Inquisition und den Ku-Klux-Klan hatte.“¹⁸

Man könnte sich hier nun wehren, diesen Maßstab als der Kirche nicht gemäß ablehnen. Aber das kann nur dann mit einem theologisch guten Gewissen geschehen, wenn wir uns dabei mit Jesus selbst im Einverständnis wissen können: Nicht die Moral, nicht die kenntliche Verwirklichung heilen, geheilten und geheiligten Menschseins kann der Maßstab sein, mit dem wir uns messen lassen – sondern vielmehr Sündenbewußtsein und der Glaube an die jenseitige Erlösung. Ist es uns eigentlich ganz wohl bei diesem Kriterium? Fehlt da nicht etwas an der gegenwärtigen Wirklichkeit Jesu Christi, wie sie in der Kirche wirksam sein soll? Sendungsbewußtsein und Erlösungsglaube – ist darin schon das Menschsein ganz geworden, wie es sich durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes erneuert: so behaupten und glauben wir das ja?

Fehlt da nicht das andere – was doch auch dazu gehört: *„Siehe, du bist gesund geworden; sündige hinfort nicht mehr, dass dir nicht etwas Ärgeres widerfahre.“* (Joh.5,14) Oder allgemein ausgedrückt: *„Denn aus Gnade seid ihr gerettet worden durch den Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf dass sich nicht jemand rühme. Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitet hat, dass wir darin wandeln sollen“* (Eph 2,8-10)? Fehlt der Kirche mit ihrer Erlösungschristologie nicht eine kenntliche und sichtbare Neuheit

¹⁸Karlheinz DESCHNER: *Warum ich kein Christ bin*, 1963, S. 38.

des Lebensvollzugs – dies, dass der neue Mensch des Glaubens eben gerade nicht in seiner Innerlichkeit verborgen bleibt, und der Lebensvollzug sich in einer gesellschaftlichen Moral bewegt, die von den Christen anerkannt und gelebt wird, die aber gerade nicht einfach die christliche Moral ist?

Ich erinnere an die kirchliche Christologie, wie sie in § 5¹⁹ dargestellt und in § 6²⁰ kritisch als angepaßte, als kontextuelle Christologie bestimmt worden ist. Man kann – gerade angesichts der moralischen Entrüstung, die die Kirche hervorruft, einer Entrüstung, deren Berechtigung nicht schlechthin zu bestreiten ist – doch wohl sagen: Diese angepaßte Christologie hat erst recht eine solche Moral ermöglicht und begünstigt. Weil diese je länger desto mehr, und das gerade in den Jahrhunderten seit der Aufklärung, eine Erlösungs- und Innerlichkeitschristologie gewesen ist, darum hat sie das Bekenntnis zur Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi religiös nicht praktiziert. Man hat den Schöpfungsglauben, das Gesetz und die Ordnung des Lebens in der Welt der natürlichen Vernunft und ihrem Gott abgetreten (in dem guten Glauben, dass er mit dem Vater Jesu Christi identisch sei). Wenn uns NIETZSCHE oder DESCHNER abstrafen – dann zu Recht. Denn sie treffen damit eine götzendienerische Christenheit.

¹⁹S. 65

²⁰S. 79

§ 8. Außerkirchliche Christologie: Jesus Christus in nichtchristlichen Deutungen

Ich habe zuletzt eine Bewertung des Sachverhalts vorgenommen, der uns im letzten Paragraphen beschäftigt hat: dass sich eine moralisch begründete Kirchenkritik auf Jesus berufen kann. Ich sagte: der Grund liegt in dem Defizit der angepassten kirchlichen Christologie. Diese ist eine bloße Erlösungschristologie geworden, hat darum die Moral der Vernunft und ihrem Gott überlassen (die theologische Theorie dafür wurde schon in der Alten Kirche gelehrt. Diese Theorie besteht in der Identifikation des Naturgesetzes – des natürlichen sittlichen Bewusstseins, wie es nach der Lehre der späten antiken Philosophie jedem Menschen eigen ist mit dem offenbaren sittlichen Willen Gottes, wie er im Dekalog zusammengefasst ist. Die Theorie ist alt. Ich will sie jetzt nicht kritisch beurteilen. Nur soviel: In der Neuzeit hat sie verheerende Folgen nach sich gezogen). Ich sage also: man hat eine bloße Erlösungschristologie mit einer Schöpfungstheologie gekoppelt, die als vernünftig ausgegeben wurde, hat die Eigengesetzlichkeit der Welt, ihrer Ordnung des Staates, der Wirtschaft, des Rechts, der Moral behauptet und hat die durch Christus Erlösten auf den Gehorsam gegen solche Eigengesetzlichkeit verpflichtet. Das dauert noch. Und wenn nun entrüstete Moralisten die kirchliche Moral abstrafen, dann treffen sie damit eine götzendienerische Kirchlichkeit – ich erinnere bloß an den zum Abschluss jener neulich zitierten Kanzelabkündigung angeführten Vers aus dem sog. niederländischen Dankgebet: „Wir loben Dich droben Du Lenker der Schlachten und flehen wollst stehen uns fernerhin bei –.“¹ Ist das der Vater Jesu Christi? Und ist hier deutlich, was der Kolosserhymnus von Jesus Christus sagt: „*Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Reiche oder Gewalten; es ist alles durch ihn*

¹ganzer Text. <https://www.friedenszentrum-martin-niemoeller-haus.de/ausstellung/tafel26.html>

und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm“ (Kol 1,15-17). Wenn die Gemeinde praktizierte, dass dieser ihr Haupt ist, dann müsste sie nicht die Beschämung erdulden, dass ihr zu Recht ihr greulicher Götzendienst vorgeworfen wird, in Vergangenheit und Gegenwart.

Es geht uns also m. E. die außerkirchliche Berufung auf Jesus, die immer mit einer mehr oder weniger expliziten Kirchenkritik verbunden ist, noch mehr an, als dass wir bloß feststellen: das gibt es auch, und so ist Christus anscheinend größer noch als die Kirche, und sein Wirken erstreckt sich weiter noch als über die Kirche. Das wäre zu wenig gehört, ist m. E. viel zu harmlos interpretiert. Eine angepasste Christologie hat das Christusbekenntnis – in dem immer die Schöpfungsmittlerschaft Jesu bekannt geworden ist – nicht lebensmäßig, im Glauben wie im Wandel, eingeholt, und ist darum dem Götzendienst verfallen. Damit werden wir durch solche Kirchenkritik konfrontiert. Darum sind wir genötigt, auf die Kritik zu hören. Wir sind dann auch genötigt, zuzusehen, wie wir mit unserer kirchlichen Christologie zurechtkommen angesichts positiver Aufnahme Jesu in außerkirchlichen Deutungen. Dazu nehme ich zwei Deutungsmöglichkeiten auf: zeitgenössische jüdische Jesusdeutung, und marxistische Jesusdeutung, um an ihnen auf Möglichkeiten hinzuweisen, die wir viel zu wenig beachtet haben, aus der Selbstverständlichkeit und auch der Bequemlichkeit der kirchlichen Christologie heraus.

1. Jesus als Jude

LESSING hat präzise formuliert, was seither als Gemeingut der kritischen Theologie bezeichnet werden kann: Jesus selbst war kein Christ, wenn das Wesentliche des Christentums im Glauben an Jesus Christus besteht. Er war kein Christ in diesem Sinne. Aber er war Mensch, und hatte als dieser Mensch seine Religion – woraus LESSING die Folgerung zieht: „Folglich sind die Religion Christi und die christliche Religion zwei ganz verschiedene Dinge. Jene, die Religion Christi, ist diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte und übte; die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann; die jeder Mensch um so viel mehr mit ihm gemein zu haben wünschen muss, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßen Menschen macht.“ Die christliche Religion dagegen sei die Religion, die es für wahr annehme, dass Christus mehr als Mensch

gewesen, und ihn selbst als solchen zu einem Gegenstand ihrer Verehrung mache. Ich sagte: diese Unterscheidung gehöre seither zum Gemeingut der kritischen Theologie. Dazu erinnere ich an den berühmten Satz von Adolf v. HARNACK: „Nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein“² – und erinnere weiter an die bekannte Theologie des NT von Rudolf BULTMANN, die so beginnt: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst. Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündet, und zwar Jesus Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen. Das geschieht erst im Kerygma der Urgemeinde, nicht schon in der Verkündigung des geschichtlichen Jesus.“³

Wenn Jesus kein Christ war – was war er dann? Soll man ihn in einer merkwürdig ungeschichtlichen Isolierung dann zwischen den Religionen stehenlassen, oder legt es sich nicht eher nahe, ihn dann religiös als Juden zu bezeichnen? Denn mindestens das ist ja unbestritten und unbestreitbar, dass Jesus von Haus aus Jude gewesen ist. Was ich bis jetzt vorgetragen habe, das sind religionsgeschichtliche Überlegungen – freilich Überlegungen von einigem Gewicht. Wenn die historische Behauptung stimmt, wem gehört dann eigentlich Jesus, der historische, der irdische Jesus? Gehört er den Juden oder den Christen? Man denke dabei daran, was es bedeutet, so Juden und Christen in einem Atem zu nennen, und dabei an das Verhältnis von Judenheit und Christenheit in einer langen Geschichte zu denken, in der die Macht meist auf der Seite der Christenheit lag, und die Ohnmacht auf der Seite der Judenheit, in der darum auch die Schuld meist auf der Seite der Christenheit lag. Dass das Judentum die längste Zeit den Haß gegen seine christlichen Verfolger auch gegen den wandte, in dessen Namen es verfolgt wurde, ist nur naheliegend. Aber gerade hier hat ja die moderne

²Adolf VON HARNACK: *Das Wesen des Christentums: 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an d. Univ. Berlin gehalten*, Hinrichs 1903, S. 91f.

³Rudolf BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, hrsg. v. Otto MERK, Mohr ⁷1977, S. 1f.

Entwicklung zur offenen Gesellschaft einiges geändert (auch wenn der Versuch, zur geschlossenen Gesellschaft zurückzukehren, zum einheitlichen Weltanschauungsstaat, im Nationalsozialismus zu den schlimmsten Ausbrüchen von Judenhaß und Judenverfolgung geführt hat – und auch wenn andere Versuche zu einer solchen geschlossenen Gesellschaft, etwa im bolschewistischen Rußland, zu neuen Wellen des Antisemitismus geführt haben).

Wir können das, was da geschehen ist, nicht vergessen, sollen das auch nicht tun. Aber es hat nun doch nicht verhindern können, was sich in der modernen Entwicklung anbahnt: ein entkrampfteres Verhältnis zwischen Juden und Christen, und eben damit ein neues Interesse des Judentums an der Gestalt Jesu (man muss dazusetzen: wie die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem Christentum in der kritischen Theologie gängig ist, so ist es auf der anderen Seite das Reformjudentum und nicht die streng gesetzestreue Orthodoxie, die solches Interesse an der Gestalt Jesu zeigt). Wem gehört Jesus – den Juden oder den Christen? So fragten wir. Muss die Antwort so lauten: Die kritische Theologie, die Jesus nicht als Christen sehen kann, sieht sich genötigt, ihn eben darum dem Judentum zuzuschieben, mindestens was die religionsgeschichtliche Einordnung betrifft; und das Judentum – Vertreter der Reformsynagoge – nimmt Jesus auf als den „Bruder Jesus“ – das ist der Titel einer Arbeit von Schalom BEN-CHORIN, in der das Bekenntnis Martin BUBERS zu Jesus als seinem Bruder aufgenommen wird und die Intention der Jesusdeutung charakterisiert. „Wenn wir die Entwicklung des jüdischen Jesusbildes in unserem Jahrhundert betrachten“, schreibt Schalom BEN-CHORIN im Blick auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn, „so erscheint es uns, als ob der Erzähler dieses Gleichnisses mit demselben vereinigt würde. Jesus selbst ist wie der verlorene Sohn, der nach 2000jährigem Irren in der Fremde in das Vaterhaus zurückkehrt, und Jisrael Sabba, das alte Israel, ruft dem heimgekehrten, so lange verlorenen Sohn zu: ‚Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist gefunden worden.‘“⁴ Ich setze dazu: Dass Jesus vom Judentum gefunden wird, das braucht noch nicht zu heißen, dass die Christen ihn verlieren. Aber es bedeutet jedenfalls

⁴Thomas PRÖPPER: *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers Bloch Kolakowski Gardavsky Machovec Fromm Ben Chorin*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. ¹1976 (= Grünwald-Reihe), S. 70.

sehr viel mehr, als dass eine umstrittene religionsgeschichtliche Einordnung so oder so vollzogen wird. Es bedeutet eine lebendige Begegnung mit Jesus, in der gerade das Alttestamentlich-Jüdische an Jesus erfasst wird. Und wie es in einer solchen Begegnung geschehen kann, in der das Eigene in einer fremden Gestalt wahrgenommen wird: Es wird dabei das Eigene besser erkannt.

Ich verdeutliche nun an Martin BUBER, dessen Schrift *Zwei Glaubensweisen*, 1950, eine solche jüdische Jesusdeutung darbietet, wobei Jesus hervorgehoben ist – er ist nicht einfach der Bruder Jesus: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden.“⁵ Jesus ragt in der Deutung Bubers auch aus dem Judentum heraus, in einer eigenartigen und eigenwilligen Gestalt dieses Judentums, das Buber insgesamt als die Glaubensweise der Emuna beschreibt, eines Glaubens, der nicht auf Entschluß und Entscheidung steht, sondern eine Grundhaltung der Geborgenheit und des Vertrauens ist, die sich in der menschlichen Lebensgestalt verwirklicht. Während er die Pistis, die paulinischchristliche Glaubensgestalt, als den Glauben sieht, der Wahrheit, etwas, ergreift und gelten lässt, hellenistisch geprägte Religiosität, die nicht in der Unmittelbarkeit zu der Gottesbegegnung in der welthaften Wirklichkeit bleibt, sondern Gottes Wirklichkeit in dem Mittler festmacht, an den sie glaubt. Dass Jesus Jude ist, das ist hier also nicht bloß eine religionsgeschichtliche Bestimmung. Vielmehr wird dieser Jesus hereingenommen in die jüdische Glaubenswelt und Glaubensweise. Drei Momente hebt BUBER hervor, und ich will versuchen, diese knapp nachzuzeichnen: Jesu Glauben, seine Thoralehre, sein messianisches Bewußtsein. Mit allen dreien gehört er hinein ins Judentum, verwirklicht er in eigentümlicher Weise Möglichkeiten, die im Judentum liegen.

1.1. Jesu Glauben

Buber verdeutlicht ihn an der bekannten Perikope von der Heilung des fallsüchtigen Knaben, Mk 9,14-29. Die Jünger können nicht helfen, weil ihnen der Glaube fehlt. Aber gerade damit, dass ihnen Jesus das erklärt, ist „unüberbietbar deutlich, gesagt, dass der echte Glaube kein Vorrecht Jesu, sondern den Menschen als solchen zugänglich ist, und dass sie, wie

⁵Martin BUBER: *Zwei Glaubensweisen*, ger, Zürich: Manesse 1950, S. 11.

wenig sie auch davon haben, hinreichend haben, wenn es nur der wirkliche Glaube ist.“⁶ Was dieser Glaube ist, wird gedeutet an dem Jesuswort, dass dem Glaubenden alles möglich ist. Alles ist bei Gott möglich, bedeutet nicht die den hörenden Jüngern wohlbekannte Tatsache, dass Gott alles vermag, wie sehr der Spruch auch an sie geknüpft ist, sondern über sie hinausgehend, dass bei Gott, in seinem Bereich, in seiner Nähe und Gemeinschaft die Allmöglichkeit waltet, dass also alles sonstwo Unmögliche hier möglich wird und ist. Dies gilt somit auch von dem, der in den Bereich Gottes eingetreten ist: dem „Glaubenden“. Aber es gilt von ihm eben nur für sein in den Bereich Gottes Hereingenommensein. Er hat nicht die Macht Gottes; wohl aber hat die Macht ihn: wenn und wann er sich ihr gegeben hat und ihr gegeben ist.⁷

Ich umschreibe noch einmal: Im Glauben, der Emuna, ist der Glaubende bezogen auf die persönliche Macht, die die Welt durchwaltet, ihr ganz ausgeliefert, aber zugleich auch von ihr gehalten. Gott und Mensch sind in dieser Beziehung beieinander, so dass die Erfahrung welthaften Geschehens als Erfahrung Gottes gemacht wird, und die Erfahrung menschlichen Handelns als Ermächtigung des Glaubens durch Gott erfahren wird, So sieht Jesus den Glauben, und verwirklicht damit exemplarisch das alttestamentlich-jüdische Gottesverhältnis.

1.2. Die Thorainterpretation

Jesus ist Gesetzeslehrer. Das ist die Kategorie, in der er von der jüdischen Jesusdeutung vornehmlich erfasst wird. Indem er nicht nur analogisch als Rabbi bezeichnet wird wie in christlichen Interpretationen, die zugleich damit dann doch wieder das Unvergleichliche Jesu betonen, sondern hier wirklich eingeordnet wird, lässt er gerade uns Christen etwas vom Selbstverständnis jüdischer Gesetzesauslegung sehen, das uns sonst verschlossen wäre. Wir haben ja ein Klischeebild vom Pharisäer und Schriftgelehrten, der von vornherein negativ bewertet ist. Nun wird aber Jesus als Pharisäer und Schriftgelehrter gezeichnet – da muss ja die positive Bewertung, die Jesus bei uns hat, auch mindestens ein Stück weit übergehen auf die Kategorie der Pharisäer und Schriftgelehrten, in die Jesus von der jüdischen Deutung

⁶BUBER: *Zwei Glaubensweisen*, ebd S.19.

⁷Ebd., S. 19.

– das nicht einfach grundlos – eingeordnet wird, Das bedeutet dann aber auch, dass wir, um hier zu verstehen, in neuer Weise nach dem Verhältnis von Glauben und Werken zu fragen haben, um so zu erahnen, nicht nur wie der Jude Paulus dieses Verhältnis verstanden hat, sondern auch wie heute der Jude BUBER aus seinem Verständnis der alttestamentlich-jüdischen Tradition dieses Verhältnis bestimmt. „Die jüdische Glaubenshaltung lässt sich etwa in dem Satz zusammenfassen: Erfüllung des göttlichen Gebotes ist gültig, wenn sie nach dem vollen Vermögen der Person und in der vollen Glaubensintention geschieht. Will man der darüber hinausgreifenden Forderung Jesu eine parallele Formulierung geben, so möchte sie etwa lauten: Erfüllung des göttlichen Gebotes ist gültig, wenn sie der vollen Offenbarungsentention gemäß und in der vollen Glaubensintention geschieht – wobei aber der Begriff der Glaubensintention einen eschatologischen Charakter annimmt. Von diesen beiden Glaubenshaltungen geht die erste von der Stunde der handelnden Menschen und der Bedingtheit ihres Könnens aus und die zweite einerseits von der Stunde Gottes über Sinai und der Unbedingtheit ihres Anspruchs, andererseits von der Stunde der eschatologischen Situation und der ihr obliegenden Bereitschaft zum Eingehen in das nahende Königtum Gottes“ – wobei BUBER nicht versäumt, zuzusetzen: „Der paulinischen Problematisierung der Thora widerstreiten beide“⁸ – d. h. Judentum und Jesus gehören gegen Paulus in der Frage des Gesetzes und der Gesetzeserfüllung zusammen.

Die BUBERSche Deutung sucht dabei die Thora zu verstehen als die Verleihung der Richtung an das Menschenherz, Verleihung der Richtung auf Gott hin. „Richtung ... kann das Herz nicht etwa vom Menschengestalt aus, sondern nur von einem im Willen Gottes gelebten Leben empfangen. Daher hat die Thora dem Menschen gottgefällige Handlungen angewiesen, bei deren Tun er sein Herz auf Gott richten lernt.“⁹ Hier zeigt sich dann auch die Besonderheit Jesu deutlich (etwa in seiner Auskunft zur Ehescheidung): „Jesus ruft von der Inwendigkeit der göttlichen Forderung her die Inwendigkeit des Menschen auf, dass sie sich ihr ergebe ... Erfüllung der Thora bedeutet hier somit Erschließung der Thora. Auf den Menschen hin gesehen, kommt hier die pharisäische Lehre von der Richtung des Herzens zu einem erhöhten Ausdruck, und zwar zu einem so radikalen,

⁸Ebd., S. 54.

⁹Ebd., S. 73.

dass er, dieses eben im Gegensatz zum Pharisäismus, an das Wort der Thora selber rührt – um der Thora willen. Jesus ... muss in den Wolkenraum der Offenbarungsintention selber vordringen, denn nun erst steht sein (in seiner Sprachform ja auch rabbinischer Diskussion vertrautes) ‚*Ich aber sage euch*‘ ... der Überlieferung der Geschlechter entgegen. Nun auch hören wir ein spezifisch eschatologisch-gegenwärtiges Gebot wie jenes ‚*Ihr sollt euch dem Bösen nicht widersetzen*‘, das den Pharisäern, welche nicht im Anbruch der Gottesherrschaft, sondern in deren fortgesetzter geschichtlicher Verbreitung mitten in der Römerherrschaft zu leben und zu lehren sich gehalten meinten, unannehmbar, ja unerträglich sein musste.“¹⁰ Das Besondere Jesu liegt also in seinem eschatologischen Zeitbewußtsein, das seine Auslegung und Anwendung des Gotteswillens bestimmt. „So ist es wohl immer, wenn einer im Zeichen des Kairos das Unmögliche derart fordert, dass er die Menschen zwingt, das Mögliche stärker als vordem zu wollen.“ Doch mit dieser Bestimmung der Besonderheit Jesu ordnet ihn BUBER doch zugleich auch wieder ein in die Glaubenstradition und Gesetzeslehre des Judentums, wenn er fortfährt: „Aber man darf die Träger des unscheinbaren Lichtes da unten nicht verkennen, aus denen er aufgestiegen ist: sie, die vieles Mögliche auferlegten, um die Menschen nicht daran verzweifeln zu lassen, Gott mit ihrem armen Alltag dienen zu können“¹¹

1.3. Messiasbewußtsein

Zunächst dieses: Dass einer sich selbst als den verheißenen Messias versteht, das muss ihn nicht aus dem Rahmen des Judentums ausschließen. Nun sieht BUBER Jesus aber in einem besonderen Verständnis des leidenden Messias, und zwar des verborgenen Messias, das an Jes 53 gewonnen ist. Der leidende Gottesknecht ist nicht einer im Sinne einer einzigen geschichtlichen Person. Im massoretischen Text steht ja bei Jes 53,9, wo vom Tod des leidenden Gottesknechtes die Rede ist, der Plural. Und BUBER akzeptiert diese Lesart, findet in ihr den Hinweis, dass der leidende Gottesknecht, der Erwählte im besonderen Sinn, immer wieder in Israel aufsteht und den in Jes 53 vorgezeichneten Weg geht: „Den vorgezeichneten Weg aus

¹⁰BUBER: *Zwei Glaubensweisen*, S. 67.

¹¹Ebd., S. 75.

verborgenem Leidensdienst zu offenbarem Erfüllungsdienst.“¹² Und BUBER folgert: „Sehen wir den Zusammenhang richtig, so hat Jesus unter dem Einfluß der deuterojesajanischen Konzeption sich als Träger der messianischen Verborgenheit verstanden.“¹³

Ich breche hier ab mit meinem Bericht, der sowieso nicht die ganze Fülle der Buber'schen Hinweise und Begründungen wiedergeben kann. Jesus, ein Großer in der Glaubensgeschichte des Judentums, eingebettet in die Wirklichkeit der unverlierbaren Erwählung seines Volkes, durch das Gott in der Welt gegenwärtig ist: das ist hier die Jesusdeutung, die manchen Einzelzug der biblischen Jesusüberlieferung überraschend verdeutlichen kann.

Doch nun spitzt BUBER selbst seine Darstellung von Emuna und Pistis zu einer Frage an die christliche Glaubensweise zu. Ich will diese Frage doch noch nennen – ihre Diskussion im Lichte der biblischen Überlieferung wird uns noch ausführlich beschäftigen müssen. Buber meint, in dem Individualakt der hellenistischen Pistis seien immer nur einzelne als einzelne, also nicht die Völker, christlich geworden: „Das Volk Gottes war die Christenheit, die in ihrem Wesen von den Völkern differierte, diese aber blieben eigennatürlich und eigengesetzlich, wie sie gewesen waren. So hatten denn die Christgläubigen an jedem Tag ein zweigeteiltes Dasein: als Einzelne im Lebensbereich der Person und als Teilnehmer am öffentlichen Leben ihrer Völker. Diese Daseinsverfassung blieb so lange vor der Krisis bewahrt, als der Bereich der Person sich gegen die Bestimmungsmacht des öffentlichen Wesens behaupten konnte. In dem Maße, als er, in unserem Zeitalter, von dieser durchsetzt wurde, reift die Krisis.“¹⁴ M. a. W.: Name[]Bubers Jesusinterpretation weist uns auf das Defizit der kirchlichen Christologie hin, das uns in seinen verschiedenen Aspekten nun schon eine ganze Zeit beschäftigt: dieses, dass diese Christologie nicht zur Weltgestaltung gekommen ist, und darum dieser Welt ohnmächtig verfällt. Ich führe das nun nicht weiter aus, setze nur dazu: auch die marxistische Jesusdeutung, auf die ich jetzt wenigstens ganz knapp noch eingehen will, weist in diese Richtung.

¹²Ebd., S. 108.

¹³Ebd., S. 109.

¹⁴Ebd., S. 177.

2. Jesus als der Mensch für die Zukunft des Menschseins

So kann man unter sich divergierende marxistische Jesusdeutungen auf einen knappen Nenner bringen. Unter Marxismus dürfen Sie dabei freilich nicht die Orthodoxie des Diamat, des Marxismus-Leninismus verstehen, die als herrschende Ideologie die Politik der Ostblockstaaten bestimmt. Vielmehr geht es hier um Versuche eines offenen Marxismus (das ist etwas, was es eigentlich gar nicht geben darf. Denn dann sind die doch so klaren Fronten gestört, und wir wissen nicht mehr so genau, was nun eigentlich gut, und was dagegen ganz gewiss böse ist). Bei uns ist als profiliertes Vertreter solchen Marxismus Ernst BLOCH zu nennen, dann Leček KOLAKOWSKY, der in diesem Jahr den Friedenspreis des deutschen Buchhandels bekommen hat. Ich nenne aber noch die beiden tschechischen Philosophen Vítězslav GARDAVSKÝ und Milan MACHOVEČ. Zugleich ist zu sagen, dass mit dem Herbst, der auf den Prager Frühling von 1968 folgte, vieles von dem wieder verschüttet ist, was damals als geistige Bewegung sichtbar wurde.

Wo der Marxismus menschliche Freiheit nicht als das sich selbstverständlich einstellende Ergebnis menschlicher Entwicklung denkt – sondern wo er erkannt hat, wie verletzlich dieses Menschsein gerade auch im Sozialismus mit seinen nach der Revolution wieder erstarrten politischen und ökonomischen Herrschaftsstrukturen ist, wird er nach der Kraft des Menschseins fragen, das sich bei aller Verletzlichkeit durchhalten kann, wird er nach dem Grund der Hoffnung fragen. Und hier kann es dann auch zur Begegnung mit der christlichen religiösen Tradition, und erst recht kann es auch zur Begegnung mit Jesus kommen. Ich beziehe mich bei meinen folgenden Ausführungen auf das Kapitel Jesus in dem Buch von GARDAVSKÝ „Gott ist nicht ganz tot“¹⁵ Mit Recht betont Gardavský, dass geschichtliche Wirklichkeit sich objektivierendem Denken nicht ganz erschließt, dass das Wesentliche in der Geschichte nur im existentiellen Einsatz erfasst werden kann. Jesus „tritt dann in unser Bewußtsein ein ... als eines der Modelle des menschlichen Lebens, das im Laufe der Geschichte als neue Antwort auf die Grundfragen im Widerspiel zu den alten und überlebten Antworten aufgetaucht ist, als eine so tiefsinnige Antwort,

¹⁵Vítězslav GARDAVSKÝ: *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus*, München: Kaiser 1968.

dass sie noch heute – trotz aller Verunstaltungen, die sie in 2000 Jahren erfahren hat und trotz aller ‚endgültigen‘ Widerlegungen – etwas zu sagen, und etwas zu lehren hat.“¹⁶ Jesu Antwort muss dabei im Zusammenhang des alttestamentlichen Glaubens verstanden werden, zu dem er Israel zurückführen wollte, dem Glauben an die freie Entscheidung, in der sich Zukunft eröffnet. „Es ging ihm darum, dass wieder jenes Israel da sei, für das die ganze Zukunft sich gerade jetzt entscheidet, unbestechlich und mit allen Folgerungen; dass also jene Dynamik des Voranschreitens und des Überschreitens entstünde, die uns das, was schon von allem Anfang an da sein sollte, nahebringt – das verheißene Land, das Reich Gottes.“¹⁷ Woraufhin die Entscheidung geht, die Jesus verlangt, das ist der Fall der Hure Babylon – jener Kulturen, die den Kosmos der menschlichen Möglichkeiten verschlossen halten, und statt dessen das Kommen des neuen Jerusalem, Ort des Menschen, der bei sich selbst ist. „Sobald man begriffen hat, dass der Fall der Hure nicht abzuwenden ist, sobald die Entscheidung gegen diese getroffen ist, ist für den Menschen alles zu Ende. Ein nicht mehr umkehrbares Urteil ist gesprochen. Der Mensch hat seine Wahl für das neue Jerusalem getroffen und in diese Wahl sein ganzes Selbst bis ins letzte Erzittern seiner Seele hineingelegt. Was dann noch an Taten folgt, das keimt aus dieser Motivation heraus.“¹⁸ Ausrichtung des Menschen auf die Zukunft des Menschseins in dieser Welt, Einsatz für diese Zukunft, das ist entscheidendes Moment dieser marxistischen Deutung Jesu. Und die Zukunft braucht diesen Einsatz. Sie lebt von diesem Einsatz. Nur so kann die Verschlossenheit des Menschseins in seiner Gegenwart aufgebrochen, kann das Neue, die Veränderung, die Vermenschlichung gewonnen werden.

Diesen Einsatz für das Neue, für die Veränderung, für eine menschlichere Zukunft sieht Gardavský nun gerade in dem Wundertäter Jesus – der sich nicht dem beugt, was ist und scheinbar nicht zu ändern ist. Jesu Wunder haben Modellcharakter. Sie zeigen die Macht menschlicher Freiheit. „Es kann keinen Zweifel geben: es ist die Tat, die Subjektivität, die sie zwingt, sich auf ein bestimmtes Ziel auszurichten und sich in dieser Richtung zu verwirklichen.“¹⁹ Wozu also der Prediger des Reiches aufruft – zu der Hoff-

¹⁶Ebd., S. 48.

¹⁷Ebd., S. 54.

¹⁸Ebd., S. 57.

¹⁹Ebd., S. 59.

nung, die sich in die Zukunft hinein entwirft, das setzt der Wundertäter mit seiner Tat in Gang: das Alte, scheinbar Unveränderliche wird im Einsatz der Person beweglich gemacht, es wird weich, es wird formbar auf die Zukunft hin. Dabei geht es freilich, auch das stellt GARDAVSKÝ eindeutig heraus, nicht um eine abstrakte Beherrschung der Natur durch den Menschen, der diese Natur seinen Zwecken dienstbar mache. Es geht hier vielmehr gerade um die Selbsttranszendenz des Menschen, der heraus soll aus sich und seiner Verslossenheit in sich selbst. „Jesus ist überzeugt, dass der Mensch, um radikal entscheiden zu können, um mit seiner Tat ein ‚Wunder‘ zu bewirken, von Liebe durchdrungen sein muss: von jenem tiefen, das ganze Wesen durchwaltenden und jeweils ganz aktuell durchlebten Wissen, dass der Mensch nur dann ist, wenn er über sich hinausgreift: sich selbst gegenüber, dem Nächsten gegenüber, Gott gegenüber. Und wenn er weiß, dass diese Tat seinen Geist herausfordert, seine Entschlußkraft, die Beteiligung aller seiner Sinne, seine zugleich aktive und passive Leidenschaftlichkeit.“²⁰

Hier in der Leidenschaftlichkeit der sich selbst transzendierenden Liebe ist die Zukunft des Reiches schon da und zugleich offen. Darin liegt das bleibende Gewicht des Modelles von Menschsein, das GARDAVSKÝ bei Jesus findet. Und nur so lässt sich der Erfolg des jungen Christentums erklären – „das jüdische Volk erlitt eine Niederlage. Die radikale jüdische Konzeption – das Christentum – errang einen Sieg.“ Denn hier gab es eine Anschauung, „die auf den Kern aller Fragen hinwies: Wer ist der Mensch? Die Antwort lautete: Wenn wir das nicht wissen, dann ist alle Herrschaft über die Natur ohne Sinn. Der Mensch ist ein Geschöpf, das sich im Kampf und in der freien Entscheidung, mit der es auf den Anruf der Gegenwart antwortet, gestaltet. Bringt er es dabei fertig, radikal zu leben, dann bricht er mit seiner Tat den Schoß der Zukunft auf und wird zu einem, der mehr ist, als in seinen Möglichkeiten lag. Darin liegt sein ganzes Geheimnis, darin ist der Mensch selbst ein Wunder, etwas, was da ist und nicht wiederholt werden kann.“²¹

Was ich hier mitgeteilt habe, war eigentlich viel zu knapp, als dass wir jetzt schon zu einer Beurteilung ansetzen könnten. Vielleicht ist aber doch auch hier die Stoßrichtung der Jesuinterpretation deutlich: Nicht die Passivität des Leidens, sondern die Aktivität der Liebe ist das Modell des Menschseins,

²⁰GARDAVSKÝ: *Gott ist nicht ganz tot*, S. 61.

²¹Ebd., S. 63.

das sich auf Jesus berufen und zurückführen kann. Nicht in der individualistischen Hoffnung auf ein jenseitiges Heil erfüllt sich Jesu Reichspredigt, sondern im Einsatz für eine bessere Zukunft des Menschseins hier auf der Erde. Es scheint so, wie wenn sich die kirchliche Christologie und diese Jesusdeutung gar nicht berührten: Der Marxist füllt den Raum aus, den die kirchliche Christologie frei lässt. Aber dieser Raum ist ja nicht frei – er ist voll besetzt mit den Götzen der natürlichen Vernunft. Ob es freilich ein verheißungsvolles Unternehmen ist, sich dann für die Freiheit, die diese Götzen gewähren, einzusetzen, ob es nicht besser ist, hier bei dem Sozialisten in die Lehre zu gehen – das ist eine Frage, die ich bloß stelle. Wir kommen ja zurück auf das, was wir jetzt zunächst einmal als Problem erhoben haben.

§ 9. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die dogmatische Christologie: Die Unterscheidung und Beziehung von Glaubenserfahrung und dogmatischer Reflexion als ein Grundproblem gegenwärtiger Christologie

Die Aufgabe dieses und des folgenden Paragraphen ist es, den ersten Hauptteil unserer Überlegungen zur Christologie abzuschließen und zu einer möglichst präzisen Formulierung unserer weiteren Fragestellungen zu kommen. Dazu muss zunächst zusammengefaßt werden, was unser Überblick über das Feld zeitgenössischer Christologie ergeben hat. Das ist nun unsere erste Aufgabe. Wir werden dann aber auch auf Schwierigkeiten eingehen, in die man geraten kann, wo die Problematik nicht ganz klar erfasst ist, die sich bei diesem Überblick ergeben hat. Es geht hier insbesondere um das gespannte Verhältnis von Glaubenserfahrung und dogmatischer Reflexion. Die Glaubenserfahrung möchte sich ja naheliegenderweise absolut setzen: Wer seines Glaubens gewiss ist, der diskutiert und problematisiert seinen Glauben nicht, sondern er bezeugt ihn und lässt sich seine Gewissheit doch von niemand abkaufen, gewiss nicht von einer theologischen Dogmatik. Andererseits ist aber gerade das die Aufgabe der Dogmatik, zu problematisieren, zu kritisieren, aus scheinbaren Selbstverständlichkeiten herauszukommen – gerade damit der Glaube an Jesus Christus richtiger Glaube bleiben kann. Dem müssen wir im Anschluß an unseren zusammenfassenden Überblick genauer nachgehen.

1. Die Inkongruenz der kirchlichen Christologie und der Wirkung Jesu Christi in der Gegenwart

Ich lasse jetzt zunächst einmal die Beobachtungen zur theologischen Fachdiskussion beiseite. Sie sind sicher von Gewicht. Und wenn wir im übernächsten Paragraphen die Kriterien unseres weiteren Vorgehens zu disku-

tieren haben, werden wir uns auch damit befassen müssen. Doch zunächst soll ein Ergebnis des Überblicks über das Problemfeld etwas genauer angesprochen werden: Es zeigt sich, dass die kirchliche Christologie, die ich nach ihren emotionalen Grundbestimmungen charakterisiert habe, keineswegs das ganze Feld der Wirksamkeit Jesu Christi abdeckt. Ich rede darum von einer Inkongruenz, die unserem Nachdenken zu schaffen machen muss. Das vor allem deshalb, weil sich kaum Anzeichen zeigen, dass das hier festgestellte Defizit gegenwärtig aufgefüllt wird. Die traditionelle kirchliche Christologie ist vielmehr von einer erstaunlichen Stabilität – was ich zunächst einmal damit begründen will, dass sie erstaunlich gut in ihren gesellschaftlichen Kontext eingepasst ist.

Ich erinnere noch einmal an die Sachverhalte, an denen uns der Überschuss christologischer Möglichkeiten über deren Verwirklichung in der traditionellen kirchlichen Christologie klar geworden ist: Da ist einmal die Anfrage aus der Ökumene, aus Kirchen und von Christen, die sich nicht mit dieser traditionellen Christologie begnügen wollen. Sie lehnen die Hoffnung auf ein jenseitiges Heil nicht einfach ab, aber sie wollen sich mit der Jenseitigkeit dieses Heiles nicht begnügen. Sie sehen zwar das Gewicht der abendländischen Auffassung vom Menschen, dessen unzerstörbaren individuellen Wert – wie er im Begriff der Seele bei uns gefaßt worden ist. Aber sie wollen sich nicht mit einem bloßen Seelenheil begnügen, sondern fragen nach der leibhaften Ganzheit des Menschen und seinem gegenwärtigen Heil, das sich gerade auch in der gerechten und freien Ordnung seiner gesellschaftlichen Bezüge verwirklicht. Ist das Eintreten für die Freiheit der Unterdrückten Zeugnis des Evangeliums in der Nachfolge Christi – seine gegenwärtige Wirksamkeit? Oder geschieht, wie das unsere kirchliche, gerade unsere lutherische Antikritik behauptet, hier der illegitime Überschritt auf ein Feld, auf dem das Glaubenszeugnis nichts zu suchen hat, weil dieses Feld legitimerweise von der politischen Vernunft bestellt wird (oder auch von der politischen Unvernunft!)? Einen Bezug zur traditionellen Christologie vermag man hier ja kaum zu entdecken. Darum ist es verständlich, dass es hier bei uns zu Auseinandersetzungen kommt, die die kirchliche Einheit zu zerreißen drohen. Es ist nun freilich nicht bloß diese ökumenische Anfrage, die auf problematische Sachverhalte im Zusammenhang der kirchlichen Christologie hinweist. Kirchenkritik, getragen von moralischen und humanistischen Impulsen, weist uns ebenso auf die genannte Inkon-

gruenz von kirchlicher Christologie und einer Realität, die doch laut dem Bekenntnis der Kirche insgesamt der Herrschaft Jesu Christi unterstehen sollte! Denn diese behaftet Kirche kritisch bei einer Praxis in Vergangenheit und Gegenwart, die nicht als die Praxis Jesu Christi identifiziert werden kann, die ihm vielmehr offenkundig widerspricht. Es mag sein, dass hier manches an Übertreibungen mit unterläuft, dass der Haß auf die Kirche die Kritik manches Mal nicht scharfsichtig macht, sondern blind. Doch das ist nur eine schwache Entlastung. Denn gerade moralisches Versagen der Kirche, der Christen mag es auch entschuldbar sein durch den Zwang der Umstände, weist doch darauf hin, dass der Wandel der Christen in der Welt und vor der Welt nicht durchdrungen ist von der Wahrheit Jesu Christi. Die theologischen Theorien, die man für die Anpassung der christlichen Moral entwickelt hat, mögen schön und schlüssig sein und ihre Anhänger überzeugen.

Was aber, wenn die Gegner aufstehen und die Christenheit anklagen, dass sie zwar in Worten sich zu Jesus Christus bekennt, mit ihren Taten aber ganz anderen Herren folgt ?

Ich erinnere schließlich an die Typen „externer“ Christologie, die ich zuletzt besprochen habe, jüdische Beanspruchung Jesu und seine marxistische Deutung. Gerade hier wird noch einmal kenntlich, wie Bereiche des Lebens, die von der verinnerlichten kirchlichen Christologie freigelassen wurden, nicht besetzt werden konnten, dann eben durch nichtchristliche Jesusdeutungen ausgefüllt werden. Das gilt für den jüdischen Jesus in der Deutung BUBERS, sein Leben – diesseitiges Leben im Vertrauen und Gehorsam, im Zusammenhang einer Glaubensgemeinschaft, die durch Gottes Willen durchgestaltet ist. Es gilt auch für den marxistischen Jesus Gardavesses, seinen Einsatz für ein erhofftes Menschsein der Zukunft in Liebe und Freiheit. Weist die Kirchenkritik hin auf den Sachverhalt, dass christliche Moral sich nicht hat durchdringen lassen von der Wahrheit Jesu Christi, so zeigen uns diese Beispiele externer Christologie gerade die moralischen Impulse, die von Jesus ausgehend Menschen in heutiger Zeit bestimmen können, ihm gemäß, in sittlicher Übereinkunft mit ihm zu leben.

Ich fasse zusammen – wobei ich doch ausdrücklich bemerken will: Ich konnte nur einen kleinen Ausschnitt der Diskussion vorführen. Die Beispiele, die ich ausgewählt habe, ließen sich durch manches andere genauso treffende Beispiel noch ergänzen: Was uns hier begegnet, das sind funda-

mentale Infragestellungen der kirchlichen Christologie. Gewiss sind diese Infragestellungen einseitig. Sie anerkennen nicht, was doch das Herzstück der kirchlichen Christologie ist – Jesus Christus als den Heiland, den Erlöser aus Sünden, Todesschrecken und Weltverhaftung. Der ganze soteriologische Komplex ist bei diesen Externen ausgeblendet. Er aber ist umgekehrt das Herzstück der kirchlichen Christologie. Er ist es freilich, wie ich noch einmal deutlich zu sagen habe, in einer ganz bestimmten dualistischen Interpretation: Heil ist jenseitiges Heil, und es ist Heil der Seele. Es ist darum individuelles Heil, und der gegenwärtige Heilsstand ist verborgener Heilsstand. Nehmen Sie das Lied:

„Es glänzet der Christen inwendiges Leben,
obgleich sie von außen die Sonne verbrannt.
Was ihnen der König des Himmels gegeben,
ist keinem als ihnen nur selber bekannt.
Was niemand verspüret, was niemand berühret,
hat ihre erleuchteten Sinne gezieret
und sie zu der göttlichen Würde geführe“¹

Das ist typisch für das individualisierte, verinnerlichte Heilsverständnis, in dem sich kirchliche Soteriologie auslegt.

Nun meine ich freilich, es wäre ein Kurzschluß, wenn man angesichts der genannten Defizite sagen würde: Wir müssen eben Wahrheitsmomente der externen Christologie, einer jüdischen oder auch marxistischen Jesusdeutung, auch noch mit aufnehmen. Eine solche Addition bringt sicher keine klare und geschlossene Lösung zuwege. Jene externe Christologie mit ihrem historischen Zugang zu Jesus (ich erinnere dazu an die im 4. Paragraphen genannten Grundmuster der christologischen Fachdiskussion) verträgt sich kaum mit der sehr viel stärker autoritätsgebundenen kirchlichen Christologie. Gewiss sorgt der innerkirchliche Pluralismus dafür, dass jene externe Christologie nicht bloß extern bleibt. Sie wird vielmehr von einzelnen und Gruppen, die sich zur Kirche halten, mit vertreten. Aber solcher Pluralismus führt dann allenfalls zu den bekannten heftigen Auseinandersetzungen in der Kirche selbst, die doch durch einen christologischen Konsens überwunden werden sollten.

Eine Addition der traditionellen, soteriologisch bestimmten Christologie

¹Text: Christian Friedrich RICHTER, EKG 265,1. Im EG nicht mehr enthalten.

und der von dieser Christologie vernachlässigten Momente einer auf diesseitige Verwirklichung von Menschsein gehenden moralischen Aneignung Jesu Christi lässt sich so m. E. nicht als Problemlösung vorschlagen. Ich habe schon angedeutet, in welcher Richtung ich zur Bewältigung des hier vorliegenden Problems fragen möchte: in Richtung auf eine Integration der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi in die kirchliche Christologie. Das wäre m. E. die eigentlich theologische Lösung, weil sie die Verbindung von Jesus und Gott mit bedenkt, nicht, wie das heutzutage ja naheliegt, auf das Gebiet der Anthropologie ausweicht. Aber gerade eine solche theologische Lösung lässt sich gewiss nicht in einem Handstreich gewinnen. Dazu muss ich jetzt auf das Hauptproblem unseres gegenwärtigen Paragraphen eingehen.

2. Glaubenserfahrung als Bewahrheitung von Christologie

Die Überlegungen, die das kritische Resumé aus dem Überblick über das Problemfeld begleiteten, ließen dem Gedanken Raum, dass eine bessere, weniger defizitäre, Christologie doch zu machen sein müsste. Das trotz meiner Abwehr des Gedankens, eine ausgewogene Christologie sei schon durch eine Addition der Wahrheitsmomente in der kirchlichen und externen Christologie zu schaffen. Wie wenig das zu schaffen ist, wird sofort einsichtig, wenn wir uns die Verbindung von Christologie und Glaubenserfahrung klarmachen. Wir Theologen sind aufgrund unserer Ausbildung und unseres ständigen reflektierenden Umganges mit Glaubensvorstellungen sehr verschiedener Art natürlich geneigt, eine Problemlösung dann auch auf der Ebene der theologischen Reflexion zu suchen: Es braucht eben die theologisch richtige Christologie, dann ist das Problem gelöst, auf das wir gestoßen sind. Sicher erfordert eine solche theologische Problemlösung allerhand Einsatz. Aber sie scheint doch möglich – sonst brauchten wir uns ja hier nicht solche Mühe zu geben.

Dass in solchem Vertrauen auf die Problemlösungspotenz der Theologie ein Fehlschluß steckt, lässt sich leicht einsehen. Wir haben dazu nur zu beachten, dass Christologie, das etwa, was wir als die kirchliche Christologie bezeichnet haben, ja nicht bloß ein Gegenstand unserer Reflexion ist. Es ist vielmehr existentiell angeeigneter und gelebter Glaube. Es ist die Glaubenserfahrung, die vorherrschende Glaubenserfahrung in unseren christlichen

Gemeinden, mit der wir es hier zu tun haben. Gewiss, die Anfragen von außen, die ich genannt habe, problematisieren diese Glaubenserfahrung. Es gibt auch noch eine ganze Reihe anderer Sachverhalte, die zu einer solchen Problematisierung mit beitragen können. Das ändert aber an der Feststellung nichts, dass diese von uns kritisch befragte kirchliche Christologie die bestimmende Glaubenserfahrung in unseren Gemeinden ist – ja, dass wir doch selber an dieser Glaubenserfahrung mit teilhaben, in mehr oder weniger intensiver Weise. Ich bin der Meinung, dass es einem Theologen gut tut, wenn er am Leben der christlichen Gemeinde teilnimmt, wenn er deren Gottesdienst regelmäßig besucht, wenn er in Bibel und Gesangbuch Bescheid weiß, wenn er die religiöse Sprache kennt, wenn er mit der religiösen Tradition unserer Kirche umgehen kann, und zwar so, dass er diese Tradition achtet und von ihr lernt. Wenn das der Fall ist, dann heißt das aber doch: auch und gerade der Theologe lebt in der defizitären kirchlichen Christologie. Hat er Glaubenserfahrungen gemacht, dann sind sie gerade von dieser Christologie bestimmt! Kann dann aber noch so kritisch mit dieser Christologie umgegangen werden, wie das hier, etwa in meiner Vorlesung, geschieht? Sie kennen den Vorwurf gegen die Theologie, dass sie den Glauben zerstöre. Dieser Vorwurf ist falsch, erst recht, wo er als Vorwurf gegen die Theologen, oder gar gegen bestimmte Theologen erhoben wird (etwa Ernst KÄSEMANN musste einige Zeit dafür herhalten, dass man seinem guten Namen diesen bösen Vorwurf angehängt hat): dass also dieser und dieser Theologe bewußt und böswillig darauf ausgehe, den Glauben zu zerstören. Derartige Vorwürfe sind ein Unfug. Aber sie haben ihren – freilich von denen, die diesen Vorwurf erheben, nicht durchschauten – Grund darin, dass Theologie auch die Glaubenserfahrung kritisch befragt; dass sie, ohne weiter darauf Rücksicht zu nehmen, wie viele Menschenherzen daran hängen, etwa von einer defizitären kirchlichen Christologie spricht. Wessen Herz an solcher Christologie hängt, weil er das als Heil erfahren hat, dass Jesus die Sünder liebt – kann der dann so einfach, wie wir das getan haben, von einer defizitären Christologie reden? Muss es ihm nicht wehtun, solche Christologie einer höchst kritischen Befragung ausgesetzt zu sehen? Wird er sich nicht wehren, wird er nicht Alarm schlagen, wird er nicht die Theologie, die solche Kritik veranstaltet, anklagen müssen?

Ich nenne hier zunächst diesen Problemaspekt, weil er uns allen in der

einen oder anderen Form geläufig ist: dass theologische Reflexion des Glaubens anstößig wirkt. Das hängt damit zusammen, dass hier in der theologischen Reflexion unvermeidlich zum Gegenstand eines kritischen Problematisierens gemacht werden muss, woran das Herz des Glaubenden hängt. Darum ist die Abwehr solchen Problematisierens eine ganz natürliche Sache. Doch damit, dass wir auf diesen uns geläufigen Sachverhalt einer Abwehrhaltung des Glaubens gegenüber der Theologie hinweisen, sind wir noch nicht ganz am Kern des Problems angelangt. Vielmehr liegt der Kern dieses Problems dort, wo wir – das braucht gar nicht einmal ausdrücklich bewußt zu sein, kann vielmehr durchaus auch implizit geschehen – der Folgerung begegnen: Weil ich den Herrn Jesus so erfahren habe, als den Sünderheiland, weil ich so an ihn glaube – darum ist doch dieser Glaube wahr, darum kann doch die kirchliche Christologie, die diese Erfahrung ausdrückt, gar nicht falsch sein. In dieser häufig nicht einmal ausdrücklich bewußten Folgerung sehe ich das eigentliche Problem, mit dem wir uns hier zu befassen haben. Noch einmal die Folgerung, mit der wir uns zu befassen haben: Weil ich das und das vom Glauben erfahren habe – dass mir in Jesus Geborgenheit zuteilwird mitten in der Unruhe und Angst der Welt, dass mir die Verbindung mit Jesus Trost gibt, wo mich meine Sünden quälen, wo mich die Schrecken des Todes befallen, dass bei Jesus das wahre Leben ist, dem gegenüber Ehre und Macht, die sexuelle Lust oder die Befriedigung des Reichtums nichts gilt, dass hier die Gewissheit zu finden ist, dass mich Gottes Vaterhand im Tod nicht fallen lässt – weil ich das im Glauben erfahren habe, darum kann es doch nicht falsch sein. Was soll denn eine kritische theologische Prüfung einer solchen Christologie, wo ich doch deren erlösende Kraft beglückend erfahren habe – wo doch mein Leben von dieser Kraft bestimmt ist, wo ich mich doch daran halte und so durchstehe, was dieses Leben an Schwierigkeiten bringt? Wir hören so etwas ja nicht nur von anderen. Mehr oder weniger wird das auch die eigene Erfahrung sein. Heißt das nicht: diese Glaubenserfahrung bewahrheitet die kirchliche Christologie? Darum aber ist diese mindestens einer grundsätzlichen Prüfung entnommen?

So sehr ich die genannte Glaubenserfahrung von anderen und ein Stück weit auch von mir selber kenne, so wenig bin ich der Meinung, dass solche Erfahrung nun einfach für das Recht und die Richtigkeit dieser kirchlichen Christologie einstehen und diese der kritischen theologischen Prüfung

entnehmen kann. Denn Erfahrung ist nicht eine letzte Instanz der Bewahrung – gerade nicht in theologischen Fragen.

Exkurs: Zum Verständnis von Erfahrung.

Wir haben als Theologen mit dem Begriff der Erfahrung Schwierigkeiten. Eine Zeitlang war dieser Begriff und die mit ihm bezeichnete Sache nicht sehr geschätzt – als ich studierte, 1947-1951, und fast noch zwei Jahrzehnte darüber hinaus war Erfahrungstheologie das, was keiner wollte. Und als man dann ein Erfahrungsdefizit der Theologie feststellte, da wußte man erst recht nicht, wie dieses Defizit nun eigentlich auszufüllen wäre, meinte beispielsweise, das ließe sich mit wissenschaftlicher Empirie bewerkstelligen, und verwickelte sich da in allerhand fatale Schwierigkeiten. Jetzt scheint es so, wie wenn so langsam auch hier einige Gegenvorschläge an Boden gewannen.

Was ich hier zunächst einschärfen will, ist die strenge Unterscheidung von Erlebnis und Erfahrung. Wir müssen so sagen: Erfahrung ist mehr als Erlebnis. Ein Erlebnis, Erleben, ist an die unmittelbare Gegenwärtigkeit gebunden, es vergeht mit der vergehenden Zeit. Vieles, was wir Tag für Tag erleben, verschwindet in Vergessenheit. Nur das wird zur Erfahrung, woran wir uns erinnern, was uns bleibt. Erfahrung – so will ich zunächst einmal sagen, ist also behaltene Erleben. Sie ist memoria – um den Ausdruck aus der antiken Psychologie zu gebrauchen. Wir reden nun zwar von Gedächtnis, wenn wir fragen, wo eigentlich Erlebtes behalten werde. Aber genauer müssten wir sagen: es wird in der sprachlichen Bezeichnung behalten und erinnert, Erleben wird im Gedächtnis als Sprache aufbewahrt. Es kann darum ja auch weitererzählt, mitgeteilt werden. Wir sprechen über Erlebtes, teilen es mit, lassen uns dieses Erlebte bestätigen – suchen so gerade die Kommunikation. Gemeinsam Erlebtes, das man besprechen kann, wird darum meist intensiver erfahren, besser behalten – freilich auch stärker sprachlich überformt. Gemeinsamkeit, in der Erlebtes zur Sprache kommen kann, ist darum Voraussetzung von Erfahrung. Umgekehrt ist darum zu sagen, dass persönliche Erfahrung, stärker, als wir das normalerweise merken, bestimmt ist durch in Sprache vorgegebene Modelle von Erlebtem, das wir dann so ausfüllen, dass wir uns solche Modelle als Erfahrung aneignen. Das ist jetzt sicher abstrakt geredet – aber in der Kürze

der Zeit geht das nicht anders. Versuchen Sie das an ganz einfachen Modellen nachzuvollziehen – nehmen Sie z. B. „beißende Kälte“ oder ähnliche metaphorische Sprachwendungen.

Religiöse Erfahrung machen wir nicht anders, als wir auch andere Erfahrungen machen. So will ich jetzt abgekürzt sagen und bitte Sie, das genannte Erfahrungsmodell nun auf die Erfahrung mit der kirchlichen Christologie zu übertragen. Sprachliche Modelle ermöglichen es, dass bestimmtes Erleben zur Erfahrung wird, auch mitgeteilt, auch weitergegeben werden kann. Das sollten wir nicht bestreiten – auch wenn ich die Möglichkeit zugeben will, dass wir mit einem Erleben konfrontiert werden, dem wir zunächst „sprachlos“ gegenüberstehen. Soll solches Erleben nicht in der Sprachlosigkeit steckenbleiben, muss es freilich wieder Sprache werden – das gilt gerade auch für religiöse Erfahrung.

Wir müssen die eben angestellte Überlegung nun freilich noch einmal umdrehen: So, wie vorgegebene sprachliche Modelle es ermöglichen, dass Erleben zur behaltene Erfahrung wird, so limitieren sie auch solche Erfahrung. Worauf die Sprache nicht aufmerken heißt, das wird nicht wahrgenommen, und wo die Sprache keinen Raum hat, da kann Erleben nicht behalten werden. Die Nutzenanwendung dieser Überlegung für die kirchliche Christologie und ihre Erfahrung: So sehr hier einerseits Erfahrung durch bestimmte Modelle ermöglicht wird, so sehr wird doch andererseits auch die Begrenztheit solcher Modelle Erfahrung begrenzen.

Fazit: Glaubenserfahrung kann die kirchliche Christologie zwar lebendig erhalten, kann sie aber nicht so bewahrheiten, dass sie einfach der kritischen Diskussion entnommen wäre. Man wird vielmehr umgekehrt sagen müssen: Gerade die Sprachlichkeit als Ermöglichung von Erfahrung sollte die Reflexion anstoßen, nach einem „Mehr“ von Sprache zu suchen, das von anderen Erfahrungen her auf die kirchliche Christologie zukommt. Verschließt sich die Reflexion diesem „Mehr“ an sprachlichen Möglichkeiten, dann hieße das ja, dass sich die kirchliche Christologie nicht ändern, dass sie sich allenfalls noch reproduzieren kann. Aber das müsste doch schließlich zu einer Verkümmern gerade der Glaubenserfahrung führen, die wir nicht wollen können.

3. Christologische Reflexion als kritische Prüfung von Glaubenserfahrung

So verständlich es einerseits sein mag, dass sich Glaubenserfahrung gegen die kritische Reflexion durch die Theologie sträubt, so sehr ist andererseits die Notwendigkeit einer solchen kritischen Reflexion begründet. Ich will mich hier nicht lange über die Besonderheiten religiöser Erfahrung verbreiten. Ich nehme vielmehr einen von G. EBELING geprägten Ausdruck auf, um diese Besonderheit zu kennzeichnen: EBELING sagt, solche Erfahrung sei „Erfahrung mit der Erfahrung“. Er will damit die integrative Kraft der religiösen Erfahrung kennzeichnen. Diese ist nicht einfach eine Erfahrung, die wir neben anderen Erfahrungen auch noch machen. Sie betrifft nicht ein Stück erlebter Wirklichkeit, nach dem es dann auch noch andere Stücke erlebter Wirklichkeit gibt, die mit der religiösen Erfahrung nichts zu tun hätten. Vielmehr nimmt religiöse Erfahrung alle erfahrenen Einzelmomente von Wirklichkeit zur Einheit zusammen, spricht sie dann auch in Gesamtformeln an: Schöpfung, All, Schicksal und Gott als den, der Schöpfer der Schöpfung ist, der Erhalter des Alls, der Schickende des Schicksals.

Ich habe allgemein von religiöser Erfahrung gesprochen, nicht von Christuserfahrung oder ähnlichem. Ich meine, das sei berechtigt, mindestens dann, wenn für uns das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi keine leere Formel ist, wenn wir ernst nehmen, dass er der Herr ist, dass ihn Gott erhöht hat, – um mit dem Philipperhymnus zu sprechen *„und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters“* (Phil 2,9-11). Denn damit wird ja beansprucht, dass jene integrative Kraft religiöser Erfahrung, die alle erfahrene Wirklichkeit zur Einheit zusammenschließt, nun für die christliche Erfahrung auf den Namen Jesu übergegangen sei. Wir müssen uns noch ausführliche Gedanken darüber machen, was dieser Anspruch für die gegenwärtige Glaubenserfahrung bedeutet. Raum dafür ist im § 13 vorgesehen, und ich hoffe, Ihnen da noch etwas deutlicher und konkreter sagen zu können, was unter der integrierenden Kraft des Namens Jesu zu verstehen ist. Hier geht es um etwas anderes: darum, das kritische Recht der christologischen Reflexion gegenüber der Glaubenserfahrung anzuzeigen.

3. *Christologische Reflexion als kritische Prüfung von Glaubenserfahrung*

Sie bemerken: Ich kann bei dieser Argumentation nicht einfach im Formalen stehenbleiben. Ich muss mindestens ein Kriterium vorläufig einführen, schon ehe es ausreichend begründet ist. Ich bezeichne dieses Kriterium in den bisherigen Überlegungen als das Bekenntnis zur Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi, die in der traditionellen kirchlichen Christologie nicht klar aufgenommen und praktiziert worden sei. Ich spreche jetzt – damit ist im Grunde dasselbe Kriterium gemeint – von der integrativen Kraft der religiösen Erfahrung, die für uns dem Namen Jesu Christi zukommen müsse. Hier ist also schon theologische Reflexion am Werk, um die Glaubenserfahrung danach zu befragen, ob sie ihrem Anspruch eigentlich gerecht werde. Das bedeutet ja nicht, dass dieser Glaubenserfahrung ihr Recht bestritten wird, dass sie etwa als bloße Illusion bezeichnet wird, aus der der Mensch herausgerissen werden müsse. Es bedeutet aber, dass diese Glaubenserfahrung daraufhin befragt wird, ob sie offen ist auf die Wirklichkeit hin, die sie zu erfahren vorgibt. Wenn das die Wirklichkeit Jesu Christi ist, dann kann es nicht eine begrenzte, ausschnittshafte Wirklichkeit, womöglich eine sich gegen alltägliche Erfahrung abhebende Gegenwirklichkeit sein. Dann muss es eine Wirklichkeit sein, die ihre *al*le Erfahrung integrierende Kraft erweist.

Der Einwand, die kritische theologische Reflexion sei ein Feind des Glaubens, hat also nur dann einen Grund, wenn der Glaube defizitär geworden ist, wenn er nicht seinem eigenen Anspruch nachkommt, Glaube an den zu sein, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. Wo Angst den Glauben leitet, da kann er in der Tat der theologischen Reflexion feind werden. Aber solche Angst ist nicht Sache des wahren Christusglaubens.

Ich fasse zusammen: Theologische Reflexion sieht eine Berufung auf Christus, die weiter ist als die durch die traditionelle kirchliche Christologie angeleitete Erfahrung. Sie kann nun versuchen, – das ist ja ihre Eigenart als Reflexion – solche Berufung auf Christus (einzelnes kann ich jetzt nicht mehr anführen) sprachlich zu integrieren. Ein Stück weit haben wir das ja schon unternommen, indem wir solche Berufung auf Jesus Christus verknüpft haben etwa mit traditionellen Bekenntnisformulierungen, oder biblische Christushymnen auf diese Erfahrung angewandt haben. Solche sprachliche Integration kann Glaubenserfahrung nicht ersetzen. Das muss ich nun noch einmal betonen, damit klar wird, was unsere Reflexion leisten kann und was nicht. Sie kann sicher eine in sich selbst verkrustete Tradition

von Glaubenserfahrung in Frage stellen, kann sie vielleicht sogar öffnen. Sie kann neue Erfahrung mit vorbereiten. Aber sie kann solche Erfahrung nicht herbeiführen oder gar erzwingen. Wir warten auf diese Erfahrung. Und treiben unser Geschäft der kritischen theologischen Reflexion in der Gewissheit, dass es auch zu solcher neuen Erfahrung Jesu Christi kommen wird.

§ 10. Das Problem eines zutreffenden Redens von Jesus Christus:

Situationsgerechtes und sachgerechtes Reden von Jesus als das normative Problem der Christologie

Um zu einer zutreffenden Formulierung der weiteren Fragestellung zu kommen, genügt es nicht, auf die problematische Glaubenserfahrung hinzuweisen, die sich beim Wort, d. h. bei ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus, nehmen lassen muss, wenn sie sich selbst nicht aufgeben will, die darum auch sich der kritischen theologischen Reflexion zu stellen hat. Gewiss lässt sich dann mit dem von uns vorläufig eingeführten Kriterium durchaus arbeiten, das nach der Ganzheit, der integrativen Kraft der Glaubenserfahrung im Namen Jesu fragt. Doch eine strengere Argumentation wird auch deutlicher über ihre Voraussetzungen und Kriterien Rechenschaft geben müssen, als das bisher geschehen ist.

Ich habe nun in der Themaangabe folgendermaßen formuliert: Situationsgerechtes und sachgerechtes Reden von Jesus als das normative Problem der Christologie. Wer schon mehr Dogmatik bei mir studiert hat, der hat selbstverständlich schon längst gemerkt, dass sich hinter dem „situationsgerecht“ das dogmatische Kriterium „zeitgemäß“ und hinter dem „sachgerecht“ das Kriterium „schriftgemäß“ verbirgt. Aber es ist nun nicht einfach eine Marotte, wenn ich hier nun einmal anders formuliert habe. Es ist auch nicht einfach eine Marotte, wenn ich die übliche Reihenfolge der Kriterien, schriftgemäß und zeitgemäß, umgekehrt habe. Denn mir liegt hier an einer gerade auf die christologische Problemfindung zugespitzten Formulierung der dogmatischen Kriterien.

1. Situationsgerechtes Reden von Jesus Christus

Wir bleiben mit dieser Thematik bei dem Stichwort „Glaubenserfahrung“, das uns zuletzt noch beschäftigt hat. Ich könnte sehr allgemein – und

damit zugleich de tempore, dem augenblicklichen Stand des Kirchenjahres entsprechend – formulieren: Jesus kommt an! Wo kommt er an? Da, wo wir sind. Ich lasse es bei dieser Abstraktheit. In der Predigt muss so etwas ausgeführt werden. Aber wir predigen hier nicht, sondern reflektieren theologisch. Und da braucht es die Abkürzung des Abstrakten.

Jesus kommt dort an, wo wir sind. Wir bestätigen seine Ankunft, wenn wir situationsgerecht von ihm reden. Darauf lege ich großen Wert: Jesus kommt an – wir bestätigen seine Ankunft. Das ist etwas anderes als die gängige Überlegung: Wie lässt es sich machen, dass meine Predigt ankommt; oder dass das Zeugnis der Kirche von Jesus Christus auch wirklich bei den Hörern ankommt! Solche Überlegung haben an ihrem Ort durchaus ihr Recht. Das will ich nicht bestreiten. Aber wenn sie in der Dogmatik bestimmend werden, dann kommt jene fatale Methode einer Konstruktion von Christologie heraus, gegen die ich mich in meinen allerersten Bemerkungen dieser Vorlesung verwahrt habe. Dann ist da nämlich zunächst einmal die Ferne vorausgesetzt. Hier die Menschen, die Zeitgenossen, – und der Theologe wird dann von einer Bedürftigkeit dieser Zeitgenossen reden. Und dort Jesus, im biblischen Zeugnis, womöglich gar in der historischen Ferne. Und der Theologe steht dann mittendrin, bringt die Situation zu dem fernen Jesus oder den fernen Jesus zu der Situation, sucht die Vermittlung, will das machen, dass Jesus kommt. So kann das kaum gut gehen! Sicher, auch einen falschen methodischen Ansatz kann Jesus Christus benutzen, um seine Gegenwart kund zu geben. Doch das heißt ja noch lange nicht, dass wir uns eben deshalb bei unserer falschen Methode beruhigen können.

Darum also unsere Voraussetzung: Jesus kommt dort an, wo wir sind. Wir bestätigen seine Ankunft, indem wir situationsgerecht von ihm reden. Situationsgerecht – das hieße dann, dass wir auf seine Ankunft aufmerksam machen, dass wir auf ihn hinweisen, wie er da ist, wie er angekommen ist. Ich nenne, damit das nun nicht doch zu abstrakt wird, wenigstens zwei mögliche Modi seiner Anwesenheit, indem ich Sie auf zwei bekannte Texte aus dem Matthäusevangelium hinweise: Da ist Mt 18,20 – „*Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen*“. Wir berufen uns gerne gerade auf diesen Modus der Gegenwart Jesu Christi, weil da scheinbar unsere Kirchlichkeit gestützt, bestätigt wird. Ich nenne darum noch den anderen, uns wahrscheinlich ebenso geläufigen Text: Mt 25, 31-46 die Bildrede vom großen Weltgericht. Da ist Jesus da nicht in

der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde. Da ist er da in den geringsten Brüdern, die unserer Hilfe bedürfen. Es wäre fatal, wenn wir über seiner gottesdienstlichen Anwesenheit diese Anwesenheit übersehen würden!

Ich muss nun aber, um die christologische Aufgabe zu verdeutlichen, noch einen Schritt weitergehen. Wir haben die Hinweise auf die Anwesenheit Jesu Christi – und da lässt sich gewiss einiges ausführen. Aber so konkret solche Hinweise gegeben werden – dieser einfache Verweis auf die Bibelstellen genügt für unsere theologische Reflexion noch nicht. Das mag zwar für den Gewicht haben, der bereit ist, der biblischen Autorität eine Vertrauensvorgabe zu machen: Weil wir diese Texte bei Matthäus finden, wird schon recht sein, was wir darin lesen. Aber genau hier sind wir dann durch unsere Verpflichtung, situationsgerecht zu reden, schon zu weiteren Auskünften genötigt. Man kann diese Auskünfte schlicht als Antwort auf die Katechismusfragen nehmen, wie sie aus LUTHERS Kleinen Katechismus in seiner Erklärung des Vaterunsers geläufig sind: „Was ist das?“ und „Wie geschieht das?“

Was ist das – dieses behauptete Kommen Jesu, seine Gegenwart bei denen, die in seinem Namen versammelt sind? Oder auch seine Identität mit denen, die er seine geringsten Brüder nennt? Wir gebrauchen zur Umschreibung dann gewiss eine ganze Reihe von Ausdrücken, reden statt von der gottesdienstlichen Gegenwart etwa von seiner, Jesu Geist-Gegenwart, oder gar, insbesondere dort, wo wir miteinander das Abendmahl feiern, von seiner sakramentalen Gegenwart. Aber was ist das dann, wenn es nicht einfach die Umschreibung für etwas schlechthin Unverständliches sein soll? Was ist das, was diesen Abwesenden anwesend sein lässt? Jesus nämlich, wie es da behauptet wird. Was Abwesenheit ist, das wissen wir ja recht gut. Es kann einer geistesabwesend sein, wenn er in seinen Gedanken ganz wo anders ist, als dort, wo wir seine leibliche Gegenwart wahrnehmen. Es kann einer anderswo sein – er ist weggegangen, er ist verreist. Aber wir wissen dann – er ist da und da, und zur bestimmten Zeit wird er wiederkommen. Wir können den Geistesabwesenden anstoßen, dass er wieder zu sich kommt. Wir können den, der verreist ist, zurückrufen, wenn wir seine Anwesenheit dringend benötigen. Aber es gibt doch auch die unwiderrufliche Abwesenheit dessen, der tot ist, damit fort, ganz und gar verschwunden aus der Mitte der Lebendigen. So ist Jesus abwesend – seit fast 2000 Jahren. Wenn

wir sagen: Er ist doch aber vom Tod auferstanden – oder wenn wir uns eine Plakette anstecken oder ans Auto kleben, auf der steht: Jesus lebt! – dann heißt das ja auf jeden Fall nicht das: dass diese Abwesenheit dessen, der tot ist, gestorben und begraben, wieder rückgängig gemacht ist.

Es muss also eine andere Art von Anwesenheit sein, die wir meinen, wenn wir sagen: Jesus kommt zu uns, z. B. wo wir uns im Gottesdienst in seinem Namen versammeln, oder wo er uns in den Bedürftigen begegnet, in seinen geringsten Brüdern, wie wir es dann mit Mt 25,40 sagen. Ich will und kann das jetzt nicht einfachhin ausführen, was für eine Anwesenheit hier gemeint sein kann. Ich erörtere diese Frage ja gerade deshalb, um Ihnen einzuschärfen, dass eine deutliche und verständliche Auskunft darüber, was mit einer solchen Anwesenheit Jesu Christi eigentlich gemeint sein kann, alles andere als eine Selbstverständlichkeit ist. Wir kommen da leicht ins Stottern, wo wir scharf und präzise gefragt werden. Und die frommen Christen sind wenigstens in dieser Hinsicht nicht anders dran als die klugen Theologen. Aber wenn wir seine, Jesu Ankunft bei uns bestätigen wollen, indem wir situationsgerecht von ihm reden, dann sollten wir uns nicht um eine Antwort drücken auf die Frage: Was ist das, dass er, Jesu, gekommen ist?

Und auch die zweite Frage ist nicht leicht zu beantworten: Wie geschieht das? Eine massive, traditionell-katholische Antwort ist hier einfach und zugleich naheliegend, und wir sollten sie nicht nur verachten, solange wir nichts Besseres anzubieten haben. Ich bin einmal auf einem Gemeindeabend in Nürnberg von einem katholischen Pfarrer gefragt worden, ob es bei uns in der evangelischen Kirche eigentlich auch so etwas gebe wie eine „eucharistische Frömmigkeit“. Ich konnte darauf ehrlicherweise nur zur Antwort geben, dass mir davon nichts bekannt sei. Die eucharistische Frömmigkeit, das ist die Verehrung der Gegenwart Christi in der geweihten Hostie (Sie kennen das ewige Licht in katholischen Kirchen, das diese Gegenwart Christi anzeigt. Sie kennen wahrscheinlich auch die tiefe Kniebeuge in der Richtung auf diesen gegenwärtigen Jesus Christus, mit der katholische Christen beim Betreten und Verlassen des Gotteshauses diesem Christus ihre Verehrung bezeugen). Da kann man sagen, was das ist, Anwesenheit Christi. Man kann auch sagen, wie solche Anwesenheit zustande kommt: durch die Weihe mit den Worten der Abendmahlseinssetzung, die der dazu befugte Priester über der Hostie gesprochen hat.

Wie geschieht das, dass Jesus Christus kommt? Wo wir nicht unsere Zuflucht zu einer solchen fast magischen Auffassung von sakramentaler Gegenwart nehmen wollen, haben wir Mühe, eine klare und verständliche Antwort zu finden. Gewiss sagen wir: Er kommt im Wort, das Wort lässt ihn anwesend sein. Aber gemeint ist dann doch noch einmal eine andere Art von Anwesenheit als die, die wir sehr genau kennen: dass einer mit anwesend ist, wenn andere über ihn reden, von ihm reden. Diese Art von Kommen kennen wir wohl; sie kann u. U. sehr intensiv sein. Aber es genügt gerade nicht, hier eben in dieser Weise von der Anwesenheit Christi zu reden. Wir kennen auch die Anwesenheit dessen, der uns ein bestimmtes Verhalten eingeübt hat, so dass wir dann in der entsprechenden Situation uns an das halten, was wir gelernt haben. Ich kann kein Stück Papier achtlos wegwerfen, vor allem nicht im Wald. Bin ich dazu versucht, so spüre ich die Anwesenheit meiner Mutter, die mich nötigt, das zu tun, was sie geboten hat. Sollen wir mit einer solchen Anwesenheit die Anwesenheit Jesu Christi erklären, wie er da ist in seinen geringsten Brüdern? Dass die Gegenwart dieser Bedürftigen gleichsam das Gebot Jesu Christi in uns aufweckt, so dass wir nicht anders können, als ihm zu gehorchen und also die Werke der Barmherzigkeit in seiner Gegenwart zu vollenden? Wir können eine solche Erklärung sicher ein Stück weit gelten lassen; aber ganz will sie uns doch nicht genügen.

Sie bemerken: Gerade wenn wir so ansetzen mit unserer Überlegung, wie ich das vorschlug, geraten wir in einige Schwierigkeiten. Wohl mit darum ist ja der andere Weg, der Weg der christologischen Konstruktion, bei vielen ein beliebter Weg. Denn da wird ja zuerst einmal erhoben: Was ist verständlich für unsere Zeitgenossen? Wo haben sie ihre Möglichkeiten und Voraussetzungen, das mitzubekommen, was wir zu sagen haben? Und diesen Möglichkeiten und Voraussetzungen wird dann die christologische Konstruktion von vornherein eingepaßt. Ich kann so nicht methodisch vorgehen, auch wenn sich damit einige Schwierigkeiten vermeiden ließen. Aber die Verpflichtung, die der Theologie durch die Glaubensüberlieferung der Kirche auferlegt wird, die wäre damit zu leicht genommen. Und wem solche, sei es auch noch so schöne, christologische Konstruktion eigentlich nützt, das ist dabei dann ja immer noch zu fragen.

Das bedeutet dann aber: Situationsgerechtes Reden von Jesus Christus kann sich gar nicht darauf einlassen, zunächst einmal die Situation mit

ihren Bedingungen und Möglichkeiten des Redens und Verstehens für sich zu analysieren, um daran dann die Möglichkeiten zu erheben, die die Theologie für ein situationsgerechtes christologisches Reden hat, oder um daran dann die Angemessenheit oder Unangemessenheit irgendwelchen christologischen Redens zu beurteilen (wie das, um Sie an das von uns besprochene Beispiel zu erinnern, EBELING mit KÜNNETH gemacht hat!). Vielmehr ist die Situation in unserem christologischen Reden dann verfehlt, wenn sie nicht von vornherein die Gegenwart Jesu Christi mit einschließt. Wir verstehen unter Situation, – das ist jetzt eine Formaldefinition, die aber in sich selbst verständlich und einleuchtend ist – ein System relevanter Sachverhalte. Darum kann und darf ja ein christologisches Reden gewiss nicht als situationsgerecht bezeichnet werden, das von dem fundamentalen Sachverhalt absieht, dass Jesus dort ankommt, wo wir sind.

Wie gesagt: die christologische Aufgabe wird damit gewiss nicht leichter. Aber nur so werden wir dem gerecht, was der Gegenstand unserer dogmatischen Reflexion ist: die geglaubte Gegenwart Jesu Christi. Methodisch bedeutet das für unser Vorgehen: Wir können Christologie nur so treiben, dass wir sie im Gesamtzusammenhang der christlichen Glaubenslehre treiben. Wir haben das, was wir von Jesus Christus zu sagen haben, einzubinden in die gesamte Glaubensorientierung, in der wir von Jesus gerade nicht isoliert reden. Wir reden von ihm als dem Sohn des Vaters, wir reden von ihm als von dem, der den Geist sendet. Wir reden theologisch, im Zusammenhang des christlichen Gottesdenkens und der christlichen Gotteserfahrung von ihm. D. h. dann auch: Wir reden nur dann richtig von ihm, wenn wir von ihm in seiner Beziehung zu Gott dem Vater, und in seiner Beziehung zu Gott dem Heiligen Geist reden.

2. Sachgerechtes Reden von Jesus Christus

Vielleicht ist aus den vorhergehenden Ausführungen deutlich geworden, warum es sinnvoll ist, das dogmatische Kriterium der Zeitgemäßheit durch den Ausdruck „situationsgerechtes Reden“ zu umschreiben. Es wird dann deutlich, dass es sich bei diesem Kriterium der Zeitgemäßheit nicht um ein sozusagen untheologisches, von jedermann zu akzeptierendes und auch von jedermann zu handhabendes Kriterium handeln kann, aus der die Dogmatik ihre christologischen Sätze erheben, oder doch mindestens einen klaren

Maßstab für ihre gegenwärtigen christologischen Formulierungen gewinnen könnte. Sie wissen, dass mir alles an einer schriftgemäßen Dogmatik gelegen ist. Gerade darum kann aber die richtige Christologie nicht einfach bestimmt werden als eine Christologie, die mit der biblischen Redeweise übereinstimmt. Wo man statt einer klaren dogmatischen Formulierung auf die Schrift verweist, da ist statt der Übereinstimmung im Glauben der Kompromiß, politischer Kompromiß, am Werk gewesen. Das gilt z. B. von der Formel *ὁμοῶς κατὰ τὰς γραφάς* mit der die Hofbischöfe des Konstantius, URSAICIUS und VALENS die trinitarischen Streitigkeiten beenden wollten.¹ Es gilt genauso von der Basis des ÖRK – er sei eine Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus „gemäß der Heiligen Schrift“ als Gott und Heiland bekennen.

Das nur vorlaufend zu der Umschreibung des dogmatischen Kriteriums der Schriftgemäßheit durch den Ausdruck „sachgerechtes Reden“. Solches sachgerechte Reden verlangt Entscheidungen über richtig und falsch: Diese Formulierung ist sachgerecht und jene Formulierung ist nicht sachgerecht. Z. B. lässt sich sagen, dass jene Kompromißformel aus der Mitte des 4. Jhdts., Jesus Christus sei dem Vater *ὁμοῖος κατὰ τὰς γραφάς* keine sachgerechte Formulierung gewesen ist. Das schließt freilich ein Urteil darüber ein, dass andere Formulierungen aus den Streitigkeiten jener Zeit, etwa das nizanische *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* sachgerechte, oder mindestens der Sache sehr viel besser gerecht werdende Formulierungen gewesen sind, als die Kompromißformel der Hofbischöfe.

Ich bleibe bei dieser Überlegung: Wenn wir nach sachgerechten Formulierungen für unser christologisches Reden suchen, dann sind wir ja ganz gewiss nicht die ersten Menschen, die das tun. Andere vor uns haben das ebenso versucht. Unser Fragen ist darum immer abhängig von dem Fragen und Antworten derer, die vor uns gefragt haben. Mag sein, dass uns das häufig gar nicht klar bewußt ist. Aber denken Sie z. B. an die trinitarischen Formulierungen, die ich am Schluß meines 1. Punktes zum situationsgerechten Reden von Jesus Christus gebraucht habe. Da sind natürlich die Fragen und Antworten der Alten Kirche und aller derer, die die Antwort der Alten Kirche nachgesprochen haben und auf ihre Weise zu verstehen

¹Konzil oder Synode von Arles wurde 353 von Constantinus II. einberufen. VALENS und URSAICIUS als Vertreter des Arianismus legten einen Entwurf des Kaisers vor, der eine Verurteilung ATHANASIUS VON ALEXANDRIA enthielt.

suchten, mit im Spiel. Und das ist gut so. Wir kommen nicht weiter, wenn wir die verachten, die vor uns gewesen sind. Und wir verwickeln uns in böse Widersprüche, wenn wir auf ihre Formulierungen nicht achten, wenn wir keinen Wert darauf legen, mit ihnen im Einklang zu stehen und im Einklang zu bleiben. Wollen wir dem Ansatz treu bleiben, den ich für unsere dogmatische Theologie als sachgemäß bezeichnet habe, dann geht das nur in der Übereinstimmung mit denen, die vor uns gedacht haben (wobei solche Übereinstimmung möglicherweise auch einmal die Gemeinsamkeit einer Schuld, eines Versagens einschließt; auch davor darf sich eine ordentliche theologische Arbeit nicht drücken, dass sie derartiges eingesteht).

Ich erinnere noch einmal an den konstruktiven Versuch, zu einer aktuellen Christologie zu kommen. Da gibt es nur die beiden Größen, die miteinander vermittelt werden müssen: Der Jesus, der in der Bibel gefunden wird, und die gegenwärtige Zeitgenossenschaft mit ihren Fragen und Bedürfnissen, der dieser Jesus etwas bedeuten soll. Was zwischen dem damals und dem heute liegt, das ist dabei nicht von besonderer Bedeutung. Das kann man übergehen. Wir konstruieren nicht. Wir setzen voraus, dass Jesus dorthin kommt, wo wir sind. Und unsere christologische Formulierung bestätigt seine Ankunft, bezeugt, dass er da ist, ist, insoweit sie das tut, situationsgerechtes Reden von Jesus Christus. Wenn wir das für uns voraussetzen, dass Jesus so kommt, werden wir es auch für die voraussetzen müssen, die vor uns gewesen sind. Das können unsere direkten theologischen Väter sein (obwohl da das Verhältnis häufig recht gespannt ist. Mit den Großvätern versteht man sich auch in der Theologie meist besser als mit den Vätern. Beobachten Sie das einmal!); es werden aber all die vielen Generationen vor uns hier wenigstens pauschal mit in den Blick genommen werden müssen. Auch zu ihnen ist doch Jesus gekommen, wie zu uns. Auch sie haben versucht, seine Ankunft bei ihnen zu bestätigen und also situationsgerecht von ihm zu reden. Aber wenn er wirklich der ist, der kommt, dann ist ja solches situationsgerechte Reden immer mindestens ein Stück weit auch schon das sachgerechte Reden. Sicher – die neue Situation fordert ein neues Reden heraus. Und solches neue Reden ist immer ein Risiko. Es will gut bedacht sein. Wer Neues vorbringt, bloß weil es neu ist, der ist mindestens in der Theologie nicht gut beraten. Er verplappert sich leicht – Beispiele will ich mir sparen. Aber wer nur die alten Formulierungen nachsagt, der

kann ja leicht die neue Situation verfehlen – auch das gehört zu dem Risiko theologischer Formulierung mit dazu.

Sachgerechtes Reden wird darum die Übereinstimmung suchen mit denen, die vor uns gewesen sind, wird nicht an den Entscheidungen der Väter vorbeigehen. Insbesondere nicht an den solennen und hervorgehobenen Entscheidungen, die sich in der Kirche oder doch in weiten Bereichen der Kirche durchgesetzt haben. Aber diese Übereinstimmung kann gerade nicht darin bestehen, dass wir dann jene Formulierungen übernehmen und also unsere Christologie etwa in der Formulierung der Zweinaturenlehre des Konzils von Chalzedon vortragen (einmal ganz abgesehen davon, dass gerade die chalzedonensische Formel von 451 allenfalls ein Durchgangspunkt in der christologischen Entwicklung gewesen ist, keineswegs aber eine haltbare und tragfähige Entscheidung. Gelegentlich will ich darauf noch einmal zu sprechen kommen). Es ist jetzt klar, warum es genauso wenig angeht, die christologischen Formulierungen der Väter wörtlich zu übernehmen und zu wiederholen, wie es angeht, sie zu ignorieren.

Was aber dann? Sollen wir sie, diese Formulierungen der Väter, interpretieren, um ihnen einen für die Gegenwart gängigen und brauchbaren Sinn abzugewinnen? Wenn Sie katholische Dogmatiken lesen, dann wird Ihnen häufig eine solche Interpretation, und zwar oft eine sehr imponierende und kunstvolle und treffende Interpretation begegnen. Und ein Stück weit werden wir selbst auch eine solche Interpretation betreiben. Das aber nur ein Stück weit. Entscheidend ist nicht eine richtige Interpretation der dogmatischen Formulierungen der Vergangenheit, die uns diese Formulierungen für die Gegenwart akzeptabel macht. Entscheidend ist doch, dass wir die Bibel recht verstehen. Sachgerechtes christologisches Reden, das soll und will ja nichts anderes sein als schriftgemäßes christologisches Reden. Dazu kann uns das Hören auf die Formulierungen der Väter verhelfen. Wir setzen dabei voraus – und das nicht zu Unrecht –, dass es da um Entscheidungsfragen der Schriftauslegung gegangen ist. Und wir wollen bei den Entscheidungen über die richtige Auslegung der Schrift in die Schule gehen. Wir können uns die eigene Entscheidung, wie wir nun im Hören auf die Schrift Christologie sachgerecht zu formulieren haben, nicht abnehmen lassen, auch durch noch so ehrwürdige Dogmen und Bekenntnisformulierungen nicht abnehmen lassen. Ein solcher Rückzug auf das, was gewesen ist, und was einmal in bestimmten Situationen gegolten hat und richtig

war, ist nicht nur faul und feige – auch wenn er mit noch so viel Pathos verbrämt ist. Ein solcher Rückzug ist vielmehr zutiefst unsachlich. Denn er gibt ja vor, wir könnten das, dass Jesus Christus nun gerade zu uns gekommen ist, bestätigen mit Formulierungen, die bei aller Ehrwürdigkeit nun einmal nicht unsere Formulierungen sind. Das geht nicht. Beachten wir, dass schriftgemäßes und zeitgemäßes Reden von Jesus Christus, dass sachgerechtes und situationsgerechtes Reden von Jesus Christus nicht zweierlei ist, sondern ein- und dasselbe, dann werden wir uns weder über die dogmatische Tradition vornehm hinwegsetzen mit unseren neuen Konstruktionen, noch werden wir uns faul und feige hinter dieser Tradition verstecken. Es gilt, heute und hier sachgerecht zu reden. Das ist nicht leicht. Und was ich hierzu vorschlagen kann, das ist sicher in vieler Hinsicht korrekturbedürftig; aber das ist ja nun einmal das Geschick einer *theologia viatorum* – und im Himmel werden wir's dann ja erfahren, wie es wirklich richtig ist.

3. Historisch-deskriptive und dogmatisch-normative Fragestellung

Eine einfache Methode, die sicher dazu anleiten würde, wie man Dogmatik richtig macht, die kann ich hier nicht angeben. Es gibt diese Methode nicht. Es gibt sie auch in der Exegese nicht. Was Sie im Proseminar lernen können, das ist ja immer auch nur, ein paar Schritte im Vorfeld des Verstehens zu gehen. Wer sein Herz nicht an die Sache hängt, und nicht mit seiner ganzen Lebendigkeit in die Texte hineinfragt, für den werden sie stumm bleiben. Und gradeso gilt das auch hier für die dogmatische Arbeit. Das schließt nun aber nicht aus, dass ich Ihnen doch noch wenigstens einen ganz knappen methodischen Hinweis gebe, ehe wir uns an die Arbeit des zweiten, das christologische Problem beurteilenden Teiles machen.

Wir treiben auch hier in der Dogmatik viel beschreibende Arbeit. Was ich hier in der Problemfindung vorgeführt habe, das war ja auf weite Strecken hin historische Beschreibung. Natürlich ist das eine Historie, die noch nicht so lange her ist – wenn ich da etwa beschrieben habe, wie KÜNNETH und EBELING vor 15 Jahren aneinander vorbeigeredet haben. Oder wenn ich Ihnen vorführte, mit welchem merkwürdigen christologischen Argumenten man sich um das Antirassismusprogramm des ÖRK gestritten hat. Aber das

sind noch nicht normative Entscheidungen – so ist es richtig, oder so ist es nicht richtig. Gewiss kann man gerade aus einer noch so jungen Historie die eigenen Wertungen und Parteinahmen nur schwer heraushalten. Wenn das den Historiker kennzeichnen sollte, dass er *sine ira et studio*, also ohne jede positive oder negative Emotion, nur einfach beschreibt, was gewesen ist, dann war meine Darbietung sicher schlechte Historie. Aber ich will gegen jenes Idealbild des *sine ira et studio* nur einfach berichtenden Historikers nun doch auch einwenden: wo die innere Beteiligung fehlt, da wird die Historie fad und nichtssagend.

Wir kommen in der Dogmatik ohne historisch-deskriptive Arbeit und die entsprechenden Methoden nicht zu Rande. Das zunächst einmal. Lassen Sie sich dadurch nicht irritieren. Zum Hören auf die Schrift, zum Gespräch mit den Vätern ist solche Historie unentbehrlich. Wir brauchen sie also notwendig zum sachgerechten und also auch situationsgerechten Reden von Jesus Christus. Aber sie kann nicht allein unsere dogmatische Arbeit tragen. Sie nötigt uns vielmehr zur – hoffentlich dann wenigstens hinreichend begründbaren und begründeten – Entscheidung: so ist es richtig, so soll geredet werden; oder: so ist es falsch, so soll, so darf nicht geredet werden. Zu solcher Entscheidung zu kommen, das ist das eigentliche Ziel der dogmatisch-normativen Fragestellung. Die beschreibt nicht mehr, sondern sie entscheidet, wertet. Eine solche Entscheidung, die meine Ausführungen von Anfang an begleitet hat, war z. B. die Abweisung einer konstruktiven Methode der Christologie – ich hoffe, ich habe diese Abweisung auch klar genug begründet. Hier, in solchen Entscheidungen, liegt das Eigentliche der dogmatischen Arbeit. Auch das sollten Sie nicht aus den Augen verlieren.

Hauptteil II: Problembearbeitung

Wir haben im I. Hauptteil eine ganze Reihe von Aspekten der christologischen Problematik wenigstens exemplarisch zu erfassen versucht. Dabei zeigte sich ein grundlegendes Problem, das sich in fast allen Aspekten wiederholt: Die faktische kirchliche Christologie und die durch diese Christologie angeleitete Glaubenserfahrung deckt nicht die Breite der Wirklichkeit ab. Das Leben der Christen und der Kirche kommt ihrem Bekenntnis nicht nach, und zwar gerade dann, wenn dieses Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Gott und Herrn ernst genommen wird. Dass hier mit einer christologischen tour de force keine Abhilfe geschaffen werden kann, das versuchte ich zuletzt noch klarzumachen: Dogmatik kann ihr kritisches Geschäft nur treiben im Zusammenhang mit dem kirchlichen Leben. Darum wollen wir ja möglichst viel Kontakt mit diesem kirchlichen Leben halten. Das freilich so, dass die Dogmatik wahrzunehmen sucht, wo hier etwas in Bewegung kommt und kommen muss, wo wir Veränderung, ein Neues sehen. Ich sagte: Jesus Christus kommt dort an, wo wir sind. Aber das lässt sich ja auch umkehren: Wir als Christen sollten dort sein, wo er heute ankommt. Das ist die Frage, die uns weiter begleiten soll.

§ 11. Die gegenwärtige kirchliche Christologie: Der vielfältige Sprachgebrauch und die emotionale Bestimmtheit

Wir nehmen zunächst die Problematik des 10. Paragraphen auf, suchen uns dessen zu vergewissern, was situations- und sachgerechtes Reden von Jesus Christus heißt, indem wir fragen, wie das eigentlich andere vor uns gemacht haben. Wieder kann das nur exemplarisch und sehr abgekürzt geschehen. Aber wenigstens einige Grundzüge des traditionellen Redens von Jesus Christus sollten wir uns verdeutlichen. Ich greife drei Texte aus der Fülle der Tradition heraus und suche an ihnen einige Beobachtungen zu machen, die Sie dann selbst verallgemeinern können:

- das christologische Bekenntnis von Röm 1,3f
- den 3. der 14 canones des 2. Konstantinopler Konzils von 553 (VIII. Sessio vom 5. Mai-2. Juni)
- schließlich den 3. Artikel der Konkordienformel (1577)
De iustitia fidei coram Deo.

Römer 1,3f

Eine schulmäßige Exegese des Textes werden Sie von mir nicht erwarten. Dazu verweise ich auf den Römerbriefkommentar¹ von Ernst KÄSEMANN, auf M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*² P. STUHLMACHER, *Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts*.³ Im Duktus des paulinischen Präskripts ist hier – darin ist sich die Forschung ziemlich einig, eine ältere christologische

¹Ernst KÄSEMANN: *An die Römer*, Mohr 1973.

²Martin HENGEL: *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, ger, Tübingen: Mohr 1975, S. 93ff.

³StuhlmacherPeter.1967.

Formel zitiert: Ich gebe zunächst den Textzusammenhang wieder (v.1-6): *„Paulus, ein Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes, welches er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der Heiligen Schrift, von seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch, und nach dem Geist, der da heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten. Durch ihn haben wir empfangen Gnade und Apostelamt, in seinem Namen den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden, zu denen auch ihr gehört, berufen von Jesus Christus ...“*

Um sein Evangelium näher zu bestimmen, zitiert Paulus hier – in dem typischen Bekenntnisstil – von Jesus Christus, τοῦ, γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυιδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Die zweiteilige Formel gibt eine doppelte Bestimmung: Nach dem Fleisch stammt Jesus Christus aus dem Geschlecht Davids – nach dem Geist ist er zum Sohn Gottes eingesetzt durch die Auferstehung – ἐξ ἀναστάσεως, aus der Auferstehung heraus, die hier mit der Erhöhung Jesu Christi gleichgesetzt wird. Man redet von dieser Gestalt von Christologie gewöhnlich als von einer Adoptionschristologie: Jesus Christus ist nicht immer schon der Sohn Gottes, wird vielmehr zum Sohn Gottes adoptiert in dem Geschehen der Auferweckung von den Toten. Das ist, wo das von Paulus zitierte Bekenntnisstück für sich betrachtet wird, sicher nicht falsch. Doch es ist weder der eigentliche Sinn dieses Bekenntnisses, eine Adoptionschristologie vorzutragen, noch ist es die paulinische Intention (man bemerkt zu Recht, dass Paulus schon eine Präexistenzchristologie hatte, nach der der Sohn Gottes in Jesus Christus Mensch geworden ist). Der eigentliche Sinn dieses Bekenntnisstückes in seiner Zitation durch Paulus ist vielmehr, das paulinische Evangelium in seinem Zusammenhang mit der israelitischen Heilsgeschichte und Heilserwartung zu zeigen. Das zitierte Christusbekenntnis lehnt sich ja deutlich an die sog. Nathanverheißung 2 Sam 7,12-14 an. Dort heißt es (sicher zunächst einmal auf Salomo, den Erbauer des Tempels, bezogen): *„Wenn nun die Zeit um ist und du dich zu deinen Vätern schlafen legst, will ich dir einen Nachkommen erwecken, der von deinem Leibe kommen wird; dem will ich sein Königtum bestätigen. Er soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will seinen Königsthron bestätigen ewiglich. Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein.“*

Salomo kann dieser ewige König nicht gewesen sein – das ist 600 Jahre nach

dem Erlöschen des davidischen Königtums in Jerusalem klar. Und schon lange sieht man ja in diesem verheißenen Davidssohn den kommenden Messias Israels. Das ist bei dem von Paulus zitierten Christusbekenntnis als Verstehensvoraussetzung sicher mitgegeben. Hier wird die messianisch interpretierte Nathanverheißung auf Jesus übertragen: der ist dieser Nachkomme Davids. Das wird mit seiner Auferstehung von den Toten begründet. So bestätigt eine judenchristliche Gemeinde, dass Jesus bei ihr angekommen ist (um die Formel für situationsgerechtes christologisches Reden hier aufzugreifen). Doch muss ja zugleich bedacht werden: Wir haben diese Formel nur als die von Paulus zitierte Formel – für den Jesus Christus der präexistente Gottessohn ist. Das ist auch hier vorauszusetzen, wenn Paulus, ehe er die Formel zitiert, Jesus als den Sohn Gottes bezeichnet. Auch für ihn ist also die entscheidende Frage nicht einfach die, ob Präexistenz- oder Adoptionschristologie. Vielmehr geht es ihm um zweierlei: Einmal ist es gerade dieser, der Messias Israels, der ihn, Paulus, zum Apostel beauftragt hat, damit er in seinem Namen den Glaubensgehorsam (ὁπακοῆ πίστεως) bei allen Heiden aufrichte, zu denen ja auch die Empfänger des paulinischen Römerbriefes gehören. Die Geschichte Gottes mit Israel ist also durch das Evangelium von Jesus Christus geöffnet, hin auf die Universalität des Glaubensgehorsams, in dem sich Gottes Gerechtigkeit bei den Menschen erweist. Man sagt also m. E. zu wenig, wenn man die Zitation des Christusbekenntnisses durch Paulus bloß als eine Art Ausweis der Gemeinsamkeit gegenüber der ihm persönlich noch unbekanntem Christengemeinde in Rom bezeichnet. Sie ist mehr – bezeichnet diese Öffnung der Erwählung ins Universale, ein Thema, das Paulus ja den ganzen Brief durch immer neu beschäftigt.

Zugleich wird damit das Verheißungswort – das durch die Propheten in den heiligen Schriften voraus verheißene Evangelium in seiner geschichtlichen Erfüllung durch Jesus Christus – verständlich gemacht: In ihm, in Jesus, ist die Verheißung geschichtliche Wirklichkeit – darum in ihm bestätigt (vgl. dazu 2 Kor 1,20 - „auf alle Gottesverheißung ist in ihm das ja; darum sprechen wir auch durch ihn das Amen, Gott zu Lobe“). Umgekehrt aber ist er durch die Verheißung als der bestätigt, in dem Gottes Versöhnung da ist.

Fassen wir zusammen: Hier, in der Formulierung des Römerbriefpräskripts, erscheint Jesus Christus als der, in dem Gottes Erwählung Israels und sein verheißendes Wort zum Ziel kommt. Dieses Ziel aber ist der universale

Glaubensgehorsam, im Evangelium ermöglicht, durch den Gottes Gerechtigkeit sich bei allen Völkern verwirklicht. Christologie ist da nicht ein isoliertes Lehrstück, das auf die Frage antwortete, wie man das Verhältnis Jesu Christi zu Gott oder wie man das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zutreffend beschreiben könnte, etwa im Sinne des späteren dogmatischen Lehrstückes de persona Christi. Vielmehr ist das Reden von Jesus Christus eingebunden in Gottes Heilswirken (das liegt nicht nur am Kontext des zitierten Bekenntnisses, sondern es ist schon in diesem Bekenntnis angelegt – nur darum kann es Paulus aufnehmen und zitieren). So paßt diese Formulierung, zeigt an, wie Jesus Christus angekommen ist bei den ἔθνη, den Heiden.

Das 2. Konzil von Konstantinopel 553

Der Weg des christologischen Denkens von Paulus bis hin zum 2. Konzil von Konstantinopel ist weit, und ich kann die Stationen dieses Weges nicht auch nur grob skizzieren. Wir haben in den hier vorliegenden Anathematismen so etwas wie den offiziellen Abschluß der altkirchlichen Entwicklung der Christologie vor uns. (Zu der leidvollen Endphase dieser Entwicklung nach der unglücklichen Entscheidung von Chalzedon 451 vgl. W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*.⁴ Ich bin Ihnen nun freilich Rechenschaft darüber schuldig, warum ich von der unglücklichen Entscheidung von Chalzedon 451 rede. Denn in der Regel zählt man das Konzil von Chalzedon zu den großen Stationen der christlichen Dogmenbildung, und hat 1951 seine 1500-Jahrfeier, vor allem in der römisch-katholischen Kirche und Theologie, groß gefeiert. Die dortige dogmatische Definition müssen Sie kennen, mindestens den Kernsatz. Zunächst wird (das ist jetzt Chalzedon 451, damit ja keine Mißverständnisse aufkommen) da gelehrt, Jesus Christus sei vollkommener Gott und vollkommener Mensch, dem Vater wesensgleich nach der Gottheit, uns Menschen wesensgleich nach der Menschheit (χωρὶς ἀμαρτίας,⁵ wie zugefügt wird). Dieser Christus sei von Gott nach sei-

⁴Werner ELERT: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Luther. Verl.-Haus 1957.

⁵Heinrich DENZINGER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, grc;lat;ita, ed. 34, emendata, Schönmetzer, Adolf (Bearb.), Barcinone und Friburgi Brisgoviae: Herder 1967, *Symbolum Chalcedonense*, Nr. 301.

ner Gottheit vor aller Zeit geboren, zuletzt aber in unseren Tagen nach seiner Menschheit von der Jungfrau Maria, θεοτοκος, der Gottesgebäerin.

Nun der entscheidende Satz: Dieser eine Christus, der Sohn, der Herr, der Eingeborene ist zu bekennen ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως⁶ das sind die vier privativen Bestimmungen von Chalzedon, die man auswendig wissen muss – und zwar so, dass nirgends die Unterschiedenheit der Naturen aufgehoben wird um der Einheit willen, vielmehr eher die jeweilige Eigentümlichkeit der Naturen festgehalten wird – und dass dieser εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης⁷ das die wesentlichen Bestimmungen.

Man kann hier nun über das christologische Paradox manches daherreden, das die Spannung durchhalte, in der man Christus denken müsse. Paul ALTHAUS ist ein solcher Vertreter des christologischen Paradox, das desto wahrer ist, je weniger man sich dabei denken kann. Die altkirchliche Christologie „umschreitet und umschreibt positiv das Geheimnis Christi, indem sie die Totalaussagen über Christus mit ihrer antinomischen Spannung hart und ungebrochen nebeneinander setzt wie etwa das Chalzedonense 451: Gottheit und Menschheit streng zweierlei, auch in Christus, und doch in ihm vereinigt; sie wahrt das Geheimnis Christi negativ, indem sie Grenzlinien zieht gegen jede Verkürzung einer der beiden Naturen und ihres Unterschiedes, gegen jede Minderung der seinshaften Einigung und Einheit in Christus. Die Antinomie und die Negation sind die Wahrheitszeichen der alten Christologie. Mit beiden hütet sie das Geheimnis“.⁸

Wer Wahrheit nicht in der Undenkbarkeit sucht, sondern danach fragt, was hier denn gedacht werden solle (und das ist bei den Theologen der Alten Kirche der Fall!), der stößt rasch an die Grenze dieser chalzedonensischen Formel: da lässt sich nur immer der Vorgang der Inkarnation denken: Gottheit und Menschheit laufen in die eine Person des Christus zusammen. Aber dieser eine Christus, der lässt sich nicht denken, denn wenn man der Anweisung der chalzedonensischen Formel folgt, muss man ja die jeweilige Eigenheit der Natur vor die Einheit der Person stellen. Wenn da

⁶Symbolum Chalcedonense ebd., Nr.302.

⁷Symbolum Chalcedonense ebd., Nr. 302.

⁸Paul ALTHAUS: *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, ger, 5., durchges. Aufl., Gütersloh: Mohn 1959, S. 447.

also der Christus auf dem Wasser wandelt, den Sturm stillt, Brot und Fische vermehrt, die Dämonen austreibt, Wasser in Wein verwandelt: so hat man hier die genuinen Lebensäußerungen der Gottheit zu sehen. Wenn der Christus zum Vater betet, wenn ihn hungert, wenn er gar leidet, am Kreuz hängt, seinen Tod stirbt – so sind das die genuinen Lebensäußerungen der Menschheit. So interpretiert wenigstens der Lehrbrief des Papstes Leo, der als offizielle Interpretation der chalzedonensischen Formel zu den Akten des Konzils genommen worden ist: „Wie Gott nicht verändert wird durch sein Erbarmen, so wird auch der Mensch nicht verschlungen durch die Würde. Denn es wirkt jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist; das Wort wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch verrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen strahlt herrlich in Wundern, das andere unterliegt den Schmähungen. Und wie das Wort von der Gleichheit der väterlichen Herrlichkeit nicht ablässt, so gibt das Fleisch nicht die Natur unseres Geschlechtes auf“.⁹

Da ist noch nicht zutreffend formuliert, dass Jesus Christus wirklich angekommen ist. Wir werden dazu freilich die metaphysischen Voraussetzungen der Alten mit zu denken haben, insbesondere das Axiom, dass Gott ἀπαθής sei, ohne Leiden – weil er alles wirkt, alle Ursachen in ihm ihren Ursprung haben, darum kann Gott selbst keinen Einwirkungen von anderen unterliegen; sonst wäre er nicht Gott. Sonst wäre da ja eine ihm fremde, auf ihn gerichtete Ursache, die etwas in Gott bewirkte. Darum muss da auch der göttliche Logos in seiner unversehrten Gottheit gedacht werden, dem nichts widerfährt, der nichts erleidet – sonst wäre er nicht Gott und bliebe nicht Gott. Und doch ist diese Formulierung, so sehr sie auf die bleibende göttliche Würde Jesu Christi bedacht ist, eine unbefriedigende Formulierung. Sie wird der Anschauung der Evangelien, die von Jesus Christus erzählen, nicht gerecht. Da handelt ja der Gott-Mensch in der Einheit seiner Person – Jesus Christus ist nicht einmal der Gott, und einmal der Mensch. Das gilt gerade auch und erst recht von seiner Passion. Ganz muss er da, in unserem Fleisch, in unserem durch die Sünde bestimmten und vom Tod und Vergehen geprägten Menschsein angekommen sein, wenn das Wunder der durch ihn geschaffenen Erlösung wirklich werden soll. Ganz muss in

⁹Josef NEUNER u. a.: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, ger, 4., verb. Aufl., 14. - 16. Tsd, Regensburg: Pustet 1954 (= Veröffentlichung des Katholischen Bildungswerkes (Dortmund)), S. 177.

ihm gerade die göttliche Herrlichkeit mit diesem Menschsein geeint sein, damit nicht doch wieder dieses Menschsein sich selbst überlassen ist. Nur wenn er, Jesus Christus, nicht nur ganz von Gott kommt, sondern auch ganz in diesem sündigen und vergänglichen Menschsein ankommt, wenn das nicht bloß äußerliche Verbindung ist, sondern die innerlichste und festeste Gemeinschaft – nur dann ist da Gewissheit der Erlösung, der Teilhabe auch unseres Menschseins an Gott – Sie kennen die soteriologische Zielvorstellung der θεοποίησις, die eben dies meint, Teilhabe des Menschen an der göttlichen Ewigkeit, seiner Wahrheit, seiner Reinheit.

Darum muss man in den auf Chalzedon folgenden Streitigkeiten gerade die Einheit von Gottheit und Menschheit betonen, die Einheit gerade auch in der Passion – Εἷ τις οὐχ ὁμολογεῖ, τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἓνα τῆς ἀγίας τριάδος ὁ τοιοῦντος ἀνάθεμα ἔστω.¹⁰ So auch in unserer Formulierung (lassen wir einmal die merkwürdige Gestalt als Verfluchung unerörtert – so hat man das eben formuliert): Εἷ τις λέγει, ἄλλον εἶναι τοῦ Θεοῦ λόγον τὸν θαυματουργήσαντα, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν τὸν παθόντα, ἢ τὸν Θεὸν λόγον συνεῖναι λέγει τῷ Χριστῷ γενομῶ ἐκ γυναικός, ἢ ἐν αὐτῷ εἶναι ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ ἀλλ’ οὐχ ἓνα καὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστὸν, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἐκουσίως ὑπέμεινε σαρκὶ ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.¹¹ „Wenn jemand behauptet, ein anderer sei der göttliche Logos, der Wunder getan hat, und ein anderer Christus, der gelitten hat, oder er sagt, der göttliche Logos sei mit dem Christus, der aus dem Weibe geboren ist, zusammen, oder sei in ihm wie ein anderer in einem anderen, oder es sei nicht ein- und derselbe unser Herr Jesus Christus, der Logos Gottes, Fleisch geworden und Mensch geworden, und eben ihm sind die Wunder zuzuschreiben wie das Leiden, das er freiwillig im Fleisch auf sich nahm: dieser sei verflucht.“

Sie bemerken, wie hier nicht ein theoretisches Interesse die Formulierung bestimmt. Jesus kommt an, wo wir sind – das heißt damals: er kommt in seiner göttlichen Reinheit und Unvergänglichkeit an in dem der Sünde und dem Tod verfallenen Fleisch – ganz und gar kommt er da an, und

¹⁰DENZINGER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Constantinopolitanum II. Nr. 432.

¹¹Ebd., Constantinopolitanum II, Nr. 423.

rettet damit die dort gefangenen Menschen, durch seine göttliche Lehre, wie durch das Geheimnis der sakramentalen Teilhabe an seinem göttlichen Fleisch. Das muss hier die christologische Formulierung sagen, deutlicher und eindeutiger als das in der chalzedonensischen Formel geschehen war. Mag da dann die göttliche ἀπάθεια zum Problem werden – gar in der sog. theopaschitischen Formel unus de trinitate passus est carne – die metaphysische, philosophische Formel der ἀπάθεια Gottes muss der religiösen Gewissheit weichen. Das ist der Sinn der hier vorliegenden Formulierung, wo wir uns über gegenwärtige Christologie Gedanken machen, da ist es gut, wenn wir uns an solchen Beispielen orientieren.

Der 3. Artikel der FC

Ich kann hier erst recht nur andeuten. Doch muss die reformatorische Lehrbildung hier doch auch repräsentiert sein. Nun wissen Sie wahrscheinlich, dass die FC auch einen eigenen christologischen Artikel hat – das ist der 8. Artikel De persona Christi. Doch nicht nur hier ist Christologie im Spiel, sondern gerade auch in der zentralen Frage der Rechtfertigung – Sie kennen ja die Formulierung aus der CA, Art. IV, quod homines ... gratis iustificentur propter Christum per fidem. Glaubensgerechtigkeit ist hier unmittelbar christologisch bestimmt. Was aber soll das nun bedeuten, dass Christus unsere Gerechtigkeit sei? Darüber gibt es die Entscheidung im betreffenden 3. Artikel der FC, von der Gerechtigkeit des Glaubens.

Wie üblich in der FC, wird auch in diesem Artikel zunächst der status controversiae referiert, ohne dass dabei Namen genannt werden: „Der eine Teil hat gestritten, dass die Gerechtigkeit des Glaubens, welche der Apostel die Gerechtigkeit Gottes nennt, sei die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, welche Christus als der wahrhaftige, natürliche, wesentliche Sohn Gottes selbst sei, der durch den Glauben in den Auserwählten wohne und sie treibe, recht zu tun, also ihre Gerechtigkeit sei, gegen welcher Gerechtigkeit aller Menschen Sünde sei wie ein Tropfen Wasser gegen dem großen Meer.“¹² Was hier genannt wird, ist die Lehre des Andreas OSIANDER (aus Gunzenhausen, Reformator Nürnbergs, aufgrund des Inte-

¹²EKD (Hrsg.): Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 7 1976 (im Folgenden zit. als BSLK), S. 913f.

rims hier vertrieben, der zuletzt in Königsberg wirkte, vor allem dort in den Streit um seine Rechtfertigungslehre verwickelt wurde). Man muss bei dieser osiandrischen Lehre zweierlei beachten: Einmal ist OSIANDER stark beeindruckt durch mystische Gedanken der Einwohnung Gottes im Menschen – er hat die jüdische Kabbala gekannt, und zwar doch wohl nicht nur äußerlich, sondern gerade in ihrer religiösen Faszination. Und zugleich will nid OSIANDER jeden Synergismus gänzlich ausschließen – es ist Gott selbst ganz allein, der den Menschen gerecht macht, nicht irgendwelches menschliche Tun, irgendwelche menschlichen Werke.

Von da aus ist seine eigentümliche Fassung von Rechtfertigungslehre und Christologie zu verstehen: Der wesentliche Sohn Gottes, also die zweite Person der Trinität, wohnt in der Menschheit – und damit ist die Menschheit Jesu Christi die gerechte Menschheit. Nicht durch seinen Gehorsam, nicht durch sein Leben und Sterben ist Jesus Christus der Gerechte geworden. Es ist nicht seine Gesetzeserfüllung, als deren Folge er, der Gott-Mensch, vor Gott gerecht ist. Vielmehr kann es ja nicht anders sein, als dass dort, wo der gerechte Gott selbst sich in unvergleichbarer Weise mit dem Menschen verbunden hat, die wahre Gerechtigkeit ist. Gehorsam, Gesetzeserfüllung – das sind schon bei Jesus Christus die selbstverständlichen Folgen der Gerechtigkeit, die ihm durch die persönliche Einung mit dem Gottessohn eigen war; nie aber kann diese Gerechtigkeit die Folge des gerechten Tuns Jesu Christi sein.

Nun versteht OSIANDER die Rechtfertigung des Sünders in Analogie zur Christologie. In Analogie – die Verbindung des Gottessohnes mit dem Menschen Jesus ist etwas Unvergleichliches auch gegenüber der Einwohnung des göttlichen Logos im Glauben. Aber doch so, dass ähnlich wie die Einwohnung des Gottessohnes in Jesus dessen Gerechtigkeit ausmacht, so die Einwohnung des Gottessohnes durch den Glauben den Menschen gerecht macht – die Gott als dem Gerechten eigene wesentliche Gerechtigkeit kommt im Wort Gottes zu dem Glaubenden, wird ihm so zu eigen, macht seine Gerechtigkeit aus.

Hiergegen aber hat sich der einhellige Widerspruch der lutherischen Theologen erhoben. Ich gebe die knappe Formulierung aus der Einleitung des Artikels (lesen Sie den entsprechenden Text einmal im Zusammenhang): Hier habe man einhellig gepredigt, „dass Christus unser Gerechtigkeit nicht allein nach der göttlichen Natur, auch nicht allein nach der menschli-

chen Natur, sondern nach beiden Naturen sei, welcher als Gott und Mensch uns von unseren Sünden durch seinen vollkommenen Gehorsam erlöset, gerecht und selig gemacht hat: dass also die Gerechtigkeit des Glaubens sei Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott und dass wir zu Kindern Gottes angenommen werden um des einigen Gehorsams. Christi willen, welcher allein durch den Glauben, aus lauter Gnaden, allen Rechtgläubigen zur Gerechtigkeit zugerechnet und sie um desselbigen willen von aller ihrer Ungerechtigkeit absolviert werden.“¹³

Man muss hier auf die Einwände achten, die gegen die Osiandrische Konzeption vorgebracht werden: Es ist gerade der Gehorsam Jesu Christi in seiner gottmenschlichen Einheit, durch den die Gerechtigkeit beschafft wird, die Gott den Glaubenden zurechnet. Das wird dann noch betont ausgeführt, indem man eine *oboedientia activa* Jesu Christi von seiner *oboedientia passiva* unterscheidet: Dieser leidentliche Gehorsam, das ist der Gehorsam, in dem Jesus Christus Leiden und Tod für die Sünden der Menschen auf sich nahm. Der aktive Gehorsam, das ist die vollkommene Gesetzeserfüllung Jesu Christi – „dass er freiwillig an unser statt unter das Gesetz getan und dasselbig mit solchem Gehorsam erfüllet.“¹⁴ Nicht Gott allein also ist diese Gerechtigkeit, sondern der Gott-Mensch Jesus Christus in seinem ganzen Leben, Leiden und Sterben. Es ist die geschichtliche Wirklichkeit Jesu Christi, durch die uns das Heil zuteil wird, nicht, wie das bei OSIANDER doch scheinen könnte, eine geschichtslose Wirklichkeit des je und je im Glauben einwohnenden Gottessohnes. So sehr die Argumentation OSIANDERS von seinen Prämissen her zunächst einleuchten mag – sie ist ja von großer Klarheit und rationaler Durchsichtigkeit, wie sie andererseits einer mystischen Religiosität gerecht werden kann – diese christologisch-soteriologische Konzeption OSIANDERS entwertet die Geschichte Jesu Christi. Auf diese Geschichte Jesu Christi und ihre Heilsbedeutung aber legen die Gegner OSIANDERS allen Wert. Gewiss gibt es auch in der von der FC vertretenen Position Probleme genug – das bemerken Sie leicht, wenn Sie den ganzen Artikel III einmal durcharbeiten. Aber hier, in der christologischen Verankerung der Rechtfertigung, liegt das Recht des Widerspruchs gegen OSIANDER. Denn hier wird die gottmenschliche Einheit Jesu Christi gerade in seiner Geschichte betont, in seinem Leben,

¹³BSLK, S. 915f.

¹⁴Ebd., S. 919.

Leiden und Sterben, durch das uns das Heil zuteil werden soll, wenn wir das Evangelium von diesem Gehorsam Jesu Christi im Glauben annehmen.

Wieder, das bitte ich zu beachten, wird also nicht bloß abstrakt die gottmenschliche Einheit in Jesus Christus betont, gegenüber einer Christologie, die so einseitig die Gottheit betont, dass darüber die Menschheit Jesu zu kurz zu kommen scheint. Vielmehr ist diese Einheit angeschaut in dem geschichtlichen Vollzug des Erlösungswerkes. In diesem geschichtlichen Erlösungswerk ist unser Heil begründet, nicht in der urgeschichtlich gedachten Gottheit und ihrer mystischen Einwohnung im Menschen: man kann diese Alternative ja ohne allzu große Schwierigkeiten auf moderne Streitfragen beziehen. Aber dazu ist jetzt nicht Zeit.

Ich versuche zusammenzufassen: Wir haben drei sehr verschiedenartige christo-logische Formulierungen kennengelernt. Das braucht uns nicht zu wundern, wenn wir auf die so verschiedenartigen Zeiten achten, in denen diese Formulierungen gebildet wurden. Sie bestätigen je auf ihre Weise, dass Jesus Christus dort angekommen ist, wo diese Formulierungen gebildet wurden. Das ist so unumgänglich. Rechte Christologie ist immer ein situationsgerechtes Reden von Jesus Christus. Aber in aller Verschiedenheit lässt sich nun doch auch so etwas wie ein Grundmuster erkennen, und ich meine, das sei uns ein Hinweis darauf, dass hier nicht nur situationsgerecht von Jesus Christus geredet worden ist, sondern dass auch sachgerecht von ihm geredet wurde. Dieses Grundmuster ist nicht nur anzutreffen in der Zweiheit, in der jeweils Menschheit und Gottheit in ihrem Beieinander in Jesus Christus angesprochen werden – schon in der paulinischen Formel deutet sich das ja an, wie es dann später zur Grundfigur alles christologischen Redens erklärt worden ist. Dieses Grundmuster findet sich vielmehr darin, dass dieser, in dem Gott und Mensch beieinander sind, in seiner Geschichte das Heil verwirklicht hat, auf das sich jetzt der Glaube bezieht. Gerade darauf kommt es ja an. Die von Paulus zitierte Formel betont die geschichtliche Verwirklichung der Nathan-Verheißung in Jesus Christus und verankert eben damit das paulinische Evangelium in dieser Geschichte, die von der Erwählung Israels hinführt auf die Auferweckung des Gekreuzigten, in dem nun allen Völkern der Glaubensgehorsam angeboten wird. Das 2.Konzil von Konstantinopel, so sehr es sich in metaphysischen Formulierungen ergeht, will doch gerade mit seinen metaphysischen Formulierungen die Anschauung dessen ermöglichen, in dem Gottheit und

Menschheit geeint ist, und der als dieser eine Christus in Wundertaten wie im Leiden seine heilschaffende Mächtigkeit erweist. Schließlich, um auch das noch einmal zu nennen, bringt der Widerspruch gegen OSIANDER gerade die Bedeutung der evangelischen Geschichte zum Zug: Da ist das Heil wirklich, und nicht in einer zeitlosen wesentlichen Gerechtigkeit Gottes, dessen wir im Glauben teilhaftig werden.

Die Formulierungen, die wir betrachteten, haben ihren Sinn, dem wir nachdenken. Die Entscheidungen, die da jeweils getroffen wurden, beenden nicht einen bloßen Wortstreit. Sie sind notwendig, um die heilsame Gegenwart Jesu Christi jeweils situationsgerecht und sachgerecht anzusagen.

§ 12. Die Verständlichkeit des Redens von Jesus Christus: Unverzichtbare Vorgaben eines gegenwärtigen Verstehens

Wir bleiben bei der Verstehensproblematik. Doch nun soll diese Problematik nicht mehr im Zusammenhang mit traditionellen christologischen Formulierungen bedacht werden. Wir müssen vielmehr unsere gegenwärtige Situation, deren Möglichkeiten und Bedingungen für unser Verstehen, mit in die Überlegungen einbeziehen. Dazu erinnere ich nachdrücklich daran: Wir würden diese Situation, in der wir zu unseren christologischen Formulierungen kommen müssen, gerade verfehlen, wenn wir davon absehen würden, dass Jesus Christus dort ankommt, wo wir sind. Wir können uns nicht, und sei es auch nur aus methodischen Gründen, auf den Standpunkt des Unglaubens versetzen, um nach den Bedingungen und Möglichkeiten zu fragen, die der Unglaube für ein Verstehen Jesu Christi setzen möchte. Damit hätten wir ja den Gegenstand von vornherein verfehlt, um den es uns zu tun ist. Die Situation, über die wir nachdenken, um zu einem situationsgerechten Reden von Jesus Christus zu kommen, ist auf jeden Fall die durch Jesus Christus selbst schon bestimmte Situation.

Mit dieser Vorentscheidung ist freilich unser Problem noch lange nicht gelöst. Wir können allenfalls damit andeuten, in welcher Richtung die Lösung, die wir suchen, nicht zu finden ist. Darum muss unsere Frage ja weitergehen. Doch gerade dann, wenn wir nach den Bedingungen und Möglichkeiten gegenwärtigen Verstehens fragen, müssen wir achtsam zu Werke gehen. Wir haben uns genauso vor Pauschalurteilen zu hüten, wie wir andererseits doch allgemeine Verbindlichkeiten des zeitgenössischen Verstehens zu beachten haben.

Wir haben uns vor Pauschalurteilen zu hüten, die von dem modernen Menschen reden, von dem modernen Denken, von der modernen Auffassung von Geschichte, von dem modernen geschlossenen Weltbild und ähnlichen Größen. Hier wird meist bloß behauptet, und man arbeitet oft genug mit

fiktiven Größen. Im besten Fall noch wird eine richtige Teilbeobachtung verallgemeinert. Wir sollten hier differenzieren, sollten unsere Teilbeobachtungen z. B. als das nehmen, was sie sind, sollten nicht mehr behaupten, als was wenigstens andeutungsweise begründbar ist. Man redet heutzutage gerne vom Pluralismus, und dieser Pluralismus hat schon sein Recht. Er setzt freilich zugleich einen bestimmten Wertkonsens voraus. Weltanschaulicher Pluralismus kann nicht schrankenlos sein, ruht vielmehr auf einer gemeinsamen Grundüberzeugung auf, nach der jeder den anderen gerade auch in seiner Andersheit zu achten hat. Toleranz, die die eigene Selbstachtung verbindet mit der Achtung anderer, seien es auch widersprechende, Überzeugungen, ist unumgänglich, wo dieser Pluralismus funktionieren soll. Der Hinweis auf differierende Denkweisen ist also auf jeden Fall zu ergänzen durch den Hinweis auf die dabei vorausgesetzte Bewertung der Toleranz.

Damit ist schon der immer zugleich zu beachtende Sachverhalt angeklungen: Wir haben auch die Verbindlichkeiten des zeitgenössischen Denkens zu achten. Das muss nicht heißen, dass wir uns total an diese Verbindlichkeiten anzupassen hätten. Auch ein begründeter Widerspruch kann ja die rechte Art sein, eine solche Verbindlichkeit anzuerkennen. Doch auf jeden Fall müssen wir auch diese Gemeinsamkeiten des modernen Denkens mit anerkennen (im 3. Paragraphen versuchte ich ja am Beispiel der Auseinandersetzung zwischen KÜNNETH und EBELING anzudeuten, wie sich das strittige Verhältnis theologischer bzw. christologischer Formulierungen zu solchen Gemeinsamkeiten des modernen Denkens ausnehmen kann).

Eine letzte vorlaufende Bemerkung: methodisch können wir das, was hier zu beachten ist, nur schwer fassen. Ich kann darum nur drei Hinweise geben, die ich selbst bei solchen Überlegungen, wie wir sie hier anzustellen haben, zu beachten suche. Erstens und vor allem bin ich ja selbst der Zeitgenosse, und darum mit ein Modellfall dessen, was hier zu bedenken ist. Ich setze freilich dazu: Das verlangt nun gerade auch den bewußten Widerstand gegen die naheliegende Versuchung, die eigene Denkweise und Befindlichkeit zu verabsolutieren (wie das etwa in Formulierungen geschieht, in denen einer die intellektuelle Redlichkeit beschwört, die so oder so zu denken verlange). Wir haben zugleich mit dem Hinweis auf die eigene Verflochtenheit in das zeitgenössische Denken uns doch gerade auch die eigene Besonderheit, die Gebundenheit an die persönliche Ge-

schichte und an den besonderen Standort, klarzumachen. Zweitens ist das Problem, mit dem wir uns herumschlagen, ein in der theologischen Debatte geläufiges Problem. Wir tun darum gut, gerade die theologische Reflexion mit zu beobachten, in der sich jeweils die Sicht dieser Fragestellung durch andere widerspiegelt, die in der gleichen Weise wie wir sich darum bemühen, die biblische Botschaft sich selbst und anderen Zeitgenossen recht verständlich zu machen. Drittens gilt es, hier auch darauf zu achten, wie man sagt, die alltägliche Sprache und ihre Reflexe zu beobachten. Wissenschaft, Philosophie zumal, versteht sich zwar, und das sicher mit einigem Recht, als das Sprachrohr ihrer Zeit. Aber gerade für unsere Situation gilt doch auch, dass wissenschaftliches Denken und philosophische Entwürfe kaum die zeitgenössische Lebenswirklichkeit abdecken. Befassen Sie sich darum auch mit Literatur, Lyrik beispielsweise, die manchmal sehr deutlich zum Ausdruck bringen kann, wie dem Menschen heute zumute ist, oder mit Bildern, in denen Welt zusammenkommt in einer Gestalt, die ein Blick zu umfassen vermag.

Doch nun muss nach diesen allgemeinen Bemerkungen doch einiges noch genannt werden.

1. Die Subjektivität als Trägerin von Metaphysik

Wir haben uns klarzumachen, was mit der Neuzeit und ihrem Denken der Metaphysik unserer abendländischen Tradition widerfahren ist. Dazu muss ich darauf hinweisen: Jesus Christus im biblischen Zeugnis ist sicher nicht einfach identisch mit der abendländischen Metaphysik. Unter Theologen ist es sogar eine zeitlang beliebt gewesen, und manche machen das immer noch, das biblische Zeugnis als eigene Denkgestalt dem metaphysischen Denken entgegenzuhalten. Man redet dann beispielsweise vom „hebräischen“ Denken – das soll das biblische Denken sein – im Unterschied zum „griechischen“ Denken – damit meint man die Denktradition der abendländischen Metaphysik. Solche idealtypische Entgegensetzung führt aber m. E. in die Irre. Wir haben vielmehr zur Kenntnis zu nehmen, dass Jesus Christus im biblischen Zeugnis nun wieder durch die Geschichte der abendländischen Kirche hindurch metaphysisch ausgelegt worden ist – der Dualismus der kirchlichen Christologie, von dem immer wieder einmal die Rede war, ist nur ein Anzeichen dieser Auslegung. Denken Sie etwa an die Gestalt, die

Christologie in der sog. Zweinaturenlehre gefunden hat: das ist eine durch und durch metaphysische Denkform. Schon der hier gebrauchte Begriff der „Natur“, der φύσις, ist so ein metaphysischer Begriff. Er bezeichnet die besondere Wesenheit eines Seienden, die Baumheit als die Natur des Baumes, oder die Menschheit als die Natur des Menschen, oder auch die Gottheit als die Natur Gottes (zu der beispielsweise als wesentliche Bestimmung die ἀπάθεια gehört, von der wir bei der Besprechung der Formulierungen von Chalzedon und Konstantinopel II redeten). So wenig also das biblische Zeugnis mit der abendländischen Metaphysik einfach identisch gesetzt werden darf, so sehr ist es uns doch in seiner metaphysischen Auslegung überliefert worden. Es hat darum in gewisser Hinsicht mit teil an dem Schicksal des metaphysischen Denkens in der Neuzeit.

Nun redet man im Blick auf das metaphysische Denken häufig von einem „Ende der Metaphysik“. Das kann dann als zutreffend gelten, wenn dazugesetzt wird: „als Wissenschaft“. Also „Ende der Metaphysik als Wissenschaft in der Neuzeit“ – das heißt nicht, dass damit metaphysisches Denken und Fragen an ein Ende gekommen wäre. Aber die moderne Wissenschaft (ein paar Philosophen und Theologen vielleicht ausgenommen) sieht in diesem metaphysischen Denken keinen Gegenstand mehr, der wissenschaftlich zu bearbeiten ist. Die erfolgreichen Methoden der modernen Wissenschaft lassen sich auf diesen Gegenstand nicht anwenden. Darum erwartet man hier nicht mehr eine allgemein verbindliche Lösung, überlässt darum die Metaphysik mehr oder weniger vornehm der subjektiven Beliebigkeit oder auch einer dann als Wissenschaft nicht mehr ernstgenommenen Theologie. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“, so schließt Ludwig WITTGENSTEIN im Blick auf die Metaphysik seinen *Tractatus logico-philosophicus*.

Die Themen der Metaphysik gelten also nicht mehr als wissenschaftlich zu bearbeitende Gegenstandsbereiche – ich erinnere an diese Themen, damit wir uns hier gewiss verstehen: Da ist einmal die Ontologie, das ist die Lehre vom Sein des Seienden in seinen durchgehenden Bestimmungen, z. B die Unterscheidung von substantiellem Seienden und akzidentiell Seienden und vieles mehr. Das ist dann die Kosmologie, die Lehre von der Welt im ganzen, von ihrem Zusammenhang, ihren Grundbestimmungen, ihrem Ursprung und Ziel, ihrer Sinnhaftigkeit. Das ist dann weiter die rationale Theologie, die Gott in seinem Verhältnis zur Welt, in seinem Sein

und seinen grundlegenden Eigenschaften bedenkt. Und da ist schließlich die sog. Pneumatologie, die Lehre von den geschaffenen Geistern, von Engeln und insbesondere von den Menschen bzw. ihrer unsterblichen Seele. Das Sein des Seienden, die Welt in ihrer Ganzheit und ihrem Sinn, Gott, Menschsein in seiner die gegenwärtige Erfahrung transzendierenden Bestimmung: das sind die metaphysischen Themen, von der Wissenschaft aufgegeben, aber deswegen ja keinesfalls vergessen. Sie sind vielmehr zur Sache der jeweiligen Subjektivität geworden.

Ich kann hier die philosophischen Zusammenhänge, in denen diese Entwicklung kenntlich wird, nicht nachzeichnen. Für uns muss genügen, dass wir zunächst einmal diesen Sachverhalt zur Kenntnis nehmen. Er ist ja für unsere christologische Fragestellung von außerordentlichem Gewicht. Die traditionellen christologischen Formulierungen sind gesättigt mit Metaphysik: Gottheit, Menschheit, persönliche Einigung der beiden Naturen – unio hypostatica naturarum, das sind durch und durch mit metaphysischem Denken gesättigte Auslegungen der Gegenwart Jesu Christi. Gerade deshalb aber droht ihnen das Schicksal der Metaphysik überhaupt: dass sie nicht mehr zu einer verbindlichen Verständigung taugen, sondern der Beliebigkeit des jeweiligen individuellen Verstehens oder auch Mißverstehens verfallen.

Metaphysik – die Antwort auf die metaphysischen Fragen, wird der Subjektivität überlassen. Denn die moderne Wissenschaft, die Institution in unserer Gesellschaft, die für Objektivität, für allgemein anerkannte und das gemeinsame Handeln bestimmende Antworten auf die Frage nach dem, was wirklich ist, verantwortlich ist, hat sich hier für unzuständig erklärt (der streng auf Objektivität ausgehende Positivismus z. B. erklärt ein Reden über metaphysische Gegenstände schlicht als sinnlos). Doch, wie ich schon bemerkte, die metaphysischen Fragen bleiben virulent. Und dass sie nun aus der Allgemeinheit der gesellschaftlichen Bearbeitung entlassen sind, das bedeutet gewiss nicht, dass sie weniger ernstgenommen werden. Man ist eher geneigt, das Gegenteil zu behaupten: Weil jetzt die Subjektivität, weil der einzelne für den Sinn der Welt und seines Menschseins einstehen muss, wenn es überhaupt noch einen solchen Sinn geben soll, darum wird Metaphysik für den, der sich damit befaßt, eine desto dringlichere Angelegenheit. Ich setze dazu: Christlicher Glaube erscheint, von außen und im Kontext der modernen pluralistischen Gesellschaft betrachtet, nicht an-

ders denn als eine solche subjektive Beantwortung metaphysischer Fragen, obwohl natürlich hier, wie auch sonstwo, in aller Regel nicht der isolierte einzelne sich mit diesen Fragen befaßt (Sören KIERKEGAARD ist auch im Umkreis der modernen Subjektivität genauso eine Ausnahmeerscheinung wie Friedrich NIETZSCHE). Befaßt ist damit vielmehr die Konsensgruppe, die begrenzte Gemeinschaft derer, die sich in der Beantwortung der metaphysischen Fragen zu verständigen vermögen.

Ende der Metaphysik als Wissenschaft bedeutet also, dass metaphysisches Fragen und Antworten sich nicht im gesellschaftlich abgesicherten institutionalisierten Rahmen von wissenschaftlicher Wahrheitsfindung vollzieht, sondern im Freiraum der modernen Subjektivität. Totalitäre Systeme zeichnen sich übrigens im geistigen Raum dadurch aus, dass sie versuchen, diesen Freiraum möglichst weit zurückzudrängen, eine auch metaphysische Konformität zu erzwingen. Es ist darum nicht verwunderlich, dass die christlichen Kirchen, die der gesellschaftlichen Absicherung ihrer Metaphysik nachtrauern, sich solchen totalitären Systemen als Zulieferer von Metaphysik andienen (es sei denn, dass diese Systeme wie der orthodoxe Marxismus eine dezidiert antichristliche Metaphysik haben). Wo nicht das totalitäre System, sondern die offene Gesellschaft als Zielvorstellung gilt, da wird es dabei bleiben, dass Metaphysik der Subjektivität überlassen bleibt, darum auch auf existentielle Bewahrheitung im persönlichen Einsatz angewiesen ist.

2. Folgerungen für das christologische Denken

Was ich hier genannt habe, hat seine Auswirkungen auf unsere christologischen Bemühungen. Das nicht nur darin, dass wir nun nicht einfach die Objektivität unserer Christologie behaupten können. Wir haben auch innerhalb der Kirche mit einem Pluralismus zu rechnen. Denn die Kirche würde zur totalitären Sekte, wollte sie der modernen Subjektivität schlechthin verbieten, was ihr die Gesellschaft zugesteht. Nicht weniger Freiheit, sondern mehr Freiheit, als sie die Gesellschaft zu gewähren vermag, sollte die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden anbieten können. Freilich gerade hier stehen wir ja in sehr schmerzhaften Lernprozessen drin, und da ist dann die Angst vor der Veränderung der schlechteste Berater, den einer sich wählen kann. Soviel jedenfalls sollte unter uns unbestritten sein: Zwang

ist nicht ein Mittel, um die Einmütigkeit im Glauben zu erreichen. Und Mehrheitsbeschlüsse kirchenleitender Organe, seien das nun Konsistorien oder Synoden, sind auf keinen Fall Garanten der Glaubenswahrheit.

Doch nicht nur in dieser Gestalt eines auch innerkirchlichen Pluralismus hat uns das Ende der Metaphysik als Wissenschaft bei unserem christologischen Nachdenken zu beschäftigen. Wir müssen vielmehr sehen, wie Christologie in sich selbst die metaphysischen Fragen mit aufnehmen und verhandeln muss. Es gibt nicht mehr so etwas wie eine metaphysische Basis, auf der dann die Christologie aufbauen kann, etwa so: wir kennen Gottheit und Menschheit; ihre Grundbestimmungen sind allgemein einsichtig; was die Christologie zu machen hat, ist nun dies, gerade die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zu denken. Wie weit ein solches Programm in einer Zeit des ungebrochenen metaphysischen Denkens einmal durchführbar gewesen ist, das weiß ich nicht. Metaphysik hat sich nie so ganz dem christologischen Denkwillen angepaßt (ich erinnere an das metaphysische Apathie-Axiom und seine christologische Problematik, mit der wir uns vorhin ein wenig befaßt haben). Jedenfalls in der gegenwärtigen Situation lässt sich nicht mehr an allgemein anerkannte metaphysische Wahrheiten über Gott, Mensch und Welt anknüpfen, um von hier aus dann christologische Formulierungen zu entwickeln. Vielmehr steht – ich muss es so hochtrabend ausdrücken – in der Christologie immer zugleich die Wahrheit von Gott, Mensch und Welt mit zur Verhandlung.

Dass es sich so verhält, das zeigt schon ein knapper theologie-geschichtlicher Überblick. Die Theologie ist in christologischen Entwürfen nie so produktiv gewesen wie im 19. und 20. Jhd. Gewiss ist vieles von dem, was da gedacht worden ist, längst wieder vergessen. Wer außer ein paar Spezialisten der Theologiegeschichte erinnert sich etwa heute noch an Isaak August DORNERs geistvolle Konstruktion Jesu Christi als des „Zentralindividuum“ der Menschheit, in dessen Individualität sich alle wesentlichen Möglichkeiten der menschlichen Gattung verwirklicht haben? Damit wollte DORNER seinerzeit dem Einwand begegnen, dass doch die Gattung immer mehr sei als das Individuum – eine typisch metaphysische Fragestellung übrigens. Es ist vieles vergessen, zu Recht oder auch zu Unrecht, was in den christologisch so produktiven letzten beiden Jahrhunderten gedacht worden ist. Aber mindestens soviel sollten wir aus diesem Sachverhalt der christologischen Produktivität erschließen: Nur auf diesem Weg, in dem die metaphysischen

Fragen und Antworten mit in die Christologie aufgenommen worden sind, können wir heute weiterkommen. Das monumentale Werk Karl BARTHS ist dafür ein überzeugender Hinweis (man muss es dazu freilich möglichst kennen und darf sich nicht durch polemische Schlagworte wie „Christozentrismus“ oder „christologische Engführung“ den Zugang zu diesem Werk verstellen lassen).

Ich mache Sie auf diese Folgerungen aus dem Ende der Metaphysik als Wissenschaft nachdrücklich aufmerksam. Wir sollten diesem Ende nicht allzu sehr nachtrauern. Es bereitet der Theologie nicht nur Schwierigkeiten. Es eröffnet auch eine Freiheit des Denkens, die wir schätzen sollten. Diese Freiheit darf allerdings nicht in eine schrankenlose Willkür entarten, die keinerlei Verbindlichkeiten mehr kennt, sondern alles das gelten lässt, was nur irgendwo den Beifall dieser oder jener religiös angerührten Subjektivität gefunden hat. Hier müssen wir noch einen Schritt weiterkommen, wenn wir uns über die Voraussetzungen klarwerden wollen, die gegenwärtiges Verstehen von Christologie bestimmen.

3. Möglichkeiten einer Konsensbildung

Ich schließe hier die Möglichkeit des Zwanges aus. Sie ist keine geistliche Möglichkeit. Was die CA schon 1530 „Von der Bischofen Gewalt“ lehrte, dass sie nämlich ihr kirchenleitendes Amt zu führen hätten „sine vi humana, sed verbo“,¹ das muss erst recht heute gelten. Zwang, auch eine finanzielle Nötigung, das ist kein geistliches Mittel, um einen Konsens in Glaubensfragen zu erreichen.

Nun ist das Problem eines solchen Zwanges gewiss eher das Problem von Kirchenleitungen, die Macht haben, und z. B. entscheiden können, wer wieviel Geld zu welchen Zwecken zugewiesen bekommt. Die Theologie ist, mindestens hat es zunächst diesen Anschein, sowieso auf die Überzeugungskraft ihres Wortes angewiesen, wo sie Zustimmung für ihre Vorschläge sucht. Doch werden wir auch hier zu einer differenzierten Sicht der Möglichkeiten kommen müssen, wo wir uns die Voraussetzungen des Verstehens in der Gegenwart klarzumachen suchen.

¹BSLK, Art. XXVIII, S.124.

Dazu erinnere ich zunächst noch einmal an den vorhin zuerst genannten Sachverhalt vom Ende der Metaphysik als Wissenschaft. So sehr offenkundig der Fall ist, was ich da genannt habe, so sehr ist doch zugleich dieses Ende noch nicht einfach vollstreckt. Das braucht uns nicht zu wundern. Eine derart einflußreiche geistige Erscheinung wie die abendländische Metaphysik ist nicht mit einem Schlag erledigt. Sie ist in Sprache und Denkgewohnheiten noch lange wirksam. Und die Erben dieser abendländischen Metaphysik, die moderne Subjektivität wie die moderne Wissenschaft, haben die Auseinandersetzung um das Erbe noch lange nicht abgeschlossen. Dieser Erbstreit spiegelt sich gerade auch in innertheologischen Auseinandersetzungen wider. Etwa dort, wo wissenschaftlichen Hypothesen und Theorien die Dignität ontologischer Feststellungen zuerkannt wird – wie sich das im Streit um die sog. Naturgesetze gezeigt hat, die der Theologe zu respektieren habe, und die beispielsweise die Rede von einem Wunder unmöglich machen und ein Bittgebet als sinnlos erscheinen lassen, denn aufgrund der Naturgesetze kommt ja sowieso alles, wie es kommen muss. Das ist sicher eine metaphysische Grenzüberschreitung der modernen Wissenschaft. Aber eine solche Beobachtung zeigt nur, wie problematisch die Trennung von wissenschaftlicher Objektivität und metaphysischer Subjektivität bis heute noch ist. Oder der Erbstreit zeigt sich dort, wo die metaphysische Subjektivität nun doch noch eine wissenschaftliche oder doch quasi-wissenschaftliche Objektivität für sich in Anspruch nimmt. Auch das ist nur zu verständlich. Metaphysische Gedanken wollen ja wahr sein. Und das erst recht dort, wo es doch um den Sinn des Menschseins geht, um die richtige Bestimmung dessen, was der Mensch sein soll, wie er richtig zu handeln hat, was seinen eigentlichen Wert ausmacht. Kann sich der überzeugte Metaphysiker, kann sich der Glaubende hier mit der Auskunft des toleranten Skeptikers begnügen, er wolle jeden nach seiner facon selig werden lassen? Die Wahrheit kann doch nur eine sein; wie kann es denn dann die vielfältigen, sich widersprechenden Wahrheiten geben? Wer sich hier nicht auf die skeptische Auskunft einlassen möchte, der muss doch für die Wahrheit, die er vertritt, den Anspruch auf Allgemeinheit stellen, den Anspruch auf Objektivität, den Anspruch auf Vernünftigkeit. Dass hier mancher schlimme Fanatismus der modernen Subjektivität seinen Ursprung hat, nach dem Motto: „Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein“, sei nur nebenbei erwähnt. Nicht nur der metaphysische Zwang vor der Aufklärung hat seine Opfer gefordert,

sondern auch der Fanatismus der modernen Subjektivität! Was uns hier interessiert ist vielmehr die Faszination des Allgemeinen als der Denknötigung, die zur Konsensbildung führen soll! Ich habe im 4.Paragraphen davon schon einiges genannt, freilich in einem etwas anderen Zusammenhang als dem, der uns hier nun beschäftigt.

Ich gehe hier nicht auf die allgemeine Problematik ein. Ich verweise nur auf ein in der theologischen Diskussion ständig begegnendes Argumentationsmuster: Auch wenn die metaphysischen Inhalte nicht mehr vorlaufend entfaltet werden (das machen allenfalls noch einige neuthomistische Katholiken, die an die Richtigkeit der philosophia perennis des Aquinaten glauben, weil einige Päpste wie auch der codex iuris canonici diese Richtigkeit behaupten), so sucht man doch wenigstens die Form der vernünftigen Allgemeinheit festzuhalten oder zu gewinnen. Nicht mehr die inhaltlich-metaphysische Allgemeinheit also wird hier aufgesucht. Aber man möchte doch wenigstens die Form der vernünftigen Allgemeinheit festhalten, indem angeknüpft wird an einen angeblich allgemein einsichtigen Sachverhalt, von dem aus dann die christologischen Inhalte – nun in der ganzen Fülle der metaphysischen Thematik – entfaltet werden sollen.

§ 13. Christologie und Pneumatologie: Der christologische Aspekt gegenwärtiger Glaubenserfahrung

Rasch ein paar Sätze zur Standortbestimmung – Sie sollen ja mindestens so ungefähr wissen, wo wir uns gerade bewegen: Wir sind immer noch bei der **Klassifikation** der christologischen Problematik. Dabei habe ich zunächst die hermeneutische Fragestellung vorgezogen: Welchen Verstehensbedingungen unterliegt eigentlich die christologische Bemühung? Das kann man sich klarmachen, wenn man traditionelle christologische Formulierungen analysiert und an ihnen sich klarmacht, welche Entscheidungen mit einer solchen christologischen Formulierung gefällt werden müssen. Doch ich bin dann auch auf die Bedingungen des modernen Denkens mit eingegangen – das so, dass ich einige Konsequenzen aus dem Ende der Metaphysik als Wissenschaft darzulegen suchte. Damit muss man sich ja als Theologe auseinandersetzen, sonst wird man mit der Problematik der modernen Subjektivität nie so recht zu Rande kommen.

Wir haben nun aber auch die inhaltliche Problematik genauer zu besprechen, die damit gegeben ist, dass Christologie zu anderen dogmatischen Gegenständen in Beziehung zu setzen ist. Ich folge dabei, ohne das jetzt näher zu begründen, der Tradition trinitarischen Denkens, und behandle jetzt das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie einerseits, das Verhältnis von Christologie und spezieller Theologie andererseits. Wir bleiben also bei dem Grundsatz, Christologie nicht nur anthropologisch zu entfalten, sondern gerade ihre theologischen Momente herauszuarbeiten. Dabei legt es die Nähe der Pneumatologie zur hermeneutischen Problematik nahe, hier anzuschließen, und erst dann die spezielle Theologie mit zu besprechen.

1. Die reformatorische Bindung des Geistes an das Wort

Ich setze damit ein, dass ich an eine normative Entscheidung gerade der lutherischen Reformation erinnere: Gegenwärtige Glaubenserfahrung hat sich durch ihre Bindung an das äußere Wort zu legitimieren. Nur dort hat der Mensch die Wirkung Gottes, die Wirkung des Gottesgeistes, erfahren, wo er das Wort nennen kann, durch das Gott auf ihn gewirkt hat. Nur da kann er sich auf die Gewissheit solcher Glaubenserfahrung berufen. Diese Gewissheit ist also nie eine bloß innerliche Gewissheit: Ich weiß es, weil ich es so erfahren habe – sondern sie ist an die außer dem Menschen liegende Größe des *verbum externum* gebunden. Wer sich selbst als durch den Heiligen Geist bestimmt sieht, ohne dieses äußere Wort nennen zu können, der zeigt eben damit an, dass er nicht von Gott, sondern vom Teufel bestimmt ist. Ich zitiere dazu einige Äußerungen LUTHERS aus ASm:¹ „Und in diesen Stücken, so das mündlich äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, dass Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohne durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer tät und noch viel tun heutiges Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen; denn das Bapsttum auch eitel Enthusiasmus ist ... Summa: der Enthusiasmus sticket im Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht. Darumb sollen und müssen wir darauf beharren, dass Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel“.

Man kann diese Bindung des Geistes an das Wort dogmatisch in vielerlei Weise entfalten. Es geht hier um die Freiheit des Glaubens. Denn gerade weil dieser Glaube an das äußere Wort gebunden ist, darum ist er geschützt vor subjektiver Willkür, die ihm ihre eigenen religiösen Gesetze auferlegen will. Da treffen sich ja die Enthusiasten und der Papst und die Schwärmer:

¹BSLK, ASm, S. 453f. 455f.

wo die Bindung an das äußere Wort aufgegeben wird, wo als oberstes Prinzip die fromme Innerlichkeit gilt, sei es auch die Innerlichkeit des Papstes als des Inhabers der kirchlichen Lehrgewalt, da ist die Freiheit des Glaubens aufs äußerste gefährdet. Denn da wird sich dann ja eine fremde Innerlichkeit zum Maß des Glaubens aufwerfen wollen, wird diesen Glauben dazu nötigen, dass er statt Christus-gleich nun Papst-gleich wird, oder MÜNZER-gleich oder auch FRANKE- oder ZINZENDORF-gleich, oder BERGMANN-gleich, BEYERHAUS-gleich, KÄSEMANN-gleich – oder wen immer sie da nehmen wollen. Erfahrungen dieser Art gibt es die Fülle. Und sie wollen theologisch verarbeitet sein.

Man wird aber diese Bindung des Glaubens an das Wort zuerst und vor allem einmal christologisch verstehen müssen. Bindung an das äußere Wort, d. h. ja Bindung an das Evangelium von Jesus Christus. Nur in dieser Bindung kann es richtigen Glauben geben. Nur so ist die tröstliche und freimachende Erfahrung Gottes denkbar – so, dass sie an Jesus Christus gebunden ist. Das ist hier in der Reformation exklusiv gemeint, durchaus christozentrisch. Man bestreitet da nicht, dass es auch andere als die so durch das Evangelium von Jesus Christus vermittelte Gotteserfahrung geben kann. Aber das ist dann Erfahrung Gottes im Gesetz, und zwar keine vollgültige Gotteserfahrung. Denn das Gesetz ohne Christus, das Gesetz als Gottesforderung, die dem Menschen begegnet, ist immer nur ein verdecktes und verkehrtes Gesetz. Das ist so, wenn dieses Gesetz in der zwingenden Macht der Sitte oder des Staates begegnet, so dass es der Mensch aus Angst vor Strafen und Nachteilen erfüllt. Das ist aber auch so, wenn dieses Gesetz in der verinnerlichten Gestalt des Gewissens begegnet. Auch dann ist dieses Gesetz ein verdecktes Gesetz, da es dem Menschen seine Erfüllbarkeit vorspiegelt und so in einem hochmütige und verzagte Leute macht – hochmütige, die auf die eigene Gesetzeserfüllung schauen, verzagte, die auf die Größe der göttlichen Forderung schauen.

Solche Gotteserfahrung im Gesetz (in der äußeren Gestalt des gesellschaftlich sanktionierten Normengefüges wie in der verinnerlichten Gestalt des Gewissens) wird erst dort wahr, aus der Verdeckung und Verkehrung befreit, wo das Gesetz in eins mit dem Evangelium gepredigt wird: da ist deutlich, dass Gott vom Menschen fordert, was der Sünder nicht geben kann – diesen Menschen selbst, sein Herz, Liebe, Vertrauen, Gottesfurcht und zugleich die reine, unverfälschte Nächstenliebe, die nicht den eigenen

Vorteil sucht, sondern den des anderen. Da erweist das Gesetz seine anklagende, seine richtende Macht, und der Mensch erkennt, dass er schuldig ist, vor Gott nicht bestehen kann. Die Reformatoren redeten davon als von dem *usus elencticus legis*, auch als von dem theologischen oder eigentlichen Brauch des Gesetzes. Das ist beileibe nicht eine Anweisung für den Prediger zu einer methodistischen oder evangelistischen Predigtweise: Erst den Leuten ihre Sündhaftigkeit vorhalten, bis ihnen angst und bange wird und sie nicht mehr anders können, als die ihnen angebotene Gnade anzunehmen und sich zu bekehren. So ist das hier nicht gedacht. Gott selbst ist Subjekt auch dieses *usus legis*, er gebraucht das Gesetz in dieser Weise. Um FC V zu zitieren.² „Dann weil die bloße Predigt des Gesetzes ohne Christo, entweder vermessene Leut machet, die sich dafür halten, dass sie das Gesetz mit äußerlichen Werken erfüllen können, oder ganz und gar in Verzweiflung geraten, so nimbt Christus das Gesetz in seine Hände und legt dasselbe geistlich aus, Mtth. 5 Rom.7.“ wobei diese Texte, die Bergpredigt-Antithesen und die paulinischen Ausführungen über den Widerstreit von Geist und Fleisch, und zwar in ihrer reformatorischen Auslegung, hier natürlich mit bedacht werden müssen.

Gerade in der Ausweglosigkeit solcher wahren Gesetzeserkenntnis wird das Evangelium zur innerlich angeeigneten Wahrheit: Jesus Christus als der für uns Eintretende, der, dessen Gerechtigkeit uns zugeeignet wird! Das macht, wie MELANCHTHON in der CA XX schreibt, „*novos affectus*“, eine neue Haltung Gott gegenüber, durch die dann auch gute Werke des Glaubenden möglich werden.³

Sie bemerken, wie diese reformatorische Bindung des Geistes an das Wort zur Beschreibung der Glaubenserfahrung in ihrem zentralen Aspekt der Rechtfertigungserfahrung nötig ist. Daraus folgt dann freilich Gottesglaube in seiner ganzen, die begegnende Wirklichkeit einschließenden Fülle. Noch einmal CA XX: „*Iam qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo sicut gentes. Nam diaboli et impii non possunt hunc articulum credere, remissionem peccatorum.*“⁴ Der Heilsglaube ist hier die Voraussetzung des Vorsehungsglaubens, der Christusglaube die Vor-

²BSLK, S. 954f.

³Ebd., CA XX, S. 80.

⁴Ebd., S. 79.

aussetzung des richtigen Gottesglaubens. So weiß die Reformation von gegenwärtiger Glaubenserfahrung zu reden, damals. Und ich denke doch, dass solche Glaubenserfahrung noch nicht einfach vorbei ist, dass diese Tradition bei uns bis in die Gegenwart lebendig erhalten wird, durch Lieder, Gebete, durch Erzählung und Predigt. Wo die kirchliche Christologie bei uns lebendig ist, da hat sie doch wohl ihr Bestes gerade auch aus dieser reformatorischen Glaubenserfahrung. Darum ist, was ich hier vortrage, nicht nur Vergangenheit, sondern auch Gegenwart.

2. Wirklichkeit und Wahrheit gegenwärtiger Glaubenserfahrung als Problem

Die reformatorische Entscheidung, von der wir bei unserer Besprechung der gegenwärtigen Glaubenserfahrung ausgegangen sind, ist eine normative Setzung: nur dort ist Glaubenserfahrung wahr, wo sie an das äußere Wort gebunden ist. Und das heißt hier ja: wo sie Erfahrung des verurteilenden Gesetzes und des den Sünder rechtfertigenden Evangeliums ist. Nur dort ist die Gottesbeziehung in Ordnung, nur dort ist darum Gottvertrauen möglich, Glaube an Gottes Vorsehung, an seine Führung, nur dort ist der rechte Mut selbst im Angesicht des Todes, wo der in Jesus Christus gegründete christliche Heilsglaube ist. Der Geist wirkt nicht am Wort vorbei, sondern allein mit dem äußeren Wort gibt er den Glauben, das heißt: der im Geist eröffnete Zugang zu Gott ist nicht ein anderer, als der durch Jesus Christus eröffnete Zugang. Und außer diesem Zugang gibt es keinen Zugang zu Gott, und also keine wahre Gotteserfahrung im Glauben.

Ich denke schon, dass wir diese theologischen Bestimmungen der Reformation nachdenken können, dass wir auch einsehen, wie hier die christologische Bindung der Glaubenserfahrung festgelegt wurde. Aber bringt uns denn eine solche normative Festlegung, die zwischen richtiger und falscher Glaubenserfahrung unterscheiden lehrt, weiter? Ist unser Problem nicht, dass solche Erfahrungen, die wir selbst als Glaubenserfahrungen oder auch als Gotteserfahrungen identifizieren können, so spärlich sind, dass uns mit der Unterscheidung von richtig und falsch herzlich wenig geholfen ist. M. a. W.: Nicht die Wahrheit von gegenwärtiger Glaubenserfahrung, sondern ihre Wirklichkeit ist uns zum Problem geworden! Wo gibt es das, gegenwärtige Glaubenserfahrung? Wie sieht das aus? Das sind

doch eher unsere Fragen, als jene antienthusiastische Polemik der Reformation. Wir wären über ein wenig Enthusiasmus, pfingstlichen Überschwang, Geistchristentum doch eher erfreut als besorgt!

Nun meine ich zunächst einmal: Was die Reformation über die Wahrheit von Glaubenserfahrung zu sagen wusste, nämlich über ihre strenge Bindung an das äußere Wort, das sei doch auch eine Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit gegenwärtiger Glaubenserfahrung. Wo gibt es die? Antwort: dort, wo das Wort gehört wird. Und wie das aussieht, dass das Wort ankommt, das lässt sich dann schon beschreiben. Karl BARTH, dem man wie so vieles andere auch das Erfahrungsdefizit in die Schuhe schieben möchte, das durch die dialektische Theologie verursacht worden sei, der weiß darüber sehr erhellend zu handeln.⁵ Das sollte man erst einmal studiert haben, ehe man sich dann weiter, und womöglich doch auch über BARTH., mindestens über den frühen BARTH, hinaus, mit dieser Frage nach der gegenwärtigen Glaubenserfahrung befasst.

Die Beantwortung der Wahrheitsfrage, wie wir sie bei den Reformatoren und in der von ihnen zu uns führenden Tradition finden, ist mindestens ein Stück weit auch die Beantwortung der Frage nach der Wirklichkeit gegenwärtiger Glaubenserfahrung. Das sollten wir auf keinen Fall vergessen, auch dann nicht, wenn wir uns mit dem Verweis auf das Wort allein nicht begnügen wollen. Ich habe allerdings zugleich zu warnen vor einem Missverständnis: Ich kann mich hier nicht als der große Guru vor Sie hinstellen, der Ihnen genau erklären kann, wie Sie zu gegenwärtiger Glaubenserfahrung kommen. Einmal ganz abgesehen von dem reformatorischen Vorbehalt, der uns immer gegenwärtig sein muss – dass der Geist den Glauben wirkt, *ubi et quando visum est Deo* und also nicht *ubi et quando visum est homini* – solche Erfahrung kann nie Besitz sein, und kann also auch nicht als Besitz weitergegeben, vererbt werden. Weil sie Geschenk des Geistes ist, darum können wir mit ihr nicht so umgehen, wie wir sonst mit Erfahrung umgehen.

Darf ich hier einen kurzen Hinweis auf unsere Erlanger Tradition einschleichen, sicher nicht nur aufgrund des *genius loci* passend, sondern auch

⁵Karl BARTH: *Die kirchliche Dogmatik: Bd. 1. Die Lehre vom Wort Gottes ; Halbbd. 1 .-, 5. Aufl., Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1947 (im Folgenden zit. als KD I,1), (§ 6 Das Wort Gottes und die Erfahrung – 1. Unterabschnitt, S.206-239).*

in Anbetracht des Sachverhaltes, dass wir am kommenden Dienstag, 20. Dezember, den 100. Todestag Johann Christian Konrad VON HOFMANNs mit einer akademischen Feierstunde begehen werden. Man redet im Blick auf HOFMANN, dann aber auch auf Franz Hermann Reinhold FRANK und andere, von einer „Erlanger Erfahrungstheologie“. So wichtig viele Gedanken dieser Erlanger Theologie sind – gerade die Verselbständigung der Erfahrung ist hier problematisch. Erfahrung wird dabei verstanden als die Erfahrung der Wiedergeburt, des durch Jesus Christus vermittelten persönlichen Verhältnisses Gottes mit dem Menschen. Und dieses erfahrene Gottesverhältnis wird nun als „Tatbestand“, wie HOFMANN gerne sagt, zum Gegenstand der theologischen Reflexion gemacht – bekannt ist ja einer der Kernsätze dieser Art von Erfahrungstheologie aus HOFMANNs Schriftbeweis:⁶ „Freie, nämlich in Gott freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhältnis zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin.“

Das ist eine unheimliche Vorstellung: Wie die spekulierende Vernunft HEGELS die ganze Welt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in sich beschließt, und diese Welt darum begreifend zu entfalten vermag – so trägt die wiedergeborene Subjektivität HOFMANNs gar Gott und Welt, das vorzeitliche trinitarische Sein Gottes, wie die Heilsgeschichte, wie die eschatologische Vollendung in sich, und vermag diese systematisch aus sich heraus zu setzen. Hier ist zu hoch gedacht von den Möglichkeiten der Erfahrung, und damit wird eine falsche Vorstellung von solcher Erfahrung eingeübt. Das ist nicht gut. Es sieht dann so aus, wie wenn die hier erfahrene Gotteswirklichkeit in der Erinnerung präsent sein könnte wie der Weg zum Bahnhof oder wenigstens wie die Wärme der Sommersonne auf der nackten Haut.

So bin ich mir ja selbst nicht in meiner Erinnerung verfügbar! Ich erinnere mich an dieses und jenes, Gutes, Schlimmes, Situationen, in denen ich versagt habe, andere, in denen ich bestanden habe. Aber ich selbst – ganz? Es sind ja doch nicht bloß unsere wechselnden Stimmungen, die es verhindern, dass wir über uns selbst als über eine Erfahrung verfügen

⁶Johann von HOFMANN: *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*, ger, 3 Bde., Bd. 1. - Erste Hälfte, Nördlingen: Beck ²18XX, S. 10.

können. „Ich kenne mich mit mir selbst nicht mehr aus“ – das ist doch häufig genug gerade der Kern unserer Selbsterfahrung, auf den Nenner gebracht. Da ich aber mich selbst nicht mit mir auskenne – wie soll ich dann eigentlich mich selbst in der Beziehung zu Gott so klar vor mir haben, als eine mitteilbare Erfahrung, wie ich den Weg von hier aus zum Bahnhof in der Tat als eine mitteilbare Erfahrung in der Erinnerung habe?

Ich weiß, dass ich mit diesen Überlegungen dem theologischen Denken Hofmanns nicht ganz gerecht werde, der biblischen Durchführung noch weniger als dem systematischen Programm. Aber jetzt geht es um Einsicht, nicht um historische Würdigung. Und diese Einsicht, wo denn nun gegenwärtige Glaubenserfahrung zu finden sei, die ist vielleicht doch am ehesten dort zu bekommen, wo wir merken, wie problematisch schon unser Ich ist, Selbsterfahrung, in der ich nicht nur diese oder jene Erfahrung mit mir selbst erinnere, sondern versuchen will, zu erfahren, wer ich denn bin. Das geht nicht, indem ich mich mir selbst zum Gegenstand mache. Es geht nicht über Erinnerungen. Es geht auch nicht dann, wenn wir diese Erinnerungen sammeln, so etwas wie eine Autobiographie erstellen. Das mag hin und wieder recht interessant sein, wenn ich an einem fremden Ich und dessen Erfahrungen teilhaben kann. Doch dabei komme ich noch nicht dahinter, wer ich bin (auch wenn ich einmal eine Autobiographie schreiben sollte, was freilich kaum zu erwarten ist).

Wer ich bin, das erfahre ich allenfalls dann, wenn ich herausgefordert werde. Sie kennen vielleicht solche Herausforderungen, werden sie gewiss immer mehr kennenlernen. Ich nenne einmal eine einzige solche Herausforderung: Ich bin herausgefordert durch das Vertrauen meiner Frau, zu Liebe und Treue herausgefordert. Bestehe ich diese Herausforderung? Wo eine solche Herausforderung wahrgenommen wird, da ist so etwas wie eine verdichtete Selbsterfahrung – und ich weiß genau, dass ich gerade darin ständig auf dem Spiel stehe – ich selbst. Soll ich von mir sagen: Ich bin ein treuer und liebender Ehemann, bin es bisher gewesen, und werde es auch weiter bleiben? Solche Selbstbespiegelung, das wäre doch Kitsch, Gartenlaube als Erfahrungsmodell. Nein! Diese Herausforderung, die fragt doch nach jetzt, heute, morgen – wie ich da diesem Vertrauen gegenüber bestehe, wie ich meiner Frau nachher begegne, wenn ich müde und abgespannt zum Essen heimkomme – da muss es herauskommen, wer ich bin.

Ich nenne das Modell, obwohl es von Theologen so oft als Analogie ge-

braucht worden ist, dass es fast schon zu abgedroschen ist. Aber wenigstens das sollten Sie bemerken: gegenwärtige Glaubenserfahrung wird nicht als Erinnerung verfügbar sein. Sie ist dort, wo wir herausgefordert werden. Das zunächst einmal als ein Kennzeichen, über das wir uns klar sein sollten. Was das nun für eine Herausforderung ist? Hier muss ich zunächst einmal sagen: Dafür lässt sich keine allgemeingültige Beschreibung geben. Ich könnte das auch so sagen: Jede Erfahrung kann zur Gotteserfahrung werden – denn Gott ist ja der Allgegenwärtige. Dieses traditionelle Gottesprädikat hat unter anderem auch seinen Sinn, uns zu erinnern daran, dass wir hier nichts ausschließen. Aber das bedeutet ja nun nicht umgekehrt, dass uns überall nur Gott begegnen muss – darum habe ich ja von Herausforderung geredet. Vielleicht ist Ihnen eher die Ausdrucksweise von Paul TILICH geläufig, der sagt: „Gott ... ist der Name für das, was den Menschen letztlich angeht.“⁷ Das lässt sich dann ja auch umkehren, so dass man sagen könnte: Dort, wo sich einer letztlich angegangen erfährt, da erfährt er Gott, da macht er Glaubenserfahrung. Ich kann mich nun freilich mit TILICH insgesamt und auch mit dieser speziellen Formulierung nicht einfach identifizieren. Darum rede ich ja nicht einfach von dem, was letztlich angeht – sondern zunächst einmal von der Herausforderung.

Sie hat vielerlei Gestalten – alles kann zu einer solchen Herausforderung werden. Ich beschreibe eine solche Möglichkeit – Herausforderung. Da ist ein Erleben des Raumes und seiner unvorstellbaren Tiefe, wenn Sie etwa in den Nachthimmel blicken, einen klaren Himmel, Sterne über Sterne, eine saugende Tiefe, die fühlen lässt: Das ist nicht einfach oben – sondern oben oder unten, das macht keinen Unterschied mehr. Natürlich wissen wir von der nahezu unermesslichen Tiefe des Raumes, kennen wir kosmologische Hypothesen, die mit Milliarden von Lichtjahren rechnen. Aber es ist noch einmal anders, diesen Raum zu erfahren (der alte KANT redet darüber, er hat's erlebt, Schlußpassage der Kritik der praktischen Vernunft). Da ist die Herausforderung: ist das nun eigentlich wahr? Wahr – eine verlässliche Welt, in die ich menschlich hinein passe, in der für mich gesorgt ist: durch Gott. Ja, sage ich zu dieser Herausforderung. So etwas kann eine Glaubenserfahrung sein. Ich könnte auch anderes nennen: Wenn ich eine Melodie höre, schön, dass mir die Freude das Herz füllt, oder ich nehme die Farbe des Himmels wahr, wenn die Sonne aufgeht: solche Freude, das

⁷Paul TILICH: *Systematische Theologie/Bd. 1*, ²1956, S. 251.

ist die Herausforderung: Ja, sage ich zu solcher Herausforderung, mein Gott, ich danke dir, dass du solche Schönheit zeigst – was die Erde füllt, das ist deine Herrlichkeit, dieser Klang, dieses Licht in seiner Farbenfülle (vgl. Jes 6,3). Auch das kann eine Glaubenserfahrung sein. Gotteserfahrung – wie das die CA bestimmt, freilich eben abstrakt: ein vere noscere Deum, invocare eum!

Gewiss, so nahe solche Möglichkeiten uns allen sind, so wenig selbstverständlich ist es, dass sie zur Herausforderung werden, die wir glaubend beantworten. Nehmen Sie meine Beispiele als das, was sie sind, bloß Beispiele; nicht als Anweisung, die Sie womöglich nachzuerleben suchen. Noch einmal: Ich bin nicht der große Guru, der Glaubenserfahrungen produziert! Was ich nenne, das sind Herausforderungen, die uns aus dem alltäglichen Umgang mit der Welt, mit den Dingen und den Menschen herausholen, die uns aus uns selbst heraus dorthin stellen, wo wir zu dem, was uns da herausfordert, nur eben noch sagen können: Ja, Gott! Das gibt es, und wir sollten die Wirklichkeit solcher Herausforderung nicht bestreiten. Aber gerade dann bemerken wir, dass die Frage nach der Wahrheit, von der wir ja ausgegangen sind, nicht erledigt ist, nicht sozusagen hineingesogen in die zweifelnde Frage, ob man denn überhaupt noch von der Wirklichkeit gegenwärtiger Glaubenserfahrung reden kann.

3. Die christologische Bewährung gegenwärtiger Glaubenserfahrung

Sie bemerken, ich rede hier sehr direkt, ohne viel Distanz der wissenschaftlichen Reflexion. Das kann man auch als Dogmatiker durchaus einmal tun, gerade dort, wo die Gegenständlichkeit des eigenen Denkens in Frage gezogen wird. Was soll die Dogmatik noch vom Heiligen Geist reden, wenn niemand mehr recht zu sagen weiß, was dieser Geist ist? Ich kann das nun tun, sage so: Der Heilige Geist, das ist die Ermöglichung jenes kommunikativen Geschehens, in dem die Herausforderung wahrgenommen und das Ja des Glaubens zu dieser Herausforderung gesprochen wird. Diese Kommunikation ist dort wirklich, wo der Heilige Geist diese Kommunikation ermöglicht. Nicht, dass ich damit schon die ganze Pneumatologie abgehandelt hätte. Aber ich hoffe doch, dass Sie wenigstens das verstanden haben:

wir reden von etwas, und reden nicht von nichts, wo wir vom Heiligen Geist reden!

Doch da stellt sich jetzt die Frage, die die Reformation mit ihrer These von der Bindung des Geistes an das äußere Wort beantwortet hat: Inwieweit ist Jesus Christus Kriterium solcher Glaubenserfahrung? Herausforderung (mit TILlich zu reden: durch das, was uns letztlich angeht) und das Ja zu solcher Herausforderung: ist denn das nun schon christlicher Glaube? Der Dogmatiker wird hier an die umstrittene Formulierung aus dem Nizänum erinnern, wo es in der abendländischen Fassung vom Heiligen Geist heißt: „qui a patre filioque procedit“ – der vom Vater und vom Sohn ausgeht. Das hieße ja dann, zunächst einmal recht abstrakt geredet: Die Herausforderung, die der Glaube bejaht, ist nicht einfach zu bestimmen als Herausforderung durch Dinge, durch Menschen, durch Ereignisse, durch Situationen. Gott und Mensch, die in der Glaubenserfahrung beieinander sind, die sind nicht ohne Jesus Christus beieinander.

Das ist jetzt noch recht abstrakt geredet, und solange wir so abstrakt reden, da wird die Problematik noch nicht so ganz klar. Wir denken uns dann Jesus Christus so, wie wir uns Gott denken – eine geistige Wesenheit, mit der wir auf geheimnisvolle Weise kommunizieren können.

Aber wir müssen doch ernst nehmen, was wir aus den christologischen Formeln gelernt haben: Von Christus redet man nur recht, wo man ihn in der ganzen Wirklichkeit seiner geschichtlichen Erscheinung begreift. So müssen wir ihn auch hier begreifen. So müssen wir seine Mitwirkung in dem Kommunikationsgeschehen, das wir als Glaubenserfahrung zu beschreiben suchten, mitdenken. Ich formuliere das jetzt nur als Aufgabe. Das ist aber immer so, wo wir recht begriffen haben, was Christologie sein soll: die Bestätigung, dass Jesus Christus dort angekommen ist, wo wir sind. Dazu eine kurze Zwischenüberlegung. Ich redete von Herausforderungen und ihrer Bejahung durch den Glauben. Und vielleicht waren Sie dann doch etwas erstaunt über die Beispiele für solche Herausforderungen, die ich genannt habe. Gut, ich hätte auch andere Beispiele nennen können, den armen Lazarus vor der Tür des reichen Mannes, oder sonst etwas. Es braucht ein Lernen, will man solche Herausforderung wahrnehmen. Es braucht dazu Anleitung, Verstehen, Einübung. Es braucht da Modelle und Hinweise. Und genau hier sehe ich die Funktion von Christologie in dem Zusammenhang der Glaubenserfahrung: Solche Tradition, Einübung

darf nicht an Jesus Christus, wie ihn die Bibel bezeugt, vorbeigehen. Sie bezieht sich auf ihn, sie lässt sich durch ihn prüfen, sie setzt sich seiner Kritik aus. Und eben so kann dann Christologie konkret werden, wo es um die gegenwärtige Glaubenserfahrung geht. Diese Erfahrung ist nicht ohne Jesus Christus – im doppelten Sinne: weil sie Erfahrung derer ist, die durch Jesus Christus mit Gott versöhnt sind und darum Zugang zu ihm als dem Vater haben. Davon habe ich insbesondere in meiner Interpretation der reformatorischen Gestalt von Glaubenserfahrung und ihrer gegenwärtigen Aktualität gesprochen. Und sie ist Glaubenserfahrung, die sich von ihm, von Jesus Christus her reflektiert und kritisch prüft, was immer es sein mag, das diese Glaubenserfahrung herausfordert. Darum Glaubenserfahrung der Gerechtfertigten, und Glaubenserfahrung derer, die in der christlichen Gemeinde stehen, und auf das Wort hören, das in dieser Gemeinde überliefert wird.

Was ich da sage, nimmt nichts zurück von den Beispielen und Erläuterungen des 2. Punktes heute. Aber es verdeutlicht vielleicht doch noch einmal, und gibt den Rahmen an, in den solche Erfahrung einzubeziehen ist.

§ 14. Christologie und spezielle Theologie: Die Funktion der Christologie im Gesamtaufbau von Dogmatiken bzw. Glaubenslehren

Wir sind hier noch bei demselben Thema wie in dem vorigen Paragraphen: bei der Frage nach der Einordnung der Christologie in den Gesamtzusammenhang des dogmatischen Denkens. Freilich klingt die Zielbestimmung hier wesentlich reflektierter und auch distanzierter. So direkt kann man von der gegenwärtigen Glaubenserfahrung ja auch nicht immer reden! Aber das Problem ist das gleiche: wie gehört Christologie zusammen mit anderen Themenbereichen des Glaubens? Gibt es hier notwendige Verbindungen? Ich habe angedeutet, dass Jesus Christus, wie ihn die Bibel bezeugt, als Kriterium gegenwärtiger Glaubenserfahrung gedacht werden muss. Nur dann kann diese Glaubenserfahrung sich selbst als christliche Glaubenserfahrung identifizieren. Sicher, man kann das dann auch noch durchführen, bei der zuletzt angesprochenen Problematik dann in einer Lehre von den Gnadenmitteln Wort und Sakrament, in einer Lehre von der Kirche: aber solche Durchführung, die ließe ja unsere Christologie selbst schon zu einer kleinen Dogmatik auswachsen, und das ist hier nicht unsere Aufgabe (immerhin will ich im nächsten Semester eine Dogmatik im Überblick vortragen, bei der alle diese Fragen im dogmatischen Gesamtzusammenhang in der gebotenen Ausführlichkeit abgehandelt werden sollen).

Christologie als Kriterium gegenwärtiger Glaubenserfahrung, das hieße: Durchführung des trinitarischen Glaubensbekenntnisses in diesem Problembereich. Umgekehrt geht es auch bei der nun zu behandelnden Frage im Grunde um gar nichts anderes. Dazu muss ich nun noch einmal an unsere Feldbeschreibung im Zusammenhang der Problemfindung erinnern, in der ich mehrfach von einem Defizit der kirchlichen Christologie sprach und davon, dass das Bekenntnis zur Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi von dieser Christologie nicht lebensmäßig angeeignet und durchgeführt worden sei. Was ich dort als Defizit der kirchlichen Christologie bezeichnet

habe, das hat natürlich auch im Rahmen der theologischen Theoriebildung seine Spuren hinterlassen. Daran zunächst eine kurze Erinnerung.

1. Die traditionelle dogmatische Theorie einer natürlichen Gotteserkenntnis und ihre kirchliche und gesellschaftliche Funktion

Das ist jetzt natürlich wieder viel zu hochtrabend formuliert, als dass ich es mit den paar Andeutungen ausfüllen kann, die hier nur möglich sind. Aber ich muss doch darauf aufmerksam machen, wie hier eine Reihe von Aspekten mit im Spiel sind, die man gewöhnlich überhaupt nicht beachtet, wenn man mit Bibelstellen dafür oder dagegen argumentiert, ob es nun eine natürliche Gotteserkenntnis gibt, oder ob es diese nicht gibt.

Ich gebe zunächst die Definition des 1.Vatikanum wieder, die in diesem Fall einen traditionellen Konsens formuliert, an dem auch der Protestantismus weithin teil hatte (nicht zuletzt deshalb, weil er weithin unter denselben gesellschaftlichen Bedingungen existierte wie der Katholizismus).

„Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse: invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.“¹

Da sind also die geschaffenen Dinge, zu denen als eines der vornehmsten das naturale lumen rationis humanae gehört – und die verweisen so auf ihren Schöpfer, dass mittels dieses natürlichen Lichtes jeder Mensch zu einer sicheren Erkenntnis dieses Schöpfers kommen kann. Zu dieser sicheren Erkenntnis gehört übrigens auch, wie ich gleich ergänzend dazusetze, die Erkenntnis der *lex naturalis*, des natürlichen Sittengesetzes, von dem Schöpfer allen Menschen ins Herz geschrieben, worauf man unter Verweis auf Röm 2,15 als entsprechendes *dictum probans* vor allem bei den Lutheranern besonderen Wert legte.

Von dieser natürlichen Gotteserkenntnis nun hat man nicht bloß theologisch als von einer abstrakten Möglichkeit geredet. Man hat sie durchge-

¹1. Vatikanum (Rom 1,20). <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>

führt, z. B. in den sog. Gottesbeweisen, und die kirchliche Unterweisung lebte sehr stark von dem Hinweis auf Gottes Schöpferwirksamkeit, wie sie sich gerade für das vernünftige Erkennen in der Welt zeigte! Davon zu handeln würde jetzt freilich zu weit führen.

Was ist nun die kirchliche Funktion, was die gesellschaftliche Funktion dieser Theorie! Fangen wir beim letzten an: Diese Theorie ermöglicht es, zu einer umfassenden religiösen Selbstverständigung dieser Gesellschaft zu kommen. Zwar kann man sagen, dass das in einer christlichen Gesellschaft doch keiner besonderen Theorie bedurfte. Aber dazu ist nun doch zu sagen, dass bei aller Christlichkeit dieser Gesellschaft man ja nicht vergessen hatte, dass der christliche Heilsglaube nicht jedermanns Sache sei, dass er Entscheidung fordere, dass er auch zurückgewiesen werden könne. Die Theorie von der natürlichen Gotteserkenntnis dagegen – das ist gerade ihr großer Vorzug – ist indifferent gegen den Unterschied von Glauben und Unglauben, ist eine jedem zumutbare Bestimmung. Es geht da ja nicht um Glaubensentscheidung, sondern um vernünftige Einsicht, und wie die Gesellschaft jedem zumuten kann, dass er einsieht, 2×2 sei eben 4, so kann sie auch jedem die grundlegenden religiösen und sittlichen Einsichten zumuten, auf die sie sich begründet, und mit deren Hilfe sie ihre Sinnggebung und Zielsetzung ausarbeitet. Das knapp zur gesellschaftlichen Funktion der Theorie.

Kirche konnte in doppelter Hinsicht an diese Funktion anknüpfen. Einmal konnte sie mit dieser Theorie ihre Autorität, was religiöse und sittliche Fragen betraf, begründen. Auch wer von dem kirchlichen Heilsangebot keinen Gebrauch machte, der musste doch als vernünftiger Mensch die kirchliche Interpretation der natürlichen Gotteserkenntnis und auch des natürlichen Sittengesetzes respektieren – konnte nicht ausbrechen aus der Verbindlichkeit, die ihm in der Kirche, und zwar eben in der Amtskirche, gegenübertrat. Zugleich konnte die Kirche aber auch in ihrer Vermittlung der Heilsbotschaft an diese vernünftige Wahrheit anknüpfen, und zwar gerade so, dass sie deren Heilsamkeit bestritt. Bloße natürliche Gotteserkenntnis und Sittlichkeit, die reichen zum Heil gerade nicht aus. Denn sie sind durch die Sünde verderbt, weshalb jeder Mensch Gottes Gnade in Jesus Christus, wie sie durch die Kirche vermittelt wird, nötig hat. Diese Theorie diente also dazu, einmal die gesellschaftliche Position der Kirche zu rechtfertigen, und zum anderen den allgemeinen Anspruch des kirchlichen Heilsangebotes zu

begründen. Das sind wichtige Dinge, und es ist darum nur zu verständlich, dass gerade Theologen diese Theorie nicht vergessen können, sondern bis heute, freilich dann unter ganz veränderten Vorzeichen, mit dieser Theorie, oder mit einzelnen Bestandteilen aus dieser Theorie zu arbeiten suchen.²

Es liegt mir daran, Ihnen zu zeigen: diese Theorie von der natürlichen Gotteserkenntnis war einmal ein Instrument von Herrschaft, Herrschaft der Kirche in der Gesellschaft (und da kann ja Kirche dann eben immer nur Amtskirche sein). Man hat mit dieser Theorie die eigenen Herrschaftsansprüche legitimiert (im sittlichen Bereich bis in die unmittelbare Gegenwart hinein). Aber darum, weil die Kirche nicht zur Herrschaft berufen ist, wurde ihr dieses Herrschaftsinstrument dann in der Aufklärung zerbrochen, bzw. es wurde gegen die Kirche selbst gewendet. Das ist auch ein Stück Theodizee! Freilich, man hängt dem immer noch nach, was man einmal an dieser Theorie hatte. Doch da sich diese Art von religiöser Vernunft in unserer Gesellschaft nicht mehr durchsetzen lässt, sollten wir endlich von ihr Abschied nehmen.

2. Die Problematik des dogmatischen Argumentationszusammenhangs

Dazu eine Vorbemerkung: Wenn wir hier nun nach der Rolle der Christologie fragen, dann geht es nicht einfach um die Feststellung, wo nun eigentlich die Christologie in dieser Dogmatik auftaucht. Das lässt sich aus dem Inhaltsverzeichnis leicht ersehen, und es gibt da ja auch, wie Sie im systematischen Proseminar lernen, so etwas wie einen dogmatischen Normalaufbau: Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfung, Versöhnung und Christologie, Soteriologie, Eschatologie. Uns interessiert nicht diese Frage (obwohl schon ein Inhaltsverzeichnis einiges über den Geist einer Dogmatik auszusagen vermag), sondern wir wollen wissen, welche Funktion in einer Dogmatik die Christologie dort hat, wo es um die grundlegende Frage der Gotteserkenntnis geht. „Ohne Christus wäre ich Atheist“ – das war vor noch nicht hundert Jahren als Ausspruch eines Theologen eine

²vgl. 1. Teil Friedrich MILDENBERGER: *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*. Zugl.: Erlangen, Univ., Diss, ger, Tübingen: Mohr 1975 (im Folgenden zit. als Gotteslehre).

heftige Provokation.³ Es war ja die existentielle Bestreitung jener Theorie einer natürlichen Gotteserkenntnis – eben damit aber auch die Bestreitung ihrer kirchlichen Funktion. Auch wenn diese Theorie nach der Aufklärung nicht mehr dazu dienen konnte, kirchliche Herrschaftsansprüche in der Gesellschaft zu legitimieren – für die Vermittlung der biblischen Heilsbotschaft schien sie (und scheint sie bis heute) unentbehrlich zu sein. In jenem Diktum von Jh. GOTTSCHICK (1848-1907) wurde ja umgedreht, was man bisher zu denken pflegte: Nicht mehr Erkenntnis Gottes des Schöpfers als die Voraussetzung für die Erkenntnis Jesu Christi und des in ihm erschienenen Heils, sondern Erkenntnis von Gottes Heil in Jesus Christus als Voraussetzung jeder Gotteserkenntnis, und also auch als Voraussetzung der Erkenntnis Gottes des Schöpfers.

Darin ist eine Alternative angedeutet, die nun das dogmatische Denken weithin bestimmt. Darum sollte man diese Frage einmal durchdacht haben. Denn sie hat nicht nur für die Ausarbeitung der schulmäßigen Dogmatik ihr Gewicht. Sie hat dieses Gewicht auch für die kirchliche Praxis, etwa in Predigt oder auch Unterricht und den diese Praxis begleitenden theologischen Überlegungen. Sie ist freilich in erster Linie nun eine Sache der schulmäßigen Dogmatik, und die Art und Weise, wie in der schulmäßigen Dogmatik die Frage behandelt wird, ist von außerordentlichem Gewicht.

Ich will nun an drei gewichtigen Beispielen die Problematik verdeutlichen, erinnere daran, dass diese Problematik im Grundwissen der Dogmatik unter den Stichworten Theologie und Ökonomie verhandelt wird. Ich will diese Ausdrücke hier aber nicht benutzen – eine genaue Einführung würde zu viel Zeit kosten, und wichtiger als schulmäßige Ausdrücke sind die durch diese Ausdrücke bezeichneten Sachverhalte. Drei Möglichkeiten nenne ich, wie unser Problem gelöst worden ist – SCHLEIERMACHER, BARTH, TILlich. Welche Rolle spielt bei ihnen die Christologie für den Aufbau der Dogmatik, und zwar nun gerade im Blick auf die spezielle Theologie, als die Lehre von Gott und Gottes Verhältnis zur nicht-öttlichen Wirklichkeit?

³Heinrich BENCERT: Ohne Christus wäre ich Atheist, In: *Evangelische Theologie* 1958, S. 455–460, = *Theologische Bagatellen*, Ges. Aufsätze 1970, 132–144.

a) Friedrich Schleiermacher

Man muss immer wieder auf ihn zurückkommen, wenn man die Entwicklung der neuzeitlichen Dogmatik studieren will. Er hat da Wege gebahnt, die bis heute noch gegangen werden. Dass die Vertreter der dialektischen Theologie an die Wege SCHLEIERMACHERS ihr Warnschild „Sackgasse“ angebracht haben, das stört ja derzeit wenig, reizt vielmehr manchen, der meint, es sei ein Zeichen von theologischer Selbständigkeit, wo man auf den großen Karl BARTH nicht hört.

Für SCHLEIERMACHER ist das Problem so gelöst: In dem christlichen frommen Selbstbewußtsein – also im christlichen Glauben, um den gängigen Ausdruck hier zu gebrauchen, ist ein bestimmtes, nämlich das durch Christus vermittelte Verhältnis des Glaubenden zu Gott wirklich geworden. Wie das geschieht, von Jesus Christus über die Kirche hin zu den einzelnen Glaubenden, das sind Bestimmungen, auf die ich noch einmal zu sprechen komme, wo es um die typisch moderne Lehrbildung der Urbildchristologie geht. Hier interessiert uns nicht diese christologische Bestimmung, sondern die Behauptung SCHLEIERMACHERS: dieses christliche fromme Selbstbewusstsein ist ein besonderer Fall eines Allgemeinen. So, wie z. B. Europäer-sein eine besondere, geschichtliche Verwirklichung von Menschsein überhaupt ist, neben der es noch eine ganze Reihe anderer solcher Verwirklichungen gibt, Chinese-sein, oder Inder-sein, oder Afrikaner-sein, so ist auch Christ-sein eine besondere Verwirklichung von religiösem, also gottbezogenem Menschsein, neben der es noch andere solche Verwirklichungen gibt – Muslim-sein oder Hindu-sein oder Buddhist-sein usw. Nun ist es aber so, dass in all diesen Gestaltungen des gottbezogenen Menschseins doch diese Bezogenheit auf Gott schon vorausgesetzt ist. Sie ist als Gemeinsames in ihnen enthalten, freilich wieder in der jeweils durch die Gesamtgestalt einer solchen Religion geprägten besonderen Form. Und SCHLEIERMACHER unternimmt es nun in seiner Glaubenslehre, die allgemeinen Momente der Gottesbeziehung, wie sie im christlichen Glauben enthalten sind, für sich darzustellen, und zwar nun abgesehen davon, dass sie für ihn wirklich sind nur im Ganzen des christlichen Glaubens, der als solcher Heilsglaube ist, durch Jesus Christus vermittelt. Diese allgemeinen Momente, die da unter Absehung von Jesus Christus dargestellt werden, das sind dann Schöpfung und Vorsehung – und die entsprechenden Bestimmungen Gottes: als der

Schöpfer und zugleich der, der die Welt mit seiner göttlichen Vorsehung begleitet und erhält, ist er der ewige Gott, der allgegenwärtige, allmächtige und allwissende Gott.

Spezielle Theologie ist als Voraussetzung im christlichen Heilsglauben enthalten. So wie sie, das muss man dazusetzen, in freilich anderer Gestalt, auch in anderen Ausprägungen des religiösen Menschseins enthalten ist. Man kann sicher sagen – und dann ist das eine Banalität: Es muss zuerst einen Menschen geben, als Gottes Geschöpf, ehe dann dieser Mensch sündigen, von Gott abfallen und durch Jesus Christus erlöst werden kann. Das ist doch logisch. Aber so banal ist das bei SCHLEIERMACHER nun gerade nicht, der keineswegs sich hier mit simplen logischen Operationen begnügt. Hier handelt es sich um Bestimmungen, die im christlichen Heilsglauben, in der Lebenswirklichkeit dieses Glaubens, immer mit lebendig sind: Es ist mein Schöpfer, durch dessen Heilsangebot in Jesus Christus ich erlöst werde, und darum bin ich, wo ich durch Jesus Christus mit Gott heilsam verbunden bin, immer gerade mit meinem Schöpfer und Erhalter verbunden.

Also: Glaube ist eine einheitliche Bestimmung des Menschseins, Lebensvollzug, in dem der durch Jesus Christus Erlöste sich zugleich mit seinem Schöpfer verbunden weiß. Aber nun unternimmt es SCHLEIERMACHER doch (mit Zögern, vgl. das 2.Sendschreiben an Lücke),⁴ den Gottesglauben in der dogmatischen Darstellung aus dem Christusglauben sozusagen herauszuziehen, beide voneinander zu trennen, und diesen Gottes- und Schöpfungsglauben für sich zu nehmen. Er erweckt damit nicht nur den Anschein, als sei dieser Gottesglaube eine Sache für sich, und der durch Jesus Christus vermittelte Heilsglaube dann eine andere Sache. Indem er vielmehr diesen Gottes- und Schöpfungsglauben in seiner Allgemeinheit an das religiöse Menschsein überhaupt rückbindet, wird solches religiöse Menschsein zur Voraussetzung der Erlösung gemacht, wird es in seiner Allgemeinheit auch für das dogmatische Denken das Erste.

Wir haben hier eine Möglichkeit vor uns, die man gewiss nicht einfach als natürliche Theologie bezeichnen kann. Aber hier ist doch die Darstellung, eine isolierte Darstellung und Erkenntnis des gottbezogenen Menschseins, das Erste. Und dann erst folgt die Christologie und die Darstellung der

⁴Friedrich SCHLEIERMACHER: *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, A. Töpelmann 1908.

Erlösung als ein Zweites (für fortgeschrittene Dogmatiker hier als Frage zum Weiterdenken: Wie hängt diese Problemlösung SCHLEIERMACHERS mit seiner Bevorzugung des Sabellianismus als trinitarischer Denkform zusammen?). Schöpfungsglaube und Heilsglaube – das sind hier also zwei selbständige, je in sich verständliche Aspekte des Glaubens überhaupt! Für den Gesamtaufbau der Dogmatik bleibt hier die Christologie ohne eine bestimmende Funktion.

b) Karl Barth

Er ist als der große Vertreter eines auf Jesus Christus konzentrierten Denkens bekannt. Man wirft ihm das sogar gelegentlich vor: Er sei Christomonist, sein theologisches Denken sei durch eine christologische Engführung gekennzeichnet (merkwürdige Vorwürfe übrigens einem christlichen Theologen gegenüber, dass er zu wenig an Jesus Christus vorbeidenke, dass er zu viel mit Jesus Christus und über ihn nachdenke; eigentlich müsste das doch ein Lob sein, und kein Vorwurf). Freilich ist es nun nicht ganz einfach, diese bestimmende Rolle der Christologie für den Gesamtaufbau der BARTH'schen Dogmatik herauszustellen. Denn diese BARTH'sche Dogmatik folgt in ihrem Aufriß durchaus dem geläufigen Schema. Doch ist hier am Platz, wenigstens auf zwei Sachverhalte kurz aufmerksam zu machen: Karl BARTH behandelt in seiner Lehre von Gott auch die Lehre von Gottes Gnadenwahl (Prädestinationslehre ist der geläufigere Ausdruck). Und darin ist nun der Kern der, dass Gott den Menschen Jesus zur Gemeinschaft mit sich selbst erwählt. Gott selbst, so lässt sich auch sagen, kann nicht gedacht werden ohne diese Wahl, in der der Mensch Jesus von Anfang an, vor Grundlegung der Welt, zu Gott gehört. Das ist für Karl BARTH'S Gottesdenken charakteristisch. Gott lässt sich nicht als Gott für sich allein denken, als einsamer Gott, der sich in seiner göttlichen Seligkeit selbst genügt. Er ist der Gott, der mit dem Menschen Jesus zusammengehört – nur so ist er in seiner Gottheit recht gedacht. Und durch den Menschen Jesus ist er dann wieder mit uns Menschen allen zusammen, zu unserem Heil. Das der erste Sachverhalt, auf den hier aufmerksam zu machen ist.

In seiner Lehre von der Schöpfung geht Karl BARTH, mindestens im Ansatz, recht unkonventionell vor. Statt einer dogmatischen Darstellung bringt er im zentralen Abschnitt dieser Schöpfungslehre eine ausführliche Exege-

se der Schöpfungsberichte, des priesterschriftlichen von Gen 1 und des jahwistischen von Gen 2. Dabei wird im ersten Teil, in der Auslegung des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes, als Ziel herausgearbeitet: die Schöpfung als der äußere Grund des Bundes. Und im zweiten Teil, bei der Auslegung des jahwistischen Schöpfungsberichtes, wird dann als Ziel herausgearbeitet: der Bund als der innere Grund der Schöpfung. Bund bezeichnet hier natürlich das, was heute ein normaler Mensch darunter versteht: das partnerschaftliche Miteinander von Gott und Mensch – wieder zunächst nicht des Menschen überhaupt und allgemein, sondern des Menschen Jesus. Damit das wirklich werden kann, braucht es die Schöpfung, die Welt, Himmel und Erde, Land und Meer, Sonne und Mond, Bäume und Kräuter, Tiere und Menschen. So also ist Schöpfung zu verstehen, als diese Voraussetzung, als der Realgrund der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen Jesus. Und umgekehrt ist diese Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen Jesus das Ziel der Schöpfung, darum der Bund, wie BARTH das ausdrückt, ihr innerer Grund. Die Argumentation im einzelnen lesen Sie am besten bei BARTH selbst nach.⁵

Die beiden Beispiele zeigen: Für BARTH gibt es keine dogmatische Darstellung an Jesus Christus vorbei, keine Antwort auf dogmatische Fragen, in der nicht Jesus Christus mitvorkommen müsste. Darin hat BARTH, viel konsequenter als das bei SCHLEIERMACHER geschehen ist, das Ende der Metaphysik und so auch das Ende jeder *theologia naturalis* markiert. Nur in Jesus Christus und mit Jesus Christus lässt sich Gott denken. Und das heißt bei BARTH – auch wo es dann zu weiträumigen spekulativen Ausfaltungen der Gedanken kommt: Nur in der biblisch bezeugten Geschichte Jesu Christi, und nicht anders, ist für uns Gott zugänglich und erkennbar.

c) Paul Tillich

Ich nenne ihn nach und neben SCHLEIERMACHER und BARTH, obwohl er kaum in gleicher Weise wie diese beiden als epochemachender Theologe bezeichnet werden kann. Aber gerade deshalb findet sich bei ihm eine uns allen in vielerlei Abwandlungen geläufige Denkweise. Wenn Ihnen zu dem Namen Name[Paul]Tillich überhaupt etwas einfällt, dann höchstwahrscheinlich das Stichwort „Korrelationsmethode“. Mit dieser Methode

⁵Karl BARTH: *Die kirchliche Dogmatik: Bd. 3, T. 1* .-, Evangelischer Verl. 1957, S. 44-377.

wird viel Schindluder getrieben. Seit Hubertus HALBFAS haben sich gar die Religionspädagogiker dieser Methode bemächtigt und sie vollends zur Dirne gemacht, die jedem zu Willen sein muss. So ist das bei TILlich nicht gemeint. Für ihn bedeutet die Methode der Korrelation in der Theologie, dass der Theologe die in der menschlichen Existenz liegenden Fragen und die in der Offenbarung liegenden Antworten in der gegenseitigen Bezogenheit analysiert und darstellt.

Wohl gemerkt: TILlich ist nicht so töricht, dass er meint, er müsse die Korrelation von Fragen und Antworten erst herstellen, m.a.W. er müsse die Glaubenswahrheit konstruieren. Dass die Korrelationsmethode eine solche Konstruktion vorschreibe, das ist das Missverständnis der kleinen Geister, die bei TILlich nur ihre eigene Primitivität wiederfinden! Für TILlich sind Frage und Antwort im Verstehen des Glaubens immer schon beieinander, werden nicht erst durch die theologische Arbeit vermittelt. Was der Theologe tun kann und muss, das ist, dass er die im glaubenden Verstehen verbundenen Elemente analytisch auseinanderlegt und je für sich darstellt. Das wäre also das Verfahren, das auch bei SCHLEIERMACHER vorlag, und das ihn, SCHLEIERMACHER, zur gesonderten Darstellung von Schöpfungs- und Erhaltungsglauben gegenüber dem christlichen Heilsglauben brachte.

Hier bei TILlich liegt die Sache nun aber noch einmal etwas anders als bei SCHLEIERMACHER. Denn die TILlich'sche Analyse sondert nicht unabhängig vom Christusglauben verständliche Glaubensantworten ab. Was sie herausarbeitet, sind vielmehr Fragen, auf die die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ihre Antwort zu geben weiß. TILlich kennt also keine Antworten, die der Theologe abgesehen von Jesus Christus zu geben hätte. Wohl aber kann dieser Theologe, wo er das Verstehen des Glaubens analysiert, Fragen finden, die in sich verständlich expliziert werden können. Das wird in TILlichs systematischer Theologie, die im Ganzen auch dem traditionellen dogmatischen Aufbau folgt, dann in jedem einzelnen Teil durchgeführt: Zuerst werden die im Menschsein liegenden Fragen dargestellt, dann die Antworten auf diese Fragen, die die christliche Offenbarung gibt. Das bedeutet, dass die Christologie hier im dogmatischen Aufriss von vornherein mit im Spiel ist. Explizit kommt sie freilich nur dort vor, wo die Antworten der Offenbarung dargestellt werden – aber da dann doch in allen Teilbereichen, der Erkenntnislehre (Vernunft und Offenbarung), der Gotteslehre (das Sein und Gott), der Christologie (die Existenz und der

Christus), der Pneumatologie (das Leben und der Geist), der Eschatologie (die Geschichte und das Reich Gottes). In jedem der Begriffspaare ist dabei der Lebensbereich erfasst, in dem die Fragen liegen, und das theologische Stichwort, das die Antwort gibt. Diese Systematik TILLICHs kann imponieren. Üb sie freilich theologisch eine Zukunft hat, das ist eine ganz andere Frage.

3. Folgerungen

Eine erste Folgerung lässt sich leicht ziehen, wenn wir das Gemeinsame aller drei beispielhaft genannten Konzeptionen beachten: Dogmatik hat auf jeden Fall auszugehen von einem einheitlichen Glaubensbewußtsein. Sowohl der Heilsglaube, wie dann der Gottesglaube als Schöpfungsglaube sind in diesem Glaubensbewußtsein zusammenzusehen. Es geht in der gegenwärtigen Situation auf gar keinen Fall mehr an, so etwas wie ein allgemeines metaphysisches Wissen diesem Glaubensbewußtsein vorzuschalten, das dann als Gottesbewußtsein näher zu entfalten wäre, die Gewissheit, dass die Welt auf ein außerweltliches, allmächtiges Wesen zurückgeht, das diese Welt geschaffen hat, das in dieser Welt weiterhin wirksam ist, das insbesondere Gott der Menschen ist, das seinen eigenen sittlichen Willen diesen Menschen bekanntgemacht hat, im Gewissen zu diesen Menschen spricht, auch über der Erfüllung dieses Willens wacht. So etwa müsste man ja die Inhalte des metaphysischen Wissens beschreiben, das man als natürliche Gotteserkenntnis in jedem Menschen voraussetzte (auch wenn man zugleich meinte, dieses vernünftige Wissen sei infolge der Sünde teilweise getrübt, u. U. sogar nahezu verschwunden. So die FC II,⁶ wo der menschlichen Vernunft gerade noch „ein tunkel Fünklein des Erkenntnis, dass ein Gott sei, wie auch, Ro 1, von der Lehre des Gesetzes“ zugeschrieben wird. So lässt sich nach dem Ende der Metaphysik als Wissenschaft nicht mehr unterscheiden, dass hier neben das Glaubensbewußtsein ein solches vernünftiges Wissen von Gott tritt.

Folgerung: Der Gegensatz von Offenbarung und Vernunft, in der Gestalt, dass Offenbarung zu dem vernünftigen Wissen von metaphysischen Gegenständen noch ein übervernünftiges Wissen hinzubringt, ist damit erledigt.

⁶BSLK, FC II, S. 874.

Sie finden diese Entgegensetzung zwar noch und noch; sie hat sich aus der Polemik des Rationalismus gegen die Orthodoxie hinübergerettet in die Polemik der Erweckungsbewegung und des Konfessionalismus im 19. Jhd., und sie läuft von da aus, mehr oder weniger kräftig, weiter durch die protestantische Theologie. Das ist eine überholte Fragestellung. Vorgegeben ist vielmehr das eigentliche christliche Glaubensbewußtsein, und die dies Bewusstsein bestimmenden Inhalte. Da aber lässt sich dann nicht ein unchristologisches Gebiet solcher Inhalte einfach ausgrenzen, sondern hier ist das Gottesdenken immer schon christologisch bestimmt.

Soweit sollte eigentlich Konsens erreichbar sein. Dass hier trotzdem immer noch Differenzen oder Scheindifferenzen in der Theologie bestehen, das hängt wohl doch mit einer Situationsvergessenheit zusammen, die das alte, von der Metaphysik mit bestimmte Denkmuster noch wiederholt, insbesondere aufteilt zwischen einem jedermann eigenen oder doch zugänglichen metaphysischen Vernunftwissen und einem darüber hinausgehenden Offenbarungswissen, das allein Sache des Glaubens bzw. des Glaubenden ist. Echte Differenzen finden sich erst dort, wo nun das einheitliche Glaubensbewußtsein (das nicht bloß das des glaubenden Individuums ist, sondern das kirchliche Glaubensbewußtsein) – wo also dieses einheitliche Glaubensbewußtsein analysiert werden soll, und die Frage auftaucht, ob hier nun eine allgemeine Grundlage, anthropologische Grundbefindlichkeit, die jedem Menschen eigen ist, für sich erfasst und herausgearbeitet werden kann. Hier scheiden sich die theologischen Schulen: kann es eine solche vorchristliche, nicht christologisch bestimmte oder ausgeführte Anthropologie geben oder nicht?

Doch diese Unterscheidung der dogmatischen Denkwege kann auf keinen Fall daran hindern, dass der Gesamtumfang des Glaubensbewußtseins dogmatisch durchgearbeitet wird. Dazu gehört nun gerade auch der Bereich dessen, was einmal als Theologie, als Lehre von Schöpfung und Vorsehung in dem Zwielight von metaphysischer Vernunft und Offenbarung stand (*articuli fidei mixti* nannten die Orthodoxen diese zwielightigen Bildungen!). Dieser Wirklichkeitsbereich gehört hineingenommen in die dogmatische Reflexion, aber auch in die kirchliche Anleitung zum Glauben. Ich habe ja sehr bewußt, als ich über Glaubenserfahrung handelte, nun gerade aus diesem Bereich, und nicht aus dem Bereich von Sündenbewußtsein und Gnadenerlebnis meine Beispiele genommen. Man sollte freilich gerade hier

dann auf terminologische Klarheit achten. Arbeiten, die diesen Bereich theologisch erschließen wollen, bezeichnen ihn häufig als den Bereich der „natürlichen Theologie“. Damit ist dann freilich jede Klarheit vorbei. Ich bemühe mich, den Ausdruck „natürliche Theologie“ der historischen Erscheinung jenes metaphysischen Wissens und ihrer Einwirkung auf die Theologie vorzubehalten. Sonst sollte man von Schöpfungstheologie, oder „Theologie der Natur“ usw. reden. Wer hier die Worte nicht unterscheidet, gerät in der Sache wieder ins Zwielficht!

§ 15. Die Problematik der traditionellen christologischen Lehrbildung angesichts des modernen Denkens: Geschichtliches Denken als Kritik des Dogmas

Die hermeneutischen Überlegungen der letzten Paragraphen müssen weitergehen. Wir sind dabei freilich nie nur in Vorfragen, sind vielmehr immer schon bei der Sache: Wie verstehen wir Jesus Christus richtig? Wie formulieren wir richtig, dass er selbst bei uns angekommen ist? Bei diesen Überlegungen habe ich nun freilich nicht das übliche Schema eines theologiegeschichtlichen Längsschnittes gewählt, also Christologie vom NT an bis zur gegenwärtigen Diskussion dargeboten. Damit würden wir die dogmatische Aufgabe gerade versäumen, die von der aktuellen normativen Fragestellung auszugehen hat und jeden einzelnen Schritt der Überlegung auf diese normative Fragestellung beziehen muss. Diese Art des Vorgehens verlangt freilich, dass nicht nur ein Grundbestand an christologischer Information schon vorliegt. Sie verlangt auch, dass die normative Fragestellung in ihrer Aktualität erfasst ist. Wir können nicht die alten Formulierungen einfach wiederholen; damit würden wir unsere Aufgabe versäumen. Damit wir das gleiche sagen, wie das NT, wie das altkirchliche Dogma, wie die Reformation,¹ dürfen wir gerade nicht dasselbe sagen!

Dabei sind nun die modernen Fragestellungen der Christologie genauer zu bestimmen. Mit „modern“ bezeichne ich dabei nicht einfach das Neueste oder Allerneueste an theologischen Vorschlägen, sondern die theologischen Denkmodelle, die die durch die Aufklärung neu strukturierte theologische Problemlage zu beantworten suchen. Der mit der Aufklärung gegebene theologiegeschichtliche Einschnitt spiegelt sich ja in allen Einzelfragen der Dogmatik wider, und wir haben das gerade auch in der Christologie zu beachten. Freilich sind die traditionellen Formulierungen nicht einfach mit der Aufklärung verschwunden. Sie wirken weiter. Sie sind angeeig-

¹Vgl. die in § 11 besprochenen Texte S. ??

net worden und werden weiter angeeignet, um mit ihrer Hilfe die eigene Glaubensbeziehung zu Jesus Christus auszusprechen. Gerade darum ist ja die hermeneutische Debatte so verzwickelt. Denn eindeutige und allgemeingültige Feststellungen über die Verstehensbedingungen und Verstehensmöglichkeiten unserer Zeitgenossen in Hinsicht auf die traditionelle Christologie lassen sich nur sehr schwer treffen; das vor allem deshalb, weil das emotionale Einverständnis gegenüber einer rationalen Darbietung des Verstehens sicher weithin überwiegt. Wir haben nun aber doch gerade auf die rationale Problematik der traditionellen Christologie zu achten, dürfen uns hier nicht durch die emotionale Besetzung religiöser Formulierungen irritieren lassen.

1. Die gegenwärtige Wirksamkeit des christologischen Dogmas

Ich formuliere bewußt unscharf, wenn ich so vom christologischen Dogma rede. Dabei erläutere ich das, was mit diesem Ausdruck gemeint ist, in zwei Bedeutungsrichtungen. Einmal ist mit dem Ausdruck „christologisches Dogma“ die christologische Formulierung der Zweinaturenlehre gemeint, die sich im Verlauf der altkirchlichen Dogmenbildung als orthodox durchgesetzt hat, und die bis in die Gegenwart in vielen Kirchen Geltung besitzt. Dabei geht es nicht um die diffizilen theologischen Einzelbestimmungen dieser Lehre, sondern um den Grundgedanken, der sich so formulieren lässt: Jesus Christus ist in persönlicher Einheit wahrer Gott und wahrer Mensch. Das ist religiös etwa darin wirksam, – ich komme gleich noch genauer darauf zu sprechen – dass wir zu dem Menschen Jesus beten wie zu Gott. Der Ausdruck „christologisches Dogma“ meint aber nicht nur diese traditionelle dogmatische Formulierung der Zweinaturenlehre. Er meint zugleich den weithin unausgesprochenen Konsens unserer gegenwärtigen Kirchlichkeit und Christlichkeit, dass für uns als Christen allein Jesus Christus religiös maßgeblich ist. Sobald wir hier genauer fragen, werden die Kontroversen aufbrechen. Doch zunächst lässt sich m.E. schon sagen, dass über diese alleinige Maßgeblichkeit Jesu Christi ein breites Einverständnis besteht. Wer diese alleinige Maßgeblichkeit Jesu Christi bestreitet, der stellt sich damit selbst auf einen Standpunkt, der nicht mehr als christlich gelten kann.

Beide Bedeutungsrichtungen können sich decken. Dann wird die Maßgeb-

lichkeit Jesu Christi in der Formulierung der Zweinaturenlehre ausgesagt: Jesus Christus ist darum für uns maßgeblich, weil er eben wahrer Gott und wahrer Mensch in der Einheit der Person ist. Es kann aber durchaus auch so sein, dass beide Bedeutungsrichtungen des Ausdrucks „christologisches Dogma“ auseinanderfallen. Dann sagt man, dass zwar die alleinige Maßgeblichkeit Jesu Christi für den christlichen Glauben bzw. für die christliche Kirche festgehalten werden soll; doch lasse sich diese Maßgeblichkeit nicht mehr mit den Formulierungen des altkirchlichen Dogmas begründen. Man brauche dazu vielmehr neue Formulierungen, die etwa von der soteriologischen Bedeutung Jesu Christi ausgehen: „Weil er der ist, der mir aus meiner Gottesferne und Sündennot heraushilft, darum ist er allein für meinen Glauben maßgeblich.“ So oder ähnlich sagt man hier dann und versucht damit die Schwierigkeiten, die die Zweinaturenlehre unserem Verstehen bietet, zu umgehen, und zwar gerade im Rückgriff auf die Glaubenserfahrung, die sich durch Jesus in ihrem Gottesverhältnis bestimmt weiß. Das ist seit SCHLEIERMACHER und RITSCHL ein gerne gewählter Denkweg.

Das christologische Dogma, und zwar in beiden Bedeutungsrichtungen, lebt im kirchlichen Glaubensbewußtsein. Das nicht so sehr durch die dogmatische Reflexion. Vielmehr begleitet diese dogmatische Reflexion nur einen Prozess des kirchlichen Lebens, des Glaubens, der sehr viel breiter ist, als diese dogmatische Reflexion, und den diese dogmatische Reflexion auch nur sehr wenig beeinflussen kann. Denken Sie an den Weihnachtsfestkreis, den wir hinter uns haben. Da wird, um gleich die Spannung anzudeuten, die das Dogma zusammenbinden muss, die Geburt Jesu gefeiert. Was da an Lukas 2 legendär ist, braucht uns jetzt gar nicht zu interessieren. Die übliche Weihnachtspredigt jedenfalls deutet die Geburt Jesu als die Erniedrigung Gottes, als die Identifikation Gottes mit unserem Menschsein, unserer menschlichen Armut, Hilflosigkeit, dem Schicksal des Menschen, über den bestimmt wird, verfügt wird. Das Motiv der Menschlichkeit dominiert jedenfalls in der Weihnachtsgeschichte wie in der Weihnachtsverkündigung und dieses Motiv der Menschlichkeit, der Erniedrigung Jesu zieht sich ja durch bis hin zu dem üblichen Christusbild in unseren Kirchen, zu dem Crucifixus.

Andererseits aber wird Jesus Christus angerufen, es wird sein Abendmahl gefeiert, seine Gegenwart angesagt. Wir beten zu ihm, wir reden ihn an und erwarten von ihm Wirkungen, wie wir sie von Gott erwarten. Denken

Sie etwa an das Dreimal-Heilig als Bestandteil unserer Abendmahlsliturgie, mit seinen beiden Teilen, zunächst dem Lobpreis Gottes aus Jes 6, dann dem Lobpreis Christi aus Mt 21. Eine solche Verbindung schärft ja ein, dass Jesus Christus denselben religiösen Stellenwert hat wie Gott selbst.

Jesus Christus als Mensch und als Gott, das ist nicht einfach die dogmatische Formel. Sondern das ist beispielsweise in unseren Gottesdiensten die bestimmende Lebenswirklichkeit. Aber nun doch nicht nur in unseren Gottesdiensten, sondern in gleicher Weise doch auch in religiösen Formulierungen, mit denen wir persönlich umgehen. Nehmen Sie beispielsweise unsere Gesangbuchlieder, gerade die Weihnachtslieder, die uns allen geläufig sind. Nehmen Sie LUTHERS Lied „Gelobet seist du, Jesu Christ“,² das ganz bewusst die christologische Denkfigur der *communicatio idiomatum* einübt – „Des ewgen Vaters einig Kind jetzt man in der Krippen findt; in unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewig Gut. – Den aller Welt Kreis nie beschloss, der liegt in Marien Schoß; er ist ein Kindlein worden klein, der alle Ding erhält allein.“

Die Hinweise zu dem genannten Sachverhalt ließen sich leicht vermehren: Wir haben zwar keine formale Verpflichtung der Glaubenden auf ein christologisches Dogma, sei das nun die chalzedonensische Zweinaturenlehre oder eine andere Formulierung, etwa die des *Symbolum Quicunque*. Doch ist das christologische Dogma (in der oben angedeuteten zweifachen Bedeutungsrichtung genommen) lebendige Wirklichkeit, nicht einfach eine erstarrte Tradition. Sehen wir auf den religiösen Umgang mit Jesus Christus, so wird uns das rasch klar werden. Bei allem kirchlichen Pluralismus wird hier bei dem, der am gottesdienstlichen Leben der christlichen Gemeinden teilnimmt, nun doch eine bestimmte Anschauung Jesu Christi eingeübt, in der Gott und Mensch in einer spannungsvollen Einheit zusammengehören. Wie diese Einheit freilich gedacht werden soll, dazu gibt es keine klare Anweisung. Die traditionellen theologischen Formeln jedenfalls geben dazu keine Anleitung. Man versucht darum auch in der Regel gar nicht, zu einem klaren Gedanken dieser spannungsvollen Einheit zu kommen, begnügt sich damit, je nach Situation und Bedürfnis die Menschheit oder die Gottheit Jesu hervorzuheben und zu behaupten.

²EKG 15 = EG 23

2. Das Bedürfnis nach rationaler Klärung und die Folgen für das christologische Dogma

Wir werden uns gerade hier nun um eine distanzierte Betrachtungsweise bemühen müssen. Das liegt mit daran, dass wir alle in der eben geschilderten Weise mehr oder weniger intensiv in das christologische Dogma eingeübt sind, und von daher kritische Einwände gegen dieses Dogma – gerade in seiner doch recht vagen, ungeklärten Gestalt, in der es gegenwärtig in kirchlicher Geltung steht – als Einwände gegen unsere religiöse Praxis sehen. Und auf solche Einwände gegen seine religiöse Praxis reagiert der Mensch gewöhnlich sehr empfindlich. Das darf uns nicht hindern, das Recht gerade auch rationaler Dogmenkritik wahrzunehmen und es nach Möglichkeit in unsere dogmatische Reflexion mit einzubeziehen.

Freilich muss ich dazu nun noch einmal ein paar Bemerkungen vorausschicken, über das, was wir hier als „rational“ zu verstehen haben. Ich möchte unter rational ganz allgemein das Bedürfnis nach einer einheitlichen, in sich zusammenhängenden Anschauung der Wirklichkeit verstehen. Es ist das Bedürfnis nach einer geordneten Welt, deren Bestandteile und Vorgänge einander zugeordnet sind. Der Deutlichkeit halber setze ich dazu: Diese Welt ist gemeinsame Welt, über deren Ordnung man sich verständigt hat. Gewiss ist solche Rationalität immer nur Ideal, dem wir uns allenfalls annähern. Aber als solches Ideal ist sie zugleich für uns alle Verpflichtung. Wir wissen, wie in diese geordnete Welt das Irrationale einbrechen kann, einbrechen etwa aus der unbewußten Tiefenschicht der menschlichen Seele (Psychotherapie versucht dann dieses Irrationale zu verarbeiten, es zu rationalisieren). Dass die Rationalität durch Einbrüche des Irrationalen bedroht ist, enthebt aber gerade nicht der Verpflichtung zur Rationalität.

Zugleich mit dieser allgemeinen Bestimmung von Rationalität muss nun auf die bestimmte Gestalt von Rationalität hingewiesen werden, wie sie die Entwicklung unseres modernen abendländischen Denkens charakterisiert. Wir wissen ja, dass es recht verschiedene Gestalten solcher Rationalität gegeben hat – die der klassischen griechischen Philosophie etwa, oder der mittelalterlichen Scholastik, oder die ganz andersartige Gestalt des chinesischen Taoismus. Weil wir das wissen, können wir die modern-abendländische Gestalt von Rationalität nicht mit Rationalität überhaupt identifizieren. Aber das enthebt uns natürlich nicht der Verbindlichkeit

gerade dieser unsere eigene Herkunft prägenden Gestalt von Rationalität, zumal diese unser ganzes gemeinsames Leben bestimmt.

Ich kann jetzt nicht die Geistesgeschichte der modern-abendländischen Rationalität aufzeigen, nenne zur Charakteristik nur den einen Namen Descartes. Diese Rationalität ist durch einen grundlegenden Dual geprägt: das erkennende Subjekt einerseits, die Gegenstandswelt andererseits, *res cogitans* und *res extensa*. Dabei spielt die Mathematik eine ganz entscheidende Rolle: die *res cogitans* entwirft in sich die ideale Ordnung der mathematischen Verhältnisse. Und die *res extensa* richtet sich nach dieser mathematischen Ordnung. Das ist das Modell der rationalen Strukturierung der Wirklichkeit, wie es in unserer abendländischen Moderne gilt: hier wird Qualität umgewandelt in Quantität (die Qualität einer Farbempfindung beispielsweise in die Quantität einer Wellenlänge). Und dieses Modell ist ja keineswegs nur ein theoretisches Modell reiner Erkenntnis. Es lässt sich praktisch-technisch anwenden, und bestimmt so in ungeheurem Maße unsere Lebenswirklichkeit.

Nun hat man zwar immer wieder betont, dieses Wirklichkeitsmodell lasse sich nicht auf die ganze Wirklichkeit anwenden. Man ist dabei zu neuen Dualen gekommen: Man unterscheidet Natur und Geschichte, natürliches und sittlich-geistiges Menschsein. Denken Sie dabei etwa an die bekannte und folgenreiche Unterscheidung einer theoretischen und einer praktischen Vernunft durch KANT. Aber das sind nun doch nicht zwei Bereiche, die völlig voneinander geschieden wären. Man kann sie unterscheiden, aber man kann sie nicht trennen. Unser Menschsein ist ja nicht nur Geist, sittliche Persönlichkeit, geschichtlicher Entwurf, sondern zugleich physiologisch beschreibbarer Prozeß. Und die Rationalität, die typisch moderne Rationalität der mathematischen Beschreibung kann ja das Ziel nicht aufgeben, auch die sittliche, geistige, geschichtliche Qualität des Menschseins mathematisch-quantifizierend zu beschreiben.

Was ich eben andeutete, das Bedürfnis nach rationaler Ordnung der Wirklichkeit, wie die spezifisch abendländisch-moderne Gestalt solcher Rationalität, muss uns bewußt sein, wenn wir fragen, wie es dem christologischen Dogma angesichts solcher modernen Rationalität ergangen ist, fast zwangsläufig ergehen musste. Es konnte von dieser Rationalität nicht unberührt bleiben. Das liegt auf der Hand. Es konnte darum aber auch nicht bei dem ungeklärten Nebeneinander von Gott und Mensch bleiben, wie es bis heute

die Wirksamkeit des christologischen Dogmas ausmacht. Sicher können wir uns das Denken selbst verbieten, können ein bestimmtes Gebiet, bestimmte Gegenstände in unserem Denken tabuieren. Das gibt es nicht nur beim religiösen Denken. Aber das rationale Bedürfnis wird auch die religiöse Gegenständlichkeit erfassen, wird hier zur Klärung kommen wollen. Ich habe ja gelegentlich darauf hingewiesen, dass auch die Glaubensanschauung kohärent sein sollte, sowohl in sich stimmig, als auch mit der Alltagswirklichkeit vermittelt.

Den geschichtlichen Prozeß kann und will ich hier nicht beschreiben, der von den Formeln der orthodoxen protestantischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts zur kritischen Befragung von Bibel und Dogma im 18., 19. und 20. Jahrhundert führte. Ich kann nur zwei grundlegende Tendenzen dieses Prozesses nennen.

Einmal ist es unvermeidlich gewesen, dass Christologie innerhalb der Dualität von Natur und Geschichte in den Bereich der Geschichte zu stehen kam. Das ist uns so geläufig, dass wir es kaum mehr bemerken. Wir müssen aber doch sehen, wie damit der Bereich des quantifizierenden rationalen Denkens religiös nicht mehr eingeholt werden kann. Der letzte Versuch einer solchen religiösen Einholung von einigem Gewicht waren die großen spekulativen Entwürfe des deutschen Idealismus, insbesondere bei FICHTE und bei HEGEL. Wenn wir an die biblische und altkirchliche Christologie denken, ist das durchaus nicht illegitim. Dort war ja Jesus als der Logos bestimmt, das die Welt ordnende und zugleich eine rationale Durchdringung dieser Welt ermöglichende Prinzip. Hier, in den spekulativen Entwürfen des Idealismus, war es das Subjekt oder der Geist, in dem die Einheit von gegenständlich-mathematisierbarer Welt und sittlichem Menschsein erfasst werden sollte als die gottmenschliche Einheit, in der alle Wirklichkeit ihren ersten Grund hat, aus dem heraus sie sich entwickelt, und in den hinein sie denkend, reflektierend, zurückgeführt werden kann. Doch dieser christologische Anspruch auf Welt wurde dann nicht mehr denkend eingeholt. Das ist nicht einfach ein theologischer Mangel. Es hat seine Auswirkungen in unserer Lebenswirklichkeit. Angesichts der ökologischen Krise versuchen wir nun mühsam, hier erst einmal wieder das theologische, ja das hier vorliegende religiöse Problem zu erfassen. Wieweit wir dabei kommen werden, weiß ich freilich nicht.

Man hat also ganz selbstverständlich bei der Aufteilung der Wirklichkeit

in Natur und Geschichte die christologische Problematik im Bereich der Geschichte lokalisiert. Das als erster Grundzug dessen, was wir hier festzuhalten haben. Und nun als zweites Moment: Das christologische Denken geriet angesichts der modernen Rationalität zu einem Denken der Innerlichkeit, der Subjektivität. So ging es nicht nur der Christologie, sondern bekanntlich der ganzen metaphysischen Fragestellung, der Frage nach dem Menschsein und seinem Sinn. Denn die Welt draußen verwandelte sich in mathematisch fassbare Quantität, eben *res extensa*, Ausdehnung. Und hier, in dieser Welt draußen, da sollte darum auch alles ordentlich, mathematisch gesetzmäßig zugehen, ohne qualitative Sprünge und Besonderheiten und Extravaganzen. Und diese Forderung, dass alles natürlich zugehen müsse, galt selbstverständlich auch für die Rekonstruktion der Vergangenheit in der Historie. Auch hier sollte nur als wirklich gelten, was wenigstens grundsätzlich als Gegenstand möglicher Erfahrung angesetzt werden konnte.

Ich brauche die Konsequenzen hier nicht ins einzelne zu schildern. Ein Gottmensch jedenfalls kann hier nicht vorkommen. Was gedacht werden kann, wo moderne Rationalität ins Spiel kommt, das ist vielmehr ein Mensch, der in ganz besonderer Weise die allgemeine, natürliche und wesentliche Gottbezogenheit des Menschseins verwirklicht. Z. B.: Ausdruck solcher Gottbezogenheit kann sein die Gewissheit, in der ein Mensch existiert, ohne Sorge, ohne Angst, in Freiheit und Liebe. „Das Leben Jesu als Existenz aus solcher Gewissheit ist, weil nicht durch Sicherung seiner selbst verbraucht, frei zur Hingabe für alle, die der gewiss machenden Gewissheit bedürfen, so dass sein Tod nicht Ende, sondern Erfüllung seines Daseins für andere ist. So geht Jesus die Menschen an als deren Platzhalter, der für andere und darum an deren Stelle gewiss ist, nicht um sie der Ungewissheit zu überlassen, sondern um sie einzulassen in das Leben der Gewissheit. Platzhalter der Menschen sein kraft der Gewissheit und zur Gewissheit heißt aber: Platzhalter Gottes sein“.³

Es scheint, dass sich so Christologie einfügt in die durch die moderne abendländische Rationalität geordnete Wirklichkeit. Diese Rationalität nötigt dazu, Christologie streng geschichtlich zu denken. Sie nötigt dazu, die soteriologische Bedeutung Jesu Christi so auszusagen, dass das durch ihn

³Leitsätze zur Christologie in: EBELING: *Theologie und Verkündigung*, S. 89.

gewirkte Heil den Menschen als Geist, als Innerlichkeit, als Gewissen, als Subjektivität betrifft. Das heißt noch nicht, dass hier das christologische Dogma einfach aufgegeben würde. Ich habe vorhin zwei Bedeutungsrichtungen bei diesem Ausdruck unterschieden, einmal Dogma im Sinne der Formulierungen der Zweinaturenlehre, und zum anderen Dogma im Sinne des Einverständnisses darüber, dass allein Jesus Christus in der christlichen Kirche und für den christlichen Glauben maßgeblich sein dürfe.

Im ersten Sinne kann das Dogma hier gewiss nicht festgehalten werden – auch dann nicht, wenn man sich zu weitreichenden Interpretationen entschließt. Aber das kirchliche Einverständnis über die alleinige Maßgeblichkeit Jesu Christi ist doch auch bei einer solchen rationalen Bearbeitung gewahrt. Darum hat diese Art von Theologie, die sich solcher rationalen Bearbeitung des christologischen Dogmas öffnete, auch immer ihr Heimatrecht in der christlichen Kirche beansprucht, und hat es bis heute auch behauptet, trotz vielerlei Widerspruch und Unverständnis gegenüber dem Recht der Rationalität gerade auch auf dem Feld des Glaubens. Ich muss das hier ausdrücklich sagen, gerade weil ich der modernen Theologie auf diesem Weg der Interpretation zuletzt doch nicht folgen kann. Ich kann und will aber genausowenig dem üblichen Widerspruch gegen solche Christologie folgen. Denn dieser Widerspruch ist sich selbst nicht genügend durchsichtig geworden, und merkt so gar nicht, wie nahe er im Grunde dem von ihm so heftig befehdeten Rationalismus gerückt ist.

3. Christologie der Heilstatsachen als Reaktion auf die rationale Bearbeitung des christologischen Dogmas

Der hessische Theologe und Kirchenmann August Friedrich Christian VILMAR begann seine Lehrtätigkeit als Professor in Marburg mit einem Manifest, das den kennzeichnenden Titel trägt: „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik.“⁴ Hier ist in einer prägnanten Formulierung festgehalten, was als Widerspruch gegen eine rationale Kritik des christologischen Dogmas in vielerlei Abwandlung von konservativer kirchlicher Seite immer wieder vorgebracht wurde: der Glaube kann und will

⁴VILMAR, AUGUST FRIEDRICH CHRISTIAN: *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr*, Unveränd. Abdr. d. 3. Aufl., Bd. 2, Stimmen der Väter 2, Erlangen: Martin Luther-Verl 1938 (= Stimmen der Väter).

sich durch die moderne Auffassung von Wirklichkeit nicht in die Innerlichkeit zurückdrängen lassen. Er bezieht sich auf eine gegenständliche Wirklichkeit, in der Gott in der Geschichte das Heil gewirkt hat; dabei sind dann insbesondere die im apostolischen Glaubensbekenntnis genannten Sachverhalte gemeint, Jesu jungfräuliche Geburt, sein Kreuzestod für die Sünden, seine leibliche Auferstehung, seine Himmelfahrt, seine eschatologische Wiederkunft!

Ich führe dazu die Düsseldorfer Erklärung der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ vom 22. Nov. 1967 in ihren Kernsätzen an, gebe allerdings nur die Positionen wieder:

1. Wir bekennen das Evangelium, dass Gott, der Heilige Geist, es uns schenkt, dem Zeugnis der Heiligen Schrift zu glauben und in Jesus den Sohn Gottes zu bekennen.
2. Wir bekennen das Evangelium, dass der ewige Sohn Gottes in dem geschichtlichen Jesus von Nazareth Mensch wurde und zugleich doch Gott blieb.
3. Wir bekennen das Evangelium, dass Jesus Christus stellvertretend für uns und für die ganze Welt am Kreuz die Strafe für unsere Sünden gelitten und damit alle unsere Schuld gesühnt hat.
4. textsfWir bekennen das Evangelium, dass Gott den am Kreuz gestorbenen Jesus von den Toten leiblich auferweckt und zum Herrn erhöht hat.
5. Wir bekennen, dass der auferstandene Jesus Christus sich selbst vor den Gläubigen und Ungläubigen als universaler Herr und Richter enthüllen und die Welt in einer neuen Schöpfung zur Vollendung führen wird.

Ich möchte, ehe ich zu einer kritischen Würdigung dieser Versuche komme, die Darstellung noch etwas vertiefen. Die Intention dieses Denkens, das der rationalen Bearbeitung des christologischen Dogmas widerspricht, ist klar: Der Glaube braucht Gegenständlichkeit außerhalb seiner, an die er sich hält. Er will sich nicht mit der eigenen Innerlichkeit begnügen, womöglich die frommen Regungen dieser Innerlichkeit belauschen und an diesen frommen Regungen sich der Wirksamkeit Gottes in dieser Innerlichkeit vergewissern. Darum richtet sich dieser Glaube auf Geschichte, die

Heilstatsachen, die in dieser Geschichte wirklich geschehen sind, wirkliche Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, wirkliches Stellvertretungsleiden dieses Jesus von Nazareth am Kreuz, wirkliche Auferstehung dieses Jesus (leiblich, das Grab muss am Ostermorgen leer gewesen sein). Ich gebe dazu noch eine Definition von Dr. Gerhard BERGMANN, einem der Wortführer der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“: „Unter dem Begriff Heilstatsache versteht die Bekenntnisbewegung ein in Raum und Zeit geschehenes geschichtliches Handeln Gottes an und durch seinen von Ewigkeit her existierenden Sohn Jesus Christus, indem dieser am Kreuz auf Golgatha freiwillig und doch der soteriologischen Absicht Gottes entsprechend sich selbst zum Sühneopfer gab und starb, nach drei Tagen leiblich auferstand, zu Himmelfahrt die raumzeitliche Wirklichkeit verließ und in die unsichtbare Wirklichkeit zurückkehrte, dies alles zum Zweck der Versöhnung und Erlösung der Menschheit von ihren Sünden, wie auch einer noch künftigen eschatologischen Vollendung des Heilsplans Gottes. Dies alles versteht die Bekenntnisbewegung unter Heilstatsache.“⁵

Fragen wir nun nach der hier vorliegenden Denkstruktur. Die Intention ist klar, geht auf die Bewahrung des christologischen Dogmas. Aber dabei ist man nun doch dem modernen Denken in einer stark bemerkbaren Weise verhaftet. Ich betone: In der Regel nehmen das die Vertreter solcher Art von Theologie nicht wahr. Sie sehen sich selbst in der Übereinstimmung mit der traditionellen Wahrheit von Bibel und Bekenntnis, begreifen nicht, wie die Position der modernen Rationalität, der sie widersprechen, sie selbst stark mit beeinflusst. Auch hier ist es das geschichtliche Denken, das die Interpretation des christologischen Dogmas bestimmt. Aber diese Interpretation geschieht nun so, dass hier zwei Wirklichkeiten behauptet werden, die sich in den als Heilstatsachen behaupteten Ereignissen treffen. Von der modernen Gegenständlichkeit haben diese Heilstatsachen sozusagen die Form bekommen: Das sind Fakten, in Raum und Zeit geschehen, als etwas Wirkliches (im Sinne der *res extensa* des Cartesianismus). Aber nun ist da doch ein Handeln Gottes, also Eingreifen Gottes aus einer jenseitigen Wirklichkeit in diesen Bereich der Gegenständlichkeit. Das kann nur der Glaube, das kann nur der vom Heiligen Geist belehrte und erleuchtete Mensch fassen. Hier springt die Bestimmung (das ist ein durchgängiger

⁵Gerhard BERGMANN u. a.: *Das gleiche Evangelium*, ger, Düsseldorf: Presseverb. d. Evang. Kirche im Rheinland 1967, S. 9.

Zug solcher Art von Argumentation) in die Subjektivität über, die freilich dann ihre Allgemeinheit, ihre Austauschbarkeit verloren hat. Für die mathematische Wahrheit ist es gleichgültig, welches Subjekt sie denkt. Das gilt für die moderne Wissenschaft überhaupt, ist einer ihrer methodischen Grundsätze. Hier aber, sobald die Theologie der Heilstatsachen über das bloße Behaupten der Form von raumzeitlicher Wirklichkeit hinausgeht, braucht es doch die besondere Qualifikation des erkennenden Subjektes, um zu erfassen, was da gemeint ist.

Man muss hier m. E. sehr genau zusehen und zuhören, um zu begreifen, wie nahe diese Art von Heilstatsachentheologie der von ihr so heftig bekämpften modernen Rationalität ist. Die Heilstatsachen, die der religiösen Innerlichkeit ihren objektiven Halt geben sollen, sind doch bloß für diese religiöse Innerlichkeit wirklich. Im Grunde hängt alles daran, dass diese Innerlichkeit die richtige Beschaffenheit hat, die es ermöglicht, die Wirklichkeit der Heilstatsachen wahrzunehmen. An dieser Qualifikation der Innerlichkeit hängt die Erkenntnismöglichkeit der Heilstatsachen. Sie wird als Bestimmtheit durch den Heiligen Geist behauptet. Aber genau besehen ist hier dann doch die Objektivität der Heilstatsachen eine Funktion der religiös qualifizierten Subjektivität. Genau das aber ist doch auch das Ergebnis einer rationalen Bearbeitung des christologischen Dogmas: die Einordnung der Christologie in den Bereich der Geschichte (hier redet man von Heilstatsachen und von Heilsgeschichte), und die Ortung der soteriologischen Wirksamkeit Jesu Christi in der Innerlichkeit (hier ist diese Wirksamkeit Voraussetzung für Verstehen und Anerkennen der sog. Heilstatsachen).

Fazit: Das moderne geschichtliche Denken lässt sich so leicht nicht durch Widerspruch besiegen. Gerade die Rolle der Subjektivität in diesem Denken muss vielmehr sorgsam beachtet werden. Sonst wird ein m.E. notwendiger Widerspruch zum bloßen Schein eines Widerspruchs verkehrt. Hier wie dort (bei Rationalisten und Supranaturalisten!) ist die religiöse Subjektivität bei sich selbst und bei ihrer inneren Erfahrung.

§ 16. Christologie unter der Voraussetzung der modernen Subjektivität: Prinzipchristologie und Urbildchristologie als typische Reflexionsmodelle der Moderne

So sehr ich die Intention des Widerspruchs gegen die rationale Bearbeitung des christologischen Dogmas bejahe: Ich kann nicht sehen, dass eine Theologie der Heilstatsachen uns hier weiterbringen kann. Auch sie verwickelt uns in die Behauptung einer religiösen Innerlichkeit; nur dass diese Behauptung nicht bloß Zustände und Erfahrungen in dieser Innerlichkeit betreffen soll, sondern auch eine Gegenständlichkeit außerhalb dieser Innerlichkeit. Aber da zur Wahrnehmung dieser Gegenständlichkeit eine bestimmte Qualifikation dieser Innerlichkeit notwendig ist, macht das für die Kommunikabilität eines solchen Glaubens keinen Unterschied. Man könnte sich leicht treffen (mindestens in unserer gegenwärtigen kirchlichen Situation), wenn die Kontrahenten sich selbst ein wenig besser durchschauten (und trifft sich ja mindestens auf der politischen Ebene). Gerade darum empfiehlt es sich für unsere Überlegungen, dass wir nun doch die Widersprüchlichkeit jener Theologie der Heilstatsachen fürs erste auf sich beruhen lassen, ehe wir das Wahrheitsmoment ihres Widerspruchs gegen das moderne Denken aufnehmen, und uns den christologischen Bildungen zuwenden, die bewusst und klar auf die moderne Rationalität und die spezifischen Möglichkeiten eingehen, die diese Rationalität für eine Auslegung des Christlichen bietet.

1. Selbsterfahrung als Ansatzpunkt für die christologische Reflexion

Wir sollten Nötigungen des Denkens begreifen lernen. Nur dann ist die Beschäftigung mit der Geschichte für uns sinnvoll, bringt uns einen Ertrag für unser eigenes Denken. Wer nur die Willkür sieht, der kann allenfalls

beschreiben, aber er versteht nicht. Die Willkür sehen – das hieße z. B. einen Theologen beschuldigen, dass er sich doch viel zu sehr auf das moderne Denken eingelassen habe. Man müsse eben biblischer denken, dürfe sich nicht an die säkulare, gottlose moderne Weltanschauung anpassen. So leicht haben wir es nicht. Denkwirklichkeit und Lebenswirklichkeit gehören zusammen – sonst wird ein solches Denken unwahr. Dabei ist nun gerade auch die religiöse Erfahrung als Ausgang der theologischen Reflexion mit in solche Nötigung einbezogen. Das lässt sich beobachten. Für die Reformation war die religiöse Erfahrung bestimmt durch die Anfechtung, den Zweifel – nicht an Gottes Wirklichkeit, sondern an dem Heilszuspruch des Evangeliums. Ich habe das schon kurz angedeutet.¹ Darum ist dort die große Kunst des Theologen, in dieser Situation der Anfechtung Gesetz und Evangelium richtig zu unterscheiden.

Die Moderne, die man zu Recht als das Zeitalter der Subjektivität bezeichnet hat, sucht die Gewissheit des eigenen Selbst angesichts einer Welt, in der dieses Selbst trotz aller herrscherlichen Attitüden sich bedroht und unbehaust erfährt. Darum kann, um nur ein Beispiel zu nennen, Paul TILICH den Glauben als Mut zum Sein interpretieren. Gewissheit, das ist Gefühl, Emotion, die Festigkeit des Gemütes. Darum heißt es nun: „Pectus est, quod theologum facit“ (NEANDER).² Das ist so in einer großen Breite, die die verschiedenen Positionen übergreift. Ich zitiere aus VILMAR'S Theologie der Tatsachen: „Die Gewisheit des Nichts verließ mich, verließ mich bald; an ihr lernte ich erkennen, dass es in der That eine Gewisheit, dass es noch eine andere Gewisheit gebe, als die Gewisheit des Nichts und des Teufels: eine Gewisheit des lebendigen, persönlichen, gegenwärtigen, im Fleische erschienenen barmherzigen Gottes, eine Gewisheit der ewigen Seligkeit. Zudem nahm dieser barmherzige Gott eben damals Sein zweischneidiges Schwert zur Hand, und schnitt zu wiederholten Malen kurz nach einander mir zwischen Mark und Bein und Seel und Geist hindurch, also dass ich der Lebendigkeit und Kräftigkeit und unzweifelhaften Gewisheit Seines Wortes inne ward.“³

Man hat diese Gewissheit zu sehen als so etwas wie die religiöse Grunder-

¹§ 13,1 S. 167

²Joachim Neander (* 1650 in Bremen; † 31. Mai 1680) war reformierter Pfarrer

³VILMAR, AUGUST FRIEDRICH CHRISTIAN: *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik*, S. 2.

fahrung der modernen Subjektivität. Dem entzieht man sich nicht willkürlich, auch dort nicht, wo man über eine solche Pektoraltheologie spottet.

Solche Gewissheitserfahrung wird sich nun selbst zum Gegenstand der Reflexion. Auch das muss als Charakteristikum der Moderne angesehen werden. Wie die moderne Philosophie Reflexionsphilosophie ist, so ist die moderne Theologie Reflexionstheologie. Wir werden hier wieder ein Moment der Denknötigung zu sehen haben, auch und gerade dann, wenn wir solcher Reflexionstheologie mit kritischer Distanz gegenüberstehen. Nun muss freilich gleich dazugesetzt werden: das Selbst mit seiner Gewissheitserfahrung sieht sich nicht in weltabgeschiedener Isolation. Es sieht sich und reflektiert sich vielmehr gerade auf seinem geschichtlichen Standort. Und damit ist die Beziehung auf Jesus Christus genauso mitgegeben wie die Beziehung auf Menschsein überhaupt. Denn gerade auch das ist für die moderne Subjektivität charakteristisch, dass sie die Bindung des Standes oder der Nation übersteigt, im Menschsein ihre Würde findet (vgl.: „Er ist ein Prinz. Mehr ein Mensch!“). Und dieses Menschsein überhaupt ist Denken, Gefühl, Gewissen, die Forderung, sich selbst als Persönlichkeit zu verwirklichen.

Man muss diese Konstellation sehen, will man moderne christologische Bildungen in ihrer Struktur verstehen. Ich bezeichne diese Bildungen nach zwei Haupttypen als Prinzipchristologie und als Urbildchristologie. Dabei setze ich gleich dazu: Es handelt sich hier um Typisierung. In der Realität der theologiegeschichtlichen Abfolge finden sich natürlich auch mannigfache Variationen und Mischformen. Doch sollte uns das nicht hindern, die Grundstruktur der vorliegenden Bildungen zu erkennen (die ihrerseits natürlich wieder mit einer ganzen Reihe von Elementen aus der dogmatischen Tradition vor der Aufklärung versetzt sein können). Dazu nenne ich noch eine Eigenart dieser modernen christologischen Bildungen: hier kann Menschsein nun selbst zum christologischen Würdeprädikat werden. Die Zweinaturenchristologie sprach von Jesus Christus als von dem vere Deus et vere homo. Nun wird das vere Deus als Würdeprädikat abgestoßen. Zugleich aber wird das vere homo gesteigert zur veritas humanitatis: Jesus ist wahrer Mensch nicht nur in dem Sinne, dass er eben ein Exemplar der Gattung Mensch ist wie jeder andere Mensch auch. Er ist vielmehr der wahre Mensch, die einzigartige Verkörperung des wahren Menschseins, dessen, was der Mensch eigentlich sein soll. Als Beispiel G. EBELING:

„Unvergleichliche Macht als Vorbild übt Jesus aus in der Ganzheit seiner Wort und Verhalten umfassenden Erscheinung. Er lässt uns nicht los, weil uns die Frage der Gewissheit nicht loslässt und darum nicht der von ihm ausgehende Eindruck, was Gewissheit sein kann und dass Gewissheit sein kann“⁴ – das ist die Wirklichkeit dieses wahren Menschsein in Jesus Christus.

2. Das Reflexionsmodell der Prinzipchristologie

Ich kann jetzt nicht aus einer Reihe vorliegender christologischer Bildungen das Modell der Prinzipchristologie abstrahierend entwickeln. Ich wähle den anderen möglichen Weg einer Konstruktion aus den im vorstehenden genannten und erläuterten Elementen. Die Anschauung muss ich dabei Ihrer Kenntnis oder Ihrer eigenen Erarbeitung überlassen. Ich kann hier allenfalls ein bisschen Illustration beibringen, verweise für die Grundzüge der historischen Entwicklung auf meine populäre Darstellung.⁵

Die Voraussetzungen für die christologische Bildung sind gegeben: Menschsein, das sich durch Jesus Christus beeindruckt sieht. Selbsterfahrung, in der die geschichtliche Bestimmtheit durch Jesus ihren Platz hat. Und nun muss die Reflexion darüber Rechenschaft geben, wie solche Bestimmtheit durch Jesus sachgemäß gedacht werden kann. Denn Jesus ist ja nicht unmittelbar gegenwärtig. Er ist eine Gestalt der Vergangenheit. Gegenwärtig ist nur die Kirche. Und diese Kirche ist für den modernen Menschen häufig sehr viel weniger beeindruckend als Jesus selbst. Darum muss hier nun eine Brücke gefunden werden, die von der gegenwärtigen Selbsterfahrung zu Jesus hinführt. Diese Brücke ist die Idee, das Ideal, das Prinzip des Menschseins.

Was damit gemeint ist, muss ich ein bisschen näher ausführen. Es gehört zu den anthropologischen Selbstverständlichkeiten, dass Menschsein immer nur in bestimmten vorgegebenen Entwürfen sich verwirklichen kann. Solche Entwürfe sind recht variabel, je nach der Kultur, in der sie ausgebildet

⁴EBELING: *Theologie und Verkündigung*, S. 81.

⁵Friedrich MILDENBERGER: Probleme der Lehre von Christus seit der Aufklärung, In: EVANGELISCHE LANDESSYNODE IN WÜRTTEMBERG (Hrsg.): *Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus?*, Calwer-Verl. 1968, S. 9–37.

und tradiert werden. Sie sind variabel auch nach der ständischen Gliederung. Es gibt Entwürfe für den Herrscher, für den Ratgeber, den Weisen, für den Krieger, den Priester, den Frommen, für den Kaufmann, den Bauern, den Hirten usw. Sie kennen vermutlich einige solche Entwürfe aus Ihren historischen Studien genauer. Es gibt da die Vorbilder, die Helden, die Heiligen, auf die hin sich die Menschen ausrichten, wo es um die Durchbildung ihres Menschseins geht. Und es kann eine übergreifende Gemeinsamkeit der Zielsetzung geben – in der christlichen Tradition war das die jenseitige Seligkeit, die gewonnen oder auch verspielt werden konnte. Das bildeten dann die Darstellungen des Jüngsten Gerichtes ab, die die innerweltliche Zielsetzung relativierten, die ständische Ordnung übersprangen: zu den Verdammten, die dem Teufel überantwortet werden, gehören auch Bischof und König und Papst.

Nun habe ich schon darauf hingewiesen, wie sich mit der Moderne hier die Vorstellungen verschoben haben: das übergreifende, das die gesellschaftlichen Rollen transzendiert, ist Menschsein überhaupt, das, was wir als die neuzeitliche Subjektivität bezeichnen. Menschsein ist sozusagen das Allgemeine, das durch alle variablen Rollen hindurch das sich gleichbleibende Ziel und damit auch die gleichbleibende Aufgabe eines jeden Menschen ist. Nun ist ganz gewiss der Entwurf von Menschsein, bei allem allgemeinen Anspruch, wieder durch besondere Konstellationen geprägt worden. Von entscheidendem Gewicht war bei der Gestaltung dieses Entwurfs der dritte Stand, das Bürgertum, der eigentliche Träger der Aufklärung und der durch diese Aufklärung herbeigeführten revolutionären politischen und gesellschaftlichen Umwälzung. Und eine Kirche, die sich dieses Ziel des Menschseins aneignete, diesen Entwurf tradierte, konnte nicht gut anders als eben zu einer Kirche des Bürgertums zu werden (aber das sind historische Fragen, bei denen ich nicht kompetent genug bin, um das weiter auszuführen).

Was macht nun diesen allgemeinen Entwurf von Menschsein aus? Hier lassen sich inhaltliche Bestimmungen geben: Sittlichkeit, Moralität und die ihr entsprechende Freiheit. Die Selbstgewissheit, in der sich der Mensch in seinem Menschsein gehalten weiß, seines unveräußerlichen Wertes gewiss ist. Ich nenne eine Formulierung, von SCHILLER, die Worte des Glaubens:

„Drei Worte nenn ich euch, inhaltsschwer,
Sie gehen von Mund zu Munde,

Doch stammen sie nicht von außen her,
Das Herz nur gibt davon Kunde.
Dem Menschen ist aller Wert geraubt,
Wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt.
Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,

Und würd er in Ketten geboren,
Lasst euch nicht irren des Pöbels Geschrei,
Nicht den Missbrauch rasender Toren.
Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht,
vor dem freien Menschen erzittert nicht.
Und die Tugend, sie ist kein leerer Schall,

Der Mensch kann sie üben im Leben,
Und sollt er auch straucheln überall,
Er kann nach der göttlichen streben,
Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übt in Einfalt ein kindlich Gemüt.
Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,

Wie auch der menschliche wanke,
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke,
Und ob alles im ewigen Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.
Die drei Worte bewahret euch, inhaltsschwer,

Sie pflanzet von Munde zu Munde,
Und stammen sie gleich nicht von außen her,
Euer Innres gibt davon Kunde,
Dem Menschen ist nimmer sein Wert geraubt,
Solang er noch an die drei Worte glaubt.“⁶

Freiheit, Tugend, Gottesgewissheit: darin, erfüllt sich Menschsein. Und dass das so ist, das bestätigt dem Menschen sein Herz, sein Inneres.

Wir müssen freilich, um die Struktur der Prinzipchristologie zu erfassen, nun wieder von dieser konkreten Gestalt des Ideals bei SCHILLER absehen. Was Menschsein eigentlich ausmacht, dafür gibt es mehr als nur diese

⁶Schiller, Friedrich: Die Worte des Glaubens.

eine, stark von KANT beeinflusste Vorstellung. Aber das ist nun für diese gedankliche Bildung der Prinzipchristologie charakteristisch, dass diese ideale Vorstellung dessen, was wahres Menschsein ausmacht, die Brücke schlägt zwischen Jesus und der Selbsterfahrung der Subjektivität. An Jesus findet diese Subjektivität die Anschauung ihres Ideals. Was dem Menschen als ideale Zielvorstellung innerlich zu eigen ist, das kann er an Jesus selbst anschauen: die als Ideal gewusste *veritas humanitatis* ist in ihm, in Jesus, Realität geworden. Darum ergreift die geschichtliche Gestalt Jesu mit der von dem Ideal ausgehenden Kraft, darum ist hier der geschichtliche Abstand nichts, wo Jesus, die äußere Anschauung dieses Menschen, durch das innerlich gewusste Ideal bestätigt wird.

Ich mache noch einmal darauf aufmerksam: was hier von mir als Prinzipchristologie entfaltet wird, das ist eine bestimmte Reflexionsstruktur. Vorgegeben ist dieser Reflexion die Gewissheitserfahrung, und zwar so, dass diese Gewissheit im geschichtlich vorgegebenen Zusammenhang mit Jesus gesehen wird. Und das Ideal – ich will einmal diesen Ausdruck bevorzugt gebrauchen – zeigt an, wie dieser Zusammenhang der eigenen Selbstgewissheit mit Jesus zu verstehen ist. Was als Ideal Ziel und Anspruch für jeden Menschen ist, das ist in Jesus anschaulich geworden. Darin besteht seine Würde. Darum beeindruckt er. So jedenfalls legt man sich das in dieser modernen Gestalt der Christologie für das Nachdenken zurecht.

Nun ist es aber nicht so, dass Jesus der einzige ist, in dem das Ideal seine Realität gewinnt. Dieses Ideal ist ja Ziel und Anspruch für jeden Menschen. Die Realisierung dieses Ideals ist vielmehr der Lebensprozess der Menschheit insgesamt, der menschlichen Gattung, an der jeder Mensch auf seine Weise Anteil hat, auch der, der sich dessen gar nicht bewusst ist (bei SCHILLER heißt das: „was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt“).⁷ Was in Jesus sich realisiert hat, und in ihm angeschaut werden kann, das ist Prinzip des Menschseins überhaupt, Prinzip im Sinne des grundlegenden menschheitlichen Lebensprozesses. Dieser menschheitliche Lebensprozess ist bestimmt durch das in Jesus anschaulich realisierte Christusprinzip, z. B. um gleich an moderne Bildungen dieser Struktur zu erinnern, durch das Prinzip der Stellvertretung, wie es Dorothee SÖLLE in ihrer Christologie entfaltet hat, oder durch das Prinzip

⁷Schiller, Friedrich: Die Worte des Glaubens. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/friedrich-schiller-gedichte-3352/123>

Hoffnung, wie es in Anlehnung an Ernst Bloch eine ganze Reihe neuerer theologischer Entwürfe bestimmt hat.

Gewiss, das ist jetzt recht knapp und vereinfachend konstruiert, was die Grundstruktur der sog. Prinzipchristologie ausmacht. Aber die Hinweise können vielleicht doch dazu verhelfen, dass Sie diese typisch moderne Reflexionsgestalt in sonst sehr verschiedenartigen christologischen Bildungen der jüngeren Vergangenheit und der unmittelbaren Gegenwart wiedererkennen.

3. Das Reflexionsmodell der Urbildchristologie

Man kann sagen, dass das Modell der Urbildchristologie von demselben modernen Typus der Selbsterfahrung ausgeht, wie das Modell der Prinzipchristologie. Darum sind beide auch nicht ganz leicht auseinanderzuhalten, und es kann auch zu Mischformen kommen. Freilich zeigt die typische Reflexionsstruktur dieses Modells nun doch starke Unterschiede gegenüber der Gestalt der Prinzipchristologie, so dass man wohl unterscheiden kann und unterscheiden muss. Dabei kann freilich nicht einfach der Ausdruck „Urbild“ – Jesus ist das Urbild des wahren Menschseins – als dieses Unterscheidende genommen werden. Denn dieser Ausdruck begegnet auch bei einer so typischen Prinzipchristologie wie der, die KANT in seiner Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft entwickelt hat.

Zwei grundlegende Unterschiede zur Prinzipchristologie lassen sich hier namhaft machen. Der eine Unterschied betrifft die Gestalt Jesu Christi und die Bestimmung seines Menschseins. Der andere betrifft die Frage der Vermittlung: Wie ist die gegenwärtige Selbsterfahrung der Subjektivität vermittelt mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi? Fangen wir bei diesem zweiten Unterschied an. Hier schlägt nicht eine ideale Größe die Brücke zwischen dem Jetzt und dem Damals, wie das bei der Prinzipchristologie der Fall ist. Vielmehr will hier die Reflexion in der Geschichte, im realen geschichtlichen Zusammenhang, bleiben. Die gegenwärtige Betroffenheit durch Jesus, so wird hier behauptet, verdankt sich einem von Jesus selbst ausgehenden Impuls, der dann durch die Geschichte hindurch bei den Glaubenden weitergegeben wurde, bis hin zu der gegenwärtigen Wirkung,

die Ausgangspunkt der Reflexion ist. Bei dieser Konstruktion gewinnt dann natürlich die Kirche ein ganz anderes Gewicht als bei der Prinzipchristologie. Ich erinnere dazu nur beispielsweise an SCHLEIERMACHER, der dieses Modell der Urbildchristologie als erster entwickelt hat, und der im Unterschied zu vielen seiner idealistischen Zeitgenossen eine ganz bewusst kirchliche Theologie lehrte. Aber nicht nur die Kirche, sondern auch die Bibel, wenigstens das NT, gewinnt bei diesem christologischen Modell weit mehr Gewicht. Denn sie ist ja die kritische Instanz dafür, dass der von Jesus ausgehende Impuls nicht verfälscht wird. Sie behaftet den Glauben der Kirche immer wieder neu bei seinem Ursprung in Jesus selbst, erhält so das Christliche in seiner ursprünglichen Reinheit. Das also zunächst als grundlegender Unterschied der Urbildchristologie zur Prinzipchristologie: Nicht eine ideale, dem Menschen innerliche Größe schlägt hier die Brücke von der gegenwärtigen Selbsterfahrung hin zu Jesus, sondern vielmehr der reale geschichtliche Zusammenhang.

Der andere grundlegende Unterschied liegt in der Bestimmung Jesu Christi. Für die Prinzipchristologie ist Jesus zwar äußere Anschauung für das jedem Menschen innerlich eigene Ideal. Aber er ist nicht einfach dessen Realisierung. Diese Realisierung des Ideals braucht vielmehr die ganze Geschichte der menschlichen Gattung – alle Menschen zusammen erst realisieren das Ideal des wahren Menschseins. „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichtum auszubreiten“⁸ – so hat D.F. STRAUß diesen Grundzug der Prinzipchristologie auf die schärfste Formel gebracht. Gerade hier widerspricht aber die Urbildchristologie. Sie sieht in Jesus Christus das Urbild des wahren, des gottbezogenen Menschseins. Das aber soll heißen: Hier kann nicht der Unterschied zwischen dem Ideal und seiner immer nur begrenzten Realisierung gelten. Vielmehr ist Jesus die ganze Fülle der geschichtlich erschienenen Wahrheit des Menschseins – sozusagen das Ideal als historische Realität.

Diese grundlegende Behauptung der Urbildchristologie muss nun aber auch begründet werden. Dabei sind (dem Vorbild des großen SCHLEIERMACHER

⁸David Friedrich STRAUß: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet: 2 .-*, Tübingen: Osiander 1836, S. 734.

folgend) zwei Argumentationsfiguren miteinander verknüpft (mindestens dort, wo die Reflexionsstruktur rein durchgehalten ist. Das ist unter den Zeitgenossen vor allem bei Friedrich GOGARTEN, der Fall. Aber auch G. EBELING vertritt das Reflexionsmodell der Urbildchristologie in nahezu reiner Form). Die eine Argumentationsfigur geht aus von der Selbsterfahrung.

Diese Selbsterfahrung – Erfahrung von Gewissheit, Sein, Gottbezogenheit – ist hier nur denkbar als durch Jesus bestimmt. Das schließt ein, dass dieses Selbst sich in seiner eigenen Sündhaftigkeit, seinem Nichtkönnen, seiner Erlösungsbedürftigkeit sieht. Darum braucht es mehr als bloß das Vorbild, bloß die äußere Anschauung des Ideals, damit sich die Gewissheitserfahrung ereignen kann: Es braucht den Impuls von Jesus her – eben das macht seine Urbildlichkeit aus, dass dieser Impuls von ihm ausgeht. Die religiöse Selbsterfahrung schließt also die Urbildlichkeit Jesu ein. So jedenfalls wird hier argumentiert. Die andere Argumentationsfigur bezieht sich auf die offensichtlich vor Jesus Christus ausgehende Wirkung: Diese geschichtliche Wirkung liegt nicht nur in der je individuellen Innerlichkeit der subjektiven Selbsterfahrung. Sie zeigt sich darin, dass die von Jesus offenkundig ausgehende geschichtliche Wirkung immer mehr Menschen erfasst. Eben darin deutet sich die universale, menschheitliche Bedeutung Jesu an. Als Urbild des wahren Menschseins muss er ja schließlich die ganze Menschheit bestimmen. Das freilich ist ein Prozess, der so noch nicht zu Ende gegangen ist, der erst am Ende wäre, wenn die christliche Kirche die ganze Menschheit umfassen würde. SCHLEIERMACHER hat sich ganz unbefangen dieser Argumentationsfigur bedient, sieht die Tendenz zur universalen Ausbreitung der christlichen Kirche gegeben und erwartet, dass sie einmal die ganze Menschheit umfassen werde. Es ist verständlich, dass Zeitgenossen, die sich des Reflexionsmodells der Urbildchristologie bedienen, hier zögern. Bei EBELING beispielsweise findet sich diese Argumentationsfigur nicht; F. GOGARTEN, dagegen hat gerade hier seine stärksten Argumente gesehen: Durch Jesus Christus ist ein Prozess angestoßen, der in der Moderne zu seinem Ziel kommt, Säkularisierung. D. h. die Welt und der menschliche Umgang mit der Welt wird hier zur Weltlichkeit befreit. Welt wird entgöttlicht. Herrschaft ist nicht mehr von Gottes Gnaden, so dass der Gott angriffe, der sich gegen Herrschaft auflehnt. Natur ist nicht mehr der Ort göttlicher Geheimnisse, die es zu beachten gilt, sondern der Mensch ist frei dazu, über sie rational zu verfügen. Darum konnte GOGARTEN, die These

seiner Grundfragen zur Christologie in dem Titel zusammenfassen: Jesus Christus, Wende der Welt.

Das also sind die zwei entscheidenden Punkte, in denen sich das Reflexionsmodell der Urbildchristologie von dem Modell der Prinzipchristologie unterscheidet: die Vermittlung von der religiösen Selbsterfahrung zu Jesus Christus ist hier real geschichtlich gedacht. Und Jesus Christus selbst ist die ganze, urbildliche und vollständige geschichtliche Realisierung des wahren, eigentlichen Menschseins, der *veritas humanitatis*.

4. Kritische Würdigung

Wenn ich nun zu diesen grundlegenden Denkmodellen einer modernen Christologie noch ein paar Sätze der kritischen Würdigung sage, dann will ich zunächst einmal erinnern an die eingangs genannte Denknötigung: Keiner von uns kann sich willkürlich aus dem Lebenszusammenhang seiner Zeit entfernen. Und darum hat er auch auf den Denkbereich dieser Zeit zu achten. Sonst kommt es allenfalls zu einem religiösen Sonderdenken, das mit dem alltäglichen Denken nicht genügend klar in Zusammenhang gebracht ist. Und das bedeutet dann ja einmal, dass das religiöse Denken auch nicht wirklich in diesen Lebenszusammenhang hinein wirksam werden kann. Und es bedeutet weiter, dass dieses religiöse Denken kaum mehr mitteilbar ist, dass es allenfalls noch zum „*Schibboleth*“ (Ri 12,6) bestimmter religiöser Gruppen werden kann. Das also im Voraus.

Nun ist es gewiss üblich, in der konservativen Polemik gegen die moderne Christologie, neige sie nun mehr dem Reflexionsmodell der Prinzipchristologie oder mehr dem Reflexionsmodell der Urbildchristologie zu, dieser Christologie eine Auflösung der Theologie in bloße Anthropologie vorzuwerfen. In der Tat ist hier bei den christologischen Formulierungen ja deutlich ein Überwiegen der Anthropologie festzustellen. Jesu Würde wird nicht mit dem Gottesprädikat ausgesagt, wie das in der traditionellen dogmatischen Formulierung der Zweinaturenlehre der Fall gewesen ist. Vielmehr wird Jesu Würde hier gerade in seinem Menschsein gefunden, noch einmal: als der *vere homo* verkörpert er die *veritas humanitatis*. Aber dass hier das traditionelle Würdeprädikat der Gottheit für Jesus nicht gebraucht wird, das allein kann ja noch nicht dazu zureichen, diese Art

von christologischer Bildung damit abzuweisen. Ist hier nicht der Versuch gemacht, verständlich zu formulieren, dass Jesus Christus bei uns angekommen ist, und wie er bei uns angekommen ist? Mindestens das lässt sich doch nicht bestreiten, dass hier eine ernsthafte Anstrengung des Denkens unternommen wird, um verständlich zu machen, wie die religiöse Selbsterfahrung des Subjektes auf Jesus bezogen und durch in bestimmt ist. Hier wird gedacht, nicht bloß deklamiert. Alte ehrwürdige Formeln bloß zu deklamieren, das heißt ja noch lange nicht denken! Auch das sollten wir uns eingestehen.

Freilich wird dann gerade hier auch die Kritik einzusetzen haben. Diese Kritik geht zunächst einmal davon aus, dass wir nach der Schriftgemäßheit dieser christologischen Bildungen fragen. Schriftgemäßheit ist dabei gewiss nicht ein Maßstab, den wir ein für alle Mal in der Hand haben und nach Belieben gebrauchen können. Das ist das fundamentalistische Missverständnis. Da meint man: Wir haben doch die Bibel. Und wir lesen diese Bibel, und finden darin nichts von den komplizierten Reflexionen dieser Christologien. Also kann deren Schriftgemäßheit zu Recht bestritten werden. So einfach geht es nicht. Wir haben eben nie die Bibel. Was wir haben, ist ein bestimmtes Verständnis der Bibel. Jeder, der sich auf die Bibel beruft, sollte das immer wissen: was da als theologisches Argument angeführt wird, das ist nie die Bibel selbst, auch dann nicht, wenn ich eine Bibelstelle wörtlich zitiere. Was da angeführt wird, ist mein Verständnis der Bibel, ein Verständnis, das immer noch auf eine bessere Belehrung durch die Bibel, und das heißt zugleich durch andere, die sich auch um ein Verständnis der Bibel bemühen, angewiesen ist.

Aber nun doch die Frage an diese typisch modernen christologischen Bildungen – wir werden diese Frage in den normativen Überlegungen der kommenden Paragraphen dann ja fortführen und ausführlicher begründen müssen: Sind diese Christologien in dem Sinne schriftgemäß, dass sie uns zu einer besseren und umfassenderen Anwendung der Schrift in unserer gegenwärtigen Situation anleiten? Nun habe ich gewiss einfach die Reflexionsmodelle konstruiert und bin nicht auf die exegetische Argumentation der Theologen eingegangen, die man als Vertreter einer Urbildchristologie oder einer Prinzipchristologie bezeichnen kann. Aber so viel ist doch vielleicht schon aus diesem Versuch einer Konstruktion oder Rekonstruktion dieses christologischen Denkens hervorgegangen: Dieses Denken bezieht

sich auf den historischen Jesus, also auf Jesus, wie ihn die moderne Historie aus den neutestamentlichen Texten rekonstruiert.⁹ Es bezieht sich gerade nicht auf die ganze Bibel. Das AT jedenfalls fällt hier als Kriterium des christologischen Verstehens völlig aus. Um Jesus zu verstehen, sei es im Sinne der Prinzip- oder der Urbild-christologie, braucht es dieses AT nicht. Vielmehr braucht es hier ein bestimmtes Verständnis oder Vorverständnis von Menschsein. Dieses Verständnis tritt als Verstehenshorizont an die Stelle der alttestamentlichen Gottesgeschichte. Man sieht Jesus nicht innerhalb dieses Horizontes, der sich im AT auftut. Man sieht ihn im Horizont allgemeiner anthropologischer Erwägungen über das Menschsein, seine Fraglichkeit, seine Gottbezogenheit und zugleich seine Erlösungsbedürftigkeit.

Wenn an dieser modernen Christologie Kritik geübt werden soll, dann also nicht einfach deswegen, weil sie die Würde Jesu anthropologisch statt theologisch prädiziert. Sondern deswegen, weil hier statt des biblischen ein philosophischer Verstehenshorizont ausgespannt wird.

⁹vgl. § 4, S. 53

§ 17. Die Verbindlichkeit des christologischen Dogmas: Schriftgemäßheit als Voraussetzung dogmatischer Christologie

Mit der Themaformulierung ist ein ungelöstes und in der gegenwärtigen Situation auch kaum lösbares Problem angedeutet: Wie kann es unter dem Vorzeichen der modernen Subjektivität zu dogmatischer Verbindlichkeit kommen? Nun soll freilich diese Problemanzeige nicht zu einer romantischen Sicht der Vergangenheit führen, wie wenn diese sich nicht mit unserem Problem hätte herumschlagen müssen. Wenn wir auf die Dogmengeschichte der Alten Kirche blicken, oder auch auf die konfessionell und lehrmäßig geschlossenen Territorialkirchen des 16. und 17. Jahrhunderts, dann sehen wir mindestens auch dies: Die lehrmäßige Übereinstimmung ist dort durch mehr oder weniger sanften Druck der politischen Herrschaft zustande gekommen: „Schreibt, lieber Herre, schreibt, dass ihr auf der Pfarre bleibt“ – so weiß die Pfarrfrau mit ihren unmündigen Kindlein ihren zögernden Gatten zur Unterschrift unter das Konkordienbuch zu bewegen!

Wir werden daraus nicht die Lehre ziehen wollen, dass eben auch in unseren Kirchen ein solcher Druck ausgeübt werden müsse, um eine Lehreinheit zu erzwingen. Dieser Druck setzte ja ein Herrschaftsverhältnis voraus, könnte nur von kirchenleitenden Instanzen ausgehen, also Konsistorium, Synode oder Bischöfen. Und er könnte sich nur gegen Abhängige richten, also in erster Linie gegen Pfarrer, die in einem Dienstverhältnis zur Landeskirche stehen. Ein solcher Druck, der Herrschaft und Abhängigkeit zu der Herstellung eines Lehrkonsens benützte, ist mindestens in lutherischen Kirchen bekenntniswidrig – denn da ist ja ausdrücklich festgestellt, dass die Bischöfe ihre Gewalt ausüben sollen „sine vi humane sed verbo.“¹ Dass das faktisch doch geschieht, auf diesem Weg, der Herrschaft und Abhängigkeit ausnützt, weil wir keine Verfahren ausgebildet haben in unseren evangelischen Kirchen, um geistliche Fragen geistlich zu lösen, gehört zu

¹BSLK, S. 124.

den mancherlei unordentlichen Dingen, die mir an der Gestalt unserer Kirche Beschwer machen. Darum kann die Überlegung zur Verbindlichkeit des Dogmas sich hier nicht an einen praktikablen Weg anschließen, solche Verbindlichkeit auch geistlich zu praktizieren. Sie kann nur andeuten, wie solche Verbindlichkeit zustande kommt, sich dann auch in einer nicht von dieser Verbindlichkeit her geordneten Kirche doch auch immer wieder durchzusetzen vermag. Ich knüpfe dabei nun vor allem an § 9 und 10 wieder an, wo die Problematik einer normativen Christologie und die Kriterien einer solchen Christologie, situationsgerechtes und sachgerechtes Reden von Jesus Christus, erörtert worden sind.

1. Die verstandene Schrift

Ich schärfe hier noch einmal ein, was immer wieder unsere Überlegungen bestimmt hat: Jesus Christus ist da, er kommt bei uns an. Das heißt zugleich: Die Lebenspraxis der Kirche – und darin eingeschlossen auch die Lebenspraxis des einzelnen Christen – ist schriftgemäß. Denn wie der Geist nicht ohne das Wort ist, so wird ja auch die gegenwärtige Wirksamkeit Christi eben darin konkret, dass er sich durch das Wort der Schrift selbst Gehör verschafft.

Das sind nun zunächst einmal von mir behauptete dogmatische Sätze. Die kirchliche Praxis, wie wir sie kennen, muss diese Sätze sofort problematisieren. Ist sie denn wirklich schriftgemäß, diese kirchliche Praxis, und zwar gerade in entscheidenden Punkten? Ist die kirchliche Christologie schriftgemäß, die die Wirksamkeit Jesu Christi einseitig individualistisch und soteriologisch durchführt? Eben noch habe ich konkret darauf hinweisen müssen, dass wir keinen geistlichen Weg haben, um die Verbindlichkeit des Dogmas in der Kirche durchzusetzen, dass wir darum problematische Herrschaftsverhältnisse einsetzen müssen, um zu einer solchen Verbindlichkeit zu kommen (wo bleibt etwa geistliche Vollmacht im Falle des Lehrbeanstandungsverfahrens gegen den Hamburger Pastor Paul SCHULZ?). Wir sagen also dogmatisch: Weil Jesus Christus gegenwärtig wirksam ist in seiner Kirche, nicht an der Bibel vorbei, sondern durch ihr Zeugnis vermittelt, darum ist die Lebenspraxis der Kirche schriftgemäß. Da zeigt sich eine Schwierigkeit des dogmatischen Ansatzes, nach dem ich im Entwurf dieser Christologie vorgehe. Wer auf dem Wege der Konstruktion arbeitet, hat es

scheinbar viel leichter. Der konstruiert aus seiner Analyse der Zeitsituation einerseits und aus dem biblischen Zeugnis andererseits sich seine Vorstellung von richtiger kirchlicher Lebenspraxis (und bezeichnet die dann u. U. auch selbst noch als schriftgemäß). Und dann sagt er: Sofern und soweit sich die faktische kirchliche Lebenspraxis nach dieser meiner Vorstellung richtet, ist sie schriftgemäß. Und anderenfalls ist sie eben nicht schriftgemäß. Hier ist das dogmatische Denken erst einmal ganz bei sich selber, und es ist deshalb auch ungehemmt und unbelästigt von der kirchlichen Lebenspraxis. Und erst nachträglich kann diese kirchliche Lebenspraxis dann auch noch mit der Dogmatik konfrontiert werden und an ihr gemessen werden. Und selbstverständlich hat da dann die Dogmatik gegenüber der kirchlichen Lebenspraxis immer recht (was freilich diese Lebenspraxis oft nicht allzu sehr kümmert. Deshalb ist solche konstruierende Dogmatik dann häufig auch recht wenig wirksam!). Weil wir diesen Weg der Konstruktion nicht gehen, sehen wir zuerst einmal auf das, was vorgegeben ist, und sehen dieses Vorgegebene im Lichte der verheißenen Gegenwart und Wirksamkeit Jesu Christi. Darum müssen wir dann, und zwar häufig genug gerade angesichts einer gegenteiligen Praxis, nun doch den dogmatischen Satz riskieren: Die Lebenspraxis der Kirche ist schriftgemäß. Sonst würden wir ja selbst die einzig mögliche Voraussetzung unseres dogmatischen Denkens in Frage stellen – dies, dass Jesus Christus gegenwärtig wirksam ist.

Ausgangspunkt unserer Bestimmung für das, was Verbindlichkeit des Dogmas für uns heißen kann, ist also diese Behauptung: Die Lebenspraxis der Kirche ist schriftgemäß. Dass damit die Faktizität dieser Kirche nicht einfach in Bausch und Bogen bestätigt, dass sie durch solch eine Behauptung zugleich auch problematisiert wird, das habe ich schon öfters ausgeführt. Aber hier geht es zunächst eben um die Bindung an diese Faktizität. Natürlich lässt sich diese kirchliche Lebenspraxis jetzt nicht in ihrer ganzen Breite darstellen. Aber wir müssen sehen, dass zu dieser kirchlichen Lebenspraxis, deren Schriftgemäßheit wir voraussetzen, eine Reihe von Entscheidungen über das gehört, was in dieser Kirche als schriftgemäße Lehre, schriftgemäße Verkündigung, schriftgemäßer Glaube gelten soll. Solche Entscheidungen sind gar nicht so oft gefallen, und es hat immer wieder lange Zeit gebraucht, nicht nur diese Entscheidungen vorzubereiten, sondern dann auch diesen Entscheidungen Geltung zu verschaffen.

Und dabei gibt es dann bekanntlich höchst unterschiedliche Geltungsbereiche. Nehmen Sie die erste dieser kirchlichen Entscheidungen, die die trinitarische Bestimmung Gottes betrifft: Sie wurde spätestens seit dem 3. Jahrhundert vorbereitet, 325 in Nizäa formuliert, dann aber erst in einem ausführlichen Rezeptions- und zugleich Interpretationsprozess Gemeingut der Kirche. Das Konzil von Konstantinopel 381 bezeichnet so etwas wie den Endpunkt dieser Rezeption, und die dort rezipierte Entscheidung ist in einer sehr weitreichenden kirchlichen Geltung. Das gilt schon viel weniger von den altkirchlichen Bestimmungen zur Christologie, die nie diese weite Rezeption gefunden haben wie das Nizänum. Erst recht liegt ja auf der Hand, dass die reformatorische Entscheidung zur Rechtfertigungslehre, die als ihren Widerpart das Tridentinum hat, in dem die Kontroverse zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche festgeschrieben worden ist, nur mehr partikulare Geltung gewinnen konnte. Die Barmer theologische Erklärung von 1934 schließlich, der ich ebenso die Dignität einer dogmatischen Entscheidung grundsätzlichen Charakters zuerkennen möchte, ist noch keineswegs rezipiert, nicht einmal in den deutschen evangelischen Kirchen.

Doch nun ziehe ich aus diesen Beschreibungen eine erste dogmatische Folgerung: In den genannten Entscheidungen ist Schrift richtig verstanden. Darum hat sich jede Bemühung um ein schriftgemäßes dogmatisches Formulieren der Christologie an diesen Entscheidungen zu orientieren. Orientieren heißt dabei: Solche Formulierung soll in Einklang und nicht in Widerspruch mit den hier vorliegenden Entscheidungen stehen. Ausdrücklich mache ich dabei darauf aufmerksam, dass die genannten dogmatischen Entscheidungen zusammengehören. Sicher interessieren uns bei unserer Bemühung um die Christologie in erster Linie die ausdrücklich christologischen Formulierungen. Doch wenn die Voraussetzung, dass es sich bei den Dogmen um schriftgemäße Formulierungen handelt, richtig ist, dann werden ja die hier vorliegenden Entscheidungen auch unter sich in Einklang stehen, können sich gegenseitig stützen, interpretieren, und so die Orientierung erleichtern. Wir werden also immer von einem Ganzen dogmatischer Entscheidungen ausgehen, wo wir die Verbindlichkeit des Dogmas für unsere aktuellen Formulierungsversuche beachten.

Abschließend zu diesem Punkt will ich einen möglichen Einwand aufnehmen: In den bisherigen Überlegungen ist die Verbindlichkeit des Dogmas

noch nicht ausreichend begründet worden. Es leuchtet zwar ein, dass die Schriftgemäßheit der kirchlichen Lebenspraxis behauptet werden muss, wenn wir mit unserer dogmatischen Arbeit nicht in Selbstwiderspruch geraten wollen. Aber wenn dann gleichzeitig diese Schriftgemäßheit wieder problematisiert wird mit dem Hinweis auf bestimmte Sachverhalte eben dieser Lebenspraxis, dann leuchtet es nicht so recht ein, dass von dieser Problematisierung nun gerade die kirchlichen Entscheidungen ausgenommen werden sollen, in denen die genannten Dogmen bzw. Bekenntnisse festgelegt wurden. Das gilt nicht nur in Hinsicht auf das problematische Zustandekommen dieser Entscheidungen. Es gehört ja zu den Stereotypen der kritischen protestantischen Dogmengeschichte, dass man die altkirchlichen Konzilien vor allem unter politischen Gesichtspunkten sieht, und ihre Entscheidungen als das Resultat von Machtkämpfen betrachtet (natürlich dann mit der stillschweigenden Voraussetzung, dass Ergebnisse von Machtkämpfen der griechischen Patriarchate im 4. und 5. Jahrhundert selbstverständlich für uns heute keine Verbindlichkeit haben können). Das ist nicht genau gedacht; denn Entscheidungen, die gemeinsam getroffen werden müssen, sind immer auch ein Resultat von Macht. Aber Vollmacht, ἐξουσία, ist ja auch eine Art von Macht! Doch auch wenn die Entscheidungen, die hier vorliegen, nicht schon wegen der Art ihres Zustandekommens problematisiert werden, bleibt ja immer noch die Frage: Wieso sollen gerade diese Entscheidungen schriftgemäß sein?

Die Antwort ist zu geben mit dem Hinweis auf die Erfahrung, die die Kirche mit diesen Entscheidungen gemacht hat. Sie haben ihr weitergeholfen. Sie haben dazu angeleitet, die Bibel zu verstehen. Und es ist ja nicht so, dass wir selbst da dann auf solche fremden Erfahrungen verpflichtet werden sollen. Vielmehr sollen wir selbst unsere Erfahrungen machen. Verbindlichkeit des Dogmas hieße dann soviel: Wir sollen uns durch die Erfahrung, die in diese kirchlichen Entscheidungen eingegangen ist, und die weiter mit diesen Entscheidungen gemacht worden ist, – Erfahrung im Verstehen der Bibel in der Orientierung an diesen Entscheidungen – dazu bestimmen lassen, dass wir selbst hier unsere Erfahrungen machen; mit der Bibel unsere Erfahrungen machen, die sich aufgrund dieser Entscheidungen, und in der Orientierung an diesen Entscheidungen erschließt und nicht verschließt! So meint das ja die dogmatische Formulierung unserer Tradition, die von Bekenntnis und Dogma als der *norma normata* redet, der selbst

schon normierten Norm, in Unterscheidung von der Bibel, die allein als norma normans gelten soll. Das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis ist dabei als ein Vorgang zu nehmen, nicht als fertig und abgeschlossen: „Das Bekenntnis wurde einmal aus der Schrift gewonnen. Aber nun ist es fertig als schriftgemäße Norm, Lehre, und man kann sich ruhig auch bloß an das Bekenntnis halten, wenn einem die Befragung der Schrift eine zu unsichere Sache scheint.“ Wo man so das Bekenntnis zu einem Lehrsatz macht, da hat man seine Verbindlichkeit schon verspielt. Denn die Verbindlichkeit von Dogma und Bekenntnis ist eben seine Schriftgemäßheit. Und damit sollten wir es dann in der Tat halten wie die Leute von Beröa (Act. 17,11) mit der Predigt des Paulus. Von denen heißt es ja: *„Sie nahmen das Wort auf ganz willig und forschten täglich in der Schrift, ob sich's so verhielte.“*

2. Das Verstehen der Schrift

Die verstandene Schrift – das ist Dogma und Bekenntnis. Darin besteht ihre Verbindlichkeit. Aber ich betone nun, dass diese Verbindlichkeit uns zur eigenen Erfahrung werden soll. Diese Erfahrung aber können wir nur so machen, dass wir selbst verstehen; nicht nur die Formulierungen von Dogma und Bekenntnis – des altkirchlichen Dogmas, des reformatorischen Bekenntnisses, der Barmer theologischen Erklärung je in ihrer Entscheidungssituation als schriftgemäß verstehen, obwohl auch das eine lohnende Aufgabe ist; dass wir vielmehr selbst in der Orientierung an diesen Entscheidungen nun die Schrift besser verstehen.

Wie macht man das aber? Das ist im Grunde die Frage: wie denkt man dogmatisch richtig? Denn Dogmatik ist, um eine Bestimmung von Eberhard JÜNGEL aufzugreifen, nichts anderes als konsequente Exegese – nämlich eine Exegese, die die ganze Bibel als ihren Text hat, und die bei der Auslegung dieses Textes gerade nicht in der Historie bleibt, sondern bis zur aktuellen Anwendung kommt. Mit dieser Bestimmung der Aufgabe ist freilich die methodische Anweisung noch lange nicht geleistet. Ich kann eine solche methodische Anweisung auch nur recht unvollkommen geben. Im systematischen Proseminar gibt es dafür ja ein paar Hinweise mehr. Aber im Grunde ist das ein ständig andauernder Prozess, von dem dogmatischen Vorverständnis zu den Texten, und dann wieder zurück von diesen Texten zur dogmatischen Formulierung. Je mehr Vertiefung in die

verstandene Schrift, desto mehr und genaueres Fragen und Verstehen der Schrift. Und je mehr Verstehen der Schrift, desto mehr wieder ein Begreifen der verstandenen Schrift. Da kommt man ein Leben lang nicht zu Ende damit. Aber wir haben ja auch ein Leben lang dazu Zeit.

Eine methodische Grundentscheidung muss ich dazu freilich noch vorausschicken. Sie kennen vermutlich den Versuch, die dogmatische Aufgabe so durchzuführen, dass man jeden dogmatischen Satz mit Bibelstellen begründet. Man redet da von den *dicta probantia*, also den biblischen Aussagen, die die dogmatische Behauptung bewähren. Und wie es einmal eine feste dogmatische Tradition gegeben hat, so hat es auch eine feste Tradition solcher *dicta probantia* gegeben. Zum Teil ist diese Tradition sogar noch lebendig. Wenn z. B. über das leidige Thema der natürlichen Theologie debattiert wird, dann kommt sicher über kurz oder lang die Rede auf die einschlägigen *dicta probantia* Rm 1,18-20; Rm 2,14,15; Act 14,17; Act 17,27,28.

Man hat also lange Zeit hindurch die Schriftgemäßheit der eigenen Dogmatik durch das Beibringen solcher *dicta probantia* erwiesen – je mehr, desto besser natürlich. Nehmen Sie einmal den Heidelberger Katechismus vor, der in Anführung von Schriftstellen zu den einzelnen Fragen sich besonders hervortut! Aber dabei zeigt sich nun doch ein recht problematischer Umgang mit der Bibel. Sie gilt da als ein Arsenal von Sprüchen, und die Dogmatik lässt sich hier ja eher bestätigen als kritisch in Frage stellen. Man sucht ja selbstverständlich die Sprüche heraus, die zu der eigenen Dogmatik passen. Und werden in polemischer Absicht widersprechende Texte bzw. Bibelstellen angeführt, dann findet sich schon die Auslegung, die die Waffe dem Gegner entwendet und sie womöglich der eigenen Meinung dienstbar macht (ein glänzendes Beispiel solcher Auslegungskunst ist MELANCHTHON'S Behandlung von Jak 2,24 in der Apologie der Augsburger Konfession.² Zugleich lässt es unsere Art des Verstehens nicht mehr einfach zu, solche Sprüche aus ihrem Zusammenhang herauszunehmen, und sie zu einem ganz anderen dogmatischen Zusammenhang zusammenzufügen. Freilich ist damit allenfalls ein problematischer Umgang der Dogmatik mit der Bibel abgewiesen. Aber der richtige Umgang mit der Bibel ist damit noch lange nicht gewonnen.

Man muss in diesem Zusammenhang in Erlangen sicher Johann Christian

²BSLK, S. 207-210.

Konrad von HOFMANN und sein großes Werk „Der Schriftbeweis“³ nennen, das einen neuen Umgang der Dogmatik mit der Schrift versucht. Ich kann nicht auf Hofmann jetzt näher eingehen, dafür fehlen mir sowohl die Kenntnisse wie die Zeit. Nur das will ich sagen: hier wird nicht der einzelne dogmatische Satz mit einzelnen dicta probantia begründet, sondern das Lehrganze mit dem Schriftganzen. Sicher nicht in den Einzelheiten der Durchführung, aber nun doch in diesem Ansatz ist HOFMANN m. E. unbedingt Recht zu geben. Darum wollte ich ihn wenigstens erwähnen.

Nun fragt es sich freilich, wie solche Argumentation mit dem Schriftganzen überhaupt vor sich gehen kann. Denn schon das ist ja gerade unter Theologen äußerst umstritten, ob die Schrift ein Ganzes ist, nicht eine Summe von mehr oder weniger zufällig zusammengeratenen Schriften, die keineswegs eine einhellige Meinung vertreten, sondern die widersprüchlichsten Anschauungen darbieten, angefangen von der Gottesvorstellung bis hin zu den Fragen des Heils, das der Mensch von Gott erwartet. Ich brauche das nicht auszuführen. Gerade darum muss nun aber die Dogmatik sich dort der Schrift annehmen, wo diese von den Exegeten misshandelt wird. Ich nenne dazu einen ersten Hinweis: Die verstandene Schrift (und zwar gerade in der Gestalt der hervorgehobenen dogmatischen Entscheidungen der Kirche) hat das Verstehen des Schriftganzen zu organisieren. Sie gibt ein Ergebnis dieses Verstehens vor, und fordert dazu auf, unter dem Aspekt dieses Ergebnisses die biblischen Texte durchzugehen.

Lassen Sie mich dazu doch noch einen etwas ausführlicheren Hinweis geben: Wir alle haben vermutlich zu bestimmten Lehrpunkten, zur Lehre von der Schöpfung, oder der Sünde, oder der Erlösung und dem Heil des Menschen, und so auch zur Christologie unsere Vorstellung, was nun eigentlich richtige Lehre sein müsste, weil es in der Bibel so steht. Es mag sein, dass diese Vorstellungen ziemlich unklar sind. Es mag auch sein, dass eher das Gefühl vorherrscht, so müsste es eigentlich richtig sein, als die klare Einsicht: so und so ist es aufgrund der und der biblischen Texte richtig. Aber was hier auf jeden Fall in der individuellen Subjektivität vorgegeben ist, und eigentlich eine ständige Oberprüfung und Vertiefung an den biblischen Texten selbst erforderte, das ist in einer möglichst objektiven und allgemeinen Gestalt eben die dogmatische Aufgabe. Die Kirche weiß,

³HOFMANN: *Der Schriftbeweis*.

was richtig ist, weil es schriftgemäß ist: so lässt sich die Verbindlichkeit von Dogma und Bekenntnis formulieren. Und die Dogmatik nimmt das auf, macht sich an das Geschäft der Überprüfung. Sie bemerken, wie hier der Dogmatiker (und jeder Theologe muss in diesem Sinne wenigstens ein Stück weit Dogmatiker sein) in doppelter Hinsicht gefordert ist. Er muss sich nach der einen Seite in das vertiefen, was als die verstandene Schrift das kirchliche Glaubensbewußtsein prägt. Und er muss sich nach der anderen Seite mit solchem Verstehen wieder der Schrift zuwenden, um sich sein Verstehen der Schrift durch diese dogmatischen Formulierungen organisieren zu lassen. Wenn das gelingt, dann wird ja Schrift und kirchliches Glaubensbewußtsein, die verstandene Schrift und die im aktuellen Prozess der Auslegung je neu zu verstehende Schrift, sich gegenseitig bestätigen können.

Wir haben nun freilich zu sehen, dass mit diesem einen das Verständnis des Schriftganzen organisierenden Prinzip des Dogmas andere organisierenden Prinzipien verbunden sind. Ohne mich nun auf lange historische Überlegungen darüber einzulassen, was einmal solche anderen organisierenden Prinzipien gewesen sein könnten, nenne ich nur die zwei eng miteinander verknüpften Prinzipien, die unsere Frage nach dem Schriftganzen gegenwärtig zu organisieren suchen. Das eine ist das Verständnis von geschichtlicher Wirklichkeit, das unsere exegetische Methode, ihre Fragestellung und auch die Darbietung ihrer Ergebnisse gegenwärtig bestimmt. Das andere ist die Frage eines seiner Traditionen längst nicht mehr sicheren Menschseins nach sich selbst, nach einem tragenden Entwurf von Menschsein, den es sich zu Eigen machen kann. Ich verweise zur Begründung dafür, warum ich hier gerade diese beiden Prinzipien nenne, auf die Ausführungen der beiden letzten Paragraphen, die ja nicht nur der historischen, theologiegeschichtlichen Information dienen, sondern auf Tendenzen hinweisen, Denknötigungen, die wir aufnehmen sollten, wo wir versuchen, zu einem sachgerechten und damit auch situationsgerechten, zu einem situationsgerechten und damit zugleich auch sachgerechten Reden von Jesus Christus zu kommen.

Wir haben unser Verständnis des Schriftganzen organisierende Prinzipien. Wenn Sie in die Debatten der Nachbardisziplin der Dogmatik, nämlich der biblischen Theologie hineinblicken, dann bemerken Sie recht deutlich, wie diese organisierenden Prinzipien, das Verständnis der Wirklichkeit

als Geschichte wie die Frage des Menschseins nach sich selbst dort organisierend am Werk sind: Einmal die Frage des Menschseins nach sich selbst, ausgearbeitet in der durch die existentielle Interpretation bestimmten biblischen Theologie (im NT BULTMANN und sein Schüler, im AT GUNNEWEG oder auch, in einem freilich philosophisch kaum durchgeklärten und exegetisch sehr eklektizistischen Vorgehen FOHRER). Neuerdings wird diese Fragestellung modifiziert aufgenommen von WESTERMANN, oder Ulrich LUCK und Hans Heinrich SCHMID, um ein paar Namen zu nennen: Hier ist die menschliche Welterfahrung als organisierendes Prinzip einer biblischen Theologie aufgefasst. Andererseits findet sich die Auffassung von Wirklichkeit als Geschichte als ein solches organisierendes Prinzip für das Schriftganze in der überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung etwa bei G. von RAD in seiner Theologie des AT, oder im frühen Stadium seiner Systematik bei W. PANNENBERG,, oder in den aktuellen Bemühungen um eine biblische Theologie vor allem bei Hartmut GESE. Mir scheint, dass diese Debatte um eine biblische Theologie darunter leidet, dass das Dogma als organisierendes Prinzip des Schriftganzen dort noch nicht ausdrücklich thematisiert worden ist. Die Dogmatik darf das nicht unterlassen. Sie muss sich über die genannten drei Prinzipien im Klaren sein, muss sie sehen, und zwar sehen in ihrer Konkurrenz wie in ihrem Zusammenwirken. Denn das Schriftganze organisiert sich jeweils anders, wenn es nach diesen verschiedenen Prinzipien befragt wird. Und es käme nun darauf an, die so verschiedenartig organisierte Schrift zusammenzuordnen, so wie man in einem Tageslichtprojektor mehrere Folien aufeinanderlegen kann, um dadurch dann möglichst ein einheitliches Bild zu gewinnen.

3. Inhaltliche Bestimmung des das Schriftganze organisierenden dogmatischen Prinzips

Ich habe Ihnen bisher zugemutet, recht abstrakten und allgemeinen Überlegungen zu folgen. Aber hier liegen nun einmal Fragen vor, die in das Zentrum der gegenwärtigen theologischen Debatte führen. Und da ist gegenwärtig so vieles im Fluss, dass sich kaum etwas von selbst versteht, und darum jeder einzelne Denkschritt genau beobachtet und begründet werden muss. Doch will ich wenigstens in ein paar Sätzen zusätzlich zu den methodischen Überlegungen nun auch noch ein paar inhaltliche Hinweise

zur verstandenen Schrift geben. Im folgenden Paragraphen werden wir uns dann ja noch ausdrücklich und ausführlich der altkirchlichen Christologie zuwenden.

Zunächst haben wir den grundlegenden Hinweis der Barmer theologischen Erklärung von 1934 aufzunehmen (wer sich, gerade unter den Lutheranern, unter dem Hinweis auf die lutherische Tradition an Barmen vorbeidrückt, der verliert die Schriftgemäßheit des lutherischen Bekenntnisses. Ich weise das jetzt nicht nach, behaupte es nur). Da geht es um die alleinige Maßgeblichkeit Jesu Christi. „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“⁴

Soweit Barmen 1. Ich umschreibe, um die Aktualität zu bezeichnen: Es gibt nicht neben dem Christus, den die Bibel bezeugt, neben dem Gekreuzigten (dem Χριστός ἐσταυρωμένος) einen Zugang zu einem kosmischen Christus, zu einem Prinzip der Liebe oder Humanität, in dem die eine Wahrheit Gottes auch noch zugänglich ist (also den Zugang zum λόγος ἄσαρκος am λόγος ἔνσαρκος vorbei). Das ist gerade in der Frage nach dem Menschsein heute von großer Relevanz. Wir sind hier ganz und gar auf den biblisch bezeugten Christus gewiesen, auf ihn ganz allein, wenn wir dogmatisch fragen.

Ich nenne weiter die Grundentscheidung der Reformation als organisierendes Prinzip unseres Verständnisses des Schriftganzen: Rechtfertigung des Sünders, des Gottlosen um Christi willen geschieht allein als Werk Gottes, ohne unser Mitwirken. Sie ist nicht eine im Menschen irgendwo angelegte Möglichkeit, die er dann, sei es auch unter kräftiger Mitwirkung Gottes, aktualisieren könnte. Vielmehr zeigt sich Menschsein Gott gegenüber als das Menschsein, das seine Bestimmung verfehlt, das versagt, das hoffnungslos in seiner Sünde drinsteckt, wo es nicht allein durch Gott selbst seiner Bestimmung zugeführt wird. Das bedeutet dann aber auch, dass Jesus Christus, um dessentwillen die Sünder gerechtfertigt werden, gerade

⁴Die Barmer theologische Erklärung, <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm>.

nicht als aus dem Menschsein und seinen Möglichkeiten hervorgegangne Gestalt und Erscheinung verstanden werden kann, wenn er richtig verstanden werden soll, dass er vielmehr in dem Sinn zu Gott gehört, dass hier an die Stelle aller menschlichen Unmöglichkeiten Gott mit seiner göttlichen Möglichkeit getreten ist.

Gott selbst – in Jesus Christus: Damit ist die Grundentscheidung der Alten Kirche angesprochen, wie sie die berühmte Formulierung des nizänischen Homousios ausmacht: Der Sohn ist ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, eines Wesens mit dem Vater. Weniger als dieses, dass wir zur Erscheinung Jesu Christi „Gott selbst“ sagen, würde die Wahrheit dieser altkirchlichen Grundentscheidung verfehlen. Dabei geht es nicht um eine abstrakte Bestimmung der Gottheit, sondern vielmehr darum, die konkrete geschichtliche Erscheinung Jesu Christi, wie sie die Schrift bezeugt, richtig anzusprechen. Dieser Mensch da ist Gott selbst! – so muss man sagen. Das haben die Väter der Alten Kirche in langen, mühsamen und oft gar nicht erbaulichen Verhandlungen entschieden. Und es ist gut, wenn wir uns gerade auch diese, uns zeitlich ja sehr fernliegende Entscheidung deutlich und bewusst aneignen. Wir wenden uns darum zunächst einmal der verstandenen Schrift zu, indem wir diese altkirchliche Entscheidung zu verstehen suchen.

§ 18. Die dogmatische Grundentscheidung der Alten Kirche über die christologische Anwendung der Schrift: Die besondere Gegenwart des einen Gottes in Jesus Christus

Die Abendländer mit Latein als Mutter- und dann als Theologensprache haben sich immer schwer getan mit dem dogmatischen Denken der Alten Kirche, das ein griechisches Denken gewesen ist. Das liegt insbesondere daran, dass die ontologische Begrifflichkeit des Dogmas gerade dort, wo sie nun zur spezifischen dogmatischen Kunstsprache geworden ist, im Grunde unübersetzbar ist. Nehmen Sie die Schlagworte der Trinitätslehre:

Ein Wesen – drei Personen
μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις
una substantia – tres personae.

Substantia und ὑπόστασις sind nicht nur der Wortbildung nach eng miteinander verknüpft. Auch die Bedeutung ist nahezu identisch. Substantia bzw. ὑπόστασις bezeichnet ein Concretum, ein subsistierendes Seiendes. Menschheit z. B. ist ein Abstractum – Wesen, οὐσία, lateinisch essentia. Petrus oder Paulus, das sind concreta, Substanzen, ὑποστάσεις

Wenn wir uns das einmal klargemacht haben, diesen grundlegenden Unterschied in der sprachlichen Formulierung begriffen haben, dann wundert es uns nicht mehr, dass das dogmatische Denken des Abendlandes zwar auf seine Weise sicher die Dogmen der Alten Kirche rezipiert hat. Aber man hatte kaum ein rechtes Verständnis für diese Dogmen. Darum lief hier die dogmatische Entwicklung auch ganz anders.

Sie kennen wohl die Behauptung, dass für die griechische Dogmatik eben Trinitätslehre und Christologie von entscheidender Bedeutung waren, für die lateinisch-abendländische Entwicklung die Gnadenlehre und Soteriologie. Das stimmt auf seine Weise schon. Es hängt aber doch wohl mit den

eben durch den Verweis auf die Terminologie angedeuteten Unterschieden im Gottesdenken zusammen. Für die abendländische Denkweise ist (vorwiegend, wie ich sagen möchte, damit die geschichtlichen Sachverhalte ja nicht zu vereinfachend aufgefasst werden) Gott, als Concretum gedacht, eben der eine Gott, mit dem es der Mensch, der Sünder zu tun hat. Gewiss muss dann in Christologie und Soteriologie auch die Differenz in Gott gedacht werden. Aber das ist nicht von solcher Bedeutung, wie im dogmatischen Denken der Ostkirche. Denn dort ist das Concretum Gott der Vater, und noch einmal der Sohn, und noch einmal der Heilige Geist. Die Unterscheidung in Gott ist hier der Ansatz des Denkens. Das ist wichtig.

Darum ist für uns in unserer abendländischen kirchlichen Tradition ja die Trinitätslehre eine Verlegenheit. Das erst recht, seit mit der Aufklärung die Gottesmetaphysik ihre Bindung an die Kirchenlehre zerbrochen hat und man auch in der Kirche die Trinität nicht einmal mehr als Verpflichtung ernst genommen hat. Wir verstehen darum kaum den Stolz und das Selbstbewusstsein der griechischen Väter, die im trinitarischen Gottesdenken die Wahrheit sehen, den richtigen Mittelweg zwischen dem abstrakten Monotheismus der Juden und dem Polytheismus der Heiden. Gerade weil wir alle gar zu leicht zu einem abstrakten Monotheismus bereit sind in unserem Denken, sollten wir uns zunächst um ein Verständnis dessen bemühen, was hier, in diesem griechischen trinitarischen Denken gemeint ist.

1. Welttranszendenz und Weltgegenwart Gottes im trinitarischen Gottesdenken

Der selbstverständlichste Satz für das abendländische Denken ist der: Gott ist nicht Welt. Das ist ja die Definition von Gott, mindestens ein wesentliches Stück dieser Definition. Welttranszendenz Gottes ist ein wichtiger und notwendiger Satz des biblischen Gottesdenkens, und dieser Satz ist in der christlichen Tradition auch immer festgehalten worden, nicht nur bei den Lateinern, sondern genauso bei den Griechen. Es waren ja griechische Theologen, die die negative Theologie ausgebildet haben, die vor allem für die Mystik eine solche Rolle spielte.

Nun ist aber dieser Satz von der Welttranszendenz Gottes weniger als eine halbe Wahrheit, wenn nicht zugleich auch von der Weltgegenwart Got-

1. *Welttranszendenz und Weltgegenwart Gottes im trinitarischen Gottesdenken*

tes zureichend geredet werden kann. Der Polytheismus kann von solcher Weltgegenwart Gottes, Weltgegenwart des Göttlichen, wie man hier sagen muss, reden. Das Hinreißende, das Erstaunliche, das Gewaltige, das Geheimnisvolle, das Obermächtige und über den Menschen Verfügende, das er erfährt, das ihm widerfährt – das ist eben das Göttliche. Das Obermächtige von Herrschaft, von Gesetz und staatlicher Ordnung ist Zeus. Das Geheimnisvolle des Lebens, des Wachsens – das Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, und wiederaufsteht und Frucht bringt, das ist das Mysterium der Demeter. Die unwiderstehliche Macht des Geschlechtlichen, das ist Aphrodite. Die helle Klarheit des festlichen Spieles, das ist Apollon, und die dunkle Macht des hinreißenden Rausches ist Dionysos. Die Welt ist voller Götter – so kann und muss das der Grieche sagen, und auch wo der Dichter oder die aufgeklärte Philosophie mit dem mythischen Reden von Göttern spielt, kennen sie doch die Weltgegenwart des Göttlichen! Es ist eins, aber es manifestiert sich in einer Vielheit von Erscheinungen.

Solche Weltgegenwart des Göttlichen zu denken, das ist uns eine fremdartige Sache. Davon sind wir entwöhnt durch viele Jahrhunderte eines metaphysischen Denkens, dessen oberster Grundsatz die strikte Unterscheidung von Gott und Welt gewesen ist. Darum ist uns auch das Selbstbewusstsein der griechischen Kirchenväter so fremd, die in ihrem trinitarischen Gottesdenken die wahre Mitte zwischen dem abstrakten Monotheismus der Juden und dem heidnischen Polytheismus sahen. Hier hatte man ja sowohl die Möglichkeit, die Welttranszendenz des einen Gottes zu denken, indem man die Gottheit, das eine Wesen Gottes, als die Hypostase des Vaters dachte, wie man auch die Möglichkeit hatte, die Weltgegenwart dieses selben einen Gottes zu denken, indem man die Hypostase des Logos dachte, der in dem Christus Jesus die volle Weltgegenwart Gottes ist. Und Jesus ist ja nicht vergangene Geschichte für dieses Denken. Er ist lebendige Gegenwart im Leben der Kirche, in ihrem Gottesdienst, in ihrer Eucharistiefeier, im Drama der Liturgie, in der Anschauung der Ikonen. Ich lasse es zunächst einmal bei dieser Andeutung. Wir treiben jetzt ja nicht Gottes- und Trinitätslehre, obwohl diese Gottes- und Trinitätslehre mit zur Christologie gehört, von der Christologie aus entwickelt wurde, und ein Bestandteil der Christologie ist. Es muss zunächst einmal genügen, dass Sie sich diese Möglichkeit der Trinitätslehre klarmachen: In einem die Welttranszendenz und die Weltgegenwart der Gottheit zu denken – mit den Juden die Welttranszendenz

und damit die persönliche, konkrete Einheit Gottes, mit den Heiden die erfahrbare Weltgegenwart, doch so, dass Gott nicht zum Abstractum des Göttlichen verwandelt wird, das sich in der Vielheit von Manifestationen äußert; da bliebe ja das Göttliche eben in der Schwebelage zwischen konkreter Subsistenz und der Abstraktion eines θεῖον, wie das einer der dunklen Sprüche des HERAKLIT sehr schön zu zeigen vermag: ἔν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶν ὄνομα – „Das eine, das allein Weise, will und will doch nicht benannt werden mit dem Namen des Zeus.“ Da ist man weitergekommen, wo man von Gott, dem Schöpfer, wo man von dem ihm Wesensgleichen Logos, der in Jesus Christus Mensch wurde, wo man von dem Heiligen Geist reden kann: konkret, nicht abstrakt, und doch nicht nur von der Welttranszendenz Gottes, sondern zugleich auch von seiner Weltgegenwart.

2. Grundfragen der christologischen Lehrbildung

Der Grundansatz in der christologischen Lehrbildung bezeichnet Gottes konkrete Weltgegenwart in dem Menschen Jesus. Aber gerade da ergeben sich nun eine ganze Reihe von Schwierigkeiten. Man will hier ja nicht in absurden Behauptungen schwelgen, sondern sucht die Klarheit und Wahrheit des Denkens. Eines Denkens freilich, das dem religiösen Leben sein Recht gibt, nicht es vergewaltigt. Ich will Ihnen dazu nun nicht einen theologiegeschichtlichen Längsschnitt geben. Dazu verweise ich auf die im Literaturverzeichnis angegebenen Arbeiten von GILG und GRILLMEIER, GILG eher als eine erste Einführung, GRILLMEIER für den, der eine genauere Belehrung sucht. Ich will hier nur auf das entscheidende Denkproblem hinweisen, das die christologische Lehrbildung in der Alten Kirche nicht zur Ruhe kommen ließ: Wie ist der Menschgott Jesus Christus als ein Concretum zu denken (im Sinne ὑπόστασις, persona bzw. substantia).

Die modernen Kritiker dieser altkirchlichen Lehrbildung machen es sich häufig zu leicht, weil sie sich schon mit dem trinitarischen Grundansatz der christologischen Fragestellung nicht genügend befasst haben, sondern gerade hier in den metaphysischen Selbstverständlichkeiten der abendländischen Tradition befangen sind. Auch das muss man ja lernen: Nicht alles, was in der RGG oder im HEUSSI steht, ist auch schon eine richtige

Information. Die große Dogmengeschichte von Adolf v. HARNACK, ein imponierendes Werk, das bis heute noch prägend wirkt, ist durch HARNACKS Affekt gegen das altkirchliche Dogma und seine metaphysische Befangenheit Quelle solcher Fehltritte. Sein Fazit lautet so, dass die trinitarische Lehrbildung den Monotheismus definitiv durch Spaltung geschwächt und die christologische Lehrbildung den Christus definitiv durch Verdoppelung unkenntlich gemacht habe. „Indem die philosophische Logoschristologie zu vollem Siege gelangte, wurde mit der Verdammung der Lehre von der strengen Einzelpersönlichkeit Gottes die gnostische Zwei-Naturen-Lehre in Bezug auf Christus aufgerichtet. Aber diese scheinbare Bereicherung Christi kam einer Verarmung gleich, weil sie die volle menschliche Persönlichkeit Christi in Wahrheit strich. Die ‚Natur, trat an die Stelle; aber die ‚Natur‘ des Menschen ohne die ‚Person‘ ist ein Nichts.“¹ Da zeigt sich sehr deutlich die unhistorische Weise der Beurteilung gerade bei dem großen Historiker HARNACK. Denn ὑπόστασις oder auch Person, πρόσωπον ist etwas anderes als die „Persönlichkeit“, wie sie das Bildungsideal des ausgehenden 19. Jahrhunderts bestimmte. Ich will mich nun freilich nicht in eine weitergehende Kritik an HARNACK einlassen, nannte sein Missverständnis nur, um noch einmal einzuschärfen: ὑπόστασις – das ist Bezeichnung für ein Concretum, ein Etwas, ein Ding, ein selbständig subsistierendes Seiendes.

Ergebnis der trinitarischen Lehrbildung war es, dass der in Jesus gegenwärtige Gott als mit dem Vater wesensgleiches Concretum gedacht wurde. Und nun ist die Denkbemühung lange Zeit darum gegangen, wie dieses Concretum Gott-Logos, Gott-Sohn mit dem Menschen Jesus zusammen gedacht werden konnte. Dabei ergeben sich nun in der Tat Schwierigkeiten, die das Denken kaum zu lösen vermag. Man kann in Anlehnung an den Johanne sprolog sagen: Der Logos ist Fleisch geworden. Das ist das vorwiegend in Alexandria ausgearbeitete Inkarnationsmodell, das den Logos in seiner Verbindung mit der Sarx zu denken sucht. Fleisch – das ist dabei nicht einfach die individuelle Leiblichkeit, sondern das ist das Menschsein in seiner allgemeinen Befindlichkeit – bestimmt durch Sündhaftigkeit, Vergänglichkeit und Tod. Man muss das sehen, wie hier gerade das soteriologische Interesse dominiert: dass Gott selbst wirklich in diesem Menschsein angekommen

¹ Adolf von HARNACK: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1931 (= Lehrbuch der Dogmengeschichte), S. 704f.

ist, und darum den Weg aus der Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit dieses Menschseins eröffnet hat: „Er selbst wurde Mensch – ἐνανθρώπησεν – damit wir göttlich gemacht würden – θεοπαηθῶμεν und er selbst machte sich sichtbar durch den Leib, damit wir die geistige Schau des unsichtbaren Vaters empfangen, und er selbst erduldet durch die Menschen den Frevel, damit wir die Unsterblichkeit empfangen“ (so Athanasius.)²

Sie bemerken, wenn Sie auf solche Sätze achten, dass hier von dem einen Concretum des Gott-Logos die Rede ist. Er ist das Subjekt des Geschehens der Inkarnation, er wird Mensch, er versichtbart sich durch den Leib, er erleidet das Unrecht. Das Fleisch, die Menschheit, die Leiblichkeit wird hier nicht ebenfalls als ein Concretum gedacht. Sie ist Abstractum – hat ihre Existenz eben nur als der Leib des Logos. Mehr braucht es nicht, um dem soteriologischen Interesse gerecht zu werden. Aber die Frage ist dann ja unausweichlich, wie es nun eigentlich mit dem vollen und ganzen Menschsein Jesu Christi stehe. Muss dieses Menschsein nicht auch als ein Concretum gedacht werden? Das aber geht nicht an – δύο τελεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται – formulierte APOLLINARIS VON LAODIZEA das Dilemma, in welches das altkirchliche christologische Denken unausweichlich geraten musste, wenn die Frage nach der vollständigen Menschheit Jesu Christi einmal gestellt war.

Die Konsequenz, die APOLLINARIS zog, verfiel freilich dem Urteil als häretisch: Die Menschheit des Gottmenschen ist gar keine vollständige Menschheit. Vielmehr ist hier nur ein beseelter Leib, dessen Geist, Selbstbewusstsein der göttliche Logos ist. Dagegen brachten die Kappadozier GREGOR V. NYSSA und GREGOR VON NAZIANZ vor: „Was nicht angenommen ist, das ist auch nicht geheilt“ – τὸ γὰρ ἀπρόλεπτον ἀθεράπευτον. Mit dem soteriologischen Argument wurde also die ontologische Formel aus dem Feld geschlagen. Aber damit ist ja das Dilemma selbst noch nicht behoben, sondern nur die apollinaristische Lösung verworfen.

Man hat es darum mit der Formel versucht: Der Logos hat einen Menschen angenommen. Man redet hier dann von der Assumptionschristologie im Unterschied zur Inkarnationschristologie, redet vom Schema Logos-Mensch.

²ATHANASIANA SYRIACA: De incarnatione, In: GREGOR EMMENEGGER AND THOMAS BRODEHL AND JÜRGEN VOOS (Hrsg.): *Bibliothek der Kirchenväter. Generiert von der elektronischen BKV*, München, 1917 (= Reihe 1 31), URL: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2251-53.htm> (besucht am 23. 04. 2018), S. c. 54.

Zentrum dieser Art von christologischer Bemühung war lange Zeit das syrische Antiochia. Freilich gerät hier dann die Einheit von Gott-Logos und dem Menschen Jesus zu einem unlösbaren Problem. Denn hier muss ja die Koexistenz zweier Concreta in einem einzigen gedacht werden. Und das bietet nun wieder unlösbare Schwierigkeiten. Man verbirgt sich diese Schwierigkeiten, wenn man nur so allgemein von Zwei-Naturen-Lehre redet und dann sagt, die beiden Naturen, Gottheit und Menschheit, seien in der gottmenschlichen Person Jesu Christi eins geworden. Soweit klingt das ganz ordentlich und es scheint so, wie wenn man auch heute noch diese Zwei-Naturen-Christologie akzeptieren könne, mehr beiläufig vielleicht, so, wie das LUTHER in der Erklärung zum 2. Glaubensartikel im Kleinen Katechismus formuliert hat: „Ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr.“³ Aber was ist nun eigentlich hier das Concretum – der wahrhaftige Gott, oder der wahrhaftige Mensch, oder ein drittes aus diesen beiden, nämlich eben der Herr Jesus Christus? Man kann natürlich so sagen, dass die Naturen Abstracta sind – Gottheit und Menschheit, das ist ja jeweils eine abstrakte Bildung. Bloß verbietet sich diese naheliegende Auskunft schon dann, wenn wir die Trinitätslehre ernst nehmen. Denn da ist eben der Sohn, der Logos, ὑποστασις und also als Concretum festgelegt. Es ist darum ein faules und unklares Gerede, mit dem niemand geholfen ist, das vielmehr angesichts des altkirchlichen Ringens um eine klare christologische Formulierung einfach unzureichend ist, wenn es in der Düsseldorfer Erklärung der Bekenntnisbewegung – Kein anderes Evangelium – von 1967 im 2. Artikel heißt: „Wir bekennen das Evangelium, dass der ewige Sohn Gottes in dem geschichtlichen Jesus von Nazareth Mensch wurde und zugleich Gott blieb.“ Denn da ist die Frage gerade nicht beantwortet – sie ist nicht einmal gesehen – wo denn nun eigentlich das Concretum zu sehen sei, in dem ewigen Sohn Gottes, oder nicht doch auch in dem geschichtlichen Jesus von Nazareth? Und wenn das der Fall ist, wie steht es dann mit der Koexistenz der beiden Concreta, des Gottes- und Menschensohnes? Wenn man das Dilemma nicht wenigstens sieht, das mit dem Axiom angedeutet ist: δύο τέλεια ἔν γενεσθαι οὐδύνανται, dann sollte man sich jedenfalls mit der Formulierung der altkirchlichen Christologie erst gar nicht einlassen!

³BSLK, Kl. Katechismus, S. 511.

Damit nun zurück zur Problematik der antiochenischen Assumptionschristologie: sie kann die Einheit Jesu Christi nicht denken. Sie sieht hier vielmehr eine besondere Art der Bestimmtheit des Menschen Jesus durch den Logos. Dieser Logos ist als λόγος σπερματικός ja in jedem Menschen aufgrund seines Menschseins wirksam: in der Fähigkeit des Erkennens, in der Fähigkeit, das Gute zu wollen und zu tun zeigt sich das. Und nun konnte man sagen (das ist insbesondere die Auskunft von Theodor von MOPSUESTIA), dass sich der Logos so mit Jesus verbunden hat, dass es zu einer selbstverständlichen Gleichrichtung des Erkennens und Wollens Jesu mit dem Logos gekommen ist – zu einer ἔνωσις σχεπτική, einer habituellen Einigung. Dem Logos zu folgen, das ist sozusagen der geistige Charakter Jesu geworden. Das ist gedacht und denkbar, freilich zugleich nun eben doch eine Lösung des Dilemmas auf Kosten der Einheit. Denn es sind und bleiben dann eben zwei Concreta, der Logos und der Mensch Jesus.

Im Grunde ist das Dekret von Chalzedon nicht über diese Schwierigkeit hinausgekommen. Ich habe davon ja schon geredet, brauche das jetzt nicht mehr ausführlich zu wiederholen. Sie haben da jetzt die Fragestellung, können begreifen, wie insbesondere der Lehrbrief LEOS an FLAVIAN eine Trennungschristologie vertritt: Da agieren nacheinander und miteinander zwei, der Logos und der Mensch Jesus. Aber die Einheit ist trotz aller Behauptungen nicht gedacht. Das aber muss der Sinn der Behauptung sein, dass in Jesus Christus Gott und Mensch in der einen ὑπόστασις vereint seien, dass hier eben das eine Concretum ist. Nun kann und darf man aber nicht sagen, dass dann die beiden Naturen eben Abstracta seien – denn die Gottheit Jesu, die Hypostase des Logos, die muss ja als Concretum gedacht werden. Dann aber bleibt gar nichts anderes übrig, als das, was die neuchalzedonische Interpretation (LEONTIUS v. BYZANZ) versucht hat: die Menschheit Jesu eben doch als Abstractum zu verstehen, das seine konkrete Existenz allein in der Verbindung und aus der Verbindung mit dem göttlichen Logos hat. Das ist der Sinn der Lehre von der Enhypostasie der Menschheit Christi in der Person des Logos (und der daraus erschlossenen Anhypostasie dieser Menschheit). Ich meine nicht, dass das nun ein befriedigender Abschluss der hier vorliegenden Denkbemühung gewesen ist. Ganz sicher kommt hier das Menschsein Jesu zu kurz (freilich anders, als das HARNACK mit seiner Klage um den Verlust der menschlichen Persönlichkeit Jesu meinte). Aber wenigstens ist das festgehalten, was

zum trinitarischen Denken nötigte und in diesem Denken näher bestimmt wurde: die konkrete Weltgegenwart des weltranszendenten Gottes.

3. Die biblische Anschauung Jesu Christi als Problem der altkirchlichen Christologie

Will man die altkirchlichen christologischen Formulierungen verstehen, dann muss man sich die Aussageintention klarmachen: Jesus soll verkündigt werden als die konkrete Weltgegenwart des weltranszendenten Gottes. Man muss auch sehen, welche sprachlichen und gedanklichen Mittel für diese Aussageintention zu Gebote standen; sieht man die mit diesen Mitteln gegebenen Denknötigungen ein, dann wird man verstehen, warum die theologische Diskussion so laufen musste, wie das faktisch der Fall gewesen ist. Die neuchalzedonische Christologie (in Konstantinopel 553 fixiert) war dann wohl das Optimum dessen, was an theologischer Klärung zu erreichen war. Freilich bleibt auch hier, wo die Enhypostasie, die Inexistenz des Menschen Jesus in dem konkreten Gottsein des Sohnes gedacht und gelehrt wird, ein die Christologie immer beunruhigender Sachverhalt unberücksichtigt: das ist die biblische, insbesondere die synoptische Anschauung von Jesus, dem irdischen Jesus, dem Menschen. Sicher, das Johannesevangelium lässt sich so eben noch mit dieser kirchlichen Christologie vereinbaren. Aber damit sind die synoptischen Erzählungen von Jesus nicht aus der Welt. Man hat in den trinitarischen Streitigkeiten mit synoptischen Texten gegen die Homousie des Sohnes argumentiert – z. B. mit Mk 13,32: *„Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater.“* Es leuchtet ja auch in der Tat nicht ein, wie einer gleichwesentlicher Gott sein kann, und doch nicht an der göttlichen Allwissenheit teilhaben soll. Noch problematischer als solche Einzelheiten ist doch aber für die christologische Lehrbildung dies, dass da Jesus eindeutig in einem menschlichen Verhältnis und Verhalten Gott gegenüber geschildert wird: Er betet. Das ist m. E. das entscheidende Problem, viel mehr noch als die Frage etwa nach der menschlichen Entwicklung Jesu, von der Luk 2,52 berichtet: *„Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen.“* Das lässt sich noch damit erklären, dass hier eben von der angenommenen Menschheit Jesu Christi die Rede ist, nicht aber von der konkreten Gott-

hypostase, der in ihrer Gottheit natürlich keine Zunahme widerfahren kann. Aber jene immer wieder geschilderte Zuwendung Jesu Christi zum Vater im Gebet – bis hin zu dem Gebetskampf in Gethsemane und zu dem Ruf am Kreuz: „*Mein Gott, warum hast du mich verlassen,*“ die lässt sich ja kaum mit irgendwelchen künstlichen theologischen Redeformen als Zuwendung eben der Menschheit zu Gott bestimmen. Entweder ist hier eben doch der Mensch als Concretum zu bestimmen, der da in seiner Relation zu Gott steht – oder der Gottmensch hätte eine seiner unwürdige Schau aufgeführt. In der Konsequenz des Gedankens von der Gottheit Jesu Christi liegt das schon (und hier hätte HARNACK mit seiner Entrüstung über das altkirchliche Dogma dann doch nahezu recht). Und einmal, in einem Gebet Jesu anlässlich der Auferweckung des Lazarus (selbst ein m. E. problematisches Schauwunder) ist davon bei Joh. sogar ausdrücklich die Rede. „*Jesus aber hob seine Augen empor und sprach: Vater, ich danke Dir, dass Du mich erhört hast. Ich wusste wohl, dass Du mich allezeit hörst; aber um des Volks willen, das umhersteht, habe ich geredet, damit sie glauben, dass Du mich gesandt hast.*“ (Joh 10,41.42). Man braucht die hier angezeigte Linie nur etwas ausziehen, dann ist man bei dem Gedanken eines bloßen Schauspiels, das der als Mensch verkleidete Gott der Welt vorführt (einem gnostischen Gedanken).

Hier nötigt die Bibel dazu, nun noch einmal neu auf die Sache des Evangeliums zurückzukommen. Sie nötigt dazu als die Erzählung, die dieses Evangelium immer auch ist, eine Erzählung, die nicht verwandelt werden kann in Begriffe der metaphysischen Gegenständlichkeit, als die der Gottmensch im Dogma gedacht wird. Man kann das als das ungelöste Problem der altkirchlichen Christologie bezeichnen – und dieses Problem ist dann ja weitergegeben worden mit der altkirchlichen dogmatischen Formulierung bis in unsere Gegenwart –, dass es hier zu keinem Ausgleich gekommen ist zwischen dem Christus des Dogmas und dem Christus der biblischen Erzählung. Sicher kann man sich dieses Konkurrenzverhältnis dann auch verdecken. Und in gewisser Hinsicht ist die ostkirchliche Liturgie so etwas wie ein praktischer, damit aber die Frömmigkeit prägender Ausgleich zwischen dem Dogma und der biblischen Erzählung von Jesus. Aber mindestens von hier aus, von der Wahrnehmung dieser Differenz zwischen Dogma und Jesuserzählung aus, kann man ja verstehen, wieso es zu der geschichtlichen Kritik an diesem kirchlichen Dogma kommen musste und

noch immer wieder kommt. Ich nenne diesen Sachverhalt nicht, um nun die Formulierungen des altkirchlichen christologischen Dogmas einfach als metaphysischen Unsinn abzutun. Sonst brauchten wir uns keine solche Mühe mit diesen Formulierungen zu machen. Aber gerade dann, wenn wir ernst nehmen, was damals gedacht wurde, worüber man sich erbittert gestritten hat, was schließlich in feierlichen Entscheidungen festgelegt worden ist, sehen wir uns ja genötigt, hier zu einem Ausgleich zu kommen. Ich würde mich da dem harten Urteil M. KÄHLERS nicht einfach anschließen wollen, der, freilich mit Stoßrichtung gegen die Leben-Jesu-Theologie formuliert: „Der Jesus der Leben Jesu ist nur eine moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst, nicht besser als der verrufene dogmatische Christus der byzantinischen Christologie; sie stehen beide gleich weit von dem wirklichen Christus.“⁴ Es war doch wohl mehr und anderes als bloß der Fürwitz menschlicher erfindender Kunst, der zu diesen dogmatischen Formulierungen führte. Aber wir müssen doch wohl den Stellenwert dieser dogmatischen Formulierungen neu bestimmen lernen – neu jedenfalls angesichts des Selbstverständnisses dieser Formulierungen. Die wollen ja selbständiger Ausdruck der Glaubenswahrheit sein. Und gerade in dieser Selbständigkeit geraten sie dann in Konkurrenz zu der biblischen Geschichte – und müssen dieser biblischen Geschichte Gewalt antun. Das gilt übrigens nicht nur für die altkirchliche Christologie. Es gilt z. B. auch für die lutherische Christologie der Idiomenkommunikation. Auch hier lässt sich die dogmatische Formel, deren Aussageintention durchaus einleuchtet, nicht mehr mit der biblischen Erzählung von Jesus zusammendenken.

Die Folgerung, die wir daraus ziehen: So sehr wir die Aussageintention des altkirchlichen Dogmas auch in der Formulierung christologischer Sätze, nicht nur in der Formulierung der Trinitätslehre, billigen, so wenig können wir doch einer Verselbständigung dogmatischer Sätze gegenüber der biblischen Geschichte das Wort reden. Nur in ständigem Bezug auf diese Geschichte haben sie ihr Recht und einen guten Sinn. Wo sie von dieser biblischen Geschichte abgelöst werden, da geraten sie in solcher Verselbständigung in ein falsches Licht. Solche Verselbständigung liegt dort vor, wo diese dogmatischen Formulierungen als Glaubensgegenstand

⁴Martin KÄHLER: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Kaiser 1956, S. 16.

bezeichnet werden: „Quicumque vult salvus esse, – wer da will selig werden, der muss vor allen Dingen den rechten christlichen Glauben haben. Wer denselben nicht ganz und rein hält, der wird ohne Zweifel ewiglich verloren sein. Dies ist aber der rechte christliche Glaube, dass wir einen einigen Gott in drei Personen und 3 Personen in der einigen Gottheit ehren ...“⁵ Solche Verselbständigung liegt dort vor, wo die liturgisch gefeierte Christusgegenwart zum Maßstab theologischer Richtigkeit wird, übrigens damit selbst ihre Beziehung auf die Geschichte zu verlieren droht (auch im Luthertum).

Hier müssen wir anders vorgehen. Wir können in den dogmatischen Formulierungen nicht etwas anderes sehen als Hilfen zum Verstehen der Geschichte. Es genügt ja auch nicht, dass wir nur Geschichte nacherzählen. Wir brauchen Lehre, die uns zeigt, wie solche Geschichte richtig zu verstehen ist. Als solche Lehre ist uns das altkirchliche Dogma mit seiner Entscheidung eine Hilfe. Es hat ja, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit dem Arianismus, das Verständnis der Geschichte Jesu davor bewahrt, dass es in Mythologie und Polytheismus verwandelt wurde. Gott selbst in seiner ganz besonderen Weltgegenwart ist dieser Jesus: Das, so meine ich, könnten wir als die Quintessenz des altkirchlichen Dogmas mit in unser eigenes Formulieren hineinnehmen. Aber das ist in diesem Satz, das darf von uns nicht als eine statische Verhältnisbestimmung genommen werden: Jesus ist Gott, und er ist zugleich Mensch, der Gott, der Jesus ist, ist der Sohn, der dem Vater wesensgleich ist. So sehr ich die Denknötigung der Alten respektiere, die einmal zu solchen Bestimmungen hinführte – mir selbst erscheinen nun doch gerade diese Formulierungen ungenügend zu sein. Darum will ich nun meine normativen Ausführungen zur Christologie so darbieten, dass ich zu einem dogmatischen Begreifen der biblischen Geschichte anleite.

⁵Symbolum Athanasianum BSLK, S.28ff.

§ 19. Die christologische Interpretation der Schrift als Nachvollzug der dogmatischen Grundentscheidung der Kirche: Das Alte Testament als Zeugnis von der Geschichte der Erwartung des Christus

Wir befragen die Bibel, wenn wir nach der richtigen Formulierung der Christologie fragen. Das aber nicht so, dass wir nun christologische Formeln sammeln. Das wäre eine exegetisch-historische Frage, die an ihrem Platz durchaus ihr Recht hat. Hier aber fragen wir dogmatisch-normativ. Das heißt: Wir suchen ein christologisches Gesamtverständnis der Bibel zu formulieren, in welchem wir die dogmatischen Grundentscheidungen der Kirche aufnehmen. Im Gelingen dieses Versuches muss sich erweisen, ob dieser Weg gangbar ist.

1. Der erwählende Gott

In der Überschrift des Paragraphen habe ich von der Geschichte der Erwartung des Christus geredet. Fragen wir die historischen Exegeten, seit wann es im AT so etwas wie eine Erwartung des Christus, eine Messiaserwartung gibt, dann werden wir zwar verschiedene Auskünfte bekommen. Aber die angegebenen Termine liegen alle zwischen dem Ende des davidischen Großreiches und dem Exil, also so ungefähr zwischen 900 und 500 a.C. Fragen wir die kirchliche Auslegungstradition, dann wird die diesen Termin sehr viel früher ansetzen. Sie verweist auf das sog. Protevangelium Gen 3,15 von dem Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertreten wird, und sieht darin die Verheißung, dass der Christus den Satan besiegen wird. Seit es Menschen, in Sünde gefallene Menschen gibt, erwarten sie den Christus.

Aber Gott selbst erwartet den Christus von Ewigkeit an. Gewiss, das ist ein ungeschützter Satz. Aber der muss so gesagt werden, wenn von Gott

richtig geredet werden soll. Man hat immer wieder einmal in der Theologie die Frage aufgeworfen: Wäre Gott eigentlich Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte? Das ist keine müßige Frage. Denn es ist die Frage danach, wie weit sich Gott denn überhaupt mit uns Menschen einzulassen gewillt ist. So weit, dass er sich selbst mit dem Menschsein identifiziert? Ich denke, weniger zu sagen wäre diesem Gott unangemessen. Das heißt aber, dass Jesus Christus nicht bloß so etwas wie eine erzwungene Notmaßnahme Gottes ist, um den Sündenfall zu reparieren. Dass sich Gott selbst ganz und gar mit unserem Menschsein identifiziert, das ist die Konsequenz seiner Menschenfreundlichkeit. Wenn der Christus im Johannesevangelium sagt: „Ehe denn Abraham ward, bin ich“ (8,58), so wird man das ausweiten müssen und sagen: „Ehe denn Adam war, bin ich“ – Gottes Wille zur Selbstidentifikation mit dem Menschsein, wie er in Jesus geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Darum: Gott selbst erwartet den Christus von Ewigkeit an. Darum reden wir zu Recht vom Alten Testament als von dem Zeugnis von der Geschichte der Erwartung des Christus. Das heißt dann aber zugleich: Von Gott ist nicht recht geredet, wenn man von ihm redet, wie wenn er in seinem Gottsein nur sich selbst brauchte. Das hieße ihn verkennen, nicht so von ihm reden, wie er sich selbst uns bezeugt hat. Z. B.: „Weil Gott ein einzigartiges, ganz einheitliches und unwandelbares Geistwesen ist, muss man ihn predigen als in Wahrheit und Wirklichkeit von der Welt unterschieden, in sich selbst und aus sich selbst vollkommen selig (in se et ex se beatissimus) und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unsäglich erhaben.“¹ Dieser Gott, das ist der selbstgenügsame Kyniker, eine Art Super-Diogenes, aber es ist nicht der Gott, dessen Leidenschaft der Mensch ist, So, wie das Ezechiel schildert: „So spricht Gott der Herr zu Jerusalem“ Ez 16,3-15. So schildert das der Prophet, wie es der andere, Hosea, an seinem eigenen Geschick abbilden musste – an den der Befehl erging: „Geh hin und nimm ein Hurenweib und Hurenkinder; denn das Land läuft vom Herrn weg der Hurerei nach“ (Hos 1,2). Das ist der biblische Gott, der alttestamentliche Gott (vgl. U. MAUSER.² Dieser Gott ist nicht der in se et ex

¹ Vaticanum DENZINGER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, S. 3001.

² Ulrich MAUSER: *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments*, ger, Bd. 43, Tübingen: Mohr 1971 (= Beiträge zur historischen Theologie).

se beatissimus der Vatikanischen Definition, sondern der, der die Menschen sucht, der leidenschaftlich aus ist auf die Gemeinschaft mit dem Menschen:

BibleZitatDenn ich, der Herr, dein Gott – יהוה אלהיך אנכי: „bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht an den Kindern derer, die mich hassen, bis ins 3. und 4. Glied, aber Barmherzigkeit“ חסד „erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten.“ (Ex 20,5).

Weil die Geschichte, die das AT bezeugt, die Geschichte dieses Gottes ist, dessen Leidenschaft der Mensch ist, darum ist das AT voll von Erwartung des Christus. Das ist mein Vorverständnis, meine dogmatische Voraussetzung, mit der ich an die Texte herangehe. Und ich denke, es braucht kein gewaltsames, urgeschichtliches Verstehen, um zuerst einmal diese Voraussetzung in den Texten wiederzufinden: Den Gott, der erwählt.

Er holt sie heraus, wendet ihr Leben, macht sie zu seinen Partnern, führt sie auf seinen Wegen, treibt mit ihnen seine Geschichte! Da ist Abraham, Vater des Glaubens, in dessen Gestalt und Geschichte sich die Erfahrung der Gewählten und Gerufenen exemplarisch verdichtet hat – bis hin zu dem einen, dem Abrahamssamen im Singular, wie das Paulus betont (lesen Sie Gl 3,6-18), dem Christus, in welchem die Glaubensverheißung für alle Heiden bestätigt und festgemacht worden ist – ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ – die Glaubenden, die in Gottes Partnerschaft Gerufenen, die mit ihm, Gott, ihre Geschichte haben. Da ist der Fersenhalter Jakob, der Listige, diese moralisch doch recht zweideutige Figur, der sich die Erwählung als seinen Vorzug gegenüber dem älteren Bruder erschleicht; und muss dann durch jene unheimliche und ungeheure Nacht des Ringens am Jabbok durch, aus der er hinkend herauskommt, gezeichnet an seinem Leib, und geschmückt mit dem Namen Israel – Gottesstreiter (Streiter nicht für Gott, sondern gegen Gott, wie K. BARTH zu diesem Namen bemerkt). Da sind die Führer und Helden der Befreiung der Volkwerdung und Staatwerdung Israels, Mose – mit dem Gott geredet hat von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet אֱמַרְצֶהוּ (Ex.33,11 findet sich diese merkwürdige Notiz), Josua, die Richtergestalten bis hin zu dem merkwürdigen Helden Simson, den seine sexuelle Hörigkeit dem Philisternmädchen gegenüber fällte. Da ist der lange Saul, den Samuel zum König macht – gerade in der Ausweglosigkeit seines Unglücks ergreifend – wie er in seiner Gottverlassenheit zu der Hexe nach Endor läuft und

den toten Samuel beschwört, und von ihm doch nur zu hören bekommt, was er schon selbst weiß: dass es aus ist mit ihm, und dass der Tod auf ihn wartet; und doch widerfährt ihm dann gerade von dieser Hexe, dieser Totenbeschwörerin die Barmherzigkeit, dass er sein letztes Mahl bereitet bekommt, und gestärkt wird auf seinem unausweichlichen Weg (lesen Sie 1 Sam 28,3-25, eine Geschichte, die voll ist von Erwartung, die Vorbildet, was in Gethsemane geschehen ist). Da ist David, der dem erwarteten Christus seinen Namen gegeben hat: Der Davidssohn. Das geht weiter, über die Propheten und die Frommen, die bekannten und die unbekanntenen Erwählten. Hier ist die Geschichte der Leidenschaft Gottes für den Menschen, wie umgekehrt die Geschichte der Leidenschaft von Menschen für Gott und gegen Gott, ergreifend formuliert durch Jeremia, und so formuliert, dass einer bis heute diese Worte sich zu eigen machen kann: „Herr, Du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen“ (וַיִּזְלֵן הַפֶּה הַזֶּה) Hiob 31,9 sich von einem Weib hinreißen lassen – das ist äußerste Leidenschaftlichkeit), „Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen; aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und jedermann verlacht mich“ (Jer 20,7-13). Lesen Sie dazu, zu dieser Geschichte des erwählenden Gottes und der erwählten Menschen Hebr 11 – es geht mir hier wie dem Autor ad Hebraeos: „Was soll ich mehr sagen? Die Zeit würde mir zu kurz.“ (11,32).

2. Die Erwählungsgeschichte in der Erwartung des Christus

Gott wagt sein Gottsein an die Menschen – an seine Leidenschaft für diese Menschen. Davon redet die Bibel sehr deutlich. Gibt es wohl eine traurigere Figur als den verschmähten Liebhaber? Vielleicht noch den gehörnten Ehemann. Gerade so aber erscheint Gott. Als der verschmähte Liebhaber z. B. in dem berühmten Weinbergbild des Jesaja – der Weinberg ist ja stehende Metapher für die Geliebte, wie beispielsweise aus dem Hohen Lied ersichtlich ist.

Vgl. Jes 5,1-7 – bis hin zu dem Höhepunkt, dessen Wortlaut kaum übersetzbar ist: וַיִּקַּו לְמִשְׁפַּט וְהָיָה מִשְׁפָּח לְצִדְקָה וְהָיָה צְעָקָה „Er wartete auf Rechtspruch, siehe da war Rechtsbruch, auf Gerechtigkeit, siehe da war Geschrei über Schlechtigkeit.“

Da ist Gott der geschmähte Liebhaber, eine komische, traurige, lächerliche

Figur, wie sie dann erst recht der gehörnte Ehemann ist – so geht es ja z. B. in dem eingangs schon zitierten Spruch in Ez 16 weiter: Vol. Ez 16,15-22.

Ich lasse es bei diesen Beispielen, mache nur auf die beißende Schärfe dieser Metaphorik aufmerksam. So können die Propheten von Gott reden! Seine Leidenschaft für das erwählte Israel hat ihn in diese lächerliche, absurde Situation gebracht, Gott!

Was ist gemeint, wo so von dem Verschmähen Gottes durch die Erwählten die Rede ist, von ihrer Untreue? Jesaja deutet an, dass er konkret an ein Versagen der Rechtspflege denkt: da geschieht Unrecht, da herrscht Gewalt – wie das z. B. dann ausgeführt wird in den auf das Weinberglied folgenden Weherufen – gegen die, die ein Haus und einen Acker um den andern an sich bringen, die im Wohlleben prassen, die Recht in Unrecht, und Unrecht in Recht verkehren, die sich selbst für weise halten und Gott verachten. Und bei Ezechiel ist deutlich, wie hier Abgötterei als das Vergehen Jerusalems erscheint, und zwar genauer dann die mit der politischen Abhängigkeit verbundene religiöse Abhängigkeit von Ägypten, Assyrien, Chaldäa (nachlesen!). Weil die politische Existenz Jerusalems und Judas nicht Gott verdankt wird, weil man sich selbst durch politisches Taktieren zu sichern sucht, darum kann auch die religiöse Bindung an Gott nicht durchgehalten werden, muss es zu mannigfaltigem Synkretismus kommen.

Wir könnten also so zusammenfassen: Dort ist Gott in seiner Leidenschaft für die Menschen enttäuscht, wo sowohl das zwischenmenschliche Verhältnis, wie das Verhältnis zu Gott gestört ist. Das Gesetz wird nicht gehalten – wobei ja das eine im NT geläufige Zusammenfassung des Gesetzes ist: Gott lieben und den Nächsten lieben. Vielleicht ist Ihnen dabei auch die christliche Interpretation des Dekalogs geläufig, bei der man dann die beiden Tafeln unterscheidet, die 1. Tafel, die das Verhältnis zu Gott betrifft, die 2. Tafel, die das Verhältnis zum Nächsten betrifft (1.-4. Gebot nach der biblischen, bzw. 1.-3. nach der Katechismuszählung, und dann 5.-10. bzw. 4.-10. Gebot).

Wir denken Gott falsch, wenn wir bloß bei der positiven Setzung seines Willens im Gesetz bleiben, und also das menschliche Versagen der Erwählten als das Versagen gegenüber dieser positiven Setzung denken. Der Gott, dessen Leidenschaft der Mensch ist, der ist nicht einfach der Souverän, dessen Willen gelten soll und muss. Das wäre eine unerträgliche Verkürzung

im Gottesverständnis, der sich das AT nicht minder als das NT verschließt (bei noch so viel philologischer Akribie im Einzelnen). „Das Wort berit bedeutet im theologischen Bereich nicht ‚Bund‘ (zwischen Jahwe und Israel): und das entspricht dem Sachverhalt, dass das Alte Testament das Verhältnis Gott/Mensch nicht als ‚Bund‘ verstanden hat ... Das Gegenüber Gott/Mensch ist für israelitischen Glauben – und nicht minder für christlichen Glauben – das Verhältnis des Herrn zu dem seiner Macht Unterworfenen. Nur, dass dieses Verhältnis zugleich bestimmt ist durch den Heilswillen, den dieser Herr dem Menschen entgegenbringt.“³ Man wird eine solche Bestimmung im Blick auf die christologischen Momente im Verhältnis von Gott und Mensch nicht als zureichend anerkennen können. Ich führe dazu einige Verse aus Rm 8 an (16.17.29): *„Der Geist selbst gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, wenn anders wir mit ihm leiden, auf dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden ... Denn welche er zuvor ersehen hat, die hat er auch verordnet, dass sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes, auf dass derselbe der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern.“* Der Mensch als Sohn Gottes – christologisch vermittelt sicher, aber gerade so aufgenommen in das Verhältnis Gottes zu seinem Sohn Jesus Christus: so sieht das hier bei Paulus aus. Das ist eben nicht Verhältnis des Herrn zu dem seiner Macht Unterworfenen – das wäre eine Paganisierung des biblischen Glaubens, die Gott in Analogie zu dem altorientalischen Großkönig denkt. Aber der Gott, dessen Leidenschaft der Mensch ist, der will nicht die Proskynese (wie sie der Moslem in der Ehrung Allah's noch heute vollzieht). Wir brauchen dazu gar nicht den Ausgriff ins NT. Wir sehen das dort, wo dieser Gott als der verschmähte Liebhaber dasteht.

Deshalb genügt nicht der Hinweis auf die Positivität des Gotteswillens, etwa in den Formulierungen des Dekalogs, um zu verstehen, was das Versagen der Erwählten ausmacht. Sie sind ja nicht bloß dazu da, damit dieser Gott jemand hat, dem gegenüber er Herrschaft ausüben könnte. Er will sie als sichtbare und leibhafte Gestalt seiner Gottheit.

„Da sprach Gott: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei ... Und Gott schuf den Menschen, zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“

³Ernst KUTSCH: *Verheißung und Gesetz*, De Gruyter 1973, S. 152.

(Gen 1,26.27). Diese menschliche Gottebenbildlichkeit aber ist nun gerade nicht statisch – seismäßig zu verstehen. Sie ist Geschehen, Geschichte, in der sich diese Gottebenbildlichkeit herausarbeitet, in der sie aber auch verfehlt wird. So, wie Menschsein gelingt, gelingt solche Gottebenbildlichkeit. Und so wie Menschsein misslingt, so misslingt auch Gottebenbildlichkeit. Und damit gerät Gott selbst ja nicht bloß in die Zweideutigkeit. Er wird damit zum jämmerlichen Götzenbild pervertiert.

Da ist die Geschichte vom Goldenen Kalb – exemplarisch faßt sie hier solche Perversion zusammen. Kalb, das ist peiorisierend gesagt. Gemeint ist der Stier, in dem sich die Lebenskraft zusammenfasst: Das ist das Göttliche am Menschsein – diese Lebenskraft, Vitalität – „*Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägyptenland geführt hat*“ (Ez 32,4). Nicht der Name kann da etwas ändern: dass dieser Baal, dieser Machtgott, dieser Vitalgott, Jahwe genannt wird, und dass es der richtige, der angestammte Priester Aaron ist, der Verwalter der institutionellen Volkskirche, der zu dieser Verehrung anleitet. Als Aaron das sah, wie seine Interpretation Jahwes ankam, wie sie den religiösen Bedürfnissen seines Volkes entgegenkam – „*da baute er einen Altar vor ihm und ließ ausrufen und sprach: Morgen ist des Herrn Fest*“ – *הָיָה לַיהוָה מִקָּרֶב* (Ex 32,5). Das ist da so treffend, und so dicht und genau erzählt, dass wir das Ende unserer Kirche vor uns sehen, wie wenn das nicht vor 3000 Jahren gewesen wäre, sondern gestern. Und es ist ja nun doch nicht bloß der Sinn des Textes verfehlt, wenn wir heute vom Tanz ums goldene Kalb reden und damit meinen, dass das Geld das Leben unserer Gesellschaft regiere.

Name[]Luther hat das sehr gut beobachtet und formuliert, wenn er im Großen Katechismus zum 1. Gebot sagt: „Allein das Trauen und Gläuben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“⁴ Gottes Bild soll herauskommen – leibhaftig Gestalt gewinnen im Menschsein. Und herauskommt das goldene Kalb, Vitalität, oder Herrschaft, oder die in DM oder Dollarmilliarden ausdrückbare gesellschaftliche Wertschöpfung, das goldene Kalb, um das sie herumtanzen in wilder Verzückung. Das ist es,

⁴BSLK, S. 560.

was wir da vor uns sehen. Und wer seine Bibel liest, und ist nicht blind vor religiöser Selbstzufriedenheit, wie der Pharisäer in Jesu Beispielerzählung (bloß dass wir heute als Negativsymbol nicht die Zöllner haben, sondern die Kommunisten), wer seine Bibel wach und mit offenen Augen liest, der sieht, wie wir gemeint sind mit diesen Geschichten. Erwartung des Christus – das ist doch auch unsere Geschichte, unsere persönliche Geschichte wie die unserer Gesellschaft und unserer Kirche mitten in dieser Gesellschaft. Erwartung des Christus – das heißt doch: Gott soll herauskommen, nicht ein Götzenbild nach dem anderen. Gott soll herauskommen, in leibhafter Menschengestalt, in der Menschengestalt, die ihm wirklich entspricht. Das ist nicht bloß die Forderung des Gesetzes: „*Heilig sollt ihr sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott*“ – (Lev 19,2) – קְדוּשִׁים תִּהְיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי – was Jesus selbst dann wieder aufnimmt: „*Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist*“ (Mt 5,48). Nein: das ist auch die Erwartung und Hoffnung der Menschen, die Gottes Bild verfehlt haben; ja, es ist die Erwartung und Hoffnung Gottes selber. Gott, der wahre Gott, der eben nicht das goldene Kalb ist, und nicht der Gott, der Eisen wachsen ließ und deshalb seine Deutschen nicht verlässt, und der nicht der Markt und das ökonomische Wachstum ist. Dieser wahre Gott mit seiner Leidenschaft für den Menschen, der muss sich ja gegen den Götzendienst verwahren, der da in seinem Namen und mit seinem Namen getrieben wird. Und muss sich darum gegen seine Menschen kehren, und zuerst und mit aller seiner göttlichen Leidenschaft gegen die, die er erwählt hat. „*Fürwahr – aus allen Geschlechtern der Erde habe ich allein euch erkannt, darum will ich auch an euch heimsuchen alle eure Sünde*“ (Amos 3,2). „*Was soll ich dir tun, Ephraim? Was soll ich dir tun, Juda? Denn eure Liebe (הַסֶּדֶר) ist wie eine Wolke am Morgen und wie der Tau, der frühmorgens vergeht. Darum schlage ich drein durch die Propheten und töte sie durch die Rede meines Mundes, dass mein Recht wie das Licht hervorkomme. Denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer*“ (Hos 6,4-6). Der wahre Gott muss sich gegen den Götzendienst verwahren – und wird darum doch selbst in seinem Gottsein verwandelt: Er will helfen, und muss strafen, er will sein Angesicht leuchten lassen über uns – wie das im aaronitischen Segen heißt und muss dieses Angesicht verbergen. So ist das zu verstehen: Erwartung des Christus. Das ist Erwartung des Menschseins, das Ebenbild Gottes wirklich ist. Nicht, dass solche Gottebenbildlichkeit einfach nur ausstünde. Sie zeigt sich, hier und

dort, in einer Humanität rechtlicher Ordnung, oder im Vertrauen auf den Gott, der sich nicht abbilden lässt, weil die lebendigen Menschen sein Bild gestalten sollen in der Art und Weise, wie sie mit ihrer Welt umgehen und wie sie miteinander umgehen, sie zeigt sich im Widerspruch gegen die Verkehrung Gottes in die Götzen, zeigt sich in Gehorsam und Liebe. Nicht, dass Gott nur sein Angesicht verbirgt – und es nicht auch leuchten lässt über uns, so wie sich die Mutter zum Säugling neigt, und ihn aufnimmt und versorgt. Aber das dauert nicht, das hat keinen Bestand (wie ich eben aus der Klage des Hosea anführte: „*Eure Liebe ist wie eine Wolke am Morgen und wie der Tau, der frühmorgens vergeht*“). Gottes Bild, ganz und eindeutig, leibhaftig und dauernd in der Gestalt eines Menschen – das ist der erwartete Christus. Von dieser Erwartung ist das AT randvoll. Darum ist es ein törichter Buchstabenfetischismus, wo man meint: Christuserwartung, das sind im AT eben die sogenannten messianischen Verheißungen und die zielen gar nicht auf Jesus. „Der Messiasgedanke wurde in solchen Kreisen vertreten, deren Glaube eschatologisch und deren allgemeine Haltung durch die Treue zur früheren davidischen Dynastie bestimmt war. Ihre geistige Stütze besaßen sie in den Nachfolgern jener heilverheißenden Kultpropheten, die von den großen Einzelpropheten der vorexilischen Zeit schroff bekämpft und abgelehnt, teilweise sogar als falsche Propheten bezeichnet worden waren. An diesen Zusammenhängen gemessen, stellt sich der alttestamentliche Messiasgedanke als ein fragwürdiges politisch-theologisches Gebilde dar. Daher wäre es falsch, das Alte Testament messianisch zu deuten und die Messiaserwartung als das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testament zu betrachten“⁵ Auch das als eine bloße Randbemerkung gesagt: Es kommt schon an auf die richtige Frage, wenn man die Bibel verstehen will, und es lohnt sich, diese Frage sich lange und gründlich zu überlegen, wo man nicht in die Irre gehen will. Dazu aber kann eine solide dogmatische Bildung manchmal tauglicher sein, als eine Historie, die ihre Dogmatik gar nicht merkt!

⁵Georg FOHRER: *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, ger, Bd. 24, Berlin u.a.: De Gruyter (= Theologische Bibliothek Töpelmann), S. 22.

3. Der Grund der Christuserwartung

Wir lesen das AT als Zeugnis der Christuserwartung. Dazu braucht es keine großen exegetischen Künste, nicht die besonderen Figuren einer Typologie oder Allegorhese, die dazu dienen müsste, einen geheimen Tiefsinn zu entdecken, der so in den Worten gar nicht beabsichtigt gewesen sein kann. Es hat solche Bemühungen in der Geschichte der christlichen Exegese des AT's in sehr verschiedenartiger Weise immer wieder gegeben. Ich will das jetzt nicht darstellen oder kritisieren. Die professionellen historischen Exegeten gerade des AT's haben häufig noch solche Versuche im Blick, wo sie sich mit der Frage einer christlichen bzw. christologischen Auslegung des AT's befassen, und stolpern darum schon beim ersten Versuch, das AT richtig zu verstehen. Denn weil ein christologisches Verstehen unmöglich sein kann – darum sucht man dann nach irgendeinem anderen mehr oder weniger angemessenen Verständnis dieses Buches. Und das gibt es nicht; denn das AT will als Buch der Erwartung verstanden werden. Einiges davon habe ich nun angedeutet.

Wir fragen nun aber noch ein Stück weiter – nach dem Grund einer solchen Erwartung. Der Grund dieser Erwartung, und also der Grund der Erwartung, dass es nicht immer so bleiben wird, wie es da ist, Grund der Erwartung, das hieße Grund der Annahme, dass das Verhältnis von Gott und Mensch sich nicht einfach allezeit gleich bleibt, dass es vielmehr weitergeht – dass die Heilsgeschichte, um diesen Ausdruck einmal zu gebrauchen, weiterkommt, und zwar weiterkommt in der Verwirklichung dessen, was aussteht, weiterkommt in der Verwirklichung der Entsprechung von Gott und Mensch, und also auch weiterkommt auf dem Weg zu dem Heil, das Gott uns Menschen zuwenden will.

Nehmen Sie eine Situation wie die des Propheten Jesaja am Ende der ersten Phase seiner Wirksamkeit: Ahas hat sich nicht bewegen lassen, statt auf die assyrische Hilfe auf Jahwe zu vertrauen. Er hat den politischen Weg aus der Bedrohung des syrisch-ephraimitischen Krieges gesucht, eine scheinbar erfolgreiche Politik. Dass diese Politik auf die Dauer mehr kosten wird, als sie im Augenblick einbringt, sieht man nicht – da ist alles finster. Der Prophet zieht das Fazit (schreibt es u. U. sogar nieder, schärft es auf jeden Fall seinen Jüngern ein): *„Ich soll verschließen das Zeugnis, versiegeln die Weisung in meinen Jüngern, und will hoffen auf den Herrn, der sein Antlitz*

verborgen hat vor dem Hause Jakob, und will auf ihn harren“ (Jes 8,16.17). Was ist das für eine merkwürdige Gestalt der Hoffnung, die sich nun gerade auf den Gott richtet, der sich abwendet, der sein Angesicht verbirgt, der die laufen lässt, die dem Assyrer als Schutzmacht mehr vertrauen als ihrem Gott – sie werden ja ihre Erfahrungen machen mit dieser Schutzmacht; davon weiß der Prophet jetzt schon ein Liedlein zu singen! Jesaja richtet sich auf diesen, den abgewandten, den verborgenen Gott, der sich nicht mehr identifizieren lässt an dem Heil, das er seinen Erwählten erweist, der sich nur noch identifizieren lässt an seinem fremden Werk, an dem Unheil, das da hereinbricht (vgl. z. B. Jes 28,21).

Was ist der Grund für diese Hoffnung? Nur Gott selbst! Gott selbst, dessen Gottheit sich nicht an der Unzulänglichkeit, der Sünde, dem Götzendienst seiner Menschen totlaufen kann, dass er nur noch der richtende, rächende und tötende Gott bleibe. Gott selbst hat mehr Möglichkeiten, als diese vertanen menschlichen Möglichkeiten, z. B. als die vertane Möglichkeit des Ahas und des Davidshauses – die nicht wahrhaben wollten, was ihnen Jesaja zu sagen hatte: „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ – אִם לֹא תֵאֱמָנוּ לֹא תֵאֱמָנוּ (Jes 7,9). Er hat z. B. die Möglichkeit, dieses vertrauenslose Davidshaus, das seine Politik ohne Gott machen will, und also mit dem Götzen Assurs paktiert, abzuhaufen – und aus dem abgehauenen Stumpf, da wächst ein Reis hervor, aus der Wurzel sprosst der Sproß, כִּצְרַר, und auf dem wird – anders als auf dem Versager Ahas – der Geist Jahwes ruhen, Geist der Weisheit und der Einsicht, Geist des Rates und der Stärke, Geist des Wissens und der Furcht Jahwes. Sie kennen das, Jes 11,1-9. Ich meine, dieser Spruch füge sich so klar und nahtlos ein in die Situation und Theologie Jesajas, dass ich je länger desto weniger den kritischen Eifer begreife, mit dem manche Exegeten die Echtheit, die jesajanische Herkunft dieses Spruches bestreiten. Dahin bringt es die simple theistische metaphysische Gottesvorstellung, die unsere aufgeklärte Vulgärdogmatik beherrscht, seit man mit der Trinitätslehre fertig zu sein glaubt: Vor lauter Kritik kann man nicht mehr lesen, verstehen, die Gedanken des Jesaja nachdenken – eines ganz großen Theologen, der gewiss keine modern-aufgeklärte Vulgärdogmatik im Kopf hatte.

Das kommt heraus: menschliche Möglichkeiten, Ansätze – in einer erstaunlichen Geschichte. Aber sie sind doch verspielt und vertan. Zugleich aber ist da Gottes eigene Möglichkeit. Das ist der Grund der Hoffnung:

Gott selbst in seiner Leidenschaft für den Menschen, Gott selbst, der sein leibhaftiges Ebenbild sucht im Menschsein. Gott, der seinen Pfeil noch im Köcher hat, den glatten, den spitzen Pfeil, der das Ziel erreichen wird. Dazu zum Schluss – ohne exegetische Erörterung, Jes 49,1-6. Von wem ist da die Rede – wenn nicht von Jesus?

§ 20. Das Menschsein Jesu als Gottes verheißene Heilstat: Das Neue Testament als Zeugnis der Gottes Geschichte vollendenden Erfüllung

Die traditionelle Christologie unterscheidet zwischen der Lehre von der Person Christi, und der Lehre vom Werk oder Amt Christi. Diese Lehre vom Amt Christi wird dann wieder durchgeführt als Lehre von seinem dreifachen Amt, dem *munus* oder *officium triplex*: Er ist Prophet, König und Priester. Sicher ist eine solche Lehrformulierung eine problematische Systematisierung der Geschichte Jesu, vor allem dann, wenn wir auf die nähere Durchführung in der orthodoxen Systematik achten. Doch wenigstens das kann diese Lehre verdeutlichen: in ihm ist erfüllt, was sich im AT anbahnte. Begründet wird diese Lehre vom dreifachen Amt ja damit, dass der Christustitel in seiner ursprünglichen Bedeutung als „Messias“, der Gesalbte, genommen wird – man sieht in dem Gesalbten Jesus die Ämter der Gesalbten des Alten Bundes zusammengefasst. Die Verbindung von alttestamentlicher Erwartung und neutestamentlicher Erfüllung gibt hier das Schema des dogmatischen Denkens vor.

Ich will in meiner Darstellung in groben Umrissen diesem Schema vom dreifachen Amt Jesu Christi folgen. Ich verstehe es als eine Hilfe für die dogmatische Nacherzählung der Geschichte Jesu, die es erlaubt, verschiedene Aspekte seiner Wirksamkeit zu unterscheiden. Dazu will ich ausdrücklich darauf aufmerksam machen: was hier als normative Christologie vorgebracht wird, nimmt die traditionell unterschiedene Lehre von Person und Werk Jesu Christi zusammen. Dabei wird dann nicht begrifflich definiert, wer Christus ist, und was er aufgrund dessen tut. Vielmehr wird seine Wirksamkeit, wie sie in den Evangelien erzählt wird, aufgefasst. Was ich an der Ausarbeitung des christologischen Dogmas auszustellen hatte – dass es, dem Gefälle der gedanklichen Konstruktion folgend, sich immer mehr löste von der Anschauung Jesu, wie sie die biblische Erzählung gibt, – das soll hier vermieden werden.

1. Aspekte in der Wirksamkeit des irdischen Jesus

Wir folgen dem dogmatischen Schema, wenn wir zunächst von Jesu prophetischem Amt reden. Markus fasst Jesu Botschaft am Anfang seines Evangeliums so zusammen: *„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen; tut Buße und glaubt dem Evangelium“* (Mk 1,15). Das Reich Gottes ist das Wichtigste, was einem Menschen begegnen kann – *„es ist gleich einem verborgenen Schatz im Acker, welchen ein Mensch fand und verbarg ihn; und in seiner Freude darüber geht er hin und verkauft alles, was er hat, und kauft den Acker“* (Mt 13,44). So nahe ist dieses Reich, dass man es finden kann, jetzt schon finden kann. Und es ist wichtiger als alles, was sonst wichtig zu sein scheint. *„Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Nach solchem allem trachten die Heiden ... Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen“* (Mt 6,31-33).

Nun lässt sich gewiss fragen: Was ist das also, dieses Reich Gottes? Und was ist das, diese Gerechtigkeit des Reiches Gottes, von der da die Rede ist? Ich will einmal abgekürzt so sagen: dieses Reich Gottes – das ist Gott in Aktion. Und die Gerechtigkeit dieses Reiches Gottes – das ist Menschsein in der Aktion, die Gott entspricht. Gott in Aktion – das heißt z. B.: *„Sehet die Vögel unter dem Himmel an; sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen; und euer himmlischer Vater nährt sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr als sie? ... Schauet die Lilien auf dem Feld, wie sie wachsen; sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, dass auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist wie derselben eine“* (Mt 6,26.28f). Gott in Aktion – das heißt aber auch dieses: Da geht ein Mann, um sich Arbeiter zu dingen, und verabredet den üblichen Lohn. Aber nicht nur am frühen Morgen schickt er sie zur Arbeit, sondern auch am Mittag, gar noch eine Stunde vor Sonnenuntergang. Und bei der Abrechnung bekommen sie alle den gleichen Lohn. Darf das so sein? Bibelzitat Sie murrten wider den Hausvater und sprachen: Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben. Er antwortete aber und sagte zu einem unter ihnen: Mein Freund, ich tue dir nicht Unrecht. Bist du nicht mit mir eins geworden um einen Groschen? Nimm was dein ist, und geh! Ich will aber diesem Letzten

geben gleich wie dir. Habe ich nicht Macht, zu tun, was ich will, mit dem Meinen? Siehst du darum schein, dass ich so gütig bin? (Mt 20,12-15). Reich Gottes, Gott in Aktion, das heißt auch: „*Selig seid ihr Armen; denn das Reich Gottes ist euer. Selig seid ihr, die ihr hier hungert; denn ihr sollt satt werden. Selig seid ihr, die ihr hier weinet, denn ihr sollt lachen*“ (Lk 6,20.21).

Gott in Aktion, das heißt, auf eine abstrakte Formel gebracht: Wo es nötig ist, da wird geholfen; jetzt schon, und dann erst recht. Wer das sieht, der kann es doch nicht fehlen lassen an der Gerechtigkeit des Reiches Gottes – an der menschlichen Aktion, die Gott in Aktion entspricht. So, wie der Samariter: „*Da er ihn sah – dieses arme Opfer eines Raubüberfalls – jammerte ihn sein, ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm und hob ihn auf sein Tier, und führte ihn in eine Herberge und pflegte sein. Des anderen Tages zog er heraus zwei Silbergroschen und gab sie dem Wirte und sprach zu ihm: Pflege sein, und so du was mehr wirst dartun, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme*“ (Lk 10, 33-35). Der Mensch in Aktion, die Gott in Aktion entspricht, das heißt: „*Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten*“ (Mt 7,12). Es heißt: BibelzitatIhr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und bittet für die, so euch verfolgen, auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,43-45). So ist das jetzt schon, und erst recht dann (wir müssen wissen, welche Zeit ist! Das ist wichtig für einen Theologen, dass er die Zeiten richtig unterscheiden und richtig ansagen kann). Jesus im prophetischen Aspekt seiner Wirksamkeit: Er zeigt auf das Reich Gottes, das nahe gekommene, auf Gott in Aktion und den Menschen in Aktion, der seinem Gott entspricht. Aber er ist ja mehr als der Prophet. Nehmen wir den königlichen Aspekt seiner Wirksamkeit: Der König, das ist ja nicht der Herrscher, der auf seinem Thron sitzt und die Allmacht des Staates repräsentiert. Das ist der, der jedem sein Recht verschafft, sein Menschenrecht – der dieses Recht darum gerade den Armen und Unterdrückten verschafft. Nehmen Sie als eine Art von Königsspiegel Jes 11,3-5: „*Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen, noch Urteil sprechen nach dem, was seine Ohren hören, sondern wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und rechtes Urteil sprechen den Elenden im Lande, und er wird mit dem Stab seines Mundes*

den Gewalttätigen schlagen und mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen töten. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein und die Treue der Gurt seiner Hüften“ Dazu nimmt sich Jesus jetzt die Zeit. Er wartet nicht, wie die Frommen seiner Zeit auf das Reich warten. Er holt sich dieses Reich her. *„Von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt tun, reißen es an sich“* – βίασταί ἀρπάξουσιν αὐτήν Mt 11,12: Ein Rätselspruch, dem man nur dann seinen guten Sinn abgewinnen kann, wenn man etwas von der Zeit versteht: Jesus redet da von dem, was er selbst tut, wie er selbst sich die Zeit des Reiches Gottes nimmt.

Wo es nötig ist, da wird geholfen – so stellt Jesus Gott in Aktion vor, und fordert die menschliche Aktion als Gerechtigkeit des Reiches Gottes, die dieser Aktion Gottes entspricht. Wir sehen ihn in der Vollmacht, die Gott in Aktion bringt. Jetzt schon ist es nötig, zu helfen, wie Gott selbst hilft. *„Da nun Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Es waren aber etliche Schriftgelehrte, die saßen allda und dachten in ihrem Herzen: Wie redet dieser so? Er lästert Gott! Wer kann Sünden vergeben denn allein Gott?“* (Mk 2,5-7). Natürlich haben sie theologisch recht mit diesem allgemeinen Satz: Niemand kann Sünden vergeben außer Gott. Aber sie haben den Satz falsch angewendet, weil sie nicht gemerkt haben, welche Zeit ist. *„Ein jegliches Reich, wenn es mit sich selbst uneins wird, das wird wüste, und ein Haus fällt über das andere. Ist aber der Satan auch mit sich selbst uneins, wie will sein Reich bestehen? Weil ihr saget, ich treibe die bösen Geister aus durch Beelzebub ... Wenn ich aber durch Gottes Finger die bösen Geister austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen. Wenn ein Starker seinen Palast bewacht, so bleibt das Seine in Frieden. Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und überwindet ihn, so nimmt er ihm seinen Harnisch, darauf er sich verließ, und teilt den Raub aus“* (Lk 11,17f.20-22).

Suchen wir unsere Anschauung für das königliche Amt Jesu, dann so, dass wir ihn mit den Elenden sehen, denen er zu ihrem Recht verhilft; wir sehen ihn Sünden vergeben, sehen ihn Kranke heilen, sehen ihn mit den Ausgestoßenen das Mahl feiern. Was ist das für eine Zeit, diese Zeit Jesu? Sie fragen ihn danach: *„Warum fasten die Jünger der Pharisäer, und deine Jünger fasten nicht? Und Jesus sprach zu ihnen: Wie können die Hochzeitleute fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist?“* (Mk 2, 18f). Es ist deutlich, dass sich angesichts dieser Anschauung Jesu die exegetische Fragestellung, ob

sich Jesus das Reich Gottes als eine zukünftige oder als eine gegenwärtige Größe gedacht habe, als unangemessen erweist. Wo Gott in Aktion erfasst wird, da ist Reich Gottes. Und wo Menschen in Aktion dieser Aktion Gottes entsprechen, da ist Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Jesus selbst nimmt die Zeit des Reiches Gottes in Anspruch, ist selbst der, der als Mensch Gott in Aktion ist.

Denken wir dem weiter nach, werden wir zu dem dritten Aspekt in der Wirksamkeit des irdischen Jesus geführt, der traditionell als der priesterliche, der hohepriesterliche Aspekt dargestellt wird: Jesus, der sich selbst Gott als Opfer darbringt und damit die Sünde der Menschheit sühnt. Ich zweifle daran, dass wir situationsgerecht und damit sachgerecht formulieren können, dass Jesus bei uns angekommen ist, wenn wir uns hier immer noch einmal der traditionellen kultischen und juristischen Kategorien bedienen, um Jesu Tod zu verstehen. Ich will einen anderen Vorschlag des Verstehens versuchen, der im Duktus unserer bisherigen Überlegungen bleibt.

Dazu haben wir uns den Konflikt klarzumachen, der zu Jesu Tod geführt hat. Es wäre ja zu billig, hier nur Neid, Missgunst, menschliche Unzulänglichkeit auf Seiten der jüdischen Machthaber, und bei Pilatus eben seine Bestechlichkeit, Abhängigkeit und Gleichgültigkeit zu sehen. Vielmehr steht in Frage, ob das von Jesus zugleich geforderte und gelebte Menschsein erlaubt ist; und zwar erlaubt im Sinne, dass die faktisch gegebene und mühsam geordnete Welt durch dieses Menschsein nicht so aus den Fugen gerät, dass das nicht verantwortet werden kann, und zwar gerade von denen nicht verantwortet werden kann, die für diese Ordnung verantwortlich sind. Machen wir uns klar: für diese Ordnung ist grundlegend die Unterscheidung zwischen gut und böse. Wer gut ist, wird belohnt, wer böse ist, bestraft. Und die Grenze zwischen dem Guten und dem Bösen muss streng aufrechterhalten werden (die Pharisäer, das sind die, die sich trennen von den Sündern). Gott selbst ist dann der, der über diese Grenze wacht, der die Sanktionen selbst über dieses Leben hinaus aufrechterhält, Belohnung für die Guten, Bestrafung für die Bösen.

Jesus hat diese Grenze eingerissen, im Namen des Reiches Gottes, in der Vorwegnahme Gottes in Aktion. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mt 21,31). Das Menschsein, auf das Jesu Gott aus ist, das ist nicht qualifiziert durch eine

an seinen Werken ablesbare Güte, Selbstqualifikation. Es ist qualifiziert durch die Not, der allein Gott abhelfen kann. Die Beispielerzählung vom Pharisäer und Zöllner zeigt diesen Gegensatz mit schneidender Schärfe auf!

Wer sich für die Ordnung verantwortlich sieht, kann nicht dulden, was durch Jesus geschieht. Ich meine, sie hätten alle in großem Ernst und im Bewusstsein ihrer Verantwortlichkeit gehandelt, die miteinander Jesus zu Tode brachten. Angesichts der gegebenen Tatsachen ließ sich nicht anders handeln! Angesichts dessen, dass die Menschen nun einmal Zucht und Ordnung brauchen, Belohnung und Bestrafung, damit die Welt bestehen kann (– wo wir als Theologen von „Welt“ reden, meinen wir immer die Menschenwelt), und angesichts ihres Gottes, der ihnen ihre heile Welt garantieren sollte, konnten sie nicht anders handeln. Es geht da um Gott. Wir können auch sagen: Es geht um die Zeit Gottes. Jesus hat in Worten und Taten die Zeit des Reiches Gottes angesagt. Aber für die Juden, mochten sie auch dieses Reich erhoffen, war jetzt diese Zeit noch nicht. Und für Pilatus war die Zeit des imperium Romanum, der er zu dienen hatte!

Wir gehen bei unseren Überlegungen von der christlichen Gewissheit aus, dass Jesus recht hatte damit, dass er die Zeit des Reiches Gottes in Anspruch nahm, die Zeit, wo der Not abgeholfen wird. Aber wie soll sich diese Zeit denn durchsetzen, gegen die Frömmigkeit, die jetzt ihre guten Werke sammelt, um dann belohnt zu werden? Und gegen die politische Macht, die sich selbst als das Heil für die Völker, als die pax Romana, absolut setzt und vergottet? Dass in diesen Zeiten die Not da ist, Menschsein nicht zu dem finden kann, was es braucht, wird da ja gerade bestritten. Und es ist doch wahr. Aber soll nun die Zeit des Reiches Gottes sich durchsetzen, dann muss heraus, dass in dieser Zeit der Frommen und der Mächtigen das Heil nicht ist, das Menschen brauchen; dass da vielmehr die Not ist, der allein das Reich Gottes abhelfen kann. Käme das Reich Gottes göttlich, in der Allmacht, die wir Gott zudenken, über die Menschen, müsste er sie wegfegen. Aber das ist nicht Gottes Weise gewesen, die Not zu wenden, die in der menschlichen Sünde steckt: Weil sie Sünder sind, weil die Welt eine sündige Welt ist, braucht es ja die Ordnung, braucht es Belohnung und Strafe, die Guten und die Bösen. Und gerade darin liegt die Sünde, die Not der Sünde! Gott kommt nicht als der große Strafende, um da weiterzumachen, wo das Urteilen und Richten der Frommen aufhört, um nun noch einmal anders

in einem göttlichen Maßstab zu betreiben, was das imperium Romanum in einer wahrhaftig imponierenden Weise getrieben hat: eine Rechts- und Friedensordnung aufrichten, der sich jedermann beugen muss.

So haben sich's anscheinend Jesu Jünger gedacht. Sie warteten auf den gewaltsamen Einbruch des Gottesreiches, und hatten sich dafür vorbereitet. Als Jesus dann in Gethsemane gefangengenommen werden soll, da zieht einer sein Schwert (nach dem Johannesevangelium soll es Petrus gewesen sein). Aber Jesus sagt zu ihm: *„Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen. Oder meinst du, ich könnte meinen Vater nicht bitten, dass er mir sogleich mehr als 12 Legionen Engel schicke? Wie würde dann aber die Schrift erfüllt, dass es so geschehen muss?“* (Mt 26,52-54). Nicht so setzt sich die Zeit des Reiches Gottes durch, wie man sich das in der Entsprechung zu den Ordnungen der sündigen Welt denkt und vorstellt (und wie es sich die Frommen, auch die christlichen Frommen, bis heute immer noch und immer wieder vorstellen). Vielmehr setzt sich diese Zeit durch im Leiden dessen, der für diese Zeit einsteht – ganz allein. Denn die beiden, mit denen er zusammen am Kreuz hängt, das sind ja nicht die Zebedäussöhne, die meinten, sie könnten mit ihm den Kelch trinken; es sind ihm fremde, und sie spotten mit und lästern den, der mit ihnen hängt.

In der Anschauung des Gekreuzigten kommt die Sünde der Welt heraus. Es kommt heraus, dass diese Welt es nicht erträgt und nicht ertragen kann, dass in ihr ein Mensch die Zeit des Reiches Gottes in Anspruch nimmt, und darum die Ordnung nicht mehr gelten lassen kann, die die Zeit der Sünde kennzeichnet: die Unterscheidung von gut und böse, gerecht und ungerecht, fromm und gottlos. Sie kann diesen Menschen nicht ertragen, der Gott so ganz entspricht. Freilich: Stimmt das, dass Jesus recht hat? Dass Gott nicht der Ver-gelter-Gott der Frommen ist, und nicht der Machtgott der Herrschenden, sondern der hilft – wie das Jesus in seinem Namen schon zeigt: יהוה: in der Kurzform יהוה: Jahwe hilft? Die Spötter unter Jesu Kreuz stellen die Frage – freilich als eine rhetorische Frage, die schon beantwortet ist durch die Situation, in der sie gestellt wird. *„Anderen hat er geholfen und kann sich selber nicht helfen. Ist er der König Israels, so steige er nun vom Kreuz. Dann wollen wir an ihn glauben. Er hat Gott vertraut, der erlöse ihn nun, hat*

er Lust zu ihm“ (Mt 27,42f). Jesus selbst stellt diese Frage mit den Worten des 22. Psalms: *„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“*

Und Gott, der, der aus der Not hilft, beantwortet diese Frage, freilich auf seine, die göttliche Weise, in der Auferweckung des Gekreuzigten. Wir sehen darum in Jesu Kreuzestod die Konsequenz und Bestätigung dieses Lebenswerkes. Und sehen in ihm, in seinem Sterben, das Angebot der Versöhnung: die Zeit des Gottesreiches anzunehmen, sich herausrufen zu lassen aus der Zeit der Frommen, die Gott brauchen, damit er sie bestätigt und ihre Frömmigkeit erhöht, und die Zeit der Mächtigen, die Gott für ihre Herrschaft einspannen wollen. So ist Gott nicht, der Gott, dessen Leidenschaft der Mensch ist. Er will sie alle, die in Not sind. Die durch Gewalt geschändet werden, will er, die von den Frommen Verachteten will er. Aber er stößt auch die anderen nicht weg, die Frommen, die sich selbst ihre Gottebenbildlichkeit entstellen, und die Gewalttäter, die ihm nicht entsprechen. Weil dieser Gott sich nicht nötigen lässt, stirbt Jesus am Kreuz. Dieser eine, der ihm entspricht, offenbart Gottes Leidenschaft für das Menschsein in ihrer versöhnenden Macht, die nicht dreinschlägt, zwingt und verneint, so, dass Gottes Zeit, das Reich, wie es die Apokalyptiker erwarten, ein Macht- und Vergeltungsreich wäre; sondern er bittet – wie Paulus das sagt: *„Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott vermahnt durch uns: so bitten wir nun an Christi statt: Lasset euch versöhnen mit Gott! Denn er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht – auf dass wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“* (2Ko 5,19-21).

2. Aspekte der Wirksamkeit des erhöhten Christus

Wenn ich zuletzt Paulus angeführt habe und das Wort von der Versöhnung, so heißt das, dass wir schon übergegangen sind zu der Betrachtung des erhöhten Christus. Das muss und kann so geschehen, wenn wir die Zeit richtig unterscheiden – die Zeit des irdischen Jesus und die Zeit des erhöhten Christus. Das wirft das eingängige Schlagwort von Willi MARXSEN durcheinander, der meint: Ostern heiße, die Sache Jesu geht weiter. Jawohl,

sie geht weiter. Aber anders. Der irdische Jesus ist der einsame Mensch, der ganz allein für Gott einsteht. Sicher sind da die Zuhörer, die Anhänger, die Jünger. Aber die tragen seine Sache nicht mit. Nicht umsonst ist der Bericht von Jesu Wirksamkeit gleichsam eingerahmt durch zwei Geschichten, die Jesus in völliger Einsamkeit im Ringen um die Gestalt seines Werkes zeigen: Da ist einerseits die Versuchungsgeschichte, und dann andererseits die Erzählung von Jesu Gebet in Gethsemane. Der Erhöhte aber ist nicht allein! An ihm erfüllt sich Jes 53,12: „*Darum will ich ihm die Vielen zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben, dafür, dass er sein Leben in den Tod gegeben hat.*“

Fragen wir darum nach der Wirksamkeit des erhöhten Christus, dann so, dass wir nach seiner Wirksamkeit durch die Vielen fragen; wir gehören hier mit dazu, hoffentlich! Auch hier halten wir uns wieder an das Schema von munus triplex, wobei ich nun freilich die Reihenfolge umkehren und zunächst beim priesterlichen Amt ansetzen will. Man hat in der traditionellen Dreiämterlehre die Wirksamkeit des erhöhten Christus in ihrem priesterlichen Aspekt als *intercessio* bestimmt: Jesus tritt bei Gott fürbittend für die Glaubenden und für die Welt ein – wobei sicher die Deutung des israelitischen Kultes auf den Tod Jesu Christi, wie sie im Hebräer vorliegt, von besonderem Gewicht gewesen ist.

Wir werden hier dann freilich nicht einfach bei der Vorstellung dieser himmlischen *intercessio* bleiben wollen. Es geht darum, die Wirksamkeit dieser *intercessio* zu erfassen, das weltliche Geschehen dieser *intercessio* zu begreifen. Denn Auferstehung Jesu Christi heißt nicht, dass er nun fort ist. Es heißt, dass er in den Vielen und durch die Vielen wirkt. Ich habe dazu schon auf die paulinische Bestimmung des Wortes von der Versöhnung hingewiesen. Die *intercessio* des Christus wird kenntlich an der Zeit, in der dieses Wort ergeht. Ich habe schon mehrfach erwähnt, dass wir als Theologen lernen sollten, die Zeiten richtig zu bestimmen: dass hier Weltzeit durch das Ergehen des Wortes, durch das Evangelium gefüllt ist, das erhält dieser Weltzeit ihre Dauer bis heute. Nicht die vielerlei Geschäfte, mit denen wir diese Zeit füllen, auch nicht die Haupt- und Staatsaktionen, nicht Kriege und Revolutionen, nicht Erfindungen und technische Großtaten. Das sieht freilich nur der ein, den dieses Wort der Versöhnung erreicht hat, und der merkt: „Ich bins, ich sollte büßen an Händen und an Füßen gebunden in der Höll“; die Gei-

ßeln und die Banden und was du ausgestanden, das hat verdient meine Seele“.¹

Darin, dass dieses Wort gepredigt wird, setzt sich der Vorgriff Jesu auf das Reich Gottes fort: Der Not der Sünde wird abgeholfen, indem Menschen aus dem Bereich der Sünde herausgerufen werden – in die Freiheit des Reiches Gottes, in seine offene Zukunft. Wir sehen das ja deutlich, wo wir uns fragen: Was ist das eigentlich, wenn wir als Christen unseren Gottesdienst feiern, wenn wir das Herrenmahl, die Eucharistie begehen? Das ist ja nicht ein Kultakt, eine Ehrung, die Gott dargebracht würde, um damit etwas von ihm zu erreichen – Glück, Heil, ein Gelingen der weltlichen Geschäfte. Gewiss gibt es auch das immer wieder als Intention, in der christliche Gottesdienste gefeiert werden. Aber das ist dann ein Rückfall in ein Leben, das der bloßen Weltzeit verhaftet ist, Paganisierung, wie sie ständig die Geschichte der christlichen Kirche mit begleitet. Das Heil ist Gegenwart, wo wir richtig feiern. Denn da geschieht der Vorgriff auf die Zeit des Reiches Gottes, in welchem der Not endgültig abgeholfen wird. Ich führe das jetzt nicht weiter aus. Wir werden im 3. Hauptteil der Vorlesung, wo es um die Anwendung der Christologie geht, davon noch zu reden haben.

Hier mache ich darauf aufmerksam: Wir sind mit unseren Überlegungen zur weltlichen Wahrnehmbarkeit der *intercessio* Jesu Christi schon hinübergeschritten in den zweiten Aspekt dieser Wirksamkeit des Erhöhten, den königlichen Aspekt. Freilich muss gerade hier nun sehr klar festgehalten werden: Die Wirksamkeit des erhöhten Christus ist nicht eine andere, als die des irdischen Jesus. Er schafft Recht. Er verhilft den Armen und Elenden dazu, dass ihnen ihr Menschenrecht zuteil wird.

Das muss man deutlich sagen, und muss es auch kritisch sagen. Denn nur zu leicht hat man das Königtum Jesu Christi nicht nach der Regel von Mk 10,45 ausgelegt (*„Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele“*); man hat es vielmehr nach der Analogie der Königtümer gedacht, die man kannte, und hat im Zeichen des Kreuzes und für den König Jesus Christus seine Kriege geführt. Kreuzzüge – der Einsatz von weltlicher Macht gegen die angeblichen Feinde Jesu Christi durch die Christenheit – das ist die Perversion des Königtums Christi, ganz gleich, ob diese Feinde

¹Text: Paul GERHARD EKG 64,5 = EG 84,4

die Mohammedaner sind, oder die Kommunisten. Nur die strengste Bindung an den irdischen Jesus kann da vor einem Missbrauch bewahren!

Aber wir werden hier nun auch auf eine weitere, nicht minder problematische Gestaltung des Königtums Jesu Christi durch seine Kirche hinweisen müssen: auf die Einseitigkeit, in der Jesu Vorgriff auf das Reich Gottes aufgenommen und in der Kirche praktiziert worden ist. Gewiss – man hat immer gewusst, dass die Vergebung jedem Sünder offensteht, und dass die Kirche diese Vergebung jedem anbieten muss. Aber man hat darüber oft aus dem Auge verloren, dass es die Not leibhafter Menschen ist, deren sich Jesus angenommen hat, Not angesichts von Verachtung und Unterdrückung, von Hunger und Krankheit und Tod. Die Christenheit hat lange nicht mit derselben Intensität bedacht und praktiziert, dass sie auch hier das Werk Jesu Christi weiterzuführen hat, wie sie den Auftrag der Sündenvergebung aufgenommen und weitergeführt und praktiziert hat. Es gibt für den Historiker viele Gründe zu nennen, warum das so gewesen ist. Viele von diesen Gründen können heute noch genannt werden. Aber diese Gründe sind keine Entschuldigung mehr für eine Christenheit, die wahrnimmt, was jetzt an der Zeit ist. Die Weltzeit, gehalten durch das Wort von der Versöhnung, soll unterwandert und unterfangen werden durch die Taten, in denen Not abgeholfen wird, und in denen Menschen ihr Recht wird. Der König Jesus Christus wartet darauf, dass ihm in seinen geringsten Brüdern Recht zuteilwird.

Gewiss lässt sich nicht mit einem Schlag – womöglich mit einem gewaltsamen Schlag – die Welt verändern. Da Gott seine Macht nicht gegen diese Welt kehrt, sondern ihrer Not in seiner göttlichen Weise abhilft, wäre eine solche Erwartung Missachtung und Verleugnung seiner Gottheit. Gerade darum aber braucht es zugleich das prophetische Reden – in dem gesagt wird, was der Fall ist. Der Prophet ist ja nicht der Orakelpriester, der die Zukunft vorausweiß. Prophetische Rede nennt beim Namen, was ist. Sie nennt das Unrecht Unrecht, und den Betrug Betrug, und die Angst nennt sie Angst, und die Mächte, auf die wir vertrauen, die zeigt sie in ihrer Ohnmacht, die die ins Verderben mitreißt, die sich auf sie verlassen.

Dieses Wort ist das prophetische Wort, weil es die Weltzeit als diese Zeit der Sünde anzeigt, und zwar konkret als die Zeit der Sünde anzeigt. Allgemein reden ist nicht schwer und tut niemand weh. Aber das ist nie die Sache der prophetischen Rede gewesen. Und gerade indem diese prophetische

Rede die Sünde konkret festmacht in dieser und dieser Sünde der Zeit, greift sie aus in die Zeit des Reiches. Es ist da, wo die prophetische Rede hineintrifft und Realität kenntlich macht! Da ist schon das Reich Gottes. Darum ist ja diese prophetische Bestimmung dessen, was ist, hilfreich und nicht lieblos, sondern teilnehmend an der Not. Das ist auch ein Kriterium rechter prophetischer Rede, denke ich. Jona, der nach Ninive gesandt ist, der ist gerade in seiner Teilnahmslosigkeit und Lieblosigkeit, in der er schließlich sein Sprüchlein sagt, das Zerrbild des Propheten. Die rechte prophetische Rede trifft, und der rechte Prophet weiß wohl, dass es aller Mühe wert ist, und aller Mühe und seines ganzen Einsatzes bedarf, wo er Jesu Christi prophetisches Amt zu führen hat.

Ich fasse zusammen: Wir ordnen die Wirksamkeit Jesu Christi nach den traditionellen Aspekten seines prophetischen, königlichen und priesterlichen Amtes, und unterscheiden dabei das Wirken des Irdischen und des Erhöhten. Aber sein Werk ist eins. Die drei Aspekte lassen sich nicht trennen. Jeder für sich genommen würde Christus verfehlen. So lässt sich auch das Wirken des Erhöhten nicht vom Wirken des Irdischen trennen. Er, in dem Gottes Leidenschaft für den Menschen ihre menschliche Entsprechung finden, in dem die Erwartung erfüllt ist – er ist der eine Christus in der Fülle seines Lebens aus dem Tode, an dem wir alle teilhaben.

Hauptteil III: Anwendung

Die normative Fragestellung der Dogmatik nötigt zu Entscheidungen. Dabei ist m. E. nicht so sehr zu entscheiden, wie der Glaubensgegenstand richtig beschrieben wird, obwohl auch das mit zu den Aufgaben der Dogmatik gehören kann. Vielmehr geht es um Entscheidungen über die richtige Anwendung der Schrift. Nur dann können wir zutreffend formulieren, dass Jesus Christus bei uns angekommen ist, wenn das im Hören auf die Schrift geschieht. Denn nur so lässt sich ja der gegenwärtige Christus identifizieren, dass er als der in der Schrift bezeugte Christus identifiziert wird. über die Voraussetzungen und Implikationen dieser Feststellung ist genügend geredet worden. Nun geht es im 3. Teil der Vorlesung darum, die Ausstrahlung der christologischen Grundentscheidung in das Ganze der dogmatischen Arbeit wie in die kritische Reflexion der kirchlichen Praxis wenigstens anzudeuten. Das heißt nicht, dass solche Überlegungen nun Christologie an die Stelle der Systematischen Theologie überhaupt setzen wollen. Es heißt auch und erst recht nicht, dass solche christologischen Überlegungen in Konkurrenz zur Praktischen Theologie treten. Sie reflektieren aber allerdings die Praxisrelevanz dogmatischer Entscheidungen mit. Wenn diese Entscheidungen nicht praxisrelevant wären, brauchten wir uns ja die Mühe mit unserer Dogmatik nicht zu machen.

§ 21. Das Verhältnis der christologischen Reflexion zur Christusverkündigung: Nacherzählung der biblischen Geschichte als Anleitung zur Glaubenserfahrung

Was wir hier in der Vorlesung miteinander treiben, das ist nicht Christusverkündigung. Es ist Nachdenken über das richtige Reden von Jesus Christus (was nicht ausschließt, dass die Grenze dieses Nachdenkens einmal auch überschritten werden kann!). Damit, dass diese Grenze genannt wird, ist aber noch nicht das Problem genannt, das hier nun besprochen werden muss: Wie kommen wir von einer solchen Reflexion zurück auf das, was diese Reflexion von vornherein trägt und überhaupt sinnvoll macht, zur Christusverkündigung? Dazu genügt es nicht, dass einer gelernt hat, richtig zu reflektieren. Dazu braucht es Kompetenz.

1. Kompetenz zur Christusverkündigung

Sicher ließe sich hier nun mit allerlei theologischen und kirchlichen Gemeinplätzen arbeiten: Jeder getaufte Christ ist damit Priester im Sinne des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, und ist eben darum auch zum Zeugen Jesu Christi berufen. Oder man könnte sagen: Aus der Gemeinde der Getauften werden solche, die dazu willig und befähigt sind, zur öffentlichen Christusverkündigung berufen und damit zum Predigtamt ordiniert. Aber wenn es so einfach wäre mit der Kompetenz zur Christusverkündigung, dann müsste es ja überall bei uns von kompetenten Christusverkündigern nur so wimmeln, und dann ist es nur verwunderlich, dass so wenige unter uns durch solche Christusverkündigung überführt und in ihrem Leben bestimmt sind. Ich lasse darum jetzt einmal diese theologischen Gemeinplätze und Richtigkeiten beiseite. Taufe und Ordination machen noch nicht einfach einen kompetenten Christusverkündiger. Und auch die Theologie selbst, eine richtige und gut gelernte Theologie, tut das noch nicht.

Wir können nun freilich noch einmal mit einer Serie von Gemeinplätzen und Richtigkeiten kommen – und sagen dann: Der Text macht es. Die ursprüngliche apostolische Christusverkündigung, das ist die kompetente Christusverkündigung. Und nur dort, wo der gegenwärtige Zeuge ganz und gar in seiner Person zurücktritt, und das apostolische Zeugnis zu Wort kommen lässt – nur dort ist Jesus Christus in seinem Zeugnis präsent. Wieder will ich hier mich nicht lange auf theologische Debatten einlassen, ob das nun stimmt oder nicht. Ich habe viele Predigten gehört, bei denen dem Prediger durchaus anzumerken war, wie er sich mit allen Mitteln schulmäßiger Exegese um den Text bemüht hat (womöglich sogar um den Urtext). Aber es waren langweilige Predigten – weil ich selbst in diesen Predigten nicht vorgekommen bin. Ich denke darum: Auch mit dieser Richtigkeit kommen wir hier nicht weiter.

Kompetenz zur Christusverkündigung gibt die Erfahrung. Wer etwas erfahren hat, der kann es weitererzählen. Und darauf kommt es ja wohl an. Freilich heißt das nun nicht, dass man aus diesem Satz, der zunächst auch bloß eine Richtigkeit, ein theologischer Gemeinplatz ist, nun eine Qualifikation machen will, die einer als eine Art Kompetenznachweis immer deutlich sichtbar mit sich herumträgt: Es muss einer geläufig und mit den notwendigen Herztönen von seiner Bekehrung zu erzählen wissen – dann ist er der richtige Mann, dessen Christusverkündigung man vertrauen kann. So darf das gerade nicht sein. Denn dabei lässt sich's kaum vermeiden – wir haben ja vermutlich alle unsere Erfahrung auch mit derlei Bekehrungsgeschichten und ihren Erzählern gemacht –, dass dann der Erzähler von sich selbst erzählt. Das muss nicht falsch sein. Aber wer von sich erzählt, der muss dann auch wirklich etwas erfahren haben, das zu erzählen sich lohnt! Aber wenn so ein Bekehrter den Mund aufmacht und von sich zu erzählen anfängt, dann weiß man meist nach dem dritten Wort schon, wie es weitergeht. Da mag dann vielleicht einige echt empfundene Emotion mitschwingen – aber lohnt sich solche Erzählung?

Vielleicht muss man hier etwas ausholen. Wir leben alle miteinander in einer reduzierten und verstellten Wirklichkeit. Das mag notwendig sein, zur Verständigung, wie zum Selbstschutz. Wir nehmen an, dass es so ist, wie wir das vereinbart haben (die Kommunisten böse und gefährlich, das Wirtschaftswachstum gut und erstrebenswert, Skifahren ein notwendiger Volkssport, Sport treiben und sich damit fit halten gesund, sexueller Ver-

kehr das, was uns glücklich macht, und so fort). Es kann einem passieren, dass man darauf stößt, wie hart wir dabei geworden sind, und wie zwischen uns und der Realität solche Vereinbarungen stehen, die uns nicht mehr wahrnehmen lassen, was ist. Streicheln Sie einem Baby mit dem Rücken des Zeigefingers ganz leicht über die Wange – dann bemerken Sie, wie weich eine menschliche Haut sein kann, die innen und außen trennt und zugleich zwischen innen und außen Kontakt hält. Wie hart ist unsere Haut – man muss eben ein dickes Fell haben und darf sich die Dinge nicht zu nahe gehen lassen, sagt man dann. Oder denken Sie einmal an Christo, diesen Verpackungskünstler, der Gebäude und Landschaften in Folie einwickelt. Ob das Kunst ist, will ich nun nicht entscheiden. Dass eine solche Aktion aufrütteln kann, glaube ich schon! Sind wir nicht alle miteinander verpackt, in unsere Vereinbarungen und Konventionen verpackt, so dass wir gar nicht mehr wahrnehmen können, was ist? Auch fromme Konventionen können ja eine solche Verpackung sein! Darum sind beispielsweise die Bekehrungsgeschichten, von denen ich vorhin redete, so langweilig, weil wir die Verpackung sowieso schon lange kennen. Und ob in dieser Verpackung dann etwas drin ist, weiß man oft nicht so genau!

Kompetenz zur Christusverkündigung gibt die Erfahrung: Das soll dann heißen, dass einer wahrgenommen hat, wie sich's in Wirklichkeit verhält. Das ist nicht selbstverständlich, obwohl wir es theoretisch ja wissen, dass es so ist. Wir wissen, dass Jesus Christus der Logos Gottes ist, und seine εἰκών Ebenbild des unsichtbaren Gottes, um des willen und auf den hin alles geschaffen ist, wie es Kol 1,16 heißt. Weil das so ist, darum hat der Christus ja zu tun mit dem, wie sich's in Wirklichkeit verhält. Erfahrung macht da kompetent. Aber nicht das ist dann Erfahrung, dass einer die Vereinbarungen kennt, die wir über die Wirklichkeit gezogen haben, um sie leichter sortieren und etikettieren zu können, womöglich schon grell gefärbte Vereinbarungen, damit jeder es weiß: Ordnung ist gut, und Revolution ist böse. Und wenn einer dann sagt, das sei eine Revolution, wenn ein Mensch zum Glauben an Jesus Christus kommt, dann bestehen ja schon ernstliche Zweifel daran, ob er jederzeit zu einem aktiven Eintreten für unsere FdGO bereit ist (das muss man abkürzen – für ein Etikett reicht eine solche Abkürzung sowieso, und was da nun wirklich der Fall ist, das wollen wir erst noch erfahren!). Nicht das ist die Erfahrung, die kompetent macht, die Vereinbarung zu kennen, in die wir Wirklichkeit verpackt haben, und

zu wissen, wo welches Etikett in welcher Farbe drauf gehört. Erfahrung ist dort, wo die Wirklichkeit in Christus wahrgenommen ist, und d.h. dann so, wie sie ist.

Wir reden jetzt über diese Christusverkündigung. Warum ich sie als Nach-erzählung bestimmt habe, darüber gleich noch einiges mehr. Hier nur noch zwei Hinweise, wie solche Erfahrung näher bestimmt werden kann. Denn aus Erfahrung wollen sie ja alle reden und urteilen. Der Anspruch allein, der macht es noch lange nicht. Da gehört mehr dazu! Das erste ist dies: Gerade weil solche Erfahrung mit dem zu tun hat, was der Fall ist, darum verlangt sie Sensibilität. Ob solche Sensibilität freilich durch ein sensibility training zu gewinnen ist, das ist eine andere Frage. Denn die unverpackte Wirklichkeit kann hart und scharf sein, kann verletzen und leiden machen. Ich betone: nicht nur das kann sie. Sie kann auch hinreißend schön sein und unaussprechlich beglücken. Aber wo wir der Sache, wie sie sich wirklich verhält, näherkommen, da wird jedenfalls das Leben gefährlicher. Darum hält man das ja auch nicht sehr lange aus, und ist zwischen den wohlverpackten und sauber etikettierten Dingen dann manchmal auch wieder recht zufrieden. Freilich nicht auf die Dauer! Wer leiden lernt, und im Leiden Geduld, der ist dieser Erfahrung nah – wie das Paulus Röm 5 einmal in einer sehr merkwürdigen Schlussfolgerung darlegt: „... *Wir rühmen uns auch der Trübsale (θλίψις) – Druck, das, was einem die Luft nimmt, ist da gemeint), weil wir wissen, dass Trübsal Geduld bringt; Geduld aber bringt Bewährung, Bewährung aber bringt Hoffnung; Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist*“. Auch da, wo die unverstellte Wirklichkeit uns leiden macht, begegnen wir Gott, kommt es zum Kontakt mit Gott.

Und das andere, was zu dieser Erfahrung zu sagen ist: sie spricht wahr. Hören wir uns in wahres Sprechen ein, dann kann uns hier die Unterscheidung gelingen. Das heißt aber: hören wir uns in die Sprache der Bibel ein. Natürlich gibt es auch da Leute, die abraten, die meinen, diese Sprache sei nur mit Vorsicht zu genießen, eine fremde Sprache, eine vergangene Sprache, die wir erst übersetzen müssten, wenn sie uns heute überhaupt noch etwas zu sagen haben soll, es sei eine mythologische Sprache, und was derlei Einwände mehr sind. Man muss sich schon einlassen auf diese Sprache, muss schon das Zutrauen aufbringen: da geht es um die Sache.

Dann kann es einem passieren, dass man tatsächlich sieht, und begreift: so ist das in Wahrheit; gerade dann, wenn es wehtut. Wer so begreifen will, der kann ein kompetenter Verkündiger Jesu Christi werden!

2. Das erzählende Ich

Wir kommen nun einen Schritt näher auf das Thema zu, Nacherzählung. Davon redet man ja inzwischen wieder, hat auch den schönen Namen „narrative Theologie“ dafür gefunden. Nun ist das sicher richtig, dass solches Erzählen seinen unaufgebbaren Platz hat in der Christusverkündigung. Aber eben deshalb ist hier auch wieder eine sorgfältige Erörterung angebracht, damit nicht aus dem Erzählen rasch wieder eine Masche wird.

Ich beginne dazu mit ein paar Überlegungen, warum wir Christologie erzählen mindestens auch erzählen müssen; über ein begriffliches Sprechen haben wir dann ja im folgenden Paragraphen zu handeln. Ich habe eben von der Erfahrung gesprochen, die eine Sache so erfasst, wie sie ist. Dazu gehören die Umstände. Es gehört die Bewegung des Geschehens dazu. Das lässt sich schwer beschreiben. Es lässt sich nicht definieren. Darum hat ja die auf begriffliches Denken ausgehende Wissenschaftlichkeit der Antike und ihr nach die Scholastik das Axiom gebildet: *Singularium non est scientia* – vom Einzelnen gibt es keine Wissenschaft, – oder was dasselbe besagen will: *Individuum est ineffabile* – das Einzelwesen lässt sich nicht präzisierend erfahren. Das können Sie ruhig ausprobieren. Nehmen Sie einen beliebigen Namen: „Hans Maier“ ist ein Mann, mittelgroß, schwarze Haare, dunkle Augen usw. Jeder dieser Prädikatoren bezeichnet ja nicht etwas Individuelles, sondern etwas Allgemeines. Aber erzählen lässt sich von einem Individuum dann sehr wohl. Das ist ein anderer Modus der Rede.

Nun kommen wir ja aus einer langen theologischen Tradition her, die darauf wenig geachtet hat, die vielmehr bestimmt war durch die Tradition antiker Wissenschaftlichkeit, und die darum versuchte, allgemein und begrifflich ihre Sache vorzutragen. Aber schon beim ersten Gegenstand der Theologie, bei Gott selbst, muss man da eine Ausnahme machen. Denn zwar die Heiden, die Polytheisten, können ein Abstraktum „Gott“ bilden – Zeus ist Gott, Athene ist Gott, Dionysos ist Gott – aber wenn Gottes Einzigkeit

grundlegende Voraussetzung des biblisch-christlichen Gottesdenkens ist, dann ist Gott eben nicht ein Prädikat, das mehreren zukommt (ich lasse hier die trinitarische Problematik einmal beiseite). Und diese Einzigkeit Gottes schlägt dann ja durch auf alles, was von Gott zu sagen ist: Es muss von Gott anders gesagt werden als von allem, was nicht Gott ist. Sage ich von Gott, dass er Macht hat – dann ist das eine unvergleichlich andere Macht als die, der erste Sekretär des ZK der KP der UdSSR hat, oder der Präsident der USA oder der Kanzler der BRD. Darum hat man das Axiom gebildet „Deus non est in genere“, und man hat sich bemüht, die jeweils besondere Bedeutung von Prädikatorennamen, die auf Gott angewendet wurden, genau anzugeben. Aber gerade weil wir, mit solchem begrifflichen Denken derzeit in eine Sackgasse geraten sind, kommt nun ganz neu die Frage nach der Theorie des Erzählens. Eine Praxis des Erzählens hat es immer gegeben.

Nun aber wieder zurück zu unserer Frage nach der Christusverkündigung als Nacherzählung. Man macht es sich zu leicht, wenn man einfach eine begriffliche Aussage in eine Erzählung versteckt und dann am Ende mit der Moral von der Geschichte herauskommt – so wie ich das seinerzeit im katechetischen Seminar gelernt habe: Man erzählt den Kindern vom 12-jährigen Jesus im Tempel, und dann wird der Spruch eingeübt: Ihr Kinder, seid gehorsam den Eltern in allen Dingen; denn das ist dem Herrn gefällig. Da steckt die Wahrheit der Geschichte dann ja in der Moral drin, im Allgemeinen, und in diesem Fall dann sogar in dem Appell, der den Kindern selbst zur Verwirklichung aufgegeben werden soll. Dann braucht es natürlich keine erzählerische Kompetenz. Eine solche Moral, die kann jeder vermitteln, der diese Norm bejaht und sich zugleich als Agent der gesellschaftlichen Moral versteht.

Aber auch wenn man die Geschichte vom kananäischen Weiblein erzählt – Mt 15,21ff für den, dem diese Geschichte nicht geläufig ist – und lernt dann am Ende den Spruch: „*Bittet, so wird euch gegeben*“, dann endet die Erzählung im Allgemeinen. Das ist richtig, dieses Allgemeine. Sowohl dass die Kinder ihren Eltern gehorsam sein sollen ist richtig, wie dass wir bitten sollen, weil solches Gebet die Verheißung der Erhörung mit sich führt. In dieser Richtigkeit, da geht die Geschichte dann zu Ende. Sie kommt da sozusagen zur Ruhe. Sie wird, um bei der vorher gebrauchten Metaphorik zu bleiben, eingepackt. Und damit ist auch die Erfahrung abgeblockt, die in einer solchen Geschichte stecken könnte, dann nämlich, wenn diese

Geschichte nicht einfach aufhörte, wenn sie vielmehr herüberschwingen könnte in unsere Zeit, eine andere Geschichte an sich nehmen könnte und sich anverwandeln könnte.

Sie bemerken: Erzählen, das ist nicht einfach. Wir können uns ja orientieren an den unvergleichlichen Erzählungen in der Bibel. Christologie wird da sicher auch begrifflich vorgetragen. Aber zuerst einmal wird da erzählt. Und wir beobachten bei diesem Erzählen die aufdeckende, die Wirklichkeit treffende Macht solchen Erzählens. Wir können uns da eindenken, einleben. Aber ich meine nun auch: Richtig erzählen lässt sich die biblische Geschichte nur dort, wo sie unsere Situation, unsere Gegenwart, unsere verstellte und verpackte Wirklichkeit mit erfasst und aufdeckt, dass wir sehen: unsere Welt besteht nicht aus Etiketten, sondern sie ist für uns hautnahe Realität. Ich weiß wohl, was ich da sage. Einen allgemeinen Spruch mit seiner Richtigkeit, den haben wir leicht bei der Hand, oder eine moralische Anweisung. Da lässt sich die Frage nach der Verbindlichkeit dann abgeben: die allgemeine Richtigkeit, die begründet die Verbindlichkeit. Aber bei der Erzählung, da ist es anders. „Wenn einer eine Reise tut, dann kann er was erzählen“ – jawohl. Aber er muss dann auch wirklich der erfahrene Mann sein, der etwas zu sagen hat – nicht wie jener Herr Urian im Gedicht von Matthias CLAUDIUS, der bloß seinen Vorurteilen nachreist und am Ende als Fazit seiner Weltreise bloß sagen kann: „Und fand es überall wie hier, fand überall 'n Sparren, die Menschen grade so wie wir, und eben solche Narren“. Das ist zu wenig, wo bloß wieder diese allgemeine Wahrheit herausspringt. Darum steckt im rechten Erzählen der Erzähler mit drin, auch dann, wenn er ganz und gar bloß eben erzählt, und sein Ich in der Grammatik dieser Rede gar nicht in Erscheinung tritt.

Wenn ich etwas erzähle, dann stehe ich dafür ein, dass es stimmt. Wer erzählt, wirft sich damit zur Autorität auf. Die, denen erzählt wird, sind ja nicht dabei gewesen. Und darauf kommt es an, dabei zu sein. Nur dann lässt sich weitererzählen. Sicher ist das nun wieder abgekürzt gesagt. Denn wir können ja nicht die Originalerzählung, sondern nur die Nacherzählung bringen. Aber jede Nacherzählung sollte darin mit einer Originalerzählung sein, dass etwas herauskommt von jener unverstellten Realität, die leiden macht und beglückt. So nur wird sie dem Gegenstand gerecht. Ein Jesus-Roman, und sei er auch von so unbestreitbarer literarischer Qualität wie „Der Meister“ von Max BROD, leistet das nicht. Warum die dichterische

Fiktion etwas anderes ist als die hier geforderte Erzählung, kann ich jetzt nicht begründen. Dazu müssten wir Theorien über den Roman und seinen Realitätsbezug erörtern, und das führte hier zu weit. Ich nenne das Problem trotzdem, Germanisten und an literarischen Theorien Interessierte können die Vorüberlegung ja weiterspinnen.

Nur das will ich dazu sagen: Gerade weil hier der Zeuge gefragt ist, das Ich des Erzählers für die erzählte Erfahrung steht, kann man nicht mit fiktiven Erzählern arbeiten. Weil das nicht bedacht worden ist, darum ist der Versuch von Georg BAUDLER m. E. auf der ganzen Linie schiefgegangen. „Wahrer Gott und wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie“,¹ das verspricht mehr, als dann gehalten wird. Trotz gegenteiliger Versicherung wird da mit romanhaften Elementen, wird mit Fiktionen gearbeitet. Ein Altersgenosse Jesu erzählt da von dessen jugendlicher Entwicklung. Petrus bringt die Verklärungsgeschichte vor, Jesus selbst erzählt die Versuchungsgeschichte als einen Traum, den er geträumt habe. Da kommt nichts zusammen, weil der Einsatz des erzählenden Ich nicht offen geleistet wird, sondern weil sich dieses Ich hinter anderen Ich's versteckt. Das darf aber, im Unterschied zu einem Kunstwerk, bei solcher christologischen Erzählung nicht sein. Dort, beim Kunstwerk, da ist der Leser oder Hörer aufgefordert, in die fiktive Wirklichkeit hineinzugehen und wahrzunehmen, wie diese fiktive Wirklichkeit Welt repräsentiert. Hier aber geht es um Jesus Christus, der ankommt in unserer Situation, und die Erzählung soll formulieren, wie er angekommen ist.

3. Die Zeit der Nacherzählung

Das eben Gesagte muss nun allerdings noch einmal reflektiert werden. Es soll ja die biblische Geschichte nacherzählt werden. Und da scheint es dann, wie wenn ein Unmögliches gefordert würde, wo zugleich diese Geschichte als eine authentische Erfahrung des Erzählers erzählt werden soll.

Gewiss liegt hier ein Problem vor. Wir können uns dem nähern, indem wir an allgemeine Erfahrungen mit dem Erzählen erinnern. Da gibt es ja Identifikationsvorgänge, eine Rolle wird angeeignet. Wenn wir als Kinder Märchen

¹Georg BAUDLER: *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, ger, München: Kösel 1977.

hörten, haben wir uns identifiziert – und ich erinnere mich noch sehr gut daran, wie mich von Grimms Märchen ganz besonders „Die Gänsehirtin am Brunnen“ erschüttert hat (ich setze jetzt einfach voraus, dass Sie nicht nur die biblischen Geschichten, sondern auch Grimms Märchen kennen). Ich habe mich da nämlich mit Fallada, dem sprechenden Pferd, identifiziert. Und auch wenn da schließlich die Prinzessin ihren Prinzen bekam, und die böse Magd ihre wohlverdiente Strafe, so blieb ich doch untröstlich, weil Fallada ungerechterweise getötet war und ihr keine Genugtuung widerfuhr. Es gibt solche Identifikationen, und eine gute Erzählung bietet bewusst die richtige Identifikation an! Es ist nicht bloß die allgemeine Wahrheit oder Richtigkeit, die die Zeit übergreifen kann. Gerade die Erzählung vermag das, lässt uns dabei sein, mitkommen, miterleben.

Wir können uns dem Problem auch von der Seite der theologischen Reflexion her nähern. Dann werden wir nicht auf solche allgemeinen Erfahrungen mit dem Erzählen verweisen, die höchstens als eine erste Hinführung des Verstehens dienen können. Wir werden vielmehr uns auf das Bekenntnis zur Einzigartigkeit Jesu Christi beziehen. Und sagen dann: Gerade das zeichnet doch die biblische Erzählung aus, dass sie nicht in die Zeit hineingegeben ist. Ihre Zeit, das ist die erfüllte Zeit. Das sind nicht einfach Stunden und Tage, die wir mit unseren Chronometern messen, und meinen dann, wir wüssten doch genau, was eine Stunde ist; das sind 60 Minuten, oder der 24. Teil der Zeit, die die Erde braucht, um sich um ihre Achse zu drehen. Und wir setzen dann diese Stunden zusammen, zu Tagen und Monaten und Jahren, und denken sie uns als eine endlose Linie, aus der Vorzeit kommend, die wir nicht mehr vorstellen können, und in die Zukunft verlaufend, wir wissen nicht wohin. Können wir denn wirklich, mindestens in der Theorie, jede Stunde dieser Zeit genau lokalisieren? Auch die, von der erzählt wird: *„Zu der Stunde frohlockte Jesu im Geist und sprach: Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, dass du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbart“* (Lk 10,21). Oder die andere Stunde, von der erzählt wird: *„Jesus aber sprach zu den Hohepriestern und Hauptleuten des Tempels und den Ältesten, die zu ihm hergekommen waren: Ihr seid wie zu einem Mörder ausgegangen mit Schwertern und mit Stangen. Ich bin täglich bei euch im Tempel gewesen und ihr habt keine Hand an mich gelegt. Aber es ist eure Stunde und die Macht der Finsternis.“* (Lk 22,52.53). Diese Zeit da lässt sich nicht auf der endlosen

Zeitlinie festmachen, so dass wir dann sagen könnten: Jetzt ist diese Stunde der Finsternis schon eine Stunde länger vorbei, als um $\frac{3}{4}$ 8 h, und einen Tag länger als gestern! Mathematisch lässt sich unser Abstand zu dieser Stunde nicht berechnen. Vielleicht gehört gerade das mit zu unserer verstellten und verpackten Wirklichkeit, dass wir so mit der Zeit umgehen, bloß noch den Chronometer zum Maß der Zeit machen, und damit die Wahrnehmung der Zeit verpassen!

Die erzählte Zeit, das ist eine besondere Zeit. Es ist nicht bloß die Zeit, in der die Erzählung spielt. Es ist auch die Zeit, die die Erzählung dauert. Und diese Zeiten fallen ineinander. Darauf haben wir zunächst einmal zu achten. Und bemerken dann zugleich, wie diese erzählte Zeit ausstrahlt, ein Feld der Wahrnehmung eröffnet, Erlebtes zu strukturieren vermag und neues Erleben eröffnet (ich erinnere dazu an die ausführlich erörterte Unterscheidung von Erfahrung und Erleben). Die Zeit der biblischen Erzählung, das ist ja nicht irgendeine beliebige Zeit. Es ist Gottes Zeit und Gottes Geschichte, die Zeit, in der seine Leidenschaft für das Menschsein wirklich geworden ist. Alle Zeit lebt von dieser Zeit, hat ihre Dauer allein davon, dass sie an diese Zeit der biblischen Geschichte angrenzt. Das kann die Nacherzählung der biblischen Geschichte, der Erwartung wie der Erfüllung, deutlich machen. Sie haben ja an meinen Ausführungen zum Verständnis des AT bemerkt, dass wir mit der Christusverkündigung, und also mit dieser Geschichte nicht erst dort anfangen können, wo die neutestamentlichen Zeugen auf die Erscheinung Jesu Christi zurückblicken. Was da erzählt und bezeugt wird, das verstehen wir nur dann richtig, wenn wir in der Geschichte der Erwartung des Christus ebenso zuhause sind.

Sie bemerken bei diesen Überlegungen, wie der Dogmatiker auf die kirchliche Praxis hinblickt: reflektierend, kritisch prüfend, Bedingungen und Möglichkeiten nennend. Wie macht man das – solche Nacherzählung, die zur Glaubenserfahrung anleiten kann? Auf diese Frage kann der Dogmatiker keine Auskunft geben. Aber eine Reihe von Sachverhalten kann er nun doch nennen, an denen deutlich wird, in welcher Richtung zu fragen ist. Und vielleicht muss ja vor allem auch dies deutlich werden, dass die so naheliegende Frage: „Wie macht man das?“ gerade der Praxis gegenüber unangemessen ist, mit der wir es hier zu tun haben. Da müsste es vielmehr heißen: „Wie geschieht das?“ Es begibt sich.

§ 22. Begreifendes Erfassen der Christuswirklichkeit: Jesus Christus als Gottes Offenbarung in Hinsicht auf die Wirklichkeit im ganzen

Wo Nacherzählung der Christusgeschichte gelingt, da legt solche Nacherzählung gleichsam die Hand auf ein Stück Weltzeit, ergreift davon Besitz. So realisiert sich in menschlicher Erfahrung Stück für Stück die Herrschaft Jesu Christi; sie realisiert sich so, dass Gott erkannt wird, wie ihn Jesus kennen lehrte. Und dass Menschen diesem Gott vertrauen, der der Not abhilft. Es gehört ja zu der Art und Weise dieses Gottes, dass er sich seine Welt sozusagen Stück für Stück aufsammelt. Durch das Wort, die erzählten Geschichten, die hell werdende Wirklichkeit. *„Das Reich Gottes ist so, wie wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schläft und steht auf Nacht und Tag; und der Same geht auf und wächst, ohne dass er's weiß. Denn die Erde bringt von selbst Frucht, zuerst den Halm, danach die Ähre, danach den vollen Weizen in der Ähre. Wenn sie aber die Frucht gebracht hat, so schickt er alsbald die Sichel hin; denn die Ernte ist da“* (Mk 2,26-29). Wo Jesus Christus sachgemäß zur Sprache kommen soll, da muss solches Erzählen, Hören, Erfahren und Vertrauen genannt werden.

Doch steht daneben, wenn wir das christologische Reden der Bibel wie der Kirche beobachten, doch immer auch dies, dass die ganze Wirklichkeit für Jesus Christus in Anspruch genommen wird. Man kann da an die großen neutestamentlichen Christushymnen denken, den von Paulus im Philipperbrief zitierten, oder den von Kol 1, 15-20. Man kann an die Christusprädikate denken – vor allem an dies: Jesus ist der Logos. Ich umschreibe das jetzt, ohne weitere historische und philosophische Ausführung so: Jesus ist leibhaftig die durch Gott bestimmte Menschengemäßheit der Welt. Man wird den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi genauso erwähnen müssen in diesem Zusammenhang, wie die Bestimmung des Glaubensbekenntnisses, dass er als der endzeitliche Weltenrichter wiederkommen wird.

Die Andeutungen müssen genügen, um zu begründen, dass hier eine Vorgabe vorliegt, der wir uns nicht entziehen können. Gewiss tun wir gut daran, wenn wir als Christen wie als Theologen den Mund nicht zu voll nehmen. Aber es ist etwas anderes, wenn die Kirche oder die Theologie die Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, und wenn sie Jesus Christus als die Wahrheit bezeugt. Es ist etwas anderes, wenn wir so tun, als wüssten wir jetzt schon, was richtig ist und gemacht werden müsste, um die Welt in Ordnung zu bringen – und wenn wir Jesus Christus als den bezeugen, durch den die ganze Welt in ihre rechte Ordnung kommt. So sehr wir darum auch auf ein Begreifen aus sind bei dem, was jetzt wenigstens in Ansätzen zu denken ist, so sehr haben wir doch zu achten auf den angemessenen Ort, von dem dieses Denken ausgeht. Man kann die Herrschaft Christi nicht als theologischer Einzelgänger denkend vollziehen – vielleicht ist das der Grund, warum das großartige Denken HEGELS letztlich doch gescheitert ist. Gewiss ist es schwer, bei der Sache zu bleiben, wo einer so großartig denken kann, wie HEGEL; aber bei aller Bewunderung ist nun gerade der Weg HEGELS, nicht unser Weg.

1. Erinnerung und Gegenwart

Wir beginnen unseren Weg des Begreifens mit einigen Überlegungen zum christlichen Gottesdienst (wobei ich jetzt ohne weitere Begründung dazu setze: der richtige christliche Gottesdienst ist nicht nur Wortgottesdienst, sondern Wort- und Sakramentsgottesdienst). Darum die Stichworte, die wir nur ins Griechische übertragen müssen, um die liturgische Bedeutung zu erfassen: *ἀνάμνησις* und *παρουσία*. *Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, so der Überlieferung der Abendmahlsworte bei Paulus 1Ko 11,23ff. Und die *παρουσία* das ist dann seine Gegenwart wie sein Kommen. Nicht nur eine Realpräsenz in den Elementen Brot und Wein. Das wäre eine Magie, die dieses Herrn nicht würdig ist. Darum muss man dann bei der Austeilung ja auch immer versichern, dass diese merkwürdige Gegenwart stattfindet, mit der sprachlich misslungenen Formel: *„Dies ist der wahre Leib Christi.“* Gemeint ist ja nicht, dass es auch einen falschen Leib Christi gebe, sondern gemeint ist, dass dies da, was ausgeteilt und gegessen wird, wahrhaftig, in Wahrheit der Leib Christi ist! Gegenwart ist mehr, als diese auf den Raum fixierte Gegenwart der lutherischen Konsubstantiationslehre ebenso wie

der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre. Die Polemik gegen eine spiritualistische Aufhebung der Gegenwart hat da die eigene Position bestimmt, mehr als ihr das gut getan hat. Dahin sollte man es in der Theologie nicht kommen lassen. Wir denken darum sicher sachgemäßer, wenn wir diese Gegenwart zeitlich denken. Darauf weist uns ja das andere, das eigentlich biblische Stichwort zum Abendmahl: ἀνάμνησις Erinnerung. Und darauf weist uns ja auch der griechische Ausdruck für Gegenwart, Präsenz, nämlich παρουσία was nicht nur gegenwärtig sein heißt, sondern ankommen, was darum auch der Ausdruck ist für die Wiederkunft Christi –.

Im christlichen Gottesdienst wird als Gegenwart gefeiert, was als die Vergangenheit Jesu Christi zurückliegt, und was als seine Zukunft vorausliegt. Das zunächst einmal als Ausgangspunkt unserer Überlegungen (wobei ich gleich daran erinnern will, dass die neutestamentlichen Christushymnen, in denen der Glaube an Jesus Christus ausgreift und Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, Hier und Dort, Himmel, Erde samt den Unterirdischen hineinzieht in den Machtbereich Christi, doch wohl ihren Ort im Gottesdienst der christlichen Gemeinde gehabt haben). Was vergangen ist, das ist hier Gegenwart. Es wird daran erinnert, es kommt mit der Erinnerung. Und gemeint ist mit solcher Erinnerung ja nicht bloß die Erinnerung an das gemeinsame Mahl des letzten Abends. Es ist das vergossene Blut, es ist der hingeebene Leib, es ist das ganze Lebenswerk, das hier gegenwärtig ist. Vielleicht könnte und sollte darum das ausdrückliche Erinnern nicht nur auf die Einsetzungsworte beschränkt sein bei unserem Feiern. Aber es wird dabei ja auch noch mehr gelesen und gepredigt.

Zugleich mit diesem Vergangenen kommt aber die Zukunft mit ins Spiel. Das hängt ja schon zusammen mit der Situation des Mahles angesichts des kommenden Reiches Gottes. Jedes Mahl, das wir feiern, erinnert an Jesus, der die Freudenfeier des Gottesreiches im Mahl vorweggenommen hat – so dass ihm seine Gegner das böse Wort angehängt haben: „*Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Geselle!*“ (Mt 11,29). Und es ist ja Mahlfeier angesichts des kommenden Herrn. Daran erinnert der aramäische Gebetsruf Maranatha!, der zur Feier des Herrenmahls mit dazugehört. Zukunft ist hier Gegenwart, Parusie.

Es ist ein erster Schritt im Begreifen der Christuswirklichkeit, wenn wir sehen, wie hier im Gottesdienst die Zeiten zusammenkommen, wie Vergan-

genheit und Zukunft sich in der Gegenwart des Herrn zusammenfinden. Da ist seine Zeit, seine Vergangenheit, seine Zukunft, mit der er jetzt seiner versammelten Gemeinde gegenwärtig ist. Das ist ein rechtes Fest! Aber die Zeit dieses Festes, dieses Feierns muss ja wieder verwandeln, was ihr nahekommt. Da darf es die Grenzen und Mauern nicht geben, wo die Gegenwart dessen gefeiert wird, der die Grenzen niedergerissen hat. Da ist Erinnerung verwandelt, meine Vergangenheit, die mir anhängt, weil sie voll Schuld ist. Und die Gegenwart ist neu, das Hereinstehen des Endes meiner Zeit, mein Tod ist diesem Herrn zu eigen! So lässt sich das für meine Lebenszeit beschreiben, was dieses Fest des Herrn bedeutet, was es bewirkt.

Wir belassen es jetzt bei diesen Andeutungen. Nicht eine Theologie des Gottesdienstes ist ja unser Vorhaben, sondern ein Begreifen der Christuswirklichkeit. Es setzt an daran, dass wir sehen, wie er in seiner Gegenwart die Zeiten umgreift und bei sich selbst versammelt – „*Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit*“ (Hb 13,8). Noch einmal setze ich dazu: Das ist nun nicht die Zeit und sind nicht die Zeiten, die wir mit unseren Chronometern messen. Das ist gefüllte Zeit, Zeitinhalt. Darum reden wir ja nicht von Vergangenheit und Zukunft, sondern von ἀνάμνησις und παρουσία. Da ist zusammen bei Jesus und in seiner Feier, was gut ist und schön, was Freude macht und Frieden bringt, was Last von uns nimmt und Zukunft eröffnet. Wenn wir seine Macht vom Gottesdienst her denken, den wir feiern, dann können wir Jesus Christus so als den Herrn der Zeiten begreifen lernen.

2. Zusammenfassung und Schöpfung

Wieder nenne ich gleich die griechischen Ausdrücke mit, um an biblische Sachverhalte halte zu erinnern, die in dieser Interpretation aufgenommen werden. Κτίσις – Erschaffung, das ist geläufig. Der Ausdruck kann ja wie unser „Schöpfung“, sowohl den Akt des Erschaffens bedeuten, wie das Ergebnis, das Erschaffene, das Geschöpf. Zusammenfassung, das ist ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio; der Ausdruck kommt als Verbum vor – z. B. Röm 13,9 „*Denn was da gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; dich soll nicht gelüsten, und was noch mehr geboten wird, das wird in diesem Wort zusammenrfaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*“ – ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦνται.

Da ist also der entscheidende Sachverhalt noch einmal in höchster Verdichtung. So muss man dann auch die christologische Verwendung des Ausdrucks im Epheserbrief interpretieren (1,10). „Denn Gott hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Ratschluss, den er sich vorgesetzt hatte in Christus, damit er ausgeführt würde, wenn die Zeit erfüllt wäre: dass alle Dinge zusammengefaßt würden in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist“ – ἀνακεφαλαίωσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. Wie das Liebesgebot die Summe des Gotteswillens ist, so ist der Christus die Summe aller Wirklichkeit.

Mit dem Hinweis auf diese Stelle, die die Väter der alten Kirche, angefangen Irenäus, zu vielfältigen Spekulationen angeregt hat, ist freilich erst ein Anfang des Begreifens gesetzt. Mir erscheint dieser Anfang aber besser als der Ansatz bei der Schöpfungsmittlerschaft. Denn die denkt man sich sonst leicht zu primitiv, wie wenn da eben nicht der Meister allein das Haus baut oder den Schrank zimmert, sondern es geht ihm der Geselle und womöglich dann auch noch der Lehrling zur Hand. So ist das aber nicht gemeint. Gerade wenn wir uns dem nizänischen γεννεθέντα οὐ ποιηθέντα¹ verpflichtet wissen, haben wir Schöpfungsmittlerschaft so zu denken, dass wir in Christus den Weltentwurf Gottes sehen.

Das ist schwierig, wo man nicht mit philosophischen Gedanken vertraut ist, die hier mit im Spiel sind. Bleiben wir darum zunächst einmal bei der Zusammenfassung, ἀνακεφαλαίωσις. Die bezeichnet ja einen Vorgang, etwas, was auseinandergelegt ist, nun wieder zusammenzubringen. So, wie sich Gottes Wille in die verschiedenen Gebote auseinanderlegt, die der Dekalog aufreht, und dann kommt doch die Zusammenfassung in dem einen, im Liebesgebot. Das heißt nicht, dass die vielen Gebote zusammengenommen mehr wären als das eine Liebesgebot. Aber es ist ja auch umgekehrt das einzelne Gebot nicht weniger als das Liebesgebot. Ja, selbst in der einzelnen Tat, sei sie auch noch so unscheinbar, ist die Fülle des göttlichen Gebotes, wenn sie Tat der Liebe ist – πλήρωμα οὖν νόμου ἢ ἀγάπη. Ich verstehe die christologische ἀνακεφαλαίωσις in Analogie zu dem hier auf das göttliche Gebieten angewandten Bedeutungsgehalt. Das heißt dann, dass der Christus – Jesus, der der Christus ist! – die Fülle der Wirklichkeit ist, was es geben mag im Himmel wie auf der Erde. Aber das nun nicht in der Art eines

¹DENZINGER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, S. 125.

gefährlichen Abstraktums, wie es etwa unser Wort „Wirklichkeit“ darstellt, das da alles in sich hineinschlingt und vereinerleitet: Ich bin Wirklichkeit, und die Sonne, und das Pult, und die Tafel, und der Wind, und der Knopf an meinem Jackett, oder wie die Flamme, die alles zur Asche verbrennt. Das Gericht, das vereinerleitet und löscht aus. Darum ist das Feuer für das bestimmt, was nicht bestehen darf. Aber der Christus, in dem das All zusammengefasst ist, der ist nicht das Feuer. Der ist die Fülle des göttlichen Heilswillens, der in diesem Christus seine leibhaftige Gestalt gewonnen hat. Aber gerade so ist hier dann Platz. So, wie in der Fülle des Liebesgebotes auch die unscheinbarste Tat Platz hat, und erst recht jede Formulierung eines göttlichen Gebotes, so hat in diesem leibhaftig wirklichen Heilswillen Gottes das Platz, was wirklich ist. Die konkreten Einzelnen werden da nicht verdrängt, und sie werden nicht in ein abstraktes Einerlei verwandelt. Sie gewinnen gerade in dieser ἀνακεφαλαίωσις ihre Wahrheit und ihre Dauer. Denn vergessen wir nicht: Diese leibhaftige Gestalt des göttlichen Heilswillens, das ist nicht nur der Crucifixus, sondern das ist auch der Auferstandene. Da wird versöhnt! So, wie es im Kolosserbrief heißt (1,19.20): „Denn es ist Gottes Wohlgefallen gewesen, dass in ihm alle Fülle wohnen sollte und dass alles durch ihn versöhnt würde mit Gott, es sei auf Erden oder im Himmel“ – ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεω πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν. Die Zusammenfassung ist ein Concretum, der Mensch Jesus. Das ist wichtig, wo wir nach der richtigen Formulierung suchen, um die Fülle Jesu Christi zu begreifen. Er, dieser leibhaftige Mensch, ist Gottes Werk der Zusammenfassung. Und mit diesem Ausdruck haben wir dann ja nicht bloß den Prozess vor Augen, die erzählte Geschichte, die Erfahrung hier und dort, sondern wir Haben zugleich im Vorgriff das Ganze, das Ergebnis solcher ἀνακεφαλαίωσις. Vielleicht kann es von hier aus dann auch eher gelingen, nun den anderen Ausdruck, der hier genannt werden muss, κτίσις, Erschaffung, mit zu denken. Ich lasse mich dazu jetzt nicht auf lange exegetische Erörterungen ein. Nur das ist mir zunächst einmal wichtig, dass wir auch hier beim Konkreten bleiben, also bei dem leibhaftigen Menschen Jesus Christus. Von dem wird gesagt, dass er Schöpfungsmittler sei – τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ ἐς αὐτόν ἔκτισται (Kol 1,16).

Haben wir im Blick, was zu dem Stichwort „Zusammenfassung“ gesagt worden ist, dann kann es gelingen, das hier angesprochene Erschaffen nicht

bloß im Sinne eines verursachenden Hervorbringens zu denken. Vielmehr geht es hier darum, die Weltgegenwart Gottes nun als eine die ganze Welt, nicht bloß diesen Menschen, und nicht bloß die Glaubenden bestimmende Gegenwart zu denken. Was als Zusammenfassung eher eschatologisch vorgestellt wird, das soll nun protologisch gedacht werden. Ich kann dazu nur ein paar knappe Hinweise geben, Anregungen für Weiterformulierung und Ausführung. Grundsätzlich ist hier die Behauptung, dass die Welt dem Menschen angemessen sei, gedacht. Das ist ja keine Selbstverständlichkeit, gerade für unser so problematisches Welt- und Umweltverhältnis. Freilich wird dann gleich der präzisierende christologische Satz mit dazukommen müssen: Der Mensch, dem die Welt angemessen ist, das ist Jesus Christus.

Das kann innertheologisch ein außerordentlich kritischer Satz sein. Denn die übliche Begründung des Weltverhaltens mit Gen 1,28 zieht dann nicht mehr: *„Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.“* Denn faktisches Menschsein, das die Gottebenbildlichkeit nicht verwirklicht, das verfehlt eben damit auch das dominium terrae. Und es ist nicht gut, wenn man diese eine Bibelstelle für sich bedenkt ohne die andere, die ihr innerlich korrespondiert: *„Das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes.“* Es ist ja die Kreatur unterworfen der Vergänglichkeit, – ohne ihren Willen, sondern um des willen, der sie unterworfen hat – (gemeint ist damit der sündige Mensch, der eben wegen seiner Sünde und in seiner Sünde die Schöpfung nicht sein lässt, was sie ist) *„auf Hoffnung; denn auch die Kreatur wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“* (Rm 8, 19-21).

Auch hier geht es darum, im Konkreten zu bleiben. Denn nur dann wird Erschaffung in der Leibhaftigkeit des konkreten Jesus gedacht. Wenn er den Zachäus vom Baum herunterruft, dann wird da ein Mensch geschaffen, ordnet sich Schöpfung um diesen Menschen herum als ein Stück heile Welt, geheilte Welt. Wie kann das geschehen? Da muss wieder zurückgedacht werden auf den Gott, dessen Leidenschaft der Mensch ist, auf den Gott, der als der Schöpfer selbst im Gegenüber zum Menschen seine Gottheit hat, sie nicht anders haben will. Dass er sich selbst gegenübertritt, als der Unsichtbare zugleich sichtbar, als der Geistige zugleich leibhaftig, das ist die

Ermöglichung aller geschöpflichen Wirklichkeit, die dort herauskommt, wo das Reich Gottes sich durchsetzt, Gott in Aktion da ist und erfasst wird, und die menschliche Entsprechung erfährt. So lässt sich das denken, was wir als universalen christologischen Horizont aller begehrenden Wirklichkeit aussagen, wo wir von Zusammenfassung und Erschaffung sprechen.

3. Subjektivität und Freiheit

Wir haben bisher ein Denken des Glaubens mehr angedeutet als ausgeführt. Nur wer im christlichen Gottesdienst lebt, kann wahrnehmen, wie die Zeiten in Jesus ihre Gegenwart haben, wie zugleich in ihm zusammengefasst ist, was als Wirklichkeit im Nebeneinander, Nacheinander und Miteinander existiert; nur der Glaube sieht in ihm als der Weltgegenwart Gottes die Mitte der Schöpfung, an der alle Existenz hängt, und ohne die sie ins Nichts zerfließen müsste.

Sind das nun aber verständliche Sätze? Ist das situationsgerecht formuliert, also hineingedacht und hineingesprochen in eine Zeit, in der wir doch mit vielen anderen, die nicht glauben, leben? Haben wir selbst klar genug verstanden? Daran müsste sich ja prüfen lassen, ob wir als die Zeitgenossen, die wir sind, hier nicht nur nachgesprochen haben, was andere zu anderen Zeiten formulierten. Ich will zu dieser Fragestellung gleich bemerken: Sie nennt eher eine Aufgabe, als eine Lösung. Indem wir dem Lösungsvorschlag nachdenken und ihn selbst noch einmal kritisch überprüfen, kann darum gerade auch die Aufgabe noch einmal neu deutlich werden. Sie ist ja sowieso dogmatisch nur zu erörtern. Eine Lösung kann die Dogmatik deshalb nicht geben, weil die Situation, in der dann gesprochen werden muss, konkrete Situation ist, in der Predigt, in der Seelsorge, im Unterricht, im Glaubensgespräch. Aber eine Verdeutlichung der Aufgabe wenigstens, die muss der dogmatische Lösungsvorschlag leisten. Darum muss da auch wenigstens allgemein und abstrakt von der Situation die Rede sein, in der gesprochen wird.

Dazu mache ich zunächst einmal aufmerksam auf den Anspruch des modernen Menschen, der sich mit dem Ausdruck „Freiheit“ bezeichnen lässt. Dass Freiheit einer der umstrittensten Begriffe ist, das zeigt nur an, wie solche Freiheit das Gute ist, um das sich Menschen mühen. Träume von Freiheit –

sie realisieren sich nur sehr selten und oft genug anders, als wir meinen. Darum ist uns ja unser Auto so wichtig, weil das wenigstens ein Stück weit ein realisierter Traum ist: Freiheit, weiterzukommen! Autofahren ist nicht nur ein Verkehrsproblem – wir werden der Blechlawine nur dann Herr werden, wenn der Traum von der Freiheit andere Realisierungen findet.

Freiheit, hier – was ist das eigentlich? Ich gebe ein charakteristisches Zitat von FICHTE, weil ich meine, dass es ein Stück weit wenigstens erhellen kann, womit wir uns herumschlagen: „Die Selbständigkeit, unser letztes Ziel, besteht ... darin, dass alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgendetwas; dass in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, dass ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Kausalität, geschieht. Die Welt muss mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, dass es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks.“² Freiheit soll sein – darum die wütende Arbeit, der Angriff auf die Natur, die umgemodelt werden soll, solange, bis womöglich der letzte Blaukehlchen-Biotop in eine Schnellstraße verwandelt ist (wie das die letzten 2 Jahre zwischen hier und Baiersdorf passiert ist). Der Traum der Freiheit treibt unser Leben an (und wir wissen das oft gar nicht). Ich kann jetzt nicht analysieren, woher dieser Traum kommt (er wird übrigens auf sozialistisch genauso geträumt wie auf kapitalistisch!), und wie da auch Elemente christlichen Denkens mit eingegangen sind. Nur so viel: Hier ist ein unmenschlicher Traum. Denn die geträumte Freiheit, das ist die Freiheit des reflektierenden Bewusstseins; der leibhafte Mensch aber, der Mensch mit seinen Bedürfnissen und Nöten, der Mensch in der Konkretion seiner Beziehungen, wird dem geopfert. Gewiss bekommt er vieles, damit er nicht rebellisch wird, dieser leibhafte Mensch. Aber er kann dort nicht frei sein, wo er aufgespalten ist in ein korrekt funktionierendes Denk- und Arbeitswesen, das jener abstrakten Freiheit von der Natur dient, und darum gerade seine Leibhaftigkeit unterjochen muss, und in ein leibhaftes Bedürfniswesen, dem allenfalls die Freiheit in der Wahl seines Konsums offensteht.

²Johann Gottlieb FICHTE: *Werke Auswahl in sechs Bänden. Grundlage des Naturrechts. Das System der Sittenlehre (1798)*, hrsg. v. Medicus LUKAS, Bd. 2, Leipzig: Meiner 1908, S. 623.

Ich will jetzt nicht groß zu einer kulturkritischen Zeitanalyse ausholen. Wer auf die Erfahrung des Lebens achtet, der weiß, was der Traum der Freiheit kostet. Nicht umsonst ist „Stress“ ein Modewort schon der Schulkinder: Hinweis darauf, dass da eine Gespaltenheit im Menschsein steckt, dass wir gezwungen sind, mit unseren Antrieben uneins zu sein. Das auf Funktion getrimmte bewusste Wollen muss die vitalen Antriebe unterdrücken, und die verkümmerten Antriebe tragen das bewusste Wollen nicht mehr. Ein moralischer Appell hilft da nicht viel weiter.

Vielleicht dies, solchem Leiden standzuhalten, es zu verarbeiten, es in Potential zur Veränderung umsetzen. Aber wie soll das geschehen, wo die Subjektivität allein noch den Traum von der Freiheit träumt, und dann doch in das Subjekt sich verwandeln lässt, das austauschbare Denksubjekt unserer Wissenschaft, das austauschbare Planungssubjekt unserer Verwaltung, das austauschbare Produktionssubjekt unserer Industrie, und womöglich das austauschbare Konsumsubjekt unserer Freizeitkultur.

Hier nur dies: Dort versäumen wir die Wahrheit, die mit Jesus Christus gerade auch in diese Situation hereinkommt, wo wir als Religionsdiener uns dazu hergeben, den leeren Traum der Subjektivität von der Freiheit mit zu unterstützen. Dann hätte die Marx'sche Religionskritik recht! Wir unterstützen diesen Traum, wo wir ein individuelles jenseitiges Seelenheil predigen, wo wir der verunsicherten und geängsteten Subjektivität den Hort einer scheinbar unerschütterlichen Wahrheit anbieten, eine reine Lehre z. B. die es nur zu glauben gilt, um die Freiheit zu gewinnen! Wir unterstützen diesen leeren Traum, wo wir scheinbare Sachzwänge, die in Wahrheit die Zwangsvorstellung eines schizophren gewordenen Menschseins sind, womöglich noch im Namen Gottes oder der Vernunft stabilisieren. Dazu musste und muss die lutherische Zwei-Reiche-Lehre oft genug erhalten. All das hat Theologie und Kirche immer wieder getrieben und treibt es bis heute. Vielleicht ist es da noch besser, wenigstens ein wenig an Symptomen herumzukurieren, durch Selbsterfahrungstraining oder meditative Schulung das gespaltene Menschsein in uns selbst und in anderen soweit wieder zusammenzuflickern, wie das irgend gehen mag. Aber heil werden könnten wir nicht und könnten andere nicht, wenn nicht Jesus Christus auch und gerade in dieser Situation angekommen wäre.

Ich habe versucht, einiges davon in diesem und in vorhergehenden Paragraphen anzudeuten. Der Traum von der Freiheit kann ausgeträumt werden,

weil wir aus diesem Traum heraus in der Freiheit erwachen, wo unsere Zeit hineingenommen ist in jene zwischen ἀνάμνησις und παρουσία aus-
gespannte Zeit Jesu. Haben Sie noch das Fichtezeitat im Ohr – alles soll
abhängig sein von mir, ich soll nicht abhängig sein von irgend etwas – dann
sehen Sie da wohl die Idee eines Menschseins vor sich, das sich nach dem
Bilde einer göttlichen Asëität gestalten möchte, wie sie auch das christliche
Gottesdenken lange hin und bis heute bestimmt hat: Allmachtsphantasien
heizen da den Traum von der Freiheit an. Aber Gottesdienst ist gerade
gegenseitige Abhängigkeit – ich lasse mir das Wort sagen, und das Brot
und den Kelch reichen. Anders kann sich mir der in Jesu Zeit offene Raum
gerade nicht erschließen. Das ist jetzt erst ein Stück Theorie und Theo-
logie des Gottesdienstes, oft genug praktisch gerade nicht verwirklicht;
wir können ja auch dann, wenn wir uns zum Gottesdienst versammeln,
nicht einfach aus unserer gewohnten Denk- und Lebensweise herausfah-
ren. Aber da werden wir beim Konkreten behaftet, und sollten´s lernen,
immer konkreter zu reden und wahrzunehmen. Das kann sehr hilfreich
sein – denn Jesus ist ja der Herr, der auch und gerade unsere Zeit mit Gott
versöhnt, uns hinleitet auf das, was Wirklichkeit ist, Gottes Schöpfung. Wir
müssen auch das Begreifen der Christuswirklichkeit lernen und einüben,
das immer neben dem Erzählen stand. Beides sind nicht Gegensätze. Und
auch das Begreifen braucht nicht in leere Abstraktionen zu geraten, wenn
der Ort dieses Begreifens deutlich ist, und wenn wir sehen, wie gerade da
dann sich Hilfe zu zeigen vermag: Er kommt an bei uns, Jesus Christus. Und
wir suchen das zu formulieren, so dass man es verstehen und weitersagen
kann.

§ 23. Jesus Christus als der Herr der Kirche: Die christologische Bestimmung des kirchlichen Auftrags als notwendige Kritik der kirchlichen Faktizität

Anwendung der Christologie fragt nach der rechten Gestalt der kirchlichen Verkündigung. Das kann freilich nicht nur so geschehen, dass wir die sprachlichen Möglichkeiten und den Ort solcher Christusverkündigung zu bestimmen suchen. Wir nehmen vielmehr die Kirche beim Wort und fragen, wie weit sie ihrer eigenen Selbstdefinition entspricht. Dazu eine kurze Vorbemerkung: Empirische Untersuchungen der Religionssoziologie haben immer wieder einmal die Differenz zwischen der Selbstverständigung von Kirchen über ihren Auftrag und ihrer faktischen Gestalt und Wirksamkeit festgestellt. Das ist z. B. die Stoßrichtung der Untersuchung von Günther BORMANN, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation*, 1971 erschienen. Folgerungen laufen dann unter Umständen darauf hinaus, dass man fordert, die Selbstverständigung der Kirche und der Träger der kirchlichen Institution, der Pfarrer hauptsächlich, der faktischen Aufgabenstellung durch die gesellschaftlichen Bedürfnisse anzupassen. So z. B. K.W. DAHM, *Beruf Pfarrer*, 1971, der eine funktionale Theorie des kirchlichen Handelns entwickeln möchte, u. andere mehr. Da ist also schon Differenzerfahrung da, zwischen feierlichen Proklamationen des kirchlichen Auftrags einerseits, und dem faktischen kirchlichen Handeln, der Art und Weise, wie Kirche in Anspruch genommen wird, andererseits. Aber die Differenz soll dann mindestens verringert werden, indem die Bestimmung des kirchlichen Auftrags der Faktizität angenähert wird.

Man kann sich freilich auch eine andere Verringerung dieser Differenz vorstellen: die, dass die Faktizität kirchlichen Handelns sich in Richtung auf die Bestimmung des kirchlichen Auftrags hin verändert! Das hieße dann freilich, die Voraussetzungen empirischer Untersuchungen, die die Kirche, meist unter dem Stichwort der Religion, in das soziale Gefüge der

Gesamtgesellschaft einbinden und den Gesetzmäßigkeiten dieser Gesamtgesellschaft unterwerfen, nur als methodisch begrenzte Annahmen, nicht aber als die Realität gelten zu lassen, nach der man sich richten muss! Das ist schwer zu lernen.

Wir gehen also aus von der Differenzerfahrung: Die Kirche ist anders, sie wird anders wahrgenommen, sie handelt anders, als sie über sich selbst redet. Die Dogmatik wird sich kritisch mit dieser Differenz befassen müssen. Dabei bemerke ich: Weil wir hier konkret genug denken wollen, nehmen wir die Gestalt von Kirche, die wir als unsere deutsche, die bundesrepublikanische Kirche in Gestalt evangelischer Landeskirchen kennen. Auf sie beziehen wir uns in unserem Nachdenken, wobei dann freilich auch immer die weltweite kirchliche Gemeinschaft in ihren Rückwirkungen auf diese Kirche mit im Blick sein sollte. Dabei stelle ich jetzt einfach die Formulierung des Grundartikels aus der Verfassung der Evang.-Lutherischen Kirche in Bayern an den Anfang unserer Überlegungen (ähnliche Formulierungen finden sich auch in anderen Kirchenverfassungen): „Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern lebt in der Gemeinschaft der einen heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche aus dem Worte Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist und in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt wird ...“

„Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern steht mit der ganzen Christenheit unter dem Auftrag, Gottes Heil in Jesus Christus in der Welt zu bezeugen. Diesem Auftrag haben auch ihr Recht und ihre Ordnung zu dienen.“

Gewiss sind das höchst allgemeine und weiterer Interpretation bedürftige Formeln. Aber mindestens die Beziehung auf Jesus Christus, in der Bestimmung dessen, was Kirche ist – sie lebt aus dem in Jesus Christus Mensch gewordenen Wort Gottes wie in der Bestimmung des kirchlichen Auftrags – sie hat Gottes Heil in Jesus Christus in der Welt zu bezeugen – ist eindeutig. Und in dieser Richtung werden ja wohl auch die Formulierungen gehen, mit denen einzelne Pfarrer oder andere aktive und bewusste Glieder der Kirche Wesen und Auftrag der Kirche bestimmen würden. Wir legen also nicht einfach einen fremden Maßstab an die Kirche an, wenn wir sie nun von der christologischen Bestimmung ihres Auftrags her kritisch befragen. Ich nenne dabei drei Komplexe, die nacheinander anzusprechen sind: die Frage der kirchlichen Ordnung, die Frage der kirch-

lichen Gliedschaft, und die Frage der gesellschaftlichen Rolle, die die Kirche spielt.

1. Die Frage der kirchlichen Ordnung

Man hat dieser Frage in den lutherischen Kirchen weniger Aufmerksamkeit geschenkt als in den reformierten Kirchen. Während man dort bei den Reformierten eine biblisch begründete Ordnung suchte, hat sich für die lutherischen Kirchen die Schriftgemäßheit auf die reine Evangeliumspredigt und die evangeliumsgemäße Sakramentsverwaltung konzentriert, während man die anderen Fragen der Kirchenordnung als *Adiaphora* behandelte: Mit ihnen kann man es halten, wie das jeweils zweckmäßig erscheint, wobei nur negativabgrenzend der Grundsatz gelten sollte, dass es im *status confessionis* keine solchen *Adiaphora* geben kann: Wenn eine bestimmte Ordnungsfrage als heilsnotwendig ausgegeben wird, dann darf hier nicht nachgegeben werden; der Grundsatz spiegelt die Erfahrungen wider, die man während des Interims (zwischen 1548 und 1552) gemacht hatte. Faktisch zog diese Haltung nach sich, dass sich die kirchliche Ordnung an staatliche Herrschaftsformen anlehnte, zunächst an die Gestaltung der deutschen Fürstenstaaten im 16. bis 19. Jhd. Unsere Landeskirchen spiegeln ja noch heute, nach mehr als 150 Jahren, im Wesentlichen die Gestalt wider, die die politische Landkarte durch Napoleon und dann den Wiener Kongress bekommen hat. Das zunächst als Hilfskonstruktion in der Auseinandersetzung mit der katholischen Hierarchie gedachte landesherrliche Kirchenregiment hat sich dabei als sehr zählebig erwiesen. Es hat in Gestalt der Konsistorien – das sind die Behörden, durch die der jeweilige Landesherr seinen Summepiskopat ausübte – sogar die Landesherren überlebt, auch wenn zur Konsistorialverfassung nun auch noch eine Gestalt demokratischer Herrschaftsausübung getreten ist, die Synode als eine Art kirchlicher Legislative.

Wir können hier nun gewiss nicht eine Kirchenordnung entwerfen, wie sie sein müsste. Mir liegt aber doch daran, das hier vorliegende Problem kenntlich zu machen. Dabei muss Ausgangspunkt die Voraussetzung sein, dass in der Kirche nur eine Herrschaftsausübung legitim sein kann: das ist die Herrschaft Jesu Christi. Das hat Barmen 3 so formuliert:

„Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfte die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen oder politischen Überzeugungen überlassen.“

Was kann das heißen – angesichts der faktischen Gestalt unserer Kirchen und der eingeübten kirchlichen Ordnung? Dazu werden wir zunächst einmal darauf achten müssen, hier konkrete Anschauung zu gewinnen. Dass Jesus Christus Herr und Haupt der Kirche ist, das wird ja nicht bestritten. Aber wie sieht das nun aus, dass er seine Herrschaft ausübt? „In Wort und Sakrament“ – so ist da gesagt. Wenn das nicht eine Leerformel ist, dann besagt es: Die Ordnung der Kirche hat nur darin ihren legitimen Grund, dass das Evangelium Glauben findet, dass sich um dieses Evangelium Gemeinde der Glaubenden konstituiert! Ich bin mir darüber sehr wohl im Klaren, dass hier eine im Grunde ungeheuerliche Herausforderung an die Kirche, die organisierte Kirche vorliegt. Kann man diese Kirche beim Wort nehmen – etwa bei dem Wort ihres Grundartikels, dass sie aus dem Worte Gottes lebe, das in Jesus Christus Mensch geworden ist und in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt wird? Das hieße doch, dass die Kirche die Stabilität ihrer herkömmlichen Organisationsform und die Rechtsordnung, die sie sich als Instrument dieser Organisation geschaffen hat, an die Kraft dieses Wortes zu wagen hätte.

Durch dieses gepredigte Wort übt Jesus Christus selbst die allein ihm zustehende Kirchengewalt aus: Das ist hier die Prämisse aller Überlegungen zur Kirchenordnung. Diese Kirchengewalt, durch die allein geistliches Recht in der Kirche gesetzt werden kann, geht also nicht vom Kirchenvolk aus, das sie durch von ihm gewählte Synoden ausüben könnte. Sie ist aber auch nicht einem kirchenleitenden Amt (sei das nun der eine Bischof, oder aber das Gremium eines Oberkirchenrates) übertragen, das kraft einer solchen Übertragung selbstmächtig Recht in der Kirche setzen könnte. Nur

darum kann es in der Frage nach der kirchlichen Ordnung gehen, wie der Kirchengewalt Jesu Christi, die er selbst durch das gepredigte Wort ausübt, in einer geistlich vertretbaren Weise stattgegeben wird.

Das heißt nun aber, dass der Ort, wo sich solche Kirchengewalt wirksam erweist, die zum Hören auf dieses Wort versammelte Gemeinde ist. Und es heißt weiter, dass die Bestätigung solcher Kirchengewalt nichts anderes sein kann als der Gehorsam der Glaubenden diesem gehörten Wort gegenüber. Der hörenden Gemeinde also steht das Urteil zu, ob die Predigt, die sie hört, das schriftgemäße Evangelium ist, dem sie zu gehorchen hat. Dieses Urteil, nämlich das Recht und die Pflicht, selbst über die schriftgemäße Evangeliumsverkündigung zu wachen, kann dieser Gemeinde nicht durch irgendwelche kirchenleitenden Organe, durch Synoden und Kirchenleitungen abgenommen werden. Nicht, dass solche kirchenleitenden Organe überflüssig wären. Es braucht sie, um über die Gemeinden zu wachen und auf die einmütige Predigt des Wortes zu achten. Aber sie haben keine andere Entscheidungsgewalt, um die Gemeinden zu binden, außer eben dieser, dass ihre Auslegung und Anwendung des Wortes den freiwilligen und selbstverständlichen Gehorsam findet, wie ihn der Glaube dem Herrn Jesus Christus gegenüber schuldet und aufbringt.

Nun noch einmal die Frage: Können wir uns so etwas vorstellen? Können wir uns eine Kirche, einen organisierten Kirchenkörper vorstellen, der sich nach solchen Grundsätzen ausrichtet? Würde da nicht die Einheit etwa einer konfessionell geprägten Landeskirche in eine unüberschaubare Menge von Gemeinden, Gruppen und Grüppchen zerfallen? Braucht es nicht eben die bewährte Organisation des kirchlichen Amtes, das die Gemeinden bedient – Kirchenleitung und Pfarrerschaft, samt den Zwischenorganen, den Dekanen und Kreisdekanen, die für eine geregelte Einhaltung des Dienstweges sorgen? Die Gemeinden werden von diesem Amt bedient – aber umgekehrt lässt sich dieses Amt, diese Amtskirche von den Gemeinden nicht mehr als unbedingt erforderlich dreinreden. Im Zweifelsfall ist da ja die Theologie, die einer gelernt hat und schulmäßig beherrscht, ein sehr passables Herrschaftsinstrument! Aber entspricht eine solche Herrschaftsordnung in der Kirche denn der behaupteten Herrschaft Christi? Entspricht sie dem, der seinen Jüngern eine ganz andere Art von Herrschaft und Ordnung anbefohlen und vorgelebt hat: *„Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten ihre Völker niederhalten, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt. Aber*

so soll es nicht sein unter euch; sondern wer groß sein will unter euch, der sei euer Diener, und wer unter euch will der erste sein, der sei aller Knecht (Nicht: der heiße sich Knecht, servus servorum Dei, wie der Papst das tut, der darum doch sehr wohl herrschen kann! Knecht [sein, darum geht's). Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele.“ (Mk 10,43-45).

Hier wird deutlich ausgesprochen, dass Ordnung nun eben nicht eine beliebigen Zweckmäßigkeitserwägungen untergeordnete Sache ist: Da soll Gestalt werden, was Jesus vorgelebt hat. Da soll Reich Gottes zum Vorschein kommen; in einer Welt, in der es ohne Herrschaft anscheinend nicht geht, soll eine neue Gestalt von Gemeinschaft aufscheinen, in der denen geholfen wird, die in Not sind. Verhilft die Ordnung der Kirche den Kleinen, den Jüngern, den μικρά zur Freiheit? Einer im Evangelium zugesprochenen und in der kirchlichen Gemeinschaft vorweg verwirklichten Freiheit? Das müsste doch der Maßstab sein, an dem hier gemessen wird. Wer die Ordnung unserer Kirchen kennt, der weiß, dass solche Freiheit – „die Gemeinde von Brüdern“ als Leitbild der Ordnung – weithin noch aussteht. Darum hat es die Kirche schwer, den Ruf der Freiheit in unserer Gesellschaft glaubwürdig zu bezeugen. Hier müssen wir lernen!

2. Die Kirchengliedschaft

Wieder will ich mich hier zunächst einmal auf die Bestimmungen unserer Kirchenverfassung beziehen. Da heißt es zur Kirchengliedschaft (Art. 9.10):

- „(1) Die Gliedschaft in der Kirche Jesu Christi gründet sich auf die heilige Taufe.
- (2) Mitglied der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern ist jeder getaufte evangelische Christ, der im Kirchengebiet seinen Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt hat und weder seine Kirchengliedschaft nach dem geltenden Recht aufgegeben hat noch Mitglied einer anderen Kirche oder Religionsgemeinschaft ist. Damit ist er zugleich Mitglied einer ihrer Kirchengemeinden.
- (3) ...

- (1) Die Kirchenglieder stehen als Glieder der Gemeinde Jesu Christi in der Verantwortung vor Gott. Sie sollen dies im privaten und öffentlichen Leben bewähren.
- (2) Sie haben das Recht und die Pflicht, durch Übernahme von Ämtern und Diensten und durch Gaben und Beiträge den Dienst der Kirche mitzutragen.
- (3) ...“

Wieder genügt es eigentlich schon, den Anspruch solcher Formulierungen zu hören, damit die Differenz zwischen solchem Anspruch und der kirchlichen Wirklichkeit schmerzlich zum Bewusstsein kommt. Wir müssen als Theologen diesen Schmerz kennen, ihn aushalten lernen. Gewiss besteht dabei dann die Gefahr der Gewöhnung, die nicht mehr auf Veränderungen drängt, der es eigentlich ganz wohl ist in dieser Differenzerfahrung, weil hier dann doch auch Chancen liegen für die kirchliche Arbeit, die Arbeit des Pfarrers und der anderen hauptamtlichen Mitarbeiter. Aber kann uns dabei wohl sein, wenn faktisch von all diesen da so volltönend aufgeführten Pflichten und Rechten der Kirchengliedschaft schließlich dann noch die Steuerpflicht übrigbleibt, mit der der größte Teil der Kirchenglieder den Dienst der Kirche in der Tat mitträgt. Das geschieht unmerklich – allenfalls stellt einer einmal mit Unwillen fest, dass da doch eine ganze Menge zusammenkommt im Laufe des Jahres, und fragt sich vielleicht sogar, ob sich das lohnt. Man kann sich dieser Pflicht ja entziehen, indem man seinen Kirchenaustritt erklärt.

Aber da kommt dann ja gleich die Frage nach: Wenn Kirchenführer über die Kirchenaustrittszahlen reden, vielleicht gar beklagen, dass diese Kirchenaustritte steigen, oder umgekehrt sich zufrieden darüber äußern, dass die Kirchenaustrittswelle vom Anfang der 70er Jahre doch wieder abgeebbt sei – dann hört man ja eigentlich nie die doch sehr naheliegende Frage gestellt: Wie sind sie denn eigentlich hineingekommen in die Kirche, die da jetzt ihren Austritt erklären? Ist es dabei ordentlich zugegangen, hat man da die notwendige Sorgfalt walten lassen? Also sich dessen versichert, dass der Mensch, der da Glied der Kirche werden will, weiß, was das bedeutet: „Die Kirchenglieder stehen als Glieder der Gemeinde Jesu Christi in der Verantwortung vor Gott. Sie sollen dies im privaten und öffentlichen Leben bewähren.“

Sie wissen so gut wie ich, warum diese Frage bei unseren faktisch kirchlichen Verhältnissen besser nicht gestellt wird. Zwar weiß die Kirchenverfassung sehr genau zu sagen, wie man ordentlicherweise Glied der Kirche wird: Die Gliedschaft in der Kirche Jesu Christi gründet sich in der heiligen Taufe. Aber gerade hier steckt dann ja die Problematik drin, die von dieser rechtlichen Definition der Kirchengliedschaft wieder hinweist auf die Herrschaft Jesu Christi, wie sie sich im Zuspruch des Evangeliums in Wort und Sakrament realisieren möchte. Ich will jetzt keine Auseinandersetzung mit der kirchlichen Taufpraxis führen. Das, obwohl ich gerade an diesem Punkt den Schmerz der Differenzerfahrung recht deutlich spüre und die verstehen kann, die diesen Schmerz nicht mehr aushalten und sich dem entziehen. Das halte ich nicht für den richtigen Weg, zur Veränderung zu kommen, hier nun die Taufe zu verweigern. Ich nenne hier vielmehr dies: Glied der Kirche wird man sicher durch die Taufe. Aber für das übliche Bewusstsein bedeutet das ja nur, dass man Glied der Kirche ist, wie man Staatsbürger ist. Das gehört in unserer Gesellschaft eben dazu. Und allenfalls die konfessionelle Verschiedenheit macht hier einen Unterschied deutlich: Der eine ist halt katholisch getauft, und der andere ist evangelisch getauft. Schließlich ist ja dann dies als Differenz auch noch erfahrbar: Aus dem Staat kann man nicht austreten, wenn einem die Steuer zu viel wird; bei der Kirche aber gibt es diese Möglichkeit des Austritts schon.

Wer zur Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi gehört, der ist damit in Pflicht genommen. Und diese Pflicht ist ja nicht die Bereitschaft, die kirchliche Besteuerung zu ertragen und dafür dann in bestimmten Fällen, den sog. Kasualien, den Dienst der Kirche in Anspruch zu nehmen. „Alle Kirchenglieder ... tragen die Verantwortung für die rechte Lehre und für die zeit- und sachgemäße Erfüllung des Auftrags der Kirche.“¹ So soll es sein dort, wo Menschen in der Nachfolge Jesu Christi stehen, dort, wo das Reich Gottes ernst genommen ist als die Zeit, die jetzt in Anspruch genommen werden kann und soll, wo Not nach Abhilfe schreit. Liegt der beklagenswerte Mangel an Vollmacht der Kirche vielleicht mit daran, dass wir viel zu wenig ernst nehmen, was Kirche ist und sein soll: Leib Christi und also das Organ seiner lebendigen Herrschaft? Gerade weil die Kirchengliedschaft versteckt ist, weil eigentlich alle dazugehören und also keiner so recht in Pflicht genommen ist, darum hängt dann Kirche wieder am Amt: Die

¹A.1,2 Kirchenverfassung.

Pfarrer sind die Kirche. Wenn man etwas von der Kirche will, geht man zum Pfarrer. Und wenn man etwas gegen die Kirche hat, dann schimpft man über den Pfarrer, oder allenfalls noch über die Frommen, die jeden Sonntag in die Kirche laufen. Hat man aber je schon gehört, dass einer etwas von den Getauften erwartet hat? Oder dass er seinen Unwillen gegen die Getauften gerichtet hat? Wir sind da nicht gut dran in unserer Kirche, weil die Taufe, die die Kirchengliedschaft begründet, nicht zugleich auch eine Verbindlichkeit begründet, wie sie zu solcher Gliedschaft gehört. Das sollte man wissen, und sich darum fragen, wie eigentlich Leib Christi in Erscheinung treten kann. Ich setze gleich dazu: mit dem theologisch so beliebten Verweis auf die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde allein ist es nicht getan. Man soll den Christen bei seinem Christsein behaften können – die Mitchristen sollen das können, aber auch die anderen, die etwas von der Kirche wollen oder die etwas gegen die Kirche haben. Es reicht nicht, wenn da dann eben der Pfarrer, als der hauptamtliche und immer erreichbare Christ dafür eintritt. Das tut den Pfarrern nicht gut, aber es tut erst recht den Christen nicht gut. Und die Christenheit bleibt der Welt damit weithin schuldig, wozu sie doch eigentlich da ist. *„Ihr seid das Licht der Welt. Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein. Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es allen, die im Hause sind. So soll euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.“*

3. Die Kirche in der Gesellschaft

Wir sind mit den Überlegungen dazu, wie eigentlich eine verbindliche Kirchengliedschaft in unserer Gesellschaft wirklich und kenntlich werden kann, schon einen guten Schritt drin in dem, was nun weiter zu überlegen ist. Wie bestimmt sich eigentlich Kirche in der Gesellschaft ihren Ort? Befragt man hierzu die Kirchenverfassung, so ist das Ergebnis nur dürftig. Es gehört zwar zu den verfassungsmäßigen Aufgaben des Landesbischofs wie der Kreisdekane, dass sie die Kirche in der Öffentlichkeit vertreten. Aber wie das genauer aussieht, darüber entscheidet dann doch wohl eher ein gewohnheitsmäßiges Herkommen.

Gerade hier werden wir nun aber sehr genau beobachten müssen. Ich habe

gelegentlich schon darauf hingewiesen, dass Kirche faktisch Macht hat in unserer Gesellschaft. Worauf diese Macht beruht, kann und will ich jetzt nicht analysieren. Aber diese Macht verlangt nun, dass sich Kirche mit anderen gesellschaftlichen Gruppierungen und Organisationen, die ebenfalls in dieser Gesellschaft Macht haben, arrangiert. Das sind nicht nur staatliche Organe. Es sind auch andere Organisationen, Gewerkschaften z. B., oder Parteien, nicht zuletzt natürlich andere Kirchen, die katholische Kirche vor allem. Für solche gesellschaftliche Macht muss man ein Gespür haben. Sie muss bewahrt werden. Sie ermöglicht ja der Kirche eine freie und positiv anerkannte Wirksamkeit in unserer Gesellschaft. Finanzielle Sicherheit zuerst. Aber auch die Möglichkeit eines ungestörten öffentlichen Wirkens der Kirche; ihre angemessene Berücksichtigung in den Massenmedien Rundfunk und Fernsehen. Oder die Förderung diakonischer Aktivitäten der Kirche, Kindergärten, Schulen, Heime, Krankenhäuser usw.; ihre Möglichkeit, in den öffentlichen Schulen Religionsunterricht nach den Grundsätzen der christlichen Kirche erteilen zu lassen; die Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen, die mindestens einen beträchtlichen Teil der Ausbildung künftiger Pfarrer und kirchlicher Mitarbeiter wahrnehmen.

Ich breche die Aufzählung ab: all diese Möglichkeiten sind der Kirche in unserer Gesellschaft gegeben, und sie hat ihre gesellschaftliche Macht zu nützen, um diese Möglichkeiten zu wahren. So etwa ließe sich die politische Zielsetzung formulieren, die das Verhalten der Kirche in der Öffentlichkeit jedenfalls sehr stark mitbestimmt. Für diese Möglichkeiten der Kirche, und also, wie die Folgerung dann lautet, für die ungestörte Erfüllung des kirchlichen Auftrages in der Gesellschaft ist die Kirchenleitung verantwortlich. Das ist jetzt von mir formuliert, ist kein Verfassungsauftrag, sondern vielmehr eine aus der Beobachtung kirchlichen Agierens in der Öffentlichkeit gewonnene Einsicht. Macht der Kirche in der Gesellschaft bewahren, um die Wirkungsmöglichkeiten der Kirche in dieser Gesellschaft zu erhalten, auf politische Entscheidungen und gesellschaftliche Entwicklungen im Sinne der Kirche Einfluss zu nehmen, das ist eine von Kirchenleitungen verantwortlich wahrgenommene Aufgabe. Wenn eine solche Aufgabe wahrgenommen werden soll, verlangt das aber Rücksichtnahmen. So ist das nun einmal, wenn man Macht hat, und diese Macht bewahren möchte. Studieren Sie einmal die Geschichte der Kirche im Dritten Reich, und zwar gerade das Verhalten der sogenannten intakten Kirchen, das Taktieren der

Kirchenleitungen in Hannover und Stuttgart und München, ihr Verhalten nach innen, etwa den Pfarrern gegenüber, denen die Kirchenleitungen nicht deutlich genug redeten und handelten, oder das Verhalten den Notregierungen, den Bruderräten der Bekennenden Kirche gegenüber, oder dann das Verhalten nach außen, dem nationalsozialistischen Kirchenminister gegenüber, oder dem Staat und der Partei gegenüber – dann merken Sie etwas von der Zwiespältigkeit einer solchen, bis heute und erst recht wieder praktizierten Devise: die Macht der Kirche erhalten, um ihr die vielfältigen Möglichkeiten der Wirksamkeit in der Gesellschaft zu bewahren.

Macht bewahren, das heißt ja: mögliche Konflikte vermeiden, die für diese Macht gefährlich werden könnten. Es heißt, sich den herrschenden Trends soweit als möglich anpassen. Es heißt, sich mit anderen Mächten soweit als möglich verständigen. Das sind Realitäten, die beachtet werden müssen. Wir sehen das ja sehr deutlich vor uns; jeder, der Gespür hat für Machtverhältnisse, bemerkt auch, wie diese Machtbalance immer wieder bestimmte Aktionen und Reaktionen nach sich zieht. Freilich wird gerade hier dann auch die Problematik deutlich: das gesellschaftliche Kraftfeld, in dem die Kirchen innerhalb der Bundesrepublik agieren, ist ja sehr stark mit anderen solchen politischen, wirtschaftlichen, ideologischen Kraftfeldern verflochten. Und auch die Kirche, die bundesrepublikanischen Kirchen, sind Einflüssen aus der weltweiten Christenheit ausgesetzt. Und gerade hier gibt es dann mögliche Konflikte – ich bin gelegentlich schon auf einen solchen Konflikt zu sprechen gekommen, dort wo ich von der Argumentation für und wider das Antirassismusprogramm des ÖRK berichtet habe.

Wir haben – das ist das erste, auf was ich aufmerksam machen möchte, ein Gespür für solche Konflikte und ihre Ursachen zu entwickeln. Dabei scheint mir angebracht, die Dinge dann auch offen beim Namen zu nennen. Nicht nur wegen der angedeuteten Machtposition, sondern ganz schlicht wegen der materiellen Basis und der nationalen Solidarität liegt ja eine Interessengleichheit zwischen Kirche und Gesellschaft bzw. den gesellschaftlich einflussreichen, bestimmenden Kräften bei uns nahe, was dann auch in anderen Gesellschaften bei anderen Kirchen der Fall ist. Das muss man sehen, wo Konflikte zwischen Interessen sich zeigen, und die Kirchen hier eben nicht neutral bleiben können. Wird sich hier im Zweifelsfall die Solidarität des Glaubens durchsetzen, wird sich zeigen, dass die Gerechtigkeit des Reiches Gottes das Ziel ist, an dem sich Kirche orientiert? Das auch

dann, wenn dabei Konflikte mit der eigenen Gesellschaft, mit herrschenden Mächten in dieser Gesellschaft, unausbleiblich sind?

Ich denke, das lässt sich schon als Ziel bestimmen. Freilich muss dann klar sein: Jene Verantwortung, politische Verantwortung für die Stellung der Kirche, ihre Machtposition in unserer Gesellschaft, darf nicht die herrschende Maxime von Kirchenleitung, dem Verhalten der Kirche im Kräftespiel der Gesellschaft sein. Bleibt die Herrschaft Christi in der Kirche nicht bloße Deklamation, dann kann ja nicht diese Verantwortung handlungsleitend sein. Vielmehr ist dann klar, dass die Möglichkeiten der Kirche in der Wirklichkeit dieses Herrn ihren Grund haben. Und dass darum nicht die Sorge um diese Möglichkeiten, sondern der Auftrag der Kirche bestimmend sein muss für ihr Verhalten.

§ 24. Jesus Christus als der Herr der Welt: Der kirchliche Auftrag als Fortgang der Sendung Christi

Die Frage, die hier zu behandeln ist, lässt sich so formulieren: Wie ist der doxologisch erhobene universale Anspruch Jesu Christi ekklesiologisch einzuholen? Denn mindestens das steht ja fest: Dem universalen Anspruch Jesu Christi entspricht nicht die universale Gegenwart seiner Kirche. Auch abgesehen von der Gespaltenheit dieser Kirche, nicht nur ihrer regionalen Gespaltenheit, sondern gerade auch der konfessionellen Gespaltenheit: auch so ist die faktische Kirche immer nur partikulare Kirche, umfasst und erreicht nur einen Teil der Menschheit. Darum ist ja die Folgerung naheliegend und unumgänglich: Der universale Anspruch, der für Jesus Christus erhoben wird, realisiert sich in der Mission, der Sendung Jesu Christi, die durch die Kirche zu allen Völkern getragen wird – wie das Mt 28, 18-20 vorgezeichnet ist: *„Jesus trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“*

Doch gerade wenn diese Prämisse anerkannt ist, beginnen erst recht die Schwierigkeiten. Was soll dieses $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\theta\epsilon\iota\nu$ sein? Taufe und Lehre, Eingliederung in die Kirche als Ziel der Mission? Was hier Mt 28 vorliegt, ist sicher eine kirchliche Interpretation dieser Sendung Jesu Christi. Man kann sie ergänzen durch Joh 20, 21.22: *„Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch! Gleichwie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch. Und da er das gesagt hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmet hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“* Doch ist die Begrenzung der kirchlichen Sendung auf diesen Auftrag der Sündenvergebung nicht nur im Blick auf die Faktizität der Kirchengeschichte kaum durchzuhalten. Sie ist erst recht im Blick auf den Sendenden, auf den irdischen Jesus, eine

Verengung, der wir nicht das Wort reden können. Gerechtigkeit des Reiches Gottes verlangt mehr als diese Bestimmung der kirchlichen Sendung. Gerade wenn die Sendung der Kirche in Entsprechung zu der Sendung Jesu Christi gesehen wird, muss das bedacht werden. Darum ist hier zunächst nach dem Verhältnis von Heil und kirchlicher Sendung zu fragen.

1. Das Heil und die Kirche

Ich mache dazu aufmerksam darauf, dass wir bei unseren Überlegungen genötigt sind, auch scheinbar Selbstverständliches kritisch mit zu bedenken. Dazu gehört eine Selbstverständigung der Kirche, die die Universalität des Anspruchs Jesu Christi als Monopol der kirchlichen Heilsvermittlung interpretiert: „extra ecclesiam nulla salus“ – um das bekannte Wort von CYPRIAN hier anzuführen. Die Folgerung, die zu dieser Behauptung führt, ist ja auch ganz einleuchtend: Aus der Universalität des Anspruchs Jesu Christi folgt, dass Heil nur dort sein kann, wo Christus ist. Und Christus ist nur da in der Kirche bzw. in der kirchlichen Vermittlung. Wer also in Jesus Christus sein Heil finden will, der ist auf die kirchliche Vermittlung angewiesen! Das braucht nicht so strittig gedacht zu werden, wie bei der hierarchischen Ekklesiologie CYPRIANS. Da ist ja Kirche eben der Bischof. Und die Frage des Heils ist mit der Frage nach der Legitimität des Bischofs verbunden. So hat man das im modernen Protestantismus gewiss nicht verstanden. Aber die Grundstruktur der Argumentation ist hier doch die eben angedeutete. Ich beziehe mich dabei auf die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission vom 4. März 1970.¹ Sie kann als repräsentativ für ein traditionalistisches Verständnis der christlichen Sendung angesehen werden. Dabei kommt es mir jetzt nicht auf eine genaue Interpretation an oder auf den Aufweis der Tendenzen, gegen die sich diese Erklärung richtet. Es mag genügen, dass es sich dabei um eine Erklärung aus dem Bereich der deutschen Theologie und Kirche handelt.

„3. Jesus Christus unser Heiland, wahrer Gott und wahrer Mensch, wie Er uns in der Heiligen Schrift in seinem Persongeheimnis und seinem Heilswerk vor Augen gestellt ist, ist Grund, Inhalt und Autorität unserer Sendung. Ziel der Sendung ist es, allen Menschen in allen Lebensbereichen

¹*Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission.*

die Gabe seines Heils bekanntzumachen. Dadurch fordern wir die Nicht-Christen, die ja aufgrund der Schöpfung Gott gehören, zum Glauben an Ihn und zur Taufe auf Seinen Namen auf; denn in Ihm allein ist ihnen ewiges Heil verheißen ...“ Zur näheren Bestimmung dieses Heiles heißt es dann:

„4. Mission ist verkündigende, sakramentale und diakonische Bezeugung und Darbietung des ewigen Heiles in der Stellvertretung Jesu Christi durch seine Gemeinde und seine bevollmächtigten Sendboten. Dies Heil beruht auf dem ein für alle Male geschehenen Kreuzesopfer Jesu Christi für die gesamte Menschheit. Die Zueignung dieses Heils an die einzelnen Menschen geschieht jedoch erst durch die in die Entscheidung rufende Verkündigung und durch die Taufe, die die Glaubenden in den Dienst der Liebe stellen. Ebenso wie der Glaube in Buße und Taufe das ewige Leben empfängt, führt der Unglaube durch seine Ablehnung des Heilsangebotes in die Verdammung.“

Ich lasse es bei diesen Anführungen, erwähne nur noch, dass sich die Frankfurter Erklärung dann noch insbesondere gegen ein „verdiesseitigtes Heilsverständnis“ wendet, „nach dem Kirche und Welt nur gemeinsam an einer rein sozialen Versöhnung Anteil haben. Das würde zur Selbstauflösung der Kirche führen.“ (5).² Dieses Urteil fügt sich nahtlos in das traditionalistische Heilsverständnis ein. Wir sind bei der kritischen Besprechung der kirchlichen Christologie auf diesen Sachverhalt eines reduzierten Heilsverständnisses schon gestoßen. Dabei handelt es sich nicht um eine Randerscheinung, sondern um das Zentrum einer abendländischen Gestalt des Heilsverständnisses. Freilich sollten wir gerade da dann bereit sein, in dieser Art von Heilsverständnis die für unsere Gestaltung des Christlichen typische Kontextualität wahrzunehmen: Hier liegt eine Anpassung des Christlichen an gesellschaftliche Verhältnisse und an eine bestimmte Artikulation menschlicher Bedürfnisse vor, die wir, gerade weil es unsere traditionelle Gestalt des Christlichen ist, mit der gebührenden Sorgfalt behandeln müssen. Doch scheint mir nun gerade das der entscheidende Impuls der ökumenischen Bewegung zu sein, dass wir sowohl diese Angepasstheit erkennen, wie wir zugleich aus dieser Angepasstheit herausgerufen werden!

²Ebd.

Ich kann hier nun nicht das ganze Heilsverständnis, wie es hinter der zitierten Äußerung steht, und zwar als ein ganz breiter kirchlicher Konsens, nicht etwa als eine Außenseitermeinung, kritisch mustern. Es geht hier vielmehr allein um den Aspekt des Verhältnisses von Kirche und Heil: Weil das Heil primär als ein individuelles und jenseitiges Heil verstanden wird, darum gewinnt hier die durch die Mission, durch die kirchliche Vermittlung ermöglichte Entscheidung des Glaubens ihre zentrale Stellung. Man kann nicht sagen, dass es immer so gewesen sei – ich erinnere dazu nur an die Ihnen aus der Kirchengeschichte wohl geläufige Germanenmission mit ihren kollektiven Übertritten ganzer Sippenverbände und Stämme zum Christentum. Ich erinnere auch – um ein Beispiel aus der neueren Missionsgeschichte zu nennen – an die Neuendettelsauer Papuamissionare, Christian KEYSER oder den klugen und einflussreichen Missionsinspektor, Karl STECK, die eine Missionsstrategie entwickelten, die nicht den einzelnen aus den Gemeinschaften der Sippe und des Dorfes durch die Taufe herauslösen wollte, sondern den Übertritt solcher Gemeinschaften zum christlichen Glauben zu erreichen suchte. Im Übrigen braucht ja nur an unsere eigene volkshkirchliche Situation erinnert zu werden, um die hier in der Frankfurter Erklärung genannte zentrale Bedeutung von individueller Entscheidung, Glauben und Taufe zu relativieren. Man hat zu Recht von unserer Situation als von „Religion ohne Entscheidung“ (so O. WÖLBER in einer religionssoziologischen Untersuchung über das religiöse Verhalten Jugendlicher, 1959)³ gesprochen. Man muss bei dieser Art von Entscheidungstheologie sich klar sein über die Regelstruktur, die dem zugrunde liegt: Die individualistische Gestalt des Heilsverständnisses ergibt eine Betonung des individuellen Glaubensstandes und der individuellen Entscheidung, die das religiöse Sich-Verstehen dessen prägt, der dieses Heilsverständnis als das Richtige akzeptiert. Die Folge ist dann wieder, dass ein solches individuelles Sich-Verstehen die theologische Ausarbeitung des Heilsverständnisses steuert.

Weil hier kirchliche Vermittlung Bedingung des Heiles ist, darum wird hier Heil abhängig von dieser kirchlichen Vermittlung. Ob man diese Abhängigkeit als Herrschaftsverhältnis oder als Dienstverhältnis auslegt, spielt dabei keine große Rolle. Jedenfalls entspricht dem individualistischen Heils-

³Hans-Otto WÖLBER: *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, ger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959.

verständnis eine Konzentration der Heilsvermittlung auf die Kirche (wie dieser Gedanke des exklusiven Heilswirkens Gottes durch die Kirche wieder ausgeglichen wird mit dem Verständnis der göttlichen Wirksamkeit in der Welt, das kann ich jetzt nicht ins Einzelne darlegen. Mit einer natürlichen Theologie der Weltordnung hat man hier eine Zuordnung versucht, und versucht sie heute noch). Grob vereinfacht ausgedrückt: Die traditionalistische Konzeption sieht Gottes bzw. Christi Heilswirkung in der kirchlichen Vermittlung kanalisiert und dem Individuum zugeleitet, das sich dann selbst für sein ewiges Heil entscheiden kann oder muss. Die Welt, auch das leibhaftige Menschsein in dieser Welt, ist von diesem Heil nicht betroffen. In der welthaften und leibhaften Existenz geht es ja auch nicht um das ewige Heil, sondern nur um das zeitliche Wohl, das gegenüber jenem ewigen Heil nur einen untergeordneten Wert darstellt.

Ist dieses Verständnis von Heil und Kirche eigentlich schriftgemäß? Ist es sachgerecht und situationsgerecht? Hilft es der Not der Menschen ab – so wie Jesus im Vorgriff auf das Reich Gottes der Not abgeholfen hat? Ich will nun nicht eine Art Bedürfnistheologie entwickeln, die sich auf mehr oder weniger deutlich artikuliert Bedürfnisse des Menschen einstellt. Das ist gar nicht nötig, wo wir achten auf das, was der Fall ist. Ich deute nur in zwei Richtungen an, was mir von Gewicht zu sein scheint. Sozusagen nach innen: Die abstrakte Forderung einer Glaubensentscheidung ist eine Überforderung. Denn sie weiß keine Lebensgestalt anzubieten (wenigstens dann nicht, wenn der Bekehrte nicht damit zufrieden ist, sich in den Zirkel der schon Bekehrten einzufügen). Lebenshilfen sind darum wichtiger als die abstrakte Forderung einer Glaubensentscheidung. Lebenshilfen: darunter wären konkrete Hinweise zu verstehen, sicher auch Entscheidung in sich schließend, begründete und vom Evangelium her begründbare Entscheidungen – Schritte hin zu einem besseren Leben (das ist jedenfalls bei uns nicht einfach ein höherer materieller Lebensstandard). Ich weiß wohl, dass eine solche Zielangabe angesichts der traditionellen Heilstheologie sich sehr ungeschützt ausnimmt. Ich lasse aber trotzdem Begründungen jetzt anstehen, verweise nur auf die Anschauung Jesu. Seine Sendung soll so weitergehen. Wohlgemerkt: Die Schritte hin zu einem besseren Leben, so gewiss sie von den Glaubenden und Gesendeten mitgegangen werden, das sind zuerst die Schritte, zu denen anderen verholten wird. Sonst wird natürlich die ganze Sache schief aufgefasst. Wollen wir hier zu Neube-

stimmungen kommen, schriftgemäßen Neubestimmungen, dann müssen wir zunächst einmal dem traditionellen Heilsegoismus wie dem damit verbundenen kirchlichen Monopoldenken den Abschied geben. Die Kirche ist nicht dazu da, ihren Gläubigen das Heil zu vermitteln. Das Heil, das Reich Gottes, ist für alle da – und glauben hieße dann in allererster Linie: dem Heil derer zu dienen, die nicht glauben, für Jesu geringste Brüder bewusst da zu sein. Das als Stoßrichtung nach innen, wenn es um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Heil und Kirche geht.

Und als Stoßrichtung nach außen – Mission im weltweiten Verständnis: Auch hier kann ich nur eben auf Tendenzen hinweisen, die in der weltweiten Christenheit im Gange sind. Und vielleicht hier noch mehr als in den festgefahrenen Herrschaftsverhältnissen unserer Gesellschaft sollten wir sehen, um was es geht! Evangelium als befreiendes Handeln Gottes wird von vornherein disqualifiziert, wenn es nur in der Gestalt kirchlicher Herrschaft zugänglich ist. Ich betone dazu noch einmal: Ob man das als Herrschaft bezeichnet, oder als Dienst, ob die subjektive Gesinnung etwa der Missionare im 19. und beginnenden 20. Jhd. eine Dienstmentalität oder eine Herrschaftsmentalität gewesen ist (in der Regel wohl das erstere), das spielt keine Rolle. Faktisch verbindet sich mit dem individualistisch-jenseitigen Heilsverständnis unserer Tradition kirchliche Herrschaft. Und die Verbindung von abendländischem Kolonialismus und abendländischer Mission ist nicht nur eine Parallelentwicklung gewesen. Darum sind die auch kirchlichen Emanzipationsbewegungen in Afrika und Asien nicht bloß eine verständliche Reaktion, sondern eine situationsgerechte Anwendung des Evangeliums. Ich sage das nun nicht, um alles, was da geredet wird, geschrieben wird, was da geschieht, pauschal zu rechtfertigen. Ich sage es vielmehr in Richtung auf uns, unsere eigene kirchliche Herrschaftsmentalität. Und ich kann nur zutiefst bedauern, dass gerade unsere deutschen Kirchen, die zu den reichsten der Welt zählen, über ihre finanzielle Macht beim ÖRK Herrschaft ausüben wollen, um ihr herrschaftliches Verständnis von Heil und Kirche aufrechtzuerhalten.

2. Gottes Heilswerk in und durch Jesus Christus

Wir haben Gründe, die Umsetzung des universalen Anspruchs, der für Jesus Christus erhoben wird, in den exklusiven Anspruch der kirchlichen

Heilsvermittlung nicht mitzumachen. Einiges von diesen Gründen habe ich eben angedeutet. Das bedeutet dann aber, dass wir den kirchlichen Rahmen der Heilsvermittlung überspringen müssen. Wo wir versuchen, die kirchliche Sendung neu zu definieren in Entsprechung zu der Wirksamkeit des irdischen Jesus, da wird solcher exklusive Anspruch – Heil gibt es nur in der Kirche und also durch die Kirche – sowieso problematisch. Doch ergeben sich da nun beträchtliche Schwierigkeiten, und zwar gerade bei dem offenbarungstheologischen Ansatz, den ich bisher in meinen Überlegungen durchzuführen suchte.

Als Prämisse muss hier ja festgehalten werden: In Jesus Christus ist die ganze Wirklichkeit des Menschseins zusammengefasst und wahr geworden. In ihm und durch ihn wirkt Gott selbst zum Heil der Menschen. Wir kanalisieren diese Wirksamkeit Gottes nun nicht in der kirchlichen Vermittlung. Das heißt dann aber: Jesus Christus ist nicht nur in der Kirche und durch die Kirche wirksam. Genau hier kommt es nun zu einer Reihe von Denkversuchen, die in der ökumenischen Debatte nacheinander und miteinander wirksam geworden sind. Ich erwähne vorweg von orthodoxen, griechischen und vor allem russischen Theologen, in die hier vorliegende Problematik eingeführte Gedanken: Da wird die orthodoxe Lehre vom Heiligen Geist neu aktualisiert. Ich erinnere daran, dass man in der griechischen Orthodoxie nicht den abendländischen Zusatz zum Nizänum, das berühmte *filioque* akzeptiert hat: Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht. In der griechischen Fassung heißt es von dem πνεῦμα ἅγιον: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον. Ich vereinfache natürlich stark, wenn ich nun sage: Hier besteht die Möglichkeit, das über die kirchliche Vermittlung hinausgehende und also nicht explizit christologisch bestimmte Heilswirken Gottes als durch den Heiligen Geist vermittelt zu denken. Da zeigt sich wieder einmal, welche theologische Möglichkeit in einem trinitarischen Denken steckt. Wir Abendländer haben da als Äquivalent nur unsere natürliche Theologie anzubieten – und die ist kein Äquivalent, sondern je länger desto mehr nur noch Belastung, weil hier eben nicht mit einer konkreten Vorstellung des Gottesgeistes, der in der Schöpfung wirkt, gearbeitet wird, sondern mit einem abstrakten Vernunftbegriff, der je länger desto weniger plausibel ist.

Andere Versuche gehen darauf, den universalen Anspruch Jesu Christi schon festzuhalten, ihn dann aber so kosmologisch wie eschatologisch

durchzuführen, dass da eine allgemeine Wirksamkeit Jesu Christi behauptet wird, Wirksamkeit in der Schöpfung, Wirksamkeit in den Religionen, Wirksamkeit dort, wo Menschen sich für die Freiheit einsetzen, wo der Prozess der Befreiung und Versöhnung der Menschen sich ereignet. Auf Anführung von Einzelheiten kann und muss ich verzichten. Nur soviel: Als Wirksamkeit Christi soll solches Wirken identifiziert werden daran, dass es dem kenntlichen Wirken des irdischen Jesus entspricht. Die christologische Bindung ist also ernstlich intendiert. Die hier ausgearbeiteten Theologien wollen ernstlich christliche Theologien sein! Ich setze dazu: Es ist ein interessantes und zum Teil sogar sehr aufregendes Studium, das mir selbst zu einem großen Teil noch bevorsteht, diese Art christologischen Denkens zur Kenntnis zu nehmen. Da wird ja nun gerade nicht, wie wir das nahezu selbstverständlich in der Übung haben, der universale Anspruch Jesu Christi in die Exklusivität der kirchlichen Heilsvermittlung umgesetzt. Da wird vielmehr dieser universale Anspruch so gedacht, dass man die universale Wirksamkeit Jesu Christi an der begegnenden Wirklichkeit zu identifizieren sucht, an bestimmten Sachverhalten der Fremdreigionen etwa. Das muss man zuerst einmal wahrgenommen haben, was da begegnet, ehe man in Verurteilungen sich ergeht (um noch einmal die schon zitierte Frankfurter Erklärung anzuführen): „Wir verwerfen die Irrlehre, als ob die Religionen und Weltanschauungen auch Heilswege neben dem Christusglauben seien. Wir bestreiten, dass die christliche Präsenz unter den Anhängern der Fremdreigionen und wechselseitiger religiöser Austausch mit ihnen im Dialog ein Ersatz für die zur Bekehrung drängende Verkündigung des Evangeliums seien... Wir bestreiten, dass die Entlehnung christlicher Ideen, Hoffnungsziele und sozialer Verhaltensweisen – auch abgesehen von deren ausschließlicher Beziehung auf die Person Jesu Christi – die Fremdreigionen und Ideologien zu einem Ersatz für die Kirche Christi machen können. Sie geben ihnen vielmehr eine synkretistische, antichristliche Ausrichtung.“⁴ So müssen derartige Versuche, die ja erst recht bei den jungen Kirchen nicht einfach theologische Theorien sind, sondern kirchliche Lebenspraxis, sich in der Tat für den ausnehmen, der an der Exklusivität der kirchlichen Heilsvermittlung festhält, wo er versucht, die Universalität des Anspruches Jesu Christi zu denken! Gerade darum ist es ja unumgänglich, dass wir die Voraussetzungen der eigenen Tradition

⁴Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, S. 6.

durchschauen. Sonst kann es nicht zu einem gegenseitigen Befragen und Hören auf die Schrift kommen. Nicht nur laufen wir dann Gefahr, nicht zu vernehmen, was Jesus Christus uns heute sagen will. Wir bleiben auch den Brüdern das schuldig, was wir aus unserer speziellen Sicht eigentlich zu sagen hätten!

Dazu will ich wenigstens einen Hinweis geben, der zugleich andeutet, in welcher Richtung ich von meinem theologischen Ansatz aus in dieser Frage weiterdenken möchte: Analogien scheinen mir als Nachweis für die Wirksamkeit Christi zu wenig schlüssig zu sein. Es geht vielmehr um Hinweise auf eine direkte Wirksamkeit Jesu Christi, sei es durch das biblische Zeugnis, sei es durch das Vorbild und Beispiel christlicher Zeugen, sei es auch durch Ideen oder sittliche Normen, die sich von ihrem biblischen Ursprung gelöst haben und zum Gemeingut vieler Menschen geworden sind. Nur so entgehen wir der Gefahr, über einen *λόγος ἄσαρκος* zu spekulieren, statt bei Jesus zu bleiben, dem menschgewordenen Heilswillen Gottes. Wir müssen den kirchlichen Rahmen der Heilungsvermittlung aufsprengen, wenn wir die ganze Wirksamkeit Jesu Christi wahrnehmen wollen. Nur so bleiben wir davor bewahrt, uns in der gegenwärtigen Weltsituation ins Abseits zu manövrieren. Denn unsere Sendung als Glaubende ist es ja, Gottes Heilswerk in und durch Jesus Christus zu dienen. Das aber kann eine Kirche nicht, die unter dem Etikett des Dienstes auf Herrschaft versessen ist. Darum müssen wir die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um den ÖRK noch viel ernster nehmen, als das üblicherweise geschieht. Wie wollen wir die Bibel recht verstehen, wenn wir nicht bereit sind, auf die Brüder zu hören?

3. Universale Herrschaft des Gekreuzigten

Was ich eben sagte, in Abgrenzung gegen ein traditionalistisches Verständnis im Verhältnis von Heil und Kirche, und in positiver Würdigung bestimmter Tendenzen sowohl innerhalb unserer Kirchen wie erst recht im Blick auf die Ökumene, das muss freilich noch einmal theologisch durchdacht werden, wenn wir es christologisch verantworten wollen. Gerade wo Welt, Leben in der Welt, leibhaftiges Menschsein und Glück dieses leibhaftigen Menschseins nicht abgeschoben werden aus dem Bereich des Heiles, sondern mit dazugehören sollen, gerade da haben wir zugleich den

Widerstand zu bedenken, unter dessen Vorzeichen nicht nur das Leben des irdischen Jesus stand, sondern auf den seine Herrschaft genauso heute stößt. Es ist ja gewiss nicht einfach Böswilligkeit und Dummheit, die das traditionalistische Heilsverständnis mit seiner Abwertung der Welt bestimmt. Diese Welt ist nicht einfach der Ort des Heils, und kann dieser Ort des Heils nicht sein, solange sie gezeichnet ist von unserem Widerstand gegen Gottes Heil. Sie ist vielmehr der Ort des Kreuzes. Und das leibhafte Leben in dieser Welt ist nicht einfach Wirklichkeit und Vollzug des Heils. Es ist vielmehr mitbestimmt durch seinen Ort in der Welt und den Tod, dem es deshalb entgegenght. Darum muss eine Eschatologie, die das Heil Gottes in Jesus Christus anzusagen hat, ja ausgreifen über diese Welt hinaus (in den Paragraphen 27 und 28 wird davon zu reden sein!).

Hier weise ich auf diesen Widerspruch nicht hin, um die Notwendigkeit einer über diese Welt hinausgreifende Eschatologie zu begründen. Ich nenne diesen Sachverhalt vielmehr, um die Eigentümlichkeit des Werkes Jesu Christi zu bezeichnen. Es ist ja nicht so, dass mit der Auferweckung des Gekreuzigten nun das Kreuz einfachhin zum Siegeszeichen geworden wäre (so nach dem angeblichen Traum Konstantins vor der Schlacht an der milvischen Brücke „in hoc signo vinces“). Gewiss ist das Zeichen des Kreuzes zugleich das Zeichen des Sieges. Aber die Siege des Gekreuzigten sind Siege im Kreuz und durch das Kreuz, im Leiden und durch das Leiden hindurch. Ich will das jetzt nicht im Sinne einer Theologie des Martyriums dramatisieren. Im Dienst Jesu, im Glauben kann einer hier und jetzt schon glücklich werden. *„Da sprach Petrus (heißt es Lk 18,28-30): Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Er aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Es ist niemand, der ein Haus verlässt oder Weib oder Brüder oder Eltern oder Kinder um des Reiches Gottes willen, der es nicht vielfältig wieder empfangt in dieser Zeit, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.“* Das ist sicher wahr und eine vielfache Erfahrung: Die Gemeinschaft der Glaubenden kann mehr als ersetzen, was einer an Gemeinschaft verliert, wo er zum Glauben kommt. Aber diese Erfahrung geschieht μετὰ δωγμῶν unter Verfolgungen, wie es in der Markusparallele zu der eben von mir nach Lukas zitierten Überlieferung heißt (Mk 10,30).

Warum ist das so? Ich will dazu jetzt nicht in allgemeine Ausführungen über den gekreuzigten Gott ausholen. Ich erinnere vielmehr an das, was vorhin gesagt wurde: Heil, das ist die Hilfe, kleine Schritte zu machen.

Dabei können sich Christen hier und dort mit anderen verbinden, die auch eben diese Schritte für richtig und gut halten; das können Psychotherapeuten sein, oder es können Umweltschützer sein. Es kann eine afrikanische Befreiungsbewegung sein, vielleicht sogar ein japanischer Buddhist, der uns eine hilfreiche Meditationstechnik beibringt. Aber es sind immer in solchen gemeinsamen Schritten auch Beziehungen geknüpft, die zu Missverständnissen führen können. Und solche Missverständnisse schlagen um in Hass und Aggression, wenn herauskommt, dass eben die Gemeinsamkeit ein Missverständnis gewesen ist, dass sie sich auf die paar Schritte bezogen hat, aber nicht auf den ganzen Weg und erst recht nicht auf das Ziel dieses Weges.

Ich denke mir dabei immer den Judas Ischarioth. Der ist ja nicht nur ein paar kleine Schritte mit Jesus gegangen, sondern einen weiten Weg. Man tut ihm sicher Unrecht, wenn ihm schließlich unterstellt wird, er habe Jesus aus Geldgier verraten. Dass Judas ein Dieb gewesen sei (so Joh 12,6), das ist eine moralisch disqualifizierende Deutung, die diesen Verrat zu einer bloßen individuellen Zufälligkeit macht, und die damit im Grunde auch den, der verraten wurde, und sein Geschick in diese kleine Erbärmlichkeit hineinzieht. Nein! Judas hat gemerkt, dass der gemeinsame Weg mit Jesus ein Missverständnis war. Dass Jesus gerade nicht dahin wollte, wohin es den Judas mit allen Fasern seines leidenschaftlichen Herzens zog: zum offenen bewaffneten Freiheitskampf. Vielleicht wollte er gar durch seine Tat eben die Zeit der Unentschiedenheit, des Abwartens, beenden und provozieren, was kommen musste.

Wenn sich die paar gemeinsamen Schritte und die darin offenkundige Gemeinschaft als ein Missverständnis herausstellen, weil der Weg und erst recht das Ziel, dem die verpflichtet sind, die an Jesus Christus glauben, sich als ein anderer Weg und ein anderes Ziel herausstellen – dann kann es zu Hass und Aggression kommen. Vielleicht sollte man sogar noch deutlicher sagen: Es muss zu solchem Hass und solcher Aggression kommen. Ist das nicht der Fall, dann sind das womöglich gar nicht glückliche Umstände und eine für die Christenheit günstige Situation, sondern es ist Anzeichen dafür, dass die Christen sich in ihrem Weg wie in ihren Zielen zu weit angepasst haben, so dass ihr eigener Weg und ihr eigenes Ziel gar nicht mehr in dieser Eigenheit kenntlich werden können. Oder noch schärfer formuliert: Wo vom Kreuz nichts mehr zu spüren ist, da ist die Herrschaft

Christi ersetzt durch andere Herrschaften und Mächte, Ideologien, Ziele und Werte!

Beziehen wir diese Überlegungen auf unsere Situation: Wenn wir hinhören auf das, was die weltweite Christenheit bewegt, werden wir uns abwenden von Wegen und Zielen, die in unserer Gesellschaft gelten. Und wenn wir dann notwendige Schritte tun, geraten wir ja rasch in unangenehme Gesellschaft. Das kann man dann leicht um die Ohren geschlagen bekommen. Da kann dann der Südafrikaner VORSTER den Weltrat der Kirchen in Genf „als die größte kommunistische Tarnorganisation“ bezeichnen (zitiert nach E.W. KOHLS), und man redet so etwas gerne nach. Oder die Deutsche Friedensgesellschaft soll kommunistisch unterwandert sein – die Bezeichnung als kommunistisch, das ist der Stecken, mit dem man in unserer Gesellschaft den Christen droht, damit sie brav auf dem breiten Weg bleiben. Wir merken´s allmählich, und ich hoffe, wir lassen uns nicht einschüchtern. Denn der unser Herr ist, das ist der Gekreuzigte, der Zöllner und Sünder Geselle. Wenn wir zu ihm stehen, brauchen wir das Kreuz nicht zu suchen. Es wird uns schon finden.

§ 25. Jesus Christus als Gottes Gebot: Die Verwirklichung des wahren Menschseins in Jesus als Kriterium der Humanität

Traditionell geschieht die Aneignung des Werkes Christi im Glauben, der Jesu stellvertretendes Leiden für sich geschehen sein lässt. Wer ist das Zentrum der kirchlichen Christologie. Es legt sich von da aus dann nahe, gerade die Besonderheit, die Einzigartigkeit Jesu Christi zu betonen, was durch die dogmatische Behauptung seiner Gottheit noch unterstrichen wird. Das bedeutet zugleich, dass die ethische Relevanz Jesu Christi im Hauptstrom der christlichen Frömmigkeit nur sehr einseitig erfasst worden ist. Die ethische Weisung suchte man aus dem mit dem Dekalog identifizierten natürlichen Sittengesetz zu begründen. Jesus selbst war nur unter dem Stichwort der Nachfolge, und zwar der Leidensnachfolge, ethisch bedeutsam.

Das hatte zweierlei zur Folge. Einmal konnte sich eine vernünftig begründete Sittlichkeit selbständig neben der christlichen Glaubensorientierung etablieren. Das ermöglichte zwar einen Konsens der Sittlichkeit zwischen Christen und Nicht-Christen, zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden. Aber zugleich ergab sich hier dann eine Abschirmung dieser Sittlichkeit gegen die Kritik vom Evangelium her (das kann man etwa an der Auslegungsgeschichte der Bergpredigt studieren). Das Evangelium wurde in den geistlich-religiösen Bereich eingeschlossen, seine Bedeutsamkeit nicht nur für die Erlösung des Menschen, sondern für die gesamte Daseins- und Handlungsorientierung konnte allenfalls noch sehr abgeschwächt erfasst werden. Weiter wurde die Frage nach der Sittlichkeit und ihrer Begründung protologisch-ontologisch und nicht eschatologisch ausgearbeitet. Nicht Veränderung des Menschseins und der dieses Menschsein bestimmenden Handlungs- und Verhaltensnormen auf eine zukünftige bessere Gestalt des Menschseins hin war der Rahmen, in dem sich ethisches Nachdenken entwarf. Vielmehr fragte man zurück nach dem ursprünglichen Menschsein, nach seiner Natur, seinem immer gleichen, eigentlichen Wesen, wie das ja schon im Begriff der *lex naturalis*, des natürlichen Sittengesetzes,

angelegt ist. Oder man fragte nach der von Gott der Welt eingestifteten Ordnung, der Schöpfungsordnung, die zwar durch die menschliche Sünde bedroht ist, aber gerade deshalb dann wieder gewaltsam aufrechterhalten werden muss, durch die „Erhaltungsordnung“ des Staates. Auch hier ist die Orientierung auf das stabil bleibende dauernde Normengefüge schon in der Terminologie deutlich. Das heißt dann aber zugleich, dass die Frage nach der Veränderung, nach einer besseren, dem Menschsein angemessenen Ordnung an Theologie und Kirche vorbei, womöglich gegen Theologie und Kirche gestellt werden musste. Es bedeutete weithin eben dies, dass die Kirche mit ihrer Ethik im Gesamtzusammenhang der Gesellschaft der natürliche Verbündete der konservativen Kräfte gewesen ist.

Ich will nun nicht weiter auf die Geschichte der christlichen Ethik eingehen. Immerhin ist es gut, wenn wir uns die hier vorliegende Grundorientierung mit ihren Folgen klarmachen, und diese Grundorientierung nicht einfach als selbstverständlich gegeben hinnehmen, obwohl sie in ihrer katholischen Gestalt als Lehre vom natürlichen Sittengesetz wie in ihrer lutherischen Gestalt als Ordnungstheologie eine ehrwürdige Tradition hat (der calvinistische Biblizismus war übrigens mindestens offener für Veränderung!). Gewiss hat es immer auch Gegenströmungen gegeben. Aber die waren aufs Ganze gesehen sehr viel weniger wirksam. Auf dem Hintergrund dieser protologisch orientierten ethischen Tradition haben wir nun zu sehen, was als sachgerechte und situationsgerechte Bestimmungen der ethischen Bedeutsamkeit Jesu Christi gelten soll.

1. Die Lebendigkeit im Gebieten Gottes

Gerade angesichts des ontologisch in der Natur des Menschen festgemachten Normensystems, wie es das traditionelle ethische Verstehen kennzeichnet, ist auf die Relevanz der biblischen Geschichte hinzuweisen, wo es um das Erfassen des Gotteswillens geht. Denn natürlich hat dieser ethische Ansatz dann auch das Verständnis des biblischen Gebietens Gottes geprägt – *lex vetus* und *lex nova* als die alttestamentliche und als die neutestamentliche Heilsordnung. Und mindestens in Hinsicht auf das alttestamentliche Gesetz wie dann auf die Gesetzesinterpretation Jesu hat man ja dann die eigene Naturrechtsvorstellung mit in die Gesetzesauslegung eingebracht:

Entscheidend wichtig ist im AT die *lex divina moralis* – Gottes Formulierung des natürlichen Sittengesetzes im Dekalog. Und entscheidend wichtig ist im NT die Auslegung dieses Gesetzes durch Jesus, insbesondere in der Bergpredigt, die die Inpflichtnahme des Menschen durch Gott so deutlich zeigt, dass dieser Mensch erkennen muss, wie er Gottes Gesetz gegenüber versagt. Man hat also in der Auslegung der Bibel mit der eigenen Gesetzesvorstellung gearbeitet, die durch die antike, vor allem stoische Gesetzeslehre mindestens in der Form, in dem besonders wichtigen Naturbegriff, geprägt war (man vgl. die stoische Devise $\acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma\ \tau\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \zeta\eta\eta$). Dadurch ist sicher eine starke Verbindlichkeit der biblischen Normen begründet worden. Und es galt, das gesellschaftliche Normengefüge der im Dekalog kodifizierten „natürlichen“ Sittlichkeit anzupassen. Aber damit war doch wohl gerade das lebendige und normenkritische Potential der biblischen Geschichte nicht genügend ausgeschöpft. Man hat sich dem Zug zur Veränderung nicht ausgesetzt, wie er in der biblischen Geschichte doch mit im Gang ist.

Dazu will ich zunächst auf zwei Beobachtungen zur kirchlichen Tradition des Dekalogs aufmerksam machen. In diesem kirchlich tradierten und traktierten Dekalog wird einmal die Selbstvorstellung Gottes nur unvollständig genannt. Zu dem „*Ich bin der Herr dein Gott*“ gehört ja sowohl in Ex 20 wie in Dt 5 dazu „*der dich aus Ägypten, aus dem Knechtshause, geführt hat:*“ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית, כְּדָיִם. Begründung für das Gebot ist hier die Befreiung – was sich etwa in der deuteronomistischen Begründung des Sabbatgebotes so niederschlägt: Da soll auch der Sklave am 7. Tag seine Ruhe haben, weil Israel selbst weiß, was Knechtschaft ist, das in Ägypten erfahren hat. Diese Art der Begründung ist ja, über das Sabbatgebot hinaus, bei Rechtsvorschriften gerade im Bereich der deuteronomischen Tradition von Gewicht. Das Gesetz Israels ist Gesetz der Freiheit, darum der humanen Verpflichtung, diese gewährte Freiheit auch den sozial Schwachen zugutekommen zu lassen. Das ist ein anderer Begründungszusammenhang als der naturrechtlich-schöpfungstheologische Zusammenhang, in dem die christliche Katechismustradition den Dekalog traktiert hat. Und es macht natürlich schon einen gewaltigen Unterschied, in welchem Zusammenhang derartige Gebote gesehen werden, ob sie dazu dienen sollen, eine durch die Sünde verfälschte Natur wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erfassen und auf diesen Ursprung hin zu ordnen,

oder ob sie dazu dienen können, die Gemeinschaft der durch Gott Befreiten zu bestimmen.

Weiter nenne ich den Sachverhalt, dass die christliche katechetische Tradition (der reformierte Biblizismus macht hier eine Ausnahme), das Bilderverbot, das 2. Gebot in der biblischen Zählung, nicht aufgenommen und weitergeführt hat. Man war der Meinung, nachdem Gott selbst in der Inkarnation Jesu Christi sich sichtbar dargestellt habe, brauche es dieses Gebot nicht mehr (auf die Geschichte des Bilderstreites in der Alten Kirche brauche ich jetzt nicht einzugehen). Diese kirchliche Entscheidung zeigt erst recht, wie das göttliche Bilden des Gottebenbildes im Menschen nicht mehr erfasst werden konnte – man sah es fertig in Jesus Christus. Aber eben damit schien nun doch auch das Gottesbild zutreffend und gelungen. Das war wohl doch nicht gut, weil nun durch das Christusbild ersetzt wurde, was als gegenwärtige Wirklichkeit Gottes erfasst und herausgearbeitet werden soll. Vielleicht merken erst wir wieder die hier vorliegende Problematik: Das konventionelle Christusbild ist von uns nur noch in der historischen Distanz erfassbar. Und ein zeitgenössisches Christusbild gibt es nicht, auch nicht in der Gestalt des Crucifixus. Wenigstens das zeigen ja viele mehr oder häufig weniger gelungene Versuche einer Christusdarstellung deutlich genug auf. Das aber heißt ja gerade: Wir haben kein fertiges Christusbild (sei es gotisch, barock oder klassizistisch), weil wir keine überzeugende Darstellung der Gestalt von Humanität mehr haben, auf die wir uns ausrichten könnten. Die Leichenhaufen der Kriege und K.Z.'s, wie die Hungergestalten aus der dritten Welt oder die Scheinwelt unserer Reklameschönheiten hat unser Menschenbild zerstört. Vielleicht ist es gut so. Vielleicht lernen wir dann besser die Präsenz des Christus in solchem zerstörten und missbrauchten Menschsein erkennen, in seinen geringsten Brüdern – und merken wieder: Wir sind noch lange nicht fertig, Gott selbst ist mit uns noch nicht fertig. Darum ist Humanität im Werden, das Menschsein auf seine Zukunft hin und nicht nur veränderlich, sondern in Veränderung begriffen.

Das bedeutet dann aber, dass die Lebendigkeit des Gebietens Gottes ein Beharren auf fixierten Normen nicht erträgt, gerade bei den Glaubenden nicht erträgt. Das ist dort schwer zu realisieren, wo man sich auf die Unveränderlichkeit von Normen samt ihrer Auslegung und Anwendung festgelegt hat, wo man meint, es müsse immer so bleiben, wie es gewesen ist. Wo wir

aber Jesus selbst vor uns sehen, wo wir seine Geschichte wahrnehmen, in der Gottes Geschichte mit Israel ihr Ziel findet, da begreifen wir es besser. Da ist dann deutlich – wie es das Fazit eines der Streitgespräche über den Sabbat festhält: *„Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen. So ist des Menschen Sohn ein Herr auch über den Sabbat.“* In die Freiheit soll Gottes Gebieten den Menschen leiten, in jene Freiheit, die Gottes Freiheit entspricht.

2. Die Konkretheit des Gebietens Gottes

Das Leben ist vielfältig – seine Situationen und die Beanspruchung in diesen Situationen wechseln ständig. Wenn einer das scheinbar nicht wahrnimmt, sondern sich immer in der gleichen Weise verhält, nennen wir ihn stur. Wir sollten aber sehr wohl sehen, wie wichtig gerade im ständigen Wechsel das Wiederkehrende, das Vertraute ist, an dem wir uns orientieren können. Eingeübte Normen und Verhaltensweisen sind so etwas Vertrautes, und wo die Situation ein bestimmtes Gestaltmuster zeigt, da können wir diese Situation beantworten mit der für dieses Gestaltmuster eingeübten Weise des Verhaltens. Ich will das jetzt nicht weiter ausführen, wollte es nur genannt haben. Denn nicht nur ist unter uns ein m.E. überzogener Widerspruch gegen Normen des Handelns und Verhaltens, an die man sich hält, ohne weiter zu fragen, gang und gäbe. Auch eine realitätsfremde Situationsethik findet gerade unter Theologen einen sehr merkwürdigen Anklang. Man übersieht dabei, dass unsere Aufmerksamkeit überfordert würde und eben damit dann erst recht nicht das richtige Handeln aufbrächte, wo nicht die vereinfachten Muster das Verhalten steuern könnten. Aber diese Dinge müssen in der Grundlegung der Ethik dann ausführlicher besprochen werden, gerade auch die anthropologischen Grunddaten.

Hier freilich muss ich nun weiter denken – nicht nur das Positive hervorhebend, das in solchen eingelernten Verhaltensmustern liegt, die zwischen der normativen Regelung und der Situation gleichsam vermitteln (das Schema darstellen, nach dem die Norm auf die konkrete Situation angewandt wird). Solche Verhaltensschemata stellen ja eine Abstraktion dar. Es wird da nicht die ganze Situation berücksichtigt, sondern nur ein bestimmter Ausschnitt. Nehmen Sie beispielsweise die Perikope von der Ehebrecherin, Joh 8,3-11. Da bringen die Pharisäer und Schriftgelehrten eine in flagranti ertappte

Ehebrecherin zu Jesus – der Fall ist klar: *„Mose hat uns im Gesetz geboten, solche zu steinigen“*. Und nun wird Jesus zur Stellungnahme aufgefordert. Wie reagiert er? *„Aber Jesus bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde. Als sie nun anhielten, ihn zu fragen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“* Das heißt doch: Hier wird die Abstraktheit der Norm und des Anwendungsschemas durchbrochen. Die Norm heißt: Du sollst nicht ehebrechen. Das Anwendungsschema ist: Wird eine Ehebrecherin ertappt, ist sie zu steinigen. Aber nun weitet Jesus die Situation aus, indem er auch die, die die Frau ertappt haben, und die nun die Norm anwenden sollen, mit in diese Situation einbezieht als relevanten Sachverhalt. Sie sind nun nicht mehr abstrakt allgemein eben die, die das Urteil zu vollziehen, die die Norm anzuwenden haben. Für das Anwendungsschema sind das eben die Leute, die in einer bestimmten Konstellation bestimmte Handlungen zu vollziehen haben. Für Jesus dagegen sind sie angesprochen in ihrer konkreten Situation und Verfasstheit, als die Sünder, die doch auch sie selbst sind. Und als nun so die Abstraktheit des Schemas aufgebrochen, die Urteilenden in ihrer Konkretheit angesprochen sind, da passt dieses Schema nicht mehr auf die Situation: *„Da sie das hörten, gingen sie hinaus, einer nach dem andern, von den Ältesten an; und Jesus ward alleingelassen und die Frau in der Mitte stehend.“* Und jetzt wird natürlich erst recht die Norm unanwendbar – eröffnet sich für die durch die Norm verdammt Frau eine neue Lebensmöglichkeit: *„Jesus aber richtete sich auf und sprach zu ihr: Weib, wo sind sie, deine Verkläger? Hat dich niemand verdammt? Sie aber sprach: Herr, niemand. Jesus aber sprach: So verdamme ich dich auch nicht; gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.“* Als die Abstraktheit des Schemas durchbrochen ist, nicht mehr die Norm das automatisch Verdammende ist, sondern Menschen, die diese Norm anwenden sollen und anwenden wollen, da erweist diese Norm ihre Unangemessenheit. Es findet sich keiner mehr, der ihr zur Geltung verhelfen möchte. Sie ist nur für eine mindestens teilweise abstrakte Handhabung und Anwendung da. Der Konkretion Jesu gegenüber verfällt sie der Nichtigkeit.

Es wäre sicherlich verfehlt, aus dem, was hier von Jesus erzählt wird, nun doch gleich wieder eine allgemeine Norm abzuziehen, die dann etwa heißen müsste: In jedem Fall sind alle relevanten Sachverhalte einer Situation zu berücksichtigen, insbesondere die Individualität der Beurteiler. Immerhin

hat Jesus ja in bestimmter Hinsicht solch eine Anwendung gegeben: *„Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet; denn mit welcherlei Gericht ihr richtete werdet ihr gerichtet werden; und mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden“* (Mt 7,1.2). Damit wird ja sehr klar der abstrakte Schematismus sittlicher Beurteilung nach bestimmten Verhaltensnormen abgewiesen, indem der Beurteilende grundsätzlich mit ins Spiel gebracht wird. Das ist ein Aspekt dessen, was ich als die Konkretheit des Gebietens Gottes in Jesus Christus und durch Jesus Christus bezeichnet habe.

Doch die Stoßrichtung dieses Gebietens geht noch weiter, über solche Konkretheit der Beurteilung hinaus. Sie zielt auf ein Verhalten, das sein Maß nicht an der Norm hat, sondern das sein Maß in der Unmäßigkeit des Gotteswillens findet, in dem Menschsein zurechtkommt. Ich erinnere dazu an das Gleichnis vom Schalksknecht, Mt 18,23-35. Da ist der König, der Abrechnung hält – und einer ist ihm die ungeheuerliche Summe von 10 000 Talenten schuldig – und erhält diese Schuld erlassen. Und will dann von seinem Mitknecht eine Schuldsumme von 100 Denaren erpressen – lächerlich im Verhältnis zu dem, was ihm eben noch erlassen wurde (1 : 1 Million ist das Verhältnis der beiden Schuldsummen).

Freilich müssen wir nun aufpassen, dass wir eine solche Geschichte nicht zu rasch in unser geläufiges Verstehen überführen. Wir machen dann eine Norm daraus, und ihre Begründung: Wir sollen unseren Mitmenschen unbegrenzt vergeben – das wäre die Norm. Petrus hat ja danach gefragt: *„Herr, wie oft muss ich dem Bruder, der an mir sündigt, vergeben“* – und erhält als Antwort dieses Gleichnis erzählt. Begründung für diese Norm wäre dann dies: Weil Gott uns vergeben hat, sollen wir das tun. Nehmen wir dazu noch die 5. Bitte des Vaterunsers in ihrer Geläufigkeit, dann haben wir anscheinend schon verstanden – und sind doch noch mitten drin in der Abstraktheit einer allgemeinen Norm, die weit weg ist von unserem konkreten Leben.

Nehmen Sie das Deutewort, mit dem Jesu Gleichniserzählung schließt: *„Und sein Herr ward zornig und überantwortete ihn den Peinigern, bis dass er bezahlt hätte, was er ihm schuldig war. So wird euch mein himmlischer Vater auch tun, wenn ihr nicht vergebet von Herzen, ein jeglicher seinem Bruder.“* Von Herzen vergeben – das ist doch wohl hier wie sonst in der Bibel im Gegensatz gesehen zu einem bloß mit den Lippen vergeben (wie wir es im Vaterunser sprechen: Vergib uns unsere Schuld – wie auch wir vergeben

unseren Schuldigern. Das ist so ja noch abstrakt allgemein. Da kann das Herz, da kann der ganze Mensch mitsamt seiner Emotion noch gar nicht dabei sein). Aber nun sollten wir sehen, wie dieses Gleichnis Jesu dort aussieht, wo wir konkret werden. Wo wir also dabei sind, uns zu entrüsten. Natürlich habe ich mich entrüstet über das Verwaltungsgerichtsurteil gegen Heinrich HÄBERLEIN. Und wir sind mit dieser Entrüstung ja noch nicht zu Ende. Hat sie nicht recht, solche Entrüstung? Ist diese Emotion, in der wir uns gegen Unrecht treffen, die wir aussprechen, die sich dadurch verstärkt, nicht eine gute Waffe im Kampf gegen Unrecht, eine Waffe, auf die wir in gar keinem Fall verzichten können? Wenn uns aber im Gleichnis Vergebung befohlen wird – dann wird uns doch gerade solche Entrüstung verboten?

Spätestens hier sollte man bemerken: das scheinbar so Selbstverständliche: Vergebt, wie euch selbst vergeben ist! lässt sich nur so befolgen, dass wir entweder die Forderung Jesu erweichen und unseren üblichen Verhaltensweisen und Normen einpassen. Oder aber es lässt sich gerade nicht als eine Norm christlicher Ethik behaupten, sondern zieht hinein in die Konkretheit, in der wir bereit sein müssen, dann eben herauszukommen aus unseren Zweckmäßigkeiten, hinein zu gehen in die Zeit des kommenden Reiches. Nur so ist das überhaupt eine verständliche Forderung, und erst recht kann diese Forderung nur so befolgt werden, dass sie die direkte Antwort auf die Erfahrung des Reiches Gottes, seiner Zeit ist. Abstrakt, abgezogen von dieser Zeit, wäre solches Gebieten unsinnig. So unsinnig und provozierend das Verhalten des Schalksknechts in Jesu Gleichnis ist: Wenn wir die Prämisse des Reiches Gottes wegnehmen, ist es normal, richtig und geläufig. Wo kämen wir denn hin, wenn eingegangene Verbindlichkeiten nicht auch gelten sollten!

Sehen wir Gottes Gebieten in Jesus Christus, dann sehen wir diese Konkretheit seines Gebietens. Allgemein formuliert: Da wird nicht eine Norm aufgestellt, begründet und eingeschränkt, die dann auf vorkommende Situationen angewandt und in ihnen erfüllt werden soll. Da wird vielmehr mit der Norm zugleich die Situation mitgeliefert – so ist das dort, wo es Zeit geworden ist für das Reich Gottes. Wir sollten gerade das sehen. Dann gerät uns wahrscheinlich unsere fertige Moral – und Moralprediger sind wir alle ja gerne, weil das leicht und unverbindlich ist – ins Schwanken, und wir selbst kommen ins Stottern, wenn wir sagen sollen, was recht ist. Aber das muss man riskieren, wo man sich auf Gottes Gebieten in Jesus

Christus einlässt, und sich nicht mehr mit natürlichem Sittengesetz, mit Schöpfungsordnungen und allgemeiner Vernünftigkeit zur Begründung der Ethik begnügen kann.

3. Jesu Humanität

Die sittliche Norm, das Gebot Gottes ist nicht Selbstzweck, sondern ist da, um der Freiheit des Menschen zu dienen. Sie ist auch nicht Mittel zum Zweck, so, dass sie fromme Werke vorschreibt, die einer tun kann, um damit Gott zu gefallen. So hat das die Reformation herausgestellt gegenüber der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und ihren aus der Heilangst geflossenen religiösen Werken. Was einer tut, das soll seinen Sinn haben. Nur so lässt sich die Freiheit, in der Gott den Menschen als sein Ebenbild haben will, verwirklichen. Diese Verwirklichung geschieht in Widerspruch und Kritik, geschieht als Befreiung. Denn der Mensch kommt ja nicht aus einer ursprünglichen Güte her, die es nun zu konservieren gälte; er kommt aus der Unfreiheit, aus der Sünde, und soll in Jesus Christus seine Freiheit finden.

Wir suchen diese Freiheit zu erfassen an Jesus selbst. Sie kennen wahrscheinlich die Geschichte von Jesu Versuchung. Man kann das die messianische Versuchung nennen – Perversion seines besonderen Werkes wurde da Jesus nahegelegt: das Brot, und die Schau, damit ihm die Leute nachlaufen und er sich durchsetzt. Die Herrschaft, in der er sie alle glücklich machen kann. Mir scheint, man müsse in der Interpretation noch mehr ausgreifen, noch allgemeiner werden. Ich will das tun, bleibe damit im Duktus meiner bisherigen Überlegungen zur biblischen Geschichte. Es mag sein, dass da dann der einzelne Text, dieses Mt 4,1-11, überladen wird, obwohl man kaum einen Bibeltext überladen kann. Aber der gesamtbiblische Kontext trägt die Auslegung immer!

Die erste Versuchung – nach dem Jesus 40 Tage gefastet hat: die Steine sollen Brot werden. Was das heißt, lässt sich dann leicht ausführen, wenn einer weiß, was Hunger ist. Nicht so ein gesunder Appetit, von dem ich weiß, dass er spätestens zu Mittag befriedigt werden wird, sondern Hunger in der ganzen Macht des physischen Bedürfnisses. Das kann einen Menschen, kann seine Gedanken und sein Wollen noch ganz anders ausfüllen

als der Geschlechtstrieb. Und da kommt dann der Vorschlag: Der Hunger soll gestillt werden – du kannst das doch! Dein Hunger, aller Hunger: Da kommen die Menschen zu sich. Wenn sie ihre natürlichen Bedürfnisse befriedigen können, dann sind sie frei und glücklich! Noch einmal: Was das als Versuchung heißt, das verstehen in dieser Konzentration auf das Brot nur die, die wirklich hungrig sind. Aber es lässt sich ja ausweiten. Unsere Wissenschaften vom Menschen, die zeigen diesen Menschen ja in seinen Bedürfnissen. Die sollen gestillt werden – dann ist Menschsein wirklich geworden.

Gewiss: das ist dort keine Selbstverständlichkeit, wo einer in der Wüste steht, vor den Steinen. Aber das lässt sich machen – Gottes Sohn kann das tun! Ich verstehe unter dieser Anrede die Erinnerung an die Wahrheit, dass die Welt menschengemäß ist, für den Menschen da ist. Darum muss sie doch seinen Bedürfnissen entgegenkommen. Das ist nicht böse; das ist vielmehr die aktuelle Anwendung des Schöpfungsglaubens, ließe sich sagen (hat der Teufel mit Jesus argumentiert, hat er theologisch argumentiert; er versteht viel von Theologie, NB!).

Aber Jesus weist diesen Vorschlag ab: *„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht.“* Seine Freiheit ist nicht diese, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und darin glücklich zu sein; Welt als seine Menschenwelt zu haben und zu gestalten, und so dann in dieser Welt aufzugehen. Man beachte: Es geht da wohl um das leibhafte Menschsein in seinem Weltverhältnis. Aber dieses Menschsein geht nicht auf in diesem Weltverhältnis. Es braucht Gott!

Die zweite Versuchung: Jesus steht auf der Tempelzinne, und soll herabspringen. Dem Gottessohn wird da ja nichts passieren können. Nun weiß der Teufel gleich den passenden Bibelspruch, um jeden Einwand im Voraus zu entkräften (man sollte das immer wissen: wenn einer Bibelsprüche klopft, dann kann das sehr wohl trotzdem der Teufel sein). Ich greife in meiner Interpretation zurück auf das, was ich zur ersten Versuchung sagte: Nun soll dieses Menschsein nicht eingebunden in seine Welt die Bedürfnisse befriedigen, die es hat. Nun ist dieses Menschsein anscheinend gerade in seiner Freiheit von der Welt für Gott im Blick. Was in der Abweisung der ersten Versuchung von Jesus vorgebracht wurde, das wird nun aufgenommen und soll jetzt ganz die menschliche Bestimmung sein. Kann einer souveräner seine Freiheit von der Welt bewahren, als so, dass er sich über

alle erfahrene Gesetzmäßigkeit dieser Welt hinwegsetzt? Nur der Wille soll gelten – und Gott wird seinem Sohn ja gewähren, was er will. Was Jesus hier abweist, das ist doch wohl die spezifische Versuchung unseres gegenwärtigen abendländischen Menschseins, das seine Freiheit daran setzt, seinen Willen der widerstrebenden Natur gegenüber zu erzwingen.

Und wieder weist Jesus diese Versuchung ab, indem er sich Gott unterstellt. Gott nicht versuchen, das hieße sich einfügen in die natürliche Ordnung. Wie die Versuchung komplementär ist zur ersten, so auch die Abweisung dieser Versuchung.

Die dritte Versuchung: Herrschaft. Freiheit durch Herrschaft – die Freiheit kann ja nicht für alle sein. Glücklich sind die Menschen doch nur, wenn ein anderer für sie sorgt. Und sie verdienen sowieso nicht alle die Freiheit. Das ist Sache der Herren, vielleicht auch der Herrenmenschen und der Herrenrassen und der Herrenklassen. Die müssen die Verantwortung tragen, weil sie allein zu solcher Verantwortung fähig sind. Realistisch klingt das schon, und wer auf diese Argumentation eingehen möchte, der kann Erfahrungen noch und noch anführen, dass es so ist. Aber genau das ist die Anbetung des Teufels, die Anerkennung des verderbten und sündigen Menschseins als des normalen Menschseins. Wenn die Sünde das Normale ist, dann ist der Teufel Gott.

Aber Gott ist nicht der Teufel, und darum die Sünde nicht das Normale! So entgegnet das Jesus: *„Du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen.“* Nur dann ist der Mensch frei, wenn er seine Freiheit nicht als Unfreiheit der anderen, der vielen durchsetzt. So bestimmt Jesus hier, was Humanität ist und sein kann, gerade wenn diese Humanität von uns durch den zentralen Begriff der Freiheit interpretiert werden soll.

„Da verließ ihn der Teufel. Und siehe, da traten die Engel zu ihm und dienten ihm.“ Bei Markus, der die Versuchung Jesu nur erwähnt, nicht ausführt wie Matthäus und Lukas, finden wir dazu noch die merkwürdige Notiz: Er *„war bei den Tieren, und die Engel dienten ihm“*. Bei den Tieren, wie Adam im Paradies! Da ist Menschsein in seiner rechten Ordnung. Denken wir den modernen Imperativ: *„Du Mensch sollst frei sein“*, dann sollten wir ihn durch die Anschauung Jesu, der der Versuchung widerstand, interpretieren.

§ 26. Das christliche Leben in der Nachfolge Christi: Die christologische Bestimmtheit christlicher Ethik

Sozusagen als Motto für die folgenden Überlegungen nehme ich auf, was ich zum Abschluss des Paragraphen über die christliche Sendung sagte: Wenn wir bei Jesus stehen, brauchen wir das Kreuz nicht zu suchen. Es wird uns schon finden. Es braucht also dort, wo wir uns über ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi Gedanken machen, nicht die Frage nach dem Kreuz im Vordergrund zu stehen. So gewiss die Nachfolge Jesu Christi nicht anders denn als Kreuzesnachfolge realisiert werden kann, so wenig kann doch dieses Kreuz der Nachfolge ein selbstgewähltes Kreuz sein. Wenn etwas, dann ist dies gegen eine asketische Gestalt des christlichen Lebens einzuwenden, dass man hier in der Wendung des Geistes, des Denkens und des Wollens gegen den Leib das Kreuz glaubte realisieren zu können. Als Mittel zum Zweck hat Askese sicher ihr gutes Recht, und vielleicht entdecken wir selbst das auch wieder für uns. Aber sie darf nicht zum Selbstzweck werden. Darum hat ja LUTHER eingeschärft, dass uns das Kreuz der Nachfolge Christi gerade in den Ordnungen des weltlichen Lebens betreffe. Freilich, auch diese Auskunft befriedigt uns nicht mehr. Vielleicht empfinden wir sie doch als zu einfach, als zu billig. Darum müssen wir neu anfangen zu denken, wo wir über die Nachfolge Christi nachdenken.

1. Verborgenheit und Kenntlichkeit des christlichen Wandels

Gibt es besondere Handlungen und Verhaltensweisen, an denen man erkennen kann, ob einer ein Christ ist? Ich klammere dabei spezifisch religiöse Handlungen und Verhaltensweisen jetzt natürlich einmal aus, beten, in die Kirche gehen, Bibellesen usw. Was bleibt dann? In zwei Richtungen ließe sich weiterdenken, wenn wir so fragen. Einmal in der Richtung, dass christliches Handeln und Verhalten durch einen besonderen Verzicht bestimmt

ist, demonstrativen Verzicht womöglich auf allerlei, was sonst als erlaubt und üblich gilt, was aber die Unterscheidung des Christen von der Welt verdeutlicht. Der Christ raucht nicht, oder trinkt keinen Alkohol, Christen tanzen nicht, gehen nicht ins Theater oder Kino, kleiden sich betont unauffällig: Das sind alles Observationen, die einmal gegolten haben. Vielleicht kommt uns das im Augenblick sehr merkwürdig vor, weil das doch unnütze Dinge sind. Erst recht unnützlich, wenn man daraus dann ein Kennzeichen des Glaubens macht, wie jener Pfarrer (das ist noch keine 30 Jahre her), der zwei Mädchen beim Abendmahl zurückwies, weil sie sich geschminkt hatten: In einer derartig hoffärtigen Aufmachung empfängt man doch nicht den Leib des Herrn!

Solche besonderen Enthaltungen kommen uns merkwürdig vor, vor allem deshalb, weil da ja meist von der kulturellen Entwicklung überholte Verhaltensweisen als das christlich Unterscheidende konserviert werden. Aber das sollte uns nicht dazu verführen, diese Möglichkeit nun einfach zu vergessen. Ich halte es für denkbar, dass gerade in unserer gegenwärtigen Situation ein bewusster und sinnvoller Verzicht das richtige, das christlich geforderte Verhalten werden könnte! Ich erinnere dazu an die erste Versuchung Jesu – er solle die Steine zu Brot machen.

In einer zweiten Richtung kann das unterscheidend Christliche gesucht werden: Der Christ hält die Normen der gesellschaftlich geltenden Moral gewissenhaft ein, während der Nicht-Christ sich allenfalls mit dem Anschein eines moralisch korrekten Verhaltens begnügt. Das ist die sittliche Haltung, die insbesondere im Protestantismus eingeübt worden ist. Gerade weil da der Mensch sein Heil nicht durch gute Werke sich verdienen kann und will, braucht es die Selbstbestätigung in einer moralisch einwandfreien Lebensführung. Ich will den hier vorliegenden, oft recht subtilen Motivationen jetzt nicht weiter nachgehen. Das Faktum selbst soll genügen: Der Christ ist der, der die Normen der allgemeinen gesellschaftlichen Moral gewissenhaft einhält, die von anderen zwar äußerlich anerkannt, aber heimlich übertreten werden. Das gilt z. B. für die rigiden Grundsätze der bürgerlichen Sexualmoral. Es gilt aber auch für die Norm der Wahrhaftigkeit, oder die Norm einer fleißigen und sorgfältigen Arbeitsleistung, oder die Norm einer gehorsamen Erfüllung der bürgerlichen Pflichten. Darum kann dann der Christ als zuverlässig, fleißig und pflichtbewusst gelten.

Die hier genannte ethische Tradition ist, mehr noch als die erstgenannte,

durchaus noch lebendig unter uns, und ich will ihren Wert nicht verkennen. Sie lebt freilich davon, dass die allgemeine gesellschaftliche Moral selbst christlich ist, oder wenigstens das, was man für christlich hält. Dagegen wird eine solche Haltung dort sofort problematisch, wo die Übereinstimmung der in einer Gesellschaft geltenden Normen mit dem, was man für christliche Moral hält, fragwürdig wird. (Ich erinnere wieder einmal daran: dass bestimmte Normen in einer Gesellschaft gelten, das heißt noch lange nicht, dass sie dann auch eingehalten werden. Aber auch der, der eine solche Norm im Einzelfall bewusst übertritt, kann doch ihre Geltung anerkennen, z. B. dadurch, dass er bei solcher Übertretung ein schlechtes Gewissen hat, das er nicht will, dass dieses sein Verhalten öffentlich bekannt wird).

Wir lassen jetzt einmal die Problematik einer Veränderung von in der Gesellschaft geltenden Normen beiseite, nehmen vielmehr die mindestens weitgehende Übereinstimmung dieser Normen mit traditionellen christlichen Moralvorstellungen an. Gerade dann kann ja die Anfrage deutlich werden, die an diesen üblichen Status gerichtet wird, wenn wir die Lebendigkeit und die Konkretheit des Gebietens Gottes beachten, und wenn wir auf die durch Jesus selbst dargestellte Humanität sehen. Dann kann mindestens soviel deutlich werden, dass jene Einpassung des christlichen Handelns und Verhaltens in die gesellschaftliche Moral gegenüber Innovationen immunisiert: Das Herkömmliche ist ja schon das Christliche. Darum ist das christliche Verhalten ein Festhalten am Herkömmlichen.

Sind wir mit unseren Überlegungen einmal so weit gekommen, dann werden wir uns mit dieser Gleichsetzung nicht mehr beruhigen können, auch wenn sie uns noch so geläufig ist, und wenn sie uns noch so stark in der Erwartungshaltung sowohl der kirchentreuen Gemeindeglieder, wie der gesamten Gesellschaft entgegengetragen wird. Die Lebendigkeit des Gebietens Gottes setzt sich ja gerade ab gegen das Herkömmliche. Wo kommen wir denn her? Die Dogmatik weiß das ganz genau: Wir kommen her aus einer Vergangenheit, die durch die Sünde bestimmt ist. Sie kennen das z. B. aus neutestamentlichen Paränesen: *„Auch ihr waret tot in euren Übertretungen und Sünden, in welchen ihr vormals gewandelt seid nach dem Lauf dieser Welt (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, der sündigen Bestimmtheit dieser Weltzeit), nach dem Mächtigen, der in der Luft herrscht, nämlich nach dem Geist, der zu dieser Zeit sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens. Unter ihnen haben wir auch vormals unsern Wandel gehabt in den Lüsten*

unseres Fleisches und taten den Willen des Fleisches und der Sinne und waren Kinder des Zorns von Natur, gleichwie auch die andern“ (Eph 2,1-3). Wir wissen das dogmatisch genau, auch wenn wir vielleicht nicht wie die hier angeredeten Christen der ersten oder der zweiten Generation dieses „vormals“ auch lebensgeschichtlich festmachen können. Doch ist hier ja deutlich das, wovon wir herkommen, als durch das Böse, durch die Sünde bestimmt gekennzeichnet. Und wir werden nicht sagen wollen, weil unsere Herkunft nun unter dem Vorzeichen des Christlichen steht, sei sie schon damit eine andere, eine gute, akzeptable und zu konservierende Herkunft.

Das muss dann aber gerade ethisch eingelöst werden. Wir machten es uns ja viel zu leicht, wenn wir meinten: da geht es nur um das Problem einer individuellen Sündigkeit – während die Normen schon in Ordnung sind. Wir können fragen, wo wir wollen: sehen wir Gottes Gebieten in Jesus Christus, dann sehen wir zugleich die Unfreiheit, aus der wir herkommen, eine gerade auch durch moralische Normen bestimmte Unfreiheit. Und es ist ja dann ein beschämendes Schauspiel, wo für die Freiheit, mehr Freiheit und Humanität, ohne die Kirche und womöglich gegen die Kirche gekämpft wird. Anschauungen gibt es dafür in Menge. Es ist jedenfalls, wenn wir an den Gott glauben, der Abraham herausrief aus seiner Sippe und seiner religiösen Bindung, der Israel aus Ägypten, aus dem Knechtshause rief, dessen Reich Jesus angesagt und herbeigezogen hat, merkwürdig, wenn wir so tun, als sei es gottgewollt, von diesem Gott gewollt, dass in den Auseinandersetzungen um Recht und Freiheit des Menschen die Glaubenden immer auf der Seite derer stehen, die das Alte festhalten und bewahren wollen, bloß weil es immer schon so gewesen ist.

Hier muss nun freilich der andere von mir genannte Aspekt mit beachtet werden: Konkretheit des Gebietens Gottes. Vielleicht ist das noch schwerer zu erfassen und zu beschreiben als die Lebendigkeit in Gottes Gebieten, weil gerade hier allgemeine Anweisungen noch weniger am Platz sind. Darum nenne ich hier die Negation zuerst. Es gibt gerade in den geistigen Grundströmungen unserer Gesellschaft sehr viel abstrakten Willen zur Erneuerung. Das hängt zusammen mit der Ausgesetztheit der modernen Vernunft. Die kann sich ja nicht mehr an vorgegebene feste Autoritäten und Ordnungen halten, muss vielmehr das, was nun als vernünftig gelten soll, selbst konstruieren. Solche rationale Konstruktion einer gesellschaftlichen Ordnung wird immer abstrakt ausfallen. Das Recht einer konservativen

Haltung liegt darum in der Bewahrung des konkret Gewordenen gegenüber einer abstrakten Konstruktion der veränderten Zukunft. Wenn mich etwas an sozialistischen Entwürfen einer Gesellschaft der Zukunft schrecken kann, dann ist es gerade die erschreckende Allgemeinheit, in der da die Menschen über einen Leisten geschlagen werden sollen. Doch dieser Abstraktion entgeht man nicht mit einer konservativen Haltung. Denn der Weg unserer Gesellschaft in die Abstraktheit hinein läuft schon so lange, und diese Abstraktheit hat unser Leben in vielen Aspekten schon so überformt, dass ein Halt! oder gar ein Zurück! nicht mehr möglich ist.

Lebendigkeit des Gebietens Gottes und seine Konkretheit zugleich beachten: das hieße, Gehorsam in der Nachfolge Jesu Christi, hieße Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Vielleicht lässt sich da dann doch die Besonderheit des christlichen Wandels beschreiben; nicht in allgemeinen Sätzen und auch nicht in Normen; aber doch so, dass wir sagen können: Diese Besonderheit wird je und je Ereignis und sie wird erfahren. Von denen wird sie erfahren, denen befreiendes Handeln durch Christen begegnet. Das heißt dann nicht, dass die Verborgenheit des Christseins, die Vieldeutigkeit und Strittigkeit christlichen Wandels, aufgehoben würde. Aber Christsein wird eindeutig und kenntlich in seiner Menschlichkeit, wo es mir selbst helfend begegnet. Da kommt Nachfolge heraus!

2. Die kritische Kraft des Christseins

Es ist nicht ganz einfach, davon nun zu reden, gerade auch angesichts einer Wirksamkeit des christlichen Lebens, die häufig genug mehr bewahrend als kritisch, und erst recht oft ängstlich und zögernd gewesen ist, wo es galt, sich ins Freie des Ungewohnten zu wagen. Doch ist das ja nur ein Moment des Christseins, vielleicht das, was gerade besonders in die Augen fällt, aber nicht das Ganze. Und erst recht können wir ja hier, wo es um die Lebensgestalt der Nachfolge Christi geht, uns nicht am üblichen orientieren. Wir müssen sehen, was das auch heißen kann, Nachfolge Christi, damit wir wahrzunehmen lernen, wo wir selbst zu solcher Nachfolge herausgefordert sind. Das gilt gerade angesichts der Einsicht, dass die Lebensgestalt der Nachfolge nicht von uns selbst gemacht werden kann, dass sie vielmehr als Herausforderung auf uns zukommt, der wir uns zu stellen haben. Gott, der uns in die Nachfolge Christi ruft, ist ja der lebendige Gott; darum kann die

Gestalt unseres Lebens, in der wir ihm entsprechen, nicht eine uniforme Gestalt sein.

Diese Überlegung muss hier vorausgeschickt werden, weil wir gar zu leicht der Meinung verfallen, die Uniformität könne es machen. Und vergessen dabei jene Herausforderung, die uns doch in Jesus Christus vor Augen steht. Ich erinnere dazu an die Geschichte von der großen Sünderin, Lukas 7,36-50. Der Anfang dieser Geschichte ist uns vielleicht ungewohnt, dies, dass Jesus zu einem Pharisäer zum Essen gebeten wird. Aber wenn wir einmal von dem geläufigen Klischeebild absehen, nach dem die Pharisäer eben die Gegner Jesu sind, ist das eigentlich ganz normal. Nun aber dringt in diese normale gesellschaftliche Veranstaltung, bei der sicher sehr bedeutsame theologische Reden das Mahl begleitet haben, die Frau ein, eine Sünderin, wie es bei Lukas heißt. Und sie macht sich mit Jesus zu schaffen, weint, netzt seine Füße mit ihren Tränen, trocknet sie mit ihrem Haar, salbt sie. Der Gastgeber, jener Pharisäer Simon, ist immerhin so tolerant, dass er das geschehen lässt, dass er diese Frau nicht gleich hinausgeworfen hat. Aber nun muss Jesus selbst ja zeigen, mit wem er es hält. Da ist die Norm – mit einer solchen hat man nichts zu tun (jedenfalls nicht öffentlich und in Gesellschaft). Aber nun geschieht ja das Merkwürdige, jedenfalls für den Gastgeber Jesu. Der dachte wohl, Jesus habe die Probe nicht bestanden, habe nicht gemerkt, was das für eine war, die sich da an ihm zu schaffen machte. Aber Jesus geht nun gerade auf seinen Gastgeber zu und stellt den auf die Probe, fordert ihn heraus mit seinem Gleichnis von den zwei Schuldnern. Natürlich wird der, dem die größere Schuld geschenkt wird, den Geber mehr lieben! Und dann kommt die Anwendung Jesu, eine Brüskierung seines Gastgebers, eine Solidarisierung mit dieser Frau: *„Er wandte sich zu der Frau und sprach zu Simon: Siehst du dies Weib? Ich bin gekommen in dein Haus; du hast mir nicht Wasser gegeben für meine Füße; sie aber hat meine Füße mit Tränen genetzt und mit den Haaren ihres Hauptes getrocknet. Du hast mir keinen Kuss gegeben; diese aber, nachdem ich hereingekommen bin, hat nicht abgelassen, meine Füße zu küssen. Du hast mein Haupt nicht mit Öl gesalbt; sie aber hat meine Füße mit Salbe gesalbt. Derhalben sage ich dir: Ihr sind viele Sünden vergeben, darum hat sie mir viel Liebe erzeugt; wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig“* (Lk 7,44-47).

Da ist die Herausforderung, in der Person Jesu – Herausforderung an den Pharisäer Simon. Soll der nun eigentlich akzeptieren, was ihm Jesus zu-

mutet, und dieser Frau gegenüber seine Moralbegriffe, seinen Grundsatz fahren lassen: mit solchen wie der da hat man nichts zu tun? Das hieße ja, dass er angesichts des Verhaltens Jesu und der Erklärung, die dieser für sein Verhalten abgegeben hat, nun von seinem Grundsatz abrückt, weil ihm deutlich wird: jetzt, hier, in diesem Fall darf ich meinen Grundsatz nicht aufrechterhalten. Wir wissen nicht, ob der Pharisäer Simon der Herausforderung Jesu standhielt, sich über seine moralischen Grundsätze hinausreißen ließ. Es steht davon nichts in der Geschichte. Aber aus dem Gegensatz, in den der Gastgeber Jesu zu jener Frau gerückt wird, lässt sich eigentlich erschließen: Er ist bei seinem Grundsatz geblieben, er hat sich der Herausforderung durch Jesus verschlossen.

Es ist gut, wenn wir uns eine solche Geschichte sehr genau ansehen, und uns durch eine solche Geschichte zeigen lassen, wie wir selbst dran sind. Wir achten auf moralische Standards. Natürlich wissen wir Christen dabei genau, dass wir auf die Sündenvergebung angewiesen sind. Aber da ist dann die Kluft in unserem Verhalten: So sehr wir betonen, dass wir alle auf Sündenvergebung angewiesen sind, so sehr halten wir doch andererseits fest an unserer Moral. Und solches Festhalten heißt ja: Wer sich dieser Moral nicht fügt, mit dem haben wir nichts zu tun. Das darf es nicht geben, was unseren Normen widerspricht. Darum dann die Sanktionen, je nachdem abgestuft. Unsere Moral heißt z. B.: Nur die monogame Dauerehe ist die richtige und erlaubte Form geschlechtlicher Gemeinschaft. Denken wir uns nun einmal den Fall, dass zwei Männer und zwei Frauen miteinander eine Lebensgemeinschaft eingehen wollen, ernsthaft und mit dem Willen auf Dauer. Aber die Zweierbindung ist ihnen zu eng, sie fixiert zu sehr, gerade in der modernen Form der Neigungsehe. Sie wollen mehr Freiheit, wollen ihren Kindern mehr Möglichkeiten geben, wollen die Bindung der Frauen an das Haus weniger eng gestalten. Können wir uns vorstellen, dass Christen so etwas versuchen? Und dass sie in dieser verantworteten Gemeinschaft, die auch die sexuelle Gemeinschaft untereinander einschließt, glücklich sind?

Ich will mich nun nicht auf dieses Experiment näher einlassen, eine ethische Beurteilung geben. Wichtig ist mir hier bloß eben die Reaktion der christlichen Gemeinde. Kann sie dieses Verhalten ertragen, kann sie diese Glieder bei sich behalten, oder wird sie hier zu Sanktionen greifen müssen? Gar dann, wenn es sich um zwei Pfarrer mit ihren Frauen handelt, die so

zusammenzuleben versuchen (der Fall ist nicht konstruiert, es hat ihn vor einigen Jahren in der protestantischen Kirche Frankreichs gegeben). Es lässt sich ausrechnen, was da passieren musste, gerade weil dem Pfarrer gegenüber kirchliche Sanktionen noch am leichtesten durchzuführen sind. Es muss dasselbe passieren, wie etwa dort, wo ein Pfarrer den Grundsatz der politischen Moral missachtet, und für Kommunisten Propaganda macht oder gar bei der DKP Mitglied wird: Da wird die Konformität erzwungen. Entweder es gibt einer sein Pfarramt auf, oder er fügt sich der gängigen moralischen Konvention. So war das bei jener Gruppenehe der französischen Pfarrer, so war das bei den kommunistischen Pfarrvikaren in der evangelischen Kirche von Hessen-Nassau.

Und nun meine Frage dazu: Sie ist gewiss provozierend. Sie ist überspitzt und vielleicht ungerecht. Aber können wir uns vorstellen, dass Jesus, der sich damals bei dem angesehenen und einflussreichen Kirchenvorsteher Simon so vorbeibenommen hat, als Pfarrer in einer unserer Kirchen heute tragbar wäre?

Was wir lernen sollten in unseren Kirchen, das ist nicht bloß ein Stück mehr Toleranz auch den Pfarrern gegenüber, ein Stück mehr Toleranz auch in Fragen der Moral. Es muss ja nicht leichtfertig und verantwortungslos sein, wenn einer sich nicht an die üblichen moralischen Normen hält. Er kann dafür ja seine Gründe haben. Diese Gründe können sogar darin liegen, dass er herausgefordert ist durch Gott. Es ist ja nicht an dem, dass wir fertig wären mit der Gestalt unseres Lebens. Wir brauchen vielmehr notwendig die Innovation. Aber kann denn eine solche Innovation dort kommen, wo sofort die Konformität erzwungen wird? Sollte nicht die christliche Gemeinde, gerade sie, auch Andersheit des Handelns und Verhaltens ertragen können, gerade im Blick auf ihren Herrn selbst? Nur dann, wenn die Vieltätigkeit der Nachfolge in seiner Gemeinde Platz hat, wenn sie toleriert wird, wenn nicht moralischer Druck solche Andersheit verhindert, kann es doch dazu kommen, dass die kritische Kraft des Christseins sich durchsetzt – dass die Herausforderung in die Nachfolge wahrgenommen werden kann.

3. Die Einsichtigkeit des christlichen Verhaltens

Was ich eben gesagt habe, ist in einer bestimmten Richtung gesagt. Es ist gegenüber einem Christsein gesagt, das seiner selbst nicht gewiss ist, und darum dem Druck der öffentlichen, gesellschaftlichen Meinung nur zu leicht nachgibt. Wir sind es in unseren Kirchen seit langem gewohnt, auf diesen Druck zu reagieren, ihm nachzugeben. Und das ist lange nicht in jedem Fall das Richtige. Zugleich aber muss nun doch wieder das andere gesagt werden: christliches Verhalten soll sich zeigen und darf sich zeigen. Paulus hat gerade auf seine moralische Lauterkeit und Uneigennützigkeit den größten Wert gelegt, wie aus einer ganzen Reihe von Stellen in seinen Briefen deutlich wird. Ich führe 2Ko 4,1.2 an: *„Darum, weil wir ein solch Amt haben nach der Barmherzigkeit, die uns widerfahren ist, werden wir nicht müde, sondern wir meiden schandbare Heimlichkeit und gehen nicht mit List um, fälschen auch nicht Gottes Wort: vielmehr weisen wir durch Offenbarung der Wahrheit uns aus vor aller Menschen Gewissen im Angesicht Gottes.“*

Was hier genannt wird, das geschieht gewiss nicht ohne das Wort, ohne den Hinweis auf Jesus Christus, in dessen Namen der Apostel redet. Aber es braucht nicht durch das Wort allein zu geschehen. Da haben wir z. B. die Anweisung im 1. Petrusbrief (3,1.2): *„Desgleichen sollt ihr Frauen euren Männern untertan sein, auf dass auch die, die nicht glauben an das Wort, durch der Frauen Wandel ohne Wort gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ihr in Reinheit und Gottesfurcht wandelt.“* Sicher kann man da jetzt fragen, wie das genauer gemeint sei. Sollen sich die christlichen Frauen genau an die moralischen Vorstellungen ihrer heidnischen Ehemänner halten? Oder ist nicht eher dies gemeint, dass da mitten in einer doch für diese Frauen sehr ungünstigen Situation – zu der üblichen Geringschätzung der Frau tritt da ja noch die Missachtung ihrer religiösen Bindung – etwas aufscheint von jenem Menschsein, zu dem wir alle bestimmt sind. Und dass dieses Menschsein selber nun trifft und betrifft – im Gewissen, wie das Paulus sagt. So, dass der Wunsch bei anderen entsteht, diesem Menschsein nachzukommen.

Was hier in dieser Weisung an die Frauen im 1. Petrusbrief angedeutet wird, das ist auch so etwas wie eine Anpassung. Aber nun nicht einfach Anpassung der Christen an herrschende moralische Standards. Daran ist sicher nicht gedacht, obwohl Christsein auch nicht aus dem Widerspruch

gegen solche herrschenden Standards Gestalt gewinnen kann. Vielmehr sind sie seiner Beachtung anbefohlen. So bei Paulus Phil 4,8.9: „*Weiter, liebe Brüder: Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was lieblich, was wohl lautet, ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denket nach! Was ihr auch gelernt und empfangen und gehört und gesehen habt an mir, das tut; so wird der Gott des Friedens mit euch sein.*“ Doch gerade wenn man eine derartige Weisung beachtet, sieht man ja sehr deutlich, dass nicht dem Christsein eine ihm fremde moralische Lebensgestalt übergestülpt werden soll. Vielmehr muss passen, was da als Christsein Gestalt gewinnen will.

Vielleicht kann man sich das am besten so klarmachen, dass man von einer erspürten Nähe des Menschseins überhaupt zu dieser Lebensgestalt redet: Sie ist nicht fremd gegenüber dem Menschsein, wie umgekehrt dieses Menschsein solcher Lebensgestalt nicht fremd gegenübersteht. Es kann sie erfassen, sie ist ihm einsichtig. Sicher, Joh 1,9ff sagt von dem Schöpfungswort Gottes: „*Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.*“ Aber dieser Ablehnung entspricht nun doch auch die Annahme. Warum denn überzeugt uns die Lebensgestalt Jesu Christi? Oder warum überzeugt uns die Lebensgestalt eines Dietrich Bonhoeffer, oder Martin Luther KING; und wahrscheinlich werden wir dort, wo wir einmal nachdenken, eine ganze Reihe solcher überzeugender Lebensgestalten finden? Es ist ja nicht einfachhin ein Zug zur Heldenverehrung, der sich da geltend macht. Vielmehr ist hier Gestalt, was wir als richtig einsehen. Wir sehen es ja auch dann als richtig ein, wenn wir selbst vielleicht zu feige sind, zu faul oder zu bequem, einem solchen Beispiel zu folgen. Ich will nun aber nicht moralisieren. Vielleicht haben wir selbst unsere ganz persönliche Herausforderung noch nicht wahrgenommen, laufen nur eben so mit in der Gemeinschaft derer, die auf den Herrn schauen. Und lassen uns inzwischen bewegen von der Kraft der Nachfolge, die in anderen Gestalt geworden ist.

Dazu muss ich nun freilich noch ein paar Sätze sagen. Ich rede von der Einsichtigkeit einer durch die Nachfolge bestimmten Lebensgestalt. Sie ist in einer merkwürdigen Weise allgemein menschliche Lebensgestalt, die nicht einfach für das Christsein zu reklamieren ist. Ἴδου ὁ ἄνθρωπος – auf den da Pilatus zeigte, der ist ja nicht der exemplarische Christ, sondern der

exemplarische Mensch. Aber gerade darin besteht dann ja die Einsichtigkeit des christlichen Verhaltens in der Nachfolge Jesu, dass darin das Menschsein in seine Wahrheit kommt. Das geschieht in dem Zwischenfeld – wo das Gute des Menschseins dem Christsein als Herausforderung begegnet, wo umgekehrt die Lebensgestalt der Nachfolge Christi das Menschsein bestimmt. Da ist dann jene Einsichtigkeit, die nicht andemonstriert werden kann. Denn sie ist verborgen unter dem Kreuz, wie LUTHER das formuliert hat. Aber zugleich ist sie doch offenkundig, denn in ihr geschieht der Vorgriff auf das Reich, wo unser Menschsein zu seiner Wahrheit finden soll.

§ 27. Jesus Christus als Ziel der Hoffnung: Die Auferstehung Jesu Christi als Grunddatum christlicher Eschatologie

Zwei Vorbemerkungen zu dem, was hier zu verhandeln ist:

Einmal besteht im Bereich der Eschatologie besonders die Gefahr, das Denken zu bald zu verabschieden. Damit nimmt die Theologie oder der Glaube dem Verstehen sein Recht! Das gilt angefangen von der Interpretation des christlichen Zeugnisses von der Auferstehung Jesu Christi bis hin zu den ungeklärten Vorstellungen einer allgemeinen Totenaufstehung, einer zukünftigen Welt, eines ewigen Lebens. Eben damit aber ist gerade in diesem Bereich der Glaubenswahrheit viel Unglaubwürdigkeit eingerissen, sei es durch forsche kritische Attacks einzelner Theologen, die sich zu Sprechern eines neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses machten, für das Auferstehung undenkbar ist. Sei es auch durch eine ängstliche Verteidigung biblischer Aussagen, die nicht anzuerkennen vermag, dass Harmonisierung und Vereinerleiung der mannigfachen biblischen Zeugnisse noch lange kein zureichendes Verstehen bringt. Wir müssen uns darum gerade hier die äußerste Anstrengung des Denkens zumuten, wollen wir nicht der Sache gegenüber, um deren Verstehen und Bezeugen es geht, versagen.

Weiter müssen wir uns hier eine grundlegende Bedingung alles Verstehens und Redens von eschatologischen Sachverhalten klarmachen: Weil es sich hier, und zwar einschließlich der Auferstehung Jesu, um etwas handelt, was sich nicht in den geordneten Zusammenhang unserer erfahrbaren Wirklichkeit einfügt, darum ist hier nur ein analogisches Reden möglich. Die Sprache muss hier in einer unüblichen Weise gebraucht werden, so, wie sie unüblich gebraucht wird, wo von Gott selbst und seinem Handeln die Rede ist. Eschatologie gehört ja traditionell zu den *opera potentiae Dei* – wie sein Werk der Schöpfung und der Erhaltung der Welt. Das will immer mitbedacht sein. Wenn wir sagen: „Jesus lebt“ – dann braucht das seine Interpretation. Denn gemeint ist nicht ein Leben, wie unser Leben. Alles, was wir als Leben kennen, ist ja ein Leben hin auf den Tod. Aber jenes

Leben, das wir Jesus zusprechen – das ist ein Leben, das den Tod gerade hinter sich hat, ein Leben, das nur noch ganz rein Leben ist (ewiges Leben sagen wir dazu, wobei freilich die Vorstellung einer unendlichen Dauer dieses Lebens eher verwirrt als klärt, sobald wir uns so etwas ein bisschen genauer vorstellen wollen). Etwas anderes ist dies Leben, als das, was wir sonst als Leben kennen. Deshalb ist es auch wenig erhellend, wenn wir unseren Zeitgenossen das „Jesus lebt“ ohne Interpretation als Aufkleber an unseren Autos vor die Nase halten.

1. Die Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi

Wir müssen uns hier zunächst darüber verständigen, was wir unter „Wahrheit“ verstehen wollen. Dabei lasse ich jetzt die Pilatusfrage „was ist Wahrheit“ genauso beiseite, wie die alte Definition von der *adaequatio intellectus et rei* Wahrheit ist die Angepasstheit des Verstehens an die Sache. Die *res* als Kriterium der Wahrheit ist uns heute kaum mehr erschwinglich. Wir nehmen Wahrheit vielmehr vorläufig als menschliche Vereinbarung darüber, dass es sich so verhält. Bedingung dafür ist natürlich, dass das, wie es sich verhält, auch gesagt werden kann, damit man sich darüber verständigt.

Wenn ich Sie frage: Ist das nicht wahr – „nachts ist es kälter als draußen“? werden Sie mir vermutlich das Einverständnis für diesen meinen Vorschlag verweigern. Das kann gar nicht wahr sein, einfach deshalb, weil das Gesagte da keinen Sinn ergibt. Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit wäre also, dass das, was wahr sein soll, auch sinnvoll gesagt werden kann. Nun setze ich hier voraus, dass Einverständnis über die Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi nur im Heiligen Geist gewonnen werden kann, z. B. nicht Sache einer empirischen Nachprüfbarkeit, Verifizierbarkeit im Sinne positivistischer Wissenschaftstheorie sein kann. Aber das schließt ja nicht aus, dass die Aufgabe besteht, dieses Einverständnis in sinnvoller Rede zu formulieren. Wir wollen ja andere einladen, in dieses Einverständnis einzutreten, wenn wir die Auferstehung Jesu Christi bezeugen. Wo gleich der Verdacht entsteht, es handle sich hier um sinnlose Behauptungen, die eben damit auch nicht wahr sein können, da bleiben wir ja das Zeugnis gerade schuldig. Bloße Beteuerungen, dass Jesus gewiss und wirklich und wahrhaftig auferstanden sei, helfen da dann wenig! Man muss sich das

zunächst einmal einfach klarmachen, ehe man den Mund vielleicht zu voll nimmt!

Dazu nun gleich eine erste Bestimmung: Weil der Ort der Auferstehung in unserer erfahrbaren Wirklichkeit das Auferstehungszeugnis ist, Wort also, darum ist die Wahrheit der Auferstehung nicht von den Zeugen ablösbar. Das sollte man nicht bestreiten. Wer von der Objektivität der Auferstehung Jesu redet, gar von einer objektiven Tatsache, der hat schon Unsinn geredet, jedenfalls dann, wenn er weiß, was das ist: Objektivität. Dieser Ausdruck bedeutet ja im Kontext des modernen Denkens dies, dass hier eine Gegenständlichkeit ist, die für alle beobachtenden Subjekte mindestens prinzipiell in gleicher Weise zugänglich ist. Das ist aber bei der Auferstehung Jesu gerade nicht der Fall, weshalb ich es auch für töricht halte, von ihr als von einem historischen Ereignis, einer historischen Tatsache zu reden. Tatsachen werden festgestellt, aber nicht bezeugt. Zum Auferstehungszeugnis aber gehört die Situation mit dazu, in der es geschieht, als Zuspruch und als Ruf zur Entscheidung. Nehmen Sie als Modell die Petrusrede Act 3,12-16, der die Heilung des Lahmen an der schönen Pforte des Tempels vorangegangen war: Das Christuszeugnis, das im Auferstehungszeugnis gipfelt, erweist seine Macht, indem es den Glauben weckt, und dieser Glaube wieder wird kenntlich an seinen Auswirkungen, in diesem Fall der Heilung. Redet man von der Auferstehung als von einer historischen Tatsache, so beraubt man sie dieses Ortes, macht sie zu einem bloßen vergangenen Geschehen, über dessen Unglaublichkeit man dann nicht lange mehr zu streiten braucht. Denn nur ihr gegenwärtiger Ort, Zeugnis, und zwar in die ganz bestimmte Situation hinein treffendes Zeugnis, vermag das „mehr“ an Macht auszusprechen, das diesem „Ereignis der Auferstehung Jesu Christi“ eignet. Darin unterscheidet es sich gerade von anderem Geschehen der Vergangenheit, dass es nicht bloß vermittelt durch die Kette von Ursachen und Wirkungen weiter wirkt, sondern dass es, vermittelt durch das Auferstehungszeugnis, gegenwärtiges menschliches Leben an sich zieht, sich zueignet, in diesem Leben sich wirksam erweist und es umgestaltet.

Wenn ich nun für diesen Aspekt der Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi die an BULTMANN angelehnte Formulierung vorschlage: Jesus ist in das Auferstehungszeugnis hinein auferstanden – dann muss ich zunächst auf die Herkunft dieser Formel hinweisen. Man hat BULTMANN und seinem Programm der Entmythologisierung je gerade eine unerträgliche Verkür-

zung der Auferstehungsbotschaft vorgeworfen. Und hat dabei – meines Wissens war das Wilhelm ANDERSEN von Neuendettelsau die Formulierung geprägt, in polemischer Absicht natürlich: Folge man BULTMANN, dann sei Jesus eben ins Kerygma hinein auferstanden (Kerygma bedeutet in diesen ganzen Debatten die gegenwärtige Christusverkündigung der Kirche). BULTMANN hat sich, die Formulierung freilich interpretierend, diese ursprünglich polemische Formel zu Eigen gemacht (Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus).¹

„Mehrfach und meist als Kritik wird gesagt, dass nach meiner Interpretation des Kerygmas Jesus ins Kerygma auferstanden sei. Ich akzeptiere den Satz. Er ist völlig richtig, vorausgesetzt, dass er richtig verstanden wird. Er setzt voraus, dass das Kerygma selbst eschatologisches Geschehen ist; und er besagt, dass Jesus im Kerygma wirklich gegenwärtig ist, dass es sein Wort ist, das den Hörer im Kerygma trifft.“ Das erste Moment der Wahrheit, die wir erfragen, muss diese Ortsbestimmung sein: im Auferstehungszeugnis – oder noch umfassender: im Christuszeugnis – ist die Gegenwart des Ereignisses zu sehen. Und zwar in einer situations- und sachgerechten Bezeugung. Was ich hier vortrage, ist natürlich nicht ein solches Auferstehungszeugnis. Es ist das Nachdenken über dieses Auferstehungszeugnis, theologische Reflexion, die der Wahrheit der Auferstehung nachdenkt, den Möglichkeiten und Bedingungen eines sinnvollen Redens von der Auferstehung Jesu.

Man kann sich mit der eben genannten Auskunft schon begnügen. Unter den Bedingungen der modernen Subjektivität ist sie halbwegs klar und einsichtig gedacht. Freilich ist nun doch nicht ganz grundlos immer wieder gegen Bultmanns Lösung der Vorwurf vorgebracht worden, er verkürze die Wahrheit der Auferstehung. Noch einmal: Wenn da nun Worte aufeinandergehäuft werden, wenn man von der tatsächlichen objektiven Realität der Auferstehung spricht, oder ähnliche Formeln gebraucht – Nachweise will ich mir hier sparen, der Kenner weiß sowieso, wo sie zu finden sind –, dann ist das nicht Wahrheit, sondern es ist bloß nichtssagend. Ja, es kann sogar die Wahrheit, die bezeugt werden soll, durch derartige Formulierungen gerade zudecken, weil durch sie, nimmt man sie wörtlich, die Auferstehung

¹Rudolf BULTMANN: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse), In: *Kl* 3 (1960), S. 27.

Jesu Christi ihren Ort in unserer Wirklichkeit gerade verliert. Nicht darum geht es, mit vielen Worten bloß noch einmal nichts zu sagen. Vielmehr muss hier die Aufgabe angepackt werden, zu interpretieren, was nun eigentlich leibliche Auferstehung heißen kann. Das ist ja ein Moment des Auferstehungszeugnisses, das gegen vielerlei Umdeutungen und Bestreitungen schon in neutestamentlicher Zeit und dann lange in der Geschichte der Kirche festgehalten worden ist, bis dann die Umdeutung der leiblichen Auferstehung in die Unsterblichkeit der Seele dieser Wahrheit den Garaus gemacht hat.

Wir sollten freilich zunächst einmal hier nun wieder fragen, was wir dabei unter „Leib“ zu verstehen haben. Gemeint ist da ja nicht der Körper, das Fleisch (trotz der Formulierung von der *resurrectio carnis* im Apostolikum). Leib ist mehr, anderes – daran können uns schon die Bemühungen des Paulus 1Ko 15 erinnern, der die Andersheit des *σῶμα πνευματικόν* gegenüber dem *σῶμα φυσικόν* betont (v.35ff). Vielleicht helfen da nun ein paar anthropologische Überlegungen weiter zu einer verständlichen und sinnvollen Formulierung. Leib ist das, woran wir einen Menschen erkennen und identifizieren, und er selbst erkennt und identifiziert sich selbst ja auch so (stellen Sie sich einmal den Alptraum vor, dass Ihr Gehirn in einen anderen Körper transplantiert würde). Leib ist zugleich das, was wir in die Welt hinein wirken. Der Leib, die Glieder, die Werke – das gehört zusammen, wo wir Ich sagen – stolz oder beschämt je nachdem: Ich habe das getan. Leib ist darum ja auch eine geschichtliche Größe, was ich gewesen bin, wie das, was ich sein werde. Das ist nicht leicht zu denken. Aber es stimmt schon, z. B wenn ich Kinderbilder von mir selbst anschau, und sage: Das bin ich.

Wenn wir von leiblicher oder leibhafter Auferstehung reden, dann meinen wir diese komplexe Größe „Leib“. Ich bin dieser Leib, leibhafter Mensch jetzt – und werde dann dieser leibhaftige Mensch sein. Das ist schwer zu denken. Es soll auch zunächst einmal nur vorbereiten, was wir zu denken haben, wenn wir die leibliche Auferstehung Jesu Christi zu denken versuchen. Solche Auferstehung, das hieße ja: Gott hat diesem leibhaften Menschsein Jesu eine neue Dauer gegeben, die durch den Tod nicht mehr bedroht sein kann. Wieder führe ich dazu eine Formulierung der Apostelgeschichte an, Act 2,22-24: *„Jesus von Nazareth, den Mann, von Gott unter euch erwiesen mit Taten und Wundern und Zeichen, welche Gott durch ihn tat unter euch, wie ihr selbst wisset: ihn, der durch Ratschluss und Vorsehung*

Gottes dahingegeben war, habt ihr durch die Hand der Heiden ans Kreuz geschlagen und getötet. Den hat Gott auferweckt und aufgelöst die Schmerzen des Todes, wie es denn unmöglich war, dass er sollte von ihm gehalten werden.“ Die einzelnen Versuche, das auszudrücken, wie wir sie in der Bibel finden, kann ich jetzt nicht ausführlich besprechen. Da ist die Erhöhung, da ist der Name über allen Namen – Jesus ist dieser Name (das ist ja in biblischer Sprechweise auch nicht einfach Bezeichnung, Benennung! Name – das bedeutet vielmehr die Identität). Oder der Hebräerbrief beschreibt die Annahme Jesu Christi durch Gott als das ein für allemal gültige Opfer.

Fragen wir nach der Leibhaftigkeit des Auferstandenen, dann brauchen wir also nicht herumzuspekulieren (wie das in der dogmatischen Tradition allerdings sehr vielfältig passiert ist). Wir haben uns das Werk Jesu Christi zu denken, und dies als von Gott endgültig in Kraft gesetzt. Das bedeutet dann aber auch, dass da nicht etwas bloß gewesen ist, aufgehört hat – weil dieses Werk Jesu weitergeht, hat er selbst ja eine lebendige Zukunft, mit und bei uns, mit und in dieser Welt. Das verlangt allerdings von uns, dass wir dann gerade beim Konkreten bleiben, uns nicht in Spekulationen über die Andersheit der Auferstehungswirklichkeit verlieren. Die sagen nämlich nichts, treiben uns hinein in die Unwahrheit, weil wir uns da im besten Fall auf phantastische Vorstellungen einlassen, über die mit oder ohne den Heiligen Geist gewiss kein Einverständnis Zustandekommen kann.

Ich belasse es einmal bei diesen beiden Hinweisen zur Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi. Sie hat ihren Ort innerhalb unserer Wirklichkeit im Auferstehungszeugnis, im wirksamen Auferstehungszeugnis, und hat ihre Gestalt, leibhaftige Gestalt als das Werk des irdischen Jesus, von Gott angenommen und endgültig in Kraft gesetzt.

2. Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi

Fragen wir nach der Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi, dann fragen wir danach, wie wir sinnvoll von diesem unserer unmittelbaren Erfahrung entzogenen Geschehen reden können. Mit den zwei Hinweisen, die ich gab, ist ja nun nicht das Geheimnis einfach aufgehoben. Wenn der gegenwärtige Ort der Auferstehung das Auferstehungszeugnis ist, dann heißt das ja nur, dass hier der Auferstandene hineinreicht in unsere Todeswelt. Und wenn

wir uns die Gestalt seiner Auferstehungsleiblichkeit zu denken suchen als das angenommene Werk des irdischen Jesus – an den Wundmalen wird er ja identifiziert als der, der mit dem Gekreuzigten identisch ist – so ist damit die Zukunft noch lange nicht ausgedacht, die er hat. Das bedeutet aber auf jeden Fall, dass wir sagen: Seine Wahrheit ist seiner Wirklichkeit voraus. Diese These muss nun freilich erläutert werden. Was soll hier Wirklichkeit sein im Unterschied zur Wahrheit? Nun, wir verstehen unter Wirklichkeit die erfahrbare Begegnungsweise im Gesamtzusammenhang gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung. Wirkliches kann uns begegnen. Und Wirkliches ist im Zusammenhang mit anderem Wirklichen, so dass sich dann ein Gesamtzusammenhang aller Wirklichkeit aufbaut. Bloß behauptete Wirklichkeit, von der nicht angegeben werden kann, wo und wie sie erfahrbar ist, das ist keine Wirklichkeit. Und Wirklichkeit, die nicht im Zusammenhang steht mit dem, was wir als Wirklichkeit erfahren, die damit nicht verknüpft werden kann, das ist keine Wirklichkeit. Es liegt mir daran, dass das deutlich wird. Es ist ja niemand gedient mit dem Bau von frommen Wolkenkuckucksheimen, in denen dann der Auferstandene gesucht wird. Es braucht die Nähe, die Zugänglichkeit, wenn uns geholfen sein soll.

Nun ist sicher mit dem Verweis auf das Auferstehungszeugnis ein Stück weit Erfahrbarkeit schon angebahnt. Freilich genügt es nicht, eben an dieses Auferstehungszeugnis zu erinnern. Das gehört ja hinein in die Situation. Es betrifft. Da kommt dann die Macht der Auferstehung Jesu Christi heraus, wo wir von solchem Zeugnis betroffen sind. Das darf nun freilich nicht als die Betroffenheit allein der Innerlichkeit gedacht werden; wir brauchen einen Raum von Gegenständlichkeit, wenn unser Glaube nicht verkümmern und unser Leben nicht verarmen soll. Diese Gegenständlichkeit kann aber nicht eine phantastische Vorstellung jenseitiger Realität sein – sie muss als Gegenständlichkeit unserer Erfahrung gedacht werden, freilich so, dass diese erfahrene Gegenständlichkeit aus der Zwangsjacke neuzeitlicher „Objektivität“ befreit ist. In Richtung auf eine solche Gegenständlichkeit hat unter den Theologen der Bultmannschule insbesondere Ernst FUCHS weitergedacht. In immer neuen Ansätzen fragte er danach, wie unsere Wirklichkeit zutreffend als die Wirklichkeit des auferstandenen Christus anzusprechen ist. Darum ist für ihn gerade die Frage nach der Zeit des Auferstandenen entscheidend – Zeit natürlich, die nicht abstrakte Zeitform,

Dauer sein kann; es geht da vielmehr um gefüllte, qualitativ bestimmte Zeit, die Zeit, „welche uns als von Sünden frei durch Gottes Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist zur Liebe erneuern will“ (Die Wirklichkeit Jesu Christi. Zu einer Disputation mit Prof. W. KÜNNETH. In: Glaube und Erfahrung.² Von dieser Zeit macht der Glaube Gebrauch, indem er sie als die schon gekommene Zeit der Herrschaft Christi wahrnimmt. Das heißt nicht, dass uns diese Zeit nun verfügbar wäre. Es braucht dazu das Zeugnis, Wort, in welchem anstehende Wirklichkeit diese Zeitqualität gewinnt, die Ernst FUCHS durch den Ausdruck „Liebe“ bezeichnen kann. Erfahrung von Liebe wird dann Erfahrung der Wirklichkeit von Auferstehung. „Denn Gott lässt sich die Gegenstände seiner Liebe nicht nehmen ... Das ist der ausreichende Grund für die Auferstehung“ (Sittensen, 88), wie E. FUCHS in seiner Disputation mit Walter KÜNNETH in Sittensen am 12. Okt. 1964 (erst 1973 veröffentlicht) sagte. Dabei soll nun gerade nicht die gläubige Subjektivität diese Verwandlung leisten. Vielmehr verwandelt das Wort.

Es mag freilich noch etwas missverständlich sein, wenn Ernst FUCHS in seinem Zusammenhang sehr abstrakt vom „Wort“ und von „Liebe“ redet. Wort – das ist ja der im Auferstehungszeugnis gegenwärtige lebendige Jesus Christus, der da ist in seiner Geschichte – Inbegriff seiner Leibhaftigkeit – jener Geschichte, die erzählt wird, erinnert wird, sakramental gefeiert wird. Seine Zeit ist darum nicht bloß als die Zeitqualität der Liebe zu denken. Sie ist ja da als die erzählte und zu erzählende Zeit seines von Gott angenommenen Werkes. Sie ist darin Zeit, die sich unserer heillosen Todeszeit annimmt und diese in sich hineinzieht, so dass Widerfahrnis und Handeln, in dem wir selbst Welt wahrnehmen, die Qualität dieser Zeit annehmen und also ihr gleich gestaltet werden kann. So erweist sich der auferstandene Christus in seiner Wirklichkeit, die weder in eine objektive Gegenständlichkeit abgedrängt noch in die metaphysische Bestimmtheit der Subjektivität eingeschlossen werden kann, sondern die Zukunft unserer Welt wirksam bestimmt.

Wir können uns das am Abendmahl wenigstens einführend klarmachen. Da ist Gegenständlichkeit, das Reden und Handeln, Brot und Wein. Das ist unsere erfahrbare Wirklichkeit, und ist doch als diese unsere erfahrbare

²Ernst FUCHS: *Gesammelte Aufsätze. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, ger, Tübingen: Mohr 1965, S. 463.

Wirklichkeit die Gegenwart des Auferstandenen. Diese Gegenwart des Auferstandenen ist freilich nicht einfachhin die göttliche Allgegenwart. Sie ist vielmehr besondere, bestimmte Gegenwart, Realpräsenz, um den Ausdruck aus der Abendmahlslehre zu gebrauchen, die durch die Stiftung des irdischen Jesus als solche identifiziert wird. Darauf kommt es ja an, dass solche Identifikation geschieht. Nur so bleiben wir von bloßen Behauptungen, Beteuerungen verschont, oder von dem Missverständnis, etwas Aufregendes, oder Unheimliches, oder Absonderliches sei schon diese Zeit, Gegenwart der Wirklichkeit des Auferstandenen.

Wir haben dann freilich mit zu beachten: Da ist nicht einfach die kultische Zeit, die Feier, das Sakrament. Sie reicht viel weiter hinein in unser Leben, die Auferstehungszeit. Dort ist sie, wo meiner Not abgeholfen wird. Denn das ist ja das Geheimnis der Gegenwart, der Realpräsenz Jesu Christi, dass er da ist in mir, damit mir geholfen wird, und da ist in meinem Nächsten, damit ich ihm helfe. Wo mir Gottes Liebe widerfährt und ich ihn wieder liebe, wo Leben Herr wird über den Tod – da ist seine Wirklichkeit. Wir werden darüber noch weiter zu handeln haben.

3. Die Offenheit auf das Leben hin

Indem wir uns so der Wahrheit wie der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi vergewissern, lassen wir uns zugleich einen Gesamthorizont für unsere Daseinsorientierung geben. Das muss man ja sehen. Es geht gewiss um dieses einzelne Geschehen da, Auferstehung Jesu Christi. Und es geht um diesen einen Menschen da. Aber da durch Jesus Christus Gott selbst handelt, ist damit nun ja zugleich eine Gesamtbestimmung aller Wirklichkeit gegeben. Ich muss freilich dazusetzen: Wir geraten hier dann nahezu automatisch in eine gewaltige Denkverlegenheit. Wo wir uns daran machen, die Zukunft uns auszumalen, da ist unsere Vorstellungskraft rasch am Ende: Gerade darum scheint es mir angemessen zu sein, hier nun nicht Gemälde einer Zukunft vorzuführen, die dann doch das Wichtigste vergessen. Das gilt in vielerlei Hinsicht. Gerade hier aber sollten wir es lernen, bei Naheliegenderem zu bleiben, und die Zukunft nicht in einem großen Bild ausmalen, sondern Stück für Stück sie zu behaupten suchen gegen den faktischen Widerspruch auf solche Hoffnung.

Wir haben Grund zu der Hoffnung, dass die Zukunft durch das Leben bestimmt ist, und nicht durch den Tod. Dieser Grund liegt darin, dass das Leben Jesu nicht untergegangen ist im Tod, sondern den Tod besiegt hat. Damit ist an einer Stelle der Durchbruch durch die Todverfallenheit offenkundig geworden – offenkundig für die, die sich betroffen sehen durch das Zeugnis von der Auferweckung des Gekreuzigten. Vgl. Micha 2,12.13 „*Ich will dich, Jakob, sammeln ganz und gar und, was übrig ist von Israel, zusammenbringen. Ich will sie wie Schafe miteinander in einen festen Stall tun und wie eine Herde in ihre Hürden, dass es von Menschen dröhnen soll. Er wird als ein Durchbrecher (פָּרָצוּ) vor ihnen heraufziehen; sie werden durchbrechen und durchs Tor hinausziehen, und ihr König wird vor ihnen hergehen und der Herr an ihrer Spitze.*“ Da ist es offen auf Leben hin, wo Jesus durchgebrochen ist.

„Wach auf mein Herz, die Nacht ist hin
die Sonn ist aufgegangen.
Ermuntre deinen Geist und Sinn
den Heiland zu empfangen,
der heute durch des Todes Tür
gebrochen aus dem Grab herfür
der ganzen Welt zur Wonne.“³

Das muss man schon so sagen können, und es ist deutlicher und sagt mehr, als die Ausmalungen einer himmlischen Zukunft (da behagt mir die treffsichere Negation solcher Ausmalungen bei Ludwig THOMA, Der Münchner im Himmel, noch am besten, weil hier konkrete Negation ist: Das kann nicht der Himmel sein, die ewige Heimat, das Vaterland, was einem Menschen fremd ist, unvertraut).

Das ist also das erste, was wir hier für unsere Hoffnung sehen sollten: da ist es offen, wo Jesus aus dem Tod ins Leben gegangen ist. Und man kann dann sehr wohl mit Paul GERHARD die Folgerung für sich selbst ziehen:

„Ich hang und bleib auch hangen
an Christo als ein Glied;
wo mein Haupt durch ist gängen,
da nimmt er mich auch mit.
Er reiet durch den Tod,

³Text: LORENZ LORENZEN EKG 88,1 = EG 114,1.

durch Welt, durch Sünd, durch Not,
er reißet durch die Höll,
ich bin stets sein Gesell.
Er dringt zum Saal der Ehren,
ich folg ihm immer nach
und darf mich gar nicht kehren
an einzig Ungemach.
Es tobe, was da kann,
mein Haupt nimmt sich mein an,
mein Heiland ist mein Schild,
der alles Toben stillt“⁴

Freilich wird diese Hoffnung auf das Leben, wie sie in dieser Durchbrechung des Todes durch Jesus ihren Grund hat, nun nicht eine egozentrische, gar eine egoistische Hoffnung sein und bleiben dürfen – Hoffnung nur für mich allein, Hoffnung nur für uns, für die Glaubenden. Nur miteinander können wir zum Heil kommen. Es gibt da die tiefsinnige Legende: Der Hl. Petrus saß betrübt da im Paradies. Und Jesus fragte ihn nach dem Grund seines Kummers, da doch im Paradies nur Freude herrschen solle. Und Petrus gab ihm die Antwort, er vermisse seine Mutter und müsse fürchten, dass sie in der Höllenqual gepeinigt werde. Da schickte der Herr einen Engel, und Petrus sah, wie er über dem Abgrund der Hölle hin- und herschwebte und dann plötzlich sich niederließ und aus der Masse der verzweifelten Verdammten seine Mutter herausgriff und mit sich trug. Aber so rasch das auch gegangen war – es war einem Dutzend anderer Verdammter gelungen, sich an der Mutter des Petrus und aneinander festzuklammern, und der Engel stieg mit einer ganzen Traube von Menschen leicht in die Höhe. Und Petrus freute sich, dass seine Bitte so vielen Menschen zum Heil reichen sollte. Da sah er voll Schrecken, wie seine Mutter mit den Händen und Füßen drückte und stieß, um die abzuschütteln, die sich an sie gehängt hatten. Und es schien so: jedesmal, wenn es ihr gelungen war, einen der Unglücklichen in den Abgrund zurückzustoßen, wurde die Last für den Engel schwerer und er stieg langsamer. Zuletzt hielt sich nur noch eine Frau an die Mutter des Petrus angeklammert und flehte sie an, sie möge doch mitgenommen werden. Aber jene kannte kein Erbarmen. Sie löste die Finger, die sich an sie klammerten, und stieß mit dem Fuß die

⁴EKG 86,6.7 = EG 112,6.7.

Unglückliche zurück. Da sah Petrus, wie dem Engel die Last, die er nun allein noch zu tragen hatte, zu schwer wurde. Er sank und sank, bis er schließlich die Mutter des Petrus zu den Verdammten in den Abgrund der Hölle zurückfallen ließ.

Das ist eine gute Geschichte. Unsere Hoffnung wird lahm und schwach und trägt nicht mehr, wo wir allein für uns hoffen. Sie wird stark und kräftig und trägt, wo wir für andere mit hoffen. Und das soll dann konkret geschehen. Angesichts des Toten und der Trauernden auf dem Friedhof – da kann dem Tod widersprochen, und Hoffnung für diesen da proklamiert werden. Angesichts des abgebrochenen, des unvollendeten Lebens kann das geschehen. Sie kennen doch wohl auch die Bilder, jene ernsthaften Knabengesichter unter der Uniformmütze. Leben, das durch die Bosheit, durch die Zwänge des Bösen verneint wurde, die sich im Krieg ausgetobt haben. Dass das einfachhin bloß gewesen sein soll und vorbei – das negiert die Hoffnung. Ich meine sogar, unsere Hoffnung dürfe noch weiter ausgreifen, umfasse nicht nur unser menschliches Leben, das für sich selbst hoffen kann, sondern doch auch die κτίσις überhaupt, von deren ἀποκαταδοκία (Paulus Rm 8,19 redet, dem „ängstlichen Harren der Kreatur“, wie das LUTHER übersetzt hat. Wir haben ein Recht, auch das Kind mit dieser Hoffnung zu trösten, das fassungslos vor seinem überfahrenen Hund steht.

§ 28. Jesus Christus als Richter der Welt: Der christologische Sinn des zukünftigen Gerichts nach den Werken in seiner gegenwärtigen Relevanz

Weil der Tod auf das Leben hin durchbrochen ist durch die Auferstehung Jesu Christi, haben wir Grund zur Hoffnung. Wir können diese Hoffnung nicht in einem einzigen großen Hoffnungsgemälde konkret ausmalen. Dazu reicht unser Vorstellungsvermögen nicht hin. Ich brauche dazu jetzt keine einzelnen Schwierigkeiten anzuführen. Was wir hier denken können, das ist die Negation. So, wie in dem großartig tröstlichen Zukunftsbild von Apc 21: *„und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde vergingen, und das Meer ist nicht mehr. Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren, bereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Mann. Und ich hörte eine große Stimme von dem Thron, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott, wird mit ihnen sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das erste ist vergangen“* (v.1-4). Wollen wir konkrete Hoffnung, dann werden wir sie abzarbeiten haben in der konkreten Negation von Tränen, von Tod, Leid, Geschrei und Schmerz.

Gerade da freilich wird dann die Frage kommen: Wie ist es denn mit dem, der Tod verursacht, Tränen und Leid und Schmerz? Wie ist es mit dem Bösen, mit der Sünde und den Sündern angesichts dieser Hoffnung? Es ist sicher gut, wenn wir bei dieser Frage nicht die Legende von der Mutter des Petrus aus den Augen verlieren. Wenn wir angesichts von Tränen, Leid und Schmerz, und angesichts des Bösen, das solches Leid verursacht, nach Gerechtigkeit fragen, dann ist das eine Gerechtigkeit, die uns mit betrifft. Und wenn wir uns über das Böse und die Bösen, die Sünde und die Sünder entrüsten, dann ist es gut, wenn wir uns zuerst über uns selbst entrüsten

– Reue heißt das. Und wo wir für uns selbst hoffen – gerade wenn wir unser Böses bereuen – da sollen wir auch für die mit hoffen, die keine Hoffnung haben. Denn Jesus Christus steht für uns wie für sie, für sie wie für uns. Das ist eine Prämisse, die wir nicht aufgeben sollten. Sie braucht nun freilich ihre Ausführung, zu der uns anleiten soll, was Schrift und Bekenntnis über Jesus Christus als den eschatologischen Richter zu sagen wissen. Was sollen wir dabei denken, wenn wir sprechen: „... von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten“?

1. Die Auferstehung der Toten

Mit diesem Satzteil führe ich die ökumenische Fassung des Apostolikums an, wie sie seit einigen Jahren bei uns im gottesdienstlichen Gebrauch ist. Sie wissen vielleicht, dass diese Formulierung gar nicht aus dem Apostolikum stammt, sondern aus dem Nizänum. Das Apostolikum hat an der entsprechenden Stelle vielmehr „*resurrectio carnis*“ – Auferstehung des Fleisches. Dass man die nizänische Formulierung übernommen hat, das ist eine stillschweigende Korrektur oder mindestens Interpretation des ursprünglichen Textes im Apostolikum. Und da sich dagegen m.W. kein Protest erhoben hat, findet diese Korrektur anscheinend allgemeine Billigung (man kann also ein Bekenntnis auch einmal ändern, wo seine Formulierung falsch bzw. missverständlich ist; das ist ja ein schwerwiegender Vorgang).

Wie man sich die Auferstehung der Toten vorstellen soll, das ist durch diese Formulierung also offengelassen. Es ist jedenfalls nicht mehr wie in der Formulierung von der Auferstehung des Fleisches fixiert auf eine krass materialistische Vorstellung, die sich etwa 1Ko 15 gegenüber nicht halten lässt (weshalb schon im 18.Jhdt in Württemberg Aufklärer und Pietisten vereint die Fassung „Auferstehung des Leibes“ durchgesetzt haben). Da wir uns heute weder an einem antidoketischen Materialismus, noch auch an einer Metaphysik der Seelenunsterblichkeit orientieren können, wo wir die zukünftige Totenaufstehung zu denken versuchen, werden wir unser Nachdenken auf den auferstandenen Jesus Christus richten, und fragen danach, wie er ist, weil wir ihm gleich sein werden. So jedenfalls denkt Paulus, wenn er von Gottes Vorsehung sagt: „*Welche er zuvor ersehen hat, die hat er auch verordnet, dass sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes, auf dass derselbe der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern*“ (Rm 8,29).

Freilich muss ich nun ausdrücklich darauf aufmerksam machen: Ich habe in meinen christologischen Ausführungen im letzten Paragraphen auch mit allgemeinen anthropologischen Überlegungen gearbeitet, als ich zu verdeutlichen versuchte, wie wir uns die leibliche Auferstehung Jesu Christi denken können. Es ist also in gewisser Hinsicht ein Zirkel, wenn wir uns nun wieder an dem Auferstandenen orientieren, wo wir versuchen, die allgemeine Auferstehung zu denken. Doch lässt sich das nicht vermeiden, wenn wir hier nicht einfach zu denken aufhören wollen, und statt dessen „Gott“ sagen. So ist das in der modernen Theologie weithin üblich geworden, weil man hier nicht mehr mit einem metaphysischen Konsens arbeiten kann und darum auf jede Zukunftsvorstellung verzichtet. Man sagt dann: Jenseits des Todes begegnen wir Gott, die Zukunft, die uns erwartet, ist ein Leben bei Gott. Ich sehe die Nötigung ein, die in einer solchen Bestimmung liegt, gerade dort, wo man fürchtet, durch unglaubliche Zukunftsvorstellungen die Zukunftshoffnung überhaupt unglaublich zu machen.

Aber ich halte das nicht für gut. Denn die Abstraktheit, in die hier die Zukunftshoffnung gerät, schlägt zurück in die Abstraktheit des Hoffens, und darum besteht hier dann die Gefahr, dass das gegenwärtige Leben hoffnungsleer wird. Darum halten wir uns gerade hier an die Bestimmungen von Leib und leibhaftigem Leben, in dem wir gegenwärtig identifiziert werden und uns selbst identifizieren, und in dem wir zukünftig identifiziert werden und uns selbst identifizieren. Solche Identifikation kann nicht das Selbstbewusstsein allein leisten. Denn das ist ja gar nichts, wo es sich nicht als Selbstbewusstsein dieses leibhaftigen Menschen identifizieren kann. Darum halte ich die Vorstellung einer unsterblichen Seele, sozusagen der leiblosen Identität eines Menschen, für eine unglaubliche Abstraktion. Die Bibel redet denn auch nicht davon – diese Abstraktion ist vielmehr griechische Denktradition. Für Paulus beispielsweise wäre ein leibloses Selbst eine schreckliche Vorstellung, nicht Befreiung wie für den griechischen Geist (der kann sagen $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha - \sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$). Darum hofft er auf seine himmlische Leiblichkeit: *„Denn wir wissen: wenn unser irdisch Haus, diese Hütte, zerbrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel. Denn darum seufzen wir auch und sehnen uns danach, dass wir mit unserer Behausung, die im Himmel ist, überkleidet werden, weil wir dann bekleidet und nicht bloß erfunden werden.“*

Denn solange wir in dieser Hütte sind, seufzen wir und sind beschwert, weil wir lieber wollen nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, auf dass das Sterbliche würde verschlungen vom Leben“ (2Ko 5,1-4).

Wir müssen dann freilich diese Vorstellung der Leiblichkeit füllen, damit sie uns nicht missrät zum Gedanken einer bloßen Körperlichkeit. Das kann so geschehen, wie ich es in den Überlegungen zur Leiblichkeit des auferstandenen Christus versucht habe. Leiblichkeit schließt ein die Wirksamkeit durch den Leib, schließt ein die Welt, auf die sich diese Wirksamkeit richtete. Wenn der Schwabe, und nicht nur er, sein Häusle gebaut hat – das ist ja er selbst, daran hängt ein Stück seiner Identität. Ohne das ist er bloß – wie Paulus das vom leiblosen Zustand sagte. Darum ist ja Heimatlosigkeit, Vertreibung, Emigration ein solch tiefer Schmerz, den viele unserer Mitbürger noch nicht verwunden haben, und nie verwunden können. Freilich, ob das, woran einer seine Identität gehängt hat, im Himmel dann mit dabei sein wird, das ist eine ganz andere Frage. Danach wagt ja auch keiner zu fragen, ob er sein Häusle im Himmel auch noch haben wird.

2. Das Gericht nach den Werken

Dieser Gedanke zeigt eine Verlegenheit der Theologie bzw. des Glaubensdenkens an. Wie soll sich denn das Gericht nach den Werken zusammenreimen mit dem Kern des paulinischen und des reformatorischen Evangeliums, der Rechtfertigung allein aus Glauben? Das ist doch ein Widerspruch. Wie kann ich beides zugleich denken und behaupten – dass nicht seine Werke den Menschen gerecht machen vor Gott, sondern allein sein Glaube, und dass er zugleich nach diesen Werken im Jüngsten Gericht gerichtet wird. Man macht vor dieser Aporie entweder die Augen zu, tut so, wie wenn es diese Aporie nicht gäbe. Oder aber man macht es wie die altprotestantischen Dogmatiker, und nimmt an, dass die Glaubenden aufgrund des Evangeliums das ewige Leben zugesprochen bekommen, die Ungläubigen aber aufgrund ihrer Werke nach dem Gesetz Gottes gerichtet werden und durch dieses der Verdammung anheimfallen.

Die Aporie ist unvermeidlich, wo wir in der Abstraktheit der traditionellen Vorstellungsweise verbleiben. Da haben wir dann einerseits den Menschen, und andererseits die Bewertung seiner Werke, positive bzw. negative Be-

wertung. So, wie von der geleisteten Arbeit dann schließlich der Verdienst übrigbleibt, der sich in Mark und Pfennig ausdrücken lässt, so denkt man sich, dass von dem Lebenswerk des Menschen ein abstrakter Wert übrigbleibe, über den dann im Jüngsten Gericht geurteilt wird – reicht es, oder reicht es nicht, ist die Bilanz positiv, oder ist sie negativ? Und wenn nicht auf der Haben-Seite das Verdienst Christi mit verzeichnet steht, dann muss das Urteil auf jeden Fall negativ ausfallen. Wird diese abstrakte Vorstellung beibehalten, dann allerdings lässt sich die Behauptung nicht vermeiden, dass im Gericht mit zweierlei Maß gemessen werde. Aber das verträgt sich nicht mit unserer Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes, *„der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeglichen Werk“* (1.Ptr.1,17). Es verträgt sich auch nicht mit klaren biblischen Zeugnissen über das Gericht nach den Werken. Das gerade auch bei Paulus, dem Prediger der Glaubensgerechtigkeit. Der redet ja davon, dass er sich befleißige, Christus zu gefallen, und begründet das so: *„Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf dass ein jeglicher empfangen, nach dem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse“* (2Ko 5,10). Die Folgerung, die ich aus diesen Überlegungen ziehe, ist die, dass wir gerade auch hier konkret denken lernen sollten. Die abstrakte Bewertung der Werke, die nur den Unterschied von positiv und negativ kennt, mag zwar einfach sein. Aber sie entspricht nicht dem, was der Fall ist.

Vielleicht ist das, was ich hier vorzutragen habe, nicht ganz die geläufige Vorstellung. Aber mit der geläufigen Vorstellung ist das dogmatische Denken lange schon am Ende – man mag sich das bloß nicht eingestehen. Die abstrakte Bewertung des Lebenswerkes, die entspricht der ebenso abstrakten Personvorstellung, die im Grunde aus dem Bann der Lehre von der Seelenunsterblichkeit noch nicht herausgekommen ist. Sehen wir persönliche Identität des leibhaften Menschseins anders, lebendiger, konkreter, dann kann auch die Vorstellung vom Gericht nach den Werken lebendiger und konkreter werden. Als Denkhilfe verweise ich noch einmal auf Paulus, 1Ko 3,11ff. Zwar ist da speziell von den Lehrern des Evangeliums die Rede. Man kann aber das, was da gesagt ist, durchaus verallgemeinern. *„Einen anderen Grund kann niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Wenn aber jemand auf diesen Grund baut Gold, Silber, edle Steine, Holz, Heu, Stroh, so wird eines jeglichen Werk offenbar werden; der Tag wird's klar machen. Denn mit Feuer wird er sich offenbaren; und welcherlei eines*

jeglichen Werk sei, wird das Feuer bewähren. Wird jemandes Werk bleiben, das er darauf gebaut hat, so wird er Lohn empfangen. Wird aber jemandes Werk verbrennen, so wird er Schaden leiden; er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durchs Feuer hindurch.“ Da ist nicht vom abstrakten Wert des jeweiligen Werkes die Rede, sondern von seiner konkreten Güte oder Verfehltheit, die im Gericht offenbar werden soll. Man müsste darum hier besser von einem Gericht über die Werke reden, als von einem Gericht nach den Werken. Das freilich nicht so, wie wenn die Person da unbeteiligt danebenstehen und mitansehen könnte, was mit ihren Werken geschieht. Sie ist ja unmittelbar betroffen. Ihre Identität kann schwersten Schaden leiden. Ich versuchte das ja eben noch auszuführen, wie das leibhafte Menschsein gerade nicht an der Grenze des Körpers aufhört. Leib ist nicht bloß das, was in meine Haut eingeschlossen ist. Das andere gehört mit dazu, was durch diesen Leib in die Welt hineingewirkt worden ist – sei es auch nur durch ein so flüchtiges Mittel wie das Wort, das durch Kehle und Zunge gebildet als Schall in diese Welt hineinkommt.

Zweierlei kann von diesen Überlegungen her deutlich werden: Einmal dies, dass die Annahme der Person aus Glauben und das Gericht nach den Werken nicht im Widerspruch stehen müssen. Und dieses Gericht wird ja dann nicht eine bloß formale Bestätigung des Glaubens sein, wenn der leibhafte Mensch gerichtet wird. Wohl jeder von uns kann sich jetzt schon sehr genau ausrechnen, was von ihm im Gericht nicht bestehenbleiben kann. Sicher ist das eine schmerzliche, vielleicht auch erschreckende Vorstellung, wie da dann noch einmal endgültig bereinigt wird, was wir aus Nachlässigkeit, aus Angst, aber auch aus Unvermögen zu bereinigen unterlassen haben. Aber das ist ja gut so. Wir werden ja – lassen Sie mich das einmal ruhig so direkt und schlicht ausdrücken –, wenn wir schon in den Himmel kommen wollen, dort manchem Menschen begegnen, dem wir jetzt nicht gerne begegnen, weil wir an ihm schuldig geworden sind. Das lässt sich nicht umgehen – die Ewigkeit hat dafür ja mehr als genug Zeit. Darum sollten wir froh sein darüber, dass dann im Voraus bereinigt ist, was zwischen uns stehen könnte, dass wir darum nicht weiter Angst zu haben brauchen, sondern uns über jeden einzelnen von Herzen freuen können, der uns begegnet. Nicht diese Bereinigung ist es, die mir bei diesen Überlegungen auch Sorge macht. Dass da verbrennt, ausgelöscht wird, was mich beschämt, das ist gut so. Aber da werden dann ja auch Werke dabei

sein, auf die ich jetzt stolz bin, die ich mir zugutehalte, auf die ich mir etwas einbilde! Darum geht es ja dort, wo leibhaftiges Menschsein in seinem Wirken seine Identität sucht und findet. Ob davon etwas bleiben kann, was davon bleiben wird – das ist ja eine dringliche Frage.

Dazu nun das *zweite*. Jesus Christus ist der, der richten wird. Das bedeutet sicher nicht, dass wir da dann einen milden Richter finden, der auch einmal ein Auge zudrücken wird. Mit einem solchen Gedanken machen wir's uns zu einfach. Nichts, was die zukünftige Vollkommenheit einschränken würde, soll bleiben, und wenn uns das noch so wehtun sollte. Nein – gemeint ist hier, dass das von unseren Werken bleiben kann und darf, was er als zu ihm gehörig anerkennt. Jesu Christi Werk ist in seiner Auferstehung durch Gott anerkannt als das, was bleiben wird, was es verdient, zu bleiben. Und darum kann und soll sich jedes menschliche Werk, das in Ewigkeit bleiben wird, an sein Werk anfügen. Was sich dem nicht anfügt, was da abgestoßen wird, das kann nicht bleiben. Darüber ergeht das Gericht, und wenn einer auch noch so stolz sein sollte auf das, was er vorzuweisen hat. Das in dem Herrn geschehen ist, das kann bleiben. *„Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, der Geist spricht, dass sie ruhen von ihrer Arbeit; denn ihre Werke folgen ihnen nach.“* (Apc 14,13).

Die Abstraktion zerstört uns das eschatologische Denken. Vielleicht nicht nur das eschatologische, sondern wahrscheinlich alles theologische Denken. Aber bei der Eschatologie, da wird das offenkundig. Darum sollten wir uns gerade hier vor Abstraktionen hüten, die nichts sagen, die uns nur in Aporien verwickeln, wo wir sie ernst nehmen. Bleiben wir bei der Konkretion des leibhaftigen Menschseins und seiner Werke, dann wird uns deutlich, was wir sonst nicht recht denken können, und darum zu denken unterlassen: Was das heißt, Gericht nach den Werken.

3. Der Reichtum des Werkes Christi

Was ich hier auszuführen suche, das sage ich nicht, um Angst zu machen. Es ist ja merkwürdig, wie stark sich gerade an eschatologische Vorstellungen oft Ängste heften. Und es ist beschämend, wie häufig diese Ängste in einer pfäffischen Impertinenz ausgenützt worden sind und ausgenützt werden, um die Macht der Religionsdiener festzuhalten und zu stärken. Das Gericht,

auf das wir zugehen, ist eine ernste Sache, keine Spielerei, kein Theater. Aber es ist erst recht nicht dazu da, um die Einfältigen zu erschrecken. Wenn ich da versuche, konkret zu denken, mich selbst konkret in diesem Gericht zu denken, dann bedeutet das gewiss einen Maßstab der Kritik, der alle anderen möglichen Beurteilungsmaßstäbe relativiert. Aber ich vollziehe ja das Urteil nicht. Darum kann mir dann auch die Gewissheit dieses Gerichtes einige Gelassenheit geben Beurteilungen gegenüber, die mich sonst schwer irritieren müssten. Um wieder Paulus anzuführen: *„Mir ist's ein Geringes, dass ich von euch gerichtet werde oder von einem menschlichen Tage; auch richte ich mich selbst nicht. Ich bin mir nichts bewusst, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt; der Herr ist's aber, der mich richtet“* (1Ko 4,3.4). Da macht die Gewissheit des künftigen Gerichtes nicht Angst, sondern Mut: Den Mut, sich nicht durch menschliche Beurteilung womöglich zu einem bestimmten Handeln verleiten zu lassen. Die Gewissheit des Gerichtes Jesu Christi kann mutige Leute machen.

Folgendes hat Anfang 1936 ein bayerischer Vikar an den nazistischen Reichskirchenminister KERRL geschrieben (hat es in Abschrift auch an den Reichskanzler HITLER geschickt wie an den Landesbischof (MEISER), um seine Offenheit, in der er die nationalsozialistische Weltanschauung und bestimmte daraus sich herleitende Handlungen verurteilt, zu begründen: *„Wer die brennende Not nicht sehen kann oder will, der bleibe blind! Wer sie aber sieht und schweigt, der ist gerichtet. Die Liebe Christi dringet uns also und der Gehorsam. Wer immer noch die Lieblosigkeit aufbringt und den Mut zu schweigen – ja ich sage: den Mut zu schweigen – der schweige.“* Es gehört zum Reichtum des Werkes Jesu Christi, dass es so Mut machen kann. Denn es stimmt ja gar nicht, dass wir unsere Ängste los werden könnten, wo wir bloß nicht mehr an ein Jüngstes Gericht zu glauben brauchten. Mut kann es erst dort geben, wo die Gewissheit des Gerichtes konkret gegenwärtig ist, einen Mut, der sich nicht an der menschlichen Beurteilung orientiert, sondern nun eben an dem, was jetzt gesagt und getan werden muss.

Mit dem Gericht Angst zu machen, das ist eine kindische und pfäffische Haltung. Und wer sich hier Angst machen lässt, der hat den Reichtum des Werkes Jesu Christi noch nicht erfasst, jenes Werkes, das uns in seinem Gericht begegnen soll als Ort und Zusammenfassung auch aller unserer Werke, die in ihm getan sind. Das kann Mut machen angesichts all der

Weltangst, in der wir drinstecken, und die in vielfacher Gestalt von allen Seiten auf uns eindringt. Da gilt dann der Zuspruch: „*In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden*“ (Joh 16,33).

Es ist nicht nur der Mut, in welchem das Werk Jesu Christi, wie es das jüngste Gericht uns entgegenhalten wird, in unsere Welt hineinreicht. Es gibt auch Trost, dieses Werk. Gewiss, auch hier braucht es nun die Freiheit zum Denken, zum Weiterdenken von dem aus, was Gewissheit des Glaubens ist: Dass in der Auferstehung Jesu Christi dessen Werk angenommen ist als das Menschsein, das bleiben wird, weil in ihm die Wahrheit des Menschseins Wirklichkeit geworden ist. Ich erinnere dazu noch einmal an das schon zitierte Pauluswort aus dem 2. Korintherbrief, wo er sagt, er sehne sich danach, überkleidet zu werden, damit er nicht bloß erfunden werde. Es braucht den Leib, damit auch in der eschatologischen Zukunft leibhaftiges Menschsein wirklich sein kann. Es braucht deshalb das Werk, die Wirksamkeit in die Welt hinein, braucht die gestaltete Welt, an der und in der Menschsein seine Identität finden kann (wieder einmal als Erinnerung: Wo wir Theologen von Welt reden, da meinen wir immer Welt der Menschen, Welt mit den Menschen, Welt für die Menschen).

Hier können nun mit gutem Recht die weiteren Fragen kommen. Es ist ja nicht die Regel, dass man von einem Menschen sagen kann: „*Er starb alt und lebenssatt*.“ Von Abraham heißt es das, und von Hiob. Aber von wem lässt sich das sonst sagen? Lebenssatt, das ist ja nicht lebensmüde – so, dass einer genug hat, dass ihm dieses Leben nicht mehr schmeckt. Das kennen wir schon, in sehr vielfältigen Ausprägungen. Vielleicht hat es der eine oder andere sogar schon an sich selbst erfahren, wenn er mit dem Gedanken an einen Selbstmord gespielt hat. Aber satt und zufrieden sterben, weil alle Möglichkeiten des Lebens ausgekostet worden sind, das ist eine seltene Sache. Was dagegen soll mit dem geschehen, der gar nicht die Möglichkeit gehabt hat, sein Leben richtig anzufangen, geschweige denn es im Guten oder im Bösen zu Ende zu leben? Was soll mit dem geschehen, dessen Leben abgebrochen ist, ehe es sich erfüllen konnte? Was soll mit den vielen geschehen, die nicht zum menschlichen Leben gekommen sind, weil sie alle Tage bloß ums Überleben kämpfen mussten?

Wir können solche Fragen stellen, sehr allgemein, aber auch als konkrete Fragen. Und so werden wir sie ja selbst stellen, und werden sie gestellt bekommen, wo wir mit Leben konfrontiert sind, das sich nicht entfalten

konnte. Jeder von uns kennt da genug Beispiele. Nicht nur den Schulkameraden, der durch den Unfall umkam, oder an Leukämie gestorben ist. Auch den Idioten, der durch seine Behinderung nicht imstande war, auch nur die einfachsten Formen menschlicher Kommunikation zu lernen. Oder den Strafgefangenen, der aus einem Milieu gekommen ist, wo es eigentlich gar keinen anderen Weg geben konnte als den in eine verzweifelte Außen-seiterexistenz. Ich meine, wir sollten es gerade hier möglichst nicht beim Allgemeinen lassen, sondern suchen in Gedanken, und vielleicht sogar in Person, solches Leben auf, das in seinen Möglichkeiten so entsetzlich reduziert worden ist.

Da ist es Trost, wenn wir das Werk Christi kennen. Das ist reich, überreich und übergenuß. Es kann all diese vertanen Möglichkeiten, und erst recht die Möglichkeiten, die sich gar nicht erst aufgetan. haben, ausfüllen. Wenn wir von seiner Stellvertretung reden, dann sollten wir dies nennen, dass da in seinem, im Werk Jesu Christi für die eine neue Identität bereit ist, die keine Identität finden konnten in dieser Welt. Sie werden nicht arm und bloß und benachteiligt dastehen müssen. Denn der Herr, der auch sie in sein Leben holt, ist ein reicher Herr. Wenn wir trösten, uns selbst und andere, sollten wir auch das bedenken. Nicht nur Mut gibt die Aussicht auf dieses Gericht, in dem Jesus selbst mit seinem Werk unser Werk annehmen und bestätigen oder abstoßen wird. Auch Trost gibt die Aussicht auf dieses Gericht, weil es den Armen und Elenden mit der Fülle des Werkes Jesu Christi aushelfen wird.

Eigentlich ist es nach diesen beiden Bestimmungen gar nicht mehr nötig, nun auch noch dieses Letzte zu erwähnen: Gerade so kann und will die Aussicht auf das Gericht, das Jesus Christus einmal halten wird, jetzt motivieren zu einem Leben in diesem Werk Jesu Christi. Denn da wir gewiss sind: allein dort ist jene Identität zu finden, die endgültig bleibt, werden wir schon jetzt diese Identität suchen, die Möglichkeiten nützen, die uns Gottes Gnade in Jesus Christus gewährt, wie auch dort bei anderen Möglichkeiten zu entdecken und auszufüllen suchen, die selbst nicht imstande sind, sich zurechtzufinden in ihrem Menschsein.

Damit schließe ich diesen dritten Teil. Eine Zusammenfassung der verschiedenen Aspekte ist hier nicht möglich. Aber ich will doch noch einmal darauf hinweisen: Es geht dort, wo wir Christologie anzuwenden suchen, immer um eine konkrete Anwendung. Die Leibhaftigkeit, in der in Jesus

Christus Gott selbst erschienen ist, verbietet uns ein allgemeines Reden, und sei es noch so schön und ausgewogen. Sie nötigt uns, Ja zu sagen oder Nein, angesichts eines ganz bestimmten Sachverhaltes. Das mag oft schwierig sein, weil wir wissen, wie komplex Sachverhalte sein können. Und erst recht wissen wir ja sehr genau, dass eine klare Entscheidung uns in Schwierigkeiten bringen kann. Und davor haben wir Angst. Hoffentlich hat das, was ich Ihnen hier vorgetragen habe, nicht nur die Problematik theologischer Entscheidungen erschwert, sondern doch auch Möglichkeiten einer solchen Entscheidung aufgewiesen. Hoffentlich hat es nicht nur Angst, sondern doch auch Mut zu richtigen Entscheidungen gemacht, einem deutlichen Ja oder einem deutlichen Nein, wie es die anderen von uns Theologen erwarten. Hoffentlich hat es Ihnen erst recht Freude gemacht an der Bibel und ihrem Reichtum – und gezeigt, wie wir mit unserem Ja oder Nein nicht alleingelassen sind, sondern da Weisung finden können, wenn wir's uns nicht verdrießen lassen, immer wieder zu suchen.

Literatur

- ALTHAUS, Paul: *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, ger, 5., durchges. Aufl., Gütersloh: Mohn 1959.
- ARNDT, Johann, Johann Melchior THOMAS, Johann von MÖLLER und STAUPITZ: *Sechs Bücher vom wahren Christenthum. ... mit Summarien ... Reg. ger*, 3. Aufl., Bd. 1, Erfurt: Jungnicol 1748.
- ATHANASIANA SYRIACA: De incarnatione, In: GREGOR EMMENEGGER AND THOMAS BRODEHL AND JÜRGEN VOOS (Hrsg.): *Bibliothek der Kirchenväter. Generiert von der elektronischen BKV*, München, 1917 (= Reihe 1 31), URL: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2251-53.htm> (besucht am 23. 04. 2018).
- AUGSTEIN, Rudolf: *Jesus, Menschensohn*, ger, München, Gütersloh und Wien: Bertelsmann 1972.
- BARTH, Karl: *Die kirchliche Dogmatik: Bd. 1. Die Lehre vom Wort Gottes ; Halbbd. 1 .-, 5. Aufl.*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1947.
- DERS.: *Die kirchliche Dogmatik: Bd. 3, T. 1 .-*, Evangelischer Verl. 1957.
- BAUDLER, Georg: *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, ger, München: Kösel 1977.
- BENCERT, Heinrich: Ohne Christus wäre ich Atheist, In: *Evangelische Theologie* 1958, S. 455–460.
- BERGMANN, Gerhard und Hermann DIEM: *Das gleiche Evangelium*, ger, Düsseldorf: Presseverb. d. Evang. Kirche im Rheinland 1967.
- BUBER, Martin: *Zwei Glaubensweisen*, ger, Zürich: Manesse 1950.
- BULTMANN, Rudolf: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse), In: *Kl 3* (1960).
- DERS.: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen: Mohr²1954 (= Glauben und Verstehen).
- DERS.: *Theologie des Neuen Testaments*, hrsg. v. Otto MERK, Mohr⁷1977.
- DENZINGER, Heinrich (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, grc;lat;ita, ed. 34, emendata, Schönmetzer, Adolf (Bearb.), Barcinone und Friburgi Brisgoviae: Herder 1967.

- DESCHNER, Karlheinz (Hrsg.): *Jesusbilder in theologischer Sicht*, München: List 1977.
- DERS. (Hrsg.): *Warum ich aus der Kirche ausgetreten bin*, Deschner, Karlheinz (Hrsg.), München: Kindler 1970 (= Kindler-Paperback).
- DERS.: *Warum ich kein Christ bin*, 1963.
- Die Barmer theologische Erklärung*, URL: <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm> (besucht am 28. 05. 2019).
- EBELING, Gerhard: *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1962 (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie).
- EKD (Hrsg.): *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁷1976.
- ELERT, Werner: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Luther. Verl.-Haus 1957.
- EPD-Dokumentation*, Witten, Frankfurt, M. und Berlin: Eckart-Verl. 1970-1977.
- Evangelische Kommentare. EVKOMM ; Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, ger, In: 10.10 (1977).
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Werke Auswahl in sechs Bänden. Grundlage des Naturrechts. Das System der Sittenlehre (1798)*, hrsg. v. Medicus LUKAS, Bd. 2, Leipzig: Meiner 1908.
- FOHRER, Georg: *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, ger, Bd. 24, Berlin u.a.: De Gruyter (= Theologische Bibliothek Töpelmann).
- Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, 1970, URL: http://www.theologische-links.de/downloads/mission/frankfurter_erklaerung.html (besucht am 28. 05. 2019).
- FUCHS, Ernst: *Gesammelte Aufsätze. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, ger, Tübingen: Mohr 1965.
- GARDAVSKÝ, Vítězslav: *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus*, München: Kaiser 1968.
- HARNACK, Adolf von: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1931 (= Lehrbuch der Dogmengeschichte).
- HENGEL, Martin: *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, ger, Tübingen: Mohr 1975.
- HOFMANN, Johann von: *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*, ger, 3 Bde., Bd. 1. - Erste Hälfte, Nördlingen: Beck ²18XX.

- JOHANN ARNDT: *Paradiesgärtlein*: Nürnberg: Peter Conrad Monath 1714, URL: <http://digital.slub-dresden.de/id425102890/372> (besucht am 28.05.2018).
- JUNG-STILLING, Johann Heinrich (Hrsg.): *Neues christliches Schatzkästlein auf alle Tage des Jahres in einer Auswahl biblischer Kernsprüche mit Liederversen*, Stuttgart: J.F. Steinklopf ⁴1866, URL: <https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/goToPage/bsb10315455.html?pageNo=398> (besucht am 25.07.2018).
- KÄHLER, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Kaiser 1956.
- KÄSEMANN, Ernst: *An die Römer*, Mohr 1973.
- KÜNNETH, Walter: *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, ger, Hamburg: Wittig 1962.
- DERS.: *Theologie der Auferstehung*, Siebenstern-Taschenbuch-Verl. ⁵1968.
- KUTSCH, Ernst: *Verheißung und Gesetz*, De Gruyter 1973.
- MAUSER, Ulrich: *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments*, ger, Bd. 43, Tübingen: Mohr 1971 (= Beiträge zur historischen Theologie).
- MILDENBERGER, Friedrich: *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*. Zugl.: Erlangen, Univ., Diss, ger, Tübingen: Mohr 1975.
- DERS.: *Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch*, ger, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1982.
- DERS.: Probleme der Lehre von Christus seit der Aufklärung, In: EVANGELISCHE LANDESSYNODE IN WÜRTTEMBERG (Hrsg.): *Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus?*, Calwer-Verl. 1968, S. 9–37.
- NEUNER, Josef, Heinrich ROOS und Karl RAHNER: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, ger, 4., verb. Aufl., 14. - 16. Tsd, Regensburg: Pustet 1954 (= Veröffentlichung des Katholischen Bildungswerkes (Dortmund)).
- PRÖPPER, Thomas: *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers Bloch Kolakowski Gardavsky Machovec Fromm Ben Chorin*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. ¹1976 (= Grünewald-Reihe).
- SCHLECHTA, Karl (Hrsg.): Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, A. Töpelmann 1908.

- SCHLOTTOFF, Bernd (Hrsg.): Songs junger Christen ; [1], Schlottoff, Bernd (Hrsg.), Neuhausen: Hänssler 1970.
- SÖLLE, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, 1. Aufl. (1. - 3. Tsd.), Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verl. 1965.
- STRAUß, David Friedrich: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet: 2 .-*, Tübingen: Osiander 1836.
- THOMAS (Hrsg.): Vier Bücher von der Nachfolge Christi, Arndt, Johann (Übers.), Zürich: Gotthelf-Verl. 1942.
- TILLICH, Paul: *Systematische Theologie/Bd. 1*, ²1956.
- VILMAR, AUGUST FRIEDRICH CHRISTIAN: *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr*, Unveränd. Abdr. d. 3. Aufl, Bd. 2, Stimmen der Väter 2, Erlangen: Martin Luther-Verl 1938 (= Stimmen der Väter).
- VON HARNACK, Adolf: *Das Wesen des Christentums: 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an d. Univ. Berlin gehalten*, Hinrichs 1903.
- WIRSCHING, Johannes: *Gott in der Geschichte*, Kaiser 1963.
- WÖLBER, Hans-Otto: *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, ger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959.

Namen

- Althaus, Paul 53, 149
 Andersen, Wilhelm 344
 Apollinaris 236
 Arnd, Johannes 65, 72
 Athanasius von Alexandria . . 135
 Augstein, Rudolf 28, 96
- Barth, Karl . 53, 164, 172, 183, 184,
 186, 187, 245
 Baudler, Georg 278
 Ben-Chorin, Schalom 106
 Bergmann, Gerhard Dr. 203
 Beyerhaus, Peter 83
 Bloch, Ernst 112
 Bormann, Günther 293
 Brod, Max 277
 Brunner, Emil 53
 Buber, Martin . 106, 107, 109, 110,
 111, 119
 Bultmann, Rudolf . 42, 60, 62, 105,
 228, 343, 344
- Claudius, Matthias 277
 Claß, Helmut 81
 Cyprian 306
 Cyprian von Karthago 80
- Dahm, Karl Wilhelm 293
 Deschner, Karlheinz 95, 102
 Dorner, Isaak August 163
- Ebeling, Gerhard . . 14, 41, 42, 43,
 44, 47, 48, 49, 51, 53, 61,
 63, 126, 134, 138, 158, 207,
 214
 Elert, Werner 148
- Fichte, 199, 289
 Flavian 238
 Fohrer, Georg 228
 Frank, Franz Hermann Reinhold
 173
 Franziskus, von Assisi 93
 Fromm, Erich 43
 Fuchs, Ernst 61, 347, 348
- Gardavský, Vitezslav . . 112, 114
 Gerhard, Paul 69, 72, 350
 Gese, Hartmut 228
 Gilg, Arnold 234
 Gogarten, Friedrich 53, 214
 Gottschick, Jh. 183
 Grillmeier, Alois 234
 Gunneweg, Antonius H.J. . . . 228
- Halbfas, Hubert 188
 Harnack, Adolf von . 31, 105, 235,
 238, 240
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 199, 282
 Heidegger, Martin 60

Namen

- Heim, Karl 46
Hengel, Martin 145
Heraklit 234
Heussi, Karl 234
Hitler, Adolf 360
Hofmann, Johann Christian Konrad 226
Hofmann, Johann Christian Konrad von 173, 226
Häberlein, Heinrich 324
Jung-Stilling, Johann Heinrich 65, 68, 69
Jüngel, Eberhard 224
Kant, Immanuel 175, 198, 211, 212
Kempis, Thomas a 65, 71
Kerrl 360
Keyser, Crhistian 308
Kierkegaard, Sören 59, 60, 162
King, Martin Luther 338
Kleinau, Klaus 70
Kolakowsky, Leček 112
Kähler, Martin 59, 60, 62, 241
Käsemann, Ernst . 34, 35, 61, 122, 145
Küng, Hans 53
Künneht, Walter 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 53, 63, 89, 134, 138, 158, 348
Leo 238
Leontius v. Byzanz 238
Lessing, Gohhold Ephraim . . . 49
Lessing, Gotthold Ephraim 49, 104
Lorenzen, Paul 95
Luck, Ulrich 228
Luther, Martin 19, 44, 131, 168, 196, 237, 249, 329, 339, 352
Machoveč, Milan 112
Marxen, Willi 262
Mauser, Ulrich 244
Meinhof, Ulrike 92
Meiser, 360
Melanchthon, Philipp 225
Mopsuestia, Theodor von 238
Moser, Karl von 70
Neander, Joachim 206
Nietzsche, Friedrich . . 96, 97, 102, 162
Osiander, Andras 154
Osiander, Andreas 152, 153
Pannenberg, Wolfhart 14, 53, 228
Rad, Gerhard von 228
Rahner, Karl 53
Ritschl, 195
Scharf, Kurt 92
Scheffler, Johann 71
Schiller, Friedrich . . 209, 210, 211
Schleiermacher, Daniel Friedrich 183, 184, 185, 187, 188, 195, 213, 214
Schmid, Hans Heinrich 228
Schulz, Paul 220
Schweitzer, Albert 58
Steck, Karl 308
Sthulmacher, Peter 145
Strauß, David Friedrich 213
Sölle, Dorothee 13, 211

Than	79	von Assisie, Franziskus	96
Thoma, Ludwig	350	Vorster	316
Tillich, Paul 13, 175, 177, 183, 187, 188, 189, 206		Westermann, Claus	228
Ursacius von Singidium	135	Wirsching, Johannes	60
Valens von Mursa	135	Wittgenstein, Ludwig	160
Vilmar, August Friedrich Her- mann	201	Wölber, Otto	308
		Zahrnt, Heinz	34

Bibelstellenregister

Altes Testament

Genesis	2. Samuel	7,9 253
1,26.27 249	7,12-14 146	6 196
1,28 287	Hiob	53 110
25,8 361	31,9 246	Jeremia
3,15 243	Psalmen	20,7-13 246
Exodus	22 8, 262	Hesekiel
20,5 245	Jesaja	16,15-22 . . . 247
33,11 245	11,1-9 253	16,3-15 244
20 319	11,3-5 257	32,4 249
Levitikus	28,21 253	Hosea
19,2 250	49,1-6 254	1,2 244
Richter	5,1-7 246	6,4-6 250
12,6 215	53,12 263	Amos
1. Samuel	53,9 110	2,3 250
28,3-25 246	6,3 176	Micha
	8,16.17 253	2,12.13 350

Neues Testament

Matthäusevangelium	16,31-33 . . . 256	26,52-54 . . . 261
10,19.20 34	18,20 130	27,42f 262
11,12 258	18,23-35 . . . 323	28,18-20 . . . 305
11,29 283	20,12-15 . . . 257	4,1-11 325
13,44 256	21,31 259	4,11 327
15,21ff 276	25,31-46 . . . 130	5,13 91
	25,40 132	5,43-45 257

5,48	250	12,6	315	5,1-4	356
6,26.28f	256	16,33	361	5,10	357
7,1.2	323	20,21.22	305	5,19-21	262
7,12	257	5,14	101	Galaterbrief	
5	170	8,13	321	3,6-18	245
21	196	8,88	244	Epheserbrief	
25	19	Apostelgeschichte		1,10	285
Markusevangelium		14,17	225	2,1-3	332
1,13	327	17,11	224	2,8-10	101
1,15	256	17,27.28	225	Philippenerbrief	
10,30	314	2,22-24	345	2,9-11	126
10,43-45	298	3,12-16	343	4,8.9	338
10,45	264	Römerbrief		Kolossenerbrief	
13,32	239	1,1-6	146	1,15-17	104
2,18f	258	1,18-20	225	1,15-20	281
2,26-29	281	1,3f	145	1,16	286
2,5-7	258	13,9	284	1,19.20	286
6,49.50	54	2,14.15	225	1. Petrusbrief	
9,14-29	107	2,15	180	1,17	357
Lukasevangelium		8,16.17.18	248	3,1.2	337
10,21	279	8,18	352	1. Johannesbrief	
10,33-35	257	8,19-21	287	2,15-17	75
11,17f.20-22	258	8,28	354	Hebräerbrief	
18,28-30	314	1	189	11,32	246
2,52	239	5	274	13,8	89, 284
20,21	257	7	170	5,15	67
22,52.53	279	1. Korintherbrief		11	246
7,36-50	334	11,23ff	282	Jakobus	
7,44-47	334	15,35ff	345	2,44	225
2	195	3,11ff	357	Offenbarung des Jo-	
Johannesevangelium		4,3.4	360	hannes	
1,9ff	338	15	354	14,13	359
10,41.42	240	2. Korintherbrief		21,1-4	353
		4,1.2	337		

Frühchristliche Schriften

2. Clemensbrief

1,1-2 66