

Grundwahrheiten des Christentums

Vorlesung SS 2004

Einleitung.

1. Christentum und Kirche.
2. Das Christentum im Urteil seiner Gegner
3. Wie sich das Christentum heute darstellt.
4. Zur Geschichte des Begriffs "Christentum" und des Begriffs "christlich".
5. Die Eigenart des Christentums.

I. TEIL: DIE WICHTIGSTEN FORMELELEMENTE UND MATERIALELEMENTE DES CHRISTENTUMS.

1. Kapitel: Die wichtigsten Formelemente.

1. Das Christentum als Offenbarung
2. Das Verhältnis der alttestamentlichen Gottesoffenbarung zur neutestamentlichen.
3. Der allgemeine Heilswille Gottes.
4. Mythos und Geschichte.
5. Evolutive Entfaltung der Offenbarung.
6. Offenbarung und Glaube.
7. Das Skandalon der Kontingenz der christlichen Botschaft.
8. Geschichtlicher Glaube.
9. Das Christentum als Lehre.
10. Glaube und Vernunft.
11. Das Schriftprinzip.
12. Christentum und Jesuanismus.
13. Die Bedeutung Christi für das Christentum.
14. Toleranz.
15. Evangelien (Euangelion).
16. Das Christentum als Humanitätsreligion.

17. Das Christentum als Kulturreligion.
18. Das eine Christentum.
19. Das universale Christentum.
20. Die Absolutheit des Christentums.
21. Der Eschatologismus im Christentum.

2. Kapitel: Inhaltliche Grundaussagen.

1. Die Symbole (Glaubensbekenntnisse) der Alten Kirche.
2. Das christliche Gottesbild - der Vatergott.
3. Das christliche Menschenbild.
4. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Kurzformel des christlichen Glaubens.
5. Die zentrale Bedeutung der Liebe im Christentum.
6. Die Taufe als Initiation.
7. Erlösung - Opfer - Sünde.
9. Der Weltauftrag des Christentums.
10. Objektive Glaubenswahrheiten und subjektive Betroffenheit.

2. TEIL: BEDEUTENDE INHALTE DES CHRISTENTUMS IM EINZELNEN.

1. Kapitel: Theologie und Christologie des Alten Testaments.

1. Die bleibende Gültigkeit des Alten Testaments im Christentum.
2. Das einzigartige Gottesbild der Jahwe-Religion.
 - a) Das Alte Testament als Fundament der Jahwe-Religion.
 - b) Der Grundgedanke: Der Bund Jahwes mit Israel.
 - c) Keine Gottesleugnung im Alten Testament.
 - d) Die Qualitätslosigkeit Gottes.
 - e) Der Monotheismus.
 - f) Der transzendente Gott.
 - g) Der personale Gott (Heiligkeit als Erhabenheit und ethische Lauterkeit, der

Gott des Bundes, der Gott der Liebe, der lebendige und ewige Gott.

h) Das Mysterium tremendum und fascinans.

3. Das einzigartige Menschenbild der Jahwe-Religion.

a) Der Mensch als Ebenbild Gottes.

b) Keine Menschenvergottung.

c) Abhängigkeit.

d) Verantwortlichkeit.

e) Schuldigkeit bzw. Unzulänglichkeit, Selbstanklage und Vergebungsbitte.

f) Vergebung und Geborgenheit.

g) Ehrfurcht und Vertrauen (“exardesco in quantum inhorresco”)

h) Grundlegender Optimismus.

i) der Dekalog.

j) Andere Zusammenfassungen des Gotteswillens.

4. Das Rätsel des alttestamentlichen Gottesbildes.

a) Das ungegenständliche und spannungsvolle Gottesbild.

b) Die evolutive Höherentwicklung der Jahwe-Religion trotz kultureller Degeneration.

c) Die religiöse “Begabung” Israels.

d) Ein fiktives Gottesbild?

e) Die Theorie von der Wunschprojektion.

5. Das Phänomen des Prophetismus in Israel.

a) Das Wesen des Prophetismus und seine Bedeutung für das Alte Testament.

b) Das prophetische oder charismatische Element im Christentum.

6. Der Eschatologismus im weiteren und im engeren Sinne (Messianismus).

a) Die Erwartung einer endzeitlichen Heilsära.

- b) Die eschatologische Hoffnung.
- c) Die Entfaltung des Eschatologismus im Messianismus.
- d) Der Messianismus als Klammer zwischen dem Alten und dem Neuen Testament.
- e) Die messianische Weissagungen, ihre Gestalt und ihre Inhaltlichkeit.
- f) Die Bedeutung des Messianismus für das Christentum.

7. Die Religion Israels als Geschichtswunder.

8. Die bleibende Bedeutung des alttestamentlichen Gottes- und Menschenbildes.

2. Kapitel: Theologie und Christologie des Neuen Testaments.

- 1. Die Bedeutung der Jesus-Gestalt in der Geschichte und in der Gegenwart.
- 2. Jesus und die Kirche im Spiegel der gegenwärtigen Jesus-Literatur.
- 3. Jesusbilder.
- 4. Der naturalisierte Jesus.
- 5. Das authentische Jesusbild der Evangelien.
 - a) Jesus und das Alte Testament.
 - b) Die Gottunmittelbarkeit Jesu.
 - c) Seine Basileia-Predigt.
 - d) Seine Schlüsselstellung in der Basileia (Nachfolge).
 - e) Das Meister-Jünger-Verhältnis.
 - f) Die Überlegenheit (Exousia), das Selbstbewußtsein Jesu.
 - g) Sein Ethos (Nächstenliebe und Wahrhaftigkeit).

6. Gott und Mensch.

- a) Das Gottheitliche als Problem.
- b) Die Vergottung der Religionsstifter.
- c) Mythologische Deutung der Gottheit Jesu.
- d) Organische Entfaltung.

- e) Die Zwei-Naturen-Lehre in den christlichen Denominationen.
- f) Die biblischen Grundlagen der drei ersten ökumenischen Konzilien (Nizäa, Ephesus und Chalcedon)
- g) Die Präzision von Nizäa durch Ephesus und Chalcedon.
- h) Die Akzentuierung der Zwei-Naturen-lehre in der Geschichte.

7. Jesus - der Erlöser.

- a) Der Kampf gegen die Erlösungsvorstellung.
- b) Die Erlösung in den Religionen.
- c) Die Erlösung in der Philosophie.
- d) Der Begriff der Erlösung im Alten und im Neuen Testament.
- e) Die Opfertermini in der Anwendung auf die Person Jesu.
- f) Intellektuelle Verkürzung der Erlösung.
- g) Sühne und Genugtuung.
- h) Objektive Veränderung.
- i) Musste die Erlösung erfolgen?
- j) Jesus, der Erlöser.
- k) Horizontalisierung der Erlösung.
- l) Verschiedene Erlösungstheorien.
- m) Die Rechtfertigung als subjektive Aneignung der Erlösung.

8. Das trinitarische Gottesbild.

- a) Sein Stellenwert in der Christenheit.
- b) Vorbereitung im Alten Testament.
- c) Die trinitarischen Aussagen des Neuen Testamentes.
- d) Versuch eine spekulative Durchdringung des trinitarischen Mysteriums.
- e) Die Trinität im konkreten Glaubensleben des Christen.
- f) Das trinitarische Mysterium heute.

Einleitung.

1. Christentum und Kirche

Es geht uns hier um die Identität des Christentums. Angesichts des wachsenden Abwendung vom Christentum und angesichts des Zusammenbruchs des Wertempfindens bei immer mehr Menschen wird diese zu einer immer drängender werdenden Frage. An entsprechenden Publikationen hat es keinen Mangel. Ob und wie weit es diesen Publikationen gelingt, die christliche Identität zu finden oder sie nicht zu verfehlen, und ob und wie weit sie bei ihrem Bemühen Opfer ideologischer Vorentscheidungen werden, das müsste im einzelnen untersucht werden.

In der Zeit der Aufklärung sah man das Christentum als eine Vernunftreligion an, jedenfalls zu Anfang dieser Epoche der Geistesgeschichte. Damals sah man das Wesen des Christentums in jenen Wahrheiten, die vor der kritischen Vernunft Bestand haben. Heute neigt man dazu, die nichtchristlichen Religionen als latentes Christentum zu deklarieren oder die christliche Wahrheit auf einen kleinen Restbestand zu reduzieren, auf jenen Restbestand, der sich in allen Religionen findet. Oder man liefert das Christentum der Beliebigkeit aus, indem man es als gleichrangig und gleichwertig neben die Religionen stellt, also den überkommenen Absolutheitsanspruch zur Disposition stellt.

Wer nüchtern die gegenwärtige Zeit mit ihren Wertschätzungen und Präponderanzen betrachtet, kann nicht behaupten, dass das Christentum heute besondere Sympathien findet. Man muss jedoch sagen, dass die Abneigung gegen die kirchliche Ausgestaltung und Darbietung des Christentums bei weitem größer ist als die Abneigung gegen seine abstrakte Idee, gegen seine angebliche oder wirkliche abstrakte Idee, wie immer man sie im einzelnen ausdeutet. Die Dogmen und die Riten der Kirche oder auch der Kirchen (soziologisch verstanden) finden immer weniger Zustimmung. Das Misstrauen gegen die etablierten Formen des Christentums erhält darüber hinaus immer neue Nahrung dadurch, dass diese sich oft nur wenig überzeugend darstellen sowie durch immer neue massive Angriffe gegen sie in zahlreichen Medien, die nicht davor zurückschrecken, grobe Verzerrungen der Geschichte vorzubringen. - Am ehesten akzeptiert man das Christentum noch als eine Art von Lebensphilosophie oder als eine private Religion

Weder die Theologie noch die Pastoral haben es in den letzten Jahrzehnten vermocht, das Christentum, sei es in seiner reformatorischen, sei es in seiner katholischen Gestalt, dem modernen Menschen wirksam nahezubringen. Das mag verschiedene Gründe haben. Einer ist sicher

der, dass man allzusehr die christliche Identität zur Disposition gestellt und auf die Zeitideen geschaut hat, in der zunächst guten Absicht, dem modernen Menschen Zugänge zum Christentum zu schaffen, die Wahrheitskeime in den säkularen Denkformen und Lebenshaltungen nicht zu übersehen, sich anzupassen, das, wie es das II. Vaticanum ausdrückt, “aggiornamento” zu üben, aber eben ohne genügend Festigkeit im Hinblick auf die Überzeugung von dem Offenbarungscharakter des Christentums, ohne genügende Festigkeit im Hinblick auf das Ureigene, auf das “specificum christianum”. Das ging so weit, dass manche Theologen im atheistischen Marxismus die Erfüllung des Christentums gesehen und seine kirchliche Gestalt als ein Produkt der spätkapitalistischen Gesellschaft angesehen haben, das möglichst bald abgeschafft, zumindest radikal, das heißt: von der Wurzel her, verändert werden müsse.

Das Christentum hat weithin nur noch geringen Einfluss und nur noch eine geringe Formkraft. Man kann dem 1901 im Vogtland geborenen Schriftsteller Martin Kessel nicht widersprechen, wenn er schreibt: “In den meisten Familien schrumpft das Christentum auf eine einzige Frage zusammen: Wer bringt Tante Frieda unter die Erde?”¹ Also: Man braucht das Christentum nur noch für einen ehrenvollen Abschied vom Leben.

Wenn wir gegenwärtig die Erfahrung machen, dass das Christentum in Ländern, in denen es Jahrzehnte hindurch brutal oder mit hinterhältigen Methoden unterdrückt worden ist, eine neue Vitalität entfaltet - ich denke hier etwa an Polen -, darf man darauf nicht besondere Hoffnungen aufbauen. Zum einen wird die Gesamtsituation dadurch nicht verändert, zum anderen muss man skeptisch sein im Blick auf das Fundament solcher Vitalität und auf ihre Dauerhaftigkeit.

Viele haben sich von der Kirche abgewandt, legen aber Wert darauf, Christen zu sein. Sie sind gegen die Konfessionen, überhaupt gegen ein Bekenntnis, aber nicht gegen ein frei schwebendes Christentum. Dabei handelt es sich allerdings um ein völlig subjektives Christentum, in das sie alles hineinpacken, was ihnen gefällt oder was die gerade gängigen Zeitideen ihnen nahelegen. Ein frei schwebendes, subjektivistisches Christentum ist unverbindlich. Und es empfiehlt sich, wenn man sich nicht völlig abwenden möchte von der Transzendenz.

¹ Martin Kessel, Ein Dutzend Ärgernisse, in: Karl Heinz Deschner, Hrsg., Was halten Sie vom Christentum? Achtzehn Antworten auf eine Umfrage, München 1961, 47.

Konfessionalisiertes Christentum bezeichnen sie als intolerant oder - so besonders in der Gegenwart - als "fundamentalistisch". Von ihm sagen sie etwa, dass es den Menschen bevormunde und die Trennung von ihm sei eine Tat der Emanzipation. Diese aber gilt als der höchste, zumindest als ein sehr hoher moralischer Wert. Von einem "entkonfessionalisierten" Christentum erhoffen viele die Überwindung aller Spannungen, eine völlig befriedete Welt, was freilich weder angesichts der Vergangenheit noch im Blick auf die gegenwärtige politische Situation durchaus nicht über-zeugend ist.

Immerhin ist es bemerkenswert, dass in unserer "postchristlichen" Gesellschaft teilweise noch die Meinung herrscht, ganz ohne Religion gehe es nicht.

Zuweilen sind hier die Positionen allerdings recht widersprüchlich. So treten nicht wenige für ein Christentum ein, das wesentlich in moralischen Normen besteht, die sie dann gern auf die Mit-menschlichkeit reduzieren, was immer sie darunter verstehen, gleichzeitig wenden sie sich aber ge-gen das angeblich exklusive Moralisieren innerhalb der verschiedenen Konfessionen oder innerhalb der verschiedenen christlichen Gruppierungen.

Eine Rückbesinnung auf das verlorene Christentum erfolgt vor allem in den Grenzsituationen des Lebens, angesichts totalen Scheiterns und angesichts von Krankheit und Tod, eben da, wo die Sinnfrage, die man verdrängen kann, sich mit besonderer Hartnäckigkeit Gehör verschafft. Und eine Antwort auf diese Frage - auf die Sinnfrage - zu geben unter Absehung vom Christentum, ist nun einmal schwer in unserer Welt, zumal sie ihre zweitausendjährige christliche Vergangenheit nicht abstreifen kann.

Wir müssen unterscheiden zwischen Christentum und Kirche. Diese Unterscheidung begegnet uns bereits in altchristlicher Zeit. Da wird dann das Christsein als der weitere Rahmen der Kirchlichkeit bestimmt.

In der Apostelgeschichte werden die Jesus-Jünger als Christen oder als Christianer, als "christiani", bezeichnet, während der Terminus "catholicus", der für die Kirchlichkeit des Christentums steht, uns im Neuen Testament noch nicht begegnet. Immerhin begegnet er uns jedoch schon sehr früh bei den Kirchenvätern. Zum ersten Mal bei Ignatius von Antiochien, der

am Beginn des zweiten Jahrhunderts gestorben ist (+ um 110). Der Kirchenvater Pacianus, er war Bischof von Barcelona und ist um 392 gestorben, grenzt das Christentum gegenüber seiner kirchlichen Gestalt ab mit dem Wortspiel: “Christianus mihi nomen, Catholicus mihi cognomen!”²

Der Terminus “christianus” begegnet uns insgesamt dreimal im Neuen Testament: Apg 11,26 (in Antiochien wurden die Jünger Jesu als Christen bezeichnet), Apg 26,28 (das sagt König Agrippa zu Paulus: Du überredest mich am Ende, dass ich ein Christ werde) und 1 Petr 4,16 (da heißt es: leidet jemand als Christ, so schäme er sich nicht).

Der Kirchenschriftsteller Tertullian (+ nach 220) spricht in seinen Schriften “De testimonio animae”³, in seiner Apologie⁴ und in seinem Traktat “Contra Marcionem”⁵ von der “anima naturali-ter christiana”. Damit will er zum Ausdruck bringen, dass alle echten religiösen Elemente eine Heimat haben im Christentum. Richtiger müsste es heißen “anima naturaliter religiosa”, denn jene Elemente, die das Christentum mit den Religionen gemeinsam hat, sind nicht christliche Elemente, sondern allgemein religiöse.

Im Sprachgebrauch der Väter ist der Terminus “Christentum” seit Ignatius von Antiochien ein fester Bestandteil, “christianismus” bzw. “χριστιανισμὸς”. In seinem Brief an die Magnesier ermahnt er die Gemeinde, nicht mehr “nach dem Judentum”, sondern “nach dem Christentum” zu leben, da man, nachdem das Judentum durch das Christentum überholt sei, nur noch unter diesem Namen, also unter dem Namen des Christentums, bei Gott Gefallen finden könne⁶.

Augustinus (+ 430) variiert diesen Gedanken, wenn er in seinen “Retraktationen”⁷ schreibt: “Die

2 Pacianus, Epistula I, c. 4.

³ Tertullian, De testimonio animae, c. 5.

⁴ Tertullian, Apologia, c. 17.

⁵ Tertullian, Contra Marcionem I, 10.

⁶ Ignatius von Antiochien, Ad Magnesios, 10, 1 und 8.

⁷ Augustinus, Retractationes, lib. 1, c. 13, n. 3.

Sache selbst, die jetzt förmlich christliche Religion genannt wird, gab es auch bei den Alten, und sie hat nicht gefehlt vom Anfang des Menschengeschlechtes an bis Christus im Fleisch erschien. Seither begann die wahre Religion, die es immer schon gab, die christliche zu heißen” (“nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani”). Augustinus verlängert also das Christentum zurück bis zum Anfang der Menschheit, die zu keiner Zeit ohne Religion gewesen ist. Das ist nicht falsch, sofern uns im Christentum nicht wenige Elemente einer natürlichen Religiosität begegnen. Romano Guardini (+ 1968) schreibt⁸: “So sind die Phänomene der natürlichen Religiosität nicht bloß Vorspiele der Offenbarung, sondern sie haben Bedeutung in ihnen selbst, weil sich in ihnen natürlich-seelische Kräfte individueller wie kollektiver Art ausdrücken. Tatsächlich spricht denn auch der alte christliche Begriff von der Kirche als der “heres gentium” das Bewusstsein aus, das außerbiblische religiöse Leben in den verschiedenen Völkern und durch den Gang der Zeiten hin habe einen Reichtum an Erfahrungen, einen Schatz an geistigen Einsichten und eine Fülle deutender Symbole hervorgebracht, welche die Lehre der Offenbarung zwar mit sorgsamer Unterscheidung, aber auch mit Bereitschaft und Dankbarkeit entgegennehmen muss”. Hier klingt die alte Lehre der Väter von den “logoi spermatikoi”, von den (lateinisch) “rationes seminales”, von den Wahrheitskeimen in den Religionen und Philosophien der Völker an.

Die Überzeugungskraft des Christentums ist sicherlich eine Frage des Beispiels, des überzeugenden Beispiels, aber nicht nur. Hinzukommen muss die sachliche Erörterung, die argumentative Darstellung, der werbende Dialog. Aber dazu ist es notwendig, dass man das Christentum kennt, dass man weiß, worauf es eigentlich im christlichen Glauben ankommt, dass man seine wesentlichen Aussagen namhaft machen und in ihrer Genesis und Bedeutung erläutern kann. Wir nennen das: Von der Sache her überzeugen. Darum geht es mir in dieser Vorlesung in erster Linie. Ich möchte diese Überzeugung schaffen und zeigen, wie das möglich ist. Damit verfolgt die Vorlesung ein genuin fundamentaltheologisches Anliegen: in der Fundamentaltheologie geht es um die ratio-nale Glaubensbegründung und die rationale Hinführung zum Glauben, respective zum christlichen Glauben⁹.

⁸ Romano Guardini, Religion und Offenbarung, Würzburg 1958, 13.

⁹ Vgl. Fritz Maas, Was ist Christentum?, Tübingen 1981, 5-10.

Würden man eine Befragung über das “specificum christianum” vornehmen, eine demoskopische Umfrage, so würden die Antworten im großen und ganzen wahrscheinlich eine erschütternde Unkenntnis erweisen, bei einfachen Menschen wie bei gebildeten, bei Kirchenfremden per se, aber auch bei Kirchgängern. Viele führen das Christentum im Munde, in der Politik und im alltäglichen Leben, manchmal auch auf den Kanzeln der Kirchen, und wissen im Grunde gar nicht, was sie damit meinen, geben sich keine Rechenschaft darüber, für was oder gegen was sie reden oder agitieren. Die Vorstellungen von dem, was wir das Christentum nennen, sind oft sehr vage und ebenso oft auf Peripheres fixiert. Viele sprechen beispielsweise vom christlichen Abendland, ohne damit auch nur annähernd sagen zu können, was ein christliches Abendland von einem nichtchristlichen unterscheidet.

Die Unkenntnis des “specificum christianum”, mangelnde Kenntnisse hinsichtlich des Christentums, sind nicht selten der einzige Grund dafür, dass man es ablehnt oder bekämpft oder auch, dass man es ideologisch missbraucht.

Die Schuld an der Unkenntnis des Christlichen tragen eine oft defiziente kirchliche Verkündigung und ein oft nicht guter Religionsunterricht zusammen mit der Verzerrung des Christlichen und seinem Verriss in der Öffentlichkeit.

Gerade im Hinblick auf den Religionsunterricht sind die Möglichkeiten, institutionell jedenfalls, sehr groß. Faktisch ist es so, dass der Religionsunterricht manchmal mehr schadet als nützt. Auch die Predigten bringen durchweg zu wenig Information, durchweg sind sie allzu sehr paränetisch und aufmunternd, allzu sehr appellativ und allgemein und nutzen damit zu wenig die Möglichkeiten, die sie hätten, zumindest in der katholischen Kirche, wo immerhin Sonntag für Sonntag in unserem Land noch beinahe 10 Millionen Gläubige die Kirche besuchen. Ich fürchte, dass die Prediger sich nicht sorgfältig genug auf diese ihre pastorale Tätigkeit vorbereiten. Bereits vor 30 Jahren bemerkte der evangelische Theologe Gerhard Ebeling kritisch, die Predigten seien weithin langweilig und verlören sich in Belanglosigkeiten¹⁰. Er bezog seine Kritik selbstverständlich nur auf die Verkündigung im reformatorischen Christentum, aber bei

¹⁰ Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern- Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 13.

uns ist die Situation nicht viel anders.

Bei dieser Kritik muss allerdings berücksichtigt werden, dass die christliche Verkündigung heute schwieriger ist als je zuvor, auf der Kanzel wie im Religionsunterricht. Das hat verschiedene Gründe, nicht zuletzt den, dass die Zerstörung der christlichen Wahrheiten und Werte in der Öffentlichkeit mit großer Intensität besorgt wird, vielfach so geschickt, dass es die Betroffenen nicht einmal mehr merken.

Die Eigenart des Christentums zu kennen, ist schließlich auch ein Erfordernis der Allgemeinbildung in einer Welt, die zumindest in der Vergangenheit christlich geprägt war und teilweise jedenfalls noch aus den christlichen Quellen lebt, in einer Welt, in der das Christentum bis zum einem gewissen Grad noch immer präsent ist und einen gewissen Einfluss ausübt.

Die Eigenart des Christlichen zu kennen, ist erst recht ein Erfordernis für den, der werben möchte für das Christentum.

Ja, selbst der, der dem Christentum gegenüber feindselig gesinnt ist oder gar gegen es zu Felde ziehen möchte, sollte sich zunächst einmal für das Selbstverständnis des Christentums interessieren, damit er nicht gegen ein Produkt seiner Phantasie zu Felde zieht¹¹.

Wenn wir nach der Eigenart des Christentums fragen, so müssen wir das Wesentliche von den zeitgebundenen Erscheinungsformen unterscheiden. Wir müssen aber auch das Verbindende der verschiedenen christlichen Denominationen dabei in den Blick nehmen, wenngleich in Einzelfällen auch festzustellen ist, dass einer bestimmten Denomination oder in bestimmten Denominationen wesentliche Momente des Christseins fehlen, weshalb sie ein reduziertes Christentum vertreten. Selbstverständlich ist es verfehlt, bei der Frage nach der Eigenart des Christentums einfach nur den gemeinsamen Nenner der verschiedenen, recht zahlreichen christlichen Gruppierungen zu suchen, um daran dann das Christliche in seiner Eigenart festzumachen. Auf keinen Fall können wir bei unserer Fragestellung einfach nur einen gemein-

¹¹ Vgl. Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern- Taschenbuch 8), Tübingen 1959. 12.

samen Nenner suchen. Dann bliebe nämlich am Ende angesichts der Vielfalt der christlichen Gruppierungen nicht mehr viel übrig vom Christentum.

2. Das Christentum im Urteil der Gegner.

Ich möchte nun an einigen markanten Beispielen die Kritik am Christentum ein wenig veranschaulichen. Wir werden dann sehen, wie das Christentum verkannt wird und wo seine schwachen Punkte liegen.

Für den Schriftsteller Bernard Shaw (1856-1950) sind die Begriffe Religion und Christentum absolute Gegensätze. Er will damit sagen, dass dem Christentum gar der Charakter einer Religion abgesprochen werden muss. Er ist der Meinung, es sei völlig verkehrt anzunehmen, "dass ein solcher Glaube (er meint den christlichen) eine Religion ausmache"¹². Er betont, gegen die Religion als solche habe er nichts einzuwenden, vieles aber gegen das Christentum. Er meint das Christentum belaste die Gehirne der Menschen mit tradierten Legenden und zwingt sie, alles auf den Buchstaben genau für wahr zu erachten. Shaw ist der Auffassung, das Christentum unterbinde jegliches kritisches Denken, fördere Aberglauben, Schrecken, Duckmäusertum, Willfährigkeit und Heuchelei¹³. Er erklärt, man müsse in dem unglaublichen Durcheinander der Bibel das allenfalls Wahre herausfinden, um den ewigen Geist der Religion "aus dem schlammigen Bodensatz von Vergänglichkeit und Legenden zu befreien"¹⁴. Shaw kritisiert nicht nur das Christentum, er hält ihm auch eine bessere Religion entgegen, eine "moderne Religion", die sich faktisch als eine Variante des Sozialismus darstellt, als ein Sozialismus, der angereichert ist mit Gedanken des englischen Biologen Charles Robert Darwin (+ 1882) und des deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche (+ 1900) sowie einiger weiterer

¹² George Bernard Shaw, Complete Prefaces, London 1965, 590 (Androcles and the Lion); vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 47.

¹³ George Bernard Shaw, Common Sense about the War, London 1914, 25; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 48.

¹⁴ George Bernard Shaw, Complete Preface, London 1965, 538 (Back to Methusalem); vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 48.

neuerer englischer Denker¹⁵.

Weniger negativ als das Christentum als solches beurteilt Shaw jedoch den Stifter des Christentums. Ihn hält er für einen nützlichen Anhaltspunkt. Er bescheinigt ihm einen gewissen "common sense" und hofft, "dass der Heiligenschein, der sein Haupt auf Bildern umgibt, vielleicht eines Ta-ges als Licht der Wissenschaft gedeutet wird und nicht als Ausdruck eines Gefühls oder Zeichens der Abgötterei"¹⁶. Negativer als die Gestalt Jesu wertet Shaw die Gestalt des Paulus. Ihm unterstellt er, er foltere mit seinem Christentum die Menschen mit Drohungen, versetze sie in Angst und zerstöre in ihnen das Bewusstsein ihrer Göttlichkeit. Auf's Ganze gesehen ist Shaw indessen der Meinung, das Christentum sei das Haupthindernis auf dem Wege der Verbesserung der Welt¹⁷.

Auch der Begründer der Psychoanalyse Sigmund Freud (1856-1939), Neurologe und Psychotherapeut in Wien, 1938 wanderte er aus nach England, kritisiert das Christentum in charakteristischer Weise. Diese seine Kritik muss man freilich im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Religion überhaupt sehen. Er schreibt: "Während die einzelnen Religionen miteinander hadern, welche von ihnen im Besitz der Wahrheit sei, meinen wir, dass der Wahrheitsgehalt der Religion überhaupt vernachlässigt werden darf. Religion ist ein Versuch, die Sinnenwelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben. Aber sie kann es nicht leisten. Ihre Lehren tragen das Gepräge der Zeiten, in denen sie entstanden sind, der unwissenden Kinderzeiten der Menschheit. Ihre Tröstungen verdienen kein Vertrauen. Die Erfahrung lehrt: Die Welt ist keine Kinderstube. Die ethischen Forderungen, denen die Religion Nachdruck verleihen will, verlangen vielmehr eine andere Begründung, denn sie sind der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich, und es ist gefährlich, ihre Befolgung an die religiöse

¹⁵ Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 47.

¹⁶ George Bernard Shaw, Complete Prefaces, London 1965, 590 (Androcles and the Lion); vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 49.

¹⁷ Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 49.

Gläubigkeit zu knüpfen¹⁸.

Immer wieder erklären die Kritiker des Christentums, das Christentum widerspreche klaren natur-wissenschaftlichen Erkenntnissen, und denken dabei vor allem an die Evolution als Erklärung der Entstehung des Kosmos, die freilich nicht im Gegensatz zum Christentum stehen muss, nämlich dann, wenn man sie nicht im Sinne der Selbstorganisation der Materie versteht und dabei im darwinistischen Sinne von Gott absieht, was ohnehin gegen die Vernunft ist. Bereits die Kirchen-väter haben die Vorstellung von der “creatio continua” vertreten. Überhaupt dürften manche kri-tische Einwände gegen das Christentum - das zeigt sich hier besonders deutlich - in Missverständnissen gründen. Sicherlich kommt es aber auch zuweilen vor, dass die kritischen Behauptungen gegen das Christentum sich als böswillige Behauptungen darstellen. Das gilt speziell für den häufi-ger vernehmbaren Einwand, das Christentum sei vernunftfeindlich, damit aber auch menschenfeindlich. Gerade dieser Vorwurf gegenüber dem Christentum hat eine lange Geschichte.

Bereits der Philosoph Kelsos oder Celsus, ein Zeitgenosse des Kirchenvaters Origenes (+ um 254), der sich mit Kelsos, auseinandersetzt, bezeichnet die christliche Lehre als einfältig und stellt in seiner 178 nach Christus entstandenen Schrift “Die wahre Lehre” (“Alethès Lógos”) fest, sie habe nur bei einfältigen Leuten Herrschaft gewonnen, da sie selbst einfältig sei und des wissenschaftlichen Charakters entbehre¹⁹. Man hat das Werk “Die wahre Lehre” aus der Gegenschrift des Origenes “Gegen Celsus” (“Kata Kelson”) rekonstruiert.

Der Philosoph Friedrich Nietzsche (+ 1900) spricht, das Christentum charakterisierend oder besser kritisierend, von einer Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne Gründe²⁰. Er bestreitet also kate-gorisch die Möglichkeit, das Christentum rational zu begründen oder zu fundieren.

¹⁸ Sigmund Freud, Gesammelte Werke, 17 Bde., London 1940 ff, Bd. 15, S. 181.

¹⁹ Sigmund Freud, Gesammelte Werke, 17 Bde., London 1940 ff, Bd. I, 27; vgl. Karl-Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner I, Wiesbaden 1971, 20.

²⁰ Friedrich Nietzsche, Der Antichrist I, 586; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner I, Wiesbaden 1971, 391.

Ähnlich macht es der Philosoph Arthur Schopenhauer (+ 1860), wenn er den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen hervorhebt, die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen, um das Christentum tödlich zu treffen²¹.

Rainer Maria Rilke (1875-1926), ein weiterer Kritiker des Christentums, bezichtigt sich selbst einmal einer "beinahe rabiaten Antichristlichkeit"²². Er warnt davor, seine Gedichte im christlichen Sinne zu deuten, von dem er sich bewusst immer leidenschaftlicher entfernte, wie er feststellt²³. Er schreibt: "Ich liebe nicht die christlichen Vorstellungen eines Jenseits, ich entferne mich von ihnen immer mehr, ohne natürlich daran zu denken, sie anzugreifen ... sie mögen ihr Recht und Bestehen haben, neben so vielen anderen Hypothesen der göttlichen Peripherie - aber für mich enthalten sie zunächst die Gefahr, uns nicht allein die Entschwundenen ungenauer und zunächst unerreichbarer zu machen - ; sondern auch wir selbst, uns in der Sehnsucht hinüberziehend und fort von hier, werden darüber weniger bestimmt, weniger irdisch: was wir doch...in einem reinsten Sinne zu bleiben, ja immer erst noch zu werden haben"²⁴. Ein anderes Mal spricht er von dem "Unheil des Christlichen, das die Welt verdächtigt und schlecht gemacht hat"²⁵. Auch die angebliche Verdächtigung des Geschlechtlichen macht Rilke dem Christentum zum Vorwurf²⁶. Rilke entfernte sich mit zunehmendem Alter mehr und mehr vom Christentum und äußerte sich in dem Maße, in dem er sich vom Christentum entfernte, positiver über den Islam. Dort, im Islam findet er vor allem das Fehlen eines Vermittlers sympathisch, eines Vermittlers

²¹ Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner I*, Wiesbaden 1971, 177 ff (Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, Kap. 15: Über Religion, Paragraph 181; Rationalismus, 416-428).

²² Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis, *Briefwechsel*, Zürich 1951, Bd. 1, 245 f.

²³ Zit. bei D. Bassermann, *Rilkes Vermächtnis für unsere Zeit*, 1947, 18; Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II*, Wiesbaden 1971, 164.

²⁴ Ebd., 32 (Kondolenzbrief an die Gräfin Margot Sizzo vom 6. Januar 1923); vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II*, Wiesbaden 1971, 164 f.

²⁵ D. Bassermann, *Der späte Rilke*, 1948, 393; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II*, Wiesbaden 1971, 165.

²⁶ Rainer Maria Rilke, *Werke. Auswahl in drei Bänden*, Bd. 2, Insel-Verlag 1963, 340 ff. 332 f (Brief an einen junge Arbeiter); vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II*, Wiesbaden 1971, 166.

zwischen Gott und Mensch, wie er uns im Christentum in der Gestalt des inkarnierten Logos begegnet. Begeistert stellt er fest, im Islam gebe es keine Pfarrer, keine Bischöfe und dort brauche man keinen Erlöser, keine Verbindungsleute, keine Zwischenträger²⁷, obwohl das so ja auch wiederum nicht stimmt, was einem klar wird, wenn man genauer hinschaut.

Rilke meint, das Christentum lenke den Menschen von seinen irdischen Aufgaben ab, es mache ihn untauglich für das Leben. Mit diesem Einwand gegenüber dem Christentum steht er nicht allein. Er ist immer wieder erhoben worden von den Kritikern des Christentum.

In der Humanistischen Union, einer antireligiösen Organisation, die am Anfang des vorigen Jahrhunderts entstanden ist, ist man der Meinung, dem Christentum gehe es nicht um die Vervollkommnung des Menschen, sondern um seine Überwindung, deshalb, weil es das irdische Leben des Menschen als eine Vorbereitung auf das ewige verstehe, damit müsse es die personale und soziale Verantwortung des Menschen verfehlen²⁸.

Gerade hier zeigt sich, wie sehr häufig Missverständnisse der Ablehnung des Christentums zugrundeliegen, denn gerade der Kulturauftrag aus christlicher Verantwortung ist ein Phänomen, an der die abendländische Geschichtsschreibung nicht vorbeikommt. Gerade Weltflucht kann man dem Christentum nicht zum Vorwurf machen, zumindest nicht prinzipiell.

Kritisiert wird auch immer wieder die christliche Lehre von der Sünde, wenn man sagt, dass dem Menschen dadurch die Lebensfreude genommen werde²⁹. Damit wird ein Gedanke aufgegriffen, den schon Nietzsche (+ 1900) an die Spitze seiner Christentumskritik gestellt hat. Nietzsche verwirft die christliche Moral als solche, weil sie dem Menschen angeblich unfrei und lebensuntüchtig macht. So spricht er etwa von der Sklavenmoral des Christentums.

²⁷ An Clara Rilke am 21. Dezember 1910; An Hulewicz am 13. November 1925; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 166.

²⁸ Gerhard Szczesny, Die Zukunft des Unglaubens, München 1965, 146.

²⁹ Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 287 u. ö.

Dann gibt es auch wiederum andere, die die christliche Ethik als utopisch qualifizieren, als eine Ethik, die den Menschen überfordere, damit aber von dem entscheidenden Ansatzpunkt ablenke, von dem aus der Mensch und die Welt und der Mensch für die Welt gebessert werden könne³⁰.

Das ist dann freilich widersprüchlich: Den einen erscheint das Ethos des Christentums primitiv, die anderen meinen, es überfordere die Menschen. Das ist ähnlich bei dem Vorwurf der Weltabgewandtheit. Ihm entgegen steht jener andere Vorwurf, das Christentum sei der Welt verhaftet, der auch immer wieder erhoben worden ist. So sagt es etwa der Schriftsteller Kurt Tucholsky (1890-1935). Ihm ist das Christentum zu politisch und zu kriegerisch, zu weltlich und zu sehr dem Irdischen verhaftet³¹.

Anstoß nimmt man sodann an der Lehre vom Kreuz, wodurch eine düstere Sicht der Welt und des Lebens bedingt sei, eine düstere Sicht von der Welt, die die Wirklichkeit verfälsche³².

Auch hier wird das Christentum ohne Zweifel missverstanden, und zwar in seinem Zentralgeheimnis von der Erlösung.

Auch hier sind die Vorwürfe widersprüchlich, wenn die einen dem Christentum die zentrale Bedeutung des Kreuzes zum Vorwurf machen, die anderen indessen behaupten, es habe keinen Sinn für das Leid des Menschen.

Albert Camus (1913-1960) ist es vor allem, der dem Christentum zum Vorwurf macht, dass es keine überzeugende Antwort auf die Frage nach dem Leid habe, obwohl es doch die Religion des Kreuzes ist. Camus will durch die Revolte das Christentum überwinden und durch Handeln das Leid und die Summe der Ungerechtigkeiten in der Welt bekämpfen. Er schreibt: "Wir müssen

³⁰ Gerhard Szczesny (* 1918), *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1965, 40; Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II*, Wiesbaden 1971, 286.

³¹ Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II*, Wiesbaden 1971, 214-219.

³² In diesem Sinne äußert sich immer wieder André Gide (1869-1951), aber nicht nur er; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II*, Wiesbaden 1971, 84.

uns wohl oder übel darein schicken (dass wir unser Schicksal nicht einem Gott oder seinen irdischen Stellvertretern in die Hand zu geben haben) und tun, was das Christentum nie getan hat, uns der Verdammten annehmen”³³. Er meint: “Die Welt erwartet von den Christen, dass sie sich aus der Abstraktion befreien und dem blutüberströmten Gesicht gegenüberreten, das die Geschichte in unseren Tagen angenommen hat”. Und er ist überzeugt, dass das Christentum dieser Aufgabe nicht gerecht wird, nicht gerecht werden kann.

Wie viele andere verkennt auch er das Christentum. Einseitig hebt er ab auf die Greuelthaten, die im Namen des Christentums in dessen zweitausendjähriger Geschichte verübt worden sind³⁴. Nachdrücklich erklärt er, Jesus sei nicht der Gottmensch, sondern der Menschengott³⁵, um das christliche Grunddogma als absurde Konstruktion zu apostrophieren.

Merkwürdig ist die Feststellung Gerhard Szczesnys (* 1918), des Begründers der Humanistischen Union, das autoritär-patriarchalische Verhältnis der Christen zum Stifter des Christentums werde verabsolutiert und verewigt, anders sei das im Buddhismus, denn alle Buddhisten könnten irgend-wann einmal Buddha werden, kein Christ könne hingegen Christus werden, weshalb der Buddhismus der Typ einer demokratischen, das Christentum der Typ einer autokratischen Religion sei³⁶.

Abgesehen davon, dass hier nur eine bestimmte Gestalt des Buddhismus angesprochen wird, ist es gegen die Vernunft, dass eine Person zu einer anderen wird. Zwischen Personen kann es nur eine liebende Gemeinschaft geben. Diese liebende Gemeinschaft zur höchsten Vollkommenheit zu steigern, genau darum geht es im Christentum. In letzter Vollendung erfolgt sie allerdings erst in der Transzendenz, vorausgesetzt, dass sie in der Immanenz eingeübt worden ist.

³³ Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 270.

³⁴ Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 270.

³⁵ Der Mythos des Sisyphos, Verlag Rauch, Düsseldorf, S. 89; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 273.

³⁶ Gerhard Szczesny, Die Zukunft des Unglauben, München 1965, 48.

Vielfach verbindet man heute mit dem Stifter des Christentums mehr Sympathien als mit den institutionalisierten Formen des Christentums. In der simplen Alltagssprache führt das dann zu dem Slogan: Jesus ja - Kirche nein. Eine solche Jesus-Gestalt ist indessen ohne Konturen, sie ist subjektiv, beliebig, jeder kann in sie seine Erwartungen und Wünsche hineinpacken. Sie wird nicht an der authentischen Überlieferung gemessen, sondern einfach in sie hineingetragen. Sie ist ganz und gar unverbindlich. Bereits Friedrich Nietzsche (+ 1900) hat erklärt: "Es gab nur einen Chri-sten, und der starb am Kreuz!" Womit nicht gesagt sein soll, dass die Sympathie Nietzsches für Jesus ungeteilt gewesen ist. Vor Jahren hat dieses Nietzsche-Wort der zeitgenössische Schriftsteller Henry Miller (* 1891, er dürfte vor etwa zwei Jahrzehnten gestorben sein) wieder aufgegriffen³⁷. 1964 erklärt er: "Was unter dem Namen Christentum geht, ist ein Verrat und eine Karikatur all dessen, was Jesus vertrat"³⁸. Er meint, es gebe keine wirklichen Christen, allenfalls könne man außerhalb einer Kirche ein Christ sein, und er erklärt, wenn Jesus heute wiederkäme, würde er von den etablierten Christen nicht erkannt und wahrscheinlich würde er wieder getötet werden. Diese Auffassung finden wir ähnlich bei Goethe und Dostojewskij³⁹. Der Schriftsteller Hermann Kesten, ein etwas jüngerer Zeitgenosse Millers (* 1900) formuliert das so: "Man darf Christus nicht für das Christentum verantwortlich machen"⁴⁰.

Sympathie findet das Christentum durchweg, sofern man es als die Religion der Bergpredigt versteht oder interpretiert. Dann macht man aber stets nachdrücklich geltend, diese ideale Religion sei depraviert, vernebelt und verwässert worden durch die zahllosen Dogmen, die aus dem Urchri-stentum so etwas wie eine ganz neue Religion geschaffen hätten. Als ein grandioser Verfälscher des genuinen Christentums, der Jesus-Religion, wird dabei seit dem 19. Jahrhundert

³⁷ Henry Miller in einem Brief an Karl Heinz Deschner v. 1. März 1964; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971, 239.

³⁸ Henry Miller, Brief an Karl Heinz Deschner vom 4. Februar 1964; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner II, Wiesbaden 1971 237.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Karl Heinz Deschner, Was halten Sie vom Christentum, München 1967, 17.

immer wieder Paulus angesehen⁴¹.

Peter de Rosa prophezeit dem Christentum in seinem 1991 erschienenen Buch "Der Jesus-Mythos" den baldigen Untergang. Er gibt ihm in diesem Buch keine Überlebenschancen mehr. Er erklärt darin, das Christentum sei erloschen wie ein ferner Stern, dessen Licht wir noch sehen, der aber in Wirklichkeit schon gar nicht mehr existiert.

Immer wieder wird von denen, die das Christentum ablehnen, auf die dunklen Kapitel in der Kirchengeschichte hingewiesen, auf die Kreuzzüge, die Glaubenskriege, die Inquisition und die Hexenprozesse, auf die politischen Machenschaften und die Grausamkeiten, die das Christentum zu verantworten hat. Dabei wird die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit angeprangert. Eine große Rolle spielt dieser Gedanke bei Voltaire (+ 1778) und in neuerer Zeit bei Tu-cholsky (+ 1935)⁴². In diesem Zusammenhang wird geradezu stereotyp der Fall Galilei zitiert, natürlich verfremdet und undifferenziert.

Der bereits genannte Schriftsteller Hermann Kesten (* 1900) schreibt: "Ich hielte mehr vom Christentum, wenn es mehr Christen gäbe, die mehr vom Christentum hielten und es praktisch bewiesen"⁴³. Was dabei allerdings übersehen oder verschwiegen wird, das ist die Inkonsequenz, die in solchen Gegebenheiten vom Christentum her konstatiert werden muss. Man muss bei fragwürdigen Praktiken unterscheiden zwischen solchen, die aus dem Wesen des Christentums hervorgehen und solchen, die im Widerspruch stehen zu den Prinzipien des Christentums. Es ist ein Unterschied, ob ein Fehler im System liegt oder ob er sich aus der Schwäche des Menschen ergibt, worin er sich dann als Inkonsequenz erweist. Zudem muss man geschichtliche Ereignisse stets aus ihrer Zeit heraus bewerten.

Seit 1985 erscheint im Rowohlt Verlag in Reinbek bei Hamburg eine auf 10 Bände angelegte "Kriminalgeschichte des Christentums" aus der Feder von Karl Heinz Deschner, der inzwischen

⁴¹ Vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner I, Wiesbaden 1971, 46.

⁴² Karl Heinz Deschner, Woran ich glaube, Gütersloh 1990, 138 f.

⁴³ Karl Heinz Deschner, Was halten Sie vom Christentum, München 1967, 18.

mehr als ein Dutzend Bücher gegen das Christentum verfasst hat. Sieben Bände sind inzwischen erschienen. Der siebente Band erschien im Jahre 2002.

Sehr prinzipiell stellt sich jene Kritik dar, die Einwände erhebt gegen das Christentum von der Vernunft her, die es als unwissenschaftlich und vernunftfeindlich bezeichnet, als einfältig, als eine primitive Form der Welt- und Lebensdeutung. Man kann nicht leugnen, dass sich das Christentum in seiner Geschichte mitunter so dargestellt hat, aber es läßt sich zeigen, dass es sich dabei um Irrwege handelt, denn nach dem Selbstverständnis des Christentums, wie es uns in zahllosen Schriften in den Jahrhunderten begegnet, kann es keinen Widerspruch geben zwischen Glauben und Wissen, da Gott der Urheber sowohl der natürlichen Schöpfungsordnung als auch der übernatürlichen Heilsordnung ist. Was immer der menschlichen Vernunft widerspricht, kann nicht von Gott geoffenbart worden sein. Von daher gesehen ist das Christentum, recht verstanden, alles andere als vernunftfeindlich. Für das Christentum gilt: Was gegen die Vernunft ist, kann nicht Gegenstand des christlichen Glaubens sein. Allerdings können die Inhalte des Christentums die Vernunft übersteigen, sie können übervernünftig sein. Übervernünftig sind die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, die Glaubensgeheimnisse im strikten Sinne, die "mysteria fidei stricte dicta". Sie übersteigen die Vernunft, können sie aber nicht unterlaufen. Übervernünftig sind sie, nicht jedoch widervernünftig. Widervernünftiges gibt es nicht im Christentum, kann es darin nicht geben, jedenfalls nicht im authentischen Christentum. Darum kann das Christentum den menschlichen Forschergeist nur fördern, ist es absolut wissenschaftsfreundlich, es sei denn, es wird sich selber untreu.

Mit dem Vorwurf, das Christentum sei unwissenschaftlich und vernunftfeindlich, verbindet sich nicht selten die Behauptung, es lenke ab von den irdischen Aufgaben, es verführe zur Weltflucht. Dieser Vorwurf steht im Widerspruch zu der unbestreitbaren Tatsache, dass sich nicht zuletzt die moderne Weltzivilisation der kulturschöpferischen Kraft des Christentums verdankt. Das Christentum bejaht die Welt, mehr als die anderen Religionen. Die positive Bejahung der Welt hängt im Christentum mit dem Schöpfungsglauben und mit der positiven Wertung der menschlichen Vernunft zusammen. Nach christlicher Vorstellung ist es so, dass die Bewältigung der irdischen Aufgaben über das Schicksal entscheidet, das dem einzelnen nach seinem Tode zuteil wird. Das heißt: Der Weltauftrag ist für den Christen die Bedingung für das transzendente Heil. Relativiert wird die Behauptung, das Christentum lenke von den irdischen

Aufgaben ab, auch dadurch, dass andere Kritiker dem Christentum genau das Gegenteil vorwerfen. Auf jeden Fall liegt die sogenannte Untauglichkeit für das Leben nicht in der Linie des Christentums, wenngleich es auch immer wieder Christen geben mag, die dem Leben nicht gewachsen sind.

Ein nicht selten artikulierter Kritikpunkt gegen das Christentum ist auch die grundlegende Lehre, dass der Stifter dieser Religion der Mittler ist zwischen Gott und Mensch, dass es ohne diesen Mittler kein Heil gibt. Die mittlerische Gestalt des Christentums ist nicht zu leugnen, aber sie setzt im Grunde das mittlerische Prinzip fort, das uns schon in der alttestamentlichen Religion begegnet und sich in der neutestamentlichen auf allen Ebenen fortsetzt, ja, das uns schon in der Schöpfungsordnung begegnet. Das mittlerische Prinzip ist eine Hilfe, nicht ein Hindernis, im natürlichen wie im übernatürlichen Bereich, denn es führt die Menschen in spezifischer Weise zusammen. Die mittlerische Gestalt des Christentums setzt den Menschen nicht herab, sie führt ihn vielmehr von sich selber weg in die Gemeinschaft der Mitmenschen, sie stärkt das Miteinander der Menschen.

Auch das hat man kritisch eingewendet gegen das Christentum, dass in ihm Sünde und Schuld Zentralbegriffe, zentrale Wirklichkeiten sind. Das ist jedoch keine Konstruktion. Sünde und Schuld sind schon Zentralbegriffe im Alten Testament, und sie sind es auch im Neuen Testament, das ist keine Konstruktion. Sünde und Schuld sind deshalb Zentralbegriffe im Christentum, weil sie nun einmal Urwirklichkeiten, Urerfahrungen, sind, die nicht dadurch abgeschafft werden können, dass man sie weglegt. Wer sich darüber hinwegsetzt, der zerstört sein Leben. Das ist eine Erfahrung, die wir machen können, wenn wir unvoreingenommen das Leben der Menschen beobachten.

Ein Ärgernis ist für viele auch die zentrale Stellung des Kreuzes im Christentum. Dieses Faktum sieht man mit anderen Augen, wenn man sich klar macht, dass das Kreuz im Christentum nicht ein Zeichen des Todes ist, sondern des Lebens. Da wird nicht das Leid verherrlicht und seine Negativität in Positivität gewendet. Eine positive Bedeutung erhält es erst von der Liebe her. In sich ist es etwas Negatives, es wird aber zu etwas Positivem, wenn es in Liebe angenommen und aus Liebe getragen wird, aus Liebe zu Gott und zu den Menschen. Gerade vom Kreuz her ergibt sich eine tiefe Deutung des menschlichen Leides, vielleicht die tiefste, und gleichzeitig ergibt

sich von daher ein kräftiger Imperativ, im Mitleiden das Leid der Menschen zu lindern oder, wenn möglich, zu überwinden. Erst das Kreuz gibt eine wirklich tragfähige Antwort auf die zugegebenermaßen schwierige Frage der Theodizee, die man vielfach als ein unwiderlegliches Argument gegen den rationalen Aufweis der Existenz Gottes auf der Grundlage des Kausalprinzips ansieht.

Wenn das christliche Ethos eine Sklavenmoral ist, wie Nietzsche meint - auch dazu noch ein Wort -, wie kann es dann den Menschen überfordern? Das christliche Ethos ist zweifellos ein hohes Ethos, aber es ist erfüllbar, wo immer der Mensch auf die Hilfe Gottes vertraut, ungeachtet der Tatsache, dass es in seiner Idealität zu immer größeren Anstrengungen anspornt. Dass das christliche Ethos den Menschen nicht überfordert, dass es ihn vielmehr zu höchstem Einsatz, ja, zum Heroismus anspornt, beweist die Geschichte des Christentums. Das sieht man, wenn man nicht auf das Negative fixiert ist.

Dabei darf man nicht übersehen, dass die entscheidende Schwäche des Christentums im ethischen Versagen seiner Vertreter besteht. Das ist bedingt durch den fordernden Charakter des christlichen Ethos einerseits und durch die Schwäche des Menschen andererseits, die nach christlicher Lehre ihren tiefsten Grund in der Ursünde hat, in einer Katastrophe, die sich am Anfang der Geschichte der Menschheit zugetragen hat.

Man kann nicht leugnen, dass sich das Christentum in der Geschichte immer wieder negativ dargestellt hat. Es gibt für das Christentum die Hypothek der Geschichte, die es immer wieder verdunkelt hat, das Christentum. Darin zeigt sich die Schwäche des Menschen. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass das christliche Ethos nicht von vornherein in seiner letzten Tiefe erkannt wird, dass die Erkenntnis der Offenbarung und ihrer Inhalte parallel verläuft zur allgemeinen Entwicklung der menschlichen Kultur. Es ist hier zu beachten: Für die Geschichte der Offenbarung gilt das Gesetz der Evolution, nicht anders als für die Geschichte ihrer Erkenntnis und ihrer Deutung. Die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte ihrer Erkenntnis, der Erkenntnis ihrer Inhalte, verläuft parallel zur allgemeinen Entwicklung der menschlichen Kultur. Auch hier ist das Gesetz der Inkarnation wirksam, in dem Göttliches sich in menschlicher Gestalt manifestiert. Zudem gilt immer und in allem das Axiom: Die Gnade baut auf der Natur auf.

Vor allem aber ist hier zu beachten, dass es ein Unterschied ist, ob negative Erscheinungen in der Konsequenz einer Geisteshaltung oder einer Institution liegen oder ob sie eine Verfehlung gegen das darin vertretene Ideal darstellen, anders ausgedrückt, ob sie die Verlängerung der eigenen Theorie sind oder ob sie ein Zurückbleiben hinter dem eigenen Anspruch darstellen, somit also eine Verfehlung gegen das verkündete Ethos sind. Wir müssen also immer fragen, ob in einer Weltanschauung oder in einer Religion das gelehrte Ethos die Verfehlungen rechtfertigt oder ob es darin verletzt wird. Zudem ist es nicht gerecht und nicht sachgemäß, geschichtliche Begebenheiten, die das Ergebnis einer längeren geschichtlichen oder geistesgeschichtlichen Evolution darstellen, vom hohen Olymp der eigenen Position aus zu beurteilen. Das Christentum tritt nicht an die Stelle der historischen Menschheitsentwicklung, obwohl man sagen muss, dass es sie fördert und in eine bestimmte Richtung lenkt.

Stets muss man fragen, ob ein Fehlverhalten in der Konsequenz einer Lehre liegt oder ob sie eine Verfehlung gegen diese darstellt. Man kann eine Wirklichkeit nicht von ihren negativen Erscheinungen her beurteilen, ohne sich für ihre Genesis zu interessieren, ohne zu fragen: Wie erklären sich diese negativen Erscheinungen. Auch muss man immer, will man ein gerechtes Urteil fällen, die positiven Erscheinungen in seine Beurteilung mit einbeziehen.

Immer ist zu unterscheiden zwischen dem Anspruch, der erhoben wird, und seiner Erfüllung. Die mangelhafte Verwirklichung dieses Anspruchs ist nicht nur eine Belastung des Christentums in seiner allgemeinen Geschichte, immer neu ist sie eine Belastung auch in der individuellen Geschichte des einzelnen Christen. Das ist keine Frage. Aber es ist ein Unterschied, ob negative Erscheinungen in der Konsequenz einer Geisteshaltung oder einer Institution liegen oder ob sie eine Verfehlung dagegen darstellen. Zudem ist es, wie gesagt, nicht sachgemäß, geschichtliche Begebenheiten vom hohen Olymp der eigenen Position aus zu beurteilen. Gemäß seinem Selbstverständnis geht das Christentum ganz ein in die Geschichte, so wie im Geheimnis der Menschwerdung des göttlichen Logos Gott die Gestalt des Knechtes wählt. Damit partizipiert es an der geistigen, auch an der ethischen Evolution der Menschheit, die sie allerdings fördert und in eine bestimmte Richtung lenkt.

Es gibt negative Erscheinungen im Christentum. Man kann sie nicht rechtfertigen, aber gegebenenfalls verständlich machen und in das Ganze des Christentums einordnen. Bei den

negativen Erscheinungen müssen wir uns immer fragen - um es noch einmal anders zu formulieren -, ob es sich dabei um Fehlformen, um Entgleisungen, um degenerative Erscheinungen handelt oder ob sie in der Konsequenz der Lehre liegen, ob es sich um einen Missbrauch handelt, um einen "abusus" oder um den rechten Gebrauch, den "usus". Vor allem muss man neben das Negative das Positive setzen. Es ist nicht sachgemäß, wenn man eine geistige Strömung von den Entartungen her beurteilt oder verurteilt.

Bei näherem Hinsehen erweisen sich die kritischen Einwände im übrigen oft entweder als Missverständnisse oder einfach als falsche Deutungen der Welt oder des Lebens, oder sie legen tatsächlich den Finger auf die schwachen Stellen des Christentums, die nicht in Abrede gestellt werden dürfen, und weisen uns hin auf die Differenz zwischen Theorie und Praxis, auf das Auseinanderklaffen zwischen Wissen und Handeln, zwischen der Erkenntnis und dem Ethos. Das gilt vor allem für die Geschichte des Christentums, sofern sie eine Hypothek für das Christentum darstellt.

Sehen muss man allerdings auch, dass hinter der Kritik am Christentum vielfach eine grundsätzliche In-Frage-Stellung der Religion steht oder eine grundsätzliche In-Frage-Stellung des Subjektes der Religion, eine In-Frage-Stellung Gottes. Nicht selten wird Gottes Existenz implizit geleugnet, die Existenz Gottes überhaupt oder die Existenz eines personalen Gottes. Wenn es keinen Gott oder besser: keinen personalen Gott gibt, dann verliert jede Religion ihren Sinn.

Aber auch das gibt es bei solcher Kritik, dass Gott bzw. dass seine Existenz zwar anerkannt wird, dass aber jede Form von Religion in Frage gestellt wird, dass man nicht leugnet, dass es ein höchstes Wesen gibt, dass man damit aber nur eine rein subjektiv gefärbte Religiosität verbindet, dass man damit nur eine rein subjektiv gefärbte Religiosität als legitim bejaht. Das heißt: Oft kritisiert man, weil man einfach eine feste religiöse Ordnung ablehnt oder weil man einfach nur fasziniert ist von einem unverbindlichen Subjektivismus.

Solchen negativen Wertungen des Christentums stehen andere gegenüber, positive, auch von solchen, die sich selber nicht als Christen verstehen oder verstanden haben. Ich möchte hier nur Goethe (+ 1832) zitieren, der festgestellt hat: "Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten,

der menschliche Geist sich erweitern, wie er will; über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen”⁴⁴. Dieses Zitat bringt Adolf von Harnack am Ende des 19. Jahrhunderts in seinem Buch “Das Wesen des Christentums”, das am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts immer wieder neue Auflagen erlebt hat. Goethe hat allerdings an anderen Stellen auch ganz anders über das Christentum gesprochen.

3. Wie sich das Christentum heute darstellt.

Wenn wir unter Christentum all jene religiösen Gemeinschaften fassen, die sich in irgendeiner Weise auf Jesus von Nazareth berufen und sich von ihm herleiten, so umfasst das Christentum rund ein Drittel der gegenwärtigen Menschheit. Davon bildet die Gestalt des römisch-katholischen Christentums etwas mehr als die Hälfte. Protestanten und Orthodoxe bilden zusammen ungefähr 40 % der gesamten Christenheit. Bei den Orthodoxen unterscheiden wir im allgemeinen die Orientalischen Kirchen, die im 5., 6. und 7. Jahrhundert entstanden sind, und die eigentlichen Orthodoxen, die aus der Kirchenspaltung des 11. Jahrhunderts hervorgegangen sind, die heute (etwa) 13 voneinander rechtlich und verwaltungsmäßig unabhängige Gemeinschaften, “autokephale” Gemeinschaften oder Kirchen bilden. Weit stärker noch differenziert sind die Gemeinschaften der Reformation. In den USA unterscheidet man allein über 250 Denominationen, die in ihrer Eigenart wie auch in ihrer Größe teilweise recht verschieden sind. In Afrika schätzt man derzeit die christlichen Gemeinschaften auf 6000. Das 1961 in 2 Bänden erschienene “Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten” von Johannes Gründler zählt 1651 Kirchen, Sekten und sektenartige Gebilde auf. Die wirkliche Zahl ist jedoch weit größer. Im Weltrat der Kirchen sind mehr als 300 reformatorische Gemeinschaften zusammengeschlossen. Die größeren Gemeinschaften sind die Lutheraner, die Anglikaner, die Baptisten, die Kongregationalisten, die Methodisten, die Presbyterianer und die Reformierten.

Angesichts solcher Vielfalt ist es schon sehr schwer, einen gemeinsamen Nenner zu finden, der mehr zum Inhalt hat als die Gestalt Jesu von Nazareth. Aber selbst wenn man diesen gemeinsamen Nenner zugrundelegt, darf man nicht übersehen, dass die Gestalt dieses Jesus von Naza-

⁴⁴ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig³ 1900, 3.

reth immer wieder anders verstanden oder akzentuiert wird. Das einigende Band ist dann im Grunde lediglich die gemeinsame Genealogie, und das in einem rein formalen Sinne. Christen sind dann alle die, die in irgendeiner Weise auf Jesus von Nazareth zurückgehen.

Bestenfalls kann man von all diesen Gemeinschaften sagen, dass sie Jesus von Nazareth eine gewisse Heilsbedeutung zuschreiben. Aber dann fragt sich wieder, was man unter Heil oder unter Heilsbedeutung versteht. Oder man einigt sich darauf, dass es in all diesen Gemeinschaften wesentlich auf eine existentielle Zuwendung zu Jesus von Nazareth ankommt, wie immer man sich diesen vorstellt.

Ein wichtiges verbindendes Moment ist innerhalb des Christentums auch die Taufe, aber sehr verschieden ist dann wiederum das theologische Verständnis dieses Rituals, sehr verschieden ist dann wiederum seine liturgische Ausgestaltung. Zudem verbindet die Taufe nicht alle christlichen Gemeinschaften miteinander, nicht alle christlichen Gemeinschaften haben sie.

Die wichtigsten Differenzen der verschiedenen Denominationen betreffen die Gotteslehre, speziell die Trinitätslehre, die Christologie und die Ekklesiologie.

Der Konsens über die essentiellen Inhalte des Christentums bzw. des christlichen Glaubens, ein von allen Christen akzeptiertes Bekenntnis, ist ein bleibendes Problem. Mit ihm ist seit beinahe 50 Jahren der Weltrat der Kirchen in Genf befasst, in abgemildeter Form das ökumenische Gespräch, abgemildert, sofern dabei jeweils nicht so viele Einzelgruppierungen beteiligt sind, wie das in der Ökumene des Weltrates der Kirchen der Fall ist.

Als sich im Jahre 1948 der Weltrat der Kirchen konstituierte, einigte man sich als Basisformel für die Mitgliedskirchen auf das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott. Heute ist man davon abgerückt.

Konkret wird das Problem der Einheit des Christentums im Weltrat der Kirchen einerseits und im ökumenischen Gespräch der katholischen Kirche mit den verschiedenen Denominationen und teilweise auch mit dem Weltrat der Kirchen andererseits. Was den Weltrat angeht, muss man indessen feststellen, dass er sich gegenwärtig in einer spezifischen Krise befindet.

Die katholische Kirche ist nicht Mitglied im Weltrat der Kirchen. Denkbar wäre eine solche Mitgliedschaft heute schon, ohne dass die katholische Kirche ihren Absolutheitsanspruch aufgeben würde, aber sie ist nicht erwünscht von Seiten des Weltrates, schon wegen der zahlenmäßigen Majorisierung der übrigen Mitgliedskirchen durch eine katholische Kirche, die ordentliches Mitglied dieser Organisation wäre.

Seit der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 setzt man die Hoffnung vielfach auf ein universales Konzil der Gesamtchristenheit als entscheidenden Markstein der Ökumene. Ob es zustandekommt und was man von ihm erwarten kann, darüber wird man ver-schiedener Meinung sein⁴⁵.

Wenn man heute große Hoffnung setzt auf ein christliches Weltkonzil, auf ein universales Konzil der Gesamtchristenheit, so hat diese Hoffnung ein nicht sehr solides Fundament, es sei denn man setzt an die Stelle des Ringens um die Einigung in der Wahrheit ein pragmatisches Einheitsmodell, was freilich faktisch vielfach geschieht.

Neuerdings hat der Gedanke eines universalen Konzils der Gesamtchristenheit eine säkulare Variante im New Age gefunden im Zusammenhang mit der erwarteten Welteinheitsreligion. In dem sogenannten "Friedenskonzil", das im Herbst 1990 in Seoul stattgefunden hat, sehen die Veranstalter einen Vorläufer dieser Idee. Ebenso in der ökumenischen Versammlung "Friede in Gerechtigkeit", die in der Pfingstwoche des Jahres 1989 in Basel stattgefunden hat. Einer der Initiatoren von Seoul, der Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker⁴⁶, der dem New Age nahesteht, hat ausdrücklich erklärt, dass er in dieser Versammlung eine Vorstufe für ein späteres "Konzil" der Weltreligionen gesehen hat, was dann ein gesamtchristliches Konzil noch übersteigen würde. Die enge Beziehung zwischen Basel und Seoul wird manifest, wenn der Abschlussvortrag in Basel von eben diesem Carl Friedrich von Weizsäcker gehalten wurde.

Das Christentum, das wesenhaft der Einheit verpflichtet ist, ist vor allem seit der Reformation

⁴⁵ Heinz-Günther Stobbe, Art. Christentum II (christlich), in: Adel Theodore Khoury, Hrsg., Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum-Christentum-Islam, Graz 1987, 143 f.

⁴⁶ Joseph Schumacher, Esoterik - die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 331.

auseinandergefallen, wenn nun immer neue Gruppierungen und Denominationen entstanden sind. Der Verlust der Einheit, die immer wieder neue Interpretation des Christentums, ist hier die Folge des Subjektivismus, der Abwendung von der Objektivität der Wahrheit, von der man bis zum diesem Zeitpunkt davon ausgegangen war, daß sie institutionell abgesichert sei. Geistesgeschichtlich begegnet uns darin die neuzeitliche Hinwendung zum Subjekt. Sie führt konkret zum Schriftprinzip, das nun an die Stelle des Prinzips des aktuellen Lehramtes und der lebendigen Tradition in der institutionellen Kirche tritt. Die Skepsis gegenüber dem Wirken des Geistes Gottes im apostolischen Amt in der Kirche führt im reformatorischen Christentum zum Vertrauen auf das Wirken des Geistes im je einzelnen Gläubigen.

Der Islam, die zweitgrößte religiöse Glaubensgemeinschaft, umfasst zahlenmäßig etwa 20 % der Menschheit, wobei man allerdings bedenken muss, dass der Islam wächst, anders als das Christentum, und zwar mit einer außerordentlichen Dynamik, seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts um das Sechsfache. Der Islam umfasst heute etwa 20 % der Weltbevölkerung. Die katholische Kirche etwa 17 %. Das römische Christentum stellt also zahlenmäßig die zweitgrößte religiöse Gruppierung dar und folgt sogleich auf den Islam. Es ist allerdings in sich geschlossener als alle übrigen Religionsgemeinschaften es sind, erst recht als alle übrigen christlichen Konfessionen, jedenfalls im Prinzip, wobei nicht zu verkennen ist, dass das Prinzip in praxi immer weniger erkennbar wird, ja, auch das, dass man darin auch innerkirchlich immer weniger etwas Positives sieht oder etwas, das vom Glauben her geboten ist oder das nicht preisgegeben werden darf⁴⁷. Faktisch ist es so, dass die innere Einheit der katholischen Kirche noch nie problematisch gewesen ist wie in der Gegenwart, theoretisch und praktisch.

Die Unterscheidung und die Scheidung zwischen Christentum und Kirche ist das Ergebnis der Reformation. Luther greift über die Kirche, über deren geschichtliche Gestalt, über die Papstkirche, zurück auf ein - wie er meint - vorkirchliches evangelisches Christentum, zunächst gegen seine Absicht, denn er wollte ja keine Reformation, sondern eine Reform. "Nolens volens" musste er aber die Dialektik zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche oder - um es in der Sprache des späteren Deutschen Idealismus zu sagen - zwischen der Kirche als Idee und als ge-

⁴⁷ Heinz-Günther Stobbe, Art. Christentum II (christlich), in: Adel Theodore Khoury, Hrsg., Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum- Christentum-Islam, Graz 1987, 142 f.

schichtlicher Erscheinung in Kauf nehmen. Was die Kirche oder meinetwegen die Kirchen vom Christentum unterscheidet, das ist also der Gegensatz von Idee und Existenz.

4. Zur Geschichte des Begriffs "Christentums" und des Begriffs "christlich".

Der Begriff des Christentums wurde in altchristlicher Zeit in Analogie zum Begriff des Judentums gebildet, den es bereits im 2. vorchristlichen Jahrhundert in der hellenistischen Umgangssprache gab. Der Begriff des Judentums begegnet uns im Alten Testament im 2. Makkabäerbuch und bei Paulus im Neuen Testament. Im 2. Makkabäerbuch (2 Makk 14,38) wird von Judas gesagt, er sei für die Reinheit des Judentums eingetreten und habe Leib und Leben für das Judentum gewagt. Gal 1,13 f spricht Paulus von seinem früheren Wandel im Judentum und davon, dass er im Judentum weiter gegangen war als viele seiner Altersgenossen. In der Apostelgeschichte preist er König Agrippa, weil er ein Kenner der jüdischen Bräuche und Streitfragen ist (Apg 26,3). Im Neuen Testament wie auch in der hellenistischen Umgangssprache steht der Begriff "Judentum" für die jüdische Glaubens- und Lebensweise. Nicht anders versteht man den Terminus "Christentum" seit der Väterzeit. Grenzte man sich ursprünglich mit diesem Terminus gegen das Judentum ab, wurde der Terminus in der Väterzeit mehr und mehr der Gegenbegriff zum Heidentum, zum "paganismus".

Dabei ist der Begriff "christianismus" selbstverständlich in Ableitung von Christus - Christus ist die griechische Übersetzung des Terminus "Messias" - und in Ableitung von Christianern oder Christen - in Antiochien wurden nach Auskunft der Apostelgeschichte die Anhänger Jesu von Na-zareth zum ersten Mal als Christen bezeichnet - gebildet worden. Ich sprach bereits davon.

Heute verwenden wir den Begriff "Christentum" in einem allgemeinen Sinn als Sammelbegriff für alles, was irgendwie als zum Christentum gehörig empfunden wird oder, in einem engeren Sinn, für die christliche Glaubenslehre und die Verhaltensweisen, die daraus folgen, oder gar nur für die Glaubenslehre. Dann entsteht freilich sogleich die Frage, was denn diese Lehre ist und wo man sie finden kann. Da spielt dann wieder die doktrinäre Uneinigkeit der Christenheit hinein.

Eindeutiger als der Begriff "Christentum" ist der Begriff "Christenheit". Er bezieht sich

ausschließlich auf die christliche Sozialgemeinschaft. Interessanterweise ist die Verwendung dieser beiden Begriffe im Englischen genau umgekehrt, sofern der Begriff "christianity" nicht Christenheit, sondern Christentum bedeutet, während der Begriff "christendom" unserem Terminus "Christenheit" entspricht. Das hängt damit zusammen, dass im mittelalterlichen Latein die Wörter "christianismus" und "christianitas" synonym verwendet werden. Der Begriff "christianismus" wird dann allerdings im Laufe des Mittelalters mehr und mehr durch die Begriffe "fides" und "religio" ersetzt, deren Bedeutung sich jedoch auf Lehre und Leben der Christen beschränkt, während dann "christianitas" nur noch für die Christen als Sozialgemeinschaft steht. In dieser entwickelten Form übernimmt das Mittelhochdeutsche die Begriffe Christentum und Christenheit, Christentum im Sinne von Glaube und Leben, Christenheit im Sinne von Sozialgemeinschaft.

In dem Begriff "Christenheit" schwingt dann allerdings im Mittelalter die Idee eines einheitlichen christlichen Reiches mit, weshalb man diesen Begriff in der Zeit der Reformation ganz fallen läßt oder mit negativem Vorzeichen versieht. Luther benutzt den Begriff "Christenheit" zwar häufig, unterscheidet aber deutlich die "geistliche" und "innerliche" Christenheit von der "leiblichen" und "äußeren", womit er jedoch nicht auf die Unterscheidung zwischen "unsichtbarer" und "sichtbarer" Kirche anspielt, denn er hält noch, anders als das später der Fall war, strikt an der Sichtbarkeit auch der geistlichen Gemeinschaft fest. Luther geht es in seinem Protest gegen bestimmte äußere Formen der Christenheit zunächst nicht um eine In-Frage-Stellung der äußeren Formen als solche, sondern um deren Beseelung, es geht ihm darum, dass die geistliche Christenheit deutlicher in der leiblichen zur Erscheinung gebracht wird. Damit nimmt er ein Anliegen auf, das schon die mittelalterlichen Sekten und Reformbewegungen nachdrücklich vertreten hatten und das dort zu einer Wiederbelebung des Begriffs "christianismus" geführt hatte. Der lutherische Begriff "christianitas" wurde im Deutschen dann allerdings nicht mit Christenheit übersetzt, sondern mit Christentum. Er erhielt damit gleichzeitig eine neue Funktion. Er diente nun nämlich nicht mehr dazu, die Eigenart des Christlichen zu beschreiben (entsprechend der ursprünglichen Funktion des lateinischen Begriffs "christianismus"), sondern den herrschenden kirchlichen Zuständen in kritischer Absicht den Spiegel vorzuhalten. Damit erhält der Begriff eine normative Bedeutung, das heißt: Er dient nun zur Umschreibung des Ideals, er steht nun für die wahre christliche Lehre und für das wahrhaft christliche Leben.

Diese Bedeutung des Begriffs "Christentum" und des Begriffs "christlich" wird nun für Jahrhunderte dominant. Vorzugsweise denkt man nun also bei diesen Begriffen an echtes Christentum und echte Christlichkeit. Die Begriffe behalten also einen kritischen Akzent im Hinblick auf die faktische Gestalt des Christentums, und zwar bis in die Zeit der Aufklärung hinein, was dann speziell Kritik an der römischen Kirche bedeutet, die von daher geneigt war, diesen Begriff zu mei-den.

Es ist bemerkenswert in diesem Zusammenhang, dass die 1850 von Sören Kierkegaard (+ 1855) unter dem Pseudonym "Anticlimacus" veröffentlichte Schrift "Einübung im Christentum" ursprünglich den bezeichnenden Titel tragen sollte: "Versuch, das Christentum in die Christenheit einzuführen"⁴⁸.

Es ging bei diesem Verständnis des Christentums nicht nur um die Anklage des faktischen Christentums, sondern auch darum, "das Ganze des Christlichen aus einem einheitlichen Prinzip heraus neu zu verstehen und auf diesem Wege das bloß Vordergründige vom Kern der Sache zu scheiden"⁴⁹. Seit dem 18. Jahrhundert sprach man dann vom "Wesen des Christentums".

Schon in der Zeit der Reformation begegnen uns Wortverbindungen wie "forma christianismi", "ratio christianismi" oder "substantia christianismi", in denen die Tendenz deutlich wird, den Kern der Sache von dem Vordergründigen zu scheiden oder nach einem einheitlichen Prinzip des Christentums zu suchen. Daraus wurde dann im Raum des Pietismus im 18. Jahrhundert das "Wesen des Christentums" als feststehender theologischer Terminus. Die Frage, was denn das Christentum wesentlich, in seinem Kern, sei und was äußere Bestandteile und Erscheinungsformen seien, erregte sowohl in den Kreisen des Pietismus als auch der Theologen der Aufklärung gleichermaßen das Interesse, die Antworten, die man aber darauf gab, waren naturgemäß sehr verschieden.

Aufschlussreich ist, dass bei diesen Antworten gerade die Wiedervereinigung der getrennten

⁴⁸ Heinz-Günther Stobbe, Art. Christentum II (christlich), in: Adel Theodore Khoury, Hrsg., Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum-Christentum-Islam, Graz 1987, 132-135.

⁴⁹ Ebd., 135.

Christenheit, also die institutionelle Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, nur eine geringe Rolle spielte, ebenso spielten die diesem Ziel zugeordneten interkonfessionellen Lehrgespräche nur eine geringe Rolle. Das ist zum Teil eine Folge der faktischen Schwierigkeiten, die man bei den Re-unionsbemühungen damals erlebte, zum anderen ist das eine Folge der wachsenden Tendenzen, an die Stelle einer sichtbar-organisatorischen Einheit der Christenheit eine "universelle(n) Bruderschaft lebendiger Christen aller Konfessionen"⁵⁰ zu setzen, also nicht mehr auf die Lehre und das Bekenntnis zu setzen, sondern auf das Erleben der Gemeinschaft mit Gott und das christliche Tun, das sittliche und missionarische Handeln zu setzen. Dem entspricht die besondere Wertung des Erweckungserlebnisses⁵¹.

Bei dieser Reflexion über das Wesen des Christentums spielten der Gedanke der wesenhaften Einheit des durch die getrennten Kirchen gespaltenen Christentums und die interkonfessionellen Gespräche also nur noch, wenn überhaupt, eine geringe Rolle. Das ist in erster Linie eine Frucht der Resignation. Resultierend aus dieser Resignation, hatte man inzwischen eine neue Vorstellung vom Christentum gebildet: Man sah von sichtbaren Strukturen und Lehrunterschieden ab und verlegte sich auf das Erlebnis der Gemeinschaft und auf das christliche Handeln, der Blick war hier also nicht mehr auf die Lehre und das Bekenntnis gerichtet, sondern auf das Erleben der Gemeinschaft mit Gott und auf das christliche Tun, speziell auf das sittliche und missionarische Handeln. Dem entspricht die besondere Wertung des Erweckungserlebnisses in dieser Zeit, das quer durch die verschiedenen Gemeinschaften hindurchging und nicht an eine bestimmte Denomination band.

Im Deutschen Idealismus der Aufklärung fragte man dann nach der reinen Idee des Christentums unter Absehung von der geschichtlichen Existenz und Belastung des Christentums. Man fragte nach der reinen Idee des Christentums, befreit von aller geschichtlichen Existenz und Belastung. Die Idee galt hier nämlich als das Notwendige und Allgemeingültige, die geschichtliche Tatsächlichkeit dagegen als das Zufällige und Zeitbedingte. Hier wurden die "vérités de raison" gegen die "vérités des faits" ausgespielt. So fragte man nach dem Wesen des Christentums, nach dem

⁵⁰ Heinz-Günther Stobbe, Art. Christentum II (christlich), in: Adel Theodore Khoury, Hrsg., Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum- Christentum-Islam, Graz 1987, 136.

⁵¹ Ebd., 135 f.

ge-schichtslosen Wesen, das in diesem Verständnis gleichzeitig auch kirchenlos und damit auch undogmatisch und überkonfessionell war.

In diesem Kontext muss auch die Behauptung Lessings (+ 1781) verstanden werden, die er im Religionsstreit mit Johann Melchior Goeze als Trumpf gegen eine Theologie des Bibelbuchstabens ausspielt: “Zufällige Geschichtswahrheiten können niemals der Beweis von Vernunftwahrheiten werden”.

So erklärt der Deutsche Idealismus als das ideelle Wesen des Christentums dessen sittlichen Vernunftgehalt oder, was dasselbe ist, dessen rein menschlichen und allgemein menschlichen Ideengehalt. Anders ausgedrückt: das Wesen des Christentums ist in der Sicht des Deutschen Idealismus der Aufklärungszeit der sittliche Vernunftglaube oder die “reine Menschlichkeit”⁵². Gott wurde zwar nicht formell geleugnet, aber faktisch kreiste nun alles um den Menschen, und der höchste Wert wurde das, was man als die “reine Menschlichkeit” bezeichnete.

Man interessierte sich im Deutschen Idealismus für das geschichtslose Wesen des Christentums. Dieses empfand man als kirchenlos, damit aber auch als undogmatisch und überkonfessionell. An der geschichtlichen Tatsächlichkeit des Christentums war man uninteressiert. Im Mittelpunkt des Interesses stand das geschichtslose Wesen des Christentums, das man als kirchenlos, als undogmatisch und als überkonfessionell empfand.

In solcher Reduzierung machte man aus dem Christentum eine Vernunftreligion oder gar noch weniger, sofern es nur noch in seinem sittlichen Gehalt relevant erschien. Gott leugnete man dabei zwar nicht formell, aber faktisch kreiste man nun nur noch um den Menschen, und der höchste Wert wurde das, was man als rein menschlich und als allgemein menschlich bezeichnete. Das heißt: Die entscheidenden Stichworte wurden hier “rein menschlich” und “allgemein menschlich”. “Rein menschlich” bedeutet dann soviel wie bloß menschlich, also nicht übermenschlich oder übernatürlich, es bedeutet soviel wie edelmenschlich im Gegensatz zu allem Unedlen. Und “allgemein menschlich” wird dann im Gegensatz oder im Unterschied zu aller

⁵² Gottlieb Söhngen, Vom Wesen des Christentums, in: Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 293.

geschichtlichen Zeitbe-dingtheit verstanden.

Die Nachwehen dieser Epoche begegnen uns heute teilweise recht massiv in der evangelischen Theologie, aber auch in der katholischen, wo immer man die Wende von der Theologie zur Anthropologie vollzieht. Auch das Rahnersche Konzept ist weithin das Konzept des Idealismus.

Im Christentumsverständnis des Deutschen Idealismus wurde gemäß der Anthropologisierung der Theologie der Glaube an den Gottmenschen, also der Glaube an die Aufnahme der menschlichen Natur in die zweite göttliche Person, zum Glauben an den Messiasgott, also zum Glauben an die Aufnahme des Göttlichen in die menschliche Person. Wenn Sie sich ein wenig auskennen in der Geschichte der Alten Kirche, werden Sie darin ein Wiederaufleben des alten Nestorianismus erkennen. Das Göttliche, das hier bekannt wird, ist "das Göttliche innerhalb der menschlichen Persönlichkeit, innerhalb der Grenzen reiner Menschlichkeit"⁵³. "Rein menschlich" - so sagte ich bereits - bedeutet hier bloß menschlich, also nicht übermenschlich oder übernatürlich, es bedeutet edelmenschlich im Gegensatz zu allem Unedlen. Die Religion des Edelmenschen aber ist der sitt-liche Vernunftglaube⁵⁴.

Im Deutschen Idealismus suchte man die Idee des Christentums von der historischen Existenz des Christentums zu befreien, horizontalisierte es damit jedoch. Man liquidierte das, was man bisher für unaufgeblich gehalten hatte, das Übernatürliche, und zerschlug damit im Grunde die Sache des Christentums völlig⁵⁵.

Die katholische Tübinger Schule hielt damals mit ihren Vertretern Johann Sebastian Drey (+ 1853) und Johann Adam Möhler (+ 1838) dagegen, dass in den Glaubenswahrheiten ideelle Wahrheiten enthalten seien, die durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft angegangen werden könnten, übernatürliche Wahrheiten, nicht philosophische Wahrheiten, die durch die natürliche Vernunft erkennbar seien. Sie konnten sich dabei auf Thomas von Aquin (+ 1274) und die Scholastik überhaupt berufen. Mit Nachdruck erklärten sie: Die Ideen oder Wahrheiten des

⁵³ Ebd., 294.

⁵⁴ Ebd., 294 f.

⁵⁵ Ebd., 296.

Christentums offenbaren und verwirklichen sich in einem historischen Prozess, sie werden uns vermittelt durch Heilsgeschichte⁵⁶. In die Heilsgeschichte konnten sie die Kirchengeschichte mit einschließen, wenngleich dabei zu bedenken ist, dass die Heilsgeschichte in der Zeit der konstitutiven Offenbarung von anderer Qualität ist als in der Zeit der Entfaltung der abgeschlossenen Offenbarung. Mit Recht bestanden die Tübinger darauf, dass die Idee oder die ideelle Wahrheit des Christentums auf der Tatsachenwahrheit des historischen Prozesses aufruht. Sie erklärten: Die Wahrheit des Christentums ist Überlieferungswahrheit, Wahrheit auf dem Grund einer lebendigen Überlieferung. Die Wahrheit des Christentums gibt es nur auf dem Weg der Überlieferung und ihrer Tatsachenwahrheit⁵⁷. Das aber wurde in der Zeit der Aufklärung in Frage gestellt, das geschieht auch heute noch nicht selten in der Theologie.

Die Aufklärung setzt damit im Grunde an die Stelle des Christentums eine natürliche Vernunftreligion und schreibt ihr darüber hinaus die Aufgabe zu, alle Religionen und vor allem auch das Christentum abzulösen. Nach Gotthold Ephraim Lessing (+ 1781) muss in der "Erziehung des Menschengeschlechtes" das "Knabenalter" zum "reifen Mannesalter" voranschreiten, in dem die Gotteserkenntnis nicht mehr "als Offenbarung gepredigt", sondern "als Resultat menschlicher Schlüsse gelehrt" wird. Er meinte - und mit ihm meinten es viele -, der mündig gewordenen Menschheit entspreche das Christentum als natürliche Vernunftreligion. Lessing war der Meinung, die Vernunftreligion müsse das Christentum und seine konfessionellen Sonderungsformen ablösen, erst damit könne der universale Anspruch des Christentums verwirklicht werden.

Dieser natürlichen Vernunftreligion, die man als eine Weiterentwicklung des Christentums versteht, kommt es zu, so erklärt man, alle Religionen und vor allem auch das Christentum abzulösen. Sie wird zur höchsten Form der Religion, zu jener Religion, in welcher der universale Anspruch des Christentums erst seine Erfüllung findet.

Praktisch bedeutet das eine Reduzierung des Christentums auf ein natürliches Ethos, eine Tendenz, die bis heute nachwirkt, nicht nur im reformatorischen Christentum. Die natürliche

⁵⁶ Ebd., 297.

⁵⁷ Ebd., 297 f.

Vernunftreligion der Aufklärung wird faktisch zu einer reinen Sittenlehre auf der Grundlage eines humanen Ethos⁵⁸. Diese "Religion" macht dem Christentum noch heute Konkurrenz, ja, sie ist tief in das Christentum eingedrungen. Sie ist allerdings unbestreitbar eine Verfremdung dieser Religion, wenn man sie betrachtet im Blick auf die Kontinuität ihrer Entfaltung.

5. Die Eigenart des Christentums.

In dem Bestreben, die Eigenart des Christentums in den Blick zu bekommen, können wir fragen: Was sind zentrale christliche Aussagen? Wir können aber auch fragen: Wie stellt sich das Christentum nach außen und nach innen hin dar? Im einen Fall fragen wir nach dem Inhalt dieser Religion, im anderen nach ihrer Form oder nach ihrer Struktur. Wir werden hauptsächlich nach dem Inhalt fragen, darüber aber die Frage nach der Form nicht vergessen.

Wenn wir in diesem Sinne die Eigenart des Christlichen charakterisieren wollen, so müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass das nicht leicht ist angesichts der Vielfalt der Vorstellungen vom Christlichen, der wir begegnen, oder angesichts der zahlreichen christlichen Gruppierungen, die es heute gibt.

Zunächst fragen wir nach den zentralen christlichen Aussagen. Welche sind diese? Was gehört dazu? Welche Norm gibt es hier? Und wer ist autorisiert, die Norm zu normieren? Also: Wer sagt, was gilt, und wo das, was gilt, zu finden ist? Die zentralen christlichen Aussagen, das sind der Glaube an den trinitarischen Gott, an den einen Gott in drei Personen, an das Geheimnis der Inkarnation, an die zwei Naturen in Christus und an die Präexistenz des menschengewordenen Gottessohnes, an die Jungfrauengeburt, an die Erlösung, an die Wiederkunft Christi, an all die Wahrheiten, die die alten Symbola, die Glaubensbekenntnisse, aufzählen, das apostolische, das nizänische, das nizänisch-konstantinopolitanische oder das athanasianische, um die wichtigsten altchristlichen Glaubensbekenntnisse hier zu nennen.

Legt man die alten Glaubensbekenntnisse, die Symbola, zugrunde, hat man es noch

⁵⁸ Vgl. Heinz-Günther Stobbe, Art. Christentum II (christlich), in: Adel Theodore Khoury, Hrsg., Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum- Christentum-Islam, Graz 1987, 138 f.

verhältnismäßig leicht, wobei dann jedoch wieder die Frage nach dem Verständnis dieser Symbola und der darin enthaltenen Glaubensaussagen zu Kontroversen führen kann, ja, zu Kontroversen führen wird.

Die vier wichtigsten dieser altchristlichen Symbola sind das apostolische, das nizänische, das nizänisch-konstantinopolitanische und das athanasianische Symbolum oder Glaubensbekenntnis. Der Terminus "Symbolum" kommt von dem griechischen "σμβ~~V~~αλλειν", das soviel bedeutet wie "zusammenwerfen", "zusammenlegen", "zusammenstellen". Die Symbola gruppieren sich immer um die beiden Grunddogmen des Christentums, um das Dogma der Trinität und um das Dogma der Inkarnation, womit sich dann noch im einzelnen die Lehre von der Schöpfung verbindet, von den zwei Naturen, von der Jungfrauengeburt, von der Erlösung, von der Wiederkunft, von der Sündenvergebung und noch manches andere.

Thomas von Aquin (+ 1274) will die ganze Offenbarung in den zwei Stichworten "Trinität" und "Inkarnation" zusammenfassen. In der Summa Theologiae stellt er fest: "Duo nobis credenda pro-ponuntur: scilicet occultum divinitatis...et mysterium humanitatis Christi"⁵⁹. An einer anderen Stelle des gleichen Werkes erklärt er: "Fides nostra in duobus consistit: primum in vera Dei cognitione...secundo in mysterio incarnationis Christi"⁶⁰. Man sollte meinen, dass diese Wahrheiten als Grundwahrheiten die christliche Identität bestimmen. So war es jedenfalls in der Vergangenheit.

Über diese beiden Grunddogmen hinaus waren die Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche in ihrer Ganzheit bisher das einigende Moment der verschiedenen christlichen Denominationen. Das gilt zumindest für die großen christlichen Denominationen. Und sie wurden da auch - bisher jedenfalls - so ziemlich im gleichen Sinne verstanden oder interpretiert. Das ist jedoch heute nicht mehr der Fall. Auch die wichtigsten Symbola der Alten Kirche sind heute nicht mehr konsensfähig, jedenfalls ist das heute immer weniger der Fall.

Als sich im Jahre 1948 der Weltrat der Kirchen konstituierte, einigte man sich als Bedingung für

⁵⁹ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 1 a. 8.

⁶⁰ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 174 a. 6.

die Mitgliedschaft auf das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott. Ich erwähnte dieses Faktum. Dieses Bekenntnis sollte die Basisformel für die Mitgliedskirchen sein. Schon 20 Jahre später ist man da-von abgerückt und hat sich auf die christologische Formel zurückgezogen, ohne sich jedoch auf eine verbindliche Interpretation dieser Formel einigen zu können.

Existentiell wird unser Fragen, wenn wir etwa so formulieren: Worin besteht das Besondere des Christentums, jenes Besondere, das das Christentum nicht nur als solches rechtfertigt, sondern das auch subjektiv angenommen werden muss als Voraussetzung für ein authentisches Christenleben⁶¹.

Es ist nicht zu verkennen, dass die Meinungen über die Eigenart des Christlichen oder über das Unaufgebbare daran sehr weit auseinandergehen. Schon in dem weiten Spektrum der zahlreichen christlichen Gruppierungen sind die Antworten auf die Frage nach dem "Proprium christianum" recht verschieden. Das gilt dann erst recht im außerchristlichen Bereich. Wenn wir uns trotzdem dieser Frage zuwenden, so geschieht das unter dem Aspekt dessen, was eigentlich sein sollte, was man vernünftigerweise auf Grund des Selbstverständnisses des Christentums sagen muss, sagen müsste, auf Grund des Selbstverständnisses des Christentums, wie es uns normativ begegnet in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments.

Die Meinungen über die Eigenart des Christlichen oder über das Unaufgebbare daran gehen auseinander, außerhalb wie innerhalb des Christentums. Daher bleibt uns hier nichts anderes übrig, als nach dem zu fragen, was eigentlich sein sollte, was man vernünftigerweise auf Grund des Selbstverständnisses des Christentums nennen muss. Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als die Frage nach den christlichen Grundwahrheiten mit der Kritik an konkreten Formen des Christentums zu verbinden.

Wenn die Antworten auf die Frage nach den christlichen Grundwahrheiten so vielfältig sind, so hat das seinen Grund nicht nur in der geistigen Unklarheit über das, was wir Christentum nennen, und in der Unbestimmtheit der konkreten Bestimmung des Christlichen, also im Menschen, sondern auch in der Fülle und Mannigfaltigkeit des Christentums selbst. Weil das

⁶¹ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München² 1965, 39.

Christentum so vielfältig ist - gern spricht man in diesem Zusammenhang von der Dialektik des Christentums, besser wäre es, von der spannungsvollen Polarität des Christentums zu sprechen -, weil das Christentum so vielfältig ist, ist man immer wieder versucht, einzelne Elemente aus dem Ganzen herauszugreifen und darüber ebenso wichtige zu vergessen oder die Teilmomente mit dem Ganzen zu verwechseln und somit einseitige Konzeptionen dessen zu entwickeln, was wir christlich nennen⁶².

Also: Die Vielfalt der Antworten auf die Frage nach dem genuin Christlichen hat ihren Grund nicht nur in der geistigen Unklarheit der Menschen im Hinblick auf das Christentum und im falschen Verständnis und in der Unbestimmtheit der jeweils faktischen Gestalt des Christentums, sondern auch in der Mannigfaltigkeit des Christentums selbst, in seiner spannungsvollen Polarität, in der uns ein Abbild der Polarität der Schöpfung begegnet. Auch hier müssen wir eine gewisse Parallelität zwischen der natürlichen Schöpfungsordnung und der übernatürlichen Heilsordnung konstatieren. Es ist also die Vielfalt des Christentums, sein innerer Reichtum, der nicht selten da-zu führt, dass man Einzelmomente aus dem Christentum herausgreift und darüber vergisst, dass sie nur Teilmomente sind, anders ausgedrückt: dass man die Teilmomente mit dem Ganzen verwechselt.

Während katholische Theologen eher geneigt sind, die Eigenart Christlichen materialiter zu sehen und entsprechend darzustellen, sind evangelische Theologen eher geneigt, die Eigenart des Christlichen, formaliter zu behandeln, also: nicht inhaltlich, sondern strukturell. Im Vordergrund steht im Protestantismus das dativische Moment des Glaubens, der Glaube als Vertrauen, die "fides qua", nicht das akkusativische Moment des Glaubens, der Glaube als Inhalt, die "fides quae". Die Protestanten sind eher geneigt, nicht die zentralen, die entscheidenden Gegenstände des Christentums, des christlichen Glaubens, zur Sprache zu bringen, sondern seine entscheidenden Formelemente⁶³. Es ist zuzugeben, dass die letzteren, die Formelemente, das entscheidende Moment im Christentum darstellen, in dieser Vorlesung wird der Schwerpunkt jedoch auf den Materialelementen, auf den entscheidenden

⁶² Vgl. Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 9.

⁶³ Vgl. Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 17 f.

Glaubensgegenständen, liegen, in denen allerdings die Formelemente immer wieder sichtbar werden bzw. sichtbar gemacht werden.

Damit möchte ich die einleitenden Bemerkungen abschließen, um mich dem ersten Teil der Vorlesung zuzuwenden. Darin geht es mir um einen Überblick über die wichtigsten Form- oder Strukturelemente und um die wichtigsten Inhalte des Christentums.

I. TEIL: DIE WICHTIGSTEN FORMELEMENTE UND DIE WICHTIGSTEN INHALTE (MATERIALELEMENTE) DES CHRISTENTUMS.

1. Kapitel: Formale Grundaussagen (die wichtigsten Formelemente).

Das Christentum versteht sich als Offenbarung im strikten Sinne, als Offenbarung im Sinne von Selbsterschließung Gottes an den Menschen. Das Christentum erhebt den Anspruch, dass die Offenbarung in geschichtlichen Ereignissen und in der Kunde davon erfolgt ist. Damit beansprucht es einen ganz besonderen Platz im Reigen der Religionen, einen einzigartigen Platz, damit beansprucht es - wir können auch sagen - Absolutheit. Der Absolutheitsanspruch ist ein inneres Strukturelement des Christentums, ein erstes inneres Strukturelement, ein erstes Wesenselement.

Die Antwort des Menschen auf die christliche Offenbarung ist der Glaube. Offenbarung und Glaube sind korrele Begriffe. Der christliche Glaube hat die alt- und die neutestamentliche Offenbarung zur Voraussetzung.

Das Christentum ist also nicht Spekulation des Menschen über Gott und die jenseitige Welt, sondern Auskunft von Gott selbst, eine Kunde aus der jenseitigen Welt. Es ist nicht das, was man heute gern als Vision bezeichnet, es ist nicht ein großer Gedanke, eine geniale Idee, eine

Lebens- und Weltanschauung, die aus dem menschlichen Geist hervorgegangen ist⁶⁴, sondern eine aus ge-schichtlichen Ereignissen hervorgehende Kunde von Gott, worin Gott sich dem Menschen erschließt, um mit ihm in Gemeinschaft zu treten. In der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments teilt sich der Gott der Philosophen, der Gott, den der Mensch mit Hilfe seiner natür-lichen Vernunft erkennt, und zwar im Hinblick auf seine Existenz und auf seine wichtigsten Eigen-schaften, dieser Gott der Philosophen teilt sich in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments dem Menschen mit. Anders ausgedrückt: In der Offenbarung tritt der Gott der Philosophen gleichsam aus seiner Verborgenheit hervor. Das Ziel der Offenbarung ist in diesem Verständnis nicht Erkenntnis oder Information, sondern Kommunikation.

Während die Religionen Produkte des menschlichen Geistes sind, Versuche des Menschen, eine Antwort auf die letzten Fragen zu geben, sind die Urkunden des Christentums göttlichen Ursprungs, ungeachtet der instrumentalen Mitbeteiligung des Menschen daran. Wir nennen sie deswegen auch Wort Gottes oder Offenbarung in einem ganz spezifischen Sinn. Richtiger müsste es heißen: In ihnen, in diesen Urkunden, ist das Wort Gottes oder die Offenbarung enthalten. Sie gelten als inspiriert. Damit ist gesagt, dass Gott die Wahrheit des darin Ausgesagten verbürgt.

Das Christentum erhebt den Anspruch, exklusiv Offenbarung Gottes zu sein, das heißt: exklusiv zusammen mit dem Judentum, der Religion des Alten Testaments. Daraus folgt der Absolutheitsanspruch als ein inneres Wesenselement des Christentums. Während die Religionen Produkte des menschlichen Geistes sind, Versuche des Menschen, eine Antwort auf die letzten Fragen zu geben, sind die Urkunden des Christentums göttlichen Ursprungs, ungeachtet der instrumentalen Mitbeteiligung des Menschen daran.

Das Christentum versteht seine heiligen Schriften, das Alte und das Neue Testament, als Kunde von Gott her oder besser als eine aus geschichtlichen Ereignissen hervorgehende Kunde von Gott, worin Gott sich dem Menschen erschließt, um mit ihm in Gemeinschaft zu treten. Das Ziel der Offenbarung ist in diesem Verständnis nicht Erkenntnis oder Information, sondern Kommunikation. Dabei erhebt das Christentum den Anspruch, exklusiv Offenbarung Gottes zu

⁶⁴ Johannes L. F. Dankelmann, Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken. Der Glaube an Gott. Freiburg 1964. 41 f.

sein, das heißt: exklusiv zusammen mit dem Judentum, der Religion des Alten Testaments. Daraus folgt der Absolutheitsanspruch als ein inneres Wesenselement des Christentums.

Des Näheren müssen wir bei dem, was wir Offenbarung nennen, unterscheiden zwischen der Primäroffenbarung und der Sekundäroffenbarung, zwischen der Offenbarung in actu primo und der Offenbarung in actu secundo. In der Offenbarung in actu secundo erhält die Offenbarung in actu primo, das unmittelbare Offenbarungsereignis, seine Deutung. Davon muss noch einmal die Niederschrift unterschieden werden, der Bericht darüber.

Wie wir aus den Schriften des Alten und des Neuen Testaments erfahren, offenbart Gott sich in geschichtlichen Ereignissen und in dem diese Ereignisse deutenden Wort. Demnach sind die entscheidenden Urkunden des Christentums göttlichen Ursprungs.

In der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments tritt gemäß dem christlichen Selbstverständnis der Gott der Philosophen aus seiner Verborgenheit hervor. Das Christentum nimmt also - so versteht es sich - seinen Ausgang von Gott her, es schaut zurück auf eine Geschichte Gottes mit dem Menschen, die ihren Niederschlag in bestimmten Urkunden gefunden hat, die ebenso wie die Geschichte Gottes mit seinem Volk göttlichen Ursprungs sind und diese Geschichte in einer gewissen Hinsicht zum Abschluss bringen. Demgemäß stellen die Schriften des Alten und des Neuen Testaments - 72 an der Zahl gemäß katholischem Verständnis - die Norm für die weitere Geschichte Gottes mit dem Menschen dar.

Während die Religionen Produkte des menschlichen Geistes sind, Versuche des Menschen, eine Antwort auf die letzten Fragen zu geben, sind die Urkunden des Christentums göttlichen Ursprungs, ungeachtet der instrumentalen Mitbeteiligung des Menschen daran.

Das Christentum nimmt also gemäß seinem Selbstverständnis seinen Ausgang von Gott her, es schaut zurück auf eine Geschichte Gottes mit dem Menschen, die ihren Niederschlag in bestimmten Urkunden gefunden hat, die wiederum göttlichen Ursprungs sind und damit die Geschichte Gottes in einer gewissen Hinsicht zum Abschluss bringen, sofern sie eine Norm für die weitere Geschichte Gottes mit dem Menschen darstellen. Darum unterscheiden wir zwischen der Offenbarungsgeschichte und der Geschichte ihrer Interpretation. Die Geschichte der Interpretation der Offenbarung ist die Dogmengeschichte. So ist es jedenfalls im katholischen

Verständnis des Christentums.

Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments gelten als inspiriert. Das heißt: Sie sind von Gott eingegeben. Inspiration bedeutet Einhauchung. Die Inspiration ist nicht im Sinne von Verbal-inspiration, im Sinne von wörtlicher Eingebung, zu verstehen, sondern in dem Sinne, dass Gott die in der Schrift ausgesagten Wirklichkeiten als wahr verbürgt. Im Akt der Inspiration benutzt Gott den Hagiographen als ein lebendiges Werkzeug, so dass die inspirierten Schriften zugleich dem jeweiligen menschlichen Verfasser und Gott zugeschrieben werden müssen. Im Fall der Verbalinspiration wäre Gott der alleinige Verfasser. Diese Position wird zwar zuweilen vertreten im Christentum, vor allem in der Geschichte des Christentums, aber sie ist nicht haltbar. Das wird vor allem dann klar, wenn man sich vor Augen hält, wie sehr diese Schriften der menschlichen Ge-schichte verhaftet und wie sehr sie von ihrem jeweiligen Verfasser geprägt sind. Es geht in den Urkunden des Christentums also nicht um Verbalinspiration, sondern um Inspiration in einem allgemeineren Sinne. Das heißt: In der Inspiration empfängt der Hagiograph die Erleuchtung Gottes als ein lebendiges Werkzeug des Heiligen Geistes. Er erhält darin den Antrieb des Geistes zur Niederschrift des Geoffenbarten einerseits und den Schutz vor Irrtum andererseits. Dabei begleitet Gottes positiver Beistand die menschliche Rede oder Niederschrift, ohne dass die menschlichen Eigenschaften und die menschliche Eigenart des Hagiographen ausgeschaltet oder auch nur eingeschränkt werden. Dabei ist es nicht einmal notwendig, dass sich der Inspirierte bei seiner Niederschrift der Tatsache der göttlichen Inspiration bewusst ist. Das Faktum der Inspi-ration ist jeweils in den betreffenden Schriften bezeugt, nicht explizit, sondern implizit. Welche Schriften das dann sind, das erfahren wir durch das Glaubensbekenntnis der späteren Gemeinde, durch die Kirche, die in diesen Schriften und nur in diesen Schriften die Norm ihres Glaubens erblickt.

Die inspirierten Schriften sind zugleich das Werk Gottes und des jeweiligen menschlichen Verfassers. Deshalb hat jede Schrift ihr besonderes Kolorit, nicht nur der Form nach, sondern auch inhaltlich. Entscheidend ist, dass Gott die Wahrheitsgarantie gibt, dass Gott die Wahrheit des Ausgesagten verbürgt. Das tut er aber nur im Hinblick auf die religiösen Aussagen. Diese zu eruieren, das ist die Aufgabe der Theologie. Sofern das Lehramt der Kirche - im Fall des katholischen Christentums - hier Aussagen treffen will, muss es sich der Theologie bedienen. Das Lehramt der Kirche kann nicht willkürlich dekretieren.

Die Inspiration meint die Aneignung der Offenbarung und der Heilswirklichkeit Gottes, nicht ihre geschichtliche Konstituierung. Die Inspiration und ihr Ergebnis, die inspirierten Bücher, gehören in den Bereich der Aneignung der Offenbarung und der Heilswirklichkeit Gottes, nicht zur ge-schichtlichen Konstitutierung der Offenbarung und des Heiles.

Im Einzelfall koinzidieren der Offenbarungsvorgang und seine Niederschrift. Das ist etwa denkbar bei einem Paulusbrief, jedenfalls partiell. Das ist auch wohl so bei der Geheimen Offenbarung, um im Neuen Testament zu bleiben.

Die ganze Heilige Schrift ist inspiriert, aber nicht jeder Satz ist geoffenbart. Die heiligen Schriften sind nicht Gottes Offenbarung, sondern sie enthalten sie. Nicht alles ist darin Offenbarung, nicht jede Einzelheit darin enthält eine Offenbarung, die Glauben verlangt, so sehr sie auch inspiriert ist. Nicht alles ist Offenbarung in diesen Schriften, nicht jede Einzelheit in ihnen enthält eine Offenbarung, die Glauben verlangt, wohl aber sind die Schriften in ihrer Totalität inspiriert, inspiriert nicht im Sinne der wörtlichen Inspiration, sondern im Hinblick auf die darin ausgesagten religiösen Wirklichkeiten.

Angesichts solcher Grundpositionen des Christentums kann man, streng genommen, die Heilige Schrift nicht mit der Offenbarung Gottes identifizieren.

Die Heilige Schrift ist also nicht deckungsgleich mit der Offenbarung Gottes, sie enthält diese, die ganze Heilige Schrift ist nicht Offenbarung - im strengen Sinn -, wohl aber ist sie als Ganze und im Einzelnen inspiriert. Das bedeutet dann allerdings nicht, dass alles darin Ausgesagte die Wahrheitsgarantie Gottes hat, sondern nur die entscheidende religiöse Aussage, das, was Gott darin dem Menschen zu seinem Heil mitteilen wollte. Das heißt: Gott verbürgt nicht die Wahrheit etwa von den geschichtlichen, weltbildlichen und geographischen Aussagen der heiligen Schriften⁶⁵. Keine Offenbarung ist in den heiligen Schriften das, was gewissermaßen obiter gesagt wird, was gleichsam nebenbei gesagt ist, wie beispielsweise die geographischen oder die geschichtlichen oder die weltbildlichen Aussagen. Sie sind keine Offenbarung. Von Offenbarung kann man auch etwa nicht sprechen, wenn Paulus seinen Schüler im 2.

⁶⁵ Joseph Schumacher, Der apostolische Abschluss der Offenbarung, Freiburg 1979, 46.

Timotheusbrief (2 Tim 4,13) darum bittet, dass er ihm den Mantel mitbringt, den er zurückgelassen hat oder wenn im alttestamentlichen Buch Leviticus (Lev 11,6) der Hase als Wiederkäuer bezeichnet wird. Das leuchtet ein. Nicht alles ist Offenbarung, was in den heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments steht, wohl aber ist alles inspiriert.

Auf Offenbarung in diesem Sinn beruht nicht nur das Christentum, auch die Religion Israels. Die Religion Israels - heute würden wir sagen: das Judentum - verhält sich zum Christentum wie das Vorbild zur Erfüllung, wie die Vorstufe zur Vollendung. Das Alte Testament, worauf sich die Religion Israels aufbaut, ist eine Hinführung zum Christentum, das seinerseits durch die Religion Israels vorbereitet wurde. Die Religion des Alten Testaments ist die Grundlage des Christentums, die Grundlage des Christentums, der Religion des Neuen Testaments, weshalb das Christentum von seiner jüdischen Wiege nicht absehen kann. Der Kolosserbrief nennt das Alte Testament den Schatten des Zukünftigen (Kol 2,17), also des Neuen Testaments.

Wie es das 1. Kapitel des Hebräerbriefes ausdrückt, wurde die Religion der Propheten durch die Religion des Sohnes abgelöst. Demgemäß haben sich die ersten Christen nicht als eine jüdische Sekte verstanden - so wurden sie von außen verstanden, jedenfalls zunächst und eine Zeitlang, selbst haben sie sich aber nicht so verstanden, zu keiner Zeit -, demgemäß haben sich die ersten Christen nicht als eine jüdische Sekte verstanden, sondern als das wahre Israel (Gal 6,15 f).

Daher reklamierten sie für sich jene Bezeichnung, mit der sich das alttestamentliche Gottesvolk stolz charakterisierte, wenn sie sich als den "DEDI LDW", in griechischer Version als die "ἐκκλησία του θεοῦ", in lateinischer Version als die "ecclesia Dei" bezeichneten. "LDW" bedeutet soviel wie "Versammlung" oder "Gemeinde". Weniger nuanciert wurde dann daraus das "Volk". Die ersten Christen verstanden sich als der neue "DEDI LDW", als die neue Gottesversammlung, als die neue Gottesgemeinde oder als das neue Gottesvolk.

Das Christentum erhebt den Anspruch, dass in ihm, speziell in Jesus von Nazareth und in den Heilstaten, die durch ihn geschehen sind und noch geschehen werden, die alttestamentliche Prophetie ihre Erfüllung gefunden hat. Dabei hebt es sich formal von Israel ab durch die stärkere Betonung der religiös-sittlichen Gesinnung im Vergleich zum äußeren Werk, durch die stärkere Hervorhebung der Liebe im Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Nächsten und durch

einen konsequenteren Universalismus⁶⁶, vor allem aber durch die Zentrierung der alttestamentlichen Heilsgeschichte auf Christus hin.

Bedeutet das nun, dass es nach christlichem Verständnis Offenbarung Gottes nur im Alten und Neuen Testament gibt und dass die Religionen der Menschheit nichts als Irrtümer verbreiten? - Die Bejahung dieser Frage wäre zu simpel, sie würde die Wirklichkeit verfehlen. Denn in allen Religionen gibt es Wahres. In dem Maße als die menschliche Vernunft zu metaphysischen Wahrheiten vordringen kann, gibt es auch Wahres in den Religionen, freilich mehr oder weniger.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Die Religionen sind für das Christentum - wenn man einmal absieht vom Judentum - zwar nicht Offenbarung Gottes, auch wenn sie den Anspruch dazu erheben, das heißt jedoch nicht, dass sie nur Irrtümer enthalten, denn der menschliche Intellekt kann zu echten metaphysischen Erkenntnissen vordringen. Aus christlicher Sicht müssen wir die Religionen als eine spezifische Gestalt von Philosophie verstehen.

Aber es gibt nicht nur wahre metaphysische Erkenntnisse in den Religionen. Es gibt in ihnen sogar auch übernatürliche göttliche Offenbarungen. Dieses Faktum folgt aus den ersten Kapiteln der Genesis, die bezeugen, dass Gott irgendwie zur gesamten Menschheit gesprochen hat. Diese Offenbarungswahrheit müssen wir zusammen sehen mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4: "Gott will, dass alle Menschen gerettet werden") sowie mit der Feststellung des Hebräerbriefes, dass es unmöglich ist, Gott zu gefallen ohne Glauben (Hebr 11,6). Das heißt: Weil Gott alle Menschen retten will - Gott will alle Menschen retten, das heißt nicht, dass alle Menschen tatsächlich gerettet werden -, weil Gott alle Menschen retten will und weil das ohne den Glauben nicht vorgesehen ist, der Heilsglaube aber nach Rö 10,17 aus dem Hören kommt, aus dem Hören der Offenbarung Gottes, deshalb muss eine autoritativ offenbarende Ansprache Gottes an alle Menschen ergehen oder besser an jeden einzelnen Menschen, auch wenn er nicht mit dem Judentum oder mit dem Christentum konfrontiert wird. Dementsprechend lehrt auch das II. Vaticanum, dass die göttliche Offenbarung nicht erst mit Abraham begonnen hat, dass Gott

⁶⁶ Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ¹1931, 909 f.

von Anfang an die Menschen nicht ohne ein Zeichen seiner selbst gelassen hat⁶⁷.

Schon die natürliche Vernunft kann das nachvollziehen, dass das übernatürliche Heil des Menschen eine übernatürliche Ansprache Gottes an den Menschen voraussetzt.

Neben der amtlichen übernatürlichen Offenbarung Gottes, der öffentlichen Offenbarung, der “*revelatio publica*”, gibt es also noch eine offenbarende Ansprache Gottes in den Religionen der Menschheit, und zwar gewissermaßen *ad hoc*. Wir sprechen hier von der nichtamtlichen übernatürlichen Offenbarung, die privater Natur ist. Sie entspricht der allgemeinen Heilsgeschichte, die die besondere Heilsgeschichte, wie sie uns in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments begegnet, sozusagen umfängt. Diese allgemeine Heilsgeschichte und die nichtamtliche übernatürliche Offenbarung Gottes - in ihr tritt sie hervor - erschließen wir aus den ersten Kapiteln der Genesis, in denen uns mitgeteilt wird, dass Gott irgendwie zur gesamten Menschheit gesprochen hat, aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4), aus der Unmöglichkeit, ohne Glauben Gott zu gefallen (Hebr 11,6) und aus der Tatsache, dass der Glaube vom Hören kommt (Rö 10,17). Nach dem Willen Gottes muss jeder Mensch in irgendeiner Weise von Gott autoritativ angesprochen werden, damit er den zum übernatürlichen Heil notwendigen übernatürlichen Glauben setzen oder auch sich diesem Gnadenangebot Gottes verweigern kann.

Es liegt nun nahe, den Ort dieser Ansprache in den Wahrheitsmomenten in den Religionen zu sehen. Aber das ist nur eine Vermutung. Gott kann auch auf anderen Wegen sein Ziel erreichen. Sicher ist das Dass dieser Ansprache, unsicher ist und bleibt aber das Wie. Das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils erklärt, Gott könne jene Menschen, die ohne Schuld das Evangelium nicht kennen, auf Wegen zum Glauben führen, um die er allein wisse, und betont dabei, dass es ohne Glauben nicht möglich sei, Gott zu gefallen⁶⁸. Stets war die Überlieferung der Meinung, dass Gott uns nicht ohne uns rettet, dass Gott einem Menschen nicht im Verborgenen das gibt, was er explizit verwirft. Das aber behauptet neuerdings Karl Rahner (+ 1984) in seiner

⁶⁷ *Dei Verbum*, Art. 3; vgl. Joseph Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung*, Freiburg 1979, 51 f.

⁶⁸ Missionsdekret “*Ad gentes*”, Art. 7.

merkwürdigen wohl nicht mehr mit dem katholischen Glauben vereinbaren Lehre von den anonymen Christen, die die Theologie heute weithin dominiert⁶⁹.

Bisher galt der Grundsatz “nihil volitum quod non cognitum”- was nicht erkannt worden ist, kann nicht gewollt werden. Das sagt uns schon die Vernunft. Dieser Grundsatz wird da nicht beachtet, wo dem Menschen das übernatürliche Heil geschenkt wird, ohne dass er darum weiß und ohne dass er sich in irgendeiner Form dafür entschieden hat.

Rebus sic stantibus, angesichts der konkreten Heilsordnung, muss jeder Mensch in irgendeiner Weise mit der übernatürlichen Offenbarung Gottes konfrontiert werden, auch wenn er dem Judentum und dem Christentum, den beiden Offenbarungsreligionen, nicht begegnet, da ja nach dem Willen Gottes alle Menschen gerettet werden sollen und demgemäß wenigstens die Gelegenheit dazu erhalten müssen, einen übernatürlichen Glaubensakt zu setzen, implizit, nicht explizit. Das folgt zwingend aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Wohlverstanden geht es hier um eine übernatürliche Begegnung mit Gott. Wo der Ort dieser Begegnung ist und wie sie im einzelnen erfolgt, das kann man nicht sagen, das weiß Gott allein. Mit Sicherheit erfolgt sie nicht allgemein in den Religionen, denn diese enthalten nicht wenige Irrtümer. In den Irrtümern aber kann Gott sich nicht offenbaren. Dann würde er sich selbst widersprechen. Das ist nicht möglich. In den Irrtümern der Religionen kann Gott sich nicht offenbaren. Wohl aber in den Wahrheitsmomenten der Religionen oder in bestimmten Wahrheitsmomenten in den Religionen. Dass er das tut, liegt immerhin sehr nahe, wenngleich wir darüber keine Sicherheit haben.

Daraus folgt, dass, wenn ein Mensch gerettet wird, wenn ihm das übernatürliche Heil geschenkt wird, er gerettet wird nicht durch die nichtchristliche Religion - so sagt es Rahner etwa - sondern trotz der nichtchristlichen Religion.

Das Christentum hat sein Fundament in einer geschichtlichen Offenbarung, in einer Offenbarung, die innerhalb der Geschichte evolutiv, das heißt: sich mehr und mehr entfaltend, an die Menschheit ergangen ist - in einem Zeitraum von mehr als 1000 Jahren. Das ist bedeutsam. Das Christentum hat einen geschichtlichen Ursprung. Es ist nicht aus dem Mythos

69 Clive Stuart Lewis, Mere Christianity, Collins ²³1974, 11 f.

hervorgegangen oder aus Mythen, sondern aus der konkreten Geschichte, die sich als Offenbarungsgeschichte verstanden und ausgewiesen hat. Das Christentum entfaltet sich in bestimmten geschichtlichen Ereignissen und Vorgängen, in denen Gott wirksam geworden ist - so jedenfalls dem Anspruch nach.

Von daher ist es falsch, das Christentum als Mythenglauben zu verstehen. Es ist gerade nicht fundiert in alten Mythen, wie das bei den antiken Volks- und Mysterienreligionen der Fall ist, sondern in der Geschichte.

Der Mythos ist ungeschichtlich. Mythen sind Erzählungen, Phantasien, in denen die Völker der Antike ihren Ideen, Vorstellungen oder auch Vermutungen und Ahnungen im Hinblick auf große, mächtige Ereignisse aus der Urzeit Form und Gestalt verliehen haben. In den Mythen wird von Ereignissen berichtet, die "ihrer Natur nach außerhalb der bekannten alltäglichen Menschenwelt" liegen und die nicht stattgefunden haben⁷⁰. Mythen sind Göttergeschichten, sie sind der Niederschlag menschlicher Phantasie und menschlicher Imagination in den Frühstadien der Kulturen. Liegen der Sage und der Legende noch wirkliche geschichtliche Ereignisse zugrunde, so ist das bei den Mythen, bei den angeblichen Geschehnissen der Mythen nicht der Fall⁷¹. Der Mythos transzendiert die Grenzen der Geschichte in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein, er transzendiert die Grenzen der Geschichte zur mythischen Vorzeit wie auch zur mythischen Endzeit hin. Ihm liegen keine wirklichen geschichtlichen Ereignisse zugrunde. Er ist vielmehr eine bildhafte Deutung der Gegenwart. In ihm deutet und erklärt der Mensch - in verschlüsselter, geheimnisvoller Weise - seine Verhältnisse und Vorfindlichkeiten in der Welt, deutet und erklärt er die letzten Rätsel seiner Existenz. Der Mythos definiert sich von daher als ein sehr tiefer archaischer Ausdruck von Weltdeutung und Daseinserfahrung⁷².

Wir unterscheiden für gewöhnlich kosmogonische, anthropogonische und theogonische Mythen.

⁷⁰ Johannes L. F. Dankelmann, Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken. Der Glaube an Gott, Freiburg 1964, 38 f.

⁷¹ J. Slok, Art. Mythos und Mythologie I, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, Tübingen ³1960, 1263.

⁷² Matthias Stubhann, Der Christus Jesus in der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers, Salzburg 1981, 275.

Im einen Fall geht es um die Entstehung der Welt, in den beiden anderen um den Menschen und seine existentiellen Fragen und um die Götter, um die Entstehung des Menschen und um die Entstehung der Götter. Darüber hinaus spricht man noch von Naturmythen und von eschatologischen Mythen, von Naturmythen, wenn die Naturkräfte und die Gestirne oder wenn atmosphärische und meteorologische Erscheinungen der Natur mythisiert werden, von eschatologischen Mythen, wenn große Verheißungen für die Zukunft gegeben werden.

Der Mythos kann so, wie er da steht, keine echten Aussagen über die jenseitige Welt machen - das ergibt sich aus seinem Wesen, aus seiner Form wie aus seinem Inhalt -, er darf nicht wörtlich verstanden werden, bei ihm handelt es sich um menschliche Reflexion und Fiktion, um die Phantasie des menschlichen Geistes, in der sich unsägliche Ideen und Wünsche Ausdruck verschaffen. Tiefe Ahnungen der Menschheit haben in ihm ihren Niederschlag gefunden. Sie entfalten sich im Mythos stets in einer phantastischen Bilderwelt. Der Mythos darf nicht wörtlich verstanden werden. Aber er ist auf eine vergeistigte Interpretation hin offen. Er kann und muss rationalisiert, auf den Begriff gebracht werden. Geschieht das, so wird seine verborgene Wahrheit sichtbar.

Faktisch stellen sich die Mythen dar als phantastische Erzählungen, in denen Götter und Göttinnen auftreten, Göttersöhne, Zyklopen und Riesen, die die Gestalt von Menschen und Tieren haben, sich aber von diesen dadurch unterscheiden, dass sie von unvorstellbarer Größe sind, von außer-gewöhnlicher Schönheit, von unermesslicher Klugheit, Kraft und Schnelligkeit oder auch von extremer Bosheit und Grausamkeit⁷³. Zum Mythos gehört das stete Eingreifen überirdischer Mächte in das irdische Geschehen. Im Mythos erscheint das Überweltliche weltlich, das Göttliche menschlich und das Jenseitige diesseitig. In ihm greifen göttliche Mächte in das diesseitige Geschehen ein, als seien sie diesseitig, in ihm wird das Göttliche so dargestellt, als sei es menschlich, und das Jenseitige so, als sei es diesseitig. In ihm werden aber auch alle möglichen innerweltlichen Vorgänge, die man nicht erklären kann, auf überirdische Mächte zurückgeführt, wie Regen, Gewitter usw. Der Mythos ist im Grunde - so kann man vielleicht sagen - die Philosophie der Magie. Er hat ein extrem magisches Weltbild zum Fundament, ohne

⁷³ Johannes L. F. Dankelmann, Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken. Der Glaube an Gott, Freiburg 1964, 39.

das zu ahnen oder sich über dieses Weltbild zu erheben.

Heute erfahren der Mythos und das ihm zugrunde liegende magische Weltbild eine erstaunliche Renaissance. Während man geglaubt hatte, dass das mythische Weltbild endgültig überwunden sei, begegnet uns heute - überraschenderweise - ein Wiederaufleben des mythischen oder des magischen Denkens speziell in jener rätselhaften postmodernen geistigen Strömung, die man als das New Age zu bezeichnen pflegt. Aber nicht nur dort. Auch innerkirchlich breitet sich zuweilen das mythische und magische Denken aus, eine neue Irrationalität, so könnte man auch sagen, eine Ab-sage an die Vernunft. Teilweise geschieht das in bewusster Abwendung von den soliden Erkenntnissen der modernen Wissenschaften. Dieser neue Irrationalismus dürfte das Produkt einer Re-signation sein, die hervorgegangen ist aus einer Übersteigerung der "ratio", wie sie uns vor allem in den modernen Naturwissenschaften begegnet. In der neuerlichen Wertschätzung des Mythos - in Wirklichkeit handelt es sich in dieser Wertschätzung um den Verzicht auf das Denken - in der neuerlichen Wertschätzung des Mythos begegnet uns die Wiedergeburt einer magischen Weltdeutung, die man als eine längst überwundene Epoche der Geistesgeschichte angesehen hatte⁷⁴.

Einer der Exponenten dieses Denkens - oder besser: dieses Verzichtes auf das Denken - ist der New Age - Schriftsteller Michael Ende. Vor ein oder zwei Jahren ist er gestorben. Er meinte im Ernst, dass die Welt ganz und gar mit Geistern bevölkert sei, die der Mensch sich tunlichst gefüg-sam machen soll. In dem seine Villa in Genzano, in der Nähe von Rom, umgebenden Park legte er seinerzeit den Geistern - er nennt sie Elfen und Gnomen, Nixen und Undinen - kleine Geschenke in die Bäume, damit sie sich ihm gnädig erweisen möchten. Er war davon überzeugt, dass das Weltall voll von Intelligenzen, Geistern und überirdischen Wesen sei und dass es so in vielgestal-tiger Weise mit Bewusstsein begabt sei. Er pflegte intensiven Umgang mit den Geistern und fühlte sich durch sie auf mannigfache Weise inspiriert. Der Kontakt mit ihnen war bei ihm zur Alltäglichkeit geworden. Aber nicht nur bei ihm entfaltete sich dergestalt der Okkultismus in immer neuen Formen⁷⁵. Er ist geradezu typisch für das New Age und für den

74 Joseph Schumacher, *Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Paderborn 1994, 29 f.

75 Vgl. Joseph Schumacher, *Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Paderborn 1994, 44 f. 261.

Einflussbereich dieser neuen Bewegung.

Rückkehr zum Mythos ist es auch, wenn Alice Bailey (+ 1949) und Madame Blavatskaja (+ 1891), David Spangler⁷⁶, Richard Bach⁷⁷ und viele andere angesehene New Age-Autoren den Anspruch erheben, ihre Publikationen durch Geister eingegeben erhalten zu haben. Spirit-Channeling nennen sie das⁷⁸.

Innerkirchlich begegnet uns das magische Denken nicht selten im Wallfahrtsbetrieb der Kirche, der als solcher legitim und gut ist, sich jedoch oft zum Tummelplatz fragwürdiger Religiosität entwickelt. Das gilt speziell für die nicht kirchlich anerkannten Wallfahrtsorte. Es ist bezeichnend, dass die fanatischen Wallfahrer, die Berufswallfahrer, so könnte man sie nennen, für gewöhnlich nicht unterscheiden zwischen kirchlich anerkannt und kirchlich nicht anerkannt. Da begegnet uns eine neue Irrationalität, die sich teilweise bewusst als eine Absage an die Vernunft artikuliert.

Zuweilen sind aber auch die kirchlichen Bildungshäuser und Akademien ein Hort der Esoterik, und auch in den Pfarrgemeinden gibt es die Irrationalität der Esoterik in mannigfachen Formen. Der Grund dafür ist zum einen die Tatsache, dass dieses Denken gleichsam in der Luft liegt, atmosphärisch unseren Alltag beherrscht, zum anderen denkt man hier pragmatisch: Man will ankommen.

Das merkwürdige Phänomen des "mythos redivivus" hat im Grunde unzählbare Varianten in

76 David Spangler ist ein bedeutender Vordenker und Autor des New Age. Er war einige Jahre Direktor der Gemeinschaft von Findhorn in Schottland, der "Findhorn-Community", die sich vor-rangig dem Anbau von Gemüse widmet und die dabei ungewöhnlichen Erfolge auf Naturgeister, wie Devas, Elfen und Faunen, zurückführt. Über diese Gemeinschaft hat David Spangler ein Buch geschrieben mit dem Titel "New Age - Die Geburt eines neuen Zeitalters. Die Findhorn-Community" (Frankfurt/M. 1978). Vgl. Joseph Schumacher, Esoterik - Die Religion des Über-sinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 285.

77 Richard Bach ist Autor des berühmten New Age-Romans "Die Möwe Jonathan".

78 Joseph Schumacher, Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 243-295.

unserer Gesellschaft. Tatsache ist, dass der Mythos heute zum Glaubensbekenntnis vieler geworden ist und wird, bewusst oder unbewusst. Faktisch geschieht das auf dem Weg über die Faszination durch die Esoterik.

Die Esoterik oder die Hermetik hat sich stets dem Mythos verpflichtet gefühlt. Schon immer war sie rückschrittlich, die Esoterik oder das esoterische Denken, so sehr es sich auch fortschrittlich gab. Galt es bisher nur für kleine Gruppen, fasziniert es heute in der Gestalt des New Age unwahrscheinlich viele Menschen, Menschen aus allen Schichten. Im New Age kehrt man zum Mythos zurück, nicht um ihn rational zu erklären, um ihn auf den Begriff zu bringen, um seine hintergründige Bedeutung zu erfassen und damit tiefere Einsichten zu erhalten, sondern um ihn als solchen zu bejahen, um unmittelbar in ihm die höhere Erkenntnis zu finden, die den nicht Wissenden, wie man sagt, die den nicht Wissenden versagt bleibt⁷⁹.

Der Mythos ist archaisch. Er steht am Morgen der Entwicklung des menschlichen Geistes. Er gehört dem Kindheitsstadium der Menschheit an. Er entspricht der Epoche des magischen Denkens. Seine Repristinisation ist anachronistisch. Gewiss haben tiefe Menschheitserfahrungen in ihm ihren Niederschlag gefunden, aber diese kommen erst dann zum Tragen, wenn sie auf den Begriff gebracht werden. Von daher hat der Mythos eine Funktion. Er kann echte Erkenntnisse vermitteln. Aber er bedarf der rechten Interpretation, der rationalen Erklärung.

Nun hat man seit dem 19. Jahrhundert immer wieder auch die Urkunden des Christentums als Mythen bezeichnet und damit das ganze Christentum der Kategorie des Mythos zugeordnet. Man hat so seinen Wirklichkeitswert aufgelöst oder auf unbedeutende Reste reduziert. Diese Position hat sich der evangelische Exeget Rudolf Bultmann (+ 1976) zu eigen gemacht in seinem radikalen Entmythologisierungsprogramm. Bei ihm bleibt dann schließlich von der Botschaft der Bibel und vom christlichen Glauben nur noch die Betroffenheit durch das Kreuz Christi in seiner Bedeutsamkeit, sofern es das Heil des Menschen ist. Auch die Botschaft der Auferstehung bedeutet für ihn nicht mehr und nicht weniger als die Botschaft von der Bedeutsamkeit des Kreuzes. Damit sieht Bultmann von allem Inhaltlichen der Botschaft des Christentums ab und

⁷⁹ Joseph Schumacher, Esoterik - Die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 243-295.

begnügt sich allein mit dem existentiellen Kerygma vom Wagnis des Lebens im Vertrauen auf Christus und in der Gemeinschaft mit ihm. Für Bultmann entdeckt der Mensch im Handeln Gottes sein Dasein in seiner Verfallenheit und in seiner Eigentlichkeit. Zugleich wird darin für ihn seine Existenz aus dem Zu-stand der Verfallenheit und des Todes in den der Eigentlichkeit und des Lebens überführt. Auf die-sem Wege zieht er sich mit letzter Konsequenz auf die “fides qua”, auf den Fiduzialglauben zu-rück.

Für Bultmann sind vor dem Dass des Heilsgeschehens und des Christusgeschehens die Person und die Geschichte Jesu und das Was seiner Botschaft völlig irrelevant. Glaube ist für ihn nicht Über-zeugtsein von etwas, sondern nur Antwort auf Anrede. Er setzt die Anrede absolut. Für ihn wird das Wort Gottes erst Offenbarung, wenn und indem es von den Menschen angenommen wird. Bultmann verkürzt die Offenbarung also völlig auf ihre Formalstruktur und extremisiert seine Po-sition von der Offenbarung als Akt mit letzter Konsequenz. Demnach reduziert er die Christologie auf das Christusgeschehen. Für ihn wird die Christologie von der Soteriologie absorbiert. Der “articulus stantis et cadentis theologiae et ecclesiae” ist für ihn das entscheidende Handeln Gottes in Christus. Gott hat in Christus entscheidend gehandelt, und das hat er für mich getan. Das ist das zentrale Kerygma, wie er feststellt. Nimmt der Mensch es im Glauben an, so bewirkt es in ihm existentielle Betroffenheit und führt ihn hin zur eigentlichen Existenz⁸⁰.

Wenn wir feststellen, dass das Christentum nicht Mythos ist, sondern Geschichte oder besser: dass das Christentum sich nicht auf dem Mythos, sondern auf der Geschichte aufbaut, so soll damit nicht bestritten werden, dass es mythische Elemente in den Schriften des Neuen und noch mehr des Alten Testamentes gibt, die es zu rationalisieren gilt, aber prinzipiell gründet das Christentum in der Geschichte. Unverkennbar ist bereits das Alte Testament bestrebt, das mythische Weltbild zu überwinden, zu entmythologisieren oder besser: zu entmythisieren, die Eigenständigkeit der Welt hervorzuheben und zwischen dem natürlichen Eingreifen Gottes und seinem übernatürlichen Eingreifen zu scheiden. Intensiver noch geschieht das im Neuen Testament. Mit solcher Entmythisierung, die natürlich noch weitergeführt werden kann, als das im Alten und im Neuen Testament geschieht, und tatsächlich auch weitergeführt wurde in der Geschichte des Christentums, mit Recht, mit dieser Entmythisierung wurde erst die Grundlage

⁸⁰ Vgl. Joseph Schumacher, *Der Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg 1979, 61-65.

gelegt für die planmäßige Erforschung der Natur, für die Entstehung der Naturwissenschaften. Die Welt musste sozusagen entgöttert werden, damit sie dem Forschergeist des Menschen zugänglich werden konnte.

Es gibt mythische Elemente in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes, die auf ihren rationalen Gehalt hin interpretiert werden müssen, damit sind diese Schriften aber nicht als solche der Kategorie des Mythos zuzuordnen. Mythisch ist etwa im Schöpfungsbericht das Sechs-Tage-Schema oder auch das dem zugrunde liegende Weltbild, das bestimmt ist durch die Auffassung, die Erde sei eine auf dem Wasser schwimmende Scheibe, der Kosmos bestehe aus drei Stockwerken und der Himmel wölbe sich wie eine Käseglocke über der sichtbaren Welt. Mythische Motive sind im Neuen Testament besonders zahlreich in der Apokalypse. Aber wir haben sie überall. Das heißt jedoch nicht, dass sie der jüdisch-christlichen Offenbarung das Gepräge geben. Bemerkenswert ist dabei, dass trotz der mythisch akzentuierten Kosmogonie des Alten Testamentes auch die entferntesten Anzeichen einer Theogonie im Alten Testament fehlen. In der Mythologie ist dem-gegenüber immer die Kosmogonie mit der Theogonie verknüpft. Darüber hinaus beginnt schon im Alten Testament die Entmythisierung, stellt sich bereits das Alte Testament gegen den Mythos, und zwar bewusst.

Es zeigt sich, dass man, wenn man die Urkunden des Christentums als solche der Kategorie des Mythos zuordnet und damit ihren geschichtlichen Wert reduziert oder auflöst, weder der geschichtlichen Forschung noch dem Selbstverständnis der Schriften des Alten und des Neuen Testamentes gerecht wird.

Wenn uns immer wieder mythische Elemente in der Offenbarung begegnen, so erklärt sich das aus der Tatsache, dass Gott mit seiner Offenbarung ganz eingeht in die jeweilige Zeit und in das entsprechende Weltbild. Dabei setzt er jedoch die Eigenart seiner Offenbarung nicht aufs Spiel. In den mythischen Elementen passt Gott seine Offenbarung den Gesetzen der Menschen an und nimmt ihre vorgegebenen Vorstellungen in Dienst. Wie hätte er sich auch anders verständlich machen sollen?

Die Geistes- und Kulturgeschichte der Menschheit ist rund 10 000 Jahre alt. Das ist ein sehr kleiner Bruchteil der Zeit, in der es den homo sapiens auf der Erde gibt. Die Offenbarungsgeschichte

des Alten und des Neuen Testamentes erstreckt sich über einen Zeitraum von etwa 1 000 Jahren. Sie erhebt den Anspruch, nicht ein Produkt des menschlichen Geistes zu sein, sondern Kunde von Gott zu sein, Kunde von Gott im Sinne des Genitivus subjectivus, jedenfalls zunächst. Dieser Anspruch muss freilich gerechtfertigt werden, durch die Theologie, durch die Fundamentaltheologie, er ist nämlich nicht in sich einsichtig, er ist nicht evident. Wenn man sich dabei nur auf die innere Überzeugungskraft der Inhalte beruft, so reicht das nicht hin. Was den einen überzeugt, das überzeugt den anderen noch lange nicht. Es muss objektive Kriterien geben, die den Anspruch dieses Phänomens der menschlichen Geistesgeschichte rechtfertigen.

Die Rechtfertigung des Christentums als Offenbarung Gottes im strikten Sinne des Wortes dürfte wohl die wichtigste Aufgabe der Theologie sein, zumindest heute, angesichts der Konfrontation des Christentums mit den Religionen, mehr noch angesichts der Konfrontation des Christentums mit einem völlig areligiösen Lebensentwurf, der für immer mehr Menschen immer größere Plausibilität erhält.

Angesichts der unermesslichen zeitlichen und räumlichen Ausmaße unserer Welt, in der die Offenbarungsgeschichte sich in einer verhältnismäßig kurzen Zeit und in einem unbedeutenden Winkel der Erde zuträgt, bedarf der Anspruch, der hier erhoben wird, einer besonderen Rechtfertigung, nicht nur in wissenschaftlicher, auch in vorwissenschaftlicher Weise, etwa in der alltäglichen Pastoral, zumal dieser Anspruch auch unabhängig von der zeitlichen und räumlichen Unscheinbarkeit des Offenbarungsphänomens in sich nicht einsichtig, nicht evident ist. Hier liegt auf jeden Fall die entscheidende Aufgabe der Theologie heute, besonders auch angesichts der Konfrontation mit den Religionen und den verschiedenen areligiösen Lebensentwürfen, denen sich immer mehr Menschen in der modernen Massengesellschaft zuwenden..

Das Christentum entfaltet sich als Offenbarungsreligion evolutiv innerhalb eines geschichtlichen Zeitraums von gut 1000 Jahren innerhalb der Geschichte des jüdischen Volkes. Die darin enthaltenen Aussagen über Gott, die Welt und den Menschen entfalten sich kontinuierlich bis hin zur Entstehung der Kirche in apostolischer Zeit. Der Weg der Selbsterschließung Gottes stellt sich hier als Heilsgeschichte dar, als Geschichte Gottes mit dem auserwählten Volk, die in der Sendung des Messias kulminiert, der die Erlösung bringt und mit dem die erwartete Königsherrschaft Gottes beginnt. Die Offenbarungsgeschichte, aber auch die Geschichte ihrer Entfaltung,

läuft parallel mit der geistigen Evolution der Menschheit. Ihre Einzigartigkeit und Unableitbarkeit ist das entscheidende Kriterium für den Anspruch des Christentums, übernatürlichen Ursprungs zu sein, die Kategorien unserer immanenten Welt zu durchbrechen⁸¹.

Die in etwa einem Jahrtausend entstandene Literatur des Alten und des Neuen Testamentes, worauf sich das Christentum beruft, das geistige Fundament des Christentums, zeigt "den Menschen in seiner schicksalhaften Abhängigkeit, Verantwortlichkeit, Unzulänglichkeit und Geborgenheit". Wie kein anderes Geistesprodukt in der Geschichte der Menschheit stellt diese Literatur "die unaufgebbaren Werte der Liebe und der Wahrheit gegen den Hass und die Lüge"⁸². Diese Deutung des menschlichen Lebens war nicht, wie gesagt, mit einem Mal da, sie hat sich entfaltet. Auch wenn sie von Gott stammt, auch wenn sie Offenbarung ist, für den Gläubigen (!), im Verständnis des Gläubigen (!), so läuft sie parallel mit der geistigen Evolution des Menschen. Gott hat sich in seinem Offenbarungsweg und in dem Weg der Interpretation dieser Offenbarung den Gesetzen des menschlichen Daseins angepasst. Die Offenbarung Gottes entfaltet sich allmählich in der Geschichte der Menschheit, evolutiv. Dabei nimmt Gott den Menschen ganz in Dienst, kooperiert er gewissermaßen mit ihm in allen Phasen dieser Geschichte. Die Offenbarung fällt nicht vom Himmel. In ihr nimmt Gott den Menschen in Dienst, als ein mit Intellekt und freiem Willen begabtes Wesen. Gott teilt sich dem Menschen so mit, dass er von ihm verstanden werden kann. Das heißt: Er knüpft an seine Vorstellungen, Erlebnisse und Überlegungen an. Dabei ist das Neue Testament, sofern es authentisch interpretiert wird, zutiefst mit dem Alten verbunden.

In genialer Weise hat Augustinus (+ 430) die innere Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ausgedrückt mit der Sentenz: "Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet".

Also: Die Einzigartigkeit der Offenbarungsgeschichte und ihre Unableitbarkeit, sie sind das entscheidende Kriterium für den Anspruch des Christentums, übernatürlichen Ursprungs zu sein,

⁸¹ Vgl. auch Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ²1958, 1106.

⁸² Fritz Maas, Was ist Christentum?, Tübingen 1981, 10.

die Kategorien unserer immanenten Welt zu durchbrechen. Das müsste im einzelnen gezeigt werden. Die klassische Fundamentaltheologie widmet sich dieser Aufgabe im II. Traktat der Fundamentaltheologie, in der “Demonstratio christiana”.

Der Offenbarung entspricht der Glaube. Offenbarung und Glaube sind korrele Begriffe. Damit kommen wir zu einem zweiten Formprinzip des Christentums. Der Glaube ist die Antwort auf die Offenbarung. Wie die Offenbarung das Christentum konstituiert, so konstituiert der Glaube den Christen.

Der Begriff des Glaubens ist nicht weniger zentral für das Christentum als der der Offenbarung, der Glaube, verstanden als Übernahme von Fremdeinsicht in dem begründeten Vertrauen zu dem Zeugen, hier: zu Gott bzw. zu seinen Boten. Die jüdisch-christliche Offenbarung führt geradewegs zum Glauben. Stets hat das Christentum im Glauben dasjenige gesehen, was sein Wesen ausmacht, zu allen Zeiten und an allen Orten. Wer ein Christ werden will, muss glauben. Der Glaube ist sei-nerseits die entscheidende Voraussetzung für die Taufe, in der die innere Verbindung mit dem Christusgeschehen vermittelt wird - für gewöhnlich jedenfalls - sowie die Eingliederung in eine verfasste Form des Christentums, wobei die Wertung dieser verfassten Form, der Institution, in den verschiedenen christlichen Denominationen wiederum sehr verschieden ist. Der Glaube ist die entscheidende Voraussetzung für die Taufe. Deshalb hat die Frage nach dem Glauben auch einen zentralen Ort in der Taufliturgie. Aber nicht nur da.

Bei aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit des Christentums innerhalb der verschiedenen Völker und Kulturen, über die Konfessionen und Gruppierungen hinweg, hat man stets ganz selbstverständlich den Glauben als das entscheidende Formelement des Christentums angesehen, den Glauben zusammen mit der Offenbarungsqualität des Christentums - im Glauben geht es um die Annahme der Offenbarung -, bei in aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit des Christentums innerhalb der verschiedenen Völker und Kulturen, über die Konfessionen und Gruppierungen hinweg, hat man stets ganz selbstverständlich den Glauben als das entscheidende Formelement des Christentums angesehen, auch dann, wenn man, den Glauben faktisch ausklammernd, sich auf ein praktisches Christentum verlegte.

Es gibt kein Christentum ohne den Glauben. Ein rationalisiertes oder auf seine Plausibilität redu-

ziertes Christentum - diese Versuchung ist immer wieder wirksam geworden in der Geschichte, auch in der Gegenwart ist sie virulent - ist eine Verfälschung des Christentums von Grund auf. Ein rationalisiertes oder auf seine Plausibilität reduziertes Christentum verliert sein biblisches Fundament und wird zu einer Philosophie. Dann wird aus dem Glauben Wissen, natürliches Wissen, und das Christentum wird dann als übernatürliche Religion naturalisiert. Dann wird das übernatürliche Erkennen zum natürlichen Erkennen, aus der doppelten Erkenntnisordnung, aus dem "duplex ordo cognitionis", wie es das I. Vaticanum ausdrückt, wird der "simplex ordo cognitionis", und die doppelte Seinsordnung wird auf die eine Natur verkürzt, über die hinaus es nichts mehr gibt. In Bezug auf das Erkennen sprechen wir bei diesem Monismus von Rationalismus, in Bezug auf das Sein von Naturalismus.

Das Christentum hat es notwendigerweise mit dem Glauben zu tun, und zwar wesentlich. Deshalb, weil es die Gemeinschaft des Menschen mit dem welttranszendenten, dem überwelthaften, Gott zum Ziel hat, die Kommunikation Gottes mit dem Menschen, weil sein Gegenstand die Zuwendung Gottes zum Menschen ist, wie sie ihre konkrete Gestalt gefunden hat in bestimmten übernatürlichen Realitäten, in Mysterien, in Heilstaten, die Gott in der Geschichte der Offenbarung ins Werk gesetzt und durch das Medium des Wortes, in menschlichen Worten, mitgeteilt hat. Die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und die Kunde von übernatürlichen Realitäten kann dem Menschen nicht anders zukommen als in menschlichen Begriffen, so sehr die darin ausgesagte Wirklichkeit auch das menschliche Begreifen übersteigt und so unvollkommen diese Begriffe auch sind. Gerade weil die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen das Begreifen des Menschen radikal übersteigt, deswegen kann diese sich nur in menschlichen Begriffen artikulieren und durch das Wort, durch menschliche Worte, übermittelt werden. Gottes Heilstaten bedürfen des Mediums des menschlichen Wortes, um als solche verstanden und mitgeteilt zu werden, um als solche mitgeteilt werden zu können. Anders geht es nicht. Mit einer mir wesenhaft unzugänglichen Welt kann ich nur in Kontakt treten auf dem Weg über das Wort, in dem ich die Einsichten dessen übernehme, der unmittelbaren Zugang zu dieser Wirklichkeit hat. Wir sprechen hier auch vom Zeugenglauben.

Die Offenbarung kann nur angenommen werden im Glauben, sie muss aber auch angenommen werden - im Glauben. Ihre Annahme ist für den Menschen letzten Endes immer eine Frage von Heil und Unheil. Wird er mit ihr konfrontiert, so ist das der absolute Ernstfall. Demgemäß heißt es Mk 16,16 lapidar: "Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt,

wird verdammt werden”.

Die Verkündigung der Offenbarung Gottes darf nicht als Angebot verstanden werden, wie es oft geschieht. Geschieht das, so verfehlt eine solche Verkündigung ihren biblischen Anspruch. “κηρ**β**-σσειν” (Lk 8,1; 9, 60; 16, 16 u. ö.) heißt “heroldhaft verkünden” oder “ausrufen” oder “bekannt machen”. Der Anspruch des Evangeliums ist total, deshalb muss das Evangelium amtlich zu den Menschen getragen werden. Damit wird ihnen freilich die Entscheidung nicht abgenommen. Gott hat sie in Freiheit geschaffen. Es handelt sich hier aber letztlich immer um eine Entscheidung auf Leben und Tod.

Die Worte, in denen die Offenbarung ergeht, und in denen der Mensch sie sich im Glauben zu eigen macht, sind naturgemäß nur unvollkommen. Trotz ihrer Unvollkommenheit treffen sie jedoch die Wirklichkeit, die sie aussagen, sie treffen sie analog, nicht metaphorisch. Wir gebrauchen auch Metaphern in der Artikulation des Glaubens und in der Reflexion über ihn, aber diese nur sekundär. Metaphern sind Bilder. Ihr Aussagewert ist gering. In der analogen Aussageweise hingegen wird die Wirklichkeit des Geglaubten, werden die Glaubensrealitäten wirklich erreicht, wenn auch nur unvollkommen, äußerst unvollkommen. Es besteht hier eine Ähnlichkeit zwischen der Aussage und der ausgesagten Wirklichkeit, eine Analogie, Analogie ist das griechische Wort für Ähnlichkeit, dabei ist jedoch die Unähnlichkeit stets größer als die Ähnlichkeit, wenn wir die Immanenz mit der Transzendenz vergleichen. Das hat mit Nachdruck das IV. Laterankonzil im Jahre 1215 betont (DS 806).

In der analogen Aussageweise über Gott und die jenseitigen Dinge verwenden wir die Proportionalitätsanalogie im eigentlichen Sinne, nicht im übertragenen Sinne, wie das bei der metaphorischen Rede der Fall ist, bei der es keinen gemeinsamen Wesensgehalt in den Analogaten gibt. Da wird der Wesensgehalt des einen Analogates mit einer Wirkung in dem anderen Analogat verglichen, die der von dem Wesensgehalt ausstrahlenden Wirkung irgendwie gleicht. Das Paradigma für die metaphorische Redeweise ist die lachende Wiese.

Das entscheidende Paradigma für die Proportionalitätsanalogie im eigentlichen Sinne ist der Vergleich des ungeschaffenen Seins Gottes mit dem geschaffenen Sein des Menschen. In beiden Fällen geht es um Sein. Dabei ist jedoch der Unterschied zwischen dem geschaffenen Sein und

dem ungeschaffenen unendlich. Dennoch können wir substantiell etwas aussagen über das Sein Gottes.

Wenn man den Glauben analysiert, so erkennt man zunächst, dass es sich bei ihm, sofern er sich als Annahme der Offenbarung Gottes artikuliert, nicht um Meinen, sondern um die Übernahme von Fremdeinsicht handelt. Das ist eine Form der menschlichen Kommunikation und Erkenntnisgewinnung, die im alltäglichen Miteinander der Menschen eine große Rolle spielt. Aristoteles sagt in seiner Metaphysik: Wer lernen will, muss glauben.

Beim Glauben geht es um die Übernahme von Fremdeinsicht. Demgemäß kann man bei ihm unterscheiden zwischen einem dativischen und einem akkusativischen Moment, zwischen dem Glauben als Akt des Vertrauens und der daraus hervorgehenden Einsicht und Erkenntnis. Im Fall des religiösen Glaubens müssen wir dann unterscheiden zwischen der vertrauensvollen Hingabe an den sich offenbarenden Gott und dem Fürwahrhalten dessen, was der sich offenbarende Gott dem Menschen mitteilt. Das dativische Moment nennen wir die "fides qua", das akkusativische die "fides quae". Das eine Moment bezieht sich auf das Wie des Glaubens, das andere auf sein Was. Die "fides qua" ist die Form, die "fides quae" der Inhalt. Wo immer man zeigen will, wie sich das Christentum als Glaube darstellt oder wo immer man zeigen will, was den christlichen Glauben zum christlichen Glauben macht oder wo immer die Eigenart des Christlichen vom Glauben her dargestellt werden soll, müssen beide Momente berücksichtigt werden, die "fides qua", also die Form, und die "fides quae", also der Inhalt. Wenn man den Glauben so als "fides qua" und "fides quae" charakterisiert, so darf man die beiden Momente nicht als gleichbedeutend ansehen. Das wichtigere ist die "fides qua", das dativische Moment, die vertrauensvolle Hingabe an den Zeugen.

Im christlichen Glauben geht es indessen nicht nur um den Vertrauensglauben und um die Einsichten und die Erkenntnisse, die daraus hervorgehen. Der Vertrauensglaube erhält hier noch eine Überhöhung, wenn der Glaubende im Blick auf Gott nicht nur sagt: Ich glaube dir, sondern: Ich glaube an dich. In solcher Weise erheben wir zwar zuweilen auch Menschen, aber das ist dann eine kühne Übertreibung, die angesichts der bleibenden Unvollkommenheit des Menschen nicht gerechtfertigt ist. Im eigentlichen Sinn ist das "Glauben an" nur Gott angemessen, nur bei Gott anwendbar. - Faktisch wird das Christentum in seiner Gesamtstruktur essentiell zum

Glauben an Christus und zum Glauben an Gott, an den “Deus in quantum revelatus”.

Alle Welt weiß um die zentrale Bedeutung des Glaubens im Christentum, versteht das Christentum als Glauben, ohne jedoch einen klaren Glaubensbegriff damit zu verbinden. Selbst in der theologischen Begrifflichkeit wird der Glaube immer wieder als Nicht-genau-Wissen oder als Meinen verstanden, ausdrücklich oder unausdrücklich. Aber darum geht es gerade nicht beim Glauben im christlichen Verständnis. Vielmehr geht es hier um die Antwort auf die Offenbarung, um Vertrauen und Übernahme von Fremdeinsicht. Hier ist die Unklarheit der Rede in der Theologie bis in die theologischen Publikationen hinein eine besondere Crux. Das ist hier ähnlich, wie wenn man immer wieder die philosophische Gotteserkenntnis als Gottesglauben bezeichnet. In solcher Ungenauigkeit der Diktion zeigt sich ein gewisser Verfall der Theologie als Wissenschaft, ein Verfall, den man auch sonst immer wieder registrieren muss.

Von seinem tiefsten Wesen her muss das Christentum als Glaube bestimmt werden, und zwar in dem exakten Sinne, wie ich ihn entfaltet. Dass das Christentum in seinem tiefsten Wesen als Glaube verstanden werden muss, ist keineswegs selbstverständlich. Selbstverständlich erscheint uns das, wenn und weil wir geneigt sind, unreflektiert vorauszusetzen, Religion und Glaube seien das Gleiche und jede Religion könne ebenso gut auch als Glaube bezeichnet werden. Das gilt jedoch nur in begrenztem Maße. Häufig verstehen sich die Religionen selbst ganz anders, und häufig setzen sie auch ganz andere Schwerpunkte. So hat sich beispielsweise die Religion des Alten Testaments nicht primär als Glaube verstanden, sondern als Gesetz, worin selbstverständlich das Moment des Glaubens enthalten ist, und faktisch tritt es auch immer mehr hervor im Alten Testament, aber der Glaube steht im Selbstverständnis des Alten Testament nicht im Vordergrund. Anders ausgedrückt: Im Alten Testament geht es primär um eine Lebensordnung. Andere Religionen, speziell in der Antike, verstanden sich als Kultgemeinschaften, sahen das Wesen ihrer Religion primär in der Durchführung, in der Zelebration bestimmter Riten⁸³. Wieder andere Religionen verstanden und verstehen sich primär als Lebensphilosophien.

⁸³ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 25 f.

Sofern das Christentum Glaube ist, kommt die christliche Existenz sehr schön zum Ausdruck in dem Verbum “credere”, einem Verbum, das seiner Etymologie nach zusammengesetzt ist aus den beiden Worten “cor” und “dare”. Sofern Offenbarung die Kommunikation Gottes mit dem Menschen zum Ziel hat, ist die Antwort des Menschen auf die Offenbarung, der Glaube, seinem Wesen nach zunächst vertrauensvolle Hingabe.

Wenn das Glauben in diesem Sinne als das entscheidende Characteristicum des Christlichen bezeichnet wird, so darf dabei nicht übersehen werden, dass das Christentum bei sehr vielen Christen so nicht verstanden und gelebt wird, dass es in der Regel vielmehr als ein System vorgefundener Lebensformen verstanden wird, die man schlecht und recht übernimmt⁸⁴, wenn man sich nicht überhaupt schon lange distanziert hat von dem ererbten Christentum, praktisch oder theoretisch oder theoretisch und praktisch.

Die entscheidende Voraussetzung des christlichen Glaubens ist die, dass unsere raumzeitliche Welt nicht die ganze Wirklichkeit ist. Das aber ist nicht eine Option⁸⁵, sondern das Ergebnis eines einfachen Schlussverfahrens, gründend in der Evidenz des Kausalprinzips.

Der Glaube geht davon aus, dass es neben unserer Erfahrungswelt eine qualitativ jenseitige Welt gibt, deren Existenz mit Hilfe des Kausalprinzips erschlossen werden kann.

Im Glaubensbegriff enthalten ist sodann die absolute Transzendenz Gottes, die Überzeugung, dass Gott in unzugänglichem Licht wohnt, dass er außerhalb unserer raumzeitlichen Welt existiert und für uns immer unsichtbar und ungreifbar bleibt, so sehr auch unser Blickfeld ausgeweitet wird.

Diese beiden Tatsachen, die qualitativ jenseitige Welt und die absolute Transzendenz Gottes, bedingen die Offenbarung und den Glauben als Medien der Kommunikation Gottes mit den Menschen.

⁸⁴ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 26.

⁸⁵ So Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 27.

Der christliche Glaube hat die Umkehr, die Bekehrung, des Menschen zur Voraussetzung, und er führt wiederum hin zur Umkehr, zur Bekehrung. Er hat einerseits eine Standortverlagerung zur Voraussetzung und andererseits führt er zu ihr hin. Gleichzeitig ist er selbst in seinem tiefsten Wesen Umkehr und Standortverlagerung. Weil aber der Mensch stets zum Sichtbaren und Greifbaren tendiert, der Glaube aber auf das Unsichtbare gerichtet ist, deshalb müssen der Glaube und die Bekehrung immer neu vollzogen werden⁸⁶, deswegen sind sie nicht eine einmalige Entscheidung, sondern ein immer neu zu vollziehender Akt.

Der Glaube bezieht sich auf Jenseitiges, auf das Transzendente. Jenseitiges ist hier selbstverständlich nicht örtlich, sondern qualitativ gemeint. Das ist das Eine. Der Hebräerbrief definiert den Glauben als Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht (Hebr 11,2). Der Glaube bezieht sich aber nicht nur auf Jenseitiges, sondern auch auf Vergangenes. Auch daraus entsteht eine spezifische Problematik. Ihr versucht man immer wieder eine Antwort zu geben in dem Bemühen, den Glauben in die jeweilige Gegenwart hineinzustellen, ob man das nun Entmythologisierung oder Aggiornamento oder Neuinterpretation nennt. Angesichts dieser Problematik hat man den christlichen Glauben vielfach als die Zumutung apostrophiert, im Heute sich auf das Gestrige zu verpflichten und das Gestrige als das immerwährende Gültige zu beschwören. Die Tatsache, dass der Glaube sich auf Vergangenes bezieht, erhält seine besondere Relevanz in der Gegenwart, da das Vergangene von vornherein mit Skepsis betrachtet und das Zukünftige von vornherein als positiv angesehen wird, da an die Stelle der Wertschätzung der Tradition eine oft unkritische Wertschätzung des Fortschritts getreten ist. War die Tradition, die Überlieferung, in der Vergangenheit so etwas wie ein Gütesiegel, erscheint sie heute als uninteressant, weil überholt und wertlos⁸⁷. Hier überträgt man die Kategorien der Technik auf das Christentum, nach denen das neuere Modell angesichts des wachsenden Fortschritts immer das bessere ist.

Belastend für den Glauben ist es demnach nicht nur, dass er sich auf Jenseitiges bezieht, belastend ist es auch für ihn, dass er Vergangenes zum Gegenstand hat, dass er im Heute auf das

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 29 f.

Gestrige verpflichtet, das dabei zum immer Gültigen wird. In einer fortschrittsorientierten Gesellschaft, die auf das Vergangene herabschaut wie auf etwas Überholtes, das nicht mehr maßgebend sein kann, wird das Vergangene mit großer Skepsis betrachtet.

Das Jenseitige wird in der modernen Welt mit Skepsis betrachtet, weil es das Unsichtbare und im Grunde auch, im strengen Sinne jedenfalls, das Unerfahrbare, ist. Mit nicht weniger Skepsis wird das Vergangene betrachtet in einer fortschrittsorientierten Gesellschaft, die auf das Vergangene herabschaut wie auf etwas Überholtes, das nicht mehr maßgebend sein kann.

Wenn sich der Glaube auf Vergangenes bezieht, so kann das nicht heißen, dass er nicht immer neu in die Gegenwart hineingestellt werden dürfte. Im Gegenteil, er muss es gar, allerdings unter Wahrung seiner Identität, in innerer Kontinuität. Aber dadurch wird im Grunde nicht das Ärgernis der Verpflichtung auf Vergangenes aus der Welt geschafft.

Wenn man die Botschaft, die einer vergangenen Epoche angehört, in die Zeit hineinstellt und entsprechend interpretiert, so ist das legitim und notwendig, sofern das in innerer Kontinuität geschieht, sofern dabei nicht die Identität des Glaubens angetastet wird. Damit wird jedoch das Ärgernis, dass der Glaube sich auf Vergangenes richtet, nicht beseitigt. Der Glaube richtet sich auf eine Offenbarung, die nicht heute und morgen ergeht, sondern gestern ergangen ist, verbindlich für alle und heute abgeschlossen.

Damit bleibt das Skandalon der Kontingenz der christlichen Botschaft, es bleibt der christliche Positivismus, die unaufhebbare Positivität des Christlichen. Der christliche Glaube hat es nicht nur mit dem Ewigen zu tun, mit dem Welttranszendenten, mit dem, was außerhalb der Menschenwelt und außerhalb unserer Zeit ist, sondern auch mit dem Gott der Geschichte, mit dem Gott, der in seiner Offenbarung in die Geschichte und in die Menschenwelt eingegangen ist.

In diesseitigen Kategorien, in geschichtlichen Ereignissen, in dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth in dieser geschichtlichen Epoche und an diesem Ort teilt sich Gott dem Menschen mit.

Eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort hat Gott zur Mitte der Geschichte und des Universums gemacht. Daran kommen wir nicht vorbei. Im christlichen Glauben werden konkrete

Ereignisse und Konstellationen der Geschichte in irgendeinem unbedeutenden Winkel der Erde normativ für das Heil aller Menschen. Im Christentum geht es darum, dass das Kontingente, das Nichtnotwendige verpflichtend wird für alle Zeiten, damit aber eine bestimmte Gestalt der Verkündigung, eine bestimmte Gestalt der Sakramente usw.

Die völlige Aufhebung der Distanz, die Entäußerung Gottes, zunächst als Vorzug erscheinend, ist gleichzeitig auch eine Belastung. Eine bestimmte Zeit und ein bestimmter Ort werden zur Mitte der Geschichte und des Universums. Das gilt für die etwas mehr als 1 000 Jahre der Offenbarungsgeschichte, das gilt aber vor allem für das Christusgeschehen in der Fülle der Zeit⁸⁸. Das ist einfach ein Ärgernis, das nicht zu beseitigen ist.

Man kann das im Kontext der Heilsökonomie Gottes verständlich machen, aber damit ist es nicht aus der Welt. Man muss sich damit abfinden. Man kann es nicht per definitionem zum Verschwinden bringen durch irgendwelche Interpretationskünste. Solche Versuche begegnen uns beispielsweise, wenn man die Auferstehung Jesu in der Weise neu interpretiert, dass man sagt, sie bedeute nur, dass man täglich unverdrossen von neuem ans Werk der Zukunft zu gehen habe, wie das etwa bei Bultmann der Fall ist⁸⁹. Das ist nicht sachgemäß und auch nicht redlich.

Solche Interpretationskünsten sind vielfach gut gemeint. Man will mit ihnen ein bereits verlorenes Christentum aufrechterhalten, aber dieser Weg ist verfehlt, weil er unwahrhaftig ist und das authentische Christentum verfälscht⁹⁰.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Dass Gott in dieser Weise und zu diesem Zeitpunkt und an diesem Ort die Kommunikation mit dem Menschen gesucht hat und damit eine verbindliche Norm für alle Menschen und für alle Zeiten geschaffen hat - wir nennen das die Kontingenz der Offenbarung - das wird von den einen nicht beachtet und von den anderen als

⁸⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 32 f.

⁸⁹ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 32 f.

⁹⁰ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 32 f.

eine besondere Belastung des christlichen Glaubens betrachtet. Im Christentum geht es darum, dass das Kontingente, das Nichtnotwendige verpflichtend wird für alle Zeiten, damit aber eine bestimmte Gestalt der Verkündigung, eine bestimmte Gestalt der Sakramente usw.

Es bleibt das Skandalon der Kontingenz der christlichen Botschaft, es bleibt der christliche Positivismus. In der Offenbarungsgeschichte ist der welttranszendente Gott ganz in die Geschichte und in die Welt der Menschen eingegangen, hat er eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort zur Mitte der Geschichte und des Universums gemacht. Daran kommen wir nicht vorbei. Im christlichen Glauben werden konkrete Ereignisse und Konstellationen der Geschichte in irgendeinem unbedeutenden Winkel der Erde normativ für das Heil aller Menschen.

Der christliche Glaube ist geschichtlicher Glaube. Demgegenüber hat man des öfteren festgestellt, der christliche Glaube sei die "Hinwendung zur Stille und zum Frieden des Göttlichen, (er schreite voran) vom Diesseitigen zum Jenseitigen, vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Wandelbaren und Un-zuverlässigen zum Unwandelbaren und Verlässlichen, vom Geschichtlichen zum Übergeschichtlichen"⁹¹. Der christliche Glaube sei auf das Unvergängliche ausgerichtet, die Geschichte aber sei der Inbegriff des Vergänglichen. Deswegen trete der christliche Glaube geradezu in einen unver-söhnlichen Gegensatz zur Geschichte. Andere haben gemeint, der christliche Glaube stehe im Widerspruch zur Geschichte, weil die Geschichte ihn stets widerlegt habe, im einzelnen und im ganzen. So sei etwa das von den Christen erhoffte Reich Gottes nicht gekommen. Wieder andere haben gemeint, wenn der Glaube zu etwas bloß Geschichtlichem werde, so werde er wie die Geschichte dem Wechsel der Zeiten ausgeliefert.

Was das Verhältnis "Glaube und Geschichte" angeht, ist festzuhalten: "Der (christliche) Glaube kommt auf uns zu aus der Geschichte und nimmt uns hinein in seine Geschichte"⁹². Er ist nicht "eine angeborene Vernunftwahrheit, auf die man von sich aus verfallen und an die man sich beliebig erinnern kann", er entsteht vielmehr "am Zeugnis des Glaubens" und stets nährt er sich "vom Zeugnis, vom Wort des Glaubens". "Er entsteht und besteht also in einem Geschehen der

⁹¹ Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 19.

⁹² Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 22 f.

Weitergabe, der Überlieferung⁹³. Die entscheidende Beziehung des Glaubens zur Geschichte wird deutlich in dem Angewiesensein des Glaubens auf die Überlieferung. Zudem geht es im Christentum um geschichtliche Ereignisse, die heilhaft sind, in denen Gottes Hinwendung zum Menschen bleibend Gestalt angenommen hat. Diese Ereignisse sind kontingent, wie alle Ereignisse der Geschichte, aber an ihnen hängt das Heil des Menschen für Zeit und Ewigkeit.

Es bleibt das Skandalon der Kontingenz der Botschaft, es bleibt der christliche Positivismus. In der Offenbarungsgeschichte ist der welttranszendente Gott ganz in die Geschichte und in die Welt der Menschen eingegangen, hat er eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort zur Mitte der Geschichte und des Universums gemacht. Daran kommen wir nicht vorbei.

Im christlichen Glauben werden konkrete Ereignisse und Konstellationen der Geschichte in irgendeinem unbedeutenden Winkel der Erde normativ für das Heil aller Menschen.

Im Christentum wird der Inbegriff des Vergänglichen und Wandelbaren zum Träger des Unvergänglichen und Unwandelbaren, richtet sich der Glaube nicht auf Ideen und große Gedanken, sondern auf geschichtliche Ereignisse, in denen freilich große Gedanken oder besser große Wirklichkeiten erkennbar werden. Der christliche Glaube steht also nicht konträr zur Geschichte, sondern findet in der Geschichte sein entscheidendes Ziel, ohne dass er sich der Vergänglichkeit der Geschichte unterwirft.

Dabei lebt er vom Zeugnis, das in der Vermittlungsgeschichte und in der Interpretationsgeschichte der Offenbarung, also in der Glaubensgeschichte, zur Überlieferung wird. Hier wird noch einmal die geschichtliche Komponente des Glaubens erkennbar: Der Glaube, der sich auf die normative Heilsgeschichte bezieht, wird wiederum in der Geschichte durch die Überlieferung tradiert, die stets das Gleiche, wenn auch in immer tieferer geistiger Durchdringung, zum Inhalt hat.

Die reformatorische Christenheit verbindet mit der Glaubensgeschichte im Anschluss an die

⁹³ Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 23.

Offenbarungsgeschichte den Begriff der Deformation, wie den der Evolution. Statt von der Deformation spricht man im Raum der reformatorischen Christenheit auch von der Verfallstheorie, in deren Dienst sich im 16. Jahrhundert die Magdeburger Centurien stellten, mit denen sich auf katholischer Seite die Annalen des Oratorianers Baronius auseinandersetzten. An diesem Punkt (Deformation oder Evolution) scheiden sich die Geister im Verständnis des Christentums, des authentischen Christentums. Mit der Deformation der Kirche, die angeblich schon in apostolischer Zeit anhebt, begründen die Reformatoren ihre Reform oder besser ihre Reformation. Die Katholiken begründen die Evolution und die Authentizität ihres Christentums mit dem Wirken des Heiligen Geistes, der trotz aller bedauernswerter Verzerrung des Glaubens in der Praxis die Kirche in der Wahrheit gehalten hat.

Um diesen wichtigen Gedanken noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Nach katholischer Auffassung entfaltet sich das Verständnis der Offenbarung in der Glaubensgeschichte, die die Offenbarungsgeschichte ablöst, evolutiv und authentisch, ohne Irrtümer in den entscheidenden Aussagen kraft des Wirkens des Heiligen Geistes. Diese Auffassung teilen die Gemeinschaften der Reformation mitnichten. Sie stellen dagegen die These von der Deformation oder die Verfallstheorie.

Die Beziehung des Glaubens zur Geschichte ist dergestalt, dass der Glaube als solcher substantiell nicht verändert werden darf über die Heilige Schrift hinaus, dass damit aber nicht ein tieferes Eindringen in den Glauben zurückgewiesen wird, vor allem aber nicht ein Wandel in den Glaubensvorstellungen. Darüber ist sich die Christenheit einig⁹⁴. Das Glaubensgut darf in der Glaubensgeschichte nicht substantiell verändert werden. Darüber gibt es keinen Dissens in den verschiedenen christlichen Denominationen. Aber kontrovers ist die Frage, was substantielle Veränderungen sind.

Aus der Bedeutung des Glaubens im Christentum ergibt sich das Faktum, dass das Christentum stets auch den Charakter einer Lehre hat, vor allem von außen her betrachtet. Das Christentum hat stets auch den Charakter einer Lehre. Das darf jedoch nicht dessen tiefere innere

⁹⁴ Vgl. Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 26. 28.

Wirklichkeit ver-stellen. Diese ist nämlich Leben und Gnade, Gottes Hinwendung zum Menschen und die Kommu-nikation des Menschen mit Gott mit dem Ziel der Vergöttlichung des Menschen und der Welt.

Ist der Glaube primär Standortveränderung, Leben und Gnade, Vollzug der Kommunikation Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott, oder, um es biblisch auszudrücken, ein Weg, der Weg des Heiles, so ist er jedoch auch Wahrheit und damit Lehre. Man kann das Problem auf die Formel bringen: Im Vollzug des Glaubens ist das Christentum Gnade, in der Darstellung dieses Vollzugs ist es Wahrheit. Damit wird der Vollzug des Glaubens notwendig zur Lehre.

Zunächst ist das Christentum Leben, Kommunikation Gottes mit den Menschen (von oben her be-trachtet) und Kommunikation des Menschen mit Gott und mit den Menschen (von unten her be-trachtet), zunächst ist es Vollzug oder Weg, wie es in der Apostelgeschichte heißt (Apg 22,4: "Ich verfolgte diesen Weg bis in den Tod"; vgl. 24,22; 18,25; 18,26; 19,9; 19,23; der neue Weg ist der Weg des Heiles: Apg 16,17), dann aber auch (sekundär) Lehre. Das Christentum ist, um es biblisch auszudrücken, "Gnade und Wahrheit" (Jo 1,14: "...wir haben seine Herrlichkeit gesehen...voll der Gnade und Wahrheit"; 1,17: "Gnade und Wahrheit ist durch Christus geworden")⁹⁵. Im Voll-zug des Glaubens ist das Christentum Gnade, in der Darstellung dieses Vollzugs Wahrheit.

Der Vollzug des Glaubens, der Weg, wird notwendig zur Lehre. Nur als Lehre kann der Weg des Christentums verkündet werden. Das bedeutet, dass der Glaube hingeordnet ist auf lehrhafte Formulierungen oder auf das Dogma. Man pflegt zwar von einem dogmenlosen Christentum zu sprechen oder es gar zu fordern, ein dogmenloses Christentum ist jedoch so etwas wie ein hölzernes Eisen. Es ist extrem widersprüchlich. Dogmenfeindlich war im 19. Jahrhundert die unter Schleier-machers Einfluss in weite Kreise des Protestantismus eingedrungene Gefühlsreligion oder auch die Erlebnisreligion, für die vor allem Albrecht Ritschl steht. Dogmenfeindlich sind aber auch jene For-men des Christentums, die als rein praktisches Christentum firmieren, wie sie uns immer wieder seit der Reformation in immer neuer

⁹⁵ Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Frei-burg ¹1931, 908.

Akzentuierung begegnen. Das sind Strömungen, die in der Gegenwart erneut einen großen Einfluss gewonnen haben. Sie werden gefördert durch die ökumenische Ungeduld. Denn gerade das Dogma macht den ökumenischen Dialog mühsam und ver-hindert vorzeigbare Ergebnisse.

Die immer wieder in der Geschichte des Christentums auftauchende Tendenz, ein dogmenfreies Christentum als eine höhere Form des Christentums oder auch als die einzig authentische Form des Christentums zu deklarieren, verstößt gegen die Gesetze der Logik. Der Glaube muss, sofern er nicht auf die "fides qua" verkürzt wird, lehrhaft formuliert werden, die Gestalt des Dogmas an-nehmen.

Die These, ein dogmenfreies Christentum sei eine höhere Form oder die einzig authentische Form des Christentums, diese Auffassung wird neuerdings wieder geradezu mit Nachdruck im New Age vertreten, und sie hat heute allgemein mehr Plausibilität als je zuvor, entspricht sie doch allgemein der Erwartung der Menschen. Wer will schon dogmatische Präzision? Obschon, wenn man ge-nauer hinschaut, auch die moderne Esoterik ihre Dogmen hat, die einfach unantastbar sind. Auch die modernen Massenphilosophien sind dogmatisch sehr wohl fixiert. Nebenbei nur sei darauf hin-gewiesen, dass die gegenwärtige Ökumene nicht selten von der Missachtung der Dogmatik oder von der Unfähigkeit, theologisch klar zu denken, bestimmt ist. Wichtiger als der Glaube ist da oft der Erfolg. Das wurde vor einigen Jahren wieder deutlich in der Gemeinsamen Erklärung des Lu-therischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen über die Rechtferti-gungslehre vom Beginn des Jahres 1997, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde, die Gemeinsamkeit insinuiert um den Preis des Glaubens im Detail. Bezeichnend war vor der Unterzeichnung dieses Werkes die kategorische Aufforderung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, man müsse dieses Papier nun ratifizieren. Das sagte er damals unge-achtet des Widerspruchs einzelner Landeskirchen und einer relativ großen Zahl von Theologen, eines Widerspruchs, der bis heute nicht verstummt ist. Der Widerspruch auf Seiten der katholischen Theologen war geringer, aber auch da gab es Widerspruch. Er konzentrierte sich um die Gestalt des Münchener Theologen Leo Scheffczyk, der inzwischen Kardinal geworden ist. Die Tatsache, dass der Widerspruch auf Seiten der katholischen Theologen geringer war, ist wiederum bezeichnend. Darüber wird sich der nicht wundern, der den Zustand der katholischen Theologie kennt, der im allgemeinen sicher noch ein wenig besser ist als der Zustand der evangelischen Theologie, aber im Detail ist er oft geradezu

erbarmungswürdig.

Viele sagen sich heute: Wenn schon Religion oder Christentum, dann am besten dogmenfrei. Dann kann man die Religion oder das Christentum für alles in Anspruch nehmen, dann kann man alles hineininterpretieren, dann hat man gegebenenfalls religiöse Begriffe und vielleicht auch religiöse Gefühle, wie man es wünscht, ja, dann kann man sich gar mit diesen religiösen Begriffen und Gefühlen noch als Christ verstehen, und das in letzter Unverbindlichkeit.

Also: Sofern das Christentum Wahrheit ist, ist es auch Lehre und Dogma⁹⁶. Nur als Lehre kann das Christentum vermittelt, nur in der Gestalt der Lehre kann es aber auch rational fundiert und in seinem Anspruch vor der Vernunft ausgewiesen werden.

Ein wichtiges Moment am Glauben ist seine rationale Begründung. Das wissen im Grunde alle Christen, auch wenn sie nicht davon sprechen oder sich gar dezidiert dagegen wenden. Das ist ein-fach mit der "conditio humana" gegeben. Der Mensch ist ein "animal rationale". Er muss sein Verhalten vor der Vernunft rechtfertigen, auch sein religiöses Verhalten selbstverständlich. Würde jemand glauben ohne eine rationale Begründung, ohne eine rationale Begründung im weitesten Sinne, so wäre das nicht nur gegen die Vernunft, so wäre das gar unmoralisch, so wäre das gar eine Verfehlung gegen das Sittengesetz.

Daher kann man eigentlich nicht vom Wagnis des Glaubens sprechen, daher kann man den Glauben nicht als Wagnis und als Sprung ins Ungewisse charakterisieren, als Sprung ins kalte Wasser⁹⁷, wie das oft geschieht. Eine solche Redeweise ist zumindest missverständlich. Auch wenn man das rationale Fundament des Glaubens in der Theorie negiert oder die rationale Glaubensbegründung für nicht möglich hält, faktisch hat der Glaube immer seine Gründe, seine rationalen Gründe, wobei rational im weitesten Sinne zu verstehen ist. Das gilt auch für den Protestantismus mit seiner angestammten Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft. Bereits

⁹⁶ Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ¹1931, 907 f.

⁹⁷ So auch Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968., 28.

Augustinus (+ 430) hat festgestellt: “Nemo crederet, nisi videret esse credendum”⁹⁸.

Der Glaubende muss die Glaubwürdigkeit und die moralische Glaubensverpflichtung dessen, was er glauben soll, erkennen. Das muss nicht unbedingt in akademischer Weise geschehen, aber es muss geschehen in irgendeiner Form, damit der Glaube nicht willkürlich wird. Gerade heute ist die Glaubensbegründung ein Gebot der Stunde, weil die Skepsis gegenüber dem Christentum und ge-genüber der Religion überhaupt nicht nur natürlicherweise wächst, sondern auch bewusst geschürt wird.

Was mit der Rede vom Wagnis gemeint ist, dürfte auf das dativische Moment des Glaubensaktes gehen, auf das personale Moment, und auf die Tatsache, dass der Glaube das Überzeugtsein von Dingen ist, die man nicht sehen kann, wie es der Hebräerbrief ausdrückt, und auf das totaliter aliter der transzendenten Wirklichkeiten.

Der Glaubende muss die Glaubwürdigkeit und die moralische Glaubensverpflichtung dessen, was er glauben soll oder was er tatsächlich glaubt, erkennen. Die Erkenntnis des “credibile” und des

“credendum” ist die Voraussetzung des Glaubensaktes, auch bei jenen, die verbaliter eine rationale Vorbereitung des Glaubensaktes negieren. Der Glaube braucht seine Begründung. Aber nicht nur das. Mit der Intellektualität und der Rationalität des Menschen “inquantum est persona” ist dar-über hinaus die geistige Beschäftigung mit dem Glauben gegeben. Der Mensch wird immer auch darüber nachdenken, wie es sich mit den Glaubenswahrheiten verhält. “Fides quaerens intellectum”, so drückt Augustinus das aus. Der Mensch sucht den Glauben zu verstehen, soweit das möglich ist. Das gehört zu seiner Natur. Stets wird er im Kontext der Annahme des Glaubens das “intelligibile” von dem “credibile” scheiden.

Die rationale Grundlegung des Christentums ist eine bleibende Aufgabe der Pastoral und der wissenschaftlichen Theologie, die gegenwärtig freilich nur sehr halbherzig, wenn überhaupt wahrgenommen wird. Sie ist nicht nur Aufgabe der Pastoral, sondern irgendwie eines jeden

⁹⁸ Augustinus, De praedestinatione sanctorum, cap. 2, n. 5; vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q. 1, a. 4, ad 1.

Gläubigen, in der Pastoral und in der individuellen Glaubensgeschichte natürlich in vorwissenschaftlicher Weise. Aber diese vorwissenschaftliche Weise muss sich ausrichten können an einer wissenschaftlichen Glaubensbegründung.

Als Zustimmung zur Offenbarung, zu einer überlieferten Heilsgeschichte und zu überlieferten Wahrheiten ist der Glaube wesentlich ein intellektueller Akt. Man darf nicht, wie man es gern tut, den Glauben in seiner Qualität als intellektuellen Akt herunterspielen. Gewiss ist er mehr als das, er ist, wie ich sagte, Standortverlagerung, er bedeutet ein neues Verhältnis zu Gott und zum Mit-menschen und zur Wirklichkeit überhaupt, er bedeutet Handeln, aber allem Tun und allem Verhalten des Menschen liegt zumindest implizit ein intellektueller Akt zugrunde. Genauer besehen, sind es in der Regel mehrere geistige Akte. Hier, beim Glauben als Standortverlagerung, bestehen sie, konkret, in der Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Anspruchs der Offenbarungsurkunden, Gott zum Urheber zu haben, in der Übernahme bestimmter Glaubensinhalte, die den neuen Weg inhaltlich spezifizieren, und in dem geistigen Verstehen dieser Glaubensinhalte, die die Grundlage für den neuen Weg sind, soweit sie verstanden werden können, natürlich. Die Gestalt des neuen Verhältnisses zu Gott und zur Wirklichkeit überhaupt, wie sie durch die Zustimmung zu seiner Offenbarung geschaffen wird, die Gestalt dessen, was ich als Standortverlagerung bezeichnete, ergibt sich aus den Glaubensinhalten, die die Grundlage für den neuen Weg sind und die diesen neuen Weg inhaltlich spezifizieren.

Natürlich darf die Intellektualität hier nicht auf den analytischen Verstand reduziert werden oder auf die rechnende Vernunft. Das ist klar. Das muss nicht eigens gesagt werden. Es gibt nicht nur das diskursive Denken.

Aber wichtig ist: Das intellektuelle Fundament des Glaubens wird implizit auch da anerkannt, wo man explizit andere Wege geht. An ihm kommt man einfach nicht vorbei, so viel Beachtenswertes und Richtiges man darüber hinaus auch über den Glauben zu sagen weiß. So kann ich etwa sagen, der Glaube sei Sinngebung, er gehe dem Rechnen und Handeln des Menschen voraus, er betreffe das Eigentliche des Menschseins⁹⁹, das alles ist richtig, aber die

⁹⁹ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968, 46.

Grundlage für all das ist die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens und die Vermittlung dieses Glaubens in Worten, die geistige Inhalte zum Ausdruck bringen.

Gerade die Überzeugung von der Wahrheit ist ein Wesensmoment des Glaubens, die Überzeugung nicht von der möglichen, sondern von der sicheren Wahrheit.

Von daher gesehen kann man das oft zitierte Jesaja-Wort Jes 7,9 “wenn ihr nicht glaubt, so bleibt ihr nicht” mit Fug und Recht auch in der Form der Septuaginta-Übersetzung darbieten: “Wenn ihr nicht glaubt, so versteht ihr nicht!” Das ist nicht Ausdruck eines Hellenisierungsprozesses, das ist nicht eine Intellektualisierung des Glaubens, ein Abfall vom ursprünglich biblischen Verständnis des Glaubens¹⁰⁰, wie man vielfach gesagt hat, sondern seine immanente Interpretation oder eine gedankliche Weiterführung. Genau das meint glauben auch, denken oder verstehen, auch im semi-tischen Verständnis. Verstehen, erkennen, dieses Moment ist auch im Glaubensverständnis des Alten Testamentes enthalten.

Zu der Jesaja-Stelle Jes 7,9, die sehr markant ist, “wenn ihr nicht glaubt, so bleibt ihr nicht”, noch einige Anmerkungen: Statt “so bleibt ihn nicht” kann man auch sagen “so werdet ihr keinen Halt haben”. Wir haben hier das hebräische Verbum “aman”, dessen Bedeutung uns von dem Wort “Amen” her geläufig ist. “amen” bedeutet fest, wahr, gültig oder auch Wahrheit oder auch als Ausruf “wahrlich”, “so sei es”, “so geschehe es”. Das Verbum “aman” bedeutet “fest machen”, “fest sein”, “fest stehen”, “zuverlässig sein”, “beständig sein” “treu sein”, “fest halten“, oder einfach “bleiben”. Von dem gleichen Wortstamm ist im Hebräischen das Wort “glauben” abgeleitet. Für “glauben” steht nämlich “aman” in der Form des Hiphil. Dann heißt glauben oder vertrauen im Infinitiv “h^e’e min”.

Der christliche Glaube versteht sich als Glaube schlechthin. Er will nicht so etwas sein wie ein Spezialglaube. Ich wies schon früher darauf hin, dass der Begriff “Glaube” vielfach als Synonym für Christentum verwendet wird, mit Recht. Dem ist noch hinzuzufügen, dass der christliche Glaube sich als Glaube schlechthin versteht, nicht als ein Glaube, sondern als der

¹⁰⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München⁸1968, 44. Ratzinger stellt die Rechtfertigung der Septuaginta-Übersetzung an dieser Stelle allerdings ein wenig anders dar.

Glaube. Der Begriff des Glaubens entstammt dem Alten Testament, hat aber erst im Neuen Testament und im Christentum "seine zentrale und durchschlagende Bedeutung erhalten"¹⁰¹. Stets galt im Christentum die Überzeugung, dass in ihm das zur Erfüllung komme, was Glauben heißt¹⁰², so sehr, dass man weithin den Glauben als solchen mit dem christlichen Glauben identifiziert. Der christliche Glaube ist also Glaube schlechthin¹⁰³.

Dass das Christentum wesenhaft Glaube ist und dass in ihm darüber hinaus das zur Erfüllung kommt, was Glaube heißt, wird deutlich, wenn Jesus im Hebräerbrief der "Anführer und Vollender des Glaubens" (Hebr 12,2) genannt wird und wenn Paulus in dem, was in Jesus geschehen ist, in der Christusoffenbarung, die Erfüllung der Verheißung an Abraham erkennt, der als Vater des Glaubens am Anfang der Geschichte Israels steht und als solcher der Vater vieler Völker sein soll¹⁰⁴.

Mit dem Wesensmoment des Glaubens hängt das Wesensmoment der Schrift zusammen. Damit haben wir ein drittes wichtiges Formelement des Christlichen. Der Glaube ist die Antwort auf die Offenbarung Gottes. Die Offenbarung Gottes aber begegnet uns in der Heiligen Schrift oder in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Daher kommt der Bibel im Christentum eine einzigartige Autorität zu. Diese einzigartige Autorität bejahen alle christlichen Denominationen, ohne Ausnahme. Hinsichtlich der grundlegenden Autorität der Bibel sind sich alle christlichen Gruppierungen einig. Da gibt es keine Differenzen. Differenzen entstehen hinsichtlich der Heiligen Schrift erst bei der Frage des Verständnisses und der Handhabung der Autorität der Heiligen Schrift. Das heißt nicht, dass man an die Bibel glaubt, man glaubt - genauer besehen - nicht an die Bibel, sondern an das darin enthaltene Christuszeugnis, an die darin enthaltene Offenbarung Gottes. Auch darin sind sich die verschiedenen christlichen

¹⁰¹ Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 18.

¹⁰² Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 18 f.

¹⁰³ Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959., 19.

¹⁰⁴ Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 24.

Konfessionen einig¹⁰⁵.

Die Schrift gilt als normativ, allgemein, auch für das katholische Verständnis des Christentums. Dem widerstreitet nicht das Faktum, dass die katholische Kirche gleichzeitig am Prinzip der Tradition festhält, denn dieses steht nicht neben der Schrift. Schrift und Tradition stehen nach katholischem Verständnis nicht auf einer Ebene, es gibt nicht zwei Quellen der Offenbarung - gegen diese Auffassung hat sich das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich verwahrt -, im Traditionsprinzip geht es vielmehr um die normative Interpretation der Schrift, die kraft des Beistandes des Heiligen Geistes in der Kirche erfolgt, der ebendieser Kirche verheißen ist. Diesen Sachverhalt kann man am besten so ausdrücken: Nach katholischem Verständnis enthält die Schrift die Offenbarung materialiter, die Tradition formaliter.

Das Christentum versteht sich formal als Ergebnis einer Geschichte des Heiles, einer Geschichte Gottes mit dem Menschen, die zwar weitergeht, aber im Christusereignis einen unüberholbaren Höhepunkt erreicht hat. Diese Heilsgeschichte hat ihren Niederschlag in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments gefunden, die somit normativ sind für die weitere Geschichte Gottes mit dem Menschen.

Die Kulmination der Heilsgeschichte ist das Christusereignis. Dieses hat einen derartigen Stellenwert für das Christentum, dass es in seinem Kern als Bekenntnis zu einer Person definieren muss. Das heißt: In seinem Kern ist es nicht Bekenntnis zu einer Lehre, sondern Bekenntnis zu einer Person. Es ist also nicht um ein Buch oder eine Lehre zentriert, sondern um eine Person. Mit der Personzentrierung des Christentums auf Jesus von Nazareth, den seine Anhänger als den Christus bekannten, haben wir ein weiteres bedeutendes Formelement des Christentums, ein viertes.

Der Terminus "Christentum" leitet sich her von Christus, so sagten wir. Das gilt in einem strikten Sinn, in sensu strictissimo. Demgemäß steht und fällt die Eigenart des Christentums mit der Person dieses Christus.

¹⁰⁵ Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tübingen 1959, 29.

Jesus ist der Name des Stifters des Christentums. Als Christus wird er geglaubt von seinen Anhängern. Der Terminus "Christus" wurde ursprünglich mit dem bestimmten Artikel verbunden. Wenn ich sage: Jesus von Nazareth ist der Christus, so ist das ein Glaubensbekenntnis. Genauer gesagt ist dieses Glaubensbekenntnis das entscheidende der Christen seit den Urtagen des Christentums.: "Jesus ist der Christus".

Christus ist die griechische Übersetzung des hebräischen "מָשִׁיחַ", des aramäischen "meschicha", aus dem unser Wort "Messias" geworden ist. Der "מָשִׁיחַ" ist der Gesalbte, der Priester vor allem, dann aber auch der König. Nennt man Jesus von Nazareth den Christus, so impliziert diese Formel das Bekenntnis zu seinem Messiasum, zu seinem Priester- und Königsein in einem ganz spezifischen Sinn, in dem Sinn, dass er die entscheidende Erfüllung der Verheißungen Gottes ist. Unter Umständen impliziert die Formel "Jesus ist der Christus" auch - im Kontext der geschichtlichen Entfaltung des Christentums - das Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft, zu seiner Gottessohnschaft im metaphysischen Sinn. Statt von Christus sprach die nachösterliche Gemeinde auch gern von dem "κύριος". Der "κύριος" ist der Gebieter, der Herrscher, der Herr. Als "κύριος" bezeichnete man in der Urkirche Christus vor allem im Blick auf seine Parusie. Der "κύριος" ist der auferstandene Christus, der Verherrlichte, der Verklärte. Die Verkündigung Jesu als des Christus und des Kyrios ist die entscheidende Thematik der urchristlichen Predigt.

In dem Bekenntnis zu Christus als dem "κύριος" ist das Bekenntnis zu ihm als dem metaphysischen Sohn Gottes enthalten, wie es die ersten großen (allgemeinen) Konzilien auf den Begriff gebracht haben.

Kontrovers ist die Frage, ob der historische Jesus sich selber als Messias bezeichnet hat oder ob er als solcher von seinen Anhängern bezeichnet wurde. Manche sind der Meinung, er sei erst nach Ostern als Messias bezeichnet und verkündet worden. Vieles spricht indessen dafür, dass er sich selber als Messias bezeichnet hat, dass diese Prädikation nicht erst durch die nachösterliche Gemeinde erfolgt ist. Auf jeden Fall hat der historische Jesus sich durch seine Taten und Worte als Messias erwiesen. Das kann man nicht bezweifeln. Darüber gibt es auch keinen Dissens in den christlichen Denominationen, jedenfalls nicht offiziell. Auch zweifelt im Christentum niemand im Ernst daran, dass die Verkündigung Jesu von Nazareth als des Christus und des Kyrios, das entscheidende Thema der urchristlichen Predigt ist. Unabhängig von der genannten

Kontroverse, ob der historische Jesus sich selber als Messias bezeichnet hat oder ob er als solcher erst von seinen Anhängern bezeichnet worden ist, ist die griechische Bezeichnung “Χριστὸς” - “Christus” für den Gründer des Christentums nachösterlich.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass heute vielfach aus dem Christentum eine Art von Jesuanismus wird, häufiger, nämlich immer dann, wenn man das Christentum auf das reduziert, was der historische Jesus von Nazareth gesagt hat, was er angeblich gesagt hat - so muss man nun sagen -, wenn man das Christentum auf das reduziert, was der historische Jesus von Nazareth gesagt, was er angeblich gesagt hat, und alles ausblendet, was Interpretation seiner Worte und Taten durch die Urgemeinde darstellt, wenn man also die wachsende Erkenntnis des Christusmysteriums im Heiligen Geist in der apostolischen Zeit als sekundär ansieht und als irrelevant, als nicht mehr glaubensverpflichtend. Ein instruktives Beispiel für einen solchen Jesuanismus ist das Buch “Christ sein” von Hans Küng, das 1974 in München erschienen ist und immer wieder von Kritikern als solches apostrophiert wurde, es ist ein instruktives Beispiel für eine Reduktion des Christentums auf eine Art von Jesuanismus. Der evangelische Theologe Lüdemann hat nach seiner Bekehrung zum Unglauben, wie er es selber im Frühjahr 1998 formuliert (vgl. seine Schrift “Der große Betrug”), erklärt, nur 20 % der Jesusworte seien “ipsissima verba”. Andere sind da noch weit restriktiver, wenn sie gemeint haben, eine Postkarte würde genügen, um die sicher echten Jesusworte aufzuschreiben.

Halten wir also fest: Das Zentrum der Offenbarungsgeschichte ist die Gestalt Jesu von Nazareth, den die Anhänger dieses Jesus als den Christus bekannten, von Anfang an, von dem sie bekannten, dass in ihm Gott selber ein Mensch geworden sei. Das Christentum ist als Glaube wesentlich Hingabe an die Christusgestalt, die das Zentrum des Christentums ist. Durch die Hingabe an die Christusgestalt gewinnt der Christ im Glauben eine neue Daseinsweise. Das Schicksal des einzelnen Menschen, der Menschen allgemein und der Welt hängt, so lehrt das Christentum, an der Gestalt Jesu von Nazareth. Es gibt kein Heil, es sei denn durch ihn und durch das, was er zum Heil der Menschen gewirkt hat. Dieser Jesus von Nazareth ist so bedeutend für das Christentum, dass man sagen muss: Was der Christusgestalt vorausgeht, ist Vorgeschichte, was ihr nachfolgt, ist Auswirkung dieses Ereignisses¹⁰⁶. Während die

¹⁰⁶ Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 26.

Vorgeschichte sich über mehr als 1000 Jahre hin erstreckt, währt die Nachgeschichte nur einige Jahrzehnte. Sie dient der rechten, der authentischen Interpretation des Christusereignisses im Heiligen Geist. Sie, die authentische Interpretation, ist das entscheidende Thema aller neutestamentlichen Schriften. Sie gehören allesamt noch zur konstitutiven Phase der Offenbarung oder zu der Phase der Begründung des Christentums. Auf sie, auf die Schriften, folgt dann die Glaubens- oder auch Dogmengeschichte, in der die konstitutive Offenbarung, das "depositum fidei" - wie es in der Sprache des katholischen Christentums heißt -, interpretiert und auf die jeweilige Situation hin ausgelegt wird.

Das Zentrum der Offenbarungsgeschichte ist die Gestalt Jesu, des Christus, in dem Gott gemäß dem christlichen Glauben ein Mensch geworden ist. Von daher muss das Christentum wesentlich als Hingabe an Christus verstanden werden, als Nachfolge Christi. Diese Hingabe oder Nachfolge ist eine Frage von Heil und Unheil für den Menschen. Durch die Hingabe an die Christusgestalt erhofft der Christ eine neue Daseinsweise. Das Schicksal des einzelnen Menschen, der Menschen allgemein und der Welt hängt, so lehrt das Christentum, an der Gestalt Jesu von Nazareth. Es gibt kein Heil, es sei denn durch ihn und durch das, was er zum Heil der Menschen gewirkt hat.

Die dominante Stellung der Jesusgestalt im Christentum bewirkt, dass die Heilsgeschichte vor ihm als Vorgeschichte, die Heilsgeschichte nach ihm als Nachgeschichte verstanden werden muss. Diese Nachgeschichte ist zu Ende mit dem Ende der konstitutiven Phase des Christentums, die mit der Abfassung der letzten Schrift des Neuen Testaments abgeschlossen ist. Dann folgt die Glaubens- oder Dogmengeschichte, die Zeit der Interpretation der neutestamentlichen Schriften und ihre Auslegung auf die jeweilige Zeit.

Um an diesem Punkt noch ein wenig zu verweilen. Wie das Alte Testament lehrt, ist die Vorgeschichte der Menschwerdung Gottes eine Geschichte der menschlichen Schuld. Sie prägt sich aus in der Ursünde und in der wachsenden Verfallenheit der Menschheit an die Sünde. Sie ist bestimmt von der Hoffnung auf die Erlösung. Im Christusereignis wird diese Hoffnung grundlegend erfüllt. Ohne die Ursünde, wie immer man sie versteht, verliert die Erlösung ihren Sinn. Die Ursünde ist der Angelpunkt der Erlösung. Die Erlösung hat die Ursünde zur Voraussetzung. Wenn es diese nicht gibt, ist die Erlösung gegenstandslos.

Das Alte Testament lehrt, dass die Vorgeschichte eine Geschichte der Schuld ist, wenn sie von der Ursünde und der wachsenden Verfallenheit des Menschen an die Sünde spricht, dass sie aber gleichzeitig eine Geschichte der Hoffnung auf die Erlösung ist, die in Jesus, dem Messias oder dem Christus, ihre Erfüllung findet. Indem der Mensch die Ordnung Gottes verneinte, so lehrt das Alte Testament, verfiel er der satanischen Unordnung, der Herrschaft des Todes, die sich am furchtbarsten darin ausdrückt, dass der dem Tod verfallene Mensch in sich den starken Drang zum Töten und Vernichten verspürt. Die Erlösung hat auf jeden Fall die Ursünde zur Voraussetzung. Wenn es diese nicht gibt, ist die Erlösung gegenstandslos.

Am Anfang der Menschheitsgeschichte steht der Versuch des Menschen, ein autonomes Leben zu führen, sich von der Unterwerfung unter Gott zu befreien. Damit geriet er aber unter die Herrschaft Satans. Er vertauschte den Dienst vor Gott mit der Versklavung an die widergöttlichen Mächte. Indem er die Ordnung Gottes verneinte, verfiel er der satanischen Unordnung, der Herrschaft des Todes, die sich am furchtbarsten darin ausdrückt, dass der dem Tod verfallene Mensch in sich den starken Drang zum Töten und Vernichten verspürt. Die allgeschichtliche Bedeutung der Ursünde weitet sich aus zu ihrer allkosmischen Bedeutung. Es ist eine Wirkung der Ursünde, wenn Tod und Vergänglichkeit, Zerstörung und Vernichtung das Leben in der Welt bestimmen¹⁰⁷. Gott hat den Menschen nicht daran gehindert, ein selbstherrliches Leben zu führen, er hat seine Freiheit respektiert, er hat ihn jedoch nicht dem von ihm selbst geschaffenen Chaos rettungslos überlassen. Immer wieder hat er seit der Ursünde in die menschliche Geschichte hineingewirkt, um den Menschen, der vor ihm geflohen war und immerfort floh, wieder zu sich und damit in das Heil heimzurufen. Dieses geschichtshafte Handeln Gottes, genau das nennen wir die göttliche Offenbarung. Darin wirkte Gott durch menschliche Werkzeuge, die jedoch nicht selten sehr unvollkommen waren, die sich oft gar gegen die ihnen zuge dachte Aufgabe auflehnten. Gott bediente sich in seiner geschichtlichen Offenbarung nicht nur unvollkommener Menschen, er ging auch ganz ein in die jeweilige Zeit und Kultur, und die jeweilige epochale und kulturelle, aber auch die jeweilige individuelle Situationsenge jener Personen, die er dabei in Dienst nahm, er ging ganz ein in die jeweilige epochale und kulturelle und in die jeweilige individuelle Situationsenge der Offenbarungsträger, wie wir sagen. Davon ist das äußere Gewand der Offenbarung bestimmt. Das aber

¹⁰⁷ Michael Schmaus, *Das Wesen des Christentums*, Westheim b. Augsburg 1947, 26 f.

ist ein Tatbestand, der immer wieder als Ärgernis erscheint, in sich aber ein Grundgesetz der Heils-geschichte markiert, ein Grundgesetz, das wir als das Gesetz der Inkarnation bezeichnen können, als das Gesetz der Verleiblichung des Geistigen, des Göttlichen¹⁰⁸.

In der Offenbarung hat Gott dem Menschen immer wieder, um im Bilde zu sprechen, einen Rettungsanker zugeworfen. Gott wollte dem Menschen zwar die Freiheit zugestehen, sich gegen ihn aufzulehnen und ein selbstherrliches und eigenmächtiges Leben zu führen, aber er hat ihn auch nicht dem von ihm selbst geschaffenen Chaos rettungslos überlassen. Darin besteht das eigentliche Wesen der Offenbarung.

Der dunkle Hintergrund der Heilsgeschichte ist also eine Unheilsgeschichte, und die Offenbarungsgeschichte ist wesentlich eine Geschichte der Erlösung. Die Erlösung aber rückt den Erlöser in den Mittelpunkt des Christentums. Das gilt konsequenterweise auch für die individuelle Heilsgeschichte. Gemäß Mk 16,16 geht es um Heil oder Verwerfung.

Wenn das Christentum sich wesentlich in der Beziehung zu Christus darstellt, dann kann es im Christentum letztlich nicht um Ideen oder Lehren gehen. Dann kann das Christentum aber andererseits auch nicht gänzlich darauf verzichten, auf Lehren und Ideen, denn dieser Christus verweist auf sie, er ist eine objektive Gestalt, aber unsichtbar, weshalb seine entscheidenden Züge dem Einzelnen nicht unmittelbar präsent sind. Das Christentum kann nicht auf die Beschreibung der Christusgestalt verzichten, weil sie dem Menschen nicht unmittelbar zugänglich ist und daher der Vermittlung durch Worte bedarf, notwendigerweise.

Es dürfte zu wenig sein, wenn man all jene als Christen bezeichnet, für die Christus eine entscheidende Rolle spielt¹⁰⁹. Es geht auch darum, welche konkrete Gestalt diese Rolle hat. Diese aber wird erst fassbar in Lehraussagen, in der näheren Beschreibung dieser Gestalt.

Das Christentum kann daher nicht auf Lehraussagen verzichten. Wenn man jede dogmatische Fi-

¹⁰⁸ Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 28 f.

¹⁰⁹ So etwa Hans Küng in seinem Buch "Wegzeichen in die Zukunft. Programmatisches für eine christliche Kirche", Reinbek 1980, 28.

xierung als dem genuinen Christentum fremd ansieht, wird die Unbestimmtheit und damit die Beliebigkeit zum Prinzip. Das Christentum wird dann in ähnlicher Weise konzipiert wie der Hinduismus. Der Verzicht auf eine klar umschriebene Wahrheit widerspricht in jedem Fall eindeutig den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments.

Die zentrale Person des Christentums bedarf der begrifflichen Durchdringung und Fixierung. Würde man darauf verzichten, würden die Beliebigkeit und die Unbestimmtheit zum Prinzip des Christentums.

Die Person des Stifters spielt im Christentum eine gänzlich andere Rolle als das bei den anderen Stifterreligionen der Fall ist. Das Christentum ist primär nicht Lehre sondern Bindung an und Be-gegnung mit einer Person. Es lebt von der Beziehung zu Christus. Im Christentum geht es in erster Linie um die Nachfolge Christi, wenngleich nicht geleugnet werden darf, dass das Christentum auch als Lehrsystem legitim ist, eben deshalb, weil die Person, um die es hier geht, die ja seit ihrem welthaften Tod, wenn man einmal von den wenigen Erscheinungen des Auferstandenen absieht, nicht mehr erfahren werden kann, der begrifflichen Durchdringung und Fixierung bedarf.

Die zentrale Stellung des Stifters im Christentum unterscheidet dieses wesentlich von den anderen Stifterreligionen, die alle mehr oder weniger auf eine Lehre verpflichten.

Jesus verlangt die Nachfolge. Das Christsein ist wesentlich Nachfolge Christi ohne Wenn und Aber. Deshalb werden alle, die ihm Glauben schenken, als Jünger bezeichnet, ob sie ihm buchstäblich nachfolgen oder nicht, in den Tagen des irdischen Jesus oder auch nach den österlichen Ereignissen. Auch nach Ostern werden die Anhänger Jesu, die Gläubigen der sich ausbreitenden Kirche, wie die Apostelgeschichte bezeugt, zunächst einfach als Jünger bezeichnet, sie folgten ihm ja geistigerweise nach, bis sich die Bezeichnung "Christen" durchsetzte - zum ersten Male begegnet sie uns in Antiochien (Apg 11,26) -, wohl deshalb, damit nicht das Missverständnis genährt werde, in der Jesus-Gemeinde handle es sich um eine philosophische Schule.

Die zentrale Stellung des Stifters im Christentum unterscheidet dieses wesentlich von den anderen Stifterreligionen, die alle mehr oder weniger auf eine Lehre verpflichten.

Wenn man überhaupt eine Gestalt der Religionsgeschichte mit Jesus vergleichen kann, so am ehesten noch die Gestalt des Buddha. Auch Buddha tritt mit einem sehr hohen Anspruch auf und setzt ihn auch durch in letzter Gelassenheit. Er wird gerühmt als “der Erhabene, der Vollendete, der vollkommen Erleuchtete, reich an Wissen, wegeskundig, (als) der Pfadvollender, Welterkenner, der unvergleichliche Menschenerzieher, der Lehrer von Göttern und Menschen”¹¹⁰. Tatsächlich wurde er nach seinem Tode auch vergöttlicht. Allein diese Apotheose findet ihre Begründung nicht im Anspruch dieses Propheten, sie ist eine spätere Zutat seiner Jünger, auch die Wunder. Anders ist das bei Jesus. Denn Buddha bindet bei aller Souveränität und bei aller Eindrucksmächtigkeit nicht an seine Person, sondern an die vier Wahrheiten und den achtteiligen Pfad. Er tritt letztlich zurück hinter seine Lehre, auch er, wie im Grunde alle Religionsstifter, hinter seine Philosophie, so müsste man seine originäre Lehre eigentlich bezeichnen. Der Weg des Heiles ist für Buddha die Lehre, und der Buddha-Jünger kann diesen Weg aus eigener Kraft gehen, ohne die Hilfe des Lehrers, wenn er die Lehre einmal erkannt hat.

Weil es im Christentum nicht um eine Lehre, sondern um eine Person geht, deshalb ist im Grunde auch der Terminus “Christentum” fragwürdig. Ich sprach davon, dass es in der Apostelgeschichte wiederholt als Weg bezeichnet wird, als Weg des Heiles. Der Terminus “Christentum” für diese Gegebenheit ist von daher nicht ganz angemessen, weil man die hier gemeinte Realität im Grunde nicht mit einer abstrakten Wesensbestimmung kennzeichnen kann. Bei einer solchen abstrakten Wesensbestimmung denken wir an ein System. Das Christentum ist nicht ein System, wie es philo-sophische oder ethische Systeme gibt.

Gewiss ist das Christsein auch die Bejahung einer Wahrheit, die Bejahung von Wahrheiten, oder die Befolgung eines Ethos - das ist es auch, wesenhaft und notwendig -, aber zunächst ist es die Bejahung einer lebendigen Person und die Begegnung mit ihr¹¹¹.

Wir kommen damit zu einem weiteren Formelement des Christentums, zu einem fünften. Hier handelt es sich um das, was wir als Toleranz bezeichnen. Toleranz mein Duldsamkeit. Trotz der

¹¹⁰ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 8 (Dighanikaya II, 8; Übersetzt von O. Franke, 1913, S. 51).

¹¹¹ Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 13 f.

Hinordnung auf die Wahrheit oder auch wegen dieser Hinordnung auf sie ist das Christentum nicht unduldsam. Die Toleranz des Christentums ergibt sich in erster Linie aus seiner Christuszentriertheit, die sich primär in der Liebe zu allen Menschen auswirkt. Die Toleranz ist, christlich verstanden - das ist bedeutsam - nicht auf Inhalte hin ausgerichtet, sondern auf Personen. Nach christlichem Toleranzverständnis hat nicht der Irrtum ein Daseinsrecht, wohl jedoch der irrende Mensch. In klassischer Weise hat Augustinus das zum Ausdruck gebracht, wenn er erklärt: "Liebe den Irrenden, aber hasse den Irrtum". So entspricht es der Praxis Jesu. Das Liebesgebot des Neuen Testaments bezieht sich auf Menschen, nicht auf Ideen, erst recht nicht auf falsche.

Die Toleranz des Christentums ist nicht relativistisch oder indifferentistisch, das heißt, sie gründet nicht in Skepsis oder in Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, sondern im Respekt vor den Menschen bzw. im christlichen Liebesgebot oder im Beispiel Jesu. Das Liebesgebot des Neuen Testaments bezieht sich auf Menschen, nicht auf Ideen, erst recht nicht auf falsche.

Dem christlichen Toleranzverständnis steht ein anderes, heute sehr verbreitetes Toleranzverständnis gegenüber, das den zitierten Satz des Augustinus "Liebe den Irrenden, aber hasse den Irrtum" auf den Kopf stellt. Es gründet im Relativismus und im Skeptizismus und führt zum Indifferentismus, wenn es nicht schon aus ihm hervorgeht. Es bezieht sich nicht auf die Personen, sondern auf die Inhalte und kommt damit einer Resignation gegenüber der Wahrheitserkenntnis des Menschen gleich.

Die christliche Toleranz, die Toleranz als wesentliches Formelement des Christentums, ist also nicht relativistisch oder indifferentistisch, sie gründet nicht in der Skepsis oder in der Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, sondern im Respekt vor den Menschen bzw. im christlichen Liebesgebot oder im Beispiel Jesu.

Ein weiteres wichtiges Formelement des Christentums, ein sechstes, ergibt sich aus der Tatsache, dass es sich entsprechend dem Neuen Testament als Evangelium versteht. Der Weg der Christusnachfolge versteht sich als Evangelium. Evangelium bedeutet etymologisch "gute Nachricht", "gute Botschaft". Im hellenistischen Kulturkreis wird es für die Ankündigung besonderer Ereignisse im politischen Leben verwendet. So bezeichnete man etwa die Nachricht,

dass der Herrscher einer Stadt die Ehre seines Besuches schenken werde, als “εὐγγέλιον”. Das war eine gute Nachricht, denn in der Ankunft des Herrschers sah man die Gewähr für das Heil, für das Wohlergehen aller, freilich für das irdische Wohlergehen¹¹². Wenn das Christentum sich als Evangelium versteht, so bedeutet das, dass es in analoger Weise eine Ankunft ankündigt, das Kommen einer Heilsgestalt, zunächst das Kommen Gottes, dann das Kommen Christi, seines Gesandten. Das bedeutet, dass es auch eine Heilsbotschaft sein will, im umfassenden Sinne sogar, weltimmanent und welttranszendent, vor allem freilich welttranszendent. Das Evangelium ist also zunächst eine religiöse Botschaft. Das Heil, das dieses Evangelium ankündigt, muss als der Inbegriff aller menschlichen Hoffnungen verstanden werden, der innerweltlichen und der weltjenseitigen.

In diesem Faktum ist bereits beschlossen, dass man das Christentum nicht auf Moral reduzieren darf, etwa auf Mitmenschlichkeit und Kampf für eine gerechte Welt, für Frieden und Bewahrung der Schöpfung. So sehr die Moral die Konsequenz des Christentums ist, so wenig ist es seine Quintessenz. In seiner Quintessenz ist es ein Evangelium im umfassenden Sinn.

Die Verkürzung des Christentums auf die Moral, auf seine ethischen Implikationen, ist allerdings sehr verbreitet. Sie bietet sich an, wenn man die Dimension des Glaubens nicht mehr realisieren kann oder will. Gerade heute bedeutet das Christentum für viele lediglich Moral, wobei es sich dann noch einmal reduziert auf das Gebot der Mitmenschlichkeit oder einfach auf Humanität. Gelegentlich verbindet sich mit dieser Norm dann noch der Kampf für eine gerechte Welt, für den Frieden und für die Bewahrung der Schöpfung.

Aber selbst wenn man sagen würde, das Christentum sei die Religion der Liebe, der Nächstenliebe, was so nicht stimmt, denn die Liebe folgt aus dem Glauben, aber selbst wenn man sagen würde, das Christentum sei die Religion der Liebe, so wäre das nur ein Element des Christentums, das zudem mit einer Reihe von Zusätzen versehen werden müsste. Die Liebe ist nur dann christlich, wenn sie religiös motiviert ist und wenn sie - dem Evangelium gemäß - getragen wird von der Tugend der Wahrhaftigkeit, wenn sie ungeheuchelt ist. Außerdem muss sie sich als Nächstenliebe im strengen Sinne darstellen, das heißt: Sie muss sich auf den räumlich

¹¹² Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 13.

Nahen oder Nächsten richten, jedenfalls zunächst.

Würde man aus dem Christentum ein ethisches System machen, so würde man es verfremden. Wird das Christentum zu einem ethischen System, wird es seines eigentlichen Wesens beraubt. Zwar ist die Moral vom Christentum nicht zu trennen - zu keiner Zeit der Offenbarungsgeschichte galt das Handeln des Menschen als irrelevant für sein Gottesverhältnis -, aber sie ist nicht die Quintessenz des Christentums, sondern seine Konsequenz.

Das wird unterstrichen durch die Tatsache, dass das Christentum von Anfang an eine Institution gewesen ist, dass es von Anfang an kirchliche Gestalt hatte, dass es zu keiner Zeit nur Idee gewesen ist, etwa im Stil einer antiken Philosophie. Zu keiner Zeit war es so etwas wie eine Philosophenschule. Stets hatte es eine bestimmte geschichtliche Gestalt, war es institutionalisiert, und schon bald wurde es gar zu einer einflussreichen geschichtlichen Großmacht, natürlich im geistigen Sinne¹¹³. Gelangte es zu politischer Macht, auch das gab es in der Geschichte des Christentums, so war das eine Entartung, eine Verfehlung gegen die eigenen Prinzipien. Das ist im Christentum anders als im Islam. Eine Verquickung von Politik und Religion ist dem Christentum wesenhaft fremd. Das Christentum lehrt die Eigenständigkeit der Bereiche.

Dabei ist es in einem besonderen Sinn als Kulturreligion zu charakterisieren. Es hat die kulturelle Entwicklung vorangetrieben und sich der jeweils neuen kulturellen Möglichkeiten bedient, um das eigene Selbstverständnis zu vertiefen. Es ist nicht überraschend, wenn das in Einzelfragen zum Verlust der Identität führte, speziell da, wo es keine normierende Instanz gab, aber entscheidende Wahrheiten erhielten stets eine tiefere Begründung durch das Christentum.

Das Christentum ist wesenhaft nur eines. Damit kommen wir zu einem siebenten Formelement. Die Aufspaltung des Christentums in Konfessionen oder Bekenntnisgemeinschaften widerspricht seinem tiefsten Wesen. Diese Auffassung ist zwar nicht Gemeingut aller Christen, ergibt sich aber aus der unprätentiösen Betrachtung seines Ursprungs und seiner Quellen. Man wird das

¹¹³ Gottlieb Söhngen, Vom Wesen des Christentums, in: Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 290 f.

Christentum nur schwerlich als einen Gattungsbegriff verstehen können, unter den man die verschiedensten Konfessionen und Kirchentümer fassen kann, wenngleich diese Auffassung vielfach die Gemeinschaften der Reformation beherrscht. Auch das Verständnis des Christentums als des Inbegriffs der Gemeinsamkeiten der verschiedenen Denominationen, wie es vielfach im Anglikanismus vertreten wird, hat im Neuen Testament kein Fundament. Seit dem 19. Jahrhundert hat diese Auffassung des öfteren die Gestalt der Zweigtheorie (der Branch-Theorie) erhalten, nach der die Konfessionen so etwas sind wie Zweige an einem Baum. Wie die Zweige zusammen mit dem Stamm den Baum bilden, so bilden die verschiedenen Konfessionen miteinander das eine Christentum. Diese verschiedenen Auffassungen von dem, was das Christentum ist, belasten die Ökumene, in der man sich vielfach gar keine Rechenschaft gibt über die Verschiedenheit der Zielvorstellungen, die man mit der ökumenischen Arbeit verbindet. Wenn das Christentum ein Gattungsbegriff über den verschiedenen Denominationen oder auch der Inbegriff der Gemeinsamkeiten der Konfessionen ist, ist das Ziel der Ökumene im Grunde schon erreicht, weil die verbleibenden Verschiedenheiten legitim sind. Darüber gibt man sich allerdings vielfach nicht oder nicht genügend Rechenschaft, denn sonst verlöre die Ökumene ihren entscheidenden Impuls. Diese ist nach wie vor faktisch der Überzeugung, dass es nur ein Christentum geben kann und dass jede Form von Heterodoxie die Offenbarung verfälscht, dass ein äußerer Zusammenschluss der Konfessionen, die Abschwächung der Lehrunterschiede oder ihre kompromisshafte Überbrückung eine Verzerrung der Ökumene darstellt und die Ökumene als solche desavouiert, indem sie das Gespräch über die Wahrheit und über das rechte Verständnis der Intention des Stifters des Christentums zu einer pragmatischen Verhandlung macht. Wenn die Liebe an die Stelle der Wahrheit tritt oder wenn sie die Wahrheit verdrängt, wird sie zu einem Zerrbild ihrer selbst. Hier ist an die sehr wichtige Stelle des Epheserbriefes zu erinnern, die programmatisch ist nicht nur für die Ökumene, sondern für das ganze christliche Leben, die Mahnung, die Wahrheit in Liebe zu tun (Eph 4,15), “veritatem facientes in caritate”¹¹⁴. Jesus stritt sich mit den Pharisäern nicht um die Liebe, sondern um die Wahrheit, genauer gesagt: um die wahrhaftige Liebe.

Die pragmatische Zusammenarbeit ist zwar wichtig, aber, wie im Grunde alle wissen, nicht das

¹¹⁴ Vgl. Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ¹1931, 910.

eigentliche Ziel und der eigentliche Sinn der Ökumene der Christenheit. Eine Ökumene, die nicht auf die Einheit in der Wahrheit geht, die die Liebe an die Stelle der Wahrheit setzt und die dementsprechend die Lehrunterschiede abschwächt oder kompromisshaft überbrückt, verfehlt sich gegenüber dem Einheitsprinzip des Christentums und gegenüber dem damit verbundenen Wahrheitsanspruch.

Das eine Christentum versteht sich sodann als Welt- und Menschheitsreligion. Dem Einheitsprinzip entspricht also das Prinzip des Universalismus. Damit haben wir ein achtbares Wesenselemente des Christentums. Von Anfang an schreibt es sich eine universale Sendung zu. Es versteht sich nicht als eine spezifische Erscheinungsform des Religiösen, sondern als die Religion schlechthin, weil in ihm Gott selber sich dem Menschen zuwendet. Dieses Faktum veranlasste Karl Barth (+ 1968) vor Jahrzehnten, das Christentum den Religionen gegenüberzustellen als eine Wirklichkeit sui generis und es gerade nicht als Religion zu bezeichnen. Er wollte damit hervorheben, dass die Religionen menschliche Versuche sind, das Geheimnis Gottes zu artikulieren, während im Christentum Gott selber sich dem Menschen offenbart, dass die Religionen sich von unten nach oben aufbauen, während das Christentum Gott selber zum Urheber hat, sachlich und exklusiv Selbsterschließung Gottes an die Menschheit darstellt. In dieser Gegenüberstellung erhielten die Religionen allerdings einen uneingeschränkt negativen Akzent als eigenmächtige Versuche, sich Gott zu nähern und das Heil zu wirken. Dabei geht der genuin christliche Gedanke verloren, dass die Religionen auch Wahrheiten enthalten, dass sie irgendwie auch ein Vorhof des Christentums sind. Faktisch wird hier ein tiefer Graben zwischen den Religionen und dem Christentum geschaffen, der eigentlich so nicht gegeben ist. Die Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft und gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist nicht gemeinchristlich. Sie ist ein Zug, der erst durch die Reformation in das Christentum hineingekommen ist. Die Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft und gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, wie sie uns im reformatorischen Christentum begegnet, gründet letztlich in der exzessiven Erbsündelehre der Reformatoren, nach der Wille und Intellekt des Menschen von Grund auf zerstört worden sind.

Dem Christentum kommt die numerische Einheit und, daraus resultierend, der Universalismus zu. Gemäß dem Selbstverständnis des Christentums gibt es das Christentum nur im Singular, ist das Christentum demgemäß für alle Menschen bestimmt. In diesem Sinne steht es nicht neben

den Religionen, sondern über ihnen, genauer genommen ist es eine Religion sui generis, weil es sich nicht von unten nach oben vortastet oder aufbaut.

Als universale Religion ist das Christentum für alle Menschen bestimmt. Diese Überzeugung steht vielfach auch hinter dem altchristlichen Axiom von der “anima naturaliter christiana”. Das Christentum versteht sich als die höchste Erfüllung der Idee der Religion. Daher sind alle Religionen wesenhaft auf das Christentum bezogen, sofern sie Elemente wahrer Religion enthalten¹¹⁵.

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass das Christentum “nie einem einzigen, in sich homogen abgeschlossenen Kulturkreis” angehört hat, dass es “an der Grenze zwischen ‘Osten’ und ‘Abendland’” entstanden ist und dass sich daher seine Wurzeln “in fast alle vorausgehenden Hochkulturen hineinsenken”¹¹⁶. Faktisch ist das Christentum auch in seiner Geschichte schon sehr bald zu einer Weltreligion geworden, und zwar deutlicher als alle anderen Religionen, die im Grunde nicht aus ihrem ursprünglichen Kulturraum herausgetreten sind. Das Christentum hat sich sogleich in einen anderen Kulturraum begeben und von daher eine Weltkultur und eine Weltzivilisation entwickelt. Zu allen Zeiten war darüber hinaus das missionarische Bewusstsein in der Christenheit sehr groß, die religiös motivierte Expansion, speziell in der nach Rom hin orientierten Christenheit.

Unbestreitbar ist das Christentum der entscheidende Faktor der modernen Weltkultur und Weltzivilisation, jedenfalls von der Wurzel her, wenngleich diese innere Verbindung heute weitgehend nicht mehr gesehen oder gar bewusst negiert wird. Das geschichtliche Zueinander von Christentum und moderner Kultur und Zivilisation ist jedenfalls nicht zu leugnen und wird auf Schritt und Tritt sichtbar¹¹⁷.

¹¹⁵ Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ¹1931, 909.

¹¹⁶ Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ²1958, 1106.

¹¹⁷ Vgl. Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ²1958, 1104 f.

Beide Wesenseigentümlichkeiten des Christentums, die Einheit und der Universalismus, treten von Anfang an hervor: Das eine Christentum, das für alle bestimmt ist. Der Universalismus des Christentums wird dadurch unterstrichen, dass es zu keiner Zeit einem in sich homogen abgeschlossenen Kulturkreis angehört hat, wie etwa der Hinduismus, der Buddhismus, der Konfuzianismus und der Islam, und dass es sehr bald zur Weltreligion geworden ist und schon dadurch alle anderen Religionen überrundet hat.

Dabei wurde der missionarische Auftrag immer, von Anfang an, als der entscheidende Imperativ des Stifters angesehen.

Bezeichnenderweise wurde das Christentum zur Grundlage einer Weltkultur und einer Weltzivilisation, die bis in die Gegenwart hinein fortwirkt, die fortwirkt trotz des geschwundenen und weiter schwindenden Einflusses der Welt- und Menschensicht dieser Religion und der Religion überhaupt.

Der Universalismus des Christentums gründet in seinem Absolutheitsanspruch. Damit haben wir ein neuntes Formelement des Christentums. Es besagt, dass es kein Heil für den Menschen, keinen Weg zu Gott gibt, der an Christus vorbeiführt. Christus ist der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der eine Erlöser, der am Kreuz für alle gestorben ist und als "Erstling" der Auferstandenen in allem den Vorrang beseitzt (Kol 1,19). In seiner gottmenschlichen Würde steht er einzigartig da. Diese Wahrheit muss nicht in jedem Fall explizit gewusst werden, aber sie ist in der Überzeugung der Christen die Realität schlechthin. Das heißt konkret, dass alle Menschen Christen werden müssen, sofern sie zur Erkenntnis der Wahrheit des Christentums gelangen oder gelangen können. Ihren klassischen Ausdruck findet diese Überzeugung in dem Jesuswort bei Johannes "Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater außer durch mich" (Jo 14,6).

Die Absolutheit des Christentums ergibt sich letztlich notwendig aus dem zentralen Geheimnis der Menschwerdung Gottes, denn eine höhere Gottesoffenbarung kann es nicht geben, also aus der Absolutheit des Stifters des Christentums. Der Absolutheit der Person Jesu entspricht die Absolutheit seines Werkes. Aber Jesus hat auch explizit den Absolutheitsanspruch für seine Person erhoben, wenn er sich als der Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet (Jo 14,6).

Damit hat er den Absolutheitsanspruch aber auch für seine Lehre und für seinen Heilsweg erhoben. Das bedeutet nicht, dass das Christentum den Anspruch erhebt, in seiner äußeren Gestalt vollkommen oder ohne menschliche Gebrechen zu sein. Der Absolutheitsanspruch geht nicht auf das praktische Verhalten der Vertreter des Christentums, sondern auf seine objektive Wahrheit.

Ein Sonderfall der Absolutheit des Christentums ist die in der katholischen Kirche explizit, in vielen anderen christlichen Denominationen implizit gelehrt Unfehlbarkeit der evangelischen Verkündigung, die sich auf Gal 1,8 f oder auf 1 Tim 3,15 und auf manche andere Schriftstelle berufen kann¹¹⁸. Gal 1,8: “Würden selbst wir oder ein Engel vom Himmel euch eine andere Heilsbotschaft verkünden, als wir euch verkündeten - verflucht sei er.” 1 Tim 3,14 f heißt es: “Dies schreibe ich dir, damit du ... weißt, wie man im Hause Gottes wandeln soll, in der Kirche des lebendigen Gottes, welche die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist.”

Die Überzeugung von der Absolutheit des Christentums in diesem Sinne, bisher eine unangefochtene Grundüberzeugung, gilt gegenwärtig weithin nicht mehr selbstverständlich. Vielfach stellt man heute das Christentum neben die anderen Religionen, indem man sie alle miteinander als Offenbarung Gottes versteht oder indem man sie alle miteinander als Produkte des menschlichen Geistes begreift, was wiederum nicht verwunderlich ist, wenn man weiß, dass die Extreme stets nahe beieinander liegen und deshalb leicht ineinander übergehen können.

Der Relativierung des Absolutheitsanspruchs des Christentums ging die Relativierung des Absolutheitsanspruchs der Kirche voraus, die infolgedessen auch schon weiter vorangeschritten ist und eine noch größere Verbreitung und Plausibilität gefunden hat. Allein, der Absolutheitsanspruch der Kirche galt von Anfang an. Wer genau hinschaut, kann nicht übersehen, dass er ein Grundmotiv des ganzen Neuen Testaments ist. Seit der Zeit der Väter hat er seinen klassischen Ausdruck in dem Axiom gefunden “Extra ecclesiam nulla salus”. In seiner Formulierung stammt dieser Ausdruck von Cyprian, der um die Mitte des 3. Jahrhunderts gestorben ist. Nach katholischer Glaubensüberzeugung gilt dieses Axiom nach wie vor, ebenso

¹¹⁸ Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg 1931, 908 f.

wie das entsprechende Axiom “Extra christianismum nulla salus”. Beide gründen in der Absolutheit Christi. Sie setzen allerdings, recht verstanden, das Wissen um die Wahrheit des Christentums bzw. um die Wahrheit der Kirche voraus. Wer sich bona fide objektiv irrt, wird ohne Christentum und Kirche auf einem außerordentlichen Weg von Gott vor die Entscheidung gestellt, wie ich bereits in den Ausführungen über die Offenbarung betonte.

Das Axiom “extra ecclesiam nulla salus” gilt - nicht anders als das Axiom “extra christianismum nulla salus” - als Sachprinzip, nicht als Personalprinzip, und es besagt nicht mehr und nicht weniger als dass die Kirche der entscheidende Heilsweg ist, dass alle, die gerettet werden, wenn sie gerettet werden und sofern sie gerettet werden, allein durch die Kirche gerettet werden, die in der katholischen Kirche subsistiert, d. h. in der katholischen Kirche verwirklicht ist, wie das II. Vatikanische Konzil es ausdrückt¹¹⁹. Das Konzil stellt fest, dass die Kirche Christi nur in der katholischen Kirche subsistiert, in keiner anderen christlichen Gemeinschaft, wengleich die anderen christlichen Gemeinschaften - das Konzil spricht von *communitates ecclesiales* - mehr oder weniger Elemente der Kirche Christi enthalten.

Der Gedanke von der Absolutheit der Kirche findet sich in verschiedenen Formulierungen bei den Vätern. Bei Origenes (+ um 250) lesen wir: “Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat; extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur; si quis foras exierit, mortis suae fit reus”. Cyprian (+ 258), auf den man für gewöhnlich die klassische Formulierung zurückführt, schreibt im Kontext der Begründung der Ungültigkeit der Ketzertaufe in seiner Epistula 73: “Je-der, der sich von der Kirche trennt und mit einer Ehebrecherin (gemeint ist das Schisma) verbindet, schließt sich aus von den Verheißungen der Kirche, und wer die Kirche verlässt, wird nicht zu den Belohnungen Christi gelangen. Ein Fremder ist er, ein Unheiliger, ein Feind. Der kann Gott nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat”. Auch Augustinus (+ 430) und Hieronymus (+ 419 oder 420) teilen diese Auffassung. Der Augustinus-Schüler Fulgentius von Ruspe (+ 533), ein Verteidiger der augustinischen Gnadenlehre gegen die gallischen Semipelagianer, formuliert den gleichen Gedanken so: “Aufs gewisseste halte fest und zweifle in keiner Weise. Nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der gegenwärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige

¹¹⁹ Lumen gentium, Nr. 8.

Feuer gehen, ‘welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist’¹²⁰. Demgemäß erklärte das Unions-Konzil von Ferrara-Florenz im Jahre 1442 - es ging damals um die Wiedervereinigung der Ostkirche mit der Westkirche - : “Niemand, der außerhalb der katholischen Kirche lebt, - also nicht bloß Heiden, sondern Juden, Häretiker und Schismatiker (solche also, die sich durch falsche Lehre oder Abspaltung von der Kirche getrennt haben) - kann des ewigen Lebens teilhaftig werden; sie werden in das ewige Feuer kommen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Mt 25, 41), wenn sie sich nicht eben dieser Kirche vor dem Ende ihres Lebens eingliedern lassen”¹²¹.

Aber nun zurück zur Singularität des Christentums. Wenn die Universalität des Christentums und sein Absolutheitsanspruch in der Gegenwart von zahlreichen christlichen Theologen nur noch mühsam oder auch nicht mehr aufrechterhalten werden, so geschieht das nicht zuletzt deshalb, weil man das dem Respekt vor den Religionen schuldig zu sein glaubt. Zunächst sagt man, alle Religionen seien göttliche Offenbarung, wenn man sich dann aber klar macht, wie verschieden und miteinander unvereinbar die Aussagen der Religionen sind, flüchtet man in die Feststellung, alle Religionen, und das gelte auch für das Christentum, alle Religionen seien lediglich menschliche Versuche, das Absolute auszusagen. In neuerer Zeit wurde die Auffassung programmatisch in dem Buch des sich als katholischen Theologen verstehenden Paul Knitter “Ein Gott, viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums” vertreten. Das Buch erschien zunächst in englischer Sprache in den Vereinigten Staaten. In deutscher Sprache ist es 1988 in München erschienen.

Viele meinen auch, man müsse den Absolutheitsanspruch schon deshalb aufgeben, weil er die Intoleranz zur Folge habe. Diese Folge, die Intoleranz, ist unter Umständen eine faktische, sie ist aber nicht notwendig mit dem Absolutheitsanspruch als solchem verbunden. Gerade im Christentum ist jede Form von Intoleranz eine Zerstörung des Grundkonzepts, die Toleranz ist ein grundlegendes Formelement des Christentums. Die Intoleranz zerstört das Grundkonzept des Christentums, sofern sie sich gegen Menschen richtet. Gegenüber dem Irrtum ist sie freilich nicht nur legitim, sondern gar geboten.

¹²⁰ Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum 38, 79: PL 65, 704.

¹²¹ Denzinger/Schönmetzer Nr. 1351.

Der Philosoph der Aufklärung Voltaire (+ 1778) hat schon recht, wenn er feststellt, die christliche Religion müsse mehr als alle anderen Religionen den Geist der Toleranz einflößen, nicht ganz folgen kann man ihm jedoch, wenn er hinzufügt, die Christen seien bis heute von allen Menschen die unduldsamsten gewesen¹²².

Aus der Perspektive des christlichen Universalismus und des christlichen Absolutheitsanspruchs werden und wurden die Religionen im allgemeinen (oder besser: prinzipiell) in der Geschichte des Christentums nicht als wertlos betrachtet, sondern als Vorformen, gegebenenfalls auch als Vorentwürfe des Christentums oder als Wege zu ihm hin. Clemens von Alexandrien (+ vor 215) verstand die Religionen als “*παιδαγωγος εις Χριστον*”, wie es ausdrückt, wenngleich man im christlichen Altertum der Philosophie in dieser Hinsicht den Vorrang gab vor den Religionen und wenngleich die urchristliche Mission nicht an die Religionen anknüpfte, sondern an die Philosophie, an die natürliche Gotteserkenntnis, wie sich aus der Apostelgeschichte, speziell Apg 17 (Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen) und aus den ersten zwei Kapiteln des Römerbriefes ergibt.

Ein letztes Formelement des Christentums, ein zehntes, besteht in dem Umstand, dass sich das Christentum als eine eschatologische Religion begreift. Das heißt, es zielt auf ein definitives Ende der Geschichte, nicht der Zeit, denn die Ewigkeit ist nicht Zeitlosigkeit, zeitlos ist nur die Ewigkeit Gottes, nicht die Ewigkeit der geschaffenen Dinge. Wir müssen hier mit Thomas von Aquin (+ 1274) die “*aeternitas*” von der “*aeviternitas*” unterscheiden. Die “*aeternitas*” kommt nur Gott zu, die “*aeviternitas*” nur der Kreatur, selbstverständlich nur der geistigen Kreatur. Für die geistige Natur ist die “*aeviternitas*” natürlich, für die menschliche Natur ist sie gnadenhaft oder übernatürlich, zudem hat sie noch die Vergeistigung dieser Natur zur Voraussetzung. Traditionellerweise sprechen wir in diesem Kontext von der verklärten Leiblichkeit.

Das Christentum ist eine eschatologische Religion, das heißt, es zielt auf ein definitives Ende der Geschichte, nicht der Zeit, wie gesagt, sondern der Geschichte, auf das endgültige Hervortreten der Königsherrschaft Gottes und auf das Offenbarwerden der vollendeten “*gloria Dei*”, der Herr-

¹²² Dictionnaire philosophique, 403; vgl. Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner, Bd. I, Wiesbaden 1971, 86.

lichkeit Gottes. In der Bildersprache der Schrift ist das der neue Himmel und die neue Erde. Dabei ist zu beachten, dass die eschatologische Vollendung der Welt eine Tat Gottes ist, primär jeden-falls, sekundär ist sie eine Tat des Menschen, sofern die Vorbereitung der Vollendung der Welt, dem Menschen zukommt in seinem Wirken in der Welt und an der Welt.

Mit dem eschatologischen Charakter des Christentums hängt wiederum die relative Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeiten zusammen, die Entgötterung der Welt - man kann auch sagen: die Entmythologisierung oder die Entgötterung der Theologie und der Kosmologie. Die relative Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeiten, die einen Kernpunkt der christlichen Kosmologie darstellt, hängt nicht nur mit dem eschatologischen Charakter des Christentums zusammen, immerhin jedoch zu einem wesentlichen Teil. Ein anderer bedeutender Aspekt ist hier die christliche Überzeugung, dass alle außergöttliche Wirklichkeit von Gott aus dem Nichts geschaffen ist, durch sein schöpferisches Wort. Schon damit ist die Welt entgöttert, und zwar prinzipiell. Die Entgötterung der Welt ist die Voraussetzung dafür, dass eine eigenständige weltliche Kultur entstehen konnte, dass die Menschheit sich daran machen konnte, die sichtbare Welt planmäßig zu erforschen, dass sich die modernen Naturwissenschaften und die durch sie ermöglichte Technik entfalten konnten¹²³.

2. Kapitel: Inhaltliche Grundaussagen im Christentum.

Wenn wir von den inhaltlichen Grundaussagen des Christentums sprechen, müssen wir zunächst auf das Symbolum verweisen. Genauer muss es heißen: die Symbola, denn die Symbola, die uns seit den Urtagen des Christentums begegnen, gibt es nur im Plural, in verschiedenen Versionen. Von seinem Ursprung her ist das Symbolum oder das Glaubensbekenntnis, sind die Symbola, die Glaubensbekenntnisse, eine Zusammenfassung bzw. Zusammenfassungen nicht aller Inhalte des Christentums und wohl auch nicht **der** wesentlichen Inhalte, sondern **wesentlicher** Inhalte. So kommt beispielsweise die Eucharistie darin nicht vor, die doch ein wesentliches Element des Christentums sein dürfte. Die Glaubensbekenntnisse fassen wesentliche Inhalte des

¹²³ Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg 1958, 1108.

Christentums zusammen und sind zugleich eine Einführung in das Christentum¹²⁴. Damit charakterisieren gerade sie die Eigenart des Christentums von seiner Inhaltlichkeit her.

Der Aufbau der Symbola entfaltet sich in drei Teilen entsprechend dem christlichen Grunddogma vom trinitarischen Gott. Das bedeutet praktisch, dass sie die Gottes- und die Schöpfungslehre, die Christologie und die Erlösungslehre und endlich die Pneumatologie ansprechen, mit der sie dann das ekklesiologische und das eschatologische Dogma verbinden. Genannt werden in den Symbola, wie gesagt, nicht alle Glaubenswahrheiten, nicht einmal alle wesentlichen oder grundlegenden Glaubenswahrheiten werden in ihnen genannt, wohl aber werden wesentliche Glaubenswahrheiten in ihnen genannt. Dabei muss man allerdings einräumen, dass die nicht genannten Glaubenswahrheiten letztlich aus den genannten deduziert werden können.

Es ist bemerkenswert, dass zumindest die großen christlichen Denominationen oder Gruppierungen im Glaubensbekenntnis übereinstimmen, dass sie das altkirchliche Symbolum gemeinsam beten können, wobei allerdings die Identität häufiger nur verbaliter ist. Das gilt indessen nicht nur im Blick auf die verschiedenen christlichen Denominationen, zuweilen gilt das auch gar innerhalb einer einzigen christlichen Glaubensgemeinschaft, heute mehr denn je, dass man die Worte bei-behält, jedoch andere Inhalte mit ihnen verbindet, dass die Identität des Glaubens also nur verbal ist.

Im Hinblick auf die Reformatoren gilt, dass sie bei den Glaubensbekenntnissen das Epitheton "katholisch" im Zusammenhang mit Kirche durch "allgemein christlich" ersetzen, worin die wiederholt erwähnte Tendenz der Reformatoren zur unsichtbaren Kirche deutlich wird, was jedoch weder philologisch noch theologisch zu rechtfertigen ist. Für die Gemeinschaften der Reformation gibt es keine verbindliche sichtbare Kirche. Sie sprechen von einer "allgemeinen christlichen" Kirche und verstehen darunter eine unsichtbare Kirche, die unsichtbare Gemeinschaft derer, die an Christus glauben oder die im Christusheil sind, in der traditionellen Sprache der katholischen Theologie würden wir sagen: die in der heiligmachenden Gnade sind, die die Gnade der Gotteskindschaft nicht verloren haben. Wir würden hingegen sagen: Die Kirche

¹²⁴ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München² 1965, 25.

Christi hat zwei Seiten, die äußere und die innere, die zusammengehören und das eine Glaubensmysterium Kirche darstellen, wobei auch die äußere Gestalt der Kirche in ihrer wesentlichen Gestalt nach dem Willen Gottes durch die Offenbarung festgelegt ist.

Wenn sich die Glaubensbekenntnisse in drei Stufen entfalten, so liegt der Schwerpunkt auf der zweiten Stufe, auf der Christologie und der Soteriologie, wie es auch faktisch dem Selbstverständnis des Christentums entspricht, das ja von daher bereits seinen Namen trägt. Die Mitte des Christentums begegnet uns in Christus und im Kreuz, allerdings in der Zielrichtung auf Gott hin. Christus und seine Erlösung sind der Weg zum Vater.

Ein wesentliches Materialelement des Christentums ist die Lehre vom Vatergott und, daraus resultierend oder damit zusammenhängend, die Lehre von dem unendlichen Wert der Menschenseele. Das Gottesbild, das Jesus verkündigt und das auch für ihn entscheidend ist, ist bestimmt von der Vateranrede. Wir kommen später noch einmal darauf zurück. Der Vaterschaft Gottes entspricht die Gotteskindschaft des Menschen. Programmatisch tritt das hervor im Vaterunser, dem Jüngergebet, das uns Matthäus und Lukas überliefern¹²⁵. Wie Lukas berichtet, ist dieses Gebet den Jüngern in einer besonders feierlichen Stunde von Jesus mitgeteilt worden. Sie hatten ihn aufgefordert, er möge sie beten lehren wie Johannes, der Täufer, seine Jünger beten gelehrt habe¹²⁶.

In den schlichten Worten des Vaterunsers wird die religiöse Tiefe des Christentums in einer Weise deutlich, wie das sonst nur selten der Fall ist, wenn es in den ersten drei Bitten um den Namen Gottes, um sein Reich und um seinen Willen und in den letzten vier Bitten um das tägliche Brot, um die tägliche Schuld, um die täglichen Versuchungen und um das Böse des Lebens geht. Dabei wird, wenn man einmal absieht von der mittleren der sieben Bitten, völlig abgesehen von allen rein irdischen Anliegen und allein das Verhältnis des Menschen zu Gott angesprochen¹²⁷. Dieser Sicht entspricht das bekannte Schriftwort: "Was nützt es dem Menschen, wenn er

¹²⁵ Mt 6,9-13; Lk 11,2-4.

¹²⁶ Lk 11,1.

¹²⁷ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ³1900, 50 (Siebenstern Taschenbuch).

die ganze Welt gewinnt, aber Schaden nimmt an seiner Seele"¹²⁸. Es ist zu beachten, dass sich darin eine Verschiebung des Zentrums des Christentums auf die äußere Tat oder auf seine gesellschaftlichen Imperative als grundstürzend illegitim entlarvt, als eine wesentliche Veränderung der Grundperspektive des Christentums.

Adolf von Harnack erklärt: "Wer zu dem Wesen, das Himmel und Erde regiert, mein Vater sagen darf, der ist damit über Himmel und Erde erhoben und hat selbst einen Wert, der höher ist als das Gefüge der Welt"¹²⁹. Er gehört damit auf die Seite des Ewigen und partizipiert so an dessen Ewigkeit. Jeder einzelne, der ein menschliches Antlitz trägt, ist von daher wertvoller als die ganze Welt. Der Wert des Menschen, der bereits im Alten Testament durch die Ebenbildlichkeit Gottes seinhaft begründet wurde, erhält hier eine personale Aufgipfelung¹³⁰.

Nachdrücklich betont Jesus hier, aber auch sonst, dass es nicht auf die Güter ankommt, sondern auf den Menschen. Ihm schreibt er einen unendlichen Wert zu. Wo der Mensch Gott als den Vater anerkennt, da muss er jedem Menschen jene Ehrfurcht entgegenbringen, die er Gott selber schuldet¹³¹.

Das Gottesbild des Christentums ist bestimmt durch die spannungsvolle Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Zunächst ist schon der Gedanke eines gerechten Gottes in der antiken Welt ein Novum, der Gedanke eines Gottes, der wacht über Recht und Gesetz, ein Gott, der das Ethos selber in höchster Weise verwirklicht und von den Menschen das Bemühen um die ethische Vollkommenheit verlangt. Hatten in den antiken Religionen Religion und Moral nichts miteinander zu tun, in der Religion Israels und im Christentum rückten sie nahe zusammen, gehen sie eine enge Verbindung miteinander ein. Gott als der Gerechte, der als Hüter der

¹²⁸ Mk 8,36; Mt 16,20; Lk 9,25.

¹²⁹ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig³ 1900, 51 (Siebenstern Taschenbuch).

¹³⁰ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig³ 1900, 51 f (Siebenstern Taschenbuch).

¹³¹ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig³ 1900, 53 (Siebenstern Taschenbuch).

Gerechtigkeit der Menschen gilt!

Eine Steigerung erfuhr diese Entwicklung (Zusammengehörigkeit von Gottesverehrung und Moral im Alltag) dann, als zur Gerechtigkeit Gottes die Barmherzigkeit hinzutrat, nicht als kontra-diktorischer Gegensatz, sondern in spannungsvoller Einheit. Der Barmherzigkeit Gottes entspricht das zentrale Wort des Neuen Testaments: "Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen" (Mk 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lk 17,33; Lk 9,24). Die mit der Barmherzigkeit verbundene Gerechtigkeit ist die bessere Gerechtigkeit, die in der Liebe sich darstellende Gerechtigkeit, und sie führt geradewegs zum neuen Gebot, worin das Ganze der Lehre Jesu enthalten ist¹³².

Das Gottesbild des Christentums ist bestimmt durch die spannungsvolle Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Der Vatergott wacht über Recht und Gesetz, selber realisiert er das Ethos in höchster Weise und verlangt vom Menschen das Bemühen um ethische Vollkommenheit. Die Barmherzigkeit darf nicht die Paradoxie in das Bild vom gerechten Vatergott hineinbringen, sie muss vielmehr polar verstanden werden. Kontradiktorische Gegensätze kann es in Gott nicht geben, wohl aber konträre.

Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, dass die christliche Anthropologie, ja, schon die jüdische oder alttestamentliche, jede Deutung des menschlichen Lebens in den verschiedenen Kulturen und Religionen der Menschheit übersteigt, wenngleich man leider nicht immer die notwendigen Konsequenzen daraus gezogen hat. Immerhin bestimmt die christliche Anthropologie, keine andere, noch heute die Verfassungen der allermeisten Staaten, wenn sie die Unantastbarkeit der Menschenwürde hervorheben.

Dem Glauben an das Vatersein Gottes entspricht auf Seiten des Christen nicht nur eine unendliche Wertschätzung des Menschen, sondern auch eine Reihe von menschlichen Lebenshaltungen, die ihrerseits eine bedeutende Hilfe für das Leben darstellen, wie Vertrauen, Geborgenheit, Sorglosigkeit und Gelassenheit angesichts der unbekanntem Zukunft und der möglichen Prüfungen.

¹³² Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig³ 1900, 55 f (Taschenbuch).

Schon hier wird deutlich: Im Christentum geht es wesentlich um den Menschen - bereits in der Religion des Alten Testaments. Zwar ist es die Ehre Gottes, die dem Menschen das Heil bringt, aber Gott wendet sich dem Menschen zu. Die Ehre Gottes, die "gloria Dei", ist das entscheidende Ziel des Menschen. Aber Gott geht es um den Menschen, um des Menschen willen begründet er die Geschichte des Heiles, wobei freilich - das darf nicht übersehen werden - es immer die Ehre Gottes ist, die dem Menschen das Heil bringt.

Die Geschichte des Heiles, die das Alte und das Neue Testament darstellen, ist die Geschichte von dem Bemühen Gottes um den Menschen. Die Antwort des Menschen darauf ist die Gottesliebe, aber diese muss sich als echt erweisen in der christlichen Bruderliebe, die im Grunde eine Nachahmung der Zuwendung Gottes zum Menschen darstellt. Der Mensch kann Gott nicht lieben, wenn er nicht den Menschen liebt, dem die ganze Liebe Gottes gilt.

Die Antwort des Menschen auf die Zuwendung Gottes kann nur in der Gottesliebe bestehen, die sich in verschiedener Weise ausdrückt, nicht zuletzt in der christlichen Bruderliebe, die im Grunde nichts anderes ist als die Nachahmung der Zuwendung Gottes zum Menschen. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die durch die Erlösung begründet wird, begründet eine neue Gemeinschaft der Menschen untereinander.

Der Mensch kann Gott nicht lieben, wenn er nicht den Menschen liebt, dem die ganze Liebe Gottes gilt. Konkret bedeutet das: Durch die Gottessohnschaft Jesu wird die Gotteskindschaft des Menschen begründet und die darin fundierte neue Gemeinschaft der Menschen untereinander. Die Gotteskindschaft ist die entscheidende Gabe der Erlösung im Sinne des Prologs des Johannes-Evangeliums: "...allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden" (Jo 1, 12). Die Menschenwürde, die durch die Schöpfung begründet wurde (Gen 1,26 f), wurde durch die Erlösung vervollkommen, auf eine höhere Ebene erhoben. Das entscheidend Neue ist das Verhältnis des Menschen zu Gott als des Kindes zum Vater. Dadurch wird das Christentum eine Religion, die gleichzeitig individuellen wie sozialen Charakter hat, die also die beiden Grundkomponenten des Menschen miteinander verbindet. Der Mensch ist ein "ens individuale" und ein "ens sociale". Die individuelle Seite kommt darin zum Ausdruck, dass es nach christlicher Auffassung, auch schon nach der Auffassung des Alten Testaments, stets der einzelne Mensch ist, der Gott gegenübersteht. Eine personale Begegnung gibt es nicht zwischen

einer Einzelperson und einer Summe von Personen, eine personale Begegnung kann es immer nur zwischen zwei Personen geben, vor Gott steht immer nur der einzelne, eine Kollektivperson gibt es nicht. Die soziale Seite kommt darin zum Ausdruck, dass diese Begegnung in der Gemeinschaft erfolgt und durch die Gemeinschaft vermittelt wird.

Das Christentum begegnet uns von Anfang verfasst, institutionell, nicht als Weltanschauung, sondern als das neue Bundesvolk, als der neue "kahal Jahwe", in gesellschaftlicher Verfaßtheit, in kirchlicher Gestalt, weshalb die Rede vom Christentum unter Ausblendung der Kirche nur eine Abstraktion ist. Das bedeutet, dass das Christentum in der Welt zugleich sichtbar und unsichtbar ist, an dem Geheimnis der Inkarnation partizipiert, in der ja auch Göttliches durch Menschliches sichtbar wird¹³³.

Es ist eine zentrale Aussage des Christentums, dass Gott den Menschen liebt und dass der Mensch sich in diese Grundbewegung der Liebe aufnehmen lassen muss. Gott liebt einen jeden, der ein Menschenantlitz trägt. Diese Liebe Gottes aber ist der Maßstab für den Menschen und sein Verhalten zu den Mitmenschen¹³⁴. Das gilt auch für die Barmherzigkeit, eine spezifische Gestalt der Liebe Gottes¹³⁵.

Der Evangelist Matthäus berichtet uns von einem Rabbi, der vor Jesus hintritt und ihn um eine Kurzformel des Christentums bittet. Er fragt ihn: "Was muss ich tun, um das Heil zu erlangen?" Er will wissen, worauf es in der Verkündigung Jesu ankommt, was Jesus als das unumgänglich Notwendige, als das Unverzichtbare in seiner Botschaft ansieht. Die Antwort ist uns geläufig: "Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Geist. Dies ist das größte und erste Gebot. Ein zweites aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und hängen die Propheten" (Mt 22,35-40). Das heißt: Wer diese beiden Gebote befolgt, der ist ein Christ. Er hat alles. Im Römerbrief wird das Doppelgebot dann noch einmal reduziert,

¹³³ Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ¹1931, 907 f.

¹³⁴ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ²1965, 48-50.

¹³⁵ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ²1965, 52.

auf die Nächstenliebe (Rö 13,9 f). Das ist jedoch nicht eine Verkürzung des Hauptgebotes, wenn man genauer hinschaut. Man muss sich nämlich klar machen, dass das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wie auch das Gebot der Nächstenliebe stets im Kontext der Verkündigung Jesu gesehen werden muss. Das will sagen, dass das spezifische Kolorit der Liebe hier immer bestimmt ist von der Hinwendung zu Christus, von der Tatsache, dass man sich in ihr in die Jüngerschaft Jesu begibt¹³⁶. Auch die Kurzformel des Doppelgebotes wird falsch, wenn der Kontext der Verkündigung Jesu dabei übersehen wird. Hier muss, wenn die Nächstenliebe allein steht, mitgedacht werden, dass die Gottesliebe bei der christlichen Nächstenliebe stets das entscheidende Motiv ist oder zu sein hat. In beiden Fällen - beim Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und bei der Nächstenliebe allein, ist mitzudenken, dass die christlich verstandene Liebe sich orientiert, sich zu orientieren hat, an der Gestalt des Gottmenschen und an der Erlösung im Zeichen des Kreuzes.

Das Christentum würde verkannt, wenn man alle dogmatischen Implikationen als Makulatur ansehen und sich allein auf die Liebe konzentrieren wollte. Bei der Nächstenliebe muss die Gottesliebe mitgedacht werden und in beiden Fällen muss sich die Liebe an der Gestalt des Gottmenschen orientieren und an der Erlösung durch ihn im Zeichen des Kreuzes. Das impliziert selbstverständlich die heilsmittlerische Tätigkeit der Kirche, die Sakramente und manches andere mehr. Eine Reduktion des Christentums auf das Ethos oder auf die Liebe hat man zwar des öfteren vertreten, aber sie ist offenkundig nicht legitim.

Ein wichtiger Tatbestand ist hier zu beachten: Im Christentum geht es um die Nächstenliebe, nicht um die Fernstenliebe. Das heißt: Bei dieser Liebe geht es um den konkreten Menschen, dem man im Alltag begegnet, um den räumlich Nahen. Der Nächste ist der Superlativ von nahe. Das übersehen wir oft in diesem Zusammenhang. Auf jeden Fall ist es schwieriger, den in diesem Sinne Nahen zu lieben, als die Liebe zu deklamieren oder als Appelle im Sinne allgemeiner Menschenliebe ergehen zu lassen oder auch als Hilfsprogramme zu starten.

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ist so etwas wie eine Kurzformel des christlichen Glaubens, eine Kurzform des Christentums. Das wird mehr als einmal in den

¹³⁶ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München² 1965, 54 f.

Evangelien nahegelegt.

Es ist bemerkenswert, dass uns eine ähnliche Kurzformel im Spätjudentum begegnet. Da heißt es: Eines Tages kam ein Heide zu dem berühmten Schuloberhaupt Rabbi Schammai und erklärte ihm, er werde sich der jüdischen Religion anschließen, wenn der Rabbi imstande sei, deren entscheidenden Inhalt in einem Augenblick darzulegen. Der Rabbi überlegte und stellte dann fest, dazu brauche er schon eine längere Zeit. Er dachte an die 5 Bücher des Mose und an all das, was die jüdische Auslegungsüberlieferung hinzugefügt hatte. Der Bittsteller ging dann zu einem anderen berühmten Schuloberhaupt, zu einem anderen Rabbi, gewissermaßen zur Konkurrenz, zu Rabbi Hillel, um ihm dieselbe Bitte vorzutragen. Dieser fühlte sich sogleich imstande, die Bitte zu erfüllen und erklärte in einem einzigen Satz: "Was dir selbst widerwärtig ist, das tue auch deinem Nächsten nicht an. Das ist das ganze Gesetz. Alles andere ist Auslegung"¹³⁷.

Das ist die umgekehrte Version des Jesuswortes Mt 7, 12, wo es heißt: "Was immer ihr wollt, das euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun. Darin besteht nämlich das Gesetz und die Propheten." Schaut man nur auf diese zentrale Aussage, so unterscheidet sich das Christentum nicht wesentlich vom Judentum, vom Spätjudentum zur Zeit Jesu. Was aber hier im Judentum fehlt, das ist zum einen die innere Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe und zum anderen die Gestalt Jesu. Damit aber fehlt eine Reihe von wesentlichen Aussagen über Gott und den Menschen, die das Doppelgebot erst verständlich machen und seine Übernahme als entscheidende Lebensmaxime erst ermöglichen und vor allem auch heilhaft machen, in den Dienst des Christusheiles stellen.

Dass die Nächstenliebe im Kontext der Christusverkündigung gesehen werden muss, geht auch aus der Analyse des berühmten 25. Kapitels der Matthäus-Evangeliums hervor, worin die Werke der Barmherzigkeit als Maßstab der Anklage und der Heiligung beim Weltgericht genannt werden. Da erklärt Jesus, dass die Werke der Barmherzigkeit der Maßstab der Anklage und der Heiligung beim Weltgericht sein werden, allerdings nicht unabhängig von der Gestalt Jesu. Es geht dabei nicht um die Liebe als solche, sondern in ihrer Beziehung zu Christus.

¹³⁷ Hermann Strack, Paul Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1922, 357 (Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ²1965, 53 f).

Zwar fragt der Weltenrichter nicht nach dogmatischen Bekenntnissen und nach Glaubenstheorien, aber in der christlichen Liebe geht es darum, so zu lieben wie Gott liebt. Das aber ist in der Regel nur möglich vor dem Hintergrund der ganzen christlichen Botschaft, in der bewußten Nachfolge Christi. Von dem Bezug zu Christus kann man nicht absehen. Normalerweise ist der Glaube, der christliche Glaube, in seiner Fülle, mit allen Implikationen, die Voraussetzung für die Liebe, die das Heil bringt. Die Formel "Wer liebt, ist ein Christ", ist so nicht richtig. Was man sagen kann, ist folgendes: Wer selbstlos liebt, ohne das Christentum und die Kirche zu kennen, also "bona fide" in der Unkenntnis des christlichen Glaubens überhaupt oder des ganzen christlichen Glaubens lebt, der findet das Heil in seinem Unglauben (besser: in seinem latenten Glauben) oder in seinem fragmentarischen Glauben und in seiner Liebe oder in seiner Liebe, die seinen latenten Glauben anzeigt.

Es ist nicht sachgemäß, im Hinblick auf diese Stelle zu konstata-tieren, der Weltenrichter frage nicht nach dem dogmatischen Bekenntnis, er frage nicht nach den Theorien, die einer über Gott und die Welt gehabt habe, sondern eben nach der Liebe, um dann daraus die Konsequenz zu ziehen: Wer liebt, ist ein Christ¹³⁸. Als ob alle Glaubensaussagen des Christentums überflüssiger Ballast seien. Das wäre eine Verkürzung des Christentums auf das Ethos, die weder von den Offenbarungsurkunden des Christentums noch von der Glaubensüberlieferung her gerechtfertigt ist. Der Maßstab von Mt 25 kann nur auf dem Hintergrund der Verkündigung Jesu und des Christentums verstanden und gewürdigt werden. In der christlichen Liebe geht es darum, so zu lieben, wie Gott liebt¹³⁹. Das aber ist in der Regel nur möglich vor dem Hintergrund der ganzen christlichen Botschaft, in der bewußten Nachfolge Christi. Normalerweise ist der Glaube, der christliche Glaube, die Voraussetzung für die Liebe.

Das bedeutet, dass man das Christentum nur dann als Religion der Liebe verstehen kann, wenn die Liebe "auf eine bestimmte Person bezogen, ja durch sie überhaupt erst möglich gemacht ist: (nämlich) die Person Jesu. Wenn das Christentum die Religion der Liebe sein soll, dann kann das nur in dem Sinne zutreffen, dass es die Religion der sich auf Christus, durch Christus aber auf

¹³⁸ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München² 1965, 56.

¹³⁹ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München² 1965, 57.

Gott sowohl wie auf den anderen Menschen richtenden Liebe ist" ¹⁴⁰. Das Christsein besteht dann darin, dass das Dasein in allem als Liebe zu Christus und durch ihn vollzogen wird¹⁴¹. Hier tritt noch einmal die zentrale Stellung der Person des Stifters im Christentum hervor, die ich wiederholt hervorhob.

Also: Wenn man die Liebe als das Wesen des Christentums verstehen will - das kann man machen -, man muss dann aber darin - wenigstens einschlußweise - den wesentlichen Bezug dieser Liebe zu der Person Jesu und zu seiner exemplarischen Liebe, wie sie sich im Kreuz bekundet hat, einbeziehen.

Die Stellen im Neuen Testament, die die zentrale Bedeutung der Liebe für das Christentum zum Ausdruck bringen, sind zahlreich. Aber man muss sie stets in ihrem Kontext sehen. Ich will nur einige von ihnen nennen. 1 Jo 3,14 f: "Wer nicht liebt, bleibt im Tode; wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder." 1 Jo 4,8: "Wer nicht liebt, kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe." 1 Jo 4,12: "Geliebte, wenn Gott uns so große Liebe erwiesen hat, dann müssen auch wir einander lieben." Jo 15,12 ff: "Dies ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe. Eine größere Liebe hat keiner, als der sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage."

Das entscheidende Zeichen der Liebe Gottes und des daraus resultierenden Imperativs ist das Kreuz. Das Besondere dieser Liebe ist, dass sie, dem Vorbild Christi entsprechend, bis zum Tod geht und dass sie letztlich in der Dankbarkeit gründet¹⁴².

Es ist charakteristisch, dass der Richter gemäß Mt 25 nicht sagt: "Ihr habt Barmherzigkeit geübt, darum seid ihr gesegnet" oder "Ihr habt gegen die Barmherzigkeit gefehlt, darum seid ihr verflucht", sondern "Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben". Das heißt: Es geht um Christus, um die "imitatio" seiner Person und um die Dankbarkeit. Der Maßstab des Urteils im Gericht ist nicht die Barmherzigkeit oder der Wert der Handlung oder die sittliche Kategorie an

¹⁴⁰ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 70.

¹⁴¹ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 70.

¹⁴² Hans Urs von Balthasar, Wer ist ein Christ? (Herderbücherei 335), Freiburg 1969, 96.

sich, sondern Christus. Wichtig ist das "um seinetwillen", das uns wiederholt in den Evangelien begegnet, synonym mit "um Gottes willen" oder "um der "basileia Gottes willen". "Wo immer der Mensch gegen den Menschen Liebe übt oder versäumt (im christlichen Verständnis), tut er das an Christus"¹⁴³, kann und darf er dabei nicht von ihm absehen. Er ist die Norm. Er ist das Gute. "Die Sünde, die das Heil verwirkt, besteht letztlich im Frevel gegen ihn"¹⁴⁴. So drückt es Romano Guardini aus. "Christus ist Inhalt und Maßstab des christlichen Tuns schlechthin. Das Gute in jeder Handlung ist er"¹⁴⁵.

Die Liebe **ist** das entscheidende Element des Christentums. Das läßt sich nicht leugnen. Allerdings nicht so, wie Lessing das meint in seiner Ringparabel, eine rein menschliche Liebe, befreit von aller dogmatischen Bestimmtheit, sondern in der spezifischen heilsgeschichtlichen Situation des Christusereignisses.

Die christliche Liebe ist etwas anderes als die deutsch-idealistische reine Menschlichkeit, sie ist aber auch etwas anderes als der platonische Eros. Das bringt der Terminus "agapè" (ἀγάπη) zum Ausdruck. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass sowohl der griechische Eros als auch die deutsch-idealistische reine Menschlichkeit Aspekte der Agape sind oder dass die Agape in diese Bereiche hineinstrahlt oder hineinstrahlen soll¹⁴⁶.

Eng mit der Liebe hängt der Friede zusammen, die "eirène" (εἰρήνη). Er ist die Frucht der Liebe. Wobei zu bedenken ist, dass die Liebe die Gerechtigkeit zur Voraussetzung hat. Im Christentum stellt die "pax", die "eirène", den Inbegriff aller geistlichen Güter dar, seit eh und je, ja, schon im Alten Testament war der Friede, der "shalom", der eigentliche Inhalt aller Erwartungen und aller Hoffnung der Menschen. Dabei verstand man ihn als Gabe, aber nicht nur. Man verstand ihn als Gabe und als Aufgabe.

¹⁴³ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 59.

¹⁴⁴ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 59.

¹⁴⁵ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 60.

¹⁴⁶ Gottlieb Söhngen, Vom Wesen des Christentums, in: Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 302-304.

Für Jesus gibt es letztlich nur eine Wurzel und ein Motiv des sittlichen Handelns, die Liebe. "Sie ist das, was bleibt, wenn die Seele sich selber stirbt"¹⁴⁷. So drückt es Adolf von Harnack aus. Sie ist für ihn bereits das neue Leben, das er verkündet¹⁴⁸.

Die Liebe ist für Jesus das entscheidende Motiv alles Sittlichen, wie er selbst darin den Schlüssel zu seinen Worten und Taten sieht. Ohne die Liebe wird alles Tun für ihn wertlos, wie es Paulus programmatisch im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes expliziert.

Lieben heißt im Verständnis Jesu: Aufhören, sich als Mittelpunkt der Welt zu betrachten, um den sich die anderen zu drehen haben. In der Liebe erkennt der einzelne, dass er eines von vielen Geschöpfen Gottes ist, mit denen er sich gemeinsam um Gott als die Mitte bewegen muss. In der Liebe wird der Egoismus überwunden, der viel Leid hervorruft und das Zusammenleben der Menschen unendlich schwer macht. In diesem Sinne bedeutet die Liebe eine kopernikanische Wende des Daseins. Sie stellt freilich eine Forderung dar, die erst ihre Begründung und ihre Ermöglichung empfängt im Kontext der Botschaft des Neuen Testaments, die niemand erfüllen kann ohne die Hilfe von oben, die dem einzelnen nur zuteil wird, wenn er an sie glaubt. Sie ist eine Forderung, die letztlich nicht erfüllt werden kann ohne die Gnade der Vergebung¹⁴⁹.

Was der Liebe entgegensteht, ist vor allem der Stolz. Deswegen kann sie nicht ohne die Demut verwirklicht werden. Die Forderung der Demut ist der Grundtenor der Bergpredigt (Mt 5 ff). Fast wird sie, die Demut, hier mit der Liebe ineins gesetzt. Als Aufgeschlossenheit gegenüber Gott und als *condicio* für die Liebe wird sie gleichsam zur Quelle alles Guten¹⁵⁰.

Der Liebe steht vor allem der Stolz entgegen, der seinerseits der Kern einer jeden Sünde ist,

¹⁴⁷ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig ³1900, 54 (Siebenstern Taschenbuch).

¹⁴⁸ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig ¹900, 54 (Siebenstern Taschenbuch).

¹⁴⁹ Joseph Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, München ²1965, 61 f.

¹⁵⁰ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig ³1900, 54 (Siebenstern Taschenbuch).

weshalb der Weg der Liebe und des christlichen Ethos überhaupt bei der Demut beginnt. Gerade das wird nachdrücklich in der Bergpredigt thematisiert.

Tatsächlich hat die Liebe Geschichte gemacht im Christentum. Das gibt selbst Heinrich Böll zu, wenn er schreibt: "Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache, und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen"¹⁵¹.

An dieser Stelle musste die Vorlesung abgebrochen werden, da in den vorhergehenden Kollegs eine Fülle von Fragen immer wieder den Fortgang der Darlegungen verzögerte.

¹⁵¹ Heinrich Böll, 23.