Grundwahrheiten des Christentums

Vorlesung SS 2015

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 FORMELEMENTE 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 Testamentes.

1. Die bleibende Gültigkeit des Alten Testamentes 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 fascinosum.

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 Testamentes.

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 der wachsenden Abwendung vom Christentum und angesichts des Zusammenbruchs des Wertempfin-dens 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 Vorent-scheidungen 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 christ-liche 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, indem man also den überkommenen Absolutheitsanspruch des Christentums zur Disposition stellt.

Wer nüchtern die gegenwärtige Zeit mit ihren Wertschätzungen und Präponderanzen be-trachtet, kann nicht behaupten, dass das Christentum heute besondere Sympathien findet, das gilt besonders für die westliche Welt, das gilt aber auch für die Zweite und Dritte Welt, mehr oder weniger. Man muss jedoch sagen, dass die Abneigung gegen die kirchliche Ausgestal-tung 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 dann im Einzelnen ausdeutet. Die Dogmen und die Riten der Kirche oder auch der Kirchen (sozi-ologisch verstanden) finden immer weniger Zustimmung. Das Misstrauen gegen die etablier-ten 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 Ge-schichte vorzu-

bringen. - Am ehesten akzeptiert man das Christentum in der modernen Welt 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 mo-dernen Menschen wirklich und wirksam nahezubringen. Das mag verschiedene Gründe ha-ben. 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 und sich anzupassen, das, wie es das II. Vaticanum ausdrückt, „aggiornamento" zu üben, aber eben ohne genügend Festigkeit im Hinblick auf die Überzeugung von dem Offenbarungs-charakter des Christentums, ohne genügende Festig-keit im Hinblick auf das Ureigene, auf das „specificum christianum". Das ging so weit, dass man-che Theologen im atheisti-schen 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. Das ist ein Fakum. Man kann dem 1901 im Vogtland geborenen Schriftsteller Martin Kessel - er starb im Jahre 1990 -, man kann dem Schriftsteller Martin Kessel nicht wider-sprechen, wenn er schreibt: „In den meisten Familien schrumpft das Christentum auf eine ein-zige Frage zusammen: Wer bringt Tante Frieda unter die Erde?"[1] Also: Man braucht das Christentum nur noch für einen ehrenvollen Abschied vom Leben. Inzwischen ist jedoch auch diese Sorge nicht mehr akut, es gibt inzwischen viele andere akzeptable Formen, in denen man dieses Problem bereinigen kann.

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

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

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. Nach nicht einmal zwei Jahrzehnten erkennen wir speziell in Polen deutliche Zeichen der Erosion des christlichen Aufbruchs.

Es gibt heute nicht Wenige, die sich von der Kirche (oder von den Kirchen) abgewandt haben, aber gleichzeitig Wert darauf legen, als Christen angesehen zu werden. Sie sind gegen die Konfessionen, überhaupt gegen ein Bekenntnis, aber nicht gegen ein frei schwebendes Christentum. Dabei handelt es sich allerdings um ein subjektives Christentum, in das sie alles hineinpacken, was ihnen gefällt oder was die gerade gängigen Zeitideen ihnen nahelegen. Der Vorteil eines frei schwebenden, subjektivistischen Christentums liegt auf der Hand: Es ist unverbindlich. Ein solches empfiehlt sich, wenn man sich nicht völlig abwenden möchte von der Transzendenz. Faktisch trägt dieses Christentum jedoch eher die Gestalt eines philosophi-schen Agnostizismus.

In diesen Kreisen bezeichnet man ein konfessionelles oder zumindest institutionalisiertes Christentum 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 in der Gesellschaft und unter den Völkern und eine völlig befriedete Welt, was freilich weder angesichts der Vergangenheit noch im Blick auf die gegenwärtige gesellschaftliche und politische Situation innerhalb der Völker und in der Beziehung der Völker zueinander alles andere als überzeugend ist.

Immerhin ist es bemerkenswert, dass in unserer „postchristlichen“ Gesellschaft, die weithin eine „postreligiöse“ ist, 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 Mitmenschlichkeit reduzieren, was immer sie darunter verstehen,

gleichzeitig wenden sie sich aber gegen das angeblich exklusive Moralisieren innerhalb der verschiedenen Konfessionen oder innerhalb der verschiedenen christlichen Gruppierungen.

Eine Rückbesinnung auf das verlorene Christentum erfolgt hier und da, aber auch nur hier und da, in den Grenzsituationen des Lebens, angesichts totalen Scheiterns gegenüber dem Schicksal und angesichts von Krankheit und Tod, eben da, wo die Sinnfrage, die man ver-drängen kann, sich mit besonderer Hartnäckigkeit Gehör verschafft. Eine Antwort auf die Sinnfrage zu geben ist unter Absehung vom Christentum nun einmal recht schwer in unserer Welt, zumal sie ihre zweitausendjährige christliche Vergangenheit nicht abstreifen kann.

Wir müssen unterscheiden zwischen Christentum und Kirche. Diese Unterscheidung begeg-net 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 „χριστιανοι", als „christiani", bezeichnet, während der Terminus „catholicus", der für die Kirchlichkeit oder für die kirchliche Gestalt des Christentums steht, uns im Neuen Testament noch nicht begegnet. Immerhin begegnet er uns jedoch schon recht früh bei den Kirchenvätern. Zum ersten Mal bei Ignatius von Antiochien, der am Beginn des zweiten Jahrhunderts ge-storben 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 (da wird festgestellt, dass die Jünger Jesu in Antiochien als Christen bezeichnet wurden), Apg 26, 28 (an dieser Stelle 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).

[2] Pacianus, Epistula I, c. 4.

Der Kirchenschriftsteller Tertullian (+ nach 220) spricht in seinen Schriften „De testimonio animae“[3], in seiner Apologie[4] und in seinem Traktat „Contra Marcionem“[5] von der „anima naturaliter 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.

Auch der Terminus „Christentum“ begegnet uns schon in ältester Zeit bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern. Als Erster kennt ihn Ignatius von Antiochien (+ um 110). Er spricht vom „χριστιανισμός”, woraus das lateinische „christianismus“ wird. Nach ihm erhält der Terminus „Christentum“ immer mehr einen festen Platz im Sprachgebrauch der Kir-chenväter und der Kirchenschriftsteller. In seinem Brief an die Magnesier ermahnt Ignatius die Gemeinde, nicht mehr „nach dem Judentum“, sondern „nach dem Christentum“ zu leben, nicht mehr nach dem Judaismus zu leben, sondern nach dem Christianismus, da man, nach-dem das Judentum durch das Christentum überholt sei, nur noch unter diesem Namen, also unter dem Namen des Christentums, bei Gott Gefallen finden könne[6].

Augustinus (+ 430) variiert diesen Gedanken, wenn er in seinen „Retraktationes“[7] schreibt: „Die 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 somit 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

[3] Tertullian, De testimonio animae, c. 5.

[4] Ders., Apologia, c. 17.

[5] Ders., Contra Marcionem I, 10.

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

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

natürlichen Religiosität be-gegnen, formal gibt es das Christentum jedoch erst seit der Gestalt Jesu von Nazareth.

An den augustinischen Gedanken anknüpfend schreibt Romano Guardini (+ 1968)[8]: „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 „λογοι σπερματικοι", von den (lateinisch) „rationes seminales", von den Wahr-heitskeimen in den Religionen und Philosophien der Völker an.

Die Überzeugungskraft des Christentums ist sicherlich eine Frage des Beispiels, des über-zeugenden 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. Die Vorlesung möchte diese Überzeugung schaffen und zeigen, wie das möglich ist. Damit verfolgt sie ein genuin fundamentaltheologisches Anliegen: in der Fundamentaltheologie geht es um die ratio-nale Glaubensbegründung und die rationale Hinführung zum Glauben, respective zum christlichen Glauben, genauer noch zum Glauben der Kirche[9].

Würde man eine Befragung über das „specificum christianum" vornehmen, eine de-moskopische Umfrage, so würden die Antworten im Großen und Ganzen wahrscheinlich

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

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

eine erschütternde Unkenntnis zum Ausdruck bringen, 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" und mangelnde Kenntnisse hinsichtlich des Christentums, sind nicht selten der einzige Grund dafür, dass man es ablehnt oder bekämpft oder auch dafür, 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 Christ-lichen 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 besu-chen. 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 (+ 2001) kritisch, die Predigten seien weithin langweilig und verlören sich in Belanglosigkeiten[10]. Er bezog seine Kritik selbstverständlich nur auf die Verkündigung im reformatorischen Christentum, aber im katholischen Raum ist die Situation nicht viel anders.

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

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 ver-schiedene 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 Allgemein-bildung in einer Welt, die zumindest in der Vergangenheit christlich geprägt war und teil-weise 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 ge-sinnt ist oder gar gegen es zu Felde ziehen möchte, sollte sich zunächst einmal für das Selbst-verständnis des Christentums interessieren, damit er nicht gegen ein Produkt seiner Phantasie zu Felde zieht[11].

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 bestimmten Denominationen des Christentums wesentliche Momente des Christseins fehlen, weshalb man von ihnen sagen muss, dass sie ein reduziertes Christentum vertreten.

Verfehlt wäre es in jedem Fall, 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. Bei unserer Fragestellung kann man nicht einfach nur einen gemeinsamen

[11] Vgl. ebd., 12.

Nenner suchen. Würden wir es so machen, 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 veran-schaulichen. 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 Christen-tum. Er meint das Christentum belaste die Gehirne der Menschen mit tradierten Legenden und zwinge 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 Heuchelei[13]. Er erklärt, man müsse in dem unglaub-lichen 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 Ro-bert Darwin (+ 1882) und des deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche (+ 1900) sowie einiger weiterer neuerer englischer Denker[15].

---

[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.

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

Weniger negativ als das Christentum als solches beurteilt Shaw jedoch den Stifter des Chri-stentums. Ihn hält er immerhin für einen nützlichen Anhaltspunkt. Er bescheinigt ihm einen gewissen „common sense“ und hofft, „dass der Heiligenschein, der sein Haupt auf Bildern“ umgebe, „vielleicht eines Tages als Licht der Wissenschaft gedeutet“ werde „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 fol-tere mit seinem Christentum die Menschen mit Drohungen, versetze sie in Angst und zer-störe in ihnen das Bewusstsein ihrer Göttlichkeit.

Aufs Ganze gesehen ist Shaw indessen der Meinung, das Christentum sei das Haupthindernis auf dem Wege der Verbesserung der Welt[17].

Auch der Begründer der Psychoanalyse Sigmund Freud (1856-1939), Neurologe und Psychotherapeut in Wien, 1938 wanderte er aus nach England, kritisiert das Christen-tum 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 Wahrheits-ge-halt der Religion überhaupt vernachlässigt werden darf. Religion ist ein Versuch, die Sin-nenwelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge bio-logischer 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 un-wissenden Kinderzeiten der Menschheit. Ihre Tröstungen verdienen kein Vertrauen. Die Erfahrung lehrt: Die Welt ist keine Kin-derstube. Die ethischen Forderungen, denen die Religi-on Nachdruck verleihen will, ver-langen vielmehr eine andere Begründung, denn sie sind der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich, und es ist gefährlich, ihre Befolgung an die religiö-se Gläubigkeit zu knüpfen“[18].

---

[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.

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

Immer wieder erklären die Kritiker des Christentums, das Christentum widerspreche klaren naturwissenschaftlichen 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 ver-steht und dabei im darwinistischen Sinne von Gott absieht, was ohnehin gegen die Vernunft ist. Bereits die Kirchenväter haben die Vorstellung von der „creatio continua“ vertreten. Überhaupt dürften manche kritische Einwände gegen das Christentum - das zeigt sich hier besonders deutlich - in Miss-verständnissen gründen. Sicherlich kommt es aber auch zuweilen vor, dass die kritischen Behauptungen gegen das Christentum sich als böswillige Behaup-tungen darstellen. Das gilt speziell für den häufiger vernehmbaren Einwand, das Christentum sei vernunftfeindlich, damit aber auch menschenfeindlich. Gerade dieser Vorwurf ge-genüber 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“ („Αληθης λογος“) fest, sie habe nur bei einfältigen Leuten Herrschaft gewonnen, da sie selbst einfältig sei und des wissenschaftlichen Charakters entbehre[19]. Man hat das Werk „Die wahre Lehre“ des Kelsos aus der Gegenschrift des Origenes „Gegen Celsus” („Κατα Κελσον“) rekonstruiert.

Der Philosoph Friedrich Nietzsche (+ 1900) spricht, das Christentum charakterisierend oder besser das Christentum kritisierend, von einer Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne Gründe[20]. Er bestreitet also kategorisch die Möglichkeit, das Christentum rational zu begrün-den oder zu fundieren.

Ähnlich macht es der Philosoph Arthur Schopenhauer (+ 1860), wenn er den Gegensatz zwi-schen Glauben und Wissen hervorhebt, die Unvereinbarkeit von Glauben und

[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.

Wissen, um das Christentum tödlich zu treffen[21], um dem Buddhismus den Vorzug zu geben.

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 feststellt[23]. 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 Entschwun-denen 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 verdäch-tigt und schlecht gemacht hat“[25]. Auch die angebliche Verdächtigung des Geschlechtlichen macht Rilke dem Christentum zum Vorwurf[26]. Rilke entfernte sich mit zunehmendem Alter immer mehr vom Christentum und äußerte sich in dem Maße, in dem er sich vom Christen-tum entfernte, positiver über den Islam. Dort, im Islam findet er vor allem das Fehlen eines Vermittlers sympathisch, eines Vermittlers zwischen Gott und Mensch, wie er uns im Chri-stentum 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

[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 Dieter 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] Dieter 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.

Verbin-dungsleute, keine Zwischenträger[27], 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 Christentums.

In der Humanistischen Union, einer antireligiösen Organisation, die im vorigen Jahrhundert 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 aber müsse es die personale und soziale Verantwortung des Menschen verfehlen[28].

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. Zudem kann man dem Christentum Weltflucht nicht, zumindet nicht prinzipiell, zum Vorwurf machen.

Kritisiert wird auch immer wieder die christliche Lehre von der Sünde, wenn man sagt, durch sie werde dem Menschen die Lebensfreude genommen[29]. Damit wird ein Gedanke aufgegrif-fen, den schon Nietzsche (+ 1900) an die Spitze seiner Christentumskritik gestellt hat. Nietzsche verwirft die christliche Moral als solche von Grund auf, ja, er verabscheut sie, weil sie den Menschen seiner Meinung nach unfrei und lebensuntüchtig macht, und bezeichnet sie wiederholt als eine ausgesprochene Sklavenmoral.

---

[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. Die Humanistische Union wurde 1961 auf Initiative von Gerhard Szczesny (+ 2002) in München gegründet und versteht sich als die älteste heute bestehende Bürgerrechtsorganisation der Bundesrepublik Deutschland. Die Bewegung definiert sich selber als linksliberal, als antiklerikal und als antikonfessionalistisch. Sie hat etwa 1200 Mitglieder (vgl. Internet).

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

Im Gegensatz zu dieser Position gibt 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 könne[30].

Das ist dann freilich widersprüchlich, sofern den einen das Ethos des Christentums als primi-tiv erscheint, während die anderen meinen, es überfordere die Menschen. Das ist hier 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 verhaftet[31].

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 verfälsche. In diesem Sinne äußert sich immer wieder der Schriftsteller André Gide (1869-1951), aber nicht nur er[32]. Da wird das Christentum allerdings wiederum missverstanden, und zwar in seinem Zentralgeheimnis, in der Lehre 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 kei-nen 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, ungeachtet dessen, dass das Christentum sich als die Religion des Kreuzes versteht. Camus will das Christentum von daher durch die Revolte überwinden und durch Handeln das Leid und die Summe der Unge-rechtigkeiten in der Welt bekämpfen. Er schreibt: „Wir müssen uns wohl oder übel darein schicken (dass wir unser Schicksal nicht einem Gott oder seinen

[30] Gerhard Szczesny, 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] Vgl. ebd., 84.

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 Abstrak-tion befreien und dem blutüberströmten Gesicht gegenübertreten, das die Geschichte in unse-ren Tagen angenommen hat”. Dabei ist er davon überzeugt, dass das Christentum dieser Auf-gabe nicht gerecht wird, ja, nicht gerecht werden kann in seiner geistigen Anspruchslosigkeit.

Wie viele andere verkennt auch Camus das Christentum von Grund auf, wenn er ein-seitig auf die Greueltaten abhebt, die im Namen des Christentums in dessen zweitausendjähriger Ge-schichte verübt worden seien[34]. Sein Fazit: Jesus von Nazareth ist nicht der Gottmensch, sondern der Menschengott[35], womit er das christliche Grund-dogma von der hypostatischen Union als absurde Konstruktion entlarven zu können vermeint.

Merkwürdig ist die Feststellung Gerhard Szczesnys, des Begründers der Humanistischen Uni-on, im Christentum werde das autoritär-patriarchalische Verhältnis der Christen zum Stifter des Christentums verabsolutiert und verewigt, anders sei das im Buddhis-mus, sofern alle Buddhisten irgendwann einmal Buddha werden könnten, während ein Christ niemals ein Christus werden könne. Von daher versteht er den Buddhismus als Typ einer demokratischen, das Christentum hingegen als Typ einer autokratischen Religion[36].

Abgesehen davon, dass hier nur eine bestimmte Gestalt des Buddhismus angesprochen wird, ist es doch wohl gegen die Vernunft, dass eine Person zu einer anderen wird. Zwischen Perso-nen kann es nur eine liebende Gemeinschaft geben. Diese liebende Ge-meinschaft zur höchsten Vollkommenheit zu steigern, genau darum geht es im Chri-stentum. In letzter Vollendung erfolgt sie allerdings erst in der Transzendenz, vor-ausgesetzt, dass sie in der Immanenz eingeübt worden ist.

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

[34] Ebd.

[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 Christen, und der starb am Kreuz", womit nicht gesagt sein soll, dass die Sympathie Nietzsches für Jesus ungeteilt gewesen ist. Vor Jahrzehnten hat der US-amerika-nische Schriftsteller Henry Miller (1891-1980) dieses Nietzsche-Wort wieder aufgegriffen[37]. 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 der vielen christlichen Kirchen ein Christ sein, und er erklärt, wenn Jesus heute wiederkäme, würde er von den etablierten Christen nicht erkannt und wahr-scheinlich würde er wieder getötet werden. Diese Auffassung finden wir ähnlich bei Goethe und Dostojewskij[39]. Der Schriftsteller Hermann Kesten, ein etwas jüngerer Zeitgenosse Millers (1900 - 1996, er stammte aus Galizien und lebte später in Basel) 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 total depraviert, vernebelt und verwässert durch die zahllosen Dogmen des Christentums, die aus dem Urchristentum 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 immer wieder Paulus angesehen[41].

---

[37] Henry Miller in einem Brief an Karl Heinz Deschner vom 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.

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

Der britische Autor Peter de Rosa, ehemals katholischer Priester (* 1932) - er hat einst an der Gregoriana in Rom studiert und im Jahre 1970 die katholische Kirche verlassen - prophezeit dem Christentum in seinem 1991 erschienenen Buch „Der Jesus-Mythos“ den baldigen Un-tergang. Er gibt ihm in diesem Buch keinerlei 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 Chri-stentum zu verantworten hat. Dabei wird dann gern die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit angeprangert. Eine große Rolle spielt dieser Gedanke bei Voltaire (+ 1778) und in neuerer Zeit bei Tucholsky (+ 1935)[42]. In diesem Zusammenhang wird geradezu stereotyp der Fall Galilei zitiert, natürlich ver-fremdet und undifferenziert.

Der bereits genannte Schriftsteller Hermann Kesten (+ 1996) schreibt: „Ich hielte mehr vom Christentum, wenn es mehr Christen gäbe, die mehr vom Christentum hielten und es prak-tisch 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 seinen Prinzipien. Es ist ein Unterschied, ob ein Fehler im System liegt oder ob er sich aus der Schwäche des Men-schen 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 zehn Bände angelegte „Kriminalgeschichte des Christentums“ aus der Feder von Karl Heinz Deschner, der inzwischen mehr als ein Dutzend Bücher gegen das Christentum verfasst

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

[43] Ders., Was halten Sie vom Christentum, München 1967, 18.

hat. Von der auf zehn Bände angelegten „Kriminalgeschichte des Christentums“ sind inzwischen neun Bände erschienen. Der neunte Band erschien im Jahre 2008.

Sehr prinzipiell stellt sich jene Kritik dar, die Einwände erhebt gegen das Christentum von der Vernunft her, die das Christentum als unwissenschaftlich und vernunftfeindlich be-zeichnet, 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 kei-nen Widerspruch geben zwischen Glauben und Wissen, da Gott der Urheber sowohl der na-türlichen Schöpfungsordnung als auch der übernatürlichen Heilsordnung ist. Was immer der menschlichen Vernunft widerspricht, kann nicht von Gott geoffenbart worden sein. Von da-her gesehen ist das Christentum, recht verstanden, alles andere als vernunftfeindlich. Für das Christentum gilt: Was gegen die Vernunft ist, kann nicht Gegenstand des christlichen Glau-bens sein. Allerdings können die Inhalte des Christentums die Vernunft übersteigen, sie kön-nen 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 widerver-nünftig. Widervernünftiges gibt es nicht im Christentum, kann es darin nicht geben, jedenfalls nicht im authentischen Christentum. Darum kann das Christentum den menschlichen For-schergeist 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 zum einen mit der positiven Wertung der menschli-chen Vernunft zusammen und zum anderen mit dem Schöpfungsglauben. Nach christlicher Vorstellung ist es so, dass die Bewältigung der irdischen Aufgaben über das Schicksal ent-scheidet, 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 Untauglich-keit 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 Schöp-fungsordnung begegnet. Das mittlerische Prinzip ist eine Hilfe, nicht ein Hindernis, im natürlichen wie im übernatürlichen Bereich, denn es führt die Menschen in spe-zischer 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, und 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. Sün-de und Schuld sind schon Zentralbegriffe im Alten Testament, und sie sind es auch im Neuen Testament, sie sind es deshalb, weil sie nun einmal Urwirklichkeiten, Urerfahrungen, sind, die nicht dadurch abgeschafft werden können, dass man sie weg-leugnet. Wer sich darüber hinwegsetzt, der zerstört sein Leben. Diese Erfahrung können wir auch heute noch immer wieder machen, wenn wir unvoreingenommen das Leben der Menschen beobachten.

Ein Ärgernis ist für viele auch die zentrale Stellung des Kreuzes im Christentum. Dieses Fak-tum 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 ange-nommen 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 Men-schen zu lindern oder, wenn möglich, zu überwinden. Erst das Kreuz gibt eine wirklich trag-fähige 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 eine kurze Anmerkung -, 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 Anstrengun-gen anspornt. Dass das christliche Ethos den Menschen nicht überfordert, dass es ihn viel-mehr zu höchstem Einsatz, ja, zum Heroismus anspornt, das beweist die Geschichte des Christentums. Das ist klar zu erkennen, wenn man nicht auf das Negative fixiert ist. Der Philosoph Max Scheler (+ 1928) erklärte in seiner katholischen Zeit einem Schüler, der ihn nach dem Christentum fragte: Die katholische Kirche bringt Heilige hervor.

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 all-gemeinen 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 Er-kenntnis und ihrer Deutung. Die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte ihrer Er-kenntnis, der Erkenntnis ihrer Inhalte, verläuft parallel zur allgemeinen Entwicklung der menschlichen Kultur. Letztlich ist auch hier 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 von daher immer fragen, ob das gelehrte Ethos in einer Weltanschauung oder in einer Religion die Verfehlun-gen rechtfertigt oder ob es darin verletzt wird. Zudem ist es nicht gerecht und nicht sach-ge-mäß, geschichtliche Begebenheiten, die das Ergebnis einer längeren geschichtlichen oder geistesgeschichtlichen Evolution darstellen, vom hohen Olymp der eigenen Position aus zu be-urteilen. Das Christentum tritt nicht an die Stelle der historischen Menschheitsentwicklung, obwohl man sagen muss, dass es sie fördert und in eine bestimmte Richtung lenkt.

Man muss also immer 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 ne-gativen 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.

Demgemäß ist immer zu unterscheiden zwischen dem Anspruch, der erhoben wird, und sei-ner Erfüllung. Die mangelhafte Verwirklichung dieses Anspruchs ist nicht nur eine Bela-stung 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 ge-sagt, 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 Gott im Geheimnis der Menschwerdung des göttlichen Logos die Gestalt des Knechtes wählt. Damit partizipiert das Christentum an der intelektuellen, aber auch an der ethischen Evolution der Menschheit, die sie dann allerdings fördert und in eine bestimmte Richtung lenkt.

Es gibt negative Erscheinungen im Christentum. Man kann sie nicht rechtfertigen, aber gege-benenfalls verständlich machen und in das Ganze des Christentums einordnen. Bei den negativen Erscheinungen müssen wir uns immer fragen - um es noch einmal anders zu formu-lieren -, 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 Miss-brauch 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 gegen das Christentum 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 in diesem Kontext, 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 die Existenz Gottes dabei 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 Fundament und ihr Ziel.

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 und dass man allein eine solche als legitim bejaht. Das heißt: Oft kritisiert man das Christentum, weil man einfach eine feste religiöse Ordnung ablehnt oder weil man einfach nur fasziniert ist von einem unverbindlichen Subjektivismus.

Den zahlreichen negativen Wertungen des Christentums stehen nicht wenige positive gegen-über, 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 leuch-tet, wird er nicht hinauskommen“[44]. Dieses Zitat bringt der protestantische Theologe Adolf von Harnack in seinem Buch „Das Wesen des Christentums“, das im Jahre 1900 zum ersten Mal erschienen ist, dann wieder neue Auflagen erlebt hat und zuletzt im Jahre 2005 in Tübingen neu aufgelegt worden ist. 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 irgend-einer Weise auf Jesus von Nazareth berufen und sich von ihm herleiten, so umfasst das Chri-stentum rund ein Drittel der gegenwärtigen Menschheit. Davon bildet die Gestalt des römi-sch-katholischen Christentums etwas mehr als die Hälfte. Protestanten und Orthodoxe bilden zusammengenommen ungefähr 40 % der gesamten Christenheit.

[44] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ^{3}1900, 3.

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 Kirchen-spaltung 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 christli-chen Gemeinschaften auf 6000. Das 1961 in zwei Bänden erschienene „Lexikon der christli-chen Kirchen und Sekten” von Johannes Gründler zählt 1651 Kirchen, Sekten und sekten-artige Gebilde auf. Die wirkliche Zahl ist jedoch weit größer. Im Weltrat der Kirchen sind mehr als 300 reformatorische Gemeinschaften zusammengeschlossen. Die größeren Gemein-schaften sind die Lutheraner, die Anglikaner, die Baptisten, die Kongregationalisten, die Methodisten, die Presbyterianer und die Reformierten.

Angesichts der Vielfalt des Christentums oder der Christentümer - der Plural ist hier eigent-lich vom Wesen des Christentums her unangemessen - ist es sehr schwer, einen ge-meinsa-men 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 Nazareth 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 und sich auf ihn berufen.

Von all diesen Gemeinschaften kann man dann bestenfalls 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 Ge-meinschaften 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 mehr als fünfzig 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, weil das trinitarische Bekenntnis die Mitglieder des Weltrates der Kirchen bei weitem nicht mehr verbindet, rekurriert man nur auf Jesus von Nazareth und lässt es offen, wie man ihn in den verschiedenen Gruppierungen im Einzelnen versteht.

Der Uneinigkeit der Christen stellt sich die Ökumene entgegen, die sich auf ein genuines An-liegen des Stifters des Christentums berufen kann. In neuerer Zeit entfaltet sich die Ökumene in ganz spezifischer Weise im Weltrat der Kirchen in Genf, aber auch in der durch das II. Va-tikanische Konzil geprägten Gestalt des katholischen Ökumenismus, der die Zusammenarbeit mit dem Weltrat der Kirchen nicht scheut, sondern in vielfältiger Weise praktiziert.

Um es mit anderen Worten zu sagen: Das Problem der Einheit des Christentums wird heute konkret im Weltrat der Kirchen einerseits und im ökumenischen Gespräch der katholischen Kirche mit den verschiedenen Denominationen und teilweise auch mit dem Weltrat der Kir-chen andererseits.

Was den Weltrat angeht, muss man allerdings 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 dann gegeben wäre, wenn sie ordentliches Mitglied dieser Organisation wäre. Ich sagte bereits, dass die römische Kirche zahlenmäßig ein wenig mehr noch als die gesamte übrige Christenheit umfasst.

Seit der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala - das war im Jahre 1968 - setzt man im Weltrat der Kirchen 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 verschiedener Meinung sein[45].

Wenn man heute - auch unabhängig vom Weltrat der Kirchen - große Hoffnung setzt auf ein christliches Weltkonzil, auf ein universales Konzil der Gesamtchristenheit, so hat diese Hoff-nung 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. De facto macht der gegenwärtig weithin in der Ökumene auf allen Ebenen herrschende Pragmatismus diese fragwürdig. Da macht man die Ökumene um äußerer Erfolge willen zur Politik und vergisst darüber, dass es in ihr um die Wahrheit geht.

Der Gedanke eines universalen Konzils der Gesamtchristenheit hat in neuester Zeit eine säku-lare Variante im New Age im Zusammenhang mit der dort erwarteten Welteinheitsreligion gefunden. Das New Age ist eine geistige Gegenströmung - so muss man es schon sagen - deren Bedeutung gar nicht genügend beachtet wird. Im New Age steuert man auf ein universa-les Konzil der Gesamtchristenheit als Vorstufe für ein universales

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

Konzil der Religionen zu, von dem man einen universalen Frieden auf unserem Planeten erwartet. Im Herbst 1990 ver-anstaltete man ein „Friedenskonzil“ in Seoul. Damals sahen die Veranstalter in ihm einen Vorläufer der Idee eines universalen Konzils der Gesamtchristenheit bzw. der Weltreligionen. Ebenso in der ökumenischen Versammlung „Friede in Gerechtigkeit“, die in der Pfingst-woche des Jahres 1989 in Basel stattgefunden hat. Einer der Initiatoren von Seoul, der Physiker und Friedensforscher Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007)[46], der dem New Age nahestand, erklärte seinerzeit ausdrücklich, dass er in dieser Versammlung eine Vorstufe für ein späteres „Konzil“ der Weltreligionen gesehen habe, was dann ein gesamtchristliches Konzil noch übersteigen würde. Die enge Beziehung zwischen Basel und Seoul wird manifest, wenn der Abschlussvortrag in Basel seinerzeit von eben diesem Carl Friedrich von Weizsäcker gehalten wurde.

Das Christentum, das wesenhaft der Einheit verpflichtet ist, ist vor allem seit der Reformation 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 abgesichtert 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. Jahr-hunderts um das Sechsfache. Der Islam umfasst heute etwa 20 % der Weltbevölkerung. Die katholische Kirche etwa 17 %. Das römische Christentum stellt also zahlenmäßig die zweit-größte religiöse Gruppierung dar und folgt sogleich auf

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

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 darf man nicht verkennen, dass man in diesem Prinzip der Geschlossenheit auch innerkirchlich immer weniger etwas Positives sieht oder etwas, das vom Glauben her geboten ist oder das nicht preisgegeben werden darf[47]. Fak-tisch ist es so, dass die innere Einheit der katholischen Kirche noch nie so problematisch gewesen ist wie in der Gegenwart, theoretisch und praktisch. Die häufigen Invektiven gegen das Petrusamt und gegen dessen Träger sind gleichzeitig Ursache und Wirkung dieses Tatbestan-des.

Die katholische Kirche ist zwar prinzipiell in sich geschlossener als alle übrigen Religionsgemeinschaften, gegenwärtig ist sie jedoch in ihrer inneren Einheit mehr bedroht als je zuvor, ist sie einer Zerreißprobe ausgesetzt wie nie zuvor, weil die Missachtung ihrer Gesetze und Weisungen bei vielen, auch bei vielen Amtsträgern, beinahe schon zu einem Strukturprinzip geworden ist. Es fällt der katholischen Kirche heute nicht nur faktisch schwer, ihre Einheit zu bewahren, vielfach wird diese Einheit auch theoretisch nicht mehr in ihrer Notwendigkeit und in ihrer Werthaftigkeit erkannt.

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

4. Zur Geschichte des Begriffs „Christentums“ und des Begriffs „christlich“.

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

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. Dem Begriff „ιουδαισμός“ entsprach der neue Begriff „χριστιανισμός”. 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 Apostelge-schichte 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 „ιουδαισμός“ für die jüdische Glaubens- und Lebensweise. Nicht anders versteht man den Terminus „χριστιανισμός” 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“. Der Begriff „Christianismus“ beinhal-tete in jedem Fall die christliche Glaubens- und Lebensweise.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass der Begriff „χριστιανισμός”, „christianismus“, in Ableitung von Christus und in Ableitung von Christianern oder Christen gebildet worden ist. Chri-stus ist bekanntlich die griechische Übersetzung des Terminus „Messias“. Und in Antiochien wurden nach Auskunft der Apostelgeschichte die Anhänger Jesu von Nazareth, wie gesagt, zum ersten Mal als Christen bezeichnet.

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, wie man erwarten würde, Christenheit, sondern Christentum bedeutet, während der Begriff „christendom“ unserem Terminus „Christenheit“ entspricht. Das hängt damit zusam-men, dass im mittelalterlichen Latein die Wörter „christianismus“ und „christianitas“ teilweise synonym verwendet wurden. Noch Luther (+ 1546) verwandte teilweise den Begriff „christianitas“ für das, was wir heute als „christianismus“ bezeichnen. Der Begriff „christianismus“ wird dann allerdings im Laufe des Mittelalters mehr und mehr durch die Begriffe „fides“ und „religio“ ersetzt, deren Bedeutung sich dann auf Lehre und Leben der Christen beschränkt, während der Begriff „christianitas“ dann nur noch für die Christen als Sozialge-meinschaft 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 Chri-stenheit 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 mittel-alterlichen 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 ursprüngli-chen 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 Hin-blick 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 meiden.

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 Christenheit, also die institutionelle Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, nur eine geringe Rolle spielte, ebenso spielten die diesem Ziel zugeordneten interkonfessionellen Lehr-gespräche nur eine geringe Rolle. Das ist zum Teil eine Folge der

[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.

faktischen Schwierigkeiten, die man bei den Reunionsbemühungen 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, näherhin das sittliche und missionarische Han-deln zu setzen. Dem entspricht die besondere Wertung des Erweckungserlebnisses[51].

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, die quer durch die verschiedenen Gemeinschaften hindurch-ging und nicht an eine bestimmte Denomination band. Das Stichwort ist hier die universelle Bruderschaft lebendiger Christen aller Konfessionen, wie es uns heute noch in der so genann-ten Evangelischen Allianz begegnet.

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. Die Idee galt hier nämlich als das Notwendige und Allgemeingültige, die geschichtliche Tatsächlichkeit dagegen als das Zufällige und Zeitbedingte. Es wurden die „vérités de raison“ gegen die „vérités des faits“, wie man sagte, ausgespielt. So fragte man nach dem Wesen des Christentums, nach dem geschichtslosen Wesen, das in die-

[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.

sem Verständnis gleichzeitig auch kir-chenlos 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 Bibelbuch-stabens 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 hier 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. ++++

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 be-zeichnete. Das heißt: Die entscheidenden Stichworte wurden nun in der Wertung des Chri-stentums „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 geschichtlichen Zeitbedingtheit verstanden. Im Grunde ist damit das Christentum

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

zu einer Philosophie geworden, die zudem als eine von vielen Philosophien zu verstehen ist.

Die Nachwehen dieser Epoche begegnen uns heute teilweise recht massiv in der evangeli-schen Theologie, aber auch in der katholischen, wo immer man die Wende von der Theologie zur Anthropologie vollzieht. Auch das Rahnersche Konzept der Theologie 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 Menschgott, also zum Glauben an die Aufnahme des Göttlichen in die menschliche Person. An die Stelle des Gottmenschen tritt der Menschgott.

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 sittliche Vernunftglaube[54].

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 unaufgebbar gehalten hatte, das Übernatürliche, und zerschlug damit im Grunde die Sache des Christentums funditus, von Grund auf[55].

Die katholische Tübinger Schule hielt damals mit ihren Vertretern Johann Sebastian Drey (+ 1853) und Johann Adam Möhler (+ 1838) dagegen, dass in den

[53] Ebd., 294.

[54] Ebd., 294 f.

[55] Ebd., 296.

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 Wahrhei-ten des Christentums offenbaren und verwirklichen sich in einem historischen Prozess, sie werden uns vermittelt durch Heilsgeschichte[56]. 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 Entfal-tung 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. Mit Nachdruck betonten sie: Es handelt sich im Christentum um überna-türliche Wahrheiten, die nur dem Glauben zugänglich sind, nicht um philosophische Wahr-heiten, die durch die natürliche Vernunft erkennbar sind, und setzten sich damit klar ab ge-genüber dem Idealismus der Aufklärung. Sie erklärten: Die Wahrheit des Christentums ist Überlieferungswahrheit, Wahrheit auf dem Grund einer lebendigen Überlieferung. Es gibt sie nur auf dem Weg der Überlieferung und ihrer Tatsachenwahrheit[57]. Das aber wurde in der Zeit der Aufklärung in Frage gestellt, das geschieht aber 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 „Er-ziehung 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 konfessio-nellen Sonderungsformen

[56] Ebd., 297.

[57] Ebd., 297 f.

ablösen, erst damit könne der universale Anspruch des Christen-tums verwirklicht werden.

Dieser natürlichen Vernunftreligion, die man als eine Weiterentwicklung des Christentums verstand, komme es zu, so erklärt man, alle Religionen und vor allem auch das Christentum abzulösen. Sie wurde zur höchsten Form der Religion, zu jener Religion, in welcher der uni-versale 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 Vernunftreligion der Aufklärung wird faktisch zu einer reinen Sittenlehre auf der Grundlage eines humanen Ethos[58]. Diese „Religion" macht dem Christentum noch heute Konkurrenz, ja, sie ist eigentlich schon tief in das Christentum eingedrungen. Sie stellt sich jedoch als eine Verfremdung des Christentums dar, vor allem wenn man es betrachtet im Hinblick auf seine innere Kontinuität und auf seine Entfaltung. De facto macht diese idealistische Vernunftre-ligion der Aufklärung noch heute dem Christentum Konkurrenz, ja, sie ist gar tief in das Christentum eingedrungen, wie überhaupt der Idealismus weithin das beherrschende Prinzip der Theologie der Gegenwart ist. Kürzlich erklärte eine Pastoralassistentin bei ihrer Einführung, sie habe diesen Beruf gewählt, weil sie den Menschen helfen wolle. Da werden dann natür-lich auch die konfessionellen Unterschiede gleichgültig. Zudem: Um den Menschen in ihren Nöten helfen zu können, braucht macht keine Theologie studiert zu haben.

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 In-halt dieser Religion, im anderen nach ihrer Form oder nach ihrer Struktur. Wir werden hier hauptsächlich nach dem Inhalt fragen, darüber aber die Frage nach der Form nicht ganz außer Acht lassen.

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

Wenn wir in diesem Sinne die Eigenart des Christlichen charakterisieren wollen, 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 Gruppierun-gen, 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? Al-so: Wer sagt, was gilt, und wo das, was gilt, zu finden ist?

Die zentralen christlichen Aussagen sind das Geheimnis des trinitarischen Gottes, das Ge-heimnis des einen Gottes in drei Personen, das Geheimnis der Inkarnation, das Geheimnis der zwei Naturen in Christus und das Geheimnis der Präexistenz des menschgewordenen Gottes-sohnes. Ferner gehören dazu die Geheimnisse der Jung-frauengeburt, der Erlösung, der Wie-derkunft Christi und des Endgerichtes und all jene Glaubenswahrheiten, die die alten so ge-nannten Symbola, die Glaubensbekenntnisse, aufzählen, das apostolische, das nizänische, das nizänisch-konstantinopolitanische oder das athanasianische, um die wichtigsten altchristli-chen Glaubensbekenntnisse hier zu nennen.

Legt man die alten Glaubensbekenntnisse, die Symbola, zugrunde, hat man es noch verhält-nismäßig leicht, wobei dann jedoch wieder die Frage nach dem Verständnis dieser Symbola und der darin enthaltenen Glaubensaussagen zu Kontroversen führen kann, ja, zu Kontrover-sen führen wird.

Die vier wichtigsten dieser altchristlichen Symbola sind das apostolische, das nizäni-sche, das nizänisch-konstantinopolitanische und das athanasianische Symbolum oder Glaubensbe-kenntnis. Der Terminus „Symbolum“ kommt von dem griechischen „συμβολον”. Diesem Substantiv liegt das Verbum „συμβαλλειν” zugrunde, das soviel bedeutet wie „zusammen-werfen“, „zusammenlegen“, „zusammenstellen“. Stets gruppieren sich die Symbola um die beiden Grunddogmen des Christentums, um das Dogma vom trinitarischen Gottes und um das Dogma von der Inkarnation, von der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person, womit sich dann im Einzelnen noch einige weitere Glaubenswahrheiten verbinden, wie die Wahrhei-ten von der Schöpfung, von den

zwei Naturen in Christus, von der Präexistenz, von der Jung-frauengeburt, von der Erlösung, von der Wiederkunft Christi, vom Gericht und von der Sündenvergebung usw.

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 cre-denda proponuntur: 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 zum Ausdruck bringen. In der Vergangenheit ist das so gewesen, heute kann man das schon lange nicht mehr sagen, wie wir gesehen haben.

Über diese beiden Grunddogmen hinaus waren die Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche in ihrer Ganzheit in den Jahrhunderten das einigende Moment der verschiedenen christlichen Denominationen. Das gilt zumindest für die großen christlichen Denominationen. Und sie wurden da auch - bis in die jüngste Vergangenheit 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. Waren die wichtigsten Symbola der Alten Kirche bisher weitgehend kon-sensfähig, dem Wortlaut oder auch dem inneren Verständnis nach, so ist das heute immer we-niger der Fall. Immer mehr gehen die Meinungen über die Eigenart des Christlichen oder über das Unaufgebbare darin auseinander, außerhalb wie innerhalb des Christentums.

Als sich im Jahre 1948 der Weltrat der Kirchen konstituierte, einigte man sich als Bedingung für 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 rückte man davon ab und zog sich auf die christologische Formel zurück, ohne sich jedoch auf eine verbindliche Interpretation dieser Formel einigen zu können. Daher bleibt uns hier nichts anderes übrig, als die Frage nach der Eigenart des

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

[60] Ebd., q. 174 a. 6.

Christlichen oder nach den christlichen Grundwahrheiten mit der Kritik an konkreten Gestalten des Christentums zu verbin-den. Wir werden also fragen, was man vernünftigerweise auf Grund des Selbstverständnisses des Christentums, wie es uns in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes normativ begegnet, sagen muss oder sagen müsste.

Existentiell wird unser Fragen, wenn wir es 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 Christenleben[61].

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.

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 die Frage nach den christlichen Grundwahrheiten mit der Kritik an konkreten For-men 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 inneren Mannigfaltigkeit des Christentums selbst. Weil das Christentum so viefältig 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

[61] Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München [2]1965, 39.

verwechseln und somit einseitige Konzeptionen dessen zu entwickeln, was wir christlich nennen[62].

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 spannungsvol-len Polarität, in der uns ein Abbild der Polarität der Schöpfung begegnet. Auch hier müssen wir eine gewisse Parallelität zwischen der natürlichen Schöpfungsordnung und der übernatür-lichen Heilsordnung konstatieren.

Es ist somit die Vielfalt des Christentums, sein innerer Reichtum, der nicht selten dazu führt, dass man Einzelmomente aus dem Christentum herausgreift und darüber vergisst, dass sie nur Teilmomente sind, oder dass man die Teilmomente des Xhristentums mit dem Ganzen ver-wechselt.

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. Das hängt damit zusammen, dass im Protestantismus das dativische Moment des Glaubens, der Glaube als Vertrauen, die „fides qua“, im Vordergrund steht, nicht das akkusativische Mo-ment des Glaubens, der Glaube als Inhalt, die „fides quae“, wie das im katholischen Verständnis der Fall ist. Die Protestanten sind eher geneigt, nicht die zentralen, die entschei-denden Gegenstände des Christentums, des christlichen Glaubens, zur Sprache zu bringen, sondern seine entscheidenden Formelemente[63].

Es ist zuzugeben, dass die letzteren, die Formelemente, das entscheidende Moment im Christentum darstellen, in dieser Vorlesung wird der Schwerpunkt jedoch auf den Materialele-menten, auf den entscheidenden Glaubensgegenständen, liegen, in denen

[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.

allerdings die Form-elemente 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 wichtig-sten 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 Absolutheit. Zusammen mit dem Judentum, der Religion des Alten Testamentes, erhebt das Christentum den Anspruch, exklusiv Offenbarung Gottes zu sein. Der Absolutheitsanspruch ist ein inneres Strukturelement des Christentums, das sich aus dem beanspruchten Offenbarungscharakter des Christentums ergibt.

Die Antwort des Menschen auf die christliche Offenbarung ist der Glaube. Offenbarung und Glaube sind von daher korrelate Begriffe. Der christliche Glaube hat die alt- und die neutesta-mentliche Offenbarung mit ihren 72 Büchern 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 ist[64], sondern eine aus geschichtlichen Ereignissen hervorgehende

[64] Johannes L. Dankelman, Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken, Bd. 1: Der Glaube an Gott, Freiburg 1964, 41 f.

Kunde von Gott, worin Gott sich dem Menschen erschließt, um mit ihm in Gemeinschaft zu treten. In der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes teilt sich der Gott der Philosophen, der Gott, den der Mensch mit Hilfe seiner natürlichen Vernunft erkennt, und zwar im Hinblick auf seine Existenz und auf seine wichtigsten Eigenschaften, dieser Gott der Philosophen teilt sich in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes dem Menschen mit und tritt somit gleichsam aus seiner Verborgenheit hervor. Das Ziel der Offenbarung ist in diesem Verständnis nicht Erkenntnis oder Information, sondern Kommunikation. Wenn dem so ist, dann muss sich auch alle Glaubensverkündigung und alle Pastoral an dieser Zielsetzung ausrichten. Das heißt konkret: Im Christentum geht es zuerst um die Gottesverehrung, um den Kult und um das Gebet. Das „primum“ ist die „gloria Dei“, das „secundum“ die „salus hominis“. Wo der Mensch Gott verehrt, da findet er das Heil. Zu solcher Gottesverehrung gehört natürlich auch das Ethos, die Erfüllung der Gebote Gottes, gewissermaßen als Ausweis der Wahrhaftigkeit der Gottesver-ehrung.

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 inspiririert. Damit ist gesagt, dass Gott es ist, der die Wahrheit des darin Ausgesagten verbürgt.

Das Christentum erhebt den Anspruch, exklusiv Offenbarung Gottes zu sein, das heißt: ex-klusiv zusammen mit dem Judentum, der Religion des Alten Testamentes. Aus dem Anspruch des Christentums, zusammen mit der jüdischen Religion auf der wirklichen Offenbarung Got-tes aufgebaut zu sein, folgt sein Absolutheitsanspruch. Er ist von daher ein inneres Wesens-element des Christentums. Das heißt: An ihm hängt die Identität des Christentums. Ein Chri-stentum, das diesen Absolutheitsanspruch aufgibt, gibt sich selber auf. Das hat im Jahre 2000 noch nachdrücklich die vielfach auch innerkirchlich

angefochtene Erklärung der Römischen Glaubenskongregation „Dominus Jesus“ hervorgehoben[65].

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 ist für den Christen indessen eine Frage des Glaubens, aber der Glaube kann, christlich verstanden, nicht auf eine vernünftige Begründung verzichten. Der Glaube ist ein „rationale obsequium“ und muss es sein. Das heißt konkret: Der Christ hat gute Gründe für den Glauben an die Offenba-rungsqualität des Alten und des Neuen Testamentes.

Das Christentum versteht seine heiligen Schriften, das Alte und das Neue Testament, als den Niederschlag der Selbstoffenbarung Gottes, als eine Kunde von Gott, in der Gott sich dem Menschen erschließt, um mit ihm in Gemeinschaft zu treten.

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 Of-fenbarung „in actu primo“, das unmittelbare Offenbarungsereignis, seine Deutung. Davon muss dann noch einmal die Niederschrift unterschieden werden, der Bericht darüber. Denn wie wir aus den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes erfahren, offenbart Gott sich in geschichtlichen Ereignissen und in dem diese Ereignisse deutenden Wort.

Gemäß dem christlichen Selbstverständnis tritt in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes 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 Ge-schichte Gottes mit dem Menschen, die ihren Niederschlag in bestimmten Urkunden gefun-den hat, die ebenso wie die Geschichte Gottes mit seinem Volk göttlichen Ursprungs sind und diese Geschichte in einer gewissen Hinsicht zum

[65] Kongregation für die Glaubenslehre, „Dominus Jesus“, Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000. Das Dokument betont in seinem ersten Teil den Absolutheitsanspruch des Christentums, in seinem zweiten Teil den Absolutheitsanspruch der Kirche.

Abschluss bringen. Demgemäß stellen die 72 Schriften des Alten und des Neuen Testamentes - jedenfalls gemäß katholischem Ver-ständnis - 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 will sagen, dass die Religionen der Menschheit aus christlicher Sicht im Unterschied zum Judentum und zum Christentum eine spezifische Form von Philosophie sind, auch wenn sie ihrerseits den Anspruch erheben, Offenbarung Gottes zu sein.

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. Diese Sicht der Offenbarung Gottes und ihrer Vermittlung ist eigentlich dem Christentum wesensimmanent. Faktisch ist sie auch grundlegend in den meisten christlichen Denominationen, auch da, wo man sich begrifflich von ihr distanziert.

Im Hinblick auf auf den Ursprung der Schriften des Alten und des Neuen Testamentes unter-scheiden wir zwischen einer Verbalinspiration und einer Realinspiration. Im Fall der Verbalinspiration wäre Gott der alleinige Verfasser dieser Schriften. Das ist eine Position, die zwar zuweilen vertreten wird 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 Geschichte verhaftet und wie sehr sie von ihrem jeweilien Verfasser geprägt sind. Es geht in den Urkunden des Christentums also nicht um Verbalinspiration, sondern um Inspiration in einem allgemeineren Sinne, um Realinspiration. 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 Geof-fenbarten 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 Inspiration 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 erkennt.

Die inspirierten Schriften sind zugleich das Werk Gottes und des jeweiligen menschlichen Verfassers. Deshalb hat jede Schrift ihr besonderes Kolorit, nicht nur der Form, sondern auch Inhalt nach. Entscheidend ist dabei, dass Gott die Wahrheitsgarantie gibt, dass Gott die Wahr-heit des Ausgesagten verbürgt. Diese bezieht sich jedoch nur auf die religiösen Aussagen, nicht auf die naturwissenschaftlichen, weltbildlichen, geographischen und historischen Aus-sagen. Die religiösen Aussagen der Schrift zu eruieren, das ist unter anderem eine bedeutende Aufgabe der Theologie. Sofern das Lehramt der Kirche - etwa im Fall des katholischen Chri-stentums - hier Aussagen treffen will, muss es sich der Theologie bedienen. In keinem Fall kann es hier 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 geschichtlichen 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 in ihr 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, un-geachtet der Tatsache ihrer Inspiration. 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, son-dern 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.

Das heißt: Die Heilige Schrift ist nicht deckungsgleich mit der Offenbarung Gottes, vielmehr enthält sie diese. Die Heilige Schrift ist - im strengen Sinn - als Ganze nicht Offenbarung, wohl aber ist sie als Ganze wie auch 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 naturwissenschaftlichen, weltbildlichen und geographischen und historischen Aussagen der heiligen Schriften[66]. Keine Offenbarung ist in den heiligen Schriften das, was gewissermaßen obiter gesagt wird, was gleichsam ne-benbei gesagt ist, wie beispielsweise die naturwissenschaftlichen, weltbildlichen, geographi-schen oder die geschichtlichen Aussagen. Von Offenbarung kann man, um es konkret zu sa-gen, etwa nicht sprechen, wenn Paulus seinen Schüler im 2. Timotheusbrief (2 Tim 4, 13) darum bittet, dass er ihm den Mantel mitbringt, den er in Troas zurückgelassen hat oder wenn im alttestamentlichen Buch Leviticus (Lev 11,6) der Hase als Wiederkäuer bezeichnet wird. Also: Nicht alles ist Offenbarung, was in den heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testamentes 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 Testamentes ist die Grundlage des Christentums, der Religion des Neuen Testa-

[66] Joseph Schumacher, Der apostolische Abschluss der Offenbarung, Freiburg 1979, 46.

mentes, weshalb das Christentum von seiner jüdischen Wiege nicht absehen kann. Der Kolosserbrief nennt das Alte Testament den Schat-ten des Zukünftigen (Kol 2, 17), also des Neuen Testamentes.

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 - tatsächlich wurden sie von außenher so verstanden, jedenfalls zu-nächst 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 selbstbewusst charakterisierte, wenn sie sich als den „kahal Jahwe“, in griechischer Version als die „ἐκκλησία του Θεου“, in lateinischer Version als die „ecclesia Dei“ bezeichneten. „kahal“ oder „ἐκκλησία” oder „ecclesia“ bedeutet soviel wie „Versammlung“ oder „Gemeinde“. Dem griechischen Wort „ἐκκλησία” liegt das griechische Verbum „herausrufen“ zugrunde. Weniger nuanciert wurde aus der Versammlung oder der Gemeinde das „Volk“. Die ersten Christen verstanden sich als der neue „kahal“, als die neue „ἐκκλησία”, als die neue Got-tesversammlung, 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. Damit löst sich auch das akute Problem der Judenbekehrung oder der Judenmission, das in letzter Zeit immer wieder die Massenmedien beschäftigt hat. Es ist eine Grundüberzeugung der Christen von Anfang an, dass in Jesus von Nazareth die alttestamentliche Prophetie ihre Erfüllung gefunden hat.

Von Anfang an hebt sich das Christentum, wenn man einmal von seiner Zentrierung der alttestamentlichen Geschichte auf Christus hin absieht, 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 Näch-

sten und durch einen konsequenteren Universalismus, um nur einige bedeutende Züge des aus dem Judentum hervorgegangenen Christentums zu nennen[67].

Bedeutet das nun, dass die Religionen der Menschheit nach christlichem Verständnis, weil es Offenbarung Gottes nur im Alten und Neuen Testament gibt, nichts als Irrtümer verbreiten? - Die einfache 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 me-taphysischen Wahrheiten vordringen kann, gibt es auch Wahres in den Religionen, freilich mehr oder weniger.

Mit anderen Worten: 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. Ich sagte schon: Aus christlicher Sicht müssen wir die Religionen als eine spezifische Gestalt von Philosophie verstehen. - Es gibt in den Religionen nicht nur wahre metaphysische Erkenntnisse, es gibt in ihnen gar auch über-natürliche 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 He-bräerbriefes, 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 ein-zelnen Menschen, auch wenn er nicht mit dem Judentum oder mit dem Christentum konfrontiert wird, auch wenn er weder das Judentum noch das Christentum kennen lernt. Darauf verweist auch das II. Vaticanum, wenn es in der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ lehrt, dass die göttliche Offenbarung nicht erst mit Abraham begonnen hat,

[67] Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg [1]1931, 909 f.

dass Gott vielmehr von Anfang an die Men-schen nicht ohne ein Zeichen seiner selbst gelassen hat[68].

Das übernatürliche Heil des Menschen setzt eine übernatürliche Ansprache Gottes an den Menschen voraus. Diese Logik kann schon die natürliche Vernunft nachvollziehen.

Neben der amtlichen übernatürlichen Offenbarung Gottes, der öffentlichen Offenbarung, der „revelatio publica", gibt es also noch eine offenbarende Ansprache Gottes an die Menschen in den Religionen der Menschheit. Hier allerdings gewissermaßen „ad hoc". Diese Ansprache nennen wir die nichtamtliche übernatürliche Offenbarung, die nicht amtlicher Natur, sondern privater Natur ist. Sie entspricht der allgemeinen Heilsgeschichte, die die besondere Heilsge-schichte, wie sie uns in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes begegnet, so-zusagen umfängt.

Diese allgemeine Heilsgeschichte und die in ihr erfolgte und in ihr immer neu erfolgende nichtamtliche übernatürliche Offenbarung Gottes erschließen wir einerseits aus den ersten Kapiteln des Buches Genesis, in denen uns mitgeteilt wird, dass Gott irgendwie zur gesamten Menschheit gesprochen hat, und andererseits aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2, 4), aus der Unmöglichkeit, ohne Glauben Gott zu gefallen (Hebr 11, 6) und aus der Tatsa-che, dass der Glaube vom Hören kommt (Rö 10, 17). Weil Gott alle Menschen retten will, muss jeder, der außerhalb des Christentums steht, in irgendeiner Weise von Gott autoritativ angesprochen werden oder angesprochen worden sein, damit er den zum übernatürlichen Heil notwendigen übernatürlichen Glauben setzen oder auch sich diesem Gnadenangebot Gottes verweigern kann oder konnte.

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 dieser Ansprache. Das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils erklärt, Gott könne jene Men-schen, die ohne Schuld das Evangelium nicht kennen, auf Wegen zum Glauben

[68] Dei Verbum, Art. 3; vgl. Joseph Schumacher, Der apostolische Abschluss der Offenbarung, Freiburg 1979, 51 f.

führen, um die er allein wisse, und betont dabei, dass es ohne Glauben nicht möglich sei, Gott zu gefallen[69].

Stets ging die christliche Glaubensüberlieferung davon aus, dass Gott uns nicht ohne uns ret-tet, dass Gott einem Menschen nicht im Verborgenen das gibt, was er explizit, ausdrücklich verwirft. Das aber behauptet der Theologe Karl Rahner (+ 1984) in seiner merkwürdigen wohl nicht mehr mit dem katholischen Glauben zu vereinbarenden Lehre von den anonymen Christen, die die Theologie heute weithin dominiert[70].

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 man behauptet, dem Menschen werde das übernatürliche Heil geschenkt, ohne dass er darum wisse und ohne dass er sich wenigstens in irgendeiner Form dafür entschieden habe. 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 set-zen, implizit natürlich, 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, was nicht möglich ist. In den Irrtümern der Religionen kann Gott sich nicht offenbaren. Wohl aber in den Wahrheitsmomenten der Religionen oder in bestimm-ten Wahrheitsmomenten in den Religionen. Dass er das tut, liegt immerhin sehr nahe, wenn-gleich wir darüber keine Sicherheit haben.

[69] Missionsdekret „Ad gentes”, Art. 7.

[70] Clive Stuart Lewis, Mere Christianity, Collins [23]1974, 11 f.

„Daraus folgt, dass, wenn ein Mensch gerettet wird, wenn ihm das übernatürliche Heil ge-schenkt wird, er gerettet wird nicht durch die nichtchristliche Religion - so sagt es Rahner et-wa - sondern trotz dieser seiner Religion.

Das Christentum hat sein Fundament in einer geschichtlichen Offenbarung, in einer Offen-barung, 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 somit einen geschichtlichen Ursprung. Es ist nicht aus dem Mythos hervorgegangen oder aus Mythen, sondern aus der konkreten Geschichte, die sich als Offen-barungsgeschichte verstanden und ausgewiesen hat.

Von daher ist es falsch, das Christentum als Mythenglauben zu verstehen. Es hat sein Fundament mitnichten in überkommenen Mythen, wie das bei den antiken Volks- und Mysterien-religionen der Fall ist, sondern eben 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, von denen berichtet wird, die aber nicht stattgefunden haben[71]. 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 Fall[72]. Der Mythos transzendiert die Grenzen der Geschichte in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein, das heißt: Er tran-szen-diert 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. Der Mythos gehört den Frühstadien der Menschheitskulturen an. Ihm liegen keinerlei wirkliche geschichtliche Ereignisse zugrunde. In ihm deutet und erklärt der Mens-

[71] Johannes L. Dankelman, Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken, Bd. 1: Der Glaube an Gott, Freiburg 1964, 38 f.

[72] J. Slok, Art. Mythos und Mythologie I, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, Tübingen ^{3}1960, 1263.

ch - in verschlüsselter, geheimnisvoller Weise - seine Verhältnisse und Vorfindlichkeiten in der Welt, deutet und erklärt er die letzten Rätsel seiner Existenz.[73].

Wir unterscheiden für gewöhnlich kosmogonische, anthropogonische und theogonische Mythen. 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 Men-schen 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 gefun-den. 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, die sich aber von diesen dadurch unterscheiden, dass sie von unvorstellbarer Größe sind, von außergewöhnlicher Schönheit, von unermeßlicher Klugheit, Kraft und Schnelligkeit oder auch von extremer Bosheit und Grausamkeit[74]. 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

[73] Matthias Stubhann, Der Christus Jesus in der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers, Salzburg 1981, 275.

[74] Johannes L. Dankelman, Christsein in dieser Zeit. Lebensanschauung der modernen Katholiken, Bd. 1: Der Glaube an Gott, Freiburg 1964, 39.

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. Im Grunde ist der Mythos - so kann man vielleicht sagen - die Philosophie der Magie. Er hat ein magisches Weltbild zum Fundament, ohne 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 Absage an die Vernunft. Teilweise geschieht das in bewusster Abwendung von den soliden Erkenntnissen der modernen Wissenschaften. Dieser neue Irrationa-lismus dürfte das Produkt einer Resignation 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 hatte[75].

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 unmittelbar in ihm die höhere Erkenntnis zu finden, die den nicht Wissenden versagt bleibt.

Einer der Exponenten dieses Denkens - oder besser: dieses Verzichtes auf das Denken - ist der New Age - Schriftsteller Michael Ende (+ 1995). Er meinte im Ernst, dass die Welt ganz und gar mit Geistern bevölkert sei, die der Mensch sich tunlichst gefügsam machen

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

soll. Der Kontakt mit ihnen war bei ihm zur Alltäglichkeit geworden. Aber nicht nur bei ihm entfaltete sich dergestalt der Okkultismus in immer neuen Formen[76]. Er ist geradezu typisch für das New Age und für den Einflussbereich dieser neuen Bewegung.

Rückkehr zum Mythos ist es auch, wenn Alice Bailey (+ 1949) und Madame Blavatskaja (+ 1891), David Spangler[77], Richard Bach[78] und viele andere angesehene New Age-Autoren den Anspruch erheben, ihre Publikationen durch Geister eingegeben erhalten zu haben. Spirit-Channeling nennen sie das[79].

Innerkirchlich begegnet uns die Wiedergeburt des Mythos mit dem magischen 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. Besonders deutlich tritt die Wiedergeburt des Mythos und des magischen Denkens gegenwärtig hervor in Medjugorje, aber auch in Wigratzbad, jedenfalls was das so genannte Bildungsprogramm dort angeht.

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

---

[76] Vgl. ebd., 44 f. 261. In dem seine Villa in Genzano, in der Nähe von Rom, umgebenden Park legte Michael Ende 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 vielgestaltiger Weise mit Bewusstsein begabt sei. Er pflegte intensiven Umgang mit den Geistern und fühlte sich durch sie auf mannigfache Weise inspiriert (ebd.).

[77] 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.

[78] Richard Bach ist Autor des berühmten New Age-Romans "Die Möwe Jonathan".

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

gleichsam in der Luft liegt, atmospärisch unseren Alltag beherrscht, zum anderen denkt man hier pragmatisch: Man will ankommen. Man verkauft dem Kunden das, was er verlangt.

Besonders charakteristisch ist hier das pseudofromme Treiben in Medjugorje, das täglich Muttergotteserscheinungen simuliert, inzwischen zig-Tausende, in dessen Dienst sich Bischöfe und „ausgewachsene" Kardinäle stellen, wenn sie etwa eine solche Erscheinung im Wiener Stephansdom inszenieren. Das Hirtenamt der Kirche müsste hier einschreiten. Aber seine Vertreter haben nicht den Mut, dieser Massenhysterie zu wiederstehen. Dabei ist es offenkundig, dass das Ganze eine Mischung von Psychologie, Parapsychologie, Aberglaube, Magie, Dummheit und Geldgier ist. Schon Thomas von Aquin (+ 1274) weist darauf hin, dass die Kirche sich mit ihren so genannten Privatoffenbarungen und Erscheinungen desavouiert, wenn die Hirten hier nicht auf der Hut sind.

Das merkwürdige Phänomen des „mythos redivivus" hat im Grunde unzählbare Varianten in 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. Auf der einen Seite haben wir heute den wachsenden Unglauben, auf der anderen Seite den vorwärtsdrängenden Aberglauben. Dabei muss man sagen: Der Unglaube bringt den Aberglauben hervor, und der Aberglaube bringt den Unglauben hervor.

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 fort-schrittlich gab. Galt es bisher nur für kleine Gruppen, fasziniert es heute in der Gestalt des New Age unwahrscheinlich viele Menschen, Menschen aus allen Schichten[80].

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 Re-

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

ste 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 Bot-schaft 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 Be-deutsamkeit des Kreuzes. Damit sieht Bultmann von allem Inhaltlichen der Botschaft des Christentums ab und 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 Zustand der Verfallenheit und des Todes in den der Eigentlichkeit und des Lebens überführt. Auf diesem Wege zieht er sich mit letzter Konsequenz auf die „fides qua", auf den Fiduzialglauben zurück.

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 Überzeugtsein 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 Position von der Offenbarung als Akt mit letzter Konsequenz. Dem-nach 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. Seine Grundthese ist die: Gott hat in Christus entscheidend gehandelt, und das hat er für mich getan. Darin erkennt er das zentrale Kerygma des Christentums. Nimmt der Mensch diese Botschaft im Glauben an, so bewirkt sie in ihm existentielle Betroffenheit und führt ihn hin zur eigentlichen Existenz[81].

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 Schrif-

[81] Vgl. Joseph Schumacher, Der Abschluss der Offenbarung Gottes, Freiburg 1979, 61-65.

ten 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 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 auch in den anderen Schrif-ten. 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 Testa-ment fehlen. In der Mythologie ist demgegenüber 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 nicht die Eigenart seiner Offenbarung als solche aufs Spiel. Vielmehr ist es so, dass Gott in den mythischen Elementen seine Offenbarung den Gesetzen der Menschen anpasst und ihre vorgegebenen Vorstellungen in Dienst nimmt. Wie hätte er sich auch anders verständlich ma-chen 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 gerecht-fertigt 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.

Papst Benedikt XVI. wurde während seiner Amtszeit nicht müde zu betonen, dass eine weitest mögliche rationale Begründung der Glaubenswahrheiten heute und morgen die Voraussetzung ist für das Überleben des Christentums. Er kann sich dabei berufen auf den Kirchenvater Augusti-nus (+ 430), dessen sein ganzes theologisches Denken und Bemühen charakterisieren-der Leitsatz lautete „Credo ut intelligam“[82].

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 Offenbarungsphäno-

[82] Vgl. Cornelius Mayer, Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger, in: Die Tagespost vom 13. März 2008.

mens 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 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 der Entfaltung der Offenbarung, läuft parallel mit der geistigen Evolution der Menschheit. Dabei sprengt sie in ihrer Einzigartigkeit und Unableitbarkeit die Kategorien unserer immanenten Welt und lässt so ihren transzendenten Ursprung erkennen[83].

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 die-se Literatur „die unaufgebbaren Werte der Liebe und der Wahrheit gegen den Hass und die Lüge“[84]. 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 göttliche Offenbarung ist, für den Gläubigen (!), im Verständnis des Gläubigen (!), so läuft sie parallel mit der gei-stigen Entfaltung des Menschen. Gott hat sich in seinem Offenbarungsweg und in dem Weg der Interpretation dieser Offenbarung den Gesetzen des menschlichen Daseins angepasst und den Menschen als ein mit Intellekt und freiem Willen begabtes Wesen ganz in Dienst genommen, mit ihm gewissermaßen

---

[83] Vgl. auch Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ^{2}1958, 1106.

[84] Fritz Maas, Was ist Christentum?, Tübingen 1981, 10.

in allen Phasen seiner Geschichte kooperiert. Wie hätte er anders von dem Adressaten seiner Offenbarung verstanden werden können in seiner Selbstmitteilung. Das heißt: Er knüpft an die Vorstellungen, Erlebnisse und Überlegungen des Menschen 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“[85].

Also: Die Einzigartigkeit der Offenbarungsgeschichte und ihre Unableitbarkeit, sie sind das entscheidende Kriterium für den Anspruch des Christentums, übernatürlichen Ursprungs zu sein, 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 korrelate 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 seinerseits 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 Wer-tung dieser verfassten Form, der Institution, in den verschiedenen christlichen Denomina-tionen wiederum sehr verschieden ist. Der

[85] Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum 2, 73 (PL 34, 623).

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. Auch dann hat man bei aller geschichtlichen Man-nigfaltigkeit des Christentums innerhalb der verschiedenen Völker und Kulturen, über die Konfessionen und Gruppierungen hinweg den Glauben stets ganz selbstverständlich als das entscheidende Formelement des Christentums angesehen, wenn man ihn faktisch aus-klammerte und sich de facto auf ein praktisches Christentum verlegte.

Es gibt kein Christentum ohne den Glauben. Glauben bedeutet Wissen nicht auf Grund von Eigeneinsicht, sondern auf Grund von Fremdeinsicht in dem begründeten Vertrauen zu dem Zeugen, der wissend ist und wahrhaftig, sciens et verax. Ein rationalisiertes oder auf seine Plausibilität reduziertes Christentum - diese Versuchung ist immer wieder wirksam geworden in der Geschichte, auch in der Gegenwart ist sie virulent - ist eine Verfälschung des Christen-tums von Grund auf. Ein solches (rationalisiertes oder auf seine Plausibilität reduziertes) Christentum verliert sein biblisches Fundament und wird zu einer Philosophie. Dann wird aus dem Glauben ein Wissen aus Eigeneinsicht, christlich verstanden ein natürliches Wissen, das Christentum verliert dann seinen Offenbarungscharakter und wird (als übernatürliche Religi-on) 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 dann der „simplex ordo cognitionis“, und die doppelte Seinsordnung wird dann auf die eine Natur verkürzt, über die hinaus es nichts mehr gibt. Wir kommen damit, ontologisch gesehen, zu einem philosophischen Monismus. In Bezug auf das Erkennen spre-chen 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 überwelt-haften, Gott zum Ziel hat, die Kommunikation Gottes mit dem Menschen, weil sein Gegen-stand 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, über-mittelt 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 tre-ten auf dem Weg über das Wort, in dem ich die Einsichten dessen übernehme, der unmittelbaren Zugang zu dieser Wirklichkeit hat. Demgemäß charakterisieren wir den Offenbarungsglauben, der dem Christentum zugrunde liegt, als Zeugenglauben, wobei Gott der eigentliche Zeuge ist, der sich jedoch durch Propheten und letztlich durch die Kirche vertreten lässt.

Die Offenbarung kann nur angenommen werden im Glauben, sie muss aber auch im Glauben angenommen werden. Ihre Annahme ist für den Menschen letzten Endes immer eine Frage von Heil und Unheil. Wird der Mensch mit ihr konfrontiert, so ist das der absolute Ernstfall, so könnte man sagen. 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 das heute oftmals der Fall ist. Das findet dann vielfach seinen Ausdruck in modischen Redewendungen wie: Die Kirche muss sich einbringen, sie muss sich einmischen. Wird die Verkündigung der Offenbarung Gottes als Angebot verstanden, so verfehlt sie

ihren biblischen An-spruch, weil sie sich von der Wurzel her relativiert. Der griechische Terminus „κηρυσσειν", der hier steht, etwa Lk 8,1; 9, 60; 16, 16 u. ö., bedeutet soviel wie „heroldhaft verkünden" oder „ausrufen" oder „bekannt machen". Die Botschaft Gottes wird bekannt gemacht, nicht angeboten. Bekannt machen und ausrufen, das ist etwas anderes als ein Angebot machen. Der Anspruch des Evangeliums ist total, deshalb muss das Evangelium amtlich zu den Menschen getragen werden, freilich in Demut und im Respekt vor der Freiheit der Angesprochenen, denen die Entscheidung nicht abgenommen werden kann und darf. Gott hat den Menschen in Freiheit geschaffen, er muss sich frei entscheiden für die Botschaft Gottes. Diese Entschei-dung ist aber von unendlicher Tragweite, letztlich handelt es sich bei ihr um eine Entschei-dung auf Leben und Tod, vorausgesetzt natürlich, dass die notwendige Einsicht gegeben ist.

Die Worte, in denen die Offenbarung ergeht, und in denen der Mensch sie sich im Glauben zu Eigen macht, sind naturgemäß unvollkommen. Trotz ihrer Unvollkommenheit treffen sie jedoch die Wirklichkeit, die sie aussagen. Genauer gesagt treffen sie die Wirklichkeit analog, nicht metaphorisch, wie man heute gern sagt. Zwar gebrauchen wir auch Metaphern in der Artikulation des Glaubens und in der Reflexion über ihn, aber diese können immer nur sekundär sein. Metaphern sind Bilder. Ihr Aussagewert ist gering. In der analogen Aussageweise hingegen wird die Wirklichkeit des Geglaubten, werden die Glaubensrealitäten wirklich er-reicht, wenn auch nur unvollkommen, äußerst unvollkommen. Bei der analogen Rede besteht, wie es der Terminus zum Ausdruck bringt, eine Ähnlichkeit zwischen der Aussage und der ausgesagten Wirklich-keit. Analogie ist das griechische Wort für Ähnlichkeit. Bei der analogen Redeweise, wenn wir die Immanenz mit der Transzendenz vergleichen, wenn wir immanente Begriffe gebrauchen für die transzendente Wirklichkeit, ist jedoch stets die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit. So sagt es mit Nachdruck das IV. Laterankonzil im Jahre 1215[86].

Um es noch ein wenig genauer zu sagen: 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. In der metaphori-

[86] Denzinger / Schönmetzer, Nr. 806: „ … inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda … ".

schen Rede, die wir auch als Proportionalitätsanalogie im uneigentlichen Sinne bezeichnen, wird der Wesensgehalt des einen Analogates mit einer Wirkung in dem anderen Analogat verglichen, die der von dem Wesensgehalt des einen Analogates ausstrahlenden Wirkung irgendwie gleicht. Das Paradigma für die metaphorische Redeweise ist die lachende Wiese. Eine metaphorische Redeweise liegt auch vor, wenn wir den Löwen als den König der Tiere bezeichnen.

Es gibt zwar auch Metaphern in der Offenbarung und folglich auch berechtigerweise in der Theologie, aber die entscheidenden Aussagen sind analog, wie das etwa der Fall ist, wenn wir von Gott als unserem Vater oder von der Gerechtigkeit oder von der Liebe Gottes sprechen.

Am besten lässt sich die Proportionalitätsanalogie im eigentlichen Sinne veranschaulchen an dem 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 Sein unendlich. Dennoch können wir substantiell etwas aus-sagen über das Sein Gottes.

Das gilt auch, wenn wir etwa Gott unseren Vater nennen oder wenn wir von der Gerechtigkeit oder von der Liebe Gottes sprechen. Das sind nicht bildliche Aussagen, sondern analoge, das heißt: in den Analogaten gibt es hier einen gemeinsamen Wesensgehalt. Würde die Theologie nur mit Metaphern arbeiten, wie es oft behauptet wird, wäre ihr Erkenntniswert gleich Null.

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. Der griechische Philosoph Aristoteles (+ 322) 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 einerseits und der daraus hervorgehenden Einsicht und Erkenntnis andererseits. 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. In bezug auf das dativische Moment im Glauben sprechen wir von der „fides qua", in bezug das akkusativische von der „fides quae". Im einen Fall geht es um das Wie des Glaubens, im anderen um sein Was. Die „fides qua" ist die Form des Glaubens, die „fides quae" ist ihre Materie oder ihr 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 Momen-te 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, darf man die beiden Momente nicht als gleichbedeutend ansehen. Im Vergleich mit der „fides quae", dem In-halt des Glaubens, ist die „fides qua", die vertrauensvolle Hingabe an den Zeugen, das dativi-sche Moment des Glaubens, eindeutig das wichtigere Moment.

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 im Hin-blick auf Gott angemessen, nur im Hinblick auf ihn ist es anwendbar.

Faktisch wird das Christentum in seiner Gesamtstruktur essentiell zum Glauben an Christus und zum Glauben an Gott, an den „Deus in quantum revelatus", wie es Thomas von Aquin ausdrückt[87].

Alle Welt weiß um die zentrale Bedeutung des Glaubens im Christentum, versteht das Christentum als Glauben, ohne jedoch einen klaren Glaubensbegriff damit zu verbinden.

[87] Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 1, a. 1.

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 Of-fenbarung, um Vertrauen und Übernahme von Fremdeinsicht. Die Unklarheit der Rede in der Theologie verfolgt uns hier bis in die theologischen Publikationen hinein. Das ist hier ähnlich, wie wenn man immer wieder die philosophische Gotteserkenntnis als Gottesglauben bezeich-net. Nicht zuletzt zeigt sich auch in dieser Ungenauigkeit der Diktion der Verfall der Theo-logie als Wissenschaft, den viele zwar nicht wahr haben wollen, der aber ein Faktum ist.

Von seinem tiefsten Wesen her muss das Christentum als Glaube bestimmt werden, und zwar in dem exakten Sinne, wie ich ihn darzustellen versuchte. Dass das Christentum in seinem tiefsten Wesen als Glaube verstanden werden muss, das ist keineswegs selbstverständlich. Selbstverständlich erscheint uns das, wenn und weil wir geneigt sind, unreflektiert voraus-zusetzen, Religion und Glaube seien das Gleiche und jede Religion könne ebenso gut auch als Glaube bezeichnet werden. Das gilt jedoch nur in einem begrenzten Maß. Häufig verstehen sich die Religionen selbst ganz anders, und häufig setzen sie auch ganz andere Schwerpunkte. So hat sich beispielsweise die Religion des Alten Testamentes nicht primär als Glaube verstanden, sondern als Gesetz, worin selbstverständlich das Moment des Glaubens enthalten war, 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 An-tike, verstanden sich als Kultgemeinschaften. Sie sahen das Wesen ihrer Religion primär in der Durchführung, in der Zelebration bestimmter Riten[88]. Wieder andere Religionen verstan-den und verstehen sich primär als Lebensphilosophien.

Sofern das Christentum Glaube ist, kommt die christliche Existenz sehr schön zum Ausdruck in dem lateinischen Verbum „credere“, einem Verbum, das seiner Etymologie nach zusam-mengesetzt ist aus dem Substantiv „cor“ und dem Verbum „dare“. Wer glaubt, der gibt sein Herz. Dieses „cor dare“ wird zugleich von der Vernunft und vom

[88] Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [8]1968, 25 f.

Willen getragen. Es gründet im Vertrauen, in einem Vertrauen, das vor der Vernunft verantwortet werden muss.

Der Glaube beruht einerseits nicht auf formulierbaren Sachargumenten und ist daher auch nicht durch Sachargumente zu erschüttern, andererseits bedarf er aber doch der Ver-antwortung vor der Vernunft, einerseits ist er vernünftig, andererseits ist er aber nicht der Schlusssatz einer Argumentationsreihe. Der Glaube kann begründet werden und muss es auch, aber es gibt hier keine notwendige, keine zwingende Gewissheit, wie das in den Naturwissenschaften der Fall ist, sondern nur eine freie Gewissheit. Deswegen ist man logisch niemals gezwungen zu glauben. Es gehört zur Natur des Glaubens, dass er nicht eine zwingende Schlussfolgerung darstellt. Der Glaubende wird nicht durch die Wahrheit des zu Glaubenden genötigt, weil sich ihm der Sachverhalt, den er glaubend annimmt, nicht in sich zeigt. Glauben beruht auf der Glaubwürdigkeit einer Person, die mir versichert, dass es sich so verhält, wie sie es sagt. Dabei muss die Glaubwürdigkeit des Bezeugenden allerdings nachprüfbar sein. Gegenenfalls ist es dann unvernünftig oder unter Umständen gar moralisch verfehlt, den Glauben zu verweigern.

Unser deutsches Wort „glauben“ ist verwandt mit dem Wort „lieben“. Im Deutschen hängen die Worte „glauben“ und „lieben“ und „geloben“ etymologisch zusammen. Der englische Theologe John Henry Newman (+ 1890) erklärt einmal: „Wir glauben, weil wir lieben“ – „we believe because we love“[89]. Auch die Liebe hat ihre rationalen Grundlagen, wie überhaupt jede ethische Entscheidung ihre rationalen Grundlagen hat. Aber ihr eigentliches Zentrum, das eigentliche Zentrum der Liebe, liegt im Bereich des Willens. Das ist bei der Liebe nicht anders als beim Glauben.

Sofern die Offenbarung die Kommunikation Gottes mit dem Menschen zum Ziel hat, ist der Glaube, die Antwort des Menschen auf die Offenbarung, 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 -

[89] John Henry Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens I, Mainz 1936, 82.

als ein System vorgefundener Lebensformen verstanden wird, die man schlecht und recht übernimmt[90], 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 raum-zeitliche Welt nicht die ganze Wirklichkeit ist. Das aber ist nicht eine Option[91], sondern das Ergebnis eines einfachen Schlussverfahrens, gründend in der Evidenz des Kausal-sprinzips.

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

Im Glaubensbegriff ist die absolute Transzendenz Gottes, die Überzeugung, dass Gott in un-zugänglichem Licht wohnt, dass er außerhalb unserer raumzeitlichen Welt existiert und für uns immer unsichtbar und ungreifbar bleibt, so sehr auch unser Blickfeld aus-geweitet wird. Das ist ein integrales Moment des christlichen Glaubens.

Genau diese zwei Gegebenheiten, die qualitativ jenseitige Welt und die absolute Tran-szendenz Gottes, bedingen die Offenbarung und den Glauben als Medien der Kommuni-kation Gottes mit den Menschen.

Aber da sieht die Wirklichkeit wiederum oft ganz anders aus, die Wirklichkeit des Christlichen, wenn man diese beiden Voraussetzungen entweder nur als eine Meinung ansieht, als etwas, das man nicht genau weiß, oder als Option, Option im Sinne einer irgendwie diffusen Ahnung oder Intuition oder als eine willentliche Entscheidung, die man fällt, aus welchem Grund auch immer.

Der christliche Glaube hat die Umkehr, die Bekehrung, des Menschen einerseits zur Voraussetzung, andererseits aber führt er wiederum hin zur Umkehr, zur Bekehrung. Es

[90] Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum.Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [8]1968, 26.

[91] So ebd., 27.

geht hier um eine Standortverlagerung des Menschen, die zugleich Voraussetzung und Konsequenz des Glaubens ist. Gleichzeitig ist der Glaube 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 vollzo-gen werden[92], 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 be-sondere Relevanz in der Gegenwart, weil heute das Vergangene von vornherein mit Skepsis be-trachtet und das Zukünftige von vornherein als positiv angesehen wird, weil heute 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 eher als uninteressant, weil überholt und wertlos oder gar als suspekt[93]. Hier überträgt man die Kategorien der Technik auf das Christen-tum, nach denen das neuere Modell angesichts des wachsenden Fortschritts immer das bessere ist.

[92] Ebd.

[93] Ebd., 29 f.

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 Gestrige verpflichtet, welches 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 für die Gegenwart und die Zukunft.

Bezieht sich auch der Glaube auf Vergangenes, 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. Wegen der Unabdingbarkeit der Kontinuität des Glaubens bleibt das Ärgernis der Verpflichtung auf Vergangenes in den Augen vieler, die sich den modernen Ideologien verschrieben haben: Wenn man die Botschaft des Christentums, die einer vergangenen Epoche angehört, in die Zeit hineinstellt und entsprechend interpretiert, so ist das legitim, ja sogar notwendig, das muss allerdings in innerer Kontinuität geschehen, es darf dabei nicht die Identität des Glaubens angetastet werden. Von daher wird jedoch das Ärgernis, dass der Glaube sich auf Vergangenes richtet, durch sei-ne Aktualisierung 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. De facto setzt man sich allerdings in vielen christlichen Denominationen ab von dieser Bedingung, stellt damit jedoch das Christentum als solches in Frage. Das geschieht heute nicht selten auch im katholischen Bereich, nicht beim Lehramt, wohl aber an der Basis, speziell bei nicht wenigen Theologen, die sich tendenziell emanzipieren gegenüber dem Lehramt der Kirche und immer wieder auch versuchen, das Lehramt lahmzulegen.

Auch wenn die Verheutigung oder wie es das II. Vatikanische Konzil nennt, das Aggiornamento der Botschaft des Christentums jeder Zeit aufgegeben ist, so bleibt doch das

Skanda-lon der Kontingenz dieser Botschaft, es bleibt der christliche Positivismus, die unaufhebbare Positivität des Christlichen. Der Glaube richtet sich auf eine Offenbarung, die nicht heute und morgen ergeht, sondern gestern ergangen ist, verbindlich für alle und heute abgeschlossen. Er 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. Er hat 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 Win-kel 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 be-stimmte Gestalt der Verkündigung, eine bestimmte Gestalt der Sakramente usw.

Dieses Eingehen Gottes in die Geschichte der Menschen mit seiner Aufhebung der Distanz zwischen der Transzendenz und der Immanenz, diese Entäußerung Gottes ist einerseits ein Skandalon, andererseits könnte sie aber auch als ein Vorzug erscheinen. Mehr noch ist sie jedenfalls eine Belastung, speziell für den modernen Menschen: 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 Zeit[94]. Das wurde schon in der idealistischen Verfremdung des Christentums in der Zeit der Aufklärung als Ärgernis empfunden. Es ist jedoch als Wesensmo-ment des Christentums nicht zu beseitigen.

Man kann das Ärgernis im Kontext der Heilsökonomie Gottes verständlich machen, aber damit ist es nicht aus der Welt. Man kann es nicht per definitionem zum Verschwinden bringen durch irgendwelche Interpretationskünste. Solche Versuche begegnen uns heu-

[94] Vgl. ebd., 32 f.

te 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 zu gehen und die Zukunft zu gestalten habe, wie das etwa bei dem protestantischen Theologen Rudolf Bultmann (+ 1976) der Fall ist[95]. Das ist nicht sachgemäß, aber auch nicht redlich.

Solche Interpretationskünste sind vielfach gut gemeint. Man will mit ihnen ein bereits verlorenes Christentum aufrechterhalten, aber der Weg ist verfehlt, weil er unwahrhaftig ist und weil er das authentische Christentum verfälscht[96].

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 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.

In der Geschichte der Offenbarung 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.

Um davon abzulenken, dass der christliche Glaube geschichtlicher Glaube ist, oder um den christlichen Glauben unter diesem Aspekt zu korrigieren, 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 Unzuverlässigen zum Unwandelbaren und Verlässlichen, vom Geschichtlichen zum Übergeschichtlichen"[97]. Oder man hat argumentiert, der

[95] Ebd.

[96] Ebd.

[97] Gerhard Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (Siebenstern-Taschenbuch 8), Tü-bingen 1959, 19.

christliche Glaube sei auf das Unvergängliche ausgerichtet, die Geschichte aber sei der Inbegriff des Vergänglichen, weshalb der christliche Glaube geradezu in einen unversöhnlichen Gegensatz zur Geschichte trete. Andere haben festgestellt, 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“[98]. 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 Weitergabe, der Überlieferung“[99]. So sagt es der protestantische Theologe Gerhard Ebeling, ein führender Vertreter der hermeneutischen Theologie des 20. Jahrhunderts (+ 2001). Um den letzteren Gedanken noch einmal aufzugreifen: Die entscheidende Bezie-hung des Glaubens zur Geschichte wird deutlich in dem Angewiesensein des Glaubens auf die Überlieferung. Zudem geht es im Christentum um geschichtliche Ereignisse, die heilshaft 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.

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 von daher nicht konträr zur Geschichte, vielmehr findet er in der Geschichte sein entscheidendes Ziel, ohne dass er sich der Vergänglichkeit der Geschichte unterwirft. Dabei lebt er vom

[98] Ebd., 22 f.

[99] Ebd., 23.

Zeugnis, das in der Vermittlungsgeschichte und in der Interpretationsgeschichte der Offenbarung, also in der Glaubensgeschichte, zur Überlieferung wird. 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 Offenbarungsgeschichte den Gedanken der Deformation, die katholische Christenheit 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 das gigantische Geschichtswerk der Magdeburger Centurien stellte, mit denen sich auf katholischer Seite das zwölfbändige Werk der Annalen des Oratorianers, Kirchenhistorikers und Kardinals Baronius, Cesare Baronio (+ 1607), auseinandersetzten[100].

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 primär durch das Amt in der Kirche wirkt, der die Kirche trotz aller Verzerrung des Glaubens in der Praxis die Kirche in der Wahrheit hält und 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. Das geschieht 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

[100] Baronius war es, der für die Epoche der Mätressenherrschaft des 10. Jahrhunderts den Begriff „Saeculum obscurum“ verwendet, den die Historiker dann später mit dem Begriff „Pornokratie“ übersetzten.

Glaubensvorstellungen. Darüber ist sich die Christenheit einig[101]. Prinzipiell ist das so etwas wie eine sententia communis der gesamten Christenheit in allen Denominationen, dass das Glaubensgut in der Glaubensgeschichte nicht substantiell verändert werden darf. Kontrovers ist dabei jedoch dann die Frage, was substantielle Veränderungen sind. Da stehen dann die Magdeburger Centurien gegen die Annalen des Baronius. Diese Frage führt heute zu immer neuen Divergenzen in der Christenheit. Denken Sie nur einmal an die Frauenordination oder an die Unauflöslichkeit der Ehe oder an das Abendmahlsverständnis, an die Taufe, an die Rechtfertigung usw.

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. Seit jeher hat das Christentum auch den Charakter einer Lehre. Dieses Faktum darf jedoch nicht den Blick verstellen für dessen tiefere innere Wirklichkeit. Diese ist nämlich Leben und Gnade, Gottes Hinwendung zum Menschen und die Kommunikation 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 betrachtet) und Kommunikation des Menschen mit Gott und mit den Menschen (von unten her betrachtet), zunächst ist es Vollzug oder Weg, wie es in der Apostelgeschichte heißt. Apg 22, 4 erklärt Paulus: „Ich verfolgte diesen Weg bis in den Tod“. Auch an einer Reihe von weiteren Stellen ist in der Apostelgeschichte die Rede vom Christentum als einem Weg. So etwa 24, 22; 18, 25; 18, 26; 19, 9; 19, 23. Apg 16, 17 ist von dem neuen Weg des Heiles die Rede. Als Glaube ist das Christentum primär ein Weg,

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

sekundär eine Lehre. In der Sprache der Bibel heißt das, dass das Christentum „Gnade und Wahrheit" ist. Joh 1, 14 heißt es: „ ... wir haben seine Herrlichkeit gesehen...voll der Gnade und Wahrheit"; Joh 1, 17 heißt es: „Gnade und Wahrheit ist durch Christus geworden"[102]. Im Vollzug des Glaubens ist das Christentum Gnade, in der Darstellung dieses Vollzugs ist es 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 solches ist jedoch so etwas wie ein hölzernes Eisen, ein dogmenloses Christentum ist extrem widersprüchlich. Dogmenfeindlich war im 19. Jahrhundert die unter Schleiermachers (+ 1834) Einfluss in weite Kreise des Protestantismus eingedrungene Gefühlsreligion oder auch die Erlebnisreligion, für die vor allem Albrecht Ritschl (+ 1889) steht. Dogmenfeindlich sind aber auch jene Formen des Christentums, die als rein praktisches Christentum firmieren, wie sie uns immer wieder seit der Reformation in jeweils neuer 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 verhindert vorzeigbare Ergebnisse. Vielfach sucht man in der Ökumene heute Gemeinsamkeit um den Preis des Glaubens im Detail. Zu erinnern ist hier an die Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen über die Rechtfertigungslehre, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde, deren zehnjähriges Jubiläum in diesen Tagen euphorisch begangen wird.

Vor der Unterzeichnung dieses Vertragswerkes, das schon 1997 erstellt worden war, erging die kategorische Aufforderung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, man müsse dieses Papier nun endlich ratifizieren. Das sagte er damals ungeachtet des Widerspruchs einzelner evangelischer 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 als der auf Seiten der protestanti-

[102] Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg [1]1931, 908.

schen, aber auch da gab es Wider-spruch. Auf katholischer Seite konzentrierte er sich um die Gestalt des Münchener Theologen Leo Scheffczyk (+ 2005), der später zum Kardinal erhoben wurde. Die Tatsache, dass der Widerspruch auf Seiten der katholischen Theologen geringer war als auf Seiten der protestantischen, ist 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.

Die immer wieder in der Geschichte des Christentums auftauchende Tendenz, ein dogmenfreies Christentum als eine höhere Form des Christentums oder auch als seine einzig authentische Form zu deklarieren, verstößt schon gegen die Gesetze der Logik. Der Glaube muss, so-fern er nicht auf die „fides qua“ verkürzt wird, lehrhaft formuliert werden und somit die Gestalt des Dogmas annehmen.

Neuerdings wird die These, ein dogmenfreies Christentum sei eine höhere Form oder die einzig authentische Form des Christentums, mit großem Nachdruck im New Age vertreten, und sie hat heute, allgemein gesehen, mehr Plausibilität als je zuvor, entspricht sie doch der genuinen Erwartung der Menschen. Wer will schon dogmatische Präzision? Obschon, wenn man genauer hinschaut, auch die moderne Esoterik ihre Dogmen hat, die einfach unantastbar sind. Auch die modernen Massenphilosophien sind dogmatisch sehr wohl fixiert. Tatsächlich wird die gegenwärtige Ökumene nicht selten von der Missachtung der Dogmatik oder von der Unfähigkeit, theologisch klar zu denken, bestimmt. Wichtiger als der Glaube ist da oft der äußere Erfolg.

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 Dogma[103]. 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. Die rationale Begründung ist ein wichtiges Moment am Glauben. Das wissen im Grunde alle Christen, auch wenn sie nicht davon sprechen oder sich gar dezidiert dagegen wenden. Das ist einfach 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 weite-sten 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, kann man den Glauben im Grunde nicht als Wagnis und als Sprung ins Ungewisse charakterisieren, als Sprung ins kalte Wasser, wie man oft gesagt hat[104]. Die Rede vom Glauben als Wagnis 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 Augustinus (+ 430) hat festgestellt: „Nemo crederet, nisi videret esse credendum"[105].

Die Rede vom Wagnis des Glaubens verdunkelt die Rationalität der Glaubensentscheidung, als ob der christliche Glaube irrational sei. So verstehen ihn mit Sicherheit viele. Irrational ist der christliche Glaube jedoch nicht, jedenfalls nicht in seinem Selbstverständnis. Eine gewi-sse Berechtigung erhält die Rede vom Wagnis des Glaubens, wenn man damit sagen will, dass der christliche Glaube im Vertrauen ruht, dass er ein personale Entscheidung ist, dass die „fides qua" die Grundlage der „fides quae" ist, dass der christliche Glaube das Überzeugtsein von Dingen ist, die man nicht

[103] Ebd., 907 f.

[104] So auch Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [8]1968., 28.

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

sehen kann, wie es der Hebräerbrief ausdrückt (Hebr 11, 1) oder auch, dass die transzendenten Wirklichkeiten, um die es im christlichen Glauben geht, im Vergleich mit den innerweltlichen Wirklichkeiten, totaliter aliter sind.

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 gegenüber der Religion überhaupt nicht nur natürlicherweise wächst, sondern auch bewusst geschürt wird. Vor allem stellt man heute die philosophischen Voraussetzungen dess christlichen Glaubens in Frage, die Existenz Gottes oder die Existenz der Transzendenz und die Partizipation des Menschen an der Transzendenz durch seine Geistseele. Konkret bedeutet das die Leugnung der Willensfreiheit des Menschen sowie seiner objektiven Erkenntnisfähigkeit oder der objektiven Gültigkeit der letzten Denkprinzipien des Menschen, der Leugnung, dass die letzten Denkprinzipien auch Seinsprinzipien sind.

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 Begrün-dung. Aber nicht nur das. Mit der Intellektualität und der Rationalität des Menschen „in quantum est persona“ ist darüber hinaus die geistige Beschäftigung mit dem Glauben gegeben. Der Mensch wird immer auch darüber nachdenken, wie es sich mit den Glaubenswahrheiten verhält und wie sie zu seinem natülichen Wissen stehen. Das ist legitim, ja not-wendig im Verständnis des christlichen Glaubens. „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 wissenschaftlichen Theologie, speziell auch der theologischen Disziplin der Fundamentaltheo-

logie, und auch der praktischen Pastoral, die gegenwärtig freilich nur sehr halbherzig, wenn überhaupt wahrgenommen wird. Oftmals wird sie gar in ihr Gegenteil verkehrt, indem man den Gläubigen in seinem Glauben verunsichert, indem man, statt den Glauben rational zu fundieren und aufzubauen, ihn niederreißt und mit Berufung auf die kritische Vernunft ihm gegenüber Misstrauen sät, teilweise auch indem man die Kritik der Gegner des Christentums nicht als haltlos entlarvt, sondern sich diese zu Eigen macht. Die rationale Grundlegung des Christen-tums ist nicht nur Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie und der Pastoral, sondern irgendwie auch eines jeden Gläubigen in seiner individuellen Glaubensgeschichte. In der Pastoral und im konkreten Glaubensleben des Einzelnen geschieht das 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 Mitmenschen und zur Wirklichkeit überhaupt, er bedeutet Handeln, aber allem Tun und allem Verhalten des Menschen liegt, sofern es sich wirklich um menschliches Tun und Verhalten handelt, implizit ein intellektueller Akt zugrunde. Genauer besehen, sind es in der Regel mehrere geistige Akte, die dem zugrunde liegen. 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 Glaubens-inhalte, 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. 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 Menschseins[106], das alles ist richtig, aber die Grundlage für all das ist die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens und die Vermittlung die-ses Glaubens in Worten, die geistige Inhalte zum Ausdruck bringen.

Gerade die Überzeugung von der Wahrheit ist ein Wesensmoment des Glaubens, die Über-zeugung 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 Hellenisierungs-prozesses, das ist nicht eine Intellektualisierung des Glaubens, ein Abfall vom ursprünglich biblischen Verständnis des Glaubens[107], wie man vielfach gesagt hat, sondern seine immanen-te Interpretation oder eine gedankliche Weiterführung des ursprünglich Gesagten. Genau das meint „glauben“ auch, denken oder verstehen und erkennen, auch im semitischen Verständnis des Glaubens. Denken, verstehen und erkennen, dieses Moment ist schon 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“ (so heißt es ursprünglich), möchte ich noch einige Anmerkungen machen: Statt

[106] Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [8]1968, 46.

[107] Vgl. ebd., 44. Ratzinger stellt die Rechtfertigung der Septuaginta-Übersetzung an dieser Stelle allerdings ein wenig anders dar.

„so bleibt ihn nicht“ kann man auch sagen „so werdet ihr keinen Halt haben“. Wir haben hier das hebräische Verbum אמן („aman“), dessen Bedeutung uns von dem Wort „Amen“ (אמן) her geläufig ist. „amen“ bedeutet fest, wahr, gültig oder auch Wahrheit oder auch, als Ausruf, „wahrlich“, „so sei es“, „so geschehe es“. Das Verbum אמן bedeutet „fest machen“, „fest sein“, „fest stehen“, „zuverlässig sein“, „beständig sein“, „treu sein“, aber auch „fest halten“, oder einfach „bleiben“. Von dem gleichen Wortstamm ist im Hebräischen das Wort „glauben“ abgeleitet. Für „glauben“ steht nämlich das Verbum אמן - für die, die sich ein wenig mit dem Hebräischen befasst haben (!) - in der Form des Hiphil. Dann heißt glauben oder vertrauen im Infinitiv האמן („he’emin“).

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 Glaube. Der Begriff des Glaubens entstammt dem Alten Testament, hat aber erst im Neuen Testament und im Christentum „seine zentrale und durchschlagende Bedeutung erhalten“[108]. Stets galt im Christentum die Überzeugung, dass in ihm das zur Erfüllung komme, was Glauben heißt[109], so sehr, dass man weithin den Glauben als solchen mit dem christlichen Glauben identifiziert. Der christliche Glaube ist also Glaube schlechthin[110].

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 soll[111].

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

[109] Ebd., 18 f.

[110] Ebd., 19.

[111] Ebd., 24.

Mit dem Wesensmoment des Glaubens hängt das Wesensmoment der Schrift zusammen. Damit haben wir ein drittes wichtiges Formelement des Christlichen. Der Glaube ist die Ant-wort auf die Offenbarung Gottes. Die Offenbarung Gottes aber begegnet uns in der Heiligen Schrift oder in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes. Die Schrift bezeichnet man im Allgemeinen als die Bibel, zu deutsch: das Buch. Sie ist das Buch schlechthin. Der Bibel kommt im Christentum eine einzigartige Autorität zu. Diese 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 Handha-bung der Autorität der Heiligen Schrift. Das heißt nicht, dass man an die Bibel glaubt, man glaubt - genauer besehen - nicht an die Bibel, sondern an die darin enthaltene Offenbarung Gottes, an das darin enthaltene Christuszeugnis. Auch darin sind sich die verschiedenen christlichen Konfessionen prinzipiell einig[112].

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 Ver-ständnis 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 Testamentes gefunden, die somit normativ sind für die weitere Geschichte Gottes mit dem Menschen.

[112] Ebd., 29.

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 Person-Zentrierung des Christentums auf seinen Stifter, auf Jesus von Nazareth, den seine Anhänger als den Christus bekannten, haben wir ein weiteres bedeutendes Formelement des Christentums, ein viertes.

Die Schrift ist als Formelement des Christentums dem Formelement der Christus-Zentriertheit nachgeordnet. Denn in der Schrift geht es entscheidend um das Christuszeugnis.

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.

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 Glaubensbekennt-nis. 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 משיח („maschiach“), des aramäi-schen „meschicha“, aus dem unser Wort „Messias“ geworden ist. „Messias“ ist eine Gräzisierung des hebräischen משיח („maschiach“). Der משיח ist der Χριστός, der Gesalbte, der Priester vor allem, dann aber auch der König. Nennt man Jesus von Nazareth den Christus „Ἰησούς Χριστός”, so impliziert diese Formel das Bekenntnis zu seinem Messiastum, zu seinem Priester- und Königsein in einem ganz spezifischen Sinn, nämlich 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 Κυριος („Kyrios“). Der „Kyrios” ist der

Gebieter, der Herrscher, der Herr. Als „Kyrios“ be-zeichnete man in der Urkirche Christus vor allem im Blick auf seine Parusie. Der „Kyrios“ ist der auferstandene Christus, der Verherrlichte, der Verklärte. Die Verkündigung Jesu als des Christus und des Kyrios ist die entscheidende Thematik der urchristlichen Predigt.

Dabei ist zu bedenken, dass das griechische Wort in der Septuaginta für die Gottesbezeichnung יהוה („Jahwe“) steht. In dem Bekenntnis zu Christus als dem „Κυριος“ ist konsequenterweise das Bekenntnis zu ihm als dem metaphysischen Sohn Gottes enthalten, wie es die er-sten 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 im Kontext der messianischen Erwartung seines Volkes 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 ent-scheidende Thema der urchristlichen Predigt ist. Unabhängig von der Kontroverse, ob der hi-storische Jesus sich selber als Messias bezeichnet hat oder ob er als solcher erst von seinen Anhängern bezeichnet worden ist, ist die griechische Bezeichnung Χριστός („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 schon sagen -, wenn man das Christentum heute im Rahmen des Entmythologisierungsprogramms von Rudolf Bultmann (+ 1976) auf das reduziert, was der historische Jesus von Na-zareth 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 Gerhard Lüdemann hat nach seiner Bekehrung zum Unglauben, wie er es selber im Frühjahr 1998 formuliert - ich erinnere hier an seine Schrift „Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat“[113] -, erklärt, nur 20 % der Jesusworte seien „ipsissima verba“ Jesu. Andere sind da noch weit restriktiver, wenn sie gemeint haben, eine Postkarte würde genügen, um die sicher echten Jesusworte aufzuschreiben. Lüdemann ist da ehrlicher als manche seiner Kollegen und auch mancher Kirchenfunktionär, wenn er aufhört mit seinem Christentum. Nun ist das allerdings schwierig, weil man sich dann nach einer Arbeit und nach einem Lebensunterhalt umsehen muss. Im Fall Lüdemann ist das indessen einfacher, weil er dank des guten Verhältnisses von Kirche und Staat durch seine Beamtenstellung lebenslänglich abge-sichert ist.

Halten wir also fest: Das Zentrum der Offenbarungsgeschichte ist die Gestalt Jesu von Na-zareth, 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 Glau-ben 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: Alles, was der Christusgestalt vorausgeht, ist Vorgeschichte, was ihr nachfolgt, ist Auswirkung dieses Ereignisses[114]. Während die 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 neutestamentli-

[113] Lüneburg 1998. 2008 veröffentlichte er das Buch „Der erfundene Jesus“.

[114] Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 26.

chen 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 Offenba-rung, das „depositum fidei“ - wie es in der Sprache des katholischen Christentums heißt -, interpretiert und auf die jeweilige Situation hin ausgelegt wird.

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 Erlö-sung. 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 Zentrum der Offenbarungsgeschichte ist die Gestalt Jesu, des Christus, in dem Gott gemäß dem christlichen Glauben ein Mensch geworden ist, der Mensch geworden ist um der Erlösung der Menschheit willen. 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.

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.

Am Anfang der Menschheitsgeschichte steht der Versuch des Menschen, ein autonomes Le-ben zu führen, sich von der Unterwerfung unter Gott zu befreien. Damit geriet er aber unter die Herrschaft Satans. Er vertauschte von daher den Dienst vor Gott mit der Versklavung an die widergöttlichen Mächte. Indem er die Ordnung Gottes verneinte,

verfiel er der satani-schen Unordnung und 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 bestimmen[115]. 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 zugedachte Aufgabe auflehnten. Gott bediente sich indessen in seiner geschichtlichen Offenbarung nicht nur unvollkommener Menschen, er ging auch ganz ein in die jeweilige Zeit und Kultur und in die jeweilige epochale und kulturelle, aber auch individuelle Situationsenge jener Personen, die er dabei in Dienst nahm. Davon ist das äußere Gewand der Offenbarung bestimmt. Das aber ist ein Tatbestand, der immer wieder als Ärgernis erscheint, in sich aber ein Grundgesetz der Heilsgeschichte markiert, ein Grundgesetz, das wir als das Gesetz der Inkarnation bezeichnen können, als das Gesetz der Verleiblichung des Geistigen, des Göttlichen[116].

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. - Die Heilsgeschichte entfaltet sich vor dem dunklen Hintergrund der Unheilsgeschichte, die Offenbarungsgeschichte ist wesentlich eine Ge-schichte der Erlösung, was oft nicht mehr realisiert wird im landläufigen Christentum, auch nicht im landläufigen Christentum katholischer Provenienz. Die Offenbarungsgeschichte ist wesentlich eine Geschichte der Erlösung, die

[115] Ebd., 26 f.

[116] Ebd., 28 f.

Erlösung aber rückt den Erlöser in den Mittel-punkt des Christentums. Das gilt konsequenterweise auch für die individuelle Heilsgeschich-te nicht nur für die allgemeine. Gemäß Mk 16,16 geht es dabei um Heil oder Verwerfung, in der individuellen Heilsgeschichte wie in der allgemeinen.

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 spielt[117]. 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. Sieht man jede dogmatische Fixierung des Christentums als etwas an, das dem genuinen Christentum fremd ist, 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 Testamentes. Die Notwendigkeit der begrifflichen Durchdringung und der lehrhaften Fixierung des Christentums betrifft in erster Linie die zentrale Gestalt des Christentums. Andernfalls zerfließt das Christentum, verliert es seine Konturen und entwickelt es sich zu einer rein subjektiven Gefühlsreligion.

Die Person des Stifters, um die es primär im Christentum geht, bedarf schon deshalb der be-grifflichen Durchdringung und der lehrhaften Fixierung, weil sie seit ihrem

[117] So etwa Hans Küng in seinem Buch „Wegzeichen in die Zukunft. Programmatisches für eine christliche Kirche“, Reinbek 1980, 28.

welthaften Tod, wenn man einmal von den wenigen Erscheinungen des Auferstandenen absieht, nicht mehr erfahren werden kann.

In jedem Fall unterscheidet die zentrale Stellung des Stifters im Christentum dieses wesent-lich von den anderen Stifterreligionen, sofern diese allesamt mehr oder weniger auf eine Leh-re 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 „χριστιανοι", ,,christiani" „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.

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 Voll-endete, der vollkommen Erleuchtete, reich an Wissen, wegeskundig, (als) der Pfadvollender, Welterkenner, der unvergleichliche Menschenerzieher, der Lehrer von Göttern und Menschen"[118]. 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, wie auch die Wunder, die man ihm zuschreibt, eine spätere Zutat seiner Jünger sind, anders als das bei Jesus der Fall ist. Im Unterschied zu Jesus bindet Buddha bei aller Souveränität und bei aller Eindrucksmächtigkeit nicht an seine Person, sondern an die vier Wahrheiten und an 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 nennen. Der Weg des Heiles ist für Buddha die Lehre, und der Buddha-Jünger kann

[118] Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 8.

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 aber nicht ein System, wie es philosophische 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 ihr[119].

Wir kommen damit zu einem weiteren Formelement des Christentums, zu einem fünten. Hier handelt es sich um das, was wir als Toleranz bezeichnen. Toleranz meint Duldsamkeit. Trotz der Hinordnung des Christentums auf die Wahrheit oder auch wegen dieser seiner 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, nicht auf Inhalte hin ausgerichtet, sondern auf Personen. Nach christlichem Toleranzverständnis hat nicht der Irrtum ein Da-seinsrecht, wohl jedoch der irrende Mensch. In klassischer Weise hat der Kirchenvater Augu-stinus (+ 430) das zum Ausdruck gebracht, wenn er erklärt: „Liebe den Irrenden, aber hasse den Irrtum“. So entspricht es der Praxis Jesu. Das Liebesgebot des Neuen Testamentes be-zieht 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

[119] Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 13 f.

im Re-spekt vor den Menschen bzw. im christlichen Liebesgebot oder im Beispiel Jesu. Das Liebes-gebot des Neuen Testamentes 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 und im Beispiel Jesu.

Ein weiteres wichtiges Formelement des Christentums, ein sechstes, ergibt sich aus der Tatsache, dass das Christentum sich entsprechend dem Neuen Testament als Evangelium versteht. Das heißt: Der Weg der Christusnachfolge muss als Evangelium verstanden werden. So geschieht es in den vier Evangelien. Das griechische Wort „ευαγγέλιον" – Evangelium - be-deutet etymologisch „gute Nachricht", „gute Botschaft". Im hellenistischen Kulturkreis wird der Terminus für die Ankündigung besonderer Ereignisse im politischen Leben verwendet. So bezeichnete man etwa die Nachricht, dass der Herrscher einer Stadt die Ehre seines Besu-ches schenken werde, als „ευαγγέλιον". 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 ir-dische Wohlergehen[120]. Wenn das Christentum sich als Evangelium versteht, so bedeutet das folglich, 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 zugleich, vor allem freilich welttranszendent. Das Evangelium ist also zunächst eine religiöse Botschaft. Das Heil, das dieses „ευαγγέλιον" ankündigt, muss als der Inbegriff

[120] Ebd., 13.

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. So kann man es vielleicht einprägsam sagen. In seiner Quintessenz ist das Christentum ein „ευαγγέλιον" 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.

Dabei muss man sich vor allem darüber im Klaren sein, dass die zentrale ethische Norm des Christentums eigentlich nicht einmal die Mitmenschlichkeit ist, sofern die Nächstenliebe etwas anderes meint, zumindest anders akzentuiert ist. Wenn man es genau nimmt, könnte man vielleicht sagen, dass Mitmenschlichkeit und Humanität eine Folge der Nächstenliebe sind.

Aber selbst wenn man sagen würde, das Christentum sei die Religion der Liebe, der Nächstenliebe, was natürlich so nicht stimmt, denn die Liebe folgt aus dem Glauben, aber selbst wenn man sagen würde, das Christentum sei die Religion der Liebe, so hätte man damit nur ein Element des Christentums angesprochen, das zudem mit einer Reihe von Zusätzen versehen werden müsste. Die Liebe ist nämlich 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 dar-stellen, das heißt: Sie muss sich auf den räumlich Nahen oder Nächsten richten, jedenfalls zunächst.

Unabhängig von solchen Überlegungen gilt, dass man, wenn man aus dem Christentum ein ethisches System machen würde, es auf diese Weise verfremden würde. Als ethisches System würde das Christentums 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 die Moral ist nicht die Quintessenz des Christentums, wie ich schon sagte, 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. Stets hatte es eine bestimmte geschichtliche Gestalt, war es institutionalisiert, und schon bald wurde es gar zu einer einflussreichen geschichtlichen Großmacht im geistigen Sinne, selbstverständlich[121]. Gelangte das Christentum zu politischer Macht, auch das gab es in seiner Geschichte, 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 das Christentum 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 dieses Faktum das Christentum in Einzelfragen zum Verlust seiner Identität führte, speziell da, wo es keine normierende Instanz gab, aber entscheidende Wahrheiten erhielten dabei 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 Christentum nur schwerlich als einen Gattungsbegriff

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

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 so genannten 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 es so ist, dass das Christentum ein Gattungsbegriff über den verschiedenen Denominationen ist oder auch der Inbegriff der Gemeinsamkeiten der Konfessionen, dann ist das Ziel der Ökumene im Grunde schon er-reicht, weil die verbleibenden Verschiedenheiten dann legitim sind. Darüber gibt man sich allerdings vielfach nicht oder nicht genügend Rechenschaft, denn wenn das Ziel der Ökumene schon erreicht wäre, verlöre sie, 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. Schon wenn man man die Zweigtheorie und mit ihr die Theo-rie von der unsichtbaren Kirche vertritt, braucht man keine ökumenischen Gespräche mehr, oder man führt den Dialog nur noch um der pragmatischen Zusammenarbeit willen.

Sind die Unterschiede zwischen den Konfessionen legitim, so braucht man keine Gespräche mehr. So braucht man keine Ökumene mehr, weil das ökumenische Ziel bereits erreicht ist. Die pragmatische Zusammenarbeit ist zwar wichtig, aber ist, wie im Grunde alle wissen, nicht das eigentliche Ziel und der eigentliche Sinn der Ökumene. 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.

Wenn die Liebe an die Stelle der Wahrheit tritt oder wenn sie die Wahrheit verdrängt, wird die Wahrheit zu einem Zerrbild ihrer selbst. Hier ist an die für das Christentum sehr bedeut-same, wenn nicht gar zentrale Stelle des Epheserbriefes zu erinnern, die programmatisch ist nicht nur für die Ökumene, sondern für das ganze christliche Leben, die Mahnung, die Wahr-heit in Liebe zu tun (Eph 4,15), „veritatem facientes in caritate“[122]. 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 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, um es noch einmal zu betonen, gegenüber dem Einheitsprinzip des Christen-tums 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 achtes Wesenselemente des Christentums. Von Anfang an schreibt sich das Christentum eine universale Sendung zu, von Anfang an versteht es 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

[122] Vgl. Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg [1]1931, 910.

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 Ver-nunft 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 Erbsündenlehre der Reformatoren, nach der Wille und Intellekt des Menschen von Grund auf zerstört worden sind durch die Ursünde. Heute freilich hat man die Ursünde weithin fallen lassen im Christentum oder hat sie bis zur Unkenntlichkeit neu interpretiert. Man übersieht dabei indessen, dass damit die Erlösung ihren Sinn verliert, die doch seit eh und je das eigent-liche Zentrum des Christentum gewesen ist, sofern das Christentum die Religion des Kreuzes ist.

Dem Christentum kommt die numerische Einheit und, daraus resultierend, der Universalis-mus zu. Der Universalismus ist ein achtes Formprinzip des Christentums. Von Anfang an schreibt sich das Christentum eine universale Sendung 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 enthalten[123].

[123] Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg [1]1931, 909.

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 vor-ausgehenden Hochkulturen hineinsenken“[124]. Anders ist das beim Hinduismus, beim Bud-dhismus, beim Konfuzianismus und beim Islam. Auch faktisch ist das Christentum in seiner Geschichte schon sehr bald zu einer Weltreligion geworden, und zwar deutlicher als alle an-deren 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. Stets wurde der missionarische Auftrag als der entscheidende Imperativ des Stifters angesehen.

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 einfach ein Faktum, dass einem auf Schritt und Tritt begegnet, das man vernünftiger Weise nicht leugnen kann[125].

Beide Wesenseigentümlichkeiten des Christentums, die Einheit und der Universalismus, treten von Anfang an hervor, von Anfang an geht es um das eine Christentum, das für alle bestimmt ist.

Der Universalismus des Christentums gründet im Absolutheitsanspruch dieser Christentums. 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

[124] Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ^{2}1958, 1106.

[125] Vgl. Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ^{2}1958, 1104 f.

besitzt (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“ (Joh 14, 6). Das Christentum ist für alle, weil es kein Heil für den Menschen gibt, das an dem Stifter des Christentums vorbeiführt.

Gemäß dem Absolutheitsanspruch des Christentums gibt es nach christlicher Überzeugung kein Heil für den Menschen ohne das Christentum, und zwar deshalb nicht, weil es kein Heil ohne Christus gibt, der sich als der inkarnierte Logos der Menschheit geoffenbart hat. Das Christentum ist der von Gott dem Menschen vorgeschriebene Heilsweg. Ihn muss der Mensch gehen. Es geht hier um die Wahrheit und ihren Anspruch an den Menschen.

Dabei geht es im Christentum um das übernatürliche Heil, das gnadenhaft ist, was natürlich auch nicht mehr gesehen wird in weiten Teilen des Christentums, wenn man nicht gar das Heil allen Menschen zuspricht, ganz unabhängig von ihren Überzeugungen und von ihrer Lebensweise, zunächst mit Berufung auf das Übermaß der Erlösung, dann aber schon bald mit Verzicht auf den Begriff der Erlösung und ihre Wirklichkeit. In der Neuinterpretation der Erlösung wird diese in allen Formen des Christentums vielfach zu einem leeren Begriff, wenn etwa Jesus als der tragisch Scheiternde bezeichnet wird, der selber nicht recht wusste, was mit ihm geschah.

Die Absolutheit des Christentums ergibt sich letzten Endes aus dem zentralen Geheimnis der Menschwerdung Gottes, denn eine höhere Gottesoffenbarung kann es nicht geben, die Absolutheit des Christentums ergibt sich 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 mensch-liche 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 gelehrte Unfehlbarkeit der evangelischen Verkündigung, die sich auf Gal 1, 8 f oder auf 1 Tim 3,15 und auf manche andere Schriftstelle berufen kann[126]. Gal 1, 8 heißt es: „Würden selbst wir oder ein Engel vom Him-mel 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, ist 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 es ein Grundmotiv des ganzen Neuen Testamentes 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 in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts gelebt und gewirkt hat (+ 258). Nach katholischer Glaubensüberzeugung gilt dieses Axiom nach wie vor, ebenso wie das entsprechende Axiom „Extra christianismum nulla salus". In diesem Zusammenhang ist es be-

[126] Arnold Rademacher, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg [1]1931, 908 f.

zeichnend, dass die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Jesus“ vom 6. August 2000, die gerade diese doppelte Absolutheit thematisiert hat, die Absolutheit des Christentums und die Absolutheit der Kirche, so viel Feindseligkeit hervorgerufen hat. Die Absolutheit des Christentums und die Absolutheit der Kirche 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 ob-jektiv 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 wer-den, wenn sie gerettet werden und sofern sie gerettet werden, allein durch die Kirche gerettet werden, die in der katholischen Kirche subsistiert, das heißt in der katholischen Kirche verwirklicht ist, wie das II. Vatikanische Konzil es ausdrückt[127]. Das Konzil stellt fest, dass die Kirche Christi nur in der katholischen Kirche subsistiert, in keiner anderen christlichen Gemeinschaft, wenngleich die anderen christlichen Gemeinschaften - es spricht von commu-nitates ecclesiales - mehr oder weniger Elemente der Kirche Christi enthalten. Demnach subsistiert die Kirche Christi nur in der katholischen Kirche, in keiner anderen christlichen Gemeinschaft, wenngleich diese Elemente der Kirche Christi enthalten, mehr oder weniger, die Lutheraner etwa mehr als die Calviner und - um die heutige Situation anzusprechen - die Altlutheraner mehr als die Landeskirchen, deren Bekenntnis immer mehr verwässert wird.

Der Gedanke von der Absolutheit der Kirche, also des katholischen Christentums, 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: „Jeder,

[127] Lumen gentium, Nr. 8.

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 Ver-teidiger 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 gegen-wärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige Feuer gehen, 'welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist'"[128] . Demgemäß erklärte das Unions-Konzil von Ferrara-Florenz im Jahre 1442 (es ging damals um die Wiedervereinigung der Ostkirche mit der West-kirche): „Niemand, der außerhalb der katholischen Kirche lebt, - also nicht bloß Heiden, son-dern 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"[129].

Aber 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

[128] Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum 38, 79: PL 65, 704.

[129] Denzinger/Schönmetzer Nr. 1351.

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. Das Christentum respektiert die Freiheit des Menschen. Nach christlicher Auffassung kann der Mensch das Heil nur finden, wenn er sich in Freiheit Gott zuwendet. Die Toleranz ist ein grundlegendes Formelement des Christentums. Daher zerstört jede Form von Intoleranz das Grundkonzept des Christentums, sofern sich die Intoleranz immer gegen Menschen richtet. Gegenüber dem Irrtum ist sie, die Intoleranz, freilich nicht nur legitim, sondern gar geboten.

Der einflussreiche Philosoph der Aufklärung Voltaire (+ 1778) - eigentlich Francois Marie Arouet, der wichtigste Wegbereiter der Französichen Revolution[130] - 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 gewesen[131].

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 „paidagogos eis Christon“, wie es ausdrückt, wenngleich man im christlichen Altertum der Philosophie im Hinblick auf die Mission den Vorrang gab vor den Religionen, wenngleich die urchristliche Mission nicht an die Religionen anknüpfte, sondern an die Philosophie, an die natürliche Gotteserkenntnis, wie sich aus der Apostelgeschichte, speziell aus dem 17.

[130] Die Franzosen nennen das 18. Jahrhundert zuweilen auch das Jahrhundert Voltaires, „le siècle de Voltaire“.

[131] Karl Heinz Deschner, Hrsg., Das Christentum im Urteil seiner Gegner, Bd. I, Wiesbaden 1971, 86.

Kapitel der Apostelgeschichte (das ist die 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, auch das natürlich von Anfang an. Das will sagen: Von Anfang an zielt das Christentum auf ein definitives Ende der Geschichte, nicht auf ein definitives Ende der Zeit, wie man fälschlicherweise vielfach sagt, sondern auf ein definitives Ende der Geschichte oder unserer raumzeitlichen Welt, 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 des Menschen ist die „aeviternitas“ natürlich, für die menschliche ist sie gnadenhaft oder übernatürlich, zudem hat sie noch die Vergeistigung dieser Natur zur Voraussetzung. Traditionellerweise sprechen wir in die-sem 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 Her-vortreten der Königsherrschaft Gottes und auf das Offenbarwerden der vollendeten „gloria Dei“, der Herrlichkeit Gottes. Die Bildersprache der Schrift spricht hier von dem neuen Himmel und von der neuen Erde. Dabei ist zu beachten, dass die eschatologische Vollendung der Welt eine Tat Gottes ist, primär jedenfalls. Sie ist auch eine Tat des Menschen, die Vollendung der Welt, aber sekundär. Eine Tat des Menschen ist sie, sofern es dem Menschen zukommt, die Vollendung der Welt vorzubereiten, und zwar durch sein Wirken in der Welt und an der Welt.

Mit dem eschatologischen Charakter des Christentums hängt 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 allerdings nicht nur mit dem eschatologischen Charakter des Christentums zusammen, wenn auch zu einem wesentlichen

Teil. Ein anderer bedeutender Aspekt ist hier indessen 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. In jedem Fall war die Entgötterung der Welt durch das Christentum 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 konnten[132].

2. Kapitel: Inhaltliche Grundaussagen im Christentum.

Wenn wir von den inhaltlichen Grundaussagen des Christentums sprechen, müssen wir zu-nächst auf das Symbolum verweisen. Genauer muss es heißen: die Symbola, denn die Sym-bola, die uns seit den Urtagen des Christentums begegnen, gibt es nur im Plural, in verschie-denen Versionen. Von seinem Ursprung her ist das Symbolum oder das Glaubensbekenntnis, eine Zusammenfassung 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 Christentums zusammen und sind zugleich eine Einführung in das Christentum[133]. Da-mit 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, wohl aber werden wesentliche Glaubenswahrheiten in ihnen genannt. Dabei muss man allerdings einräumen, dass die nicht ge-nannten Glaubenswahrheiten letztlich aus den genannten deduziert werden können.

---

[132] Karl Rahner, Art. Christentum, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ^{2}1958, 1108.

[133] Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ^{2}1965, 25.

Die Glaubensbekenntnisse fassen wesentliche Inhalte des Christentums zusammen. Von da-her sind sie zugleich eine Einführung in das Christentum und charakterisieren die Eigenart des Christentums von seiner Inhaltlichkeit her.

Zumindest stimmen die großen christlichen Denominationen oder Gruppierungen im Glaubensbekenntnis überein, so dass sie das altkirchliche Symbolum gemeinsam beten können, wobei allerdings die Identität häufiger nur verbaliter gegeben ist. Das gilt allerdings nicht nur im Blick auf die verschiedenen christlichen Denominationen, zuweilen gilt das auch gar innerhalb einer einzigen christlichen Glaubensgemeinschaft. Etwa wenn es da heißt „geboren aus Maria der Jungfrau“, da negieren - um ein Beispiel zu nennen - heute nicht wenige die vaterlose Empfängnis Jesu bzw. die biologische Jungfräulichkeit Mariens. Wenn man auf die professionellen Theologen schaut, ist das vielleicht gar die Majorität, auch im katholischen Raum. Mehr denn je werden heute bei der Rezitation des Symbolums oder bei dem Bekennt-nis zu ihm die Worte beibehalten, jedoch andere Inhalte mit den Worten verbunden. Demnach ist die Identität des Glaubens mit den Symbola weithin nur noch verbal gegeben. Das war ursprünglich nicht so. Wir müssen dieses Faktum als Folge des allgemeinen Glaubensschwundes verstehen, dem das Christentum in all seinen Denominationen unterliegt - am wenigsten vielleicht noch in den so genannten fundamentalistischen christlichen Denominationen.

Im Hinblick auf die reformatorischen Christen gilt, dass sie bei den Glaubensbekenntnissen das Epitheton „katholisch“ im Zusammenhang mit Kirche durch „allgemein“ oder „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. Darum sprechen sie von der „allgemeinen christlichen“ Kirche und verstehen darunter 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 heilig-machenden Gnade sind, die die Gnade der Gotteskindschaft nicht verloren haben.

Im katholischen Verständnis hat die Kirche Christi zwei Seiten, die äußere und die innere, diese zwei Seiten gehören zusammen, zusammen stellen sie das eine Glaubensmy-

sterium Kirche dar. Das will sagen, dass auch die äußere Gestalt der Kirche nach dem Willen Gottes in ihrer wesentlichen Gestalt durch die Offenbarung festgelegt ist.

Ich sagte: In drei Stufen entfalten sich die Symbola gemäß der Wirklichkeit des trinitarischen Mysteriums. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der zweiten Stufe, auf der Christologie und der Soteriologie, wie es auch grundlegend dem Selbstverständnis des Christentums entspricht. Die Christologie hat dem Christentum seinen Namen gegeben: 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 Men-schenseele. 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 Va-terunser, dem Jüngergebet, das uns Matthäus und Lukas überliefern[134]. Wie Lukas berichtet, ist dieses Gebet den Jüngern in einer besonders feierlichen Stunde von Jesus mitgeteilt wor-den. Sie hatten ihn aufgefordert, er möge sie beten lehren wie Johannes, der Täufer, seine Jünger beten gelehrt hatte[135].

Im Gebet des Herrn werden die Vaterschaft Gottes und ihre Implikationen und überhaupt das christliche Gottes- und Menschenbild in genialer Weise entfaltet. Man könnte dieses Gebet als eine Kurzformel des Glaubens verstehen, des christlichen Glaubens.

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 den rein irdischen Anliegen und allein

[134] Mt 6, 9 - 13; Lk 11, 2 - 4.

[135] Lk 11, 1.

das Verhältnis des Menschen zu Gott angesprochen[136]. Dieser Sicht entspricht das bekannte Schriftwort: „Was nützt es dem Men-schen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden nimmt an seiner Seele“[137]. Gerade hier entlarvt sich eine Verschiebung des Zentrums des Christentums auf die äußere Tat oder auf seine gesellschaftlichen Imperative als grundstürzend illegitim, als eine folgenreiche Ver-fremdung und als eine wesentliche Veränderung der Grundperspektive des Christentums.

Adolf von Harnack, der bedeutendste protestantische Theologe und Kirchenhistoriker des späten 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts (+ 1930 in Heidelberg) 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“[138]. Er gehört damit, so fährt Harnack fort, 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 Ebenbild-lich-keit Gottes seinshaft begründet wurde, erhält hier eine personale Aufgipfelung[139].

Nachdrücklich betont Jesus im Vaterunser, aber auch sonst, so stellt Harnack mit Recht fest, dass es nicht auf die Güter ankommt, sondern auf den Menschen. Dem Menschen schreibt der Stifter des Christentums einen unendlichen Wert zu. Er stellt damit das heraus, was auch eine wirklichkeitskonforme und vorurteilsfreie Philosophie erkennen kann und auch tatsächlich erkannt hat in der Gestalt der „philosophia perennis“. Für Jesus gilt - und das ist auch eine inhaltliche Grundaussage des Christentums in den Jahrhunderten -: Wo der Mensch Gott als den Vater anerkennt, da muss er jedem Menschen jene Ehrfurcht entgegenbringen, die er Gott selber schuldet[140].

---

[136] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig [3]1900, 50 (Siebenstern Taschenbuch).

[137] Mk 8, 36; Mt 16, 20; Lk 9, 25.

[138] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig [3]1900, 51 (Siebenstern Taschenbuch).

[139] Ebd., 51 f.

[140] Ebd., 53.

Um solche Gedanken noch ein wenig weiterzuführen: Das Gottesbild des Christentums ist be-stimmt 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 das Recht und über das Gesetz, eines Gottes, der das Ethos selber in höchster Weise verwirklicht und von den Menschen das Bemühen um die ethische Vollkom-menheit verlangt. Hatten in den antiken Religionen Religion und Moral nichts miteinander zu tun, in der Religion Israels und im Christentum rückten sie nahe zusammen, gingen sie eine enge Verbindung miteinander ein. Schon in Israel galt Gott zum einen als der Gerechte und zum anderen als der Hüter der Gerechtigkeit der Menschen. Das ist nicht anders im Neuen Testament, das in weiten Teilen viel stärker dem Alten Testament verbunden ist, als es oft dargestellt wird in einer modischen Theologie.

Gottesverehrung und Moral gehören bereits im Alten Testament in wachsendem Maß zu-sammen. Eine Steigerung erfuhr diese Entwicklung, die Zusammengehörigkeit von Gottes-verehrung und Moral, dann, als zur Gerechtigkeit Gottes die Barmherzigkeit hinzutrat, nicht als kontradiktorischer Gegensatz, sondern in spannungsvoller Einheit, als konträrer Gegensatz. Gern spricht man gerade an dieser Stelle, speziell in protestantischen Kreisen, aber heute auch in katholischen Kreisen, sofern diese sich in der Gegenwart gern als die besseren Protestanten exponieren, von der Paradoxie des Christentums. Paradoxie gibt es jedoch nicht im Christentum. Widersprüchlichkeit ist weder denkbar, noch kann sie in der Wirklichkeit existent sein. Das Absurde gibt es weder in der Ordnung des Denkens noch in der Ordnung des Seins. Die Barmherzigkeit darf nicht die Paradoxie in das Bild vom gerechten Vatergott hineintragen, sie muss im Vergleich mit der Gerechtigkeit Gottes vielmehr polar verstanden werden. Kontra-diktorische Gegensätze kann es in Gott nicht geben, das ist nicht möglich, Unmögliches gibt es auch nicht in Gott. Wohl aber kann es konträre Gegensätze in Gott geben. Um solche handelt es sich, wenn wir die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit vergleichen.

Der Barmherzigkeit Gottes entspricht das zentrale Wort des Neuen Testamentes: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“[141]. Die mit der Barmherzigkeit verbundene

[141] Mk 8, 35; Mt 10, 39; 16, 25; Lk 17, 33; Lk 9, 24.

Gerechtigkeit ist die bessere Gerechtigkeit, sie findet ihre Gestalt in der Liebe und führt geradewegs zum neuen Gebot, worin das Ganze der Lehre Jesu enthalten ist[142].

Schon an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die christliche Anthropologie, ja, schon die jüdische oder alttestamentliche, jede Deutung des menschlichen Lebens in den verschie-denen Kulturen und Religionen der Menschheit übersteigt, woraus man freilich nicht immer die notwendigen Konsequenzen gezogen hat. Immerhin ist es die christliche Anthropologie, keine andere, die noch heute die Verfassungen der allermeisten Staaten bestimmt, wenn sie die Unantastbarkeit der Menschenwürde hervorheben, so sehr sie dann auch immer wieder von der christlichen Anthropologie sich entfernen, wenn es um die nähere Ausdeutung dieser Unantastbarkeit geht. Dem Glauben an das Vatersein Gottes entspricht auf Seiten des Chri-sten nicht nur eine unendliche Wertschätzung des Menschen, ihm entspricht auch eine Reihe von menschlichen Lebenshaltungen, die ihrerseits eine bedeutende Hilfe für das Leben dar-stellen, wie Vertrauen, Geborgenheit, Sorglosigkeit und Gelassenheit angesichts der unbe-kannten Zukunft wie auch angesichts der möglichen Prüfungen, die mit ihr verbunden sind.

Im Christentum geht es wesenhaft um den Menschen - bereits in der Religion des Alten Testamentes. 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. „Gloria Dei - salus hominis“, das ist eine Grundaussage des Christentums.

Das Ziel des Menschen ist die Ehre Gottes, die „gloria Dei“. Aber sie ist ihrerseits das Heil des Menschen. Der Mensch findet das Heil, indem er Gott die Ehre gibt. Dem Menschen geht es um Gott, ihm muss es um Gott gehen, aber Gott geht es um den Menschen, um des Menschen willen begründet er die Geschichte des Heiles.

[142] Vgl. Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ^{3}1900, 55 f (Siebenstern Taschenbuch).

Sie, die Geschichte des Heiles, das durchgehende Thema des Alten und des Neuen Testamentes, ist die Geschichte von dem Bemühen Gottes um den Menschen. Die Antwort des Menschen darauf ist die Gottesliebe, die sich in verschiedener Weise ausdrückt, nicht zuletzt in der christlichen Bruderliebe. In der christlichen Bruderliebe muss sie sich als echt erwei-sen. Die Gottesliebe ist im Christentum im Grunde nicht anderes als eine Nachahmung der Zuwendung Gottes zum Menschen: Der Mensch kann Gott nicht lieben, wenn er nicht den Menschen liebt, dem die ganze Liebe Gottes gilt. Es geht hier also im Grunde um die „imitatio Dei".

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" (Joh 1, 12). Die Menschenwürde, die durch die Schöpfung begründet wurde (Gen 1, 26 f), wurde durch die Erlösung vervollkommnet, auf eine höhere Ebene erhoben. Die Ge-meinschaft des Menschen mit Gott, die durch die Erlösung begründet wurde, begründet dann eine neue Gemeinschaft der Menschen untereinander. Das entscheidend Neue der Erlösung 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 Testamentes, 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 Kollek-tivperson gibt es nicht. Die soziale Seite kommt darin zum Ausdruck, dass diese Begegnung in der Gemeinschaft erfolgt und durch die Gemeinschaft vermittelt wird.

Das entscheidend Neue des Neuen Testamentes gegenüber dem Alten ist die Erlösung des Menschen und mit ihr die Lehre von der Gotteskindschaft, gemäß der der Mensch Gott ge-genüber im Verhältnis des Kindes zum Vater steht.

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 Men-schen und sein Verhalten zu den Mitmenschen[143]. Das gilt auch für die Barmherzigkeit, eine spezifische Gestalt der Liebe Gottes[144].

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 er-langen?“ Er will wissen, worauf es in der Verkündigung Jesu ankommt, was Jesus als das un-umgänglich 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“[145]. Das heißt: Wer diese beiden Gebote befolgt, der ist ein Christ. Er hat alles. Im Römerbrief wird das Doppelgebot dann noch einmal reduziert, dieses Mal auf die Nächstenliebe[146]. Das ist nicht als eine Verkürzung des Hauptgebotes, des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe zu verstehen, denn sowohl das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als auch das Gebot der Nächstenliebe muss im Kontext der Verkündigung Jesu gesehen werden. Im diesem Kontext ist das spezifische Kolorit der Liebe immer bestimmt von der Hinwendung zu Christus, von der Tatsache, dass man sich in ihr in die Jüngerschaft Jesu begibt[147]. Die Kurzformel des Doppelgebotes wird falsch, wenn der Kontext der Verkündigung Jesu dabei übersehen wird. Und wenn die Nächstenliebe allein steht, muss bei ihr die Gottesliebe das entscheidende Motiv sein. In beiden Fällen, beim Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und bei der Nächstenliebe

[143] Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ^{2}1965, 48-50.

[144] Ebd., 52.

[145] Mt 22, 35 - 40.

[146] Da heißt es: „Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben, du sollst nicht begehren, und wenn es sonst ein Gebot gibt, in dem folgenden Gebot findet es seine Zusammenfassung: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Die Nächstenliebe tut nichts Böses“ (Rö 13, 9 f).

[147] Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ^{2}1965, 54 f.

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 impli-ziert selbstverständlich die heilsmittlerische Tätigkeit der Kirche, die Sakramente und man-ches andere mehr. Eine Reduktion des Christentums auf das Ethos oder auf die Liebe hat man zwar des Öfteren versucht, sie stellt jedoch eine fundamentale Verfälschung des Christen-tums dar. Vorprogrammiert ist sie in der subjektiven Verfremdung des Christentums, wie sie programmatisch in der Reformation erfolgt ist.

Ein wichtiger Tatbestand ist hier zu beachten: Im Christentum geht es um die Nächsten-liebe, 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 na-he. 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 allge-meiner Menschenliebe ergehen zu lassen oder auch als -Hilfsprogramme zu starten.

Tatsächlich stellt das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe so etwas wie eine Kurz-formel des christlichen Glaubens, eine Kurzform des Christentums dar. Das wird mehr als einmal in den 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 Scham-mai 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 hinzuge-

fügt 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 so-gleich 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“[148].

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 Übenahme als entscheidende Lebensmaxime erst ermöglichen und vor allem auch heilshaft machen, das heißt: in den Dienst des Christusheils 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.

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 dabei. Normalerweise ist der Glaube die Vorausetzung für die Liebe, die das Heil bringt, näherhin der christliche Glaube in seiner Fülle, mit all seinen Implikationen.

[148] Hermann Strack, Paul Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1922, 357 (vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ^{2}1965, 53 f).

Die Formel „Wer liebt, ist ein Christ“, ist von daher so nicht richtig. Was man in diesem Kontext sagen kann, ist Folgendes: Wer selbstlos liebt, ohne das Christentum und die Kirche zu kennen, wer 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 konstatieren, 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 Konse-quenz zu ziehen: Wer liebt, ist ein Christ[149]. 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 also darum, so zu lieben, wie Gott liebt[150]. Das aber ist in der Regel nur möglich vor dem Hintergrund der ganzen christlichen Botschaft, in der bewussten Nachfolge Christi. Normalerweise ist, wie gesagt, der Glaube die Voraussetzung für die Liebe, wie sie hier gemeint ist, der christliche Glaube. - 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 Gott sowohl wie auf den anderen Menschen richtenden Liebe ist“[151]. Das Christsein besteht dann darin, dass das Dasein in allem als Liebe zu Christus und durch ihn vollzogen wird[152]. Die zentrale Stellung der Person des Stifters im Christentum, ein bedeutendes Formalelement des Christentums, darf hier nicht vergessen werden.

---

[149] Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ^{2}1965, 56.

[150] Ebd., 57.

[151] Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 70.

[152] Ebd.

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 zur Person Jesu und zu seiner exemplarischen Liebe einbeziehen, wie sie sich im Kreuz bekundet hat.

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 hier nur einige von ihnen nennen. 1 Joh 3, 14 f: „Wer nicht liebt, bleibt im Tode; wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder". 1 Joh 4, 8: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe". 1 Joh 4, 12: „Geliebte, wenn Gott uns so große Liebe erwiesen hat, dann müssen auch wir einander lieben". Joh 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 gründet[153].

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 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 christli-chen Verständnis), tut er das an Christus"[154], kann und darf er dabei nicht von ihm absehen. Er ist die Norm. Er ist das Gute. „Die

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

[154] Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 59.

Sünde, die das Heil verwirkt, besteht letztlich im Frevel gegen ihn“[155]. So drückt es Romano Guardini aus. „Christus ist Inhalt und Maßstab des christlichen Tuns schlechthin. Das Gute in jeder Handlung ist er“[156].

Die Liebe ist das entscheidende Element des Christentums. Das lässt sich nicht leugnen. Allerdings nicht so, wie Gotthold Ephraim Lessing, der Bedeutendste deutsche Dichter der Auf-klärung (+ 1781) 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 „αγαπη” zum Ausdruck. Papst Benedikt XVI. legt mit Nachdruck seinen Finger darauf in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“ vom 25. Dezember 2005. 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 soll[157].

-

Eng mit der Liebe hängt der Friede zusammen. Er ist die Frucht der Liebe. Wobei zu bedenken ist, dass die Liebe die Gerechtigkeit zur Voraussetzung hat. Im Christentum stellt die „pax“, die „ειρηνη”, den Inbegriff aller geistlichen Güter dar, seit eh und je, ja, schon im Alten Testament war der Friede, der „שלום“, 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. -

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“[158]. So drückt es Adolf von Harnack (+ 1930) aus. Sie ist für ihn bereits das neue Leben, das er verkündet[159].

---

[155] Ebd.

[156] Ebd., 60.

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

[158] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ^{3}1900, 54 (Siebenstern Taschenbuch).

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 so schwer macht. In diesem Sinne bedeutet die Liebe, wo immer sie realisiert wird, eine kopernikanische Wende des Daseins. Sie stellt freilich eine Forderung dar, die erst ihre Begründung findet und ihre Ermöglichung erhält im Kontext der Botschaft des Neuen Testamentes. Niemand kann diese Forderung erfüllen ohne die Hilfe von oben, die dem Einzelnen nur zuteil wird, wenn er an sie glaubt. So lehrt das Neue Testament. Gemäß dem Neuen Testament und gemäß der steten Überzeugung des Christentums ist die Liebe eine Forderung, die letztlich nicht erfüllt werden kann ohne die Gnade der Vergebung. Das Kreuz ist die Mitte des Neuen Testamentes und des Christentums[160].

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 - 7). Fast wird sie, die Demut, in der Bergpredigt mit der Liebe ineins gesetzt. Als Auf-geschlossenheit gegenüber Gott und als „condicio“ für die Liebe wird die Demut im Christen-tum gleichsam zur Quelle alles Guten[161]. Der Liebe steht vor allem der Stolz entgegen, der seinerseits der Kern einer jeden Sünde ist, 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 (+ 1985) zu, wenn er schreibt: „Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde

---

[159] Ebd.

[160] Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ^{2}1965, 61 f.

[161] Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ^{3}1900, 54 (Siebenstern Taschenbuch).

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“[162]. In der postreligiösen Epoche der Gegenwart, die beherrscht ist von der Ideologie der Esoterik, sucht man nicht mehr das Leid zu lindern, sondern es zu beseitigen, indem man die Leidenden liquidiert. Charakteristisch ist hier die Debatte um die aktive Euthanasie und um die Tötung der missgestalteten Embryonen usw. Wo kein Christentum mehr ist und keine christliche Liebe, da gibt es kein Verständnis mehr für das Leid.

Ich komme damit zu einem weiteren Materialelement des Christentums. Ein zentrales Moment des Christentums ist die Praxis der Taufe und die entsprechende Lehre darüber. Sie einigt die allermeisten christlichen Gruppierungen, die allermeisten Gruppierungen, die sich als christlich verstehen. Die Taufe ist die christliche Initiation, der Beginn des Christseins und Zuwendung der Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Christentums, die Ratifikation der Hinwendung zum christlichen Glauben und die Vermittlung der Gnade der Erlösung. Die Vermittlung der Gnade der Erlösung. Damit haben wir ein weiteres Stichwort. Mit der theologischen Ausdeutung der Taufe verbindet sich die Lehre von der Erlösung. Taufe und Erlö-sung sind entscheidende Themen in den meisten christlichen Denominationen, was jedoch nicht heißt, dass die Aussagen, die sie dazu machen, auch nur annähernd kongruent sind, wenn man genauer hinschaut.

Dabei ist es eine zentrale Aussage des Christentums, dass die Menschheit durch das Kreuz Christi erlöst wurde. Das ist allerdings eine Glaubensvorstellung, die eine Menge von Fragen impliziert. Was heißt „Erlösung“? Was hat sie notwendig gemacht? Worin besteht sie? Wie kann man ihrer teilhaftig werden? Zugrunde liegt dem vor allem der Begriff des Opfers, ein Begriff, der religionsgeschichtlich eine große Spannweite hat, aber als solcher von zentraler Bedeutung ist für die allermeisten Religionen, für die Naturreligionen wie für die Stammesreligionen und die Hochreligionen. - Was Erlösung ist, bedarf auf jeden Fall einer Definition. Die Erlösung wird zu einem leeren Wort, wenn man es jedem Einzelnen überlässt, sich eine Vorstellung davon zu bilden. Das soll nicht

[162] Heinrich Böll, Eine Welt ohne Christus, in: Karl Heinz Deschner (Hrsg.), Was halten Sie vom Christentum? Achtzehn Antworten auf eine Umfrage, München 1957, 23.

heißen, dass es faktisch innerhalb der Christenheit nicht so ist. Was die Christen in dieser Hinsicht miteinander verbindet, sind in der Tat heute vielfach nur noch Worte. Das gilt auch für einen Begriff wie den der Erlösung. Während die zentralen religiösen Begriffe in der Vergangenheit durchweg geprägte Bedeutungen hatten, ist das heute weniger der Fall. Das führt dazu, dass sich die Objektivität im Religiösen - aber nicht nur da - immer mehr verflüchtigt.

Dem Gedanken der Erlösung, mit dem sich der des Opfers verbindet, korrespondiert der Gedanke der Sünde. Die Sünde geht der Erlösung voraus, speziell in der Gestalt der Ursünde, die dann allerdings nicht als Sünde im eigentlichen Sinne, als persönliche Verfehlung, sondern als ein der Menschheit anhaftender sündiger Zustand zu verstehen ist. Dieser sündige Zustand geht freilich zurück auf eine persönliche Sünde. Sie bedingt generell, dass die Sünde „nicht nur ein vom Menschen begangenes Unrecht“ ist, „das (aber) im Übrigen sein Wesen unberührt ließe; sie hat vielmehr ihn und mit ihm die Welt aus der Ordnung zu Gott gerissen und das Dasein ins Unheil gestürzt“[163]. Von daher bedeutet Erlösung nicht nur „eine Richtigstellung bestehender Fehler durch Lehre und Vorbild“ oder „eine religiöse Höhenleistung“, die das Verfehlte wiedergutmacht, sondern „ein Vorgang vom Range der Schöpfung“. Sie bedeutet „eine neue Daseinsbegründung“[164].

Also: Mit dem Begriff der Erlösung verbinden sich im Christentum vor allem zwei Begriffe, die auch religionsgeschichtlich von außerordentlicher Bedeutung sind, der Begriff des Opfers und der Begriff der Sünde oder der Ursünde. Dabei gilt, dass die Sünde das Unheil begründet und die Erlösung das Heil, das gilt im Christentum, aber auch in vielen Religionen. Die Erlösung aber vollzieht sich, in den Religionen nicht anders im Christentum, im Zeichen des Opfers.

In allen Schriften des Neuen Testamentes hält sich der Gedanke durch, dass der Tod Jesu am Kreuz als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit, vor allem für die Ursünde, die Erlösung bewirkt hat und bewirkt. Daran kommen eigentlich die verschiedenen christ-

[163] Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 34 f.

[164] Ebd., 35.

lichen Gemeinschaften nicht vorbei. Nachdrücklich wird dabei betont, dass die Menschheit durch das Blut Christi vor dem Zorn Gottes gerettet wurde, wobei der Zorn Gottes recht verstanden werden muss, eben als Anthropomorphismus. Der Gedanke vom Zorn Gottes hält sich konsistent durch in allen Schriften des Neuen Testamentes. Gerade diese Idee und die Konsistenz einer derartigen Idee sprechen gegen jede menschliche Fiktion. Vernünftigerweise wird man hier nicht von einem Konstrukt des menschlichen Geistes sprechen können.

Paulus spricht nicht anders von der Erlösung als die Evangelien es tun. Hier ist vor allem an den Römerbrief zu erinnern. Er erklärt, durch das Blut Christi seien wir vor dem Zorne Gottes gerettet (Rö 5, 6 - 10) und durch den Tod Christi erfolge die Rechtfertigung der vielen (Rö 5,12 - 19), das heißt derer, die sich rechtfertigen lassen.

In der Erlösung erhält die Mittlerschaft Christi gewissermaßen ihre höchste Aufgipfelung. Das Christsein des Christen hat die Erlösung zur Voraussetzung. Die Erlösung ist aber nicht abtrennbar von der Person, die sie hervorgebracht hat. Anders als sonst ist der Täter von der Tat nicht zu trennen, anders als sonst muss der Täter hier mit der Tat verbunden bleiben.

In der Erlösung durch das Kreuz erhält das Mittleramt Christi seine letzte Vollendung. Wie die Erlösung zum Christentum gehört, so gehört auch der Erlöser dazu. Dabei darf nicht über-sehen werden, dass der Erlöser die Erlösung zwar nur einmal vollzogen hat, dass er sie aber immer neu vermitteln muss, weshalb der Einzelne der Erlösung nur teilhaftig werden kann durch seine Verbindung mit dem Erlöser. Hier hat das „εν Χριστω ειναι“, das „Sein in Christus“, wovon Paulus in diesem Zusammenhang spricht, seinen Ort.

Der Einzelne kann der Erlösung nur teilhaftig werden durch seine Verbindung mit dem Erlöser. Die Erlösung ist geschehen, sie ist vollzogen, aber sie muss vermittelt werden. Das kann actualiter nur durch den Erlöser selber geschehen. In dieser Vermittlung tritt der Erlöste gewissermaßen in das Geschehen der Erlösung ein. Genau das meint Paulus, wenn er von dem „εν Χριστω ειναι“, dem „Sein in Christus“ als Verfasstheit des Erlösten spricht. Dieses „Sein in Christus“ versteht er als ein Geschehen im Heiligen Geist. Man

pflegt hier von der christlichen Inexistenz zu sprechen. Der Erlöste stirbt mit Christus und steht mit ihm wieder auf zu einem neuen Leben in der Taufe. So vollzieht er in seiner Person in gewisser Weise gleichsam das erlösende Tun des Erlösers mit[165]. - Das Geschichtlich-Einmalige der Erlösung wird so zu einem Übergeschichtlich-Bleibenden. Das findet seinen Ausdruck in der katholischen Gestalt des Christentums in erster Linie im Mysterium der Eucharistie, die in spezifischer Weise die bleibende Gestalt der Erlösung darstellt[166].

Die Erlösung, wie sie im Christentum vertreten wird, begegnet heute nicht wenigen Verständnisschwierigkeiten. Zunächst ist es die Fremderlösung, die man nicht versteht oder ablehnt: Wenn Erlösung, dann höchstens als Selbsterlösung. Der autonome Mensch lehnt vor allem jede Form von Fremderlösung ab. Dann aber ist es der Begriff des Opfers, speziell in der Gestalt des Kreuzes, wogegen man Einspruch erhebt, schon um des Gottesbildes willen, wie man gern sagt, das dem zugrunde liegt.

Der Freiburger Psychologe Franz Buggle meint in seinem Buch „‚Denn sie wissen nicht, was sie glauben'. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann"[167], es sei eine ungeheuerliche Zumutung, an einen Gott glauben zu sollen, der die grausame „Hinrichtung eines Menschen, zu dem er in einem Vater-Kind-Verhältnis" stehe, als „Voraussetzung und Beweggrund...für Erlösung und Sündenvergebung"[168] nicht nur akzeptiere, sondern ausdrück-lich gewollt habe. Er meint, ein strafender Gott sei überhaupt inhuman. Lapidar stellt er fest, der Gott des Alten wie des Neuen Testamentes erreiche nicht einmal das Niveau des moder-nen Völkerrechts und der Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen[169].

Die Auseinandersetzung mit solchen Einwänden und Fragen müsste zum einen mit dem Hin-weis auf die Offenbarung erfolgen, wie sie faktisch ergangen ist, zum anderen

[165] Vgl. Kol 3, 9.

[166] Vgl. Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 35 - 49.

[167] Franz Buggle, „Denn sie wissen nicht, was sie glauben". Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann, Reinbek 1992.

[168] Ebd., 137.

[169] Ebd., 134 ff.

müsste sie auf religionsgeschichtliche Analogien verweisen und zeigen, dass nicht Gott für die Bosheit der Menschen verantwortlich gemacht werden kann. In der Auseinandersetzung um diese Fragen müsste man tiefer ansetzen, nämlich bei der Erläuterung des Mysteriums der Sünde und des Mysteriums der Gnade.

Also: Wenn man heute die zentralen christlichen Begriffe des Opfers und der Versöhnung mit scharfer Kritik bedenkt, wenn man einen zürnenden Gott, der durch das Blut seines Sohnes in seinem Zorn beschwichtigt wird, als fragwürdig und überholt ansieht oder wenn man das Christentum als Religion des Kreuzes primitiv und verächtlich findet, so müsste gezeigt werden, dass der wirkliche Gott nicht so ist, wie wir uns das vorstellen - ein solcher Gott wäre eine Projektion -, dass der wirkliche Gott nicht so ist, wie wir uns das vorstellen, sondern wie er sich uns geoffenbart hat, es müsste gezeigt werden, dass wir uns der im Christentum geoffenbarten Wirklichkeit öffnen müssen, konkret, dass im Kreuz Christi die Bosheit der Menschen und die Tragik der Welt offenbar wird, dass das Geheimnis der Liebe Gottes aber stärker ist als der Tod.

Der Gedanke der Erlösung ist indessen so sehr dem Christentum immanent, dass man vielfach die Meinung vertreten hat, hier das Zentrum zu sehen. Dem wird man kaum widersprechen können, weshalb es kein zentraleres Symbol im Christentum geben kann als das Kreuz und keine essentiellere Darstellung des Christentums als die Darstellung des Gekreu-zigten. Das Christentum wird somit zur Erlösungsreligion schlechthin.

Die Mitte des Christentums ist der Tod des Gottgesandten. Dieser Tod aber hatte Sühnecharakter angesichts der Verfallenheit der Menschen an die Macht der Sünde. Er war ein stellvertretendes Opfer. Er bewirkte und bewirkt die Erlösung gnadenhaft, das heißt ohne Anspruch von Seiten des Menschen, verlangte und verlangt jedoch die Of-fenheit auf Seiten des Menschen und verpflichtet ihn auf eine entsprechende Lebens-führung.

Die Erlösung wird im Christentum streng gnadenhaft verstanden. Sie wird dem Menschen gewährt ohne Anspruch, obwohl sie von ihm die entsprechende Offenheit voraussetzt, und wenn er sie empfangen hat, verlangt sie von ihm die entsprechende Lebensführung. Das „esse“ der Erlösung oder es Erlöstsein fordert auch hier von dem Erlösten das „agere“ als Erlöster. Aber auch dieses ist noch einmal getragen von der Gnade.

Inhaltlich besteht die Erlösung, wie bereits gesagt, in der Gotteskindschaft, in dem familiären Verhältnis des Men-schen zu Gott, in der Gemeinschaft mit Gott, nicht in der Gottwerdung des Menschen. Die „Gottwerdung des Menschen“ würde eher noch der Erlösungsvorstellung der modernen Menschen entsprechen, der Postmoderne und ihrem Lebensgefühl, wie es speziell im New Age Gestalt gefunden hat. Wenn wir genauer hinschauen müssen wir bei der Erlösung einen positiven und einen negativen Aspekt unterscheiden. Der positive ist die Gemeinschaft mit Gott, der negative die Befreiung von der Sünde und von der Knechtschaft der Sünde, also die Versöhnung mit Gott.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Erlösung als solche individuell ist, dass sie auf das Individuum geht, wenngleich sie dem Individuum durch die Gemeinschaft vermittelt wird, jedenfalls im katholischen Verständnis des Christentums.

In der orthodoxen Gestalt des Christentums ist der Erlösungsgedanke weniger ethisch und mehr sakramental akzentuiert. In der reformatorischen Gestalt des Christentums wird er rein von der individuellen Glaubenssituation des „sola fide“ her bestimmt, von der Rechtfertigung des Sünders unmittelbar durch Gott. In der reformatorischen Gestalt des Christentums verlagert sich alles Tun des Menschen auf das Glauben, auf das „crede fortius“, wobei sich freilich in der kalvinischen Form des reformatorischen Christentums bald ein betonter Ethizismus, eine dominante Gesetzlichkeit als Essenz der Erlösung herausbildet. Also in der lutheri-schen Gestalt des reformatorischen Christentums wird die Erlösung, zumindest schwerpunktmäßig, auf das „punctum mathematicum“ des allein rechtfertigenden Glaubens reduziert, damit aber auch rein individualistisch verkürzt. In der katholischen Form des Christentums verbindet sich demgegenüber die ethisch verstandene Erlösung mit dem sakramentalen (orthodoxen) Verständnis der Erlösung und mit dem vom Imperativ des Glaubens her konzipierten (reformatorischen) Verständnis der Erlösung. Hinzukommt dann in der katholischen Gestalt des Christentums im Verständnis der Erlösung noch das Gemeinschaftselement bzw. die in-stitutionelle Grundlegung der Erlösung.

Im Blick auf diesen Tatbestand wird seitens des Protestantismus negativ vermerkt, im kat-holischen Christentum trete allzu sehr die Kirche hervor, werde sie teilweise gar vergöttlicht, was zu einer Veräußerlichung und Verdiesseitigung des Verständnisses der Gottesherrschaft führe. Dabei stellt man fest, das führe dazu, dass die sittliche Neuschöpfung im katholischen Christentum durchweg im Legalismus versickere, zumindest im Vulgärkatholizismus. Auf eine kurze Formel gebracht, begegnet uns hier der gegenüber dem katholischen Christentum oft vorgebrachte Vorwurf des Institutionalismus und der Gesetzesgerechtigkeit.

Ist auch die institutionelle Grundlegung der Erlösung vom Neuen Testament her begründet und geboten, so ist der Vorwurf einer Veräußerlichung und einer Verdiesseitigung des Verständnisses der Gottesherrschaft in der katholischen Kirche seitens des reformatorischen Christentums nicht ganz unberechtigt, sofern die zahlreichen Aktivitäten, die sich daraus für die katholische Pastoral ergeben, leicht formalistisch und seelenlos werden können, gerade weil sie so zahlreich sind, und sofern sie sich zuweilen in Formalismus, Legalismus und Gesetzesgerechtigkeit verlieren.

Heute sieht das allerdings weithin sehr viel anders aus, weil das spezifisch Katholische immer weniger hervortritt und eine wachsende Einebnung und Verflachung mehr und mehr das Feld beherrschen, weil heute eine Säkularisierung der Pastoral in allen christlichen Gruppierungen mehr und mehr um sich greift.

Die Idee der Erlösung ist dem Islam und dem Judentum fremd. Der Gedanke an eine sündenbeladene Menschheit, die durch das Sühnopfer des Kreuzes die Erlösung erlangt, ist hier nicht vollziehbar. Für den Islam und für das Judentum gibt es keine Ursünde. Man verkündigt lediglich die persönliche Sünde, für die jeder selbst im Gericht am Ende einzustehen hat. Auch das Prinzip der Mittlerschaft ist dem Islam wie auch dem Juden-tum fremd. Angesichts des unbedingten Monotheismus ist darüber hinaus im Islam wie auch im Judentum kein Platz für das Geheimnis der Trinität und der Inkarnation der zweiten göttlichen Person. Wegen des Trinitätsgeheimnisses gilt das Christentum im Islam weithin als polytheistisch.

So sehr der Islam die Person Jesu und in gewisser Weise auch das Christentum für sich re-klamiert, mit dem Kreuz und mit der Erlösung kann er nichts anfangen. Der Islam sieht das Christentum als seine Vorgängerreligion an, die durch den Islam vollendet wird. Jesus von Nazareth ist für ihn ein Gottgesandter des Ur-Islam und erhält damit einen Ehrenplatz in der Religion Mohammeds. Aber die sündenbeladene Menschheit und das Kreuz als Sühnopfer, diese Gedanken sind dem Islam absolut fremd. Wie der Koran lehrt, gibt es keine Erbsünde, trägt jeder nur die Last jener Sünden, die er in seinem eigenen Leben getan hat. Für sie ist er allein verantwortlich, und im Blick auf sie wird er gerichtet am Jüngsten Tag. Erlösung kann es auch schon deshalb im Islam nicht geben, weil ihm das Prinzip der Stellvertretung fremd ist und weil für die Vergebung der Sünden Gott allein zuständig ist. Das ist nicht anders im Judentum. Angesichts des unbedingten Monotheismus - angesichts des starren Monotheismus, möchte ich sagen - ist darüber hinaus im Islam kein Platz für das Geheimnis der Trinität und der Inkarnation der zweiten göttlichen Person. Wegen des Trinitätsgeheimnisses gilt das Christentum im Islam weithin als polytheistisch. Das gilt nicht minder für das Judentum, wenngleich das Judentum nicht so weit geht, dass es dem Christentum dezidiert Polytheismus vorwirft. - Der Islam ist einfach strukturiert in seiner Dogmatik und in seiner Moral. Diese Einfachheit seiner Struktur zeigt sich auch hier, in der negativen Einstellung zum Geheimnis der Erlösung und zum Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Die Einfachheit der Struktur des Islam bedingt nicht zuletzt, dass diese Religion die Massen anspricht und gegenwärtig auch im Westen nicht wenig Sympathie findet.

Bei dem Dogma von der Trinität liegt übrigens nicht nur eine unübersteigbare Grenze zum Christentum für den Islam, auch für das Judentum, in der Geschichte wie in der Gegenwart. Im Trinitätsdogma sieht man im Judentum eine Verfehlung gegen Deut 6, 4: „Er unser Gott ist einzig. Und es ist kein zweiter, das heißt: er hat keinen Teilhaber an seiner Welt, er hat weder Sohn noch Bruder“ (so die entsprechende Kommentierung in der jüdischen Überlieferung). Im Trinitätsdogma sieht man auch eine Verfehlung gegen Jes 44,6: „Gott spricht: ‚Ich bin der Erste’, das heißt: ich habe keinen Vater, ‚ich bin der Letzte’, das heißt: ich habe keinen Bruder, ‚und außer mir gibt es keinen Gott’, das heißt: ich habe keinen Sohn“ (so wiederum der jüdische Kommentar zu dieser Stelle)[170]. Die

[170] Dieter Vetter, Art. Judentum, in: Adel Theodore Khoury, Lexikon religiöser Grundbegriffe, Graz 1996, 129.

Kritik des Judentums geht jedoch nicht so weit, dass sie das Christentum des Polytheismus oder des Götzendienstes bezichtigt, wie das im Islam geschieht.

Aber nicht nur das Trinitätsgeheimnis wird im Judentum abgelehnt. Mit ihm werden Ursünde, Erlösung und Mittlerschaft abgelehnt. Gemäß der Lehre des Judentums ist jeder für sich selbst verantwortlich, muß jeder selber sehen, wie er zu Gott und zum Guten zurückkehrt. Die Lehre von der Ursünde widerspricht nach jüdischer Auffassung der Gottebenbildlichkeit des Menschen[171].

Der zentrale Gedanke der Erlösung führt uns im Christentum zu dem nicht weniger zentralen Gedanken des Erlösers. Christus ist im Christentum mehr als nur der Stifter, er ist die Essenz des Christentums. Mit ihm, mit seiner Person, tritt eine Einzelpersönlichkeit in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins. Damit wird das Christentum zum Weg der Nachfolge Christi. Das ist ein Gedanke, der uns bereits früher in einem anderen Kontext der Charakterisierung des Christentums begegnete, im Zusammenhang mit der Darstellung der entscheidenden Formelemente des Christlichen.

Man kann das Christliche nicht bestimmen in Absehung von der Person Christi. Das Christliche ist Christus selbst, der Stifter des Christentums. Da, „wo sonst der Allgemeinbegriff steht, erscheint eine geschichtliche Person“. Das gilt für die Wahrheit des Bekenntnisses wie für die Normen des sittlichen Verhaltens[172]. Im Christentum tritt eine Einzelpersönlichkeit in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins. Im Christentum ist der Stifter der Erlöser und damit der entscheidende Heilsmittler. Primär bringt er nicht eine Lehre, sondern sich selbst.

Also: Der Stifter des Christentums ist der entscheidende Mittler zu Gott. Das wird im Allgemeinen damit zum Ausdruck gebracht, dass er als der Erlöser bezeichnet wird. Hier handelt es sich nicht nur um etwas Psychologisches oder Didaktisch-Pädagogisches, „sondern um die Form..., wie das Christliche christlich ist“[173]. Darum gestaltet sich die

[171] Ebd., 130 f.

[172] Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 68 f.

[173] Ebd., 34.

Beziehung zu ihm als Nachfolge[174]. Sofern Jesus von Nazareth die Mitte des Christentums ist, geht es darin wesent-lich um Nachfolge. Das soll im Einzelnen noch ein wenig erläutert werden.

Sofern Jesus von Nazareth die Mitte des Christentums ist, geht es darin wesentlich um Nachfolge. Der Ruf in die Nachfolge wird hier mit der Mahnung verbunden, sich selbst zu verleugnen. Selbstverleugnung bedeutet dann Aufgabe des Eigenen, Aufgabe aller natürlichen Bin-dungen und aller persönlichen Erwartungen an das Leben. Sie nicht ein Rat, sondern Pflicht für alle. Sie ist heilsentscheidend. Das heißt: Von ihr ist das ewige Leben abhängig. Die Ver-weigerung der Nachfolge bedeutet Heilsverlust.

In diesen Zusammenhang gehören auch jene Aussagen der Evangelien, die die Person Jesu zum Maßstab und Beweggrund des rechten Verhaltens erscheinen lassen. Immer wieder lesen wir in den Evangelien das Wort „um meinetwillen“. Da heißt es nicht „um des Heiles willen“ oder „um der Wahrheit willen“ oder „um Gottes willen“ oder „um des Vaters willen“, sondern „um meinetwillen“, was synonym ist mit „um der Wahrheit willen“, „um des Heiles willen“ oder „um des Vaters willen“. Das bedeutet: Das lebendige Motiv im christlich-religiösen Verhalten ist Jesus selbst, das lebendige Motiv und der Maßstab und das Modell[175].

Jesus identifiziert sich einerseits mit dem Vater, andererseits mit seinen Jüngern, speziell mit den zwölf Jüngern des engstens Jüngerkreises. Mt 10, 40 heißt es: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“. Das Gleiche wird in negativer Formulierung ausgesagt bei Lukas (Lk 10, 16): „...wer euch verwirft, der verwirft mich; wer aber mich verwirft, der verwirft den, der mich gesandt hat“. Die Identifizierung Jesu mit den Jüngern bringt deren Autorität zum Ausdruck gemäß dem Axiom „der Gesandte ist wie der Sendende“. Von daher begründet die römische Kirche ihre Autorität und die Autorität ihres Amtes.
Jesus identifiziert sich allerdings nicht nur mit den Jüngern. Er identifiziert sich auch mit allen Notleidenden. Das aber offenkundig in einer anderen Akzentuierung. Mt 18, 5 f

[174] Ebd., 1 f.

[175] Ebd., 19.

heißt es: „...wer ein Kind um meines Namens willen aufnimmt...“, Mt 25, 40: „...was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt...“. In dieser Identifikation will er seinem Ethos Nachdruck verleihen.

Im einen Fall, im Fall der Identifizierung Jesus mit dem Vater und mit den Jüngern bzw. den Aposteln, geht es um die Autorität, um seine Autorität und um die Autorität der Jünger, im anderen Fall geht es um den Liebesdienst.

Hier ist auch an die zahlreichen Stellen zu erinnern, an denen der Begriff des Namens eingeführt wird, stets als Synonym zu „um meinetwillen“. Da ist dann die Rede vom Gehasstwerden um seines Namens willen (Mt 10, 22), von dem Kind, das um seines Namens willen auf-genommen wird (Mt 18, 5), vom Austreiben der Dämonen in seinem Namen (Mk 9, 38), von der Verkündung der Buße zur Vergebung der Sünden in seinem Namen (Lk 24,47), von der Kindschaft Gottes, die jenen geschenkt wird, die an seinen Namen glauben (Joh 1, 12), von der Erhörung der Gebete, die in seinem Namen an den Vater gerichtet werden (Joh 14, 13 f), von dem Glauben an seinen Namen, der vor dem Gericht bewahrt, das heißt vor der Verur-teilung im Gericht (Joh 3, 18) oder von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an seinen Namen (Apg 10, 43). In dieser Verwendung des Namensbegriffs klingt die alttestamentliche Verwendung des Namensbegriffs für Gott an, wenn hier immer wieder der Name für Jahwe steht, wenn mit dem Terminus „Name“ Gottes Majestät umschrieben wird. Spricht nun Jesus in einem ähnlichen Sinne von seinem Namen, so geht das auf seinen Anspruch, der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne zu sein. Das ist ein Anspruch, den er immer wieder nach Auskunft der Evangelien erhebt, explizit oder implizit. - Es wird somit deutlich: Im Christentum bringt der Stifter nicht eine die Entscheidung fordernde Botschaft, sondern sich selbst. Er selbst ist das, was die Entscheidung hervorruft, eine Entscheidung, die jedem auf-gegeben ist und die durch alle irdischen Bindungen geht oder gehen muss. Dieses Characte-risticum drückt das Wort aus der Kindheitsgeschichte bei Lukas aus: „Dieser ist gesetzt zum Fall und zur Auferstehung vieler in Israel, und er wird ein Zeichen des Widerspruchs sein“ (Lk 2, 34). Jesus selber ist das entscheidende Heilsmoment, nicht seine Lehre oder sein Beispiel, sondern seine Person. An ihr scheiden sich die Geister. Das ist das eigentliche Ärgernis des Christentums, dass in ihm eine geschichtliche Person heilsentscheidende Bedeutung beansprucht. Dieses Ärgernis

besteht aber nicht nur damals. Es besteht noch heute. Heu-te vielleicht noch mehr als damals. Zu erinnern ist hier an Mt 13, 54-56 („...woher hat er diese Weisheit und diese Wunder? Ist das nicht der Sohn des Zim-mermanns“) und Lk 4, 28 - 30 („...da wurden alle in der Synagoge von Zorn erfüllt. Sie sprangen auf und trieben ihn aus der Stadt hinaus...“)[176]. Heute würde man sagen: Was bildest du dir ein?

Bereits eine Lehre von absoluter Wahrheit und eine Weisung von letzter Verbindlichkeit werden viele als eine Zumutung betrachten und zurückweisen, erst recht aber den Anspruch einer geschichtlichen Gestalt, von absoluter Heilsbedeutung zu sein. Das wird man nur mitmachen, wenn man bereit ist, sich selbst und sein Vertrauen auf den eigenen Intellekt und seinen angeborenen Willen zur Autonomie a limine aufzugeben, und wenn man, nüchtern betrachtet, Anzeichen oder Kriterien dafür findet. In jedem Fall werden hier der Intellekt des Menschen und sein Autonomiestreben in extremer Weise herausgefordert. Recht plausibel hat man im-mer wieder dagegen eingewandt, das Ewig-Absolute müsse vor jeder Vermengung mit dem Geschichtlichen bewahrt werden[177].

Mit dem Heilsanspruch Jesu für alle verbindet sich im Christentum der Gedanke der Mittler-schaft, wie ihn besonders Paulus und Johannes entwickeln, im Zusammenhang mit dem Ge-danken der Erlösung. Nach Johannes bezeichnet sich Jesus als den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14, 6). Er sagt nicht: „Ich zeige euch den Weg“, „ich lehre euch die Wahrheit“ und „ich bringe euch das Leben“. An anderer Stelle erklärt er: „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat (also den Vater)“ (Joh 12, 45; vgl., auch Joh 14, 17). Er sagt nicht: „Ich habe den Vater gesehen, und ich erzähle euch von ihm“. So könnte etwa ein Prophet sprechen. Jesus fügt dann noch hinzu: „...denn der Vater ist in mir, und ich bin in ihm“.

Jesus hat kein Berufungserlebnis, wie die Propheten Berufungserlebnisse haben, speziell im Alten Testament. Auch hier haben wir wieder den Absolutheitsanspruch Jesu, dieses Mal im Kontext des Anspruchs der Mittlerschaft.

---

[176] Ebd., 7 - 29.

[177] Ebd., 28 f.

Die Mittlerschaft Christi ist ein wesentliches Moment des Christentums. Nach katholischem Verständnis beruht auf ihr auch die notwendige Vermittlung des Heils durch die Kirche, speziell durch das Amt in der Kirche - „necessitate praecepti“ freilich, nicht „necessitate medii“. Es ist dabei zu bedenken, dass die Kirche sich als den fortlebenden Christus definiert.

Die Mittlerschaft Christi ist ein Hinweis darauf, dass die Vermittlung die wesenhafte Form des christlichen Gottesverhältnisses ist und dass das Gottesverhältnis des Menschen wesenhaft mittlerische Gestalt hat, was freilich so nicht in allen christlichen Denominationen gewürdigt wird, speziell nicht in den reformatorischen Gruppierungen.

Ist schon die Bindung des Heils an eine geschichtliche Person ein Ärgernis, so erst recht, oder: noch mehr, die Vermittlung des Heils, die Leugnung der Gottunmittelbarkeit des Menschen. Das vermittelte Heil findet seinen Ausdruck im Christentum in der Verbindlichkeit des Amtes, speziell in der katholischen Gestalt des Christentums, die gerade in der Gegenwart als Stein des Anstoßes und als Belastung der Evangelisierung empfunden wird.

Unverkennbar erhebt Jesus im Neuen Testament den Anspruch höchster Autorität. Er will mehr sein als ein Prophet. Das verstehen die Menschen, die ihm begegnen, durchaus, wenngleich sie verschieden darauf reagieren, sofern die einen äußerst ablehnend sind, die anderen ihm jedoch begeisterte Zuneigung entgegenbringen, zumindest zeitweilig. Unverkennbar identifiziert Jesus sich mit dem Willen Gottes, ja, mit Gott selbst, wenn er die Stellung des Menschen zu seiner Person zur Voraussetzung der ewigen Gemeinschaft mit Gott macht. Er bindet nicht an das Gesetz, sondern an seine Person. Er rückt sich selbst in den Mittelpunkt seiner Verkündigung.

Mit diesem unvergleichlichen Selbstbewusstsein verbindet er allerdings - das ist ein wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang - außergewöhnliche moralische Integrität.
Die Autorität Jesu bzw. sein Autoritätsanspruch ist der entscheidende Grund für seine Hinrichtung am Kreuz, wie es der „titulus crucis“ in den Evangelien zum Ausdruck bringt: „Jesus Nazarenus rex Judaeorum“. Darin wird ihm nicht vorgeworfen, er mache

Herodes den Thron streitig, sondern er mache Gott den Thron streitig, wie es auch sonst immer wieder in der Passionsgeschichte hervortritt. Der eigentliche König in Israel ist Gott. Das eigentliche Ärger-nis, das Jesus gibt, ist seine Nähe zu Gott, die er beansprucht, das eigentliche Ärgernis, das Jesus gibt, ist der göttliche Anspruch, den er erhebt. Darin müssen wir den entscheidenden Grund für seine Kreuzigung erkennen. Er wird beseitigt (er muss beseitigt werden), weil er sich neben Gott stellt, weil er einen göttlichen Anspruch erhebt.

Es erhebt sich da die Frage, ob denn das Bekenntnis zur Gottheit Jesu zur Eigenart des Christentums gehört, ob das Bekenntnis zur Gottheit Jesu so wesentlich ist für das Christentum, dass man da, wo es nicht mehr vorhanden ist, auch nicht mehr von Christentum sprechen kann. Viele sind nicht der Meinung, denn sonst wäre es ihnen verwehrt, sich Christen zu nennen. Auch im Weltrat der Kirchen kann man sich, heute jedenfalls nicht mehr, auf dieses Bekenntnis einigen. Ich sprach bereits von diesem Problem. Auf Grund der hier angestellten Überlegungen kommt man kaum daran vorbei, das Bekenntnis zur Gottheit Jesu als ein We-sensmoment des Christentums anzusehen. Allzu zahlreich sind die Zeugnisse der Evangelien und des Neuen Testamentes, die klar hervorheben, dass er (Jesus) die menschlichen Katego-rien gesprengt hat.

Allerdings, selbst wenn man sich verbal zur Gottheit Christi bekennt, ist damit noch nicht eine Identität der Vorstellung, die man damit verbindet, gegeben.

Man verfehlt das Christentum an einem entscheidenden Punkt, wenn man Jesus als einen gewöhnlichen Menschen betrachtet, als einen Propheten, wie es solche immer wieder gegeben hat. An den vielen Zeugnissen des Neuen Testamentes, die zum Ausdruck bringen, dass Jesus die menschlichen Kategorien gesprengt hat, kann man nicht vorübergehen. Ohne dieses Element, die Gottheit Jesu, wird aus dem Christentum faktisch ein Jesuanismus. De facto ist das heute vielfach der Fall in den verschiedenen christlichen Denominationen und noch mehr bei vielen Einzelnen innerhalb der verschiedenen christlichen Denominationen, die dennoch den Anspruch erheben, Christen zu sein. Speziell ist das bei nicht wenigen Theologen der Fall, explizit oder implizit, heute auch in wachsendem Maß im katholischen Christentum. Immerhin reduziert man das Christentum mit der praktischen oder theoretischen Eliminierung der Glaubensaussage

„Jesus ist der Sohn Gottes im ontologischen Sinne“ an entscheidender Stelle. Mit dem Verlust der metaphysischen Gottessohnschaft seines Stifters erfährt dann auch - notgedrungen - die Erlösung eine Neuinterpretation. Aus ihr wird dann eine horizontalistisch verstandene und zu verstehende Befreiung, wie immer man diese dann im Einzelnen deutet, individualistisch-psychologisch oder sozial-gesellschaftlich. In diesem Kontext steht auch die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die sich vor allem im katholischen Raum entfaltet hat.

Neben der metaphysischen Gottessohnschaft des Stifters des Christentums ist ein weiterer Gedanke systembildend für das Christentum, auf den ich in diesem Zusammenhang noch hinweisen muss: Das Wort der Offenbarung und die Gnade sind nicht nur einmal durch Christus geschenkt worden, vielmehr geschieht das immer neu. Denn er selber ist das Wort, und er selber ist die Gnade. Im Wort der Offenbarung und in der Gnade ist er - natürlich jeweils in anderer Weise - bleibend gegenwärtig in seiner Gemeinde[178].

Mit anderen Worten: Der Erlöser hat die Erlösung nicht einmal bewirkt, er bewirkt sie fortwährend und muss sie fortwährend bewirken. Er lebt wirkmächtig und gegenwärtig in der Christenheit. So hat er es verheißen, und so hat es die Christenheit stets empfunden und als ihren Glauben überliefert.

Es wäre ein gravierendes Missverständnis, wollte man das Christentum auf seinen Weltauftrag verkürzen, was gerade in der Gegenwart in immer neuen Variationen geschieht. Selbstverständlich muss sich die Verwandlung, die der Mensch durch Christus erfährt, auch in der Welt auswirken. Allein das Christentum ist „nicht eine Maßnahme Gottes für eine unmittelbare Verbesserung der Welt, für die Herstellung einer bestimmten politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung, für die Schaffung der Kultur, für die Erziehung des Menschengeschlechtes oder für ähnliche kulturelle Vorgänge“[179]. Das Christentum bezieht sich zutiefst auf die Herrschaft Gottes und ist damit zunächst auf Gott ausgerichtet, so wie Gott darin auf den Menschen ausgerichtet ist. In seinem Kern ist das Christentum Kommunikation Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit

[178] Vgl. ebd. 9 - 33.

[179] Michael Schmaus, Das Wesen des Christentums, Westheim b. Augsburg 1947, 171.

Gott. Der eigentliche Inhalt des Christentums ist, wenn man von der Person Christi absieht, die Herrschaft Gottes. Die Herrschaft Gottes muss in der Welt aufgerichtet oder verwirklicht werden. Das geschieht da, wo sich die Menschen Christus und seiner Kirche zuwenden, jedenfalls in nuce. Wo sich die Menschen Christus und seiner Kirche zuwenden, da entsteht die „βασιλεια" („basileia") Gottes, die „מלכות יהוה"(„malkuth Jahwe"), das Königtum Gottes, in nuce. In dieser Aufrichtung der „βασιλεια" („basileia") Gottes aber findet der Mensch das Heil, das heißt: Die „βασιλεια" („basileia") Gottes vermittelt dem Menschen die Gemeinschaft mit Gott, die Teilhabe am Leben Gottes, und sie erhält ihn darin, gegebenenfalls über die Schwelle des Todes hinaus.

Diese Gemeinschaft des Menschen mit Gott verpflichtet den Menschen einerseits darauf, in der Welt zu wirken, andererseits aber ist sie die Frucht seines Wirkens in der Welt. Jede Ge-ringschätzung der Welt oder ihre Abwertung ist von daher für das Christentum absurd. Schon im Kontext des Alten Testamentes ist eine Geringschätzung der Welt verfehlt, mehr noch im Kontext des Neuen Testamentes, speziell angesichts des Geheimnisses der Inkarnation. Man darf allerdings die Frucht nicht an die Stelle des Wesens setzen. Tut man das, so verliert die Frucht ihr Fundament.

Eine Verkürzung des Christentums auf seine sozialen und ethischen Implikationen empfiehlt sich heute zwar sehr angesichts einer Säkularisierung des allgemeinen Lebensgefühls und angesichts der Tatsache, dass die Dimension des Glaubens mehr und mehr verkümmert. Aber damit stellt man im Grunde das Christentum als solches zur Disposition.

Ist der Weltauftrag des Christen auch ein wesentliches Element seines Christseins, so ist er dennoch sekundär, wenngleich die Versuchung oft groß ist, das Christentum darauf zu verlagern. Die kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Belange müssen zwar von den Christen im Geist des Christentums und in christlicher Verantwortung in Angriff genommen werden, aber sie können nur der Niederschlag der Herrschaft Gottes sein, die sich zunächst als transzendent darstellt, als Verhalten des Einzelnen zu Gott, als Kommunikation Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott, die dann selbstverständlich innerweltlich nicht folgenlos bleiben kann. Die Herrschaft Gottes muss

auch in der Welt aufgerichtet werden. Nur so kann der Mensch das Heil finden. Die Gemeinschaft mit Gott muss ja fruchtbar sein.

Ein Kulturchristentum, ein Sozialchristentum oder ein politisches Christentum kann den Ver-lust des authentischen Christentums nur mühsam verbergen. Mit ihm kann man noch eine Weile weitermachen, ohne sich den Verlust des Glaubens eingestehen zu müssen. Aber dann legt man das Christentum endgültig ad acta.

Von daher ist eine Horizontalisierung des Christentums, wie sie heute allenthalben erkennbar ist, nur die Vorstufe seines völligen Verlustes.

Die Tendenz, das Christentum auf seine sozialen und ethischen Implikationen zu verkürzen, begegnet uns eigentlich erst seit der Aufklärung, seit dieser Zeit aber begegnet sie uns in immer neuen Varianten. Aber nicht nur durch die Reduktion der christlichen Religion auf ein ethisches System verfälscht oder verfremdet man das Christentum heute, naturalisiert man es heute. Heute findet die Naturalisierung des Christentums ihren Ausdruck auch in der Tendenz, das Christentum auf das zu reduzieren, was es für den Menschen bedeutet, und es von daher von seinen metaphysischen Aussagen zu reinigen und die übernatürlichen Mysterien des Christentums, die übernatürlichen Glaubensrealitäten, zu eliminieren oder zumindest nicht mehr davon zu reden. Sie ver-birgt sich in der Theologie hinter dem Schlagwort von der anthropologischen Wende, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts weithin auch die katholische Theologie beherrscht. De facto begegnet uns heute die Tendenz, das Christentum auf das zu reduzieren, was es für den Menschen bedeutet, und es von daher von seinen metaphysischen Aussagen zu reinigen, nicht gerade selten, wenn man das Bekenntnis, das Dogma, die Glaubenswahrheit aus dem Christentum ausmerzt oder nicht beachtet, wenn man sich vom Objekt und vom Objektiven abwendet und sich zum Subjekt und zum Subjektiven hinwendet. Dann fragt man nicht mehr: Was ist?, sondern: Was bedeutet das für mich? Was macht das mit mir? Ob dem eine Realität entspricht, dafür interessiert man sich nicht mehr.

Die Tendenz, das Christentum seines objektiven Charakters zu entkleiden und es auf das zurückzuführen, was es jeweils für das Subjekt bedeutet, beherrscht heute in weiten Teilen auch die Theologie in der Christenheit, die nicht zuletzt deswegen oft wenige

Bedenken hat, die innere Kontinuität der Verkündigung zu ignorieren, speziell im Protestantismus, aber auch im Katholizismus. Diese Tendenz findet deshalb so viel Sympathie, weil man so metaphysischen Aussagen entraten kann und weil man so einem latenten Agnostozismus auch als Theologe die Treue halten kann. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Weise, wie ein moderner Autor, Fritz Maass, evangelischer Theologe, den Kern des Christentums, das Wesen des Christlichen zu umschreiben versucht - in seinem Buch „Was ist Christentum“ (Tübingen ^{2}1981), wenn er erklärt, der sei ein Christ, der „von der schicksalhaften Abhängigkeit, Verantwortlichkeit, Schuldhaftigkeit und Geborgenheit des Menschen im Sinne der Bibel über-zeugt“ sei, der sich danach richte und dazu bekenne[180]. Zu diesen vier Bestimmungen des Menschen bekennt sich bereits das Alte Testament, wie ich noch zeigen werde. Das heißt: Sie sind elementare Aussagen, in der Tat, elementare Aussagen, die auch für das Christentum von grundlegender Bedeutung sind, aber sie sind kein specificum christianum. Wenn ich einen Christen als solchen bestimmen will, so muss ich doch von dem ausgehen, was sein Bekennt-nis von den anderen religiösen Bekenntnissen unterscheidet. Maass meint, wer sich zu diesen vier Bestimmungen des Menschen bekenne, stehe Christus näher als „der Orthodoxe, der das Dogma von A bis Z im Wortlaut und in den Vorstellungen der Antike für die reine Gotteswahrheit“ ausgebe[181], denn Christ sein heiße, „das biblische Verständnis des menschli-chen Lebens akzeptieren“[182]. Das Christentum wird hier auf einen bestimmten Aspekt redu-ziert, der zudem nicht einmal genuin christlich ist. Vor allem wird das Christentum damit extrem anthropologisch verzerrt, es wird verkürzt auf das, was es für das Subjekt bedeutet, wenn man einmal davon absieht, dass die menschlichen Grundhaltungen, mit deren Hilfe man so das Christentum beschreibt, wie gesagt, alles andere sind als ein „specificum christianum“.

Mit einer solchen anthropologischen Verkürzung kann man allerdings eine gewisse Gefolg-schaft finden, wenn auch nur für eine gewisse Zeit - letzten Endes. Es ist ein Faktum, dass die anthropologische Verkürzung des Christentums (und in Verbindung damit die subjektivistische Verkürzung), ganz gleich in welcher Form, heute nicht

[180] Fritz Maass, Was ist Christentum?, Tübingen ^{2}1981, 136.

[181] Ebd., 136.

[182] Ebd.

wenigen plausibel erscheint, dass viele darin einen überzeugenden Weg sehen, um das nicht mehr geglaubte Christentum noch irgendwie fruchtbar zu machen.

Die anthropologische und die subjektivistische Verfremdung des Christentums begegnet uns heute über die Grenzen der Konfessionen hinaus. Sie wird umso überzeugter vorgetragen, je mehr sie plausibel erscheint. Sie erscheint aber vielen plausibel, weil sie einem subjektivistischen Zeitgefühl entspricht und weil man so das nicht mehr geglaubte Christentum noch irgendwie fruchtbar machen kann.

Um noch einmal zu Fritz Maass zurückzukehren. Zuzustimmen ist ihm, wenn er meint, dass man nicht das Recht verliere, sich Christ zu nennen, wenn man das eine oder andere Dogma aufgebe[183]. Dafür ist das Christentum zu unbestimmt. Das ist klar. Aber meines Erachtens kann man sich dann nicht mehr Christ nennen, wenn man grundlegende Dogmen aufgibt. Man könnte dann natürlich fragen: Was ist denn ein grundlegendes Dogma? Welche Dogmen sind denn grundlegend? Die Antwort darauf könnte man etwa so formulieren: Jene Dogmen sind grundlegend, die die unverwechselbare Eigenart des Christentums bedingen. Dann könn-te man wiederum fragen: Was ist denn die unverwechselbare Eigenart des Christentums? Auch da werden sich die Geister immer wieder scheiden.

Um noch eine Weile bei Fritz Maass zu bleiben. Er macht sich zum Sprecher vieler, wenn er erklärt: „Das Fürwahrhalten der einzelnen Aussagen der traditionellen Bekenntnisse ist nicht mehr das Kriterium echten christlichen Glaubens“[184]. Wäre es nur ein äußeres Festhalten, so könnte man ihm zustimmen. Aber er meint nicht nur das, er ist wohl der Meinung, dass jedes Fürwahrhalten von Glaubensaussagen nur äußerlich sei. Wie sehr hier mit Emotionen Theologie getrieben wird - das gilt nicht nur für diesen theologischen Autor -, wird deutlich, wenn es dann schließlich heißt: Wer das biblische Verständnis des Menschen akzeptiert, „ist rechtgläubiger als der Nachbeter unverstandener fossiler Formeln“[185]. Als ob jeder, der übernatürliche Realitäten glaubt, der also

[183] Ebd.

[184] Ebd.

[185] Ebd.

an Dogmen festhält, „ein Nachbeter unverstandener fossiler Formeln“ sei. Wer nur unverstandene fossile Formeln nachbetet, ist ohne Zweifel kein Christ, aber ebenso wenig ist der ein Christ, der die christliche Identität verloren hat oder sie für unerheblich hält, die eben nicht zunächst vom Menschen her bestimmt ist, sondern von Gott her.

Also: Mit der anthropologischen Verkürzung des Christentums verbindet sich gern das Aus-spielen des Bekenntnisses, also des Festhaltens von Glaubensaussagen, gegen das biblische Verständnis Gottes und der Welt, wobei man dann das Bekenntnis als „Nachbeten unverstandener fossiler Formeln“ karikiert. Dabei geht unter der Hand die christliche Identität verloren, und man weiß schließlich nicht mehr, was das Christentum überhaupt meint.

Damit schließe ich das 2. Kapitel des 1. Teils der Vorlesung ab, komme ich zum 2. Teil der Vorlesung, der überschrieben ist “Bedeutende Inhalte des Christentums im Einzelnen”.

Im 1. Teil ging es um die wichtigsten Formelemente und um die wichtigsten Inhalte des Christentums. Nun geht es um bedeutende Inhalte des Christentums im Einzelnen. Wir werden uns dabei auf das Gottesbild des Christentums und auf die Gestalt Jesu von Nazareth konzentrieren. Diese beiden Themen werden vor dem Hintergrund der Rechtfertigung des Christentums als solchen behandelt.

Zunächst werden wir dabei den Blick auf das Alte Testament, auf dessen Theologie und Christologie richten, dann auf das Neue Testament und dessen Theologie und Christologie. Auch hier geht es um die Theologie und die Christologie, also um die Lehre von Gott und um die Lehre von Christus, ohne dass wir die beiden Gegenstände jeweils entflechten.

Es gibt so etwas wie eine Christologie des Alten Testamentes. Gemeint ist damit die Tatsache, dass sich im Alten Testament die Idee des Messias entfaltet. Der Name „Christus“ ist die Übersetzung des hebräischen „משיח“ („maschiach“). Der „משיח“ ist der „Messias“, der „Χριστός”, der „Gesalbte“.

2. Teil: Bedeutende Inhalte des Christentums im einzelnen.

1. Die bleibende Gültigkeit des Alten Testamentes im Christentum.

Das Alte Testament ist die Wiege des Christentums. Wesentliche Aussagen des Christentums haben ihren Ursprung im Alten Testament. Die alttestamentliche Jahwe-Religion ist die Vorgängerin des Christentums. Im Verständnis des Christentums behält sie, die Jahwe-Religion, als eine von Gott geoffenbarte Religion jedoch bleibende Gültigkeit. Die da zum Ausdruck kommenden übernatürlichen Wirklichkeiten und Wahrheiten bleiben wahr, wenngleich sie des Öfteren vertieft oder entsprechend der geistigen Entwicklung des Menschen eine tiefere Entfaltung erfahren haben. Wir müssen beachten, dass sich die Offenbarung Gottes evolutiv in der Geschichte der Menschheit entfaltet. - Die Jahwe-Religion stellt sich als einzigartiges Phänomen in der Geschichte der Religionen dar. Religionsgeschichtlich betrachtet, ist sie in ihrem zeitlichen und räumlichen Kontext singulär. Im Judentum und im Christentum hat sie die Jahrhunderte überdauert. Angesichts der vielen Religionen aus alter Zeit, die untergegangen sind, ist sie so etwas wie ein moralisches Wunder. Israel bewahrte sich, umgeben von Völkern, die dem Dienst naturverhafteter Götter hingegeben waren, den Gestirngöttern und den Fruchtbarkeitsgöttern sowie den Stammesgöttern, trotz aller Versuchung zur Anpassung an den Götzendienst der sie umgebenden Völker und durch alle politische Abhängigkeit hindurch seinen unanschaulichen und weltüberlegenen monotheistischen Gott, seinen Gott, der seinem Volk verbunden war und als einer und einziger gedacht wurde. Israel verstand seine Geschichte als eine Geschichte mit Jahwe, in der dieser sich mehr und mehr seinem Volk offenbarte, und zwar durch Wort und Tat. Dabei traten durch Jahrhunderte hindurch immer neu die Offenbarungsträger Gottes, die Propheten, mit ihrer Botschaft, näherhin mit ihren Mahnungen, Drohungen und Verheißungen auf den Plan. In ihnen offenbarte sich Gott in der Geschichte seines Volkes gleichsam sukzessiv oder, wenn man so will, evolutiv. Aus diesen Offenbarungen entstand in Israel eine einheitliche Offenbarungsliteratur, die in sich einzigartig ist, eine Sammlung von Büchern, die noch heute eine Sonderstellung einnehmen in der Weltliteratur. In der Sammlung der 45 Bücher des Alten Testamentes geht es wesentlich um das Gesetz, die Thora, deren Kern

der Dekalog ist, und um den Glauben an den einen tran-szendenten, persönlichen Gott, der Israel auserwählt hat.

Das Alte Testament ist die Grundlage der Jahwe-Religion. Es ist zugleich ein Gesetzbuch und ein Glaubensbuch. Es kündet von der Erwählung des Volkes und zeigt zugleich, dass und wie man dieser Erwählung würdig zu leben hat.

Es ist schon bezeichnend, dass diese Religion als Wiege des Christentums bis heute in einem umfassenden Sinn ihre Bedeutung bewahrt hat. Im religiösen Judentum lebt diese Religion relativ kraftvoll weiter. Vor allem aber lebt sie weiter im Christentum. Während die Glau-bensvorstellungen der alten Ägypter, Babylonier, Assyrer, Hethiter und Phönizier nur noch von archäologischem Interesse sind, ist die Jahwe-Religion bis heute erhalten geblieben, und zwar in zweifacher Gestalt, im Judentum und im Christentum[186].

Man kann das Alte Testament in seiner Ganzheit als Thora bezeichnen, das heißt: als Gesetz, sofern es insgesamt den fordernden Willen Gottes enthält, man kann aber auch nur die gesetz-lichen Teile des Alten Testamentes als Thora verstehen, vor allem den grundlegenden Teil, die ersten Bücher dieser Sammlung, die 5 Bücher des Pentateuch. Man spricht auch von den 5 Büchern Moses. Nennt man nur diesen Teil des Alten Testamentes die Thora, so spricht man von der Thora im engeren Sinne. Dieser Terminologie bedient man sich in der Regel. So geschieht es auch im üblichen jüdischen Sprachgebrauch.

Man bezeichnet hier die ersten 5 Bücher des Alten Testamentes, die 5 Bücher Moses, als Thora, deshalb, weil sie die grundlegenden gesetzlichen Teile enthalten, weil die gesetzlichen Teile den größten Raum in den Büchern einnehmen. Nach relativ später jüdischer Tradition sind sie von Mose selber verfasst worden. Diese Tradition wurde dann von den Christen über-nommen. Wie die kritische Forschung festgestellt hat, ist jedoch das umfangreiche Gesetzge-bungswerk der ersten Bücher des Alten Testamentes das Ergebnis einer Rechtsentwicklung von fast 1000 Jahren. Das heißt: Die Bücher sind in einem langen und komplizierten Prozeß entstanden und zusammengewachsen. Der

[186] Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen ^{2}1981.

geschichtliche Kern der angeblichen Verfasserschaft des Mose ist der, dass die ältesten Teile dieser Sammlung tatsächlich in die mosaische Zeit zurückreichen und von machen Forschern sogar auf Mose selber unmittelbar zurückge-führt werden, speziell der Dekalog, gewissermaßen der Kern dieser Sammlung. Die mosaische Zeit, das ist das Ende des 14. vorchristlichen Jahrhunderts. Die sich daran anschließende Rechtsentwicklung ist die legitime Entfaltung des Ursprungs. Das ist die Überzeugung des Alten Testamentes, die sich auch von außen her stützen lässt[187].

Die letzte große schöpferische Periode der Gesetzgebung in Israel ist die Zeit nach der Babylonischen Gefangenschaft, das 6. und 5. vorchristliche Jahrhundert. In dieser Zeit wird das Gesetz des Mose, wie es vorliegt, entsprechend der neuen Situation interpretiert und groß-zügig ausgestaltet. In seiner schriftlichen Gestalt wird es von nun an nicht mehr geändert. Das heißt: Das Gesetz beginnt nun, normativ zu werden. Von diesem Zeitpunkt an entfaltet sich die mündliche Tradition. Sie tritt nun zum schriftlichen Gesetz hinzu, die mündliche Überlieferung, und zwar als normative Auslegung des Gesetzes. Ihre Aufgabe ist es, das Gesetz zu erklären und zu aktualisieren. Darum bildet sich in dieser Zeit, in der Zeit nach dem Exil, der Stand der Schriftgelehrten. Ihnen obliegt es, das Gesetz zu hüten und verbindlich auszulegen, es zu erklären und auf den konkreten Fall anzuwenden. Sie sind die Schöpfer der mündlichen Tradition, der mündlichen Auslegungstradition, die ihrerseits natürlich auch aufgeschrieben wird. Die Unterscheidung von mündlich und schriftlich geht hier also auf die Qualität oder auf die innere Beziehung dieser zwei Kategorien von Schriften. Die mündliche Überlieferung wird also getragen von den Schriftgelehrten, den Gesetzeskundigen. In der Auffassung der rabbinischen Theologie, die sich später zur Zeit Jesu etablierte, haben das schriftliche Gesetz und die mündliche Auslegung die gleiche Würde und Kraft hinsichtlich der Verpflichtung. Sie gehören zusammen. Ein Angriff auf die mündliche Überlieferung wäre im Verständnis der rabbinischen Theologie zugleich ein Angriff auf das heilige Gesetz, damit aber auf den Gesetzgeber, also auf Gott, gewesen. Diese Auffassung begegnet uns im Neuen Testament als die Auffassung der Pharisäer, die sich an diesem Punkt von den Sadduzäern unterscheiden. Für sie, die Sadduzäer, galt allein das schriftliche Gesetz.

[187] Vgl. André Robert, André Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift I, Freiburg 1963, 275 ff.

Neben der Thora unterscheidet das Judentum die Propheten und die Schriften, die „nebiim“ und die „ketubim“ (die „נְבִיאִים” und die „כתוּבִים”). In dieser Einteilung werden die auf die Thora folgenden geschichtlichen Bücher zu den Prophetenbüchern gerechnet.

Wir sind gewohnt, die 45 Schriften, die das Alte Testament umfasst, in geschichtliche Bü-cher, Lehrschriften und prophetische Bücher einzuteilen. Statt von der Thora sprechen wir bei den 5 ersten Büchern des Alten Testamentes auch von geschichtlichen Büchern. Die Bezeich-nungen „נְבִיאִים” und die „כתוּבִים” sind also gleich geblieben, allerdings, teilweise jedenfalls, in anderer Abgrenzung.

Die geschichtlichen Bücher umfassen die Geschichte des Volkes Israel von der Zeit des Abra-ham - um 1700 v. Chr. - bis zur Zeit des Hohenpriesters Simon (142 - 135 v. Chr.). Die ersten 11 Kapitel der 5 Bücher Moses geben einen Überblick über die Urgeschichte der Menschheit von der Weltschöpfung bis zu Abraham. Wir würden diese Darstellung missverstehen, wür-den wir sie als eine Art von Vorgeschichte verstehen. Nicht Vorgeschichte, sondern Urge-schichte, nicht Geschichtsschreibung, sondern Ge-schichtstheologie. Es handelt sich hier um eine parabolische Darstellung über die Welt und ihre Geschichte, um eine dichterische Ge-staltung der Überzeugung von der Entstehung des Menschen und seiner Welt durch das Schö-pferwort Gottes.

Die prophetischen Schriften enthalten die Verkündigung der charismatischen Führer Israels. Von Jahwe als seine Sprecher berufen, wachen sie über die Reinheit des Gottesglaubens und rufen ihre Zeitgenossen auf, den Willen Jahwes zu erfüllen. Ihr Wirken steht vor allem im Dienst der Bewahrung des Monotheismus in Israel.

In den Lehrschriften begegnet uns der Lobpreis der göttlichen Weisheit (in den Büchern Jesus Sirach und im Buch der Weisheit), begegnet uns das Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens (im Buch Hiob und im Buch des Predigers), begegnet uns das offizielle Gotteslob (im Buch der Psalmen) und begegnen uns schließlich Anweisungen für die rechte Lebensführung (im Buch der Sprüche und im Buch Jesus Sirach). Das Hohelied - es nimmt eine Sonderstellung ein - besingt den Bund Jahwes mit seinem Volk

unter dem Bild der bräutlichen und ehelichen Liebe. Das jüngste Buch des Alten Testamentes stammt aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert, das Buch der Weisheit.

Von keinem der Bücher des Alten Testamentes ist uns die Urschrift erhalten geblieben. Abge-sehen von dem Papyrus Nash aus der Zeit Jesu, der aber nur wenige Verse enthält, gab es bis vor einigen Jahren keine Abschrift des hebräischen Alten Testamentes, die in eine frühere Zeit zurückreichte als das 9. Jahrhundert, die vor das 9. nachchristliche Jahrhundert zurückreichte. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein waren also die ältesten Handschriften des Alten Testamentes, die man zur Verfügung hatte, aus dem 9. nachchristlichen Jahrhundert. Sie stammten demnach aus einer Zeit mehr als 1000 Jahre nach der Abfassung der jüngsten alttestamentlichen Schrift und weit über 2000 Jahre nach Mose.

Diese Handschriften haben allerdings einen einheitlichen Text, der von den Masoreten, den jüdischen Schriftgelehrten jener Zeit, in großer Treue zum überlieferten Buchstaben - so wissen wir heute - festgelegt worden ist. Die Masoreten haben dem reinen Konsonanten-Text - in früherer Zeit wurden im Hebräischen nur die Konsonanten geschrieben - die Vokal-zeichen hinzugefügt, die sie zur Erleichterung der Aussprache erfunden haben.

Die Bestätigung für die erstaunliche Treue des Textes der Masoreten haben uns die Handschriftenfunde vom Toten Meer aus dem Jahre 1947 geliefert. Damals fand man in den in den Höhlen von Qumran über 100 Bibelhandschriften. Sie enthielten unter anderem große Teile des hebräischen Alten Testamentes aus wesentlich früherer Zeit, verglichen mit den hebräi-schen Handschriften, die man bisher verfügbar hatte, nämlich aus der Zeit des 1. nachchrist-lichen Jahrhunderts und teilweise aus einer noch früheren Zeit. So fand man beispielsweise eine vollständige Handschrift des Buches Jesaja aus der Zeit vor Christus. Man fand größere und kleinere Fragmente der meisten hebräischen Bücher des Alten Testamentes. Genau ge-nommen sind in Qumran alle Bücher des Alten Testamentes vertreten bis auf das Buch Esther. Von diesen Handschriften wissen wir, dass sie mit Sicherheit spätestens aus der Zeit des beginnenden 1. Jahrhunderts, stammen, also aus der Zeit um Jesus. Dass geht aus der Tat-sache hervor, dass Qumran im Jahre 68 n. Chr. zerstört worden ist, dass um diese Zeit die Bibliothek vorhanden

gewesen sein muss. Das heißt: Die aufgefundenen Handschriften gehören notwendigerweise einer früheren Zeit an. Bei der genaueren Untersuchung der Handschriften fand man nun, erstaunlicherweise, dass sie, verglichen mit dem Text der Masoreten, keine besonderen Divergenzen aufweisen, dass sie im Wesentlichen mit dem masoretischen Text übereinstimmen. Zwar gibt es Abweichungen, nicht wenige, aber sie spielen keine Rolle, da sie fast nur die Rechtschreibung betreffen. Also: In den Handschriften aus dem 9. Jahrhundert, im Text der Masoreten, haben wir praktisch den gleichen hebräischen Text vor uns wie zur Zeit Jesu. Die Treue der jüdischen Schriftgelehrten gegenüber überlieferten heiligen Texten, die uns allerdings auch sonst immer wieder begegnet, hier findet sie eine eindrucksvolle Bestätigung[188].

Wir haben aber noch eine weitere Vergleichmöglichkeit hinsichtlich der Treue der Handschriften im Verhältnis zum ursprünglichen Text in der sog. Septuaginta, der altgriechischen Übersetzung des Alten Testamentes aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert. Die Septuaginta beweist zunächst, dass im 3. vorchristlichen Jahrhundert das ganze Alte Testament vorlag, von wenigen Ausnahmen abgesehen. Die Übersetzung wurde in Ägypten für die in der Diaspora lebenden Juden geschaffen, der (legendären) Überlieferung nach von 70 Übersetzern - daher die Bezeichnung Septuaginta. Von dieser Übersetzung aber haben wir eine Reihe von Handschriften aus recht alter Zeit. Die berühmtesten unter ihnen sind der Codex Vaticanus aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. und der Codex Sinaiticus aus dem 4. bzw. 5. Jahrhundert nach Christus. Beide Handschriften enthalten auch das Neue Testament. Einzelne Teile der Septuaginta haben wir allerdings in Handschriften aus früherer Zeit. Vergleichen wir den Septuaginta -Text mit dem hebräischen, so erhalten wir eine neue Bestätigung für die gewissenhafte Überlieferung des hebräischen Textes.

Das Fazit des Gesagten ist: Wir können heute sagen, dass der Text des Alten Testamentes, abgesehen von den wenigen späteren Schriften, seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, seit der Zeit des Schriftgelehrten Esdras und seiner Reform nach dem Babylonischen Exil, im allgemeinen nicht mehr geändert worden ist.

[188] Werner Bulst, Vernünftiger Glaube. Die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens, Berlin 1957, 14 f.

Weithin wurde in den letzten 150 Jahren auch die historische Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes - überraschenderweise - durch die archäologische Forschung bestätigt. Sie hat das Alte Testament als ein hervorragendes historisches Dokument erwiesen. Die archäologische Forschung hat darüber hinaus zu einem tieferen Verständnis der Bibel beigetragen.

Dennoch ist wohl zu berücksichtigen, dass die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes nicht einfach als historische Dokumente in unserem heutigen Sinne verstanden werden dürfen. Bei der Frage nach dem geschichtlichen Wert alttestamentlicher Berichte muss man immer von der Absicht der Verfasser ausgehen. Diese schreiben nicht Geschichte um ihrer selbst willen, sie verbinden damit vielmehr stets eine religiös-erzieherische Absicht. Diese religiös-erzieherische Absicht bestimmt die Auswahl und die Gestaltung der Stoffe. Dabei prüfen die Verfasser der alttestamentlichen Schriften die Quellen nicht auf ihre Zuverlässigkeit. Zudem gibt es im Alten Testament kompo-nierte Geschichte, beispielsweise in den Büchern Jonas und Hiob, freie Geschichte, in der ein historischer Kern frei entfaltet wird (so in den Büchern Tobias, Judith und Esther), epische Geschichte und Volksüberlieferung, wobei der historische Gehalt nur schwer zu bestimmen ist. Es gibt im Alten Testament aber auch religiöse Geschichte im eigentlichen Sinn, die historisch zuverlässiges Material bietet, das dann allerdings in einer bestimmten Tendenz gestaltet ist (so in den Büchern Josue, Richter, Samuel, Könige, Chronik, Esdras, Nehemias und Makkabäer)[189].

Die entscheidende Gestalt des Alten Testamentes ist Mose, der große Befreier und Gesetzgeber seines Volkes, der im 13. bzw. gegen Ende des 14. vorchristlichen Jahrhunderts gelebt hat.

Noch einige Klärungen zum Inhalt des Alten Testamentes: Es gibt Großes und Erhebendes in den Büchern des Alten Testamentes, aber auch Menschliches und Allzumenschliches. Nicht zu Unrecht hat man immer wieder auf die dunklen Seiten des Alten Testamentes hingewiesen, vor allem auf die Grausamkeiten in den Kriegsberichten. Man

[189] G. Ziener, in: Walter Kern, 175 --179.

hat aber auch hingewiesen auf die harte Rechtspraxis sowie auf die Aussagen, die mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild nicht zu vereinbaren sind.

Zur Frage des Weltbildes des Alten Testamentes ist zu sagen: Grundsätzlich müssen wir festhalten, dass die Bibel keine naturwissenschaftliches Kenntnisse vermitteln will, dass beispielsweise der Schöpfungsbericht alles andere ist als eine Weltentstehungstheorie, dass er vielmehr die grundlegenden Wahrheiten über den Menschen und seine Welt in ihrer Beziehung zu Gott darstellen will, und zwar in einer Weise, die dem Vorstellungsvermögen des damaligen Menschen angepaßt ist. In diesem Verständnis ist die Urgeschichte der Bibel beständige Gegenwart.

Im Schöpfungsbericht der Bibel erfahren wir, dass alles, was ist, von Gott stammt, dass er es geschaffen und durch sein Wort ins Dasein gerufen hat, dass alles Geschaffene gut ist, weil Gott gut ist, und dass das Böse seinen Ursprung im Ungehorsam des Menschen gegenüber dem Willen Gottes hat. Wir erfahren darin, dass der Mensch unendlich erhaben ist über das Tier, sofern er als erkennendes und verantwortliches Wesen, das heißt: mit Intellekt und Freiheit begabt, durch die geistige Seele zum Ebenbild Gottes geworden ist. Und endlich erfahren wir, dass die Erde der Mittelpunkt der Welt ist, sofern sie die Wohnstätte des Menschen ist, der von Gott zum Herrn der sichtbaren Welt bestellt wurde.

Über die Naturvorgänge spricht die Bibel so, wie es dem Augenschein entspricht, ohne damit etwas über naturwissenschaftliche Zusammenhänge aussagen zu wollen. Die Naturvorgänge werden hier allesamt unmittelbar auf Gott zurückgeführt. Das Aufgehen der Sonne, der Regen, das Gewitter und dergleichen, darin sieht man die unmittelbare Wirken Gottes. Damit übergeht man die innerweltlichen Ursachen, die ohnehin dem antiken Menschen weithin unbekannt sind. Man denkt in der Bibel also immer sogleich an die „causa prima“ und übergeht dabei die „causae secundae”. Das ist nicht falsch, aber das ist eine sehr grobe Sicht der Wirklichkeit. Immerhin trifft die Bibel die Wirklichkeit, anders als jene, die nur den Blick auf die “causae secundae” richten und dabei die “causa prima” vergessen oder nicht beachten oder gar ausdrücklich leugnen, wie das heute oft geschieht.

Die das Weltbild betreffenden Aussagen des Alten Testamentes gehören nach christlichem Verständnis nicht zur Offenbarung. Das wußte man zwar immer prinzipiell, aber realiter nicht immer mit gleicher Klarheit und Konsequenz. Das ist der Grund - teilweise jedenfalls - für den Fall Galilei, wobei dieser Fall entsprechend den Forschungen von Walter Brandmüller sehr differenziert zu betrachten ist.

Galileo Galilei (+ 1642) ist ein italienischer Mathematiker, Physiker und Astronom. Mit seinen astroomischen forschugen bestätigte er das kopernikanische Weltsystem: „Und sie bewegt sich doch ... “. Das wirkliche Geschehen um Galilei beschreibt Walter Brandmüller in seinem Buch „Der Fall Galilei und andere Irrtümer. Macht, Glaube und Wissenschaft. Zusammen mit Ingo Langner, Augsburg 2006.

Zu den moralischen Unvollkommenheiten im Alten Testament ist zu sagen, dass Gottes Offenbarung evolutiv an die Menschheit ergangen ist, dass die Menschen der Bibel Kinder ihrer Zeit sind, die wir nicht an den späteren Maßstäben messen dürfen, auch nicht in moralischer Hinsicht. Die unauflösliche Einehe war beispielsweise im Alten Testament noch unbekannt.

Trotz der moralischen Unvollkommenheiten des Alten Testamentes ist das Ethos in Israel indessen um einiges höher als bei den Nachbarvölkern. Es ist auffallend, dass im Alten Testament das Böse nicht verherrlicht wird, dass in ihm vielmehr stets eindeutig Kritik geübt wird am Bösen und an der menschlichen Unzulänglichkeit der Helden, wenn man einmal absieht von der Lüge, von dem Respekt vor der Wahrheit, von der Wahrhaftigkeit. David bekehrt sich, nachdem er schuldig geworden ist, und wird bestraft von Gott wird wegen seiner Schuld (2 Sam 11 f). Allgemein gilt im Alten Testament: Der Mensch ist voll verantwortlich für sein böses Tun, weil Gott ihn als freies Wesen geschaffen hat. Darüber wird noch eigens zu sprechen sein im Zusammenhang mit dem Menschenbild des Alten Testamentes. Auch in diesem Punkt, in der Entfaltung des Ethos, zeigt sich die Singularität der Geschichte Israels mit seinem Gott, bei aller Kontingenz und Unvollkommenheit.

Die ethischen Weisungen des Alten Testamentes knüpfen einerseits an die entsprechenden Vorstellungen der Zeit und der Umgebung an, andererseits treiben sie die ethische

Höherentwicklung voran, sofern sie klar, ohne Umschweife und konsequent das Böse verurteilen. Darüber hinaus haben sie trotz allem in Israel ein noch höheres Niveau als bei den Nachbarvölkern.

Die Kriege, von denen das Alte Testament berichtet, sind grausam. Grausam ist auch die Rechtspraxis, die im Alten Testament vertreten wird, teilweise jedenfalls. Darüber darf man jedoch nicht vergessen, dass Rechtspraxis und Kriegsbräuche in der Antike allgemein sehr hart waren, dass aber das alttestamentliche Gesetz, wenn man es mit seiner geistigen Umwelt vergleicht, immerhin noch auffallend milde war und dass hier stets Mäßigung geboten wurde. Im Vergleich mit anderen Herrschern galten Israels Könige als ausgesprochen milde Könige. Blutvergießen aus bloßem Blutdurst, wie uns das etwa aus assyrischen Inschriften bekannt ist - auch sonst war das Blutvergießen aus Blutdurst in der Antike durchaus nicht unbedingt verfemt -, Blutvergießen aus bloßem Blutdurst gibt es im Alten Testament nicht. Auch die Unsitte der Schändung der Frauen im Krieg ist im Alten Testament unbekannt, eine Unsitte, die sich bekanntlich bis in die Gegenwart hinein durchgehalten hat. Was den Krieg in Israel angeht, müssen wir beachten, dass Israel sich dabei als Vollstrecker des Gottesgerichtes betrachtet, weil der Krieg hier durchweg als ein Gericht Gottes an den Völkern verstanden wird. Dann erscheinen die Massaker, von denen das Alte Testament berichtet, in einem anderen Licht, wenn etwa alles niedergemacht wird, auch Frauen und Kinder, und das Vieh gar eingeschlossen wird, und das dann noch als Auftrag Jahwes deklariert wird. Nicht zuletzt geht es dabei um den Schutz des Jahwe-Glaubens, der in allen Jahrhunderten wegen seiner Unanschaulichkeit und wegen seiner Singularität außerordentlich gefährdet war.

Also: Der heilige Krieg und die Grausamkeiten des Krieges müssen als Vollstreckung des Jahwe-Willens und seines Gerichtes verstanden werden. Zudem stehen sie im Dienst der Bewahrung des auserwählten Volkes vor dem Götzendienst der unterworfenen Völker.

Im Dienst der Bewahrung vor dem Götzendienst stehen auch die komplizierten Speise- und Reinigungsvorschriften des Alten Testamentes. Auch sie gehören zum zeitgeschichtlichen Gewand der Offenbarung, nicht anders als die moralischen Unvollkommenheiten und das Weltbild. Teilweise haben sie einen sozialen, teilweise auch

einen hygienischen Sinn. Vor allem erklären sie sich aber aus der Situation Israels inmitten der heidnischen Völker. Wenn beispielsweise gewisse Tiere als unrein galten, so hat das seinen Grund darin, dass diese bei den heidnischen Nachbarvölkern bestimmten Gottheiten geweiht und deren spezifische Opftiere waren. Das Verbot, das Fleisch dieser Tiere zu essen, galt also dem Schutz vor der Gefahr des Götzendienstes - in der Antike war das Opfer fast immer mit einem Mahl verbunden, ja, es gab in der Antike kaum eine Schlachtung, die nicht irgendwie einen sakralen Charakter hatte. Die Bedeutung der Speise- und Reinigungsvorschriften ist also deshalb so groß im Alten Testament, weil sie stets irgendwie in einem inneren Zusammenhang mit dem Opferkult standen.

Dabei spielte die äußere (kultische) Reinheit eine wichtige Rolle, in der Religion des Alten Testamentes nicht anders als in den antiken Religionen allgemein. Nur wer rein war, durfte vor Gott erscheinen. Die starke Betonung der kultischen Reinheit führte in Israel leicht und immer wieder zur Veräußerlichung der Jahwe-Religion. Deshalb traten die Propheten streng dagegen auf in dem Bemühen, die äußere Reinheit mit der inneren zu verbinden. Ja, ohne Umschweife gaben sie der inneren Lauterkeit, der inneren Reinheit des Menschen, den Vorrang vor der äußeren.

Den Opferkult hat das Alte Testament gemeinsam mit den übrigen Völkern der Antike. In Israel ist er Ausdruck der Anerkennung Gottes und Zeichen der Sühne. Im Opfer sucht der schuldig gewordene Mensch Gottes gnädige Zuwendung und Vergebung. Analog dazu findet sich das Opfer sowohl bei primitiven Völkern als auch in den großen Hochkulturen. Trotz vieler Gemeinsamkeiten bestehen hier jedoch tief greifende Unterschiede.

Die Eigenart des alttestamentlichen Opferkultes ist vor allem durch den absoluten Monotheismus und damit durch die innere Lauterkeit dieses Kultes gegeben. Zudem gibt es hier keine Magie im Zusammenhang mit dem Opfer, keine Wahrsagerei und vor allem keine kultische Unzucht, also Momente, die in den heidnischen Kulten oft eine sehr große Rolle spielen. Auch gibt es in Israel nicht die bei den umliegenden Völkern verbreiteten Menschenopfer. Möglicherweise gibt es sie in Israel in ältester Zeit, aber dann lediglich in Ansätzen.

Wir haben einige Stellen im Alten Testament, die darauf anzuspielen scheinen. Die bekannteste ist Gen 22, das Opfer des Isaak, die Glaubensprobe des Abraham: Abraham erhält von Gott den Auftrag, seinen einzigen Sohn als Opfer darzubringen. Der Gedanke des Menschenopfers begegnet uns auch - andeutungsweise - im Buch der Richter. Gemäß Ri 11, 30 - 40 opfert der Jahwe-Verehrer Jephthe seine Tochter. Das wird ohne Tadel, aber auch ohne Lob berichtet. Bei dem Propheten Micha heißt es dann: „ ... soll ich hingeben für meine Sünden meinen erstgeborenen Sohn?" Diese Frage ist hier rhetorisch gemeint und wird negativ beantwortet. Immerhin bezeugt sie uns, dass Menschenopfer an sich als Möglichkeit nicht a limine ausgeschlossen sind. Dann haben wir noch eine Stelle, bei der nicht ganz deutlich wird, ob es sich um ein Menschenopfer handelt: 1 Kö 16, 34. Demgegenüber gibt es jedoch nicht wenige Stellen, die die Praxis der Menschenopfer verabscheuen und gar verbieten. So Lev 18, 21; 20, 2 - 5; Dtn 12, 31; 18, 10. Dass sie in Israel illegitimerweise vorkamen unter heidnischem Einfluß, ist sicher, im Hinnom-Tal waren die sogenannten Molochopfer im 8. und 7. vorchristlichen Jahrhundert sehr zahlreich. Von ihnen lesen wir bei Jeremia, der sie schärfstens verurteilte und als greulichen Abfall von Jahwe geißelte. Nicht ganz klar ist bei diesen Opfern, ob sie Jahwe, dem König (dem "melech") galten oder einem Götzen namens "Moloch".

2. Gott im Alten Testament.

Der entscheidende Grundgedanke der alttestamentlichen Offenbarung ist der, dass Gott sich Israel zum Bund erwählt hat. Darin sind zwei Gedanken enthalten, zum einen die hohe Würde des Menschen, zum anderen die absolute Souveränität Gottes. Gott ruft, wen er will. Israel hat ein einzigartiges Erwählungsbewußtsein. Es beruht darauf, dass sich ihm der wahre und einzige Gott geoffenbart hat und damit in Gemeinschaft mit ihm getreten ist. Von Anfang an steht die Erwählung Israels aber im Dienst aller Völker. Das heißt: Die Religion Israels ist universal, prinzipiell. Israel hegt die Überzeugung, dass es die Wahrheit für alle erkannt hat, und für die eschatologische Zukunft erwartet es ihre Enthüllung an alle[190]. Bereits bei der Berufung Abrahams heißt es: "In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden" (Gn 12,3). Dieser universalistische Zug ist von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht zu trennen, er gehört ihr zutiefst an,

[190] Fritz Maas, Was ist Christentum, Tübingen 21981, 37 f.

wenngleich er nicht stets in gleicher Deutlichkeit zum Ausdruck kommt in der Geschichte des Alten Testamentes.

Also: Das Erwählungsbewußtsein Israels steht im Dienst aller Völker, es ist universaler Natur. In Israel herrscht die Überzeugung, dass das Volk die Wahrheit für alle erkannt hat, die Enthüllung dieser Wahrheit erwartet man allerdings in der eschatologischen Zukunft. Das gilt für alle Epochen der alttestamentlichen Heilgeschichte, wenngleich das nicht immer in gleicher Deutlichkeit zutage tritt.

Das A und O der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ist Gott, der Jahwe genannt wird. Er ist die Mitte der alttestamentlichen Offenbarung, freilich in seiner Beziehung zum Menschen bzw. in der Beziehung des Menschen zu ihm. Dabei gibt es keine zusammenfassende systematische Beschreibung Gottes, sondern nur die immer neue stufenweise und evolutive Selbsterschließung dieses Gottes, so dass sich das im Grunde gleich bleibende Bild dieses Gottes immer klarer ausprägt, bis es den Höhepunkt in der Enthüllung seines trinitarischen Wesen im Neuen Testament findet. Weil Jahwe die Mitte der alttestamentlichen Religion ist, deshalb bezeichnen wir diese Religion zu Recht als die Jahwe-Religion. Wer ist nun dieser Jahwe?

Eine zusammenfassende systematische Beschreibung Gottes gibt es in der Bibel nicht, nicht einmal in Ansätzen, erst recht gibt es in der Bibel keine spekulative Theologie oder eine Lehre von Gott. Vielmehr ist es so, dass Gott sich im Alten Testament in Stufen offenbart, parallel zu den Stufen des wachsenden menschlichen Heiles. In der Berufung Abrahams und der Patriarchen und in der Herausführung des Volkes aus Ägypten etwa begegnet uns je eine neue Stufe der Selbstoffenbarung Gottes, wobei sich in den Jahrhunderten das Bild Gottes immer klarer ausprägt. Ihre letzte entscheidende Phase erhält die Offenbarungsgeschichte Israels dann im Neuen Testament, wenn das trinitarische Wesen Gottes enthüllt wird.

Nicht alle Einzelaussagen über Gott im Alten Testament beanspruchen definitive Gültigkeit. Auch ist es so, dass die Akzentuierung des Gottesbildes wechselt, ohne dass freilich die wachsende Vertiefung des Gottesbildes in Frage gestellt würde. In allen Jahrhunderten ist es das gleiche Antlitz Jahwes, das jedoch immer schärfere Konturen erhält. -

Dabei ist es schwer, das Gottesbild des Alten Testamentes begrifflich scharf umrissen darzustellen, da das begriffliche und das spekulative Denken in Israel nicht ausgebildet ist.

Der Gott Israels hat sein Volk in besonderer Weise geführt und sich in "seltsamen bemerkenswerten geschichtlichen Erfahrungen und Widerfahrnissen" dieses Volkes als dessen Herr erwiesen, „in Erfahrungen, die entwicklungsgeschichtlich oder kulturgeschichtlich, politisch oder soziologisch nicht restlos erklärbar sind", in Erfahrungen, die auf die „wirksame und verfügende Anwesenheit des Gottes Israels" verweisen[191].

Schon am Anfang des Alten Testamentes, in der Urgeschichte, steht der schenkende und fordernde Gott. Seine Forderungen gehen auf alle Bereiche des Lebens. Kein Gebiet ist hier ausgespart. Während sonst im Altertum der religiöse, der sittliche und der politische Bereich auseinanderfallen, mehr oder weniger, steht in Israel das gesamte Leben in engster Beziehung zum Glauben an Jahwe. Dabei erreicht der Gottesbegriff eine Reinheit und Höhe, die ihresgleichen sucht, die aufhorchen lässt.

Bis hier ist die Vorlesng gekommen im SS 2015

Die Existenz Gottes als solche ist im biblischen Denken etwas schlechthin Gegebenes. Nirgendwo wird sie in Frage gestellt, auch da nicht, wo Gott dem Menschen zum Rätsel wird, wie das im Buch Hiob oder im Buch Kohelet der Fall ist, oder wo man sich um ihn nicht kümmert. Hier ist an das Buch der Weisheit zu erinnern (Weish 1, 12) oder auch an das Buch der Psalmen (Ps 10, 4; 14, 1). Im Alten Testament geht es nicht um die Frage: Existiert Gott? Eine solche Frage ist im Al-ten Testament undenkbar, anders als heute. Der alttestamentliche Mensch fragt vielmehr: Wer ist Gott? und vor allem: Wie wirkt er? Dem alttestamentlichen Menschen geht es nicht um die Existenz Gottes, sondern um sein Wesen und um sein Wirken. In Israel braucht man keine Gottesbeweise, weil die Existenz Gottes nicht angezweifelt wird. Auch die Propheten tragen keine Beweise für das Dasein Gottes vor. Der Schwerpunkt ihres Wirkens liegt vielmehr darin und kann vielmehr darin liegen, dass sie gegen das Abgleiten in die Vielgötterei kämpfen

[191] Heiinrich Fries, Abschied von Gott?, Freiburg 1971, 122.

und den einen Gott verkünden, gegenüber dem die Götter der Heiden „Nichtse“ sind, wie es im 96. Psalm heißt (Ps 96, 5). Die entscheidende Frontstellung der Propheten ist nicht der Atheismus, sondern der Polytheismus.

Gottesleugnung im eigentlichen Sinne ist dem Alten Testament unbekannt. Wiederholt ist allerdings die Rede von solchen, die behaupten, es gebe keinen Gott, sie werden jedoch Toren genannt (Ps 10, 4; 14, 1; 53, 2). Toren sind sie deshalb, weil sie so leben, als gebe es keinen Gott oder als würde Gott nicht das Tun der Menschen bestrafen, weil sie nicht mit dem Walten Jahwes rechnen, mit seinem Allwissen und mit seinem Gericht. Die törichten Gottesleugner sind nicht theoretische Atheisten, sondern praktische. Wenn es im 10. Psalm heißt: „Es ist kein Gott“ (Ps 10, 4. 11), so heißt das: „Er ahndet nicht“. Der Gottesleugner bestreitet nicht das Sein Gottes, sondern sein konkretes Wirken. Nach der Theologie der Psalmen führt die praktische Negierung Gottes zur Vermessenheit, zum Hochmut, zur Verblendung und zur Ich-Fixierung. Das heißt: Mit dem Du Gottes verliert der Gottesleugner das Du des Menschen.

Das ist eine tiefe Einsicht, die uns erst heute in ihrer ganzen Tragweite zum Bewusstsein kommt, da wir heute dem praktischen und dem theoretischen Atheismus in größerem Umfang und in einem wachsenden Ausmaß begegnen. Wir erleben es heute und wir können die Augen kaum davor verschließen -, dass der Atheismus zu einer ernsten Bedrohung des „humanum“ wird. Der Atheismus treibt in die Einsamkeit und in die Isolation, er macht gefühllos und grausam, und er demoralisiert den Menschen von der Wurzel her, im allgemeinen, von Ausnahmen abgesehen. Die Exzesse von Menschenverachtung, die uns gegenwärtig immer wieder begegnen, werden letzten Endes erst ermöglicht durch die Gottesleugnung. Menschenverachtung und Gottesverachtung gehören innerlich zusammen. Das kann man deduzieren. Man kann diese Einsicht aber auch durch die alltägliche Erfahrung gewinnen oder durch die Beschäftigung mit der Geschichte.

Der theoretische Atheismus, der über Jahrhunderte hin im Alten Testament unbekannt war, begegnet uns als Problem in der jüngsten Schrift des Alten Testament - aber auch hier nur als Randproblem -, im Buch der Weisheit, im letzten vorchristlichen Jahrhundert, in einer Zeit, in der Israel stärker mit der griechischen Kultur in Berührung kam.

Das Buch der Weisheit rekurriert im 13. Kapitel auf den kosmologischen Gottesbeweis und zeigt auf, wie man von der Größe und Schönheit der Geschöpfe zum Schöpfer aufsteigen kann (Weish 13)[192].

Indessen ist in Israel nicht der Abfall zum Atheismus die eigentliche Versuchung, auch nicht der Abfall zum praktischen Atheismus, sondern der Abfall zum Polytheismus. Das hängt mit einem ersten charakteristischen Zug der alttestamentlichen Gottesvorstellung zusammen, mit der Qualitätslosigkeit Gottes. Diese findet ihren sprechenden Ausdruck bereits in dem Jahwe-Namen. Der letzte Ursprung dieses Namens liegt im Dunkel. Unter den mehr als 3000 Götternamen des Alten Orients ist der Name Jahwe nicht nachweisbar[193]. Eine religionsgeschichtliche Parallele zu diesem Namen suchen wir vergeblich. Wir müssen davon ausgehen, dass er in engster Beziehung zur Volkwerdung Israels in der mosaischen Zeit, im 14. vorchristlichen Jahrhundert, steht. Von dieser Zeit an gilt Jahwe stets als der Gott Israels, und immer wieder wird er mit großem Stolz als solcher artikuliert. Es gibt noch andere Gottesbezeichnungen im Alten Testament, aber die Gottesbezeichnung begegnet uns am häufigsten, 6800 mal insgesamt im Alten Testament.

Aus 4 Konsonanten besteht der Gottesname Jahwe: יהוה . Deshalb pflegt man ihn als Tetragramm oder als Tetragrammaton zu bezeichnen („τετρατος" ist im Griechischen der Vierte, „tessares" bedeutet vier, „tetragonos" viereckig). In späterer Zeit sprach man den Got-tesnamen nicht mehr aus, aus Ehrfurcht. Seit dem 3. vorchristlichen Jahr-hundert durfte er nur noch einmal im Jahr leise im Allerheiligsten ausgesprochen wer-den durch den Hohenpriester. Ein solcher Ausdruck der Ehrfurcht gegenüber dem Got-tesnamen ist eine spezifische Aktualisierung des 2. Gebotes des Dekalogs. Demgemäß schrieb man das Tetragramm, las aber „adonai", deutsch: mein Herr. Die Masoreten setzten später die Vokale von „adonai" unter das Tetragramm[194]. So wurde dann aus Jahwe Jehova, eine Gottesbezeichnung, die sich geschichtlich nicht rechtfertigen lässt. An die Tatsache,

---

[192] Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim 1976,77 f.

[193] Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen 21981, 17.

[194] Das sah dann so aus . Hätte man „Jahwe" gelesen, so hätte man so vokalisieren müssen .

dass man anstelle von „adonai“ las, daran erinnert die Übersetzung des Jahwe-Namens in der Septuaginta mit „Κυριοσ“.

Eine Deutung des Namens Jahwe begegnet uns in der Berufung des Mose in der Gottesoffenbarung des brennenden Dornbusches (Ex 3, 14). Hier stellt Gott sich nämlich unter dem Namen Jahwe vor und deutet ihn mit Bezug auf das Verbum , das soviel bedeutet wie „sein“ oder „da sein“ oder auch „da sein für“ oder auch „wirksam sein”. „Da sein für“ oder auch „wirksam sein“ trifft das Gemeinte noch am ehesten. Das hebräische Verbum meint nicht ein bloßes Werden oder einen bloßen Zustand, sondern wirksam sein, ein Sein, das sich im Wirken als tätig erweist. Demnach ist Jahwe der, der für sein Volk da ist oder da sein wird oder der für sein Volk wirksam ist oder wirksam sein wird. Das „Da sein” muß auf jeden Fall semitisch als „wirksam sein” verstanden werden, dynamisch, nicht statisch, praktisch, nicht philosophisch. Die altgriechische Übersetzung der Septuaginta hat daraus gemacht „ich bin der Seiende“ („eimi ho oon“), was eine Gräzisierung ist und der semitischen Vorstellung entgegensteht. Denn hier wird nicht so etwas wie die metaphysische Aseität von Gott ausgesagt. Im Zusammenhang mit der Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch am Berge Horeb wird durch den Namen Jahwe also Gottes Aktualität und Existentialität ausgesagt. Das trifft ins Zentrum des Gottesbildes des Alten Testamentes. Denn für das Alte Testament ist Gott primär der Handelnde, nicht der philosophisch Erschlossene, sondern der sich Offenbarende. Dieser handelnde Gott aber - das ist ein Grundgedanke im Alten Testament - verpflichtet den Menschen zunächst und vor allem zum Handeln als Antwort auf das Handeln Gottes[195].

Wenn es Ex 3, 14 heißt: „Ich bin, der ich da sein werde (der ich wirksam sein werde)“, so ist der 2. Teil des Satzes als Relativsatz aufzufassen, als ein Relativsatz, der den 1. Teil, den Hauptsatz, verstärkt, der die Aussage des Hauptsatzes steigert, intensiviert und verabsolutiert und damit die Souveränität des qualitätslosen Gottes dick unterstreicht. Wir sprechen hier von einer paronomastischen Struktur, einer literarischen Figur, die uns des öfteren im Alten Testament begegnet. So etwa auch Ex 33,19. Paronomasie bedeutet Wortspiel durch Gleichklang. Der paronomastische Relativsatz deutet hier nachdrücklich darauf hin, dass Gott von absoluter Souveränität ist und dass der Mensch in keiner Weise über das Wirksamsein dieses Gottes verfügen kann.

[195] Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972, 59.

Die Qualitätslosigkeit des Gottes des Alten Testamentes steht in einem auffallenden Gegensatz zu der altorientalischen Gottesvorstellung. Da repräsentieren die Gottesnamen nämlich immer bestimmte Elemente in der Natur- oder in der Geisterwelt, konkrete Naturmächte oder Naturobjekte, Eigenschaften oder in Verbalformen ausgedrückte Funktionen. Das gilt sogar auch für die Gottesbezeichnungen „El""und „Baal", die Israel übernommen und assimiliert hat. Die Gottesbezeichnung „Baal" hat Israel allerdings nur für eine bestimmte Zeit übernommen, um dann zu erkennen, dass die damit verbundenen Reminiszenzen einfach nicht ausgelöscht werden konnten und die Reinheit des Jahwekultes dadurch extrem gefährdet werde, dass dadurch das Gottesbild von Grund auf verfälscht werde.

In seiner Unanschaulichkeit bringt der Name „Jahwe" ein tiefes Verständnis für das Unfassliche des göttlichen Wesens zum Ausdruck (wenigstens nach der elohistischen Erklärung Ex 3, 14 f), einmalig und unvergleichlich im Reigen der Religionen des alten Orients[196].

Wenn sich der Name Jahwe nicht von der Natur- oder von der Geisterwelt herleitet, von Naturmächten oder von Naturobjekten oder von Eigenschaften oder von Funktionen, so kommt darin sehr schön zum Ausdruck, dass Jahwe seinem Volk nicht naturhaft verbunden ist, dass er nicht die Hypostase einer Naturkraft oder einer Eigenschaft oder einer Funktion ist, dass er vielmehr der ist, der sein Volk souverän auserwählt hat. Diese Souveränität unterstreicht die paronomastische Struktur von Ex 3, 14. Dabei ist Jahwe von Anfang an nicht ein Nationalgott, sondern der Gott aller Völker, universal. Der qualitätslose Gott des Alten Testamentes ist der Gott der ganzen Erde, wie es Ex 19, 5 ausdrücklich heißt. Neben ihm haben die anderen Götter keinen Raum. Er hat alles aus dem Nichts geschaffen, ist selber jedoch der Unerschaffene.

Es ist bemerkenswert, dass es im Alten Testament nicht einmal die Andeutung von einer Theogonie gibt. Hinsichtlich der Kosmogonie gibt es gemeinsame Züge im Alten Testament und in der geistigen Umwelt Israels. Zum biblischen Schöpfungsbericht gibt es beispielsweise, religionsgeschichtlich gesehen, Parallelen im babylonischen Weltschöp-

[196] Th. C. Vriezen, Ehjeh aser ehjeh, in: FS A. Bertholet, Trier 1950, 498-512, bes. 508-510

fungsepos, gleiche Einzelzüge. Der entscheidende Unterschied ist hier jedoch der, dass das babylonische Weltschöpfungsepos zugleich eine Theogonie ist, dass in ihm mit der Welt auch die Götter entstehen.

Damit sind wir bei einem zweiten grundlegenden Zug des alttestamentlichen Gottesbildes, bei dem unbedingten Monotheismus. Zu der Qualitätslosigkeit Jahwes tritt damit seine Einzigkeit hinzu. Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes ist geradezu die Mitte der Jahwe-Frömmigkeit. Dank des undiskutablen und bedingungslosen Monotheismus konnte die Göttermythologie im Alten Testament nicht Fuß fassen. In Gott gibt es im Verständnis des Alten Testamentes keinerlei geschlechtliche Differenzierung wie in der Menschenwelt. Im Hebräischen haben wir - im Unterschied zu den anderen semitischen Sprachen - nicht einmal ein Wort für Göttin. Von allen geistigen Erscheinungen der vorchristlichen Zeit hat der Monotheismus der Jahwe-Religion die Geschichte am meisten beeinflußt.

Der Monotheismus des Alten Testamentes hat die Geschichte tiefer und nachhaltiger beeinflußt als irgendeine andere vorchristliche Erscheinung. In der von Göttern erfüllten Umwelt des alten Orients ist er ein absolutes Novum und wohl kaum aus menschlichen Quellen allein ableitbar.

Scharf wird dieser Monotheismus bereits in mosaischer Zeit im 1. Gebot des Dekalogs formuliert. Ex 20, 2 f heißt es: „Ich bin der Herr, dein Gott ... du sollst keine anderen Götter neben mir habe“". Später wird dieser Gedanke im Buch Deuteronomium so formuliert (Dtn 6, 4): „Höre Israel, Jahwe, dein Gott, ist ein einziger!" Mit diesem Ruf hat man wahrscheinlich schon in früher vorexilischer Zeit die Kultversammlung in Israel eröffnet. Das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes hat schon in ältester Zeit seinen Platz im täglichen Morgen- und Abendgottesdienst der jüdischen Gemeinde erhal-ten. Aber auch im persönlichen Beten des gläubigen Juden und in seinem privaten religiösen Leben erhielt es schon bald einen entscheidenden Platz. Ja, mit dem Bekenntnis zum einen und einzigen Gott verließ der Israelit sterbend diese Welt. Dtn 6, 4: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein“ (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל - sch’ma Israel).

Das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes wurde schon früh ein integrales Moment des Gottesdienstes sowie des persönlichen Betens und des privaten religiösen Lebens des Israeliten.

Es gab zwar auch in den heidnischen Religionen zu gewissen Zeiten monotheistische Tendenzen. Diese setzten sich jedoch nicht durch. Sie blieben immer abstrakt und theoretisch. So wollte beispielsweise im 14. vorchristlichen Jahrhundert der Pharao Ammenophis IV., genannt Echnaton, in Ägypten die Verehrung des Sonnengottes als des einzigen Gottes durchsetzen. Allein, seine Bemühungen blieben ohne Erfolg. Monotheistisch ist, zunächst jedenfalls, auch die Religion des Zarathustra in Persien im 6. vorchristlichen Jahrhundert. Zarathustra nannte seinen erhabenen Gott Ahura Mazda, den weisen Herrn. Aber der Monotheismus hielt sich nicht durch. Es dauerte nicht lange, dann hatte der Gott Zarathustras Frau und Kinder wie die anderen Götter. Im 3. nachchristlichen Jahrhundert erlebte dieser Monotheismus allerdings - dieses Mal wohl unter dem Einfluß der christlichen Mission - noch einmal eine gewisse Renaissance. Die letzten Anhänger der Religion des Zarathustra begaben sich später unter dem Druck des sich in Persien ausbreitenden Islam nach Indien und siedelten sich in der Gegend von Bombay an, wo sie sich Parsen nannten. Ihre Zahl belief sich im Jahre 1963 noch auf ca. 130 000.

Nicht zu verwechseln mit dem Monotheismus ist der Hochgottglaube. In Babylon begegnet uns in alter Zeit so etwas wie die Tendenz, ein Mitglied des Pantheons zum höchsten und mächtigsten Gott zu erheben. Man spricht hier von dem Hochgottglauben. Die Tendenz, ein Mitglied aus der größeren Zahl der Götter, die man verehrt, als den höchsten und mächtigsten Gott zu proklamieren, zeigt sich auch bei den anderen Völkern in alter Zeit, ja, sie zeigt sich auch heute noch bei vielen Naturvölkern. Aber in all diesen Fällen steht der eine Gott neben den anderen Göttern. Ganz anders ist das in Israel. Jahwe ist nicht ein Hochgott. Zudem ist sein Physiognomie eine ganz andere. Er ist nicht der Natur und den Gestirnen verhaftet, sondern ihr Schöpfer und Herr. Er ist nicht eine personifizierte Naturkraft oder die Hypostase einer Eigenschaft oder einer Tätigkeit. Der im Orient allgemein verbreitete Gestirnglaube ist der Jahwe-Religion absolut fremd, wenngleich zuzugeben ist, dass nach der Seßhaftwerdung des Volkes in Kanaan die Naturgläubigkeit der Kanaanäer steht eine große Versuchung für die Israeliten gewesen ist

angesichts des vergeistigten Jahwe-Glaubens. Eine große Versuchung war die Naturgläubigkeit der Kanaanäer für Israel stets in der Form der Fruchtbarkeitskulte. Jahwe ist ein geistiger Gott, unsichtbar, nicht abbildbar. Und er ist ein fordernder Gott. Darauf bestehen die Propheten. Das ist der entscheidende Inhalt ihrer Verkündigung[197].

Im Monotheismus Israels wird zwar den anderen Göttern zunächst noch nicht jede Existenz abgesprochen - hier gibt es eine Entwicklung -, aber schon früh steht die universale und exklusive Mächtigkeit dieses einen Gottes in allen Bereichen der Natur- und Menschenwelt so sehr im Vordergrund, dass alte Bekenntnisse, wie „wer gleicht dir unter den Göttern, Herr?" (Ex 15, 11) oder „es gibt keinen Gott wie den Jeschuruns, der einherfährt am Himmel zu deiner Hilfe" (Dtn 33, 26), in der nicht theoretischen, sondern praktischen Sprache des Alten Testamentes darauf hinauslaufen, dass nur Israels Gott ein wirklicher Gott ist[198].

Wir sagen heute: Es erfolgte eine Entwicklung vom Henotheismus zum Monotheismus, vom praktischen Monotheismus zum theoretischen. Es ist also auch hier eine Entwicklung erkennbar, aber nicht vom Polytheismus zum Monotheismus, sondern vom Henotheismus oder praktischen Monotheismus zum theoretischen.

Der Weg vom praktischen zum theoretischen Monotheismus stellt sich dar als eine Sache der gedanklichen und sprachlichen Abklärung. Abgeschlossen ist dieser Prozeß mit Sicherheit im 6. vorchristlichen Jahrhundert, wenn nicht schon früher. Das reflexe Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes ist seit dem 6. Jahrhundert in Israel unverrückbar. Eine Jahrhunderte später fragt das Buch der Weisheit, wie es überhaupt zum Glauben an die Existenz anderer Götter kommen konnte (Weish 13, 15)[199].

Entsprechend der neueren Forschung lässt sich im Alten Testament nicht nur die Entwicklung vom Henotheismus zum Monotheismus erkennen, sondern auch eine dynamische Reifung des Gottesbildes. Der Familiengott wird zum Sippen- und Volksgott und

[197] Fritz Maas, Was ist Christentum, Tübingen 21981, 18.

[198] Vgl. Josef Haspecker, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe I, 587 f.

[199] Josef Haspecker, Art. Gott III, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe II, 223.

schließlich zum Menschheitsgott. Hand in Hand damit erfolgt eine Vertiefung des Gottesbildes, der vermenschlichtere Gott wird mehr und mehr zu einem vergeistigteren, er bleibt jedoch gleichzeitig in den sich ändernden Erscheinungsweisen der gleiche, der vergeistigte Gott, der ein ethisches Antlitz trägt[200].

Die biblische Darstellung der Patriarchenzeit trifft im wesentlichen die historische Wirklichkeit, wenngleich sie vielleicht ein wenig von dem mosaischen Monotheismus beeinflusst ist. Die Patriarchenzeit führt uns in den Kulturkreis der nomadischen Semiten. Hier gab es die Verehrung der Vatergottheiten. Das korrespondiert der Tatsache, dass das Patriarchat die soziologische Form des Nomadenlebens war. Man verehrte den Gott seines Vaters in der Familie oder in der Sippe als den einzigen Gott, ohne dass dabei die Frage der anderen Götter berührt wurde (nur Gn 35, 4; vgl. 28, 20 f). Man sprach zunächst nicht vom Gott der Väter allgemein, sondern vom Gott meines (deines, seines) Vaters, oder man sprach von Gott und fügte den jeweiligen Vaternamen hinzu. „Die Sippengötter wurden einer bestimmten durch den Namen ihres Ahnen gekennzeichneten Gruppe zugewiesen"[201]. Im Alten Testament ist die Religion der Vatergottheiten verknüpft mit Abraham, Isaak und Jakob, mit der Stammvätergeneration Israels. „Die Gottheit galt als das wirkliche Haupt der Sippe und konnte von deren irdischen Mitgliedern als ‚Vater, Bruder' bezeichnet werden, während diese sich als ‚Kinder, Brüder, Verwandte' der Gottheit fühlten"[202]. Das auch geht aus Namen hervor wie Abiram(Abraham)/Ahiram, zu deutsch: mein (göttlicher) Vater/Bruder ist erhaben.

Zunächst hat also in der israelitischen Frühzeit jede Sippe (und wohl auch jeder Stamm) jeweils einen eigenen Gott verehrt, ohne das Problem der Einzigkeit dieses Gottes dabei zu reflektieren. Charakteristisch ist dann aber, dass, wo immer die Vatergottheiten der einzelnen Sippen zusammenkamen, diese nicht zu einem Pantheon zusammenwuchsen, sondern miteinander verschmolzen. Das heißt: Sie wurden einfach miteinander identifiziert. So konnte die Einheit der Gottevorstellung aufrechterhalten werden. Der Monotheismus Israels steht also im Zeichen dieser Assimilationskraft. Sie bewährte sich

[200] Ebd.

[201] A. Kolping, 104.

[202] G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, 25.

nicht nur in der Begegnung mit den Vatergottheiten der verschiedenen semitischen Stämme und Sippen, sondern auch bei dem Zusammentreffen mit den örtlichen Göttern, mit den Göttern der örtlichen Heiligtümer.

Zunächst hat also jede Sippe und wohl auch jeder Stamm seinen eigenen Gott verehrt, ohne das Problem der Einzigkeit überhaupt zu reflektieren. Charakteristisch ist dann aber, dass, wo immer die Vatergottheiten der einzelnen Sippen zusammenkamen, diese nicht zu einem Pantheon zusammenwuchsen, sondern miteinander verschmolzen, einfach miteinander identifiziert werden, wodurch die Einheit der Gottesvorstellung aufrechterhalten wurde. Das Gesetz der Entfaltung des Monotheismus ist in Israel die Assimilation, die Identifikation. Sie bewährte sich nicht nur in der Begegnung mit den Vatergottheiten in den verschiedenen Stämmen, sondern auch in der Berührung mit den örtlichen Göttern bzw. mit den Göttern der örtlichen Heiligtümer.

Charakteristisch für die Vatergottheiten ist, dass sie ohne Bindung an einen Ort waren, dass sie ortsungebunden waren wie auch ihre Verehrer. Dementsprechend konnten sie leicht auf alle Veränderungen des Schicksals ihrer Verehrer eingehen. Hier ist der natürliche Anknüpfungspunkt für die Qualitätslosigkeit Jahwes zu suchen, wobei die Sache als solche damit jedoch nicht eine natürliche Erklärung gefunden hat.

Auch mit El und Baal wurde der Vatergott identifiziert, mit El schon in ältester Zeit, in Altisrael, mit Baal nach der Landnahme, was deutlich wird, wenn die Pluralform von El eine sehr häufig verwendete Bezeichnung für Gott wird und wenn die Silben El und Baal in nicht wenigen hebräischen Namen vorkommen. Nicht zuletzt begegnet uns die Silbe El in dem Namen Israel. El war eine Art Hochgott in Kanaan. Er wurde aber überörtlich und universal gedacht und teilte damit wesentliche Eigenschaften mit dem Gott Israels. Aus Baal wurde der Gottesname El, der im Alten Testament hinsichtlich der Häufigkeit seines Vorkommens an 2. Stelle steht.

Bis hierher folgte die Vorlesung im SS 1998 dem Text der Vorlesung des WS 1992/93 (S. 108 im urspr. Manuskript). Dann fuhr sie fort mit

Auszügen aus dem folgenden Stoff, vier Vorlesungen hindurch, 5.7.-15.7.

Von der Identifikation Jahwes mit Baal, der in der Zeit der Landnahme, im 13. und 12. vorchristlichen Jahrhundert, den Hochgott El mehr und mehr verdrängt hatte, rückte man schon bald ab. Gegen die Gottesbezeichnung Baal kämpften seit der Königszeit die Propheten, weil sie erkannten, dass damit wesensfremde Elemente in den Jahwe-Kult eindrangen, speziell naturreligiöse Elemente. Im Nordreich war es um 850 der Prophet Elia, der für Jahwe und gegen Baal kämpf-te. Rund 100 Jahre später waren es Amos, Hosea und Jesaja. Amos und Hosea im Nordreich, Jesaja im Südreich. Um der Reinheit des Jahwe-Glaubens, die selbstverständlich der Prüfstein der Assimilation in Israel war, mußte man von der Baal-Bezeichnung für Gott abrücken.

Die El-Verehrung ist der Anknüpfungspunkt für einen 3. Grundzug der alttestamentlichen Gottesvorstellung, die Transzendenz. D. h.: Der qualitätslose eine Gott ist der schlechthin Transzendente. Transzendent bedeutet in diesem Sinne weltübersteigend oder unwelthaft oder überweltlich, überzeitlich und überörtlich, damit aber auch übervölkisch, das heißt: universal.

Die Transzendenz Gottes meint sein völliges Anderssein. Er ist der Welt ent-zogen, er ist nicht ein Teil des Alls, er ist unverfügbar für den Menschen. Er ist anders als die Wirklichkeit der Welt, größer, gewaltiger, geheimnisvoller. Dass die Transzendenz oder Jenseitigkeit in diesem Sinne nicht räumliche Ferne meint, dass sie vielmehr qualitativ zu verstehen ist, wird deutlich, wenn der tran-szendente Gott zugleich als der immanente verstanden wird, als der, der dem einzelnen Menschen nahe ist, der dem einzelnen Menschen näher ist als er sich selber nahe ist. Der immanente Gott ist gleichzeitig der transzendente, der ganz Andere und der für den Menschen Unverfügbare.

Der überweltliche Gott ist auch der überzeitliche und überörtliche, weil die Kategorien von Raum und Zeit auf ihn nicht anwendbar sind. Niemand kann sich ihm entziehen oder vor ihm flüchten. Im 139. Psalm (bzw. 138) heißt es: “Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geiste, wohin fliehen vor deinem Angesicht” (Ps 139,7). Bei ihm gibt es kein Werden und kein Vergehen, keinen Anfang und kein Ende. Hier steht das Alte Testament radikal gegen die Mythen, die von einer Entstehung und Lokalisierung der Götterwelt sprechen. Daraus ergibt sich wie von selbst seine Universalität. Jahwe ist ein übervölkischer Gott. Die Universalität Jahwes ist als solche schon einzigartig im Konzert der antiken Religionen. Der Universalismus der Religion des Alten Testamentes unterstreicht den bedingungslosen Monotheismus.

Die Weltüberlegenheit Gottes sowie seine Erhabenheit über Raum und Zeit findet ihren charakteristischen Ausdruck in dem Titel Jahwe Zebaoth, einem Titel, der besonders beliebt ist bei den Propheten. Die „zebaoth”, das sind die Heerscharen, die Kriegs-scharen.

Die Bestimmung der Transzendenz Jahwes wird noch einmal gesteigert, wenn er als überkosmisch bezeichnet wird. 1 Kö 8,27 heißt es: “Die Himmel ... fassen dich nicht”. Sind auch die höchsten Götter der Religionen der Antike ein Teil des Alls, so ist Jahwe in jeder Hinsicht der kosmisch Ungebundene, hat er doch nicht nur den Kosmos als Kosmos geschaffen (aus dem Chaos), sondern die Welt als Ganzes ins Dasein und Sosein gerufen.

Als der Transzendente erweist Gott sich im Verständnis des Alten Testamentes in erster Linie in seinem unbegrenzten und allmächtigen Wirken in der Natur und in der Geschichte. Der Transzendente ist der entscheidende Urheber von allem. Souverän verfügt er über den Kosmos und über die Geschichte. Er hat das Universum und alle Völker ins Dasein gerufen. Im zweiten Schöpfungsbericht, dem priesterschriftlichen - er ist zur Zeit des Exils entstanden oder nachexilisch -, findet sich ein eigener Terminus, der Terminus um das Schöpferwirken Gottes zum Ausdruck zu bringen, weil es im m-enschlichen Bereich ohne Parallele ist, meint es doch ein Hervorbringen durch das bloße Wort. Diese Auffassung begegnet uns noch nicht im ersten Schöpfungsbericht, dem älteren, dem sogenannten jahwistischen - er ist um 900 ent-standen -, der das

Schaffen Gottes noch in handwerklichen Termini zum Ausdruck bringt. “Gott bildete den Menschen aus dem Lehm der Erde...” . Aber schon im 8. vorchristlichen Jahrhundert findet sich bei Jesaja die Vorstellung, dass Gott die Welt allein durch sein Wort geschaffen hat. Zu erinnern ist hier etwa an Jes 40,26 und 48,13. Im 33. Psalm (bzw. im 32.) heißt es dementsprechend: “Durch Jahwes Wort entstanden die Himmel, durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer ... Denn er spricht, und es geschieht, er befiehlt, und es steht da” (Ps 33, 6.9). Von da an ist diese Vorstellung dominant im Alten Testament.

Aus dem souveränen Verfügen Jahwes über den Kosmos sowie über die Geschichte folgen im Verständnis des Alten Testamentes die wichtigen Eigenschaften der Allmacht, der Allgegenwart und der Allwissenheit.

Der transzendente Gott, der ganz Andere, ist zugleich dem Menschen nahe, der transzendente Gott ist ein personaler Gott. Die Personalität Gottes ist der 4. entscheidende Zug in der Gottesvorstellung des Alten Testamentes. Die Ferne Gottes und seine Nähe stehen, diese beiden Grunderlebnisse in der "Theologie" des Alten Testamentes, stehen im Schnittpunkt der beiden anderen Grundgegebenheiten der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, der Qualitätslosigkeit und der Einzigkeit. Der transzendente Gott wird zum personalen Gott, sofern er die Gemeinschaft mit dem Menschen sucht, dem er als der sich Schenkende und als sittlich Fordernde entgegen-tritt. Findet die Transzendenz Gottes mehr ihren Ausdruck in dem Namen , so geht der Name Jahwe mehr auf die Personalität, auf die heilvolle Nähe Gottes zum Menschen. Der unendlich transzendente Gott ist zugleich der die Gemeinschaft des Menschen suchende Gott, der ihn dann allerdings auch sittlich fordert.

Die Transzendenz und die Personalität Gottes, Gottes Ferne und Nähe, stehen in einer gewissen Spannung zueinander, die man aber nicht als Dialektik bezeichnen sollte, denn es handelt sich hier nicht um kontradiktorische Gegensätze, sondern um konträre oder komplementäre.

Die Personalität Gottes wird von der menschlichen Personalität her bestimmt und die menschliche Personalität hat in der Personalität Gottes ihren Bezugspunkt. Die

Personalität Gottes ist im Verständnis des Alten Testament das eigentliche Fundament der hohen Würde, die dem Menschen zugesprochen wird und zugesprochen werden muß, sofern er schon in den beiden Schöpfungsberichten als das Ebenbild Gottes bezeichnet wird. Mit der Ebenbildlichkeit Gottes ist genau diese Personalität gemeint.

Von der Personalität Gottes her erklären sich auch die zahlreichen Anthropomorphismen im Alten Testament: Gott wird auf menschliche Weise beschrieben, wenn etwa die Rede ist von dem Auge Gottes oder von seinen Händen oder von seinem Zorn. Dennoch wird niemals eine körperliche Gestalt Gottes wirklich greifbar. In den Theophanie-Schilderungen, etwa Ex 24,10 f oder Jes 6 und in der theologischen Diskussion um den Bilderkult, Dtn 4,9-24, wird sie ausdrücklich abgewehrt. Dabei werden Gott all jene Akte und Eigenschaften, die einer geistig-sittlichen Person zu eigen sind, Erkenntnis, Weisheit, freie Entscheidung, sittlicher Wille, Gerechtigkeit, Güte, Treue, Liebe, in vollem und vollendetem Maß beigelegt, gelegentlich wird sogar deren völliges Anderssein bei Gott unterstrichen, derweil die physischen Bedürfnisse der Menschen im Hinblick auf Gott ausdrücklich negiert werden, physische Bedürfnisse wie Essen und Trinken, Schlagen, Ermüden usw. In den Anthropomorphismen geht es darum, dem Menschen die Persönlichkeit des lebendigen Gottes nahezubringen. Das Bewußtsein, dass die Anthropomorphismen bildhaften Charakter haben, hat bereits das Alte Testament. Das kommt vor allem in dem absoluten Verbot zum Ausdruck, Gott bildhaft darzustellen.

Ausdruck der Personalität eines Menschen ist im Verständnis Israels vor allem das Sprechenkönnen und das Sprechen. Durch die Sprache unterscheidet sich der Mensch von der Tierwelt. Selbst das Denken bezeichnet der Israelit als Sprechen, als Sprechen im Innern. Demgemäß erfährt er Gottes Personalität in erster Linie in der Offenbarung, der das Volk ja seine Existenz verdankt. Thematisiert wird die Personalität Gottes in den Augen des Israeliten vor allem in der Freiheit seines Willens und in der Souveränität seines Waltens.

> Die Personalität Gottes ist in diesem Verständnis nicht nur im zeitgeschichtlichen Kontext der Antike ein Ärgernis. Bis in die Gegenwart hinein hat man daran immer wieder Anstoß genommen. Früher freilich in anderer Weise als heute.

Wiederholt haben Theologen gemeint, Gott sei nicht personal, sondern überpersonal. Sie übersehen, dass der Begriff der Personalität als solcher, Personalität als In-sich-selbst-Sein, keine Unvollkommenheit in sich schließt, dass es kein höheres Sein geben kann als das personale. Eine Wesenheit, die ihrer selbst mächtig ist, ein Selbstsein mit Intellekt und Wille, höheres gibt es nicht. Deswegen ist der Begriff "Überperson" verfehlt. Zwar überragt Gott, die ungeschaffene Person, die geschaffene Personalität des Menschen um ein Unendliches, wie das ungeschaffene Sein Gottes das geschaffene Sein um ein Unendliches überragt, aber dank des Ursache-Wirkung-Verhältnisses besteht hier eine Analogie, eine Proportionalitätsanalogie im eigentlichen Sinne. Das heißt: Es besteht eine Ähnlichkeit zwischen der Personalität Gottes und jener des Menschen, wobei jedoch die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit, und zwar unendlich. Im Fall des geschaffenen Seins geht es um begrenzte Personalität, im Fall des ungeschaffenen um unbegrenzte Personalität. Dabei ist zu beachten, dass die Endlichkeit nicht im Wesen der Personalität liegt, so wenig, wie sie im Wesen des Seins liegt. Das "totaliter aliter" Gottes ist also nicht dialektisch, sondern analog oder analektisch zu verstehen.

Ein wichtiges Attribut der göttlichen Personalität ist die Heiligkeit. Diese ist zu verstehen als ontologische und ethische Heiligkeit. Im einen Fall geht es um die Erhabenheit, wie sie auch in der Transzendenz zum Ausdruck kommt, in dem völligen Anderssein Gottes, im anderen Fall geht es um die ethische Lauterkeit, um den absoluten Gegensatz und um die absolute Gegnerschaft Jahwes zur Sünde, worin er dem alttestamentlichen Menschen zu einem verpflichtendes Vorbild wird (Lev 19,2). Die Heiligkeit ist so sehr der umfassende Ausdruck des göttlichen Seins, dass die Bezeichnung "der Heilige" im Alten Testament zum Synonym für Gott wird. Zu erinnern hier vor allem an Hos 11,9 und Jes 6,3.

Der heilige Gott wendet sich gemäß der alttestamentlichen Offenbarung dem Menschen zu, um ihm das Heil zu schenken. Diese Zuwendung findet ihre konkrete Gestalt im Bund Gottes mit dem Menschen, der zunächst ein Bund mit Israel, dem auserwählten Volk, ist, dann aber auf das Heil aller Völker ausgerichtet ist. Das Wesen dieses Bundes ist die Liebe Gottes, die als solche im

Lauf der alttestamentlichen Heilsgeschichte immer mehr hervortritt. Charakteristisch ist dafür das Bild von der Braut- und von der Ehegemeinschaft, das in den prophetischen Reden, aber auch sonst im Alten Testament sehr häufig Verwendung findet.

Im Buch der Weisheit wird die Liebe Gottes, die zunächst auf Gottes Haltung zum auserwählten Volk beschränkt ist, ausgeweitet und als dessen grundlegende Haltung zu allem Geschaffenen bestimmt.

Ein wichtiges Attribut des personalen Gottes ist die Lebendigkeit, ein Attribut, das zu den ältesten Attributen Gottes im Alten Testament gehört und in allen Jahrhunderten als grundlegende Gottesprädikation nicht an Bedeutung verloren hat (vgl. Gen 16,14). Von dem lebendigen Gott ist vor allem in den Psalmen die Rede. Leben und Lebendigkeit bedeutet im Verständnis des Alten Testamentes wirkmächtige gegenwärtige Existenz. Die Lebendigkeit Gottes zeigt sich für den Israeliten in seiner Macht und Unveränderlichkeit und vor allem in seiner Unvergänglichkeit oder Ewigkeit. Besonders in den jüngeren Texten des Alten Testamentes tritt die Ewigkeit Gottes als nähere Bestimmung seiner Lebendigkeit Gottes immer mehr hervor.

Der Glaube an den personalen Gott des Bundes und der Liebe, der der Lebendige und der Ewige ist, der sich heilvoll dem Menschen zuwendet, begründet zusammen mit dem Schöpfungsglauben den für die Religion Israels charakteristischen Optimismus, der auch ein wesentliches Moment des Christentums ist oder sein muß, der sich, geistesgeschichtlich betrachtet, wiederum als ein einzigartiges Phänomen darstellt.

Dem Gottesbild des Alten Testament korrespondiert das Menschenbild. Der Mensch ist gut, weil die Schöpfung als ganze gut ist. Die Anthropologie des Alten Testamentes und damit auch des Christentums ist ein Spiegelbild seiner Theologie. In beiden Schöpfungsberichten wird der Mensch als Gleichnis und Ebenbild Gottes bezeichnet (Gen 1 u. 2). Ebenbild und Gleichnis Gottes ist er, sofern er personal ist, sofern er ein geistig erkennendes und sich frei

entscheidendes Wesen ist. Dem einzigartigen Gottesbild des Alten Testamentes entspricht somit ein einzigartiges Menschenbild.

Der Mensch ist das Korrelat Gottes. Er partizipiert an der Würde Gottes, ohne dass er ihm seine Göttlichkeit - wie auch immer - streitig macht. Es gibt im Alten Testament keine Menschenvergottung, wie uns das sonst in den alten Kulturen und Religionen begegnet und wie das auch wohl der tiefsten Erwartung des Menschen entspricht. In der Antike hat man gern die Gründer einer Stadt oder eines Volkes oder einer Religion zu Göttern gemacht, oder man verehrte lebende Herrscher als Götter oder als Inkarnationen von Göttern. So etwas gibt es in Israel nicht. Trotz der hohen Würde, die dem Menschen eingeräumt wird, bleibt der unendliche Abstand zwischen Gott und dem Menschen gewahrt. Das ist, menschlich gesprochen, genial, ja, mehr als das.

Das Menschenbild des Alten Testamentes kann man näherhin durch vier Stichworte charakterisieren. Sie lauten Abhängigkeit, Verantwortlichkeit, Schuldigkeit bzw. Unzulänglichkeit und Geborgenheit. Der Mensch ist total abhängig von Gott und ihm trotzdem oder gerade deshalb uneingeschränkt verantwortlich. Diese Verantwortlichkeit umfaßt alle Bereiche des Lebens, und sie erstreckt sich nicht nur auf die äußeren Handlungen, sondern auch auf die innere Gesinnung. Gott fordert den Menschen ohne Einschränkung. In der Verantwortlichkeit des Menschen geht es darum, dass er seine Abhängigkeit in Freiheit bejaht. Die totale Verantwortlichkeit hat im Verständnis des Alten Testamentes die Verpflichtung zum absoluten Gehorsam zum Inhalt. Der Gehorsam spielt eine wichtige Rolle im Alten Testament.

Angesichts dieser Verantwortlichkeit wird der Mensch immer wieder schuldig, notwendigerweise, weshalb Schuld und Sünde zentrale Begriffe des Alten Testamentes sind, ebenso aber auch Selbstanklage, Bitte um Vergebung und Jubel über die erlangte Vergebung. Das Drama von Sünde und Vergebung ist ein Grundthema des Alten Testamentes, damit auch des Christentums, das ohne diese Gegebenheit wesentlich verfälscht wird.

Ein viertes Moment dieser Anthropologie ist die Geborgenheit, in der sich der Mensch in allem von Gott geführt weiß. In ihr bejaht er sein Leben und sein Geschick bewußt, kommt er zu einer grundlegend positiven Sicht der Welt, zu einem fundamentalen Optimismus, der seine letzte Begründung gleichzeitig aus dem Bundesgedanken und aus dem Schöpfungsgedanken erhält. Die Geborgenheit in Gott erwächst nicht zuletzt aus dem Bewußtsein der immer neuen Vergebung, wie Jahwe sie dem Sünder gewährt.

Im Bewußtsein der Geborgenheit weiß sich der Mensch auch im Leiden in Gottes Hand. Er weiß, dass auch der zürnende Gott ein Gott der Liebe ist. Die grundlegende Geborgenheit läßt den Menschen auch da Gott und seine Wege bejahen, wo er mit seinem Verstand am Ende ist. Andererseits führt sie ihn mitnichten in die Passivität, da sie ja immer mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit verbunden ist.

Die Geborgenheit des Menschen findet ihren Ausdruck im Alten Testament in mannigfachen Bildern, in denen Gott mit einem Vater oder auch mit einer Mutter verglichen wird. Ich erinnere hier an Psalm 103 bzw. 102 (je nach Zählung, die Vulgata zählt die Psalmen ein wenig anders als die hebräische Bibel!), an Jes 66,13 und an Psalm 27 bzw. 26. Der Grund der Geborgenheit des Menschen in Gott wird besonders ansprechend thematisiert in Psalm 23 bzw. 22, einem der schönsten Psalmen des Alten Testamentes.

Die Gewißheit der Geborgenheit des Menschen in Gott, die das ganze Alte Testament durchzieht, führt mehr und mehr zu der reflexiven Erkenntnis, dass auch der Tod dieses Geborgensein nicht erschüttern kann, dass Gott den Menschen auch über die Schwelle des Todes hinaus rettet oder retten kann. Hier ist vor allem an die Gottesknechtslieder des Deuterojesaja und an den 22. bzw. 21. Psalm zu erinnern.

In den vier Grundelementen der alttestamentlichen Anthropologie wird deutlich, dass Gott den Menschen zwar fordert - der Mensch ist abhängig und verantwortlich -, dass er ihm aber auch Vergebung und Geborgenheit schenkt.

Das heißt: Der abhängige und verantwortliche Mensch wird von Gott nicht allein gelassen, der von Gott radikal geforderte Mensch wird von ihm nicht überfordert. Der strenge Gott ist auch ein barmherziger Gott. So wie die Heiligkeit und die Gerechtigkeit zum Gottesbild des Alten Testamentes gehören, so auch die Barmherzigkeit und Güte, woraus für den Menschen einerseits die scheue Ehrfurcht und andererseits die vertrauende Liebe gegenüber Gott resultiert. Diesen Gedanken hat bereits Augustinus in genialer Weise thematisiert, wenn er in bezug auf Gott in seinen "Confessiones" schreibt: "...inhorresco inquantum inardesco". Diese doppelte Haltung des Menschen gegenüber Gott hat vor allem in den Psalmen einen unvergleichlichen theologischen und dichterischen Ausdruck gefunden. Der Psalter ist von allen biblischen Büchern, aber auch darüber hinaus von allen Büchern, die je geschrieben worden sind, das am meisten verbreitete Buch. Nicht von ungefähr ist es zum Gebetbuch der Menschheit schlechthin geworden.

In der Verbindung der scheuen Ehrfurcht mit der vertrauenden Liebe gegenüber Gott zeigt sich die ungeheure Spannweite der Anthropologie des Alten Testamentes und damit der Religion Israels, damit aber auch der Religion der Christen. Darin wird gelehrt, dass Gott fordert, aber zugleich gnädig ist gegenüber dem, der versagt, wenn dieser sein Versagen bekennt und umkehrt. Es ist die Frage, ob der Mensch selber dem Menschen in solcher Weise hätte gerecht werden können. Das Gottes- und Menschenbild, das daraus spricht, widerspricht ganz und gar der Erwartung des Menschen, es ist alles andere als fiktiv, eine solche Theologie und Anthropologie hätte der Mensch schwerlich erfinden können.

Die Verantwortlichkeit des Menschen erhält nähere Konturen im Dekalog, der uns in die älteste Zeit der Geschichte Israels zurückverweist. In ihm nimmt die Verantwortlichkeit des Menschen konkrete Formen an. Im Dekalog gibt Jahwe eine ethisch geprägte Ordnung, die an den Werten des Guten und des Bösen orientiert und an den personalen Willen Gottes gebunden ist.

Wie die Grundstruktur der alttestamentlichen Anthropologie auch im Neuen Testament ihre Gültigkeit hat, so ist der Dekalog auch das Grundgesetz des Christentums, wenn auch in vertiefter Form oder in einer gewissen Vervollkommnung.

Zunächst bezeugt er, dass der Gott des Alten Testamentes der Hüter von Recht und Sitte ist, dass das Antlitz dieses Gottes ethisch geprägt ist und dass er dem Menschen eine ethisch geprägte Ordnung auferlegt, die letztlich als Nachahmung der ethischen Heiligkeit Gottes zu verstehen ist. Dieses bedeutende Element des Gottesbildes begegnet uns auch sonst immer wieder im Alten Testament. Schon an ihm erkennen wir die Einzigartigkeit der Jahwe-Religion in der Welt der Religionen der Antike.

Während die erste Tafel des Dekalogs mit den ersten drei Geboten ohne Parallele ist, so ist die zweite ein Niederschlag des natürlichen Sittengesetzes. Originell ist hier die Verankerung der Gebote auch der zweiten Tafel in Gott, die innere Verbindung der zweiten Tafel mit der ersten, sowie die Tatsache, dass diese Weisungen in Israel auf einem höheren Niveau gelebt wurden, dass die Früchte dieses Ethos in Israel sehr viel reicher waren als in den Religionen der anderen Völker.

Das erste Gebot, die Einzigkeit Jahwes ist das Grundgesetz der alttestamentlichen Religion überhaupt. Bemerkenswert ist hier das Bilderverbot. Im Tempel in Jerusalem gab es kein Bild von Gott, im Allerheiligsten des Tempels hatte man die Bundeslade mit den Zehn Geboten, dem Grundgesetz des Gottesbundes. Das Bilderverbot der Jahwe-Religion, das ohne Parallele ist in der antiken Welt und vielfach als ein besonderes Ärgernis galt, steht im Dienst der Hervorhebung der Geistigkeit Jahwes - Jahwe ist in seinem Wesen weder vorstellbar noch darstellbar - und der Bewahrung des Volkes vor dem Abfall in den Götzendienst und hat von seiner Intention her, sofern es an die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit und Geistigkeit Gottes erinnert, auch im Christentum seine Gültigkeit.

Im zweiten Gebot geht es um das Verbot der Zauberei oder der Magie, das nicht nur in alter Zeit seine Aktualität hatte. Es ist das weite Gebiet des Aberglaubens, das hier angesprochen wird. In der Magie geht es darum, dass man sich Gott gefügig macht oder auch die bösen Geister. Die guten Geister spielten in alter Zeit in diesem Zusammenhang keine Rolle. Allein, die Meinung man können sich der Geister bemächtigen, ist eine Illusion. In der Magie kommt es auf den Namen oder auf die richtige Formel an. Kennt man sie, so kann man sich der übermenschlichen Mächte bedienen. In alttestamentlicher Zeit war der magische Mißbrauch des Namens Gottes eine große Gefahr, weshalb er nicht nur im Dekalog verboten wird, sondern auch sonst ein wichtiges Thema ist, besonders bei den Propheten. Magie oder Aberglaube sind gegen die Transzendenz und die Souveränität Gottes gerichtet, daher Abfall von ihm.

Einzigartig ist die Institution des Sabbats in Israel, des regelmäßig wiederkehrenden Ruhetages, der im Alten Testament teilweise humanitär-sozial, vor allem und in erster Linie aber religiös verstanden wurde - ein heiliger und Gott geweihter Tag, ein Tag der Ruhe und der Freude für den Menschen. Der Sabbat galt als Zeichen des Bundes, und er wurde als ein ganz wesentliches Element der göttlichen Heilsordnung, als ein besonderes Geschenk Jahwes an sein Volk, angesehen. Er ist ohne Parallele in der Alten Welt. Die Christenheit hat ihn später in modifizierter Weise übernommen. Von daher ist er zu einem Geschenk an die Menschheit geworden. Wenn Jesus sich im Neuen Testament als Herr über den Sabbat bezeichnet, so geht es nicht um eine Relativierung dieses Tages oder um eine Relativierung des dritten Ge-botes des Dekalogs, sondern um die Ächtung der Kasuistik der Pharisäer.

Im vierten Gebot fällt auf, dass hinsichtlich der Pietät beide Elternteile auf einer Stufe stehen. Darin deutet sich die Gleichstellung von Mann und Frau an, die auch schon in den beiden Schöpfungsberichten hervortritt. Ähnliches begegnet uns in keiner Religion. Wenn es Gen 2,24 im jahwistischen Schöpfungsbericht heißt “darum verläßt der Mann Vater und Mutter, um seiner Frau anzuhangen”, so muß man, da die Wirklichkeit anders war, darin Kritik an den faktischen Verhältnissen erkennen und die Ebenbürtigkeit der Geschlechter als den

eindeutigen Jahwe-Willen erkennen. Ebenbürtigkeit bedeutet allerdings nicht Gleichartigkeit oder Gleichheit. Das ist ein säkularer Irrtum, der sich dort ausbreitet, wo man sich von der Botschaft der Bibel abwendet. Bereits in der Sicht des Alten Testamentes ist die Frau nicht weniger Mensch als der Mann, wenn auch auf ihre Weise. Das Alte Testament geht davon aus, dass es den Menschen stets nur als Mann oder Frau gibt, dass die Frau nicht auf den Mann, sonder auf Gott hin geschaffen ist, das beide, Mann und Frau, den selben Wesensgrund haben, die gleiche Unmittelbarkeit zu Gott und die gleiche Würde. Das wird faktisch immer dort vergessen, wo man sich von Gott abwendet und seinen Willen mißachtet. Das Vergessen dieser ursprünglichen Schöpferidee ist die Folge der Sünde. Das wird auch deutlich in der weiteren Geschichte des Alten Testamentes, potenziert in unserer Gegenwart.

In Israel gründete die Ehe, zumindest idealiter, in der personalen Liebe. Dieses Faktum hat schon in alter Zeit das Erstaunen und die Bewunderung der anderen Kulturen und Religionen hervorgerufen. Es fehlt nicht an alten Quellen, in denen das hohe Ethos der Geschlechtlichkeit und das vorbildliche Familienleben in Israel gepriesen werden. In der Tat hatte die Sexualmoral in Israel ein relativ hohes Niveau, wenngleich es auch die Scheidung und die Polygamie gab, aber die unauflösliche Einehe wird bereits auf den ersten Seiten der Bibel als die ursprüngliche Form der Ehe geschildert (Gen 2,14), und es gab die Scheidung und die Polygamie mehr oder weniger nur theoretisch, weshalb Jesus sich im Neuen Testament nicht von ungefähr gegen jede Form der Scheidung und der Polygamie wendet. Die Geleise zu diesem Denken waren irgendwie schon im Alten Testament gelegt. Bezeichnenderweise argumentiert Jesus hier mit dem Hinweis darauf, dass es ursprünglich nicht so gewesen ist.

Im fünften Gebot wird das ungesetzliche Töten verboten - das heißt nicht, dass hier Vegetarismus und Pazifismus geboten würden -, im achten Gebot wird die Unwahrhaftigkeit im öffentlichen Raum verboten, das falsche Zeugnis. Das fünfte Gebot hat sich in solchem Verständnis im Christentum durchgehalten, zumindest im katholischen, wenngleich es im Christentum umfassender ist und eine Vertiefung erfahren hat. Das achte Gebot hat durch das Neue Testament eine

Weiterbildung erfahren und vom Neuen Testament her eine geradezu zentrale Stellung im Christentum erhalten.

Auffallend ist die soziale Gesinnung im Ethos des Alten Testamentes bzw. der Stellenwert, der der sozialen Gesinnung im Alten Testament zugesprochen wird. Das begegnet uns auf Schritt und Tritt im Alten Testament. Das Eigentum wird geschützt, gleichzeitig aber wird dessen soziale Verpflichtung hervorgehoben. Die Arbeit wird geschätzt, sie wird in Beziehung zum Schöpfungswerk Gottes gesetzt und als göttlicher Auftrag an den Menschen verstanden. Die soziale Gesinnung, die sich im Alten Testament in vielen Einzelbestimmungen manifestiert, die auch ein wesentliches Moment des Christentums ist und einen zentralen Platz in ihm einnimmt oder einnehmen muß, gründet letztlich im Menschenbild der Bibel, in der Anthropologie des Alten Testamentes, deren Grundaussage die unvergleichliche Würde ist, die bereits im Alten Testament dem Menschen eingeräumt wird, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die die wesentliche Gleichwertigkeit aller Menschen impliziert.

Gemäß dem neunten und zehnten Gebot wird nicht nur die böse Tat verurteilt, sondern bereits die böse Gesinnung, aus der die böse Tat hervorgeht. Die Hervorhebung der Gesinnung im Zusammenhang mit dem Handeln des Menschen ist so etwas wie ein Grundgedanke des Alten Testamentes. Im Dekalog wird er zweimal thematisiert. Auch die Einbeziehung der Gesinnung in die ethische Wertung eines Menschen ist religionsgeschichtlich ein Novum. Bei Jesus wird die Gesinnung dann geradezu in den Mittelpunkt des aller ethischen Wertung gerückt.

Der Dekalog ist nicht die einzige Zusammenfassung des Jahwewillens im Alten Testament. Es gibt noch einige andere, kürzere Zusammenfassungen des Gotteswillens im Alten Testament, etwa Dtn 6,4 (die Gottesliebe, “so liebe denn den Herrn, deinen Gott mit ganzem Herzen...”), Lev 19,18 und 19,34 (die Nächstenliebe, “liebe deinen Nächsten wie dich selbst”), Lev 19,2 (das Ethos als Nachahmung des ethisch heiligen Gottes, “seid heilig, denn ich , der Herr, euer Gott, bin heilig”) und Mich 6,8 (eine programmatische Verbindung von Religion

und Sittlichkeit, “es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist, was der Herr von dir fordert, nur Recht zu tun und Liebe zu üben und in Demut zu wandeln mit deinem Gott”).

Das erhabene Gottesbild und das ihm entsprechende einzigartige und unübertroffene Menschenbild des Alten Testamentes erweisen die Jahwe-Religion als außergewöhnlich im Reigen der Religionen. Sie sind nicht weniger maßgebend für das Christentum und stellen sein bleibendes Fundament das. Charakteristisch ist für die Religion des Alten Testamentes wie auch für die Religion des Neuen Testamentes die enge Verbindung der Theologie mit der Anthropologie, ohne dass die Theologie zur Anthropologie verflacht, wie das heute zuweilen im Christentum geschieht. Das Gottesbild und das Menschenbild sind in dieser Gestalt und in solcher Zuordnung zueinander so etwas wie ein Geschichtswunder, eine Gegebenheit, die die Leistungen der menschlichen Geistesgeschichte irgendwie sprengt.

Bereits die Transzendenz Gottes und in Verbindung damit seine Geistigkeit ist ein rätselhaftes Phänomen im Alten Testament, ein Phänomen, das unsere gewohnten Kategorien sprengt. Als solches ist es bereits ein "bedeutsamer Stürzpfeiler für die Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung". Rätselhafter aber ist das Gottesbild in seiner Ganzheit, vor allem in seiner Verbindung mit dem Menschenbild. Dabei ist zu bedenken, dass die Religion Israels nicht degeneriert in seiner Geschichte, sich vielmehr evolutiv entfaltet, dass sie sich im Laufe seiner Geschichte immer reiner und vergeistigter darstellt. Dabei verbindet sich die religiöse Leistung Israels nicht mit politischen und kulturellen Leistungen irgendwelcher Art. In der Kunst, in der Wissenschaft und in der Philosophie waren die anderen Völker Israel überlegen. Militärisch und politisch war es nur für eine relativ kurze Zeit eine bedeutsame Macht. Die einzige kulturelle Leistung Israels ist seine Religion, von der wir freilich sagen, dass sie von Gott kommt, wie es dem Selbstverständnis dieser Religion entspricht. Die religiösen Schriften, die dieses Volk der Nachwelt überlassen hat, haben noch heute Weltgeltung, und zwar in einem höheren Maße als alle anderen literarischen Denkmäler der Antike. Es ist dabei bemerkenswert, dass die Reli-

gion Israels ihre Identität bewahrte inmitten der politischen und kulturellen Abhängigkeit des Volkes, in überlegenen Kulturen und unter politischer Unterjochung. Und das, obwohl sie dem Volk gewissermaßen aufgezwungen werden mußte und zum Teil auch blutigen Verfolgungen ausgesetzt war. Dabei ist zu bedenken, dass uns das Phänomen der Religionsverfolgung erstmals in Israel begegnet, später dann wieder in den Christenverfolgungen der ersten drei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Offenkundig ist das Martyrium, das Zeugnis des Lebens für die Religion als Wesensmoment der Religion, offenkundig erst mit der Religion des Alten und des Neuen Testament ins Dasein getreten.

Bei der Religion des Alten Testamentes von Projektion zu reden, ist nicht überzeugend. Denn ihre zentralen Aussagen entsprechen gerade nicht den Vorstellungen und Erwartungen der Menschen. Deshalb kann man sie vernünftigerweise nicht als Wunschprojektionen bezeichnen. Dabei ist freilich zu bedenken, dass man mit Hilfe der Projektionshypothese durchaus nicht die Nichtexistenz einer Wirklichkeit beweisen oder aufzeigen kann. Auch Projektionen können der Wirklichkeit entsprechen. Könnte man etwa zeigen, dass Gott eine Projektion des Menschen ist, so würde das nicht seine Nicht-existenz beweisen. Es gibt durchaus Dinge, deren Existenz ich wünsche und die tatsächlich existieren.

Wenn sich inmitten der inneren Spannungen, denen Israel mit seiner Religion ausgesetzt war, diese Religion durchgehalten hat, so ist das den Propheten zu verdanken, die das Volk immer wieder zu Jahwe zurückführten. Der Prophetismus ist nicht weniger rätselhaft und einzigartig als das Gottes- und Menschenbild der Jahwe-Religion, und er erregt die besondere Aufmerksamkeit, wann immer man sich mit ihm des näheren beschäftigt. Aber das ist uns hier leider nicht möglich. Wir wollen nun noch einen Blick auf den Eschatologismus des Alten Testamentes werfen.

Er ist zweifellos ein bedeutender Zug der Jahwe-Religion des Alten Testamentes. Unter dem Eschatologismus des Alten Testamentes versteht man die spezielle Zukunftserwartung Israels, die Erwartung einer endzeitlichen Heilsära, die

Aufrichtung des Gottesreiches. Der Eschatologismus ist gewissermaßen das Rückgrat des Alten Testamentes. In ihm manifestiert sich eine lineare Struktur der alttestamentlichen Religion. Im Unterschied dazu sind die Religionen der Antike, zum Teil auch der Moderne, kosmisch und damit zyklisch geprägt. Israel versteht seine Geschichte teleologisch als zielgerichtet. In diesem Sinne begreift es sich als das nach vorn und nach oben wandernde Gottesvolk versteht. Der Glaube Israels ist zentral auf die Zukunft hin ausgerichtet. Das Ziel der Geschichte ist für die Religion des Alten Testamentes das Kommen der Gottesherrschaft, die eschatologische Vollendung, die die endgültige Offenbarung Jahwes bringen soll.

Die Enderwartung, die wesentlich mit dem Prophetismus zusammenhängt, von ihm gehütet und weitergeführt wurde, ist ein bedeutendes Element des Jahwe-Glaubens, damit aber auch des recht verstandenen Christentums. Sie hängt aufs engste mit dem Prophetismus zusammen, sofern den Propheten in Israel auch die Enthüllung der Zukunft obliegt und die Vitalisierung der eschatologischen Hoffnung, auch, nicht in erster Linie, in erster Linie sind sie Deuter des Willens Gottes.

Mit ihren Weissagungen enthüllen die Propheten den Heilsplan Gottes, zugleich aber bestätigen diese die göttliche Bestätigung des Propheten, erfahren die Propheten in ihnen ihre göttliche Bestätigung (Ez 33,32 f).

Der Eschatologismus wird zum Messianismus, sofern er sich auf einen Heilsbringer, den Messias, oder auch auf ein deutlicher umschriebenes Heil richtet. Daher bezeichnet man den Eschatologismus auch als Messianismus, als Messianismus in einem weiteren Sinne im Unterschied zum Messianismus im engeren Sinne.

Im Hinblick auf den Messianismus im engeren Sinne können wir von einer vorchristlichen Christologie sprechen, von einer Christologie des Alten Bundes. Dabei ist zu bedenken, dass der Terminus "Christus" das griechische Wort für das hebräische "Messias" oder ist. Der Messias oder der Christus ist der Gesalbte.

Der alttestamentliche Messianismus findet in der neutestamentlichen Christologie seine Erfüllung und Vollendung, die aber ihrerseits wiederum - in ähnlicher Weise wie der alttestamentliche Messianismus - auf die Zukunft hin ausgerichtet ist, deren Zielpunkt die Parusie ist, die Wiederkunft des Messias.

Die biblische Hoffnung richtet sich zunächst auf ein schöneres oder besseres Leben und auf eine gerechtere Gesellschaft. Diese Hoffnung beflügelt bereits den natürlichen Menschen. Dabei setzt er gern die Hoffnung auf eine Führergestalt. Was liegt da näher, als dass man auch die biblische Hoffnung auf eine Führergestalt fixierte, auf einen König oder auf einen Priester oder auf einen Propheten. Angesichts des Ungenügens und der Unzulänglichkeit der konkreten Könige, Priester und Propheten vertraute man auf den idealen König, Priester und Propheten oder gar auf eine Gestalt, die diese drei Gestalten in einer Gestalt vereinigte.

In der Tat versteht der Messianismus des Alten Testamentes den Messias als idealen König, als idealen Priester und als idealen Propheten. Er denkt dabei freilich zunächst noch an verschiedene Personen. Der alttestamentliche Messianismus verbindet sich also mit drei Gestalten, die irgendwie mit dem Ritus der Salbung im Zusammenhang stehen, mit Personen, die in besonderer Weise mit dem Geist Gottes erfüllt sind. Mit dem Gedanken des Messias verbindet sich schon bald der Gedanke des neuen Bundes.

Während in Israel die stärker politisch akzentuierte Vorstellung des königlichen Messias dominant ist, tritt im Christentum mehr die Vorstellung des priesterlichen und des prophetischen Messias hervor. Immerhin verstehen die Jünger ihren Meister als den idealen König, den idealen Priester und den idealen Propheten, aber - verglichen mit dem alttestamentlichen Messianismus - in einem stark vergeistigten Sinn.

In Israel hat der Terminus "Messianismus" auf jeden Fall eine stark politische Färbung. Diese Vorstellung beherrscht noch heute in unserer säkularisierten Gesellschaft den Bedeutungsgehalt von Messianismus.

Wenn der Messianismus noch heute das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Christen ist, die entscheidende Differenz, so unterstreicht dieser Tatbestand dessen grundlegende Bedeutung für das Christentum. Für Christen findet die alttestamentliche Messiaserwartung ihre Erfüllung in Jesus von Nazareth, für die Juden nicht. Sie warten noch auf den Messias, verstehen ihn allerdings teilweise nicht mehr als individuelle Persönlichkeit, sondern kollektiv oder bildhaft.

Der Messianismus ist die Klammer zwischen dem Alten und dem Neu-en Testament. Im Alten Testament begegnet uns der Terminus “Messias” sechsunddreißigmal, vor allem begegnet er uns in den Samuelbüchern und in den Psalmen. Hinzukommen die zahlreichen Umschreibungen dieser Idee.

Wenn im Alten Testament vom Messias die Rede ist, so ist zunächst einfach der König gemeint, der bei der Thronbesteigung gesalbt wird. Erst in den Psalmen wird der Davidskönig der Zukunft als Messias bezeichnet (Ps 17 bzw. 18 und Ps 18 bzw. 19). Daraus darf man den Schluß ziehen, dass der Messianismus ursprünglich nicht politisch akzentuiert war, dass er seine Wurzeln im Glauben an die alles wiederherstellende Macht Jahwes hat. Dafür spricht auch, dass der Messias nichts anderes ist als die welthafte Konkretisierung des Kommens Gottes, dass Gott derjenige ist, der das Heil verwirklicht.

Das Neue Testament spricht nur zweimal vom Messias, Joh 1,41 und 4,25, im übrigen verwendet es das Wort Christus und die davon abgeleiteten Ausdrücke, womit jedoch sachlich dasselbe gemeint ist. Sehr oft begegnen uns der Terminus "Messias" und verwandte Termini dafür in den jüdischen Quellen im Umkreis des Neuen Testamentes, im Spätjudentum.

Mit dem Terminus "Messias" verbinden sich im Spätjudentum vielfältige Vorstellungen. Teilweise werden auch mehrere Messiasse erwartet. Der gemeinsame Nenner der verschiedenartigen Messiasvorstellungen ist der, dass

er ein Reich heraufführen soll, das in besonderer Weise die Macht Jahwes repräsentiert.

Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gab es eine Reihe von jüdischen Sekten, in denen die messianische Erwartung geradezu fieberhaft war und es immer wieder auch messianisch motivierte Aufstände gab. Von besonderer Tragweite waren der Aufstand von Cäsarea im Jahre 66, der den Jüdischen Krieg zur Folge hatte mit der grausamen Zerstörung der heiligen Stadt im Jahre 70, und der Aufstand des Jahres 135 durch Bar Kochba, ein letzter ohnmächtiger Versuch, das Davidsreich noch einmal aufzurichten, der dann zur endgültigen Zerstreuung des auserwählten Volkes führte.

Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus Flavius berichtet in seinen "Antiquitates" und in seinem "Bellum Judaicum" von verschiedenen Messiasprätendenten in den ersten drei Jahrzehnten unserer Zeitrechnung, deren Erhebungen immer wieder kläglich endeten, von denen Jesus gehört haben muß. Bedenkt man das, so wird einem seine Zurückhaltung gegenüber dem Titel Messias verständlich, ganz abgesehen davon, dass sein Anliegen ohnehin durch die differenten Vorstellungen, die dieser Terminus wachrief, groben Mißverständnissen ausgesetzt war.

Der Messianismus ist von grundlegender Bedeutung für das Judentum. Die Phänomene der Weiterexistenz des Volkes Israel nach der Zerstreuung im Anschluß an den Jüdischen Krieg im Jahre 70 n. Chr. und der neuen Sammlung diese Volkes in der Gegenwart müssen wohl im Zusammenhang mit der messianischen Erwartung gesehen werden.

*****

Die messianische Erwartung des Alten Testamentes ist ein Teil der eschatologischen Ausrichtung der Jahwe-Religion, die zukunftsgerichtet ist und von der Hoffnung bestimmt. Zunächst richtet sich die Hoffnung auf das Gelobte Land, dann auf den Fortbestand des Königtums, dann auf die Vernichtung der Feinde, auf den "Tag Jahwes" und auf das endgültige Heil.

Die eschatologische Ausrichtung der Jahwe-Religion findet - allgemein ausgedrückt - ihren Ausdruck also in der Hoffnung auf eine spezifische Manifestation Jahwes. Diese halten in erster Linie die Propheten lebendig in Israel, wenn sie Heil und Unheil als Ausdruck der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes für die Zukunft verkünden. Sie sprechen von der Treue Gottes und von seiner Barmherzigkeit. Dabei tritt jedoch der Gerichtsgedanke stärker hervor, in wachsendem Maß. Das heißt: Sie verkünden den Tag Jahwes primär als den Tag des Zorngerichtes Gottes über sein treuloses Volk. Indessen steht die Heilsprophetie am Anfang. Das darf nicht verkannt werden. Die Unheilsprophetie ist sekundär. Das wird dann wieder in der Verkündigung Jesu deutlich, der sich gerade dadurch von der prophetischen Predigt des Alten Testamentes wie auch von der prophetischen Predigt des Täufers unterscheidet.

Der Tag Jahwes bringt in der Verkündigung der alttestamentlichen Propheten denen den Lohn, die sich bekehren. Sie sprechen von dem heiligen Rest, an dem Gott seine Verheißungen erfüllen kann (Jes 6,13). Dabei kristallisiert sich mehr und mehr die Rede von einem neuen und universalen Bund heraus. Dieser klingt bereits Gen 12,3 an, in der Abrahamsverheißung "in dir sollen gesegnet werden alle Völker". Mit Nachdruck beschäftigt sich der Prophet Jesaja im 8. vorchristlichen Jahrhundert mit dem neuen Bund im Kontext der eschatologischen Hoffnung (Jes 2,1 ff: "Am Ende der Tage wird es geschehen, dass der Berg mit dem Hause des Herrn fest gegründet da steht ... dann strömen zu ihm alle Völker ... "). Von diesem neuen Bund ist aber auch im 98. Psalm bzw. im 97 Psalm die Rede ("Singet dem Herrn ein neues Lied, denn Wunder hat er getan ... Er enthüllte sein Heil vor den Augen der Heiden").
Teilweise verbindet sich mit dieser Verheißung der Gedanke der Vernichtung des alten Äons und der Herbeiführung eines neuen. Diese Zuspitzung erfährt der Eschatologismus in der sogenannten Apokalyptik.

In der kommenden Gottesherrschaft mit ihrem neuen und universalen Bund erhält in der nachexilischen Zeit die Gestalt des Messias, eine individuelle Person, mehr und mehr einen zentralen Platz. In ihm verdichtet sich die eschatologische Erwartung der nachexilischen Zeit. Mehr und mehr tritt nun die Gestalt eines

individuellen Heilbringers hervor. Aber sie tritt als solche schon Jahrhunderte früher hervor, wie wir noch sehen werden.

Die Verwirklichung der erwarteten und verheißenen vollen Gottesherrschaft durch einen messianischen Herrscher kommt im Alten Testament ungefähr an 12 Stellen zum Ausdruck. An diesen zwölf Stellen mit Sicherheit. Es gibt aber weitere, die ebenfalls auf ihn hin gedeutet werden können.
Die Vorstellungen über diese Gestalt sind nicht leicht faßbar. Auch variieren sie stark. Ich sagte schon früher, dass die Vorstellung eines Königs, eines Priesters und eines Propheten hier dominant sind. Aber man dachte auch an eine transzendente Gestalt, etwa in der Apokalyptik, oder an den Menschensohn, der als solcher bereits dem neuen Äon angehört, ihn aber herbeiführt usw. Ob die Vorstellung eines leidenden Messias vorhanden war zur Zeit Jesu, darüber streiten sich die Gelehrten.

Wenn man die Heilserwartung in Israel auf eine Formel bringen will, so kann man sagen: Sie ist eschatologisch, messianisch und soteriologisch, das heißt: Gott wird letztgültig und umfassend in die Geschichte seines Volkes eingreifen und seine Herrschaft herbeiführen, dieses Eingreifen erfolgt durch eine bestimmte Mittlergestalt, die zugleich Gott in seinem Handeln repräsentiert, und das Eingreifen Gottes wird dem Volk das Heil bringen.

Die biblische Messiaserwartung wird man nicht auf rein natürliche Faktoren zurückführen können. In der Gestalt des Eschatologismus ist sie älter als das Königtum. Sie ist ein geistesgeschichtliches und religionsgeschichtliches Rätsel, das sich aus Geistesgeschichte der Menschheit nur schwerlich herleiten läßt. Die Antwort auf dieses Rätsel gibt aber der göttliche Ursprung dieser Vorstellung. Ihr natürliches Substrat ist die einzigartige Gottesvorstellung Israels, in der die Hilfsbereitschaft Jahwes, verbunden mit seiner Treue und seiner Barmherzigkeit, ein grundlegendes Element darstellt.

Die messianischen Texte des Alten Testamentes sind zum Teil schwierig zu deuten. In manchen Fällen muß man fragen, ob sie schon von Anfang an messianisch verstanden worden sind.

Eine erste messianische Stelle begegnet uns im sogenannten Protoevangelium Gen 3,15, wo von dem Kampf zwischen der Frau und der Schlange gesprochen wird. “Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und der Frau, zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft...”, so heißt es im Zusammenhang mit der Sündenfallerzählung der Genesis. Protoevangelium nennen wir diese Stelle, weil hier zum 1. Mal im Alten Testament die Rede vom Messias ist, faktisch.

Altes Traditionsgut haben wird auch in den Weissagungen Gn 9,24, das ist der Segen des Noah über Sem und seine Nachkommen (aus ihnen soll das Heil für die Welt hervorgehen), und Gen 49,10, das ist der Segen des Jakob über seine Söhne (das Szepter wird nicht von Juda weichen bis der kommt, dem die Völker gehorchen - der Messias tritt hier als festumrissene Herrschergestalt hervor, dessen Reich ein Friedensreich sein wird). Diese Stellen wurden in davidischer Zeit überarbeitet, gehen jedoch zurück in frühere Zeiten.

Einen zentralen Platz unter den messianischen Weissagungen nimmt die Nathan-Weissagung 2 Sam 7,13-16 bzw. 2 Sam 7,16 ein. Sie lautet: "Dein Thron soll feststehen auf immer!" Lk 1,32 heißt es dann: “Gott wird ihm den Thron seines Vaters David geben”.

Deutlich messianisch sind auch die Psalmen 2 und 110 bzw. 109, die an der Leitidee der Nathansverheißung orientiert sind. Beide Psalmen spielen auch im Neuen Testament eine Rolle als messianische Psalmen. Ps 2 heißt es: “Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt...Dir will ich die Völker zum Erbe geben und zum Besitz der Erde Grenzen”. Schon in Israel wurde dieser Psalm auf den Messias hin gedeutet, später im Neuen Testament auf Jesus hin. In Ps 110 sagt Gott zum Messias: “Setze dich zu meiner Rechten”, das heißt: Er soll an der

göttlichen Macht teilhaben. Er soll Priester sein, so heißt es dann später “nach der Ordnung des Melchisedech”. Auf diesen Psalm bezieht sich Jesus Mt 22,2.

An der Nathansverheißung orientiert sind auch die frühesten Schriftpropheten Hosea und Amos im 8. vorchristlichen Jahrhundert, wenn Amos 9,11-15 von der Wiederaufrichtung der verfallenen Hütte Davids die Rede ist und Hos 3,5 von dem neuen David am Ende der Tage. Beide wirken im Nordreich. Jesaja spricht um 700 im Südreich von dem Friedenskönig, Jes 9,1 ff. “Das Volk, das in Finsternis wandelt, schaut ein großes Licht ... denn ein Kind wird uns geboren...“ . Das ist eine der markantesten messianischen Stellen überhaupt. Sie wird fortgeführt Jes 11,1-9 und Jes 35,4. Jes 11,1-9 "...ein Reis wird hervorgehen aus der Wurzel Isai", Jes 35,4 "Gott selbst wird kommen, euch zu erlösen".

Die wichtigste messianische Stelle ist vielleicht jene, die den Messias als der Sohn der Jungfrau und als Emmanuel ankündigt: Jes 7,14.

Nicht unbedeutend sind auch die messianischen Weissagungen des Micha über den Geburtsort des Messias, nämlich Bethlehem (Mich 5,1) und des Sacharja über den Einzug des Messias auf einem Esel (Sach 9,9: “Juble laut, Tochter Sion...Siehe, Dein König kommt, gerecht als Heiland...er reitet auf einem Esel”“). Micha ist ein jüngerer Zeitgenosse des Jesaja, er wirkt also bald nach 700. Sacharja wirkt um 520 vor Christus. Sacharja denkt an einen priesterlichen Messias (Sach 4,1-6a; 10b-14).

Recht dunkel sind die beiden messianischen Weissagungen bei Daniel, Dan 7,13: die Vision des Menschensohn-Ähnlichen, der auf den Wolken des Himmels kommen wird, um von Gott das allumfassende Reich zu empfangen, und Dan 9,24: die Heraufführung ewiger Gerechtigkeit nach 70 Jahrwochen, also nach sehr langer Zeit.

Messianisch zu deuten sind auch die Gottesknechtslieder des Deutero-Jesaja, Jes 53, 5 ff: „Ob unserer Sünden ward er verwundet, ob unserer Frevel zerschlagen...Er tat seinen Mund nicht auf". Jes 49, 6 heißt es: „So mache ich dich zum

Licht der Heiden, dass du mein Heilsvermittler seiest bis an die Grenzen der Erde".

Es gibt noch viele andere Stellen im Alten Testament, die eigentlich nur einen rechten Sinn ergeben, wenn sie messianisch gedeutet werden. Hinweisen kann man in diesem Zusammenhang auch auf einige Stellen in der Weisheitsliteratur, die zumindest im „sensus plenior" messianisch verstanden werden müssen. An diesen Stellen begegnet uns die Weisheit so eindeutig als eine Person, dass man da kaum noch von einer bildhaften Rede oder von dichterischer Personifikation sprechen kann.

Allgemein ist festzuhalten, dass das Bild, das das Alte Testament von dem Messias zeichnet, spannungsreich vor allem aber offen ist auf das Neue Testament hin.

Wenn man die Kompliziertheit dieser Zusammenhänge bedenkt, wird man einerseits die Distanz Jesu gegenüber der Messiasprädikation verstehen und andererseits wir man auch nicht überrascht sein, wenn Jesus von vielen nicht als Messias erkannt wurde. Besondere Schwierigkeiten hatte man zur Zeit Jesu, speziell der Mann auf der Straße, mit der Vorstellung eines leidenden und sterbenden Messias, wenngleich auch diese Vorstellung vorgebildet war im Alten Testament.

Damit möchte ich mich dem zweiten Kapitel des zweiten Teils dieser Vorlesung zuwenden, der Theologie und der Christologie des Neuen Testamentes.

Wir müssen uns klar machen, dass in der säkularisierten Postmoderne das Interesse an der Gestalt Jesu von Nazareth erstaunlicherweise relativ groß ist. Dabei sind allerdings die Vorstellungen, die man sich von ihm macht, disparat. Man deutet Jesus recht verschieden, nicht selten ausgesprochen widersprüchlich. Die zahlreichen Jesusbilder, die so entstehen, haben in der Gegenwart einen literarischen Niederschlag gefunden. Allgemein ist festzuhalten: Sehr verbreitet ist die Reduktion Jesu auf einen, wenn auch bedeutenden und außer-

gewöhnlichen, Menschen und damit die Horizontalisierung seines Anliegens. Das geschieht oft in Verbindung mit scharfer Polemik gegen die Kirche, der man unter anderem immer wieder den Vorwurf macht, sie habe Jesus divinisiert. Häufig versteht man dann das Christentum bestenfalls als eine hohe Morallehre, die man dann aber wiederum reduziert auf Humanität. Der Kirche oder dem Christentum - vornehmlich richtet sich die Kritik gegen die katholische Kirche - der Kirche oder dem Christentum wirft man dann gern vor, sie hätten Jesus und sein Anliegen verfremdet, nicht nur, sofern sie ihn zum Gott gemacht hätten, sie hätten ihn in mannigfacher Weise verfremdet, domestiziert und hochstilisiert, sie hätten das Originalbild des historischen Jesus übermalt und retuschiert. Vielfach unterstellt man Paulus, er spiele die Hauptrolle bei diesem Verfälschungswerk, so dass man das Christentum eigentlich als Paulinismus beschreiben müsse. Auch innerkirchlich stimmt man häufig in den Chor der Kritiker ein.

Die Frage ist allerdings die, wie die Kritiker ihre angeblich bessere Einsicht in das, was geschehen ist um Jesus von Nazareth und was seine wahre Intention gewesen ist, rechtfertigen oder rechtfertigen zu können glauben. Sie berufen sich dabei für gewöhnlich auf die Bibel, bedenken dabei aber nicht, dass die Bibel ein Buch der Kirche ist, dass das Neue Testament zwar Geschichte wiedergibt, aber in der Gestalt des Kerygmas, dass ohne die Jesusüberlieferung der Kirche uns faktisch keine Informationen über Jesus vorliegen, lediglich einige wenige Stellen in der heidnischen und jüdischen Literatur, die aber durchweg wiederum abhängig sind von den biblischen Zeugnissen.

Auf jeden Fall ist die Kritik am Jesusbild der Kirche vielfach ein Plädoyer für einen unverbindlichen Jesus, für eine subjektive Deutung seines Anliegens. Dann kann man sich auf Jesus berufen, wie man sich auf sein Gewissen zu berufen pflegt und hat damit ein Alibi für seine eigene Moral. Indem man sich gegen das Jesusbild der Kirche wendet, kann man seine eigenen Wünsche und Erwartungen in Jesus hineinprojizieren und damit dessen Forderungen abschwächen oder eliminieren. Ein solcher Mißbrauch der Gestalt Jesu dürfte letzten Endes in einem gebrochenen Glauben gründen, in dem im Grunde die Gottesfrage bereits zum Problem geworden ist, auch wenn man sich darüber keine Rechenschaft gibt.

Obschon es das auch gibt in diesem Zusammenhang, dass man die Frage der Existenz Gottes thematisiert, zumeist im Sinne von “man kann nicht wissen” oder “nichts ist sicher”. Es ist geradezu grotesk und der Gipfel der Widersprüchlichkeit, wenn man dann von einem christlichen Atheismus oder von einem atheistischen Christentum spricht oder Jesus gar als potentiellen Atheisten apostrophiert.

Aufschlußreich ist eine Meinungsumfrage des Spiegels aus dem Jahre 1967. Sie ergab, dass 3 % der Bewohner der Bundesrepublik Deutschland der Ansicht waren, dass Jesus nie gelebt habe, dass ihm 15 % der Befragten keine Bedeutung mehr zuerkannten, dass ihn 39 % für einen großen Menschen hielten, der die Menschen haben zum Guten führen wollen und dass er darin noch heute ein Vorbild sein könne, dass jedoch nur 42 % der Befragten ihn als den Sohn Gottes bekannt hätten, der von den Toten auferstanden sei und dem Anbetung zukomme. Wir müssen damit rechnen, dass dieses Ergebnis sich in den letzten 30 Jahren erheblich verschlechtert hat.

Die Tendenz, Jesus in sein eigenes Denkschema einzuordnen oder in den Dienst modischer Trends zu stellen, wird besonders deutlich, wenn man ihn in der jüngsten Vergangenheit zu einem Revolutionär gemacht hat, zu einem Rebell, zum Urbild eines Marxisten, zu einer Art von Che Guevara. So hat man ihn reklamiert in der Befreiungstheologie und in der Theologie der Revolution. Diese Tendenz geht weiter, wenn Franz Alt einen esoterischen Jesus verkündet (in seinem Buch “Jesus - der erste neue Mann”, München 1989), der “soft” gewesen sei und das Männliche und das Weibliche harmonisch in sich verwirklicht habe, wenn Franz Alt ihn so als eine Art von androgynem Menschen beschreibt, der Männern und Frauen bei ihrer Selbstverwirklichung als Vorbild dienen könne.
Die Vielfalt der Jesusdeutung, die Tatsache, dass jeder seine Vorstellung in die Jesusgestalt hineinprojizieren kann, hat trotz aller Subjektivität einen gewissen objektiven Anhaltspunkt. Dieser liegt in der inneren Vielfalt der Persönlichkeit Jesu, der viele Eigenschaften in sich in harmonischer Weise vereinigt hat. Darin besteht die Größe der Jesusgestalt, dass sie weitgespannt war und alle nur denkbaren Attribute menschlicher Vollkommenheit in idealer Weise in sich

vereinigte. Es handelt sich bei den verschiedenen Jesusbildern durchweg um Wunschprojektionen, um Darstellungen, die auf Vorentscheidungen zurückgehen, dennoch sind sie nicht reine Spekulation. Die Charakterzüge, auf die man hier abhebt, sind oft wirklich vorhanden, sie werden jedoch vereinseitigt. Das führt dazu, dass richtige Erkenntnisse mit falschen vermengt werden.

Gemeinsam ist den vielfältigen Vorstellungen, die man sich von Jesus macht, die man in ihn hineinträgt, zum einen, dass man ihm Sympathie entgegenbringt - oft ist das ein Jesus, den man selbst produziert hat -, zum anderen, dass man ihn horizontalisiert, dass man ihn in den Kategorien dieser Welt verstehen will, dass man seine rätselhafte Besonderheit, die auf die Transzendenz verweist, nicht wahrnimmt oder nicht wahrnehmen will.

Die Tendenz zur Naturalisierung Jesu besteht nicht nur außerhalb der Kirche. Jesus als der Idealmensch, als der Mensch für andere, das sind Formulierungen, die uns auch innerkirchlich in der Verkündigung und in der Katechese begegnen, ja selbst auf Synoden begegnet uns eine solche Reduzierung der Gestalt Jesu auf humanistische Diesseitigkeit. Sehr häufig, um nicht zu sagen immer mehr, tritt das vereinseitigte Mitmenschlichkeitsideal mit Berufung auf den historischen Jesus an die Stelle der ontologischen Existenz Gottes und der Dogmen. Das gilt nicht zuletzt auch für theologische Publikationen, weshalb man heute sehr wohl der Gabe der "discretio spirituum" bedarf.

Wenn es bei Jesus so im Grunde nur noch um den Einsatz für die Mitmenschen geht und wenn dieser sein entscheidendes Anliegen ist, dann setzt man nicht mehr auf das transzendente Heil jenseits der Geschichte, sondern auf ein irdisches Friedensreich und auf irdische Gerechtigkeit. Ein solcher Jesus ist indessen weit weg von den biblischen Aussagen und von der Glaubensüberzeugung der Kirche in der Geschichte und in der Gegenwart. Und ihn hat es auch nie gegeben. Er ist fiktiv.
Wenn der geschichtliche Jesus so verfälscht wird, verliert das Christentum sein Proprium, verliert es seine Eigenart, wird es zu einer Universalreligion, zu einer

synkretistischen Weltein-heitsreligion, die allerdings nicht tragfähig ist, weil sie kein fundmanentum in re hat.

Die vielfache Hinwendung zu Jesus in der Gegenwart zeigt jedoch, dass man ein Leitbild sucht, das dem Leben Sinn zu geben vermag, wenngleich man dieses subjektiv interpretiert, und dass man, wenn auch nur aus der Ferne, die Maßgeblichkeit Jesu auch und gerade für die Gegenwart wenigstens ahnt. Ich erinnere hier an die Feststellung von Max Horkheimer, der einmal geschrieben hat, dass man ohne Jesus nicht einmal einsichtig machen kann, weshalb Liebe besser ist als Haß.

Das allgemeine Interesse an Jesus ist indessen eine Frucht des Wirkens der Kirche. Ohne sie gäbe es heute wohl kaum noch dieses Interesse, vor allem aber fehlten die Informationen. Die Überlieferung über den Wanderprediger von Galiläa und Judäa, die zudem nur einen ganz geringen historischen Zeitraum umfaßt, wäre verlorengegangen. Vielleicht wüßten wir von ihm heute weniger, als wir von Sokrates wissen.

Die Frage, die sich angesichts dieser Situation aufdrängt, ist die, wie Jesus wirklich gewesen ist, was er wirklich gesagt und getan hat, wie das Jesusbild aussehen muß, damit es vor der Geschichte bestehen kann. Daran kann man dann wieder entscheidende und grundlegende Wahrheiten des Christentums aufzeigen, die nicht aufgegeben wurden bzw. nicht aufgegeben werden dürfen. Dabei wird gleichzeitig die Außergewöhnlichkeit Jesu hervortreten, das moralische Wunder des Menschen Jesus von Nazareth, das entscheidende Moment der rationalen Glaubensreflexion bzw. der rationalen Glaubens-rechtfertigung des Christentums. Im Mittelpunkt diese Bildes von Jesus stehen dabei die außergewöhnliche Gottverbundenheit, die man auch als Theomanie bezeichnet hat, was recht verstanden nicht falsch ist, und das ebenso außergewöhnliche Selbstbewußtsein dieses Propheten.

******

Man kann Jesus nur recht verstehen, wenn man ihn in innerer Kontinuität zum Alten Testament versteht. Biologisch und geistig war er ein Jude, und er ist es

auch geblieben, weshalb das Judentum die tragende Wurzel des Christentums ist und sein muß. Eine Ansiedelung Jesu außerhalb des Judentums, wie man sie immer wieder versucht hat, in der Geschichte und auch in der Gegenwart, ist Ideologie, das heißt: Konstruktion und Fiktion.

Jesus tritt als jüdischer Schriftgelehrter auf und umgibt sich wie sie mit Schülern. Er versteht sich und wird verstanden als die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen im Kontext des Messianismus, wie das besonders im Matthäusevangelium thematisiert wird.

Er hat hohe Achtung vor dem Tempel und hält die Forderungen des Alten Testamentes aufrecht, er respektiert den Kult und die Ethik des Alten Testamentes. Neu ist dabei allerdings, dass er die Menschen zum ursprünglichen Gotteswillen zurückführen will und die grundlegende Bedeutung der Gesinnung für das Ethos hervorhebt. Die grundlegende Bedeutung der Gesinnung ist für ihn ein wesentliches Element des ursprünglichen Gotteswillens. Jesus tritt also ein für das Gesetz Gottes ohne Abstriche, und er wendet sich gegen die Kasuistik der Schriftgelehrten und Pharisäer. Darin erkennt er Veräußerlichung und unehrlichen Formalismus, die der Religion abträglich sind. Trotz solcher Kritik steht er auf dem Boden der Auslegungstradition der Pharisäer, der Pharisäer, nicht der Sadduzäern. Den Pharisäern gehört seine Sympathie, nicht den Sadduzäern, die religiös liberal waren, so würden wir das heute ausdrücken. Jesus hatte seine geistige Heimat bei den Pharisäern. Daran gibt es keinen Zweifel.

Er stellt sich demnach nicht allgemein die Tradition, wenn er die Überlieferung kritisiert, sondern nur gegen jene Tradition, die sich gegen den ursprünglichen Gotteswillen stellt, die Gottes Wort außer Kraft setzt und sich selbst an seine Stelle setzt. Es geht Jesus um den ursprünglichen Willen Gottes und um die Ganzhingabe an den heiligen Willen Gottes, um das, was von Anfang an war. Darum geht es ihm, wenn er die Thora und ihre Auslegung kritisiert.

Die Zahl der alttestamentlichen Zitate und die Zahl der Anspielungen darauf ist im Neuen Testament sehr groß. Sie sind in ihrer Gesamtheit ein unwiderlegliches Zeugnis für die fortdauerende Bedeutung des Gesetzes, der Propheten und der alttestamentlichen Schriften und ihrer Verbindlichkeit in der Gemeinde des Neuen Testamentes, in der Kirche, und sie sind eine unübersehbare Klammer zwischen den beiden Testamenten, so sehr man freilich im Blick behalten muß, dass die alttestamentliche Religion in der neutestamentlichen eine Vergeistigung erfahren hat.
Das bedeutet, dass das Gottes- und Menschenbild, der Prophetismus und der Messianismus des Alten Testamentes bleibende Gültigkeit haben für das Christentum, dass sie wesentliche Elemente der christlichen Identität sind.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Jesus war von seiner Wurzel her ein Jude, und er blieb es auch, er ist dann aber über das Judentum hinausgewachsen durch die Rückkehr zum Ursprung. Darin liegt nun seine Originalität. Man kann auch sagen: Er radikalisiert das Judentum, indem er es verinnerlicht, indem die reine Gesinnung im ethischen Handeln fordert und die totale Bindung des Menschen an Gott und an seinen ursprünglichen Willen. In diesem Kontext steht beispielsweise auch die Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe durch Jesus, die im Christentum einmalig ist und auch da nur in der römischen Kirche, zumindest prinzipiell, konsequent festgehalten wird mit Berufung auf den Jesus der Evangelien. Darin erweist er sich als unjüdisch.

Unjüdisch ist dann natürlich auch die Nähe Jesu zu Gott, die er lebt und die er verkündigt, sowie die Souveränität, mit der er auftritt, vor allem in seiner überlegenen Interpretation des Gotteswillens, und wenn er eine alle rassischen, religiösen und gesellschaftlichen Schranken überwindende Liebe verkündigt wenn er sich selber, seiner Person eine zentrale Stelle in seiner Verkündigung zuerkennt, wenn er selber in seiner Person an die Stelle des Gesetzes tritt.

Mit dem Festhalten an der Wahrheit des Alten Testamentes verbindet Jesus eine ungewöhnliche Gottunmittelbarkeit. Das Gebet und der Wille des Gottes sind sein Lebenselement, und das in einer Konsequenz, die alles menschliche Maß sprengt.

Dabei sieht er von seiner eigenen Person völlig ab, tritt er auf in letzter Objektivität, wenn er die Welt und sich selbst und sein eigenes Leben völlig von Gott her betrachtet.

Im Zentrum des Lebens Jesu und seiner Verkündigung steht nicht der Mensch, sondern Gott, weshalb die humanistische Verkürzung Jesu und seines Anliegens im Grunde völlig an der Wirklichkeit vorbeigeht. Damit aber ist ein humanistisches Verständnis des Christentums - vom Neuen Testament her - abwegig. Vom Stifter des Christentums her betrachtet müssen die Mitte des Christentums das Gebet und der Wille Gottes sein, anders ausgedrückt: der Umgang mit Gott und die Erfüllung seiner Gebote.
Das Erlebnis der Wirklichkeit Gottes und das Leben in dieser Wirklichkeit ist das Geheimnis der Person Jesu, es ist das eigenste in seinem Gottesbild. Das will sagen: Jesu primäre Intention geht auf Gott, näherhin auf das Gottesreich, das heißt: auf die Wiederherstellung der Ehre und Herrlichkeit Gottes. Jesus geht davon aus, dass dem, der sich um das bemüht, alles andere, was er sucht und was er benötigt, hinzugegeben wird. Für Jesus steht die Ehre Gottes an der ersten Stelle, wo sie gesucht wird, da findet der Mensch das Heil: “Gloria Dei est salus hominis".

Die Gottunmittelbarkeit Jesu findet ihren sprechenden Ausdruck in der Bezeichnung Gottes als des Vaters, die uns allein in den johanneischen Schriften 120 mal begegnet, die im ganzen Neuen Testament die zentrale Anrede Gottes ist. Gottes Vaterschaft ist für das Neue Testament - das gilt für alle Schriften - die Grundlage für die Brüderlichkeit aller Menschen.

Die Anrede Gottes als des Vaters ist religionsgeschichtlich und auch vom Alten Testament her zwar nicht ganz neu (15 × i. AT). Aber während sie uns sonst nur hin und wieder begegnet, in den Religionen und im Alten Testament, ist sie hier programmatisch.

Nach Auskunft der Evangelien hat Jesus Gott stets als Vater angeredet, wenn man von der Ausnahme in der Passion (Mk 15,34) absieht, wo Jesus einen Vers aus einem alttestamentlichen Psalm betet.

Genauer gesagt, hat Jesus den Vater höchst wahrscheinlich mit Abba angeredet, und zwar immer. Abba ist die Diminutivform von Vater. Die familiäre Abba-Anrede entspricht der inneren Nähe Jesu zu seinem Vater. Sie würde aber mißverstanden, wenn man sie als plumpe oder banale Vertraulichkeit deuten würde. Das "mysterium tremendum" Gottes wird durch diese Familiarität Jesu seinem Vater gegenüber, die beispielhaft ist für seine Jünger, in keiner Weise in Frage gestellt. Gott bleibt für Jesus bzw. in seiner Verkündigung der Fordernde, und der Gerichtsernst wird durch das Faktum der Abba-Anrede Jesu und seiner Jünger in der Predigt Jesu keineswegs verkürzt.

Es ist äußerst bezeichnend, dass Jesus sich in seiner Vateranrede nicht mit den Jüngern zusammenschließt. Er läßt sie an seinem Gottesverhältnis teilhaben, schließt sich darin aber nicht mit ihnen zusammen. Er betet auch nicht zusammen mit seinen Jüngern. Er lehrt sie beten, schließt sich aber im Gebet nicht mit ihnen zusammen. Er betet stets allein. Er spricht auch nicht von unserem Vater, sich selbst einbeziehend, sondern von meinem und eurem Vater. Die Mehrzahl der Exegeten hält die Formulierung für ein ipsissimum verbum Jesu, zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit. Jesus schließt sich also vor Gott nicht mit seinen Jüngern zusammen. Das ist religionsgeschichtlich singulär. Man wird das kaum als fiktiv verstehen können. Wie hätte man eine solche einzigartige Distanz konstruieren sollen?

Diese rätselhafte Distanz Jesu gegenüber seinen Zeitgenossen ist als solche auf jeden Fall ein wichtiger Baustein für die explizite Erkenntnis der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu, wie sie später durch die Konzilien definiert wurde.

Dank seines spezifischen Gottesverhältnisses, das man als Gottunmittelbarkeit bezeichnen kann, lebt Jesus ganz im Angesicht des liebenden Gottes. Darin

besteht die besondere Gestalt seines Betens. Diese fordert er - mutatis mutandis - auch von seinen Jüngern.

Das zentrale Thema der Verkündigung Jesu ist die „basileia tou Theou“, die Gottesherrschaft oder das Gottesreich. Dieses Faktum unterstreicht noch einmal das geläuterte Gottesbild Jesu und damit auch das geläuterte Judentum Jesu. Es unterstreicht aber auch, dass es Jesus primär nicht um den Menschen und um die irdischen Wirklichkeiten, sondern um Gott geht.

Die Basileia, wie Jesus sie versteht, ist nicht die Erfüllung der nationalen Hoffnung des Volkes. Daran gibt es keinen Zweifel. Dennoch hat man politische Erwartungen mit der Person Jesu verbunden. Das ist ebenso sicher. Dagegen wehrt Jesus sich. Eine politische Akzentuierung der Basileia lehnt Jesus wiederholt ab. Eher kann er sich dann schon der apokalyptischen Deutung der Basileia anschließen, obschon er sich auch davon distanziert. Mit seiner Basileia-Predigt knüpft er an das Alte Testament an, näherhin an die die prophetische Tradition des Alten Testamentes, läutert sie aber in spezifischer Weise und hebt sie auf eine höhere Ebene empor. Für Jesus ist die Basileia transzendent und gnadenhaft, stellt sie aber gleichzeitig höchste sittliche Forderungen an den Menschen. Vor allem verlangt sie von ihm radikale Umkehr und unbedingte Entschiedenheit. Das heißt: Der Kern der hier geforderten Tat des Menschen ist die Metanoia, in der der Mensch Ernst macht mit seiner geschöpflichen Abhängigkeit. Die Metanoia, eine zentrale Kategorie des Christentums, bedeutet Umkehr oder Sinnesänderung. Sie wird von Jesus allerdings nicht nur als Herzenswende, sondern auch als Weltenwende verstanden, primär als Herzenwende, sekundär als Weltenwende. Wenn Jesus die Veränderung der Strukturen mit der Veränderung des Denkens verbindet, so tritt damit die Freiheitlichkeit seiner Gesinnung hervor, damit aber auch die Unmöglichkeit seiner Vereinnahmung etwa durch den Marxismus. Trotz der notwendigen Metanoia des Menschen ist es für Jesus letztlich Gott, der die Metanoia herbeiführt.

Die Basilieia-Predigt Jesu unterscheidet sich von der der alttestamentlichen Propheten und von der des Täufers dadurch, dass die Basileia für Jesus zugleich zukünftig und gegenwärtig ist und dass sie für ihn zunächst eine frohe Botschaft ist, eine Einladung der Sünder zur Bekehrung, wobei auch der Gerichtsgedanken nicht völlig ausgespart bleibt. Im Gegenteil, er ist die Kehrseite der frohen Botschaft.

Die Basileia ist für Jesus zugleich zukünftig und gegenwärtig. Das ist deshalb so, weil Jesus in gewisser Weise das bereits bringt, was er ankündigt. Sein Auftreten gehört schon zu den Endereignissen, sofern in ihm das endzeitliche Heilshandeln Gottes schon seinen Anfang nimmt. Deshalb spielen auch die Exorzismen in seinem Wirken eine zentrale Rolle. Sie veranschaulichen nämlich, dass mit seinem Wirken die Entmachtung Satans beginnt. Das aber bedingt die Entscheidungssituation für die Menschen und die letzte unabweisbare Dringlichkeit der Metanoia.

In gewisser Weise identifiziert sich Jesus mit der Basileia. Deshalb ist sie schon Gegenwart. Von daher ist es konsequent, wenn an die Stelle der Basileia-Predigt des vorösterlichen Jesus die Christusverkündigung der nachösterlichen Gemeinde tritt.

Mit dem Auftreten Jesu hebt nicht nur die Basileia Gottes an, er nimmt in der Basileia-Verkündigung auch eine Schlüsselstellung ein, weil an seiner Person die letzte Entscheidung fällt, die Entscheidung über Heil und Unheil. Das Verhalten des Menschen zu Jesus entscheidet über sein endzeitliches Schicksal. Anders ausgedrückt: Im Kontext des Wirkens Jesu ist das Heil in eigentümlicher Weise mit der Person des Propheten verbunden, der damit die Kategorie des Propheten sprengt. Jesus rückt sich selbst in den Mittelpunkt seiner Verkündigung und macht sich so zum Zentrum seines Wirkens. Das Auftreten Jesu ist ein Geschehen, das bereits zu den Endereignissen gehört. In der Ausführung des Botenauftrags Jesu setzt die Wirklichkeit der Basileia bereits ein.

Das ist wiederum ein Novum im Hinblick auf das Alte Testament wie auch im Hinblick auf die Religionen, dass Jesus an seine Person bindet, dass er sich gleichsam mit der Basileia und von daher mit der eschatologischen Hoffnung Israels identifiziert, dass er in einzigartiger Weise die persönliche Nachfolge fordert. Er fordert sie allerdings nicht nur, sondern er ermöglicht auch.

Also: Die Gemeinschaft mit Jesus ist die conditio sine qua non für das Heil, folglich natürlich auch das Christentum. In diesem Faktum gründet die spezifische Form der Absolutheit des Christentums, die nicht aufgegeben werden kann, wenngleich wir uns nüchtern eingestehen müssen, dass sie inzwischen vielfach aufgegeben worden ist, nicht offiziell, wohl aber im Kontext einer Theologie ohne Glauben, wie sie bei uns in Mitteleuropa nicht selten das Feld beherrscht.

Jesus beansprucht eine Schlüsselstellung in seiner Verkündigung. Er versteht sich als die lebendige Thora. Das hat es im alttestamentlichen Prophetismus nicht gegeben, aber auch nicht bei den großen Religionsstiftern.

Ein auffallender Zug an der Gestalt des geschichtlichen Jesus ist - das hängt wiederum mit dem Gesagten zusammen - ist auch seine erstaunliche Überlegenheit. Zunächst tritt er auf wie ein Prophet und wie ein Rabbi, schaut man jedoch genauer hin, so erkennt man, dass er sich in diesen Kategorien nicht fassen läßt. Er sprengt sie durch seine außergewöhnliche Überlegenheit. Das bedeutet: Er legitimiert sich nicht, wie die Propheten und die Rabbis sich legitimieren. Es gibt bei ihm keine Berufungsgeschichte. Er bindet an seine Person. Für immer bindet er seine Jünger an seine Person, dennoch bedient er sie. Er tritt auf in letzter Sicherheit. Er legt das Gesetz Gottes aus wie einer, in dem die Wirklichkeit Gottes Ereignis wird, er mißt das Gesetz an dem ihm unmittelbar gegenwärtigen Willen Gottes. Er erhebt den Anspruch, unmittelbar den absoluten Willen Gottes zu kennen, zu offenbaren und in seiner Person zu repräsentieren.

Der Terminus technicus der Evangelien für die Überlegenheit Jesu lautet . Wie die Evangelien wiederholt feststellen, redet und handelt Jesus wie einer, der Voll-

macht, , hat. Demgemäß meistert er überlegen die Situation in der Begegnung mit den Menschen, gibt es für ihn kein Mit-sich-zu-Rate-Gehen, kein Straucheln und Schwanken, keine Furcht und kein Nichtwissen, keine Unsicherheit und kein Zögern, auch nicht vorübergehend. Das ist ganz anders etwa bei Sokrates, wenn sie im Phaidon über die Unsterblichkeit der Seele sprechen. Daher sagt Matthäus, Jesus habe geredet wie einer, der Vollmacht hat (Mt 11,25), und Johannes, er habe gewußt, was im Menschen ist (Joh 16,3).

Die Jesu offenbart ein außergewöhnliches Selbstbewußtsein, ein Selbstbewußtsein, das die menschlichen Grenzen sprengt, das so kaum fingiert sein kann, das angesichts des hohen intellektuellen Niveaus Jesu nicht als Versponnenheit und fehlender Realismus, angesichts seines hohen ethischen Niveaus aber auch nicht als Anmaßung und angesichts seines harmonischen Charakters nicht einfach als psychopathisch verstanden werden kann.

Bemerkenswert ist dabei, dass Jesus in seinem unbegrenzten Selbstbewußtsein nicht für Irdisches, sondern konsequent für das Ewige und für unvergängliche Werte sowie für die Entscheidungen des Menschen um der Ewigkeit willen plädiert, und das in einer auffallenden Distanz gegenüber denen, denen er den Weg zum ewigen Leben zeigt.

In den ethischen Geboten begegnet dem Menschen, so Jesus, der Wille Gottes, den der Mensch im Alltag zu erfüllen hat als Bedingung für seinen Eintritt in die Basileia bzw. als Bedingung für die Nachfolge Jesu. [Jesus hat im Unterschied zum Alten Testament die ethischen Logien pluralisch formuliert. Dabei übernimmt er die alttestamentliche Ethik, die er jedoch einer gewissen Läuterung unterzieht.]

Ein entscheidendes Element ist dabei für ihn die Wahrhaftigkeit vor Gott und vor den Menschen, die absolute Lauterkeit der Gesinnung. Die absolute Wahrhaftigkeit fordert die Abkehr des Menschen von der Ichsucht, die stets das Verlangen nach Selbstbehauptung zum Maßstab macht. In der Wahrhaftigkeit ist die Forderung der radikalen Sachlichkeit des Menschen angesprochen, die Absage an jede Form der Subjektivität. Das ist beachtenswert angesichts der

Tatsache, dass sebst das Christentum immer wieder in den Sog der subjektivistischen Fehlinterpretation gestellt worden ist. Die Tugend der Wahrhaftigkeit vor Gott und vor den Menschen steht im Mittelpunkt der Ethik Jesu, wie er sie lebt und wie er sie fordert. Dabei geht es um die absolute Lauterkeit der Gesinnung. Sie fordert die radikale Abkehr des Menschen von der Ichsucht, die stets das Verlangen nach Selbstbehauptung zum Maßstab macht. Also uneingeschränkte Sachlichkeit und Absage an jede Form der Subjektivität.

Darin ist die uneingeschränkte Forderung der Nächstenliebe, genauer: der Gottes- und Nächstenliebe, sozusagen enthalten. Sie, die Gottes- und Nächstenliebe, ist gewissermaßen eine Anwendung dieser Wahrhaftigkeit oder dieser Sachbezogenheit, und sie ist daher auch wertlos ohne diese Haltung. Die von Jesus programmatisch geforderte Nächstenliebe darf nicht als Humanität verstanden werden, sie hat eine konkrete Gestalt, was nicht heißt, dass die Humanität nicht im Horizont der Nächstenliebe liegt. In der Nächstenliebe des Neuen Testamente geht es um den konkreten Menschen, der räumlich und begegnungsmäßig nahe ist - das müssen wir uns klar machen -, und sie reicht bis hin zur Feindesliebe. Für Jesus findet der Mensch seine Vollendung nicht in der Selbstverwirklichung, sondern in der Hingabe. Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt auch für das Christentum bzw. für die christliche Ethik, ein Kriterium ihrer Authentizität.

[Für Jesus findet der Mensch seine Vollendung nicht in der Selbstverwirklichung, sondern in der Hingabe. Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt auch für das Christentum bzw. für die christliche Ethik, ein Kriterium ihrer Authentizität.

Jesu Ethik ist ganz selbstverständlich theonom. Für Jesus ist es Gott, der das ethische Handeln des Menschen normiert und sanktioniert. Gott fordert das sittliche Handeln des Menschen und es ist Gott, der es fordert.

Jesu Anliegen ist individualethischer Natur, wenngleich die sozialethischen Konsequenzen ganz in der Linie seiner konkreten Forderungen liegen.

Für Jesus gilt, dass das Handeln des Jüngers in letzter Radikalität und Unbedingtheit erfolgen muß, weil der Mensch in seinem sittlichen Handeln Gott selbst nachahmen muß.

Für Jesus ist die Sünde eine Verfehlung gegen Gott. Auch die Verfehlungen gegen das kultische und rituelle Gesetz werden als Sünde verstanden. Allgemein gesprochen ist die Sünde für Jesus die Abkehr von Gott durch die ungeordnete Hinwendung zu den Geschöpfen oder zu den eigenen Interessen.]

Wie bei Jesus deutlich wird, wie aber auch die Erfahrung in der Gegenwart bestätigt, hängt das Sündenbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zusammen. Ist das Gottesbild verdunkelt, so hat man nur noch Verständnis für die Verfehlungen gegenüber den Mitmenschen, so fühlt man sich bestenfalls schuldig gegenüber den Mitmenschen. Die Sünde wird von Jesus in ihrer Ungeheuerlichkeit als Verfehlung des Menschen gegenüber Gott immer wieder thematisiert. Nach ihm betrifft sie alle Menschen, nicht allerdings ihn selbst. Das, was Jesus als Sünde wertet, wird im Neuen Testament in einer Reihe von Lasterkatalogen zum Ausdruck gebracht.

Wenn die Sünde eine zentrale Kategorie für Jesus ist, so muß sie es auch im Christentum sein, kann und darf die christliche Verkündigung nicht darauf verzichten, diese Wirklichkeit vordringlich zu thematisieren.

[Zusammen mit dem Gebot der absoluten Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit steht das Gebot der Nächstenliebe im Zentrum der ethischen Forderungen Jesu, wobei zu berücksichtigen ist, dass ohne das Vorzeichen der Wahrhaftigkeit selbst die Liebe ohne Wert ist. Auch Gottes Wahrhaftigkeit und Treue gehen seiner Liebe voraus, und Wahrhaftigkeit und Treue werden zu den entscheidenden Attributen Jesu. Auf diesen beiden Säulen, dem Ethos der Wahrhaftigkeit und der Nächstenliebe, muß dementsprechend auch das Christentum aufruhen.]

Wenn wir uns mit der Gestalt Jesu beschäftigen, so ist eine nicht unbedeutende Frage die, mit welchem Recht und mit welcher Begründung im Christentum auf

Grund der ersten Konzilien der noch ungeteilten Christenheit die Zwei-Naturen-Lehre oder die Lehre von der hypostatischen Union im Blick auf die Gestalt des Gründers des Christentums vertreten wird.

In der Zwei-Naturen-Lehre wird Jesus von Nazareth, das Zentrum des Christentums, als göttlich verstanden, als menschlich und göttlich. [Gerade das Gottheitliche an ihm ist heute aber zum Problem geworden, nicht außerhalb des Christentums - dort war es schon immer so -, sondern innerhalb des Christentums, besonders auch bei den Theologen.]

Es ist nicht so, dass man auch in anderen Hochreligionen die Stifter als göttlich angesehen oder verehrt hätte, jedenfalls nicht ursprünglich. Bei Mohammed hat man das ausdrücklich abgelehnt. Und bei Buddha ist man erst später darauf gekommen, und das auch nur in einigen Richtungen, in Anpassung an das umgebende religiöse Milieu. In diesem Fall wurden damit allerdings auch die Vorschriften gelockert. Im Christentum gibt es demgegenüber eine wachsende Erkenntnis der Gottheit des Stifters, die an die Rätselhaftigkeit seines Wirkens anknüpft, aber zu keiner Zeit mit der Entlastung der Anhänger hinsichtlich der Gebote oder hinsichtlich der Nachfolge einherging. Man kann bei Jesus nicht von einem Vergottungsprozeß sprechen, wohl aber von einem Prozeß der Artikulierung des Glaubens an seine Gottheit. Von Anfang an war Jesus in den Augen seiner Jünger mehr als ein Mensch.

Von Anfang an läßt sich das Inkarnationsgeheimnis nicht mit den antiken Mythen vom Herabsteigen der Götter in die Menschenwelt oder von der Erhebung von Menschen zu Göttern vergleichen. Die Mythen sind menschliche Fiktionen, Projektionen menschlicher Erwartungen. Eine fiktive Jesusgeschichte hätte anders ausgeschaut.

Unhaltbar ist die Meinung, die metaphysische Gottessohnschaft Jesu sei eine naive Deutung des Jesusgeschehens. Von Anfang an hat man sich bemüht, das Geheimnis Jesu von der Vernunft her zu verstehen. Das Ergebnis solcher Reflexion sind die ersten drei ökumenischen Konzilien, Nizäa (325), Ephesus

(431) und Chalcedon (451). In Nizäa geht es um das Verhältnis Jesu zu Gott, in Ephesus und Chalcedon geht es um das Verhältnis der beiden Naturen zueinander. Während Ephesus die Gottheit hervorhebt gegen Nestorius, der Jesus zu einem außergewöhnlichen Menschen, zu einem Idealmenschen, gemacht hatte, hebt Chalcedon die Menschheit Jesu hervor, die durch die Überbetonung seiner Gottheit im Monophysitismus faktisch verlorengegangen war. Das Konzil von Chalcedon ist darum bemüht, dass die spannungsvolle Einheit zwischen dem "vere Deus" und dem "vere homo" bestimmend bleibt.

Was die ersten drei ökumenischen Konzilien auf den Begriff bringen, ist nicht neu, sie formulieren nur in einer philosophischen und theologischen Sprache, was im Neuen Testament und in den Glaubensbekenntnissen der frühen Christenheit bereits festgehalten wird.

Immerhin haben die ersten Christen Jesus schon früh als den Kyrios bezeichnet, ihn also mit dem Gottesnamen der Septuaginta belegt. Das ist besonders auffallend angesichts des unbestrittenen Monotheismus im Judentum.

Ferner wird der neutestamentliche Terminus technicus für "glauben" in gleicher Weise für Gott und für Jesus verwendet, in allen Lehrschriften des Neuen Testamentes und auch in den Evangelien, speziell im Johannesevangelium. Das ist wiederum besonders bemerkenswert angesichts der Tatsache, dass man im Judentum zur Zeit Jesu entsprechend der alttestamentlichen Überlieferung gewissenhaft bemüht war, den Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht zu nivellieren.

Die Einzigartigkeit Jesu ist gemäß dem Neuen Testament aufs engste mit der Besonderheit seines Erlösungshandelns verbunden.

Die Glaubenswahrheit von der Erlösung ist fundamental für das Christentum und unaufgebbar, analog der Glaubenswahrheit von der Inkarnation. Ja, die Glaubenswahrheit von der Erlösung steht in einem engen Zusammenhang mit der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu.

Ist auch der Erlösungsgedanke verbreitet in der Geschichte der Religionen - er findet sich in fast allen Religionen, in Hochreligionen, in Volks- oder Stammesreligionen und in Naturreligionen, sogar in vielen philosophischen Systemen hat er einen Ort gefunden - so ist er heute weithin unverständlich geworden, erfährt er heute nicht selten ausdrückliche Ablehnung.

Während die Erlösung in den Religionen des öfteren als Fremderlösung verstanden wird, wird sie in den philosophischen Systemen ausschließlich als Selbsterlösung verstanden. In den Religionen des öfteren, nicht ausschließlich. Als Selbsterlösung wird sie etwa im Urbuddhismus und weithin auch im Hinduismus verstanden, überhaupt in jenen Religionen, die sich mit der Seelenwanderungslehre verbinden. Für den Urbuddhismus und den Hinduismus gilt das aber nur bis zu einem gewissen Grad. Vor allem im Hinduismus finden sich nicht wenige heterosoteriologische Elemente.
In den philosophischen Systemen sucht man die Erlösung entweder durch Erkenntnis, durch Pflichterfüllung, durch die Verwirklichung des Humanitätsideals der Renaissance und der Aufklärung oder durch die Beseitigung irdischer Nöte.

Die Erlösung setzt die Erlösungsbedürftigkeit voraus, als Befreiung setzt die Erlösung eine Gefangenschaft voraus. Allgemein betrachtet, kann sie in der Verfallenheit an irdische oder an überirdische Mächte bestehen.

Im Christentum ist der Gedanke der Erlösung zentraler und auch konsequenter durchgeführt als in den übrigen Religionen. Vorausliegt ihr die Todverfallenheit des Menschen, die übernatürlich verursacht ist, die Verfallenheit an die Sünde und das Ausgeliefertsein an das Böse. Das wird schon im Alten Testament erkannt.

Es gibt hier zwei wichtige Termini, loskaufen und versöhnen. Der eine ist negativ, der andere positiv. Der negative beherrscht mehr das Alte Testament, der positive mehr das Neue. Im Alten Testament erfolgt die Erlösung vor allem in der

Erwählung und Führung des Volkes durch Gott. Die Befreiung von äußeren Nöten und Gefahren sieht man dabei stets in enger Verbundenheit mit der Vergebung der Sünden. Ein Grundmodell von Erlösung ist für das Alte Testament der Exodus. Immer mehr verbindet sich im Alten Testament der Gedanke der Erlösung mit dem Eschatologismus und mit der messianischen Hoffnung.

Im Neuen Testament erfolgt die Erlösung in der Basileia tou Theou, die ihrerseits ihre Erfüllung findet in der Person Jesu, der zum Erlöser schlechthin wird, der die Erlösung im Zeichen des Kreuzes bewirkt. Deshalb ist das Kreuz, das Symbol der Erlösung, ist nicht zu Unrecht zum Zeichen des Christentums schlechthin geworden.

Die Glaubenswahrheit von der Erlösung steht im Zentrum der Aussagen der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Offenbarung, weshalb das Christentum die Erlösungsreligion kat' exochen ist. Darauf verweisen bereits die Tatsachen, dass das Kreuz das entscheidende Symbol des Christentums ist und dass der Stifter des Christentums als der Erlöser schlechthin verstanden wird.

Die Erlösung hat im Christentum zwei Aspekte, einen negativen und einen positiven, sie beinhaltet die Befreiung von der Sünde bzw. die Befreiung von der durch die Sünde bewirkten Ungerechtigkeit oder die Befreiung von der Knechtschaft des Teufels und die Wiederherstellung der Urstandsgnade, der übernatürlichen Gerechtigkeit, der Freundschaft Gottes. Anders ausgedrückt: Lösung der Todes- und Unheilsgemeinschaft und Wiederherstellung der übernatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott.

Die Erlösung ist gnadenhaft und erfolgt im Zeichen des Opfers, das unlösbar mit dem Gedanken des Priestertums verbunden ist. Das Neue Testament spricht gern vom Blut Christi, das die Erlösung der Menschen bewirkt hat. Das Opfer des Kreuzes bewirkte die Versöhnung, wie es das Tridentinum ausdrückt, das damit den positiven Aspekt der Erlösung hervorhebt. Gott wurde versöhnt, er wurde jedoch nicht als zürnender oder als zorniger Gott im eigentlichen Sinne versöhnt. Das ist selbstverständlich ein Anthropomorphismus, eine bildhafte Redeweise.

So wenig Gott leiden kann, so wenig kann er zornig sein. Das Negative der Sünde betrifft lediglich den Menschen realiter.

Zahlreich und vielfältig sind im Neuen Testament im Zusammenhang mit dem Jesusgeschehen die Opfertermini. Eine besondere Bedeutung haben dabei die beiden Termini "hingeben" und "vergießen" in den Abendmahlsberichten.

Der Tod Jesu wird als Sühnetod verstanden, dessen Gegenstand die Sünden der Menschen sind. Dafür nannte ich Ihnen eine Reihe von Stellen. Jesus stirbt den Tod stellvertretend für die Menschen, die ihn eigentlich hätten selber sterben müssen. Der Gedanke der Stellvertretung tritt besonders stark bei Paulus hervor.

Wenn auch nach Aussage des Neuen Testamentes das ganze Leben Jesu erlösenden Charakter hat, so kulminiert dieser erlösende Charakter doch eindeutig in der Passion und im Tod Jesu.

Dieser Tod ist ein Menschenopfer, das Jesus selber darbringt, dessen Kern seine Hingabe ist, die ein Ausdruck seines Gehorsams und seiner Liebe ist. Dieses Opfer ist damit die Erfüllung des alttestamentlichen Opferkultes.
Die Sühnevorstellung im Zusammenhang mit dem Tod Jesu ist in neuerer Zeit immer wieder zum Stein des Anstoßes geworden. Man hat immer wieder gefragt, wie der blutige Tod Jesu am Kreuz das Medium der Erlösung sein.

Dazu ist zu sagen, dass der Mißbrauch der Freiheit, ein Wesenskonstitutiv der geschaffenen Freiheit, der Preis der Liebe ist, dass Gott die Sünde zuläßt, sie aber eigentlich nicht will, dass Gott die Freiheit des Menschen respektiert, die er ihm geschenkt hat, dass durch die Schuld ein schuldhafter Zustand geschaffen wird, der nach der Sühne verlangt, weshalb die Strafe ein Medium der Überwindung der Schuld, der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, der Wiederherstellung der Gerechtigkeit ist und dass das Zürnen Gottes eine anthropomorphe, das heißt eine bildliche Redeweise darstellt.

Der Protest, der uns in diesem Zusammenhang vielfach begegnet, geht in der Regel von einem Nichtverstehen der Realität der Sünde aus, das seinerseits wiederum die Folge eines verdunkelten Gottesbildes ist.

Die Religion der Vatergottheiten ist "eine Religion mit vorwiegender Betonung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Gott und menschlichem Verband, ohne starre Bindung an einen Ort, dafür umso bewegungsfähiger im Eingehen auf alle Veränderungen des Schicksals der Verehrerkreise".[203] Von daher verseht sich auch letztlich die Qualitätslosigkeit Jahwes. Der nomadische Vatergott wohnt nicht irgendwo, er ist nicht an einen Ort gebunden, umso mehr aber an den Sippenverband. Der Gott der Väter "ist der Wegegott der wandernden Viehzüchter, die ... dem eigentlichen Nomaden schon ferngerückt, aber noch nicht im Kulturland ansässig geworden sind." [204] Ätiologisch wurden die Vaterkulte der semitischen Stämme und Sippen stets zurückgeführt auf eine Offenbarung des Vatergottes an den Ahnherrn des Stammes, wie uns das ja auch im AT begegnet.

Auch mit den Göttern der örtlichen Heiligtümer wurde der Gott der Väter identifiziert. Auch sie wurden häufiger assimiliert. Sie traten nicht zu dem Sippengott hinzu, sondern wurden mit ihm identifiziert. Sie wurden nicht hinzugefügt, sondern assimiliert. So verband Altisrael in Kanaan die Vatergott-Verehrung mit den Erscheinungsformen der Gottheit El. El war eine Art Hochgott in Kanaan. Von ihm zeugen noch viele Ortsnamen und nicht wenige Eigennamen, in denen die Silbe "El" vorkommt. Diese Silbe kommt auch vor in der Bezeichnung Israel, die ja soviel bedeutet wie: El herrscht oder: El kämpft nach dem nächtlichen Kampf Jakobs mit dem Engel. Am Jabbok-Fluß erhielt Jakob, der Sohn des Isaak, den Namen Israel. Nicht Jakob, sondern "Israel soll fürderhin dein Name sein, denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und dabei den Sieg

---

[203] A. Alt, Der Gott der Väter, in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1953, 62; vgl. A. Kolping, II, 105.

[204] W. Eichrot, Religionsgeschichte Israels, 377 f.

erfochten." [205] Nach der Landnahme wurde auch Baal mit Jahwe identifiziert, zunächst jedenfalls.

Gerade die Zuwendung zu den El-Hypostasen fand günstige Bedingungen in Israel, (weil die wandernden Völker, die Halbnomaden, nicht so sehr an eine Gottheit gebunden sind, die mit einem Ort zusammenhängt und) weil der Gott El in Kanaan überörtlich und universal war. Das kam der Gottesvorstellung Israels entgegen, denn auch der Vatergott war nicht an einen Ort gebunden, und er war praktisch der einzige, damit universale. Die Überörtlichkeit und Universalität sind wichtige Eigenschaften des qualitätslosen und einzigen Gottes in Israel. War El auch nicht monotheistisch, so war er immerhin überörtlich und universal.

In dieser Universalität und Überörtlichkeit Jahwes liegt der Ansatzpunkt für die Transzendenz in der Gottesvorstellung, die ihrerseits in einer spannungsvollen Ergänzung zu der personalen Gottesvorstellung steht, die ihren Ansatzpunkt in der Beziehung der Gottheit zur Sippe, im Zug zum Sozialen und Historischen hat. Diese beiden Momente, die Transzendenz und die Personalität, sind die beiden entscheidenden Züge des qualitätslosen Monotheismus in Israel, wie wir noch sehen werden. - Auch hier zeigt sich, dass die Offenbarung stets ihre natürlichen Anknüpfungspunkte hat. Die Gnade baut auf der Natur auf.

Bei der endgültigen Landnahme im 13. bzw. 12. vorchristlichen Jahrhundert erfolge in Kanaan eine weitgehende Vermischung mit der einheimischen Bevölkerung, die neben El auch Baal verehrte. Dieser Baal hatte mehr und mehr den Hochgott El im kanaanäischen Kult verdrängt. Zunächst praktizierte man auch hier das, was ich die Assimilitationskraft Israels nannte. Auch dieser Gott Baal wurde mit El oder Jahwe identifiziert. Bis in die Königszeit hinein verwendete man für Jahwe auch den Baal-Namen. Dann merkte man jedoch, dass mit diesem Namen auch kanaanäische Vorstellungen und Riten immer stärker in die Religion Israels eindrangen und dass so die Gefahr des Synkretismus gegeben war. Daher riefen nun die Propheten zur Entscheidung für Jahwe und gegen Baal

---

[205] Gn 32, 28.

auf. Nachdrücklich kämpften sie so gegen den Abfall vom Monotheismus. Im Nordreich war es der Prophet Elias, der für Jahwe kämpfte, gegen Baal, mit der Parole: "Jahwe ist der Gott schlechthin!" [206] Das Wirken dieses Propheten fällt in die Zeit um 850 v. Chr. Um 760 verkündete Amos Jahwe als den alleinigen Herrn und Richter aller Völker.[207] Um 750 suchte Hosea die Jahwe-Verehrung von allem Synkretismus konsequent zu reinigen.[208] Unmißverständlich verkündete Isaias um 730, dass Jahwe auch der Herr der großen Reiche ist, [209] während die Götter, die sonst verehrt werden, "Nichtse" sind.[210] Ähnlich nennt Jeremias um 600 die fremden Götter einen "nichtigen Hauch" oder "Nicht-Götter". [211] Im Deutero-Isaias wird die Alleinzigkeit Jahwes um 550 hymnisch besungen. [212]

Der qualitätslose eine Gott ist der schlechthin Transzendente, das heißt er ist weltübersteigend, ja, unwelthaft. Das bedeutet im einzelnen: Jahwe ist überweltlich, überzeitlich und übervölkisch. Er ist der ganz andere. Er ist der Welt entzogen und unverfügbar. Er ist von menschlicher Vorstellungskraft nicht zu umfangen. Die Transzendenz meint das völlige Anderssein Gottes. Er ist anders als die Wirklichkeit der Welt, größer, gewaltiger, geheimnisvoller. Transzendenz meint nicht räumliche Ferne, denn die Transzendenz muß stets zusammen gedacht werden mit der Immanenz. Andernfalls kämen wir nämlich zum Deismus. Gottes Jenseitigkeit ist qualitativ zu verstehen. Der Transzendente,

---

206 1 Kö 18, 39.

207 Am 1-2; 9, 7.

208 Os 2, 18 ff u. Ö.

209 Is 5,26; 31.

210 Is 2, 8. 18; 10,10; 19,3 u. Ö.

211 Jer 2,5; 10.15; 16,19; 2,11; 5,7.

212 Is 45, 21; 41,28; 43,10; vgl. A. Deissler, 25-30.

der große, gewaltige und geheimnisvolle Gott ist auch im Kleinsten anwesend und zugleich ist er dem einzelnen näher als er sich selbst nahe ist.

Jahwes Transzendenz bedeutet Erhabenheit über alle räumlichen Dimensionen. Sie meint Transzendenz als Überweltlichkeit.

Diese Erhabenheit über die räumlichen Dimensionen umschließt auch die zeitlichen Dimensionen. Der Überweltliche ist daher auch überzeitlich. Für ihn gibt es keinen Anfang und kein Ende. Hier steht das At radikal gegen die Mythen, die von einer Entstehung der Götterwelt erzählen. (Dementsprechend lesen wir bei dem Propheten Habakuk: "Bist du nicht von Urzeit her, Jahwe, mein heiliger Gott, der nicht stirbt?" Die Masoreten empfanden diese Stelle als anstößig, jedenfalls die negative Formulierung des Versschlusses. Daher änderten sie ihn um: "Wir werden nicht sterben". So selbstverständlich und tief empfanden sie die Zeitlosigkeit, die Überzeitlichkeit Gottes.) Für das alttestamentliche Gottesbild sind Werden und Vergehen einfach ungeeignete Kategorien.[213]

Die Transzendenz beinhaltet endlich, dass der überweltlich oder überräumliche und überzeitliche Gott auch ein übervölkischer Gott ist, dass er universal ist, dass er für alle Völker da ist. Der Universalismus ist allein schon einzigartig. Er unterstreicht den bedingungslosen Monotheismus. Jahwe ist nicht eine Funktion seines Volkes oder dessen Projektion, kein Volksgott, sondern der Gott aller Völker. Diese Universalität wird dadurch vor allem unterstrichen, dass im AT wie sonst in keiner nationalen Literatur der Antike die eigene Nation gescholten und kritisiert wird und dass dabei die Großen der Geschichte nicht geschont werden.

Die Bestimmung der Transzendenz Jahwes wird noch einmal gesteigert, dadurch dass er als überkosmisch bezeichnet wird. So heißt es 1 Kö 8, 27: "Die Himmel ... fassen Dich nicht", und Is 40, 15: "Alle Erdenmächte (sind) wie ein Tropfen am Eimer!" Sind auch die höchsten Götter der großen Religionen der Antike ein Teil des Alls, so ist Jahwe in jeder Hinsicht der kosmisch Ungebunden, er hat ja alles

213 Vgl. A. Deissler, 38.

geschaffen, er hat den Kosmos nicht nur als Kosmos (aus dem Chaos) geschaffen, sondern die Welt als Ganzes ins Dasein und Sosein gerufen.

Daher ist der transzendente Gott des AltenBundes der Welt absolut überlegen, deshalb allgegenwärtig bzw. allmächtig in seinem Walten und in seinem Sein.

Das drückt der erste Schriftprophet Amos um 760 v. Chr. so aus: "Brechen sie (die Entronnene) durch nach der Unterwelt, so holt sie von dort meine Hand. Steigen sie zum Himmel hinauf, stürze ich sie nieder von dort. Verstecken sie sich auf des Karmels Gipfel, so erspähe ich sie dort und packe sie. Bergen sie sich auf dem Grunde des Meeres, gebiete ich der Meerschlange, sie dort zu vernichten."[214]

Erinnert sei auch an Ps 139, wo es heißt: "Wohin könnte ich flüchten vor deinem Geiste, wohin fliehen vor deinem Angesicht? Stiege ich zum Himmel auf - dort bist Du. Wollte ich mich betten in der Unterwelt - Du bist auch da zugegen. Höbe ich mich auf des Morgenrots Schwingen und ließe mich nieder am Ende des Meeres, würde Deine Hand auch dort mich fassen und Deine Rechte mich greifen!"[215]

Die Weltüberlegenheit, die kosmische Überlegenheit Jahwes in diesem Sinne findet ihren charakteristischen Ausdruck in dem beliebten Titel "Jahwe Zebaoth". Dieser Titel ist besonders beliebt bei den Propheten und will zum Ausdruck bringen, dass dem Gott Jahwe alle Natur- und Geschichtsmächte untertan sind. [216] Die "zebaoth" sind die Heerscharen.

---

214 Am 9, 3 ff.

215 Ps 139, 7 ff.

216 A. Deissler, 33 ff.

Der Gott Israels ist Träger der absoluten Machtfülle. Sein Wirken in Natur und Geschichte ist unbegrenzt und von nichts gehemmt. Sein Werk sind der feste Rhythmus der Natur[217] sowie der geordnete Ablauf der kosmischen Vorgänge.[218]

Um sich von den Schöpfungsvorstellungen der Umwelt abzusetzen, haben die Theologen oder Hagiographen (inspiriert) Israels in der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte[219] einen eigenen Terminus gewählt, nämlich den Terminus "bara", den sie nur von Gott gebrauchten, der nie mit der Angabe eines Woraus verbunden wird und der endlich die Mühelosigkeit des göttlichen Schaffens ausdrücken will. Gott hat alles Geschaffene nach Gen 1 (Priesterschrift) durch sein bloßes Wort hervorgebracht. Die zeitliche Datierung der Priesterschrift - das wissen Sie aus der Einleitung in das AT - ist umstritten, die einen meinen, sie sei exilisch, die anderen nachexilisch. Demgegenüber verwendete die alte jahwistische Schöpfungserzählung[220], deren Endredaktion um 900 erfolgte, noch handwerkliche Ausdrücke. Bereits bei Isaias - er wirkte im 8. Vorchristlichen Jahrhundert im Südreich - setzte sich aber mehr und mehr die Vorstellung durch, dass Jahwe durch sein bloßes Wort ins Dasein ruft. Is 40, 26 (Deuterojesaja) werden die Sterne erschaffen dadurch, dass Gott sie beim Namen ruft. Is 48, 13 bedeutet Himmel und Erde erschaffen so viel wie dass Gott sie einfach herbeirief und dass sie da waren. Ähnlich heißt es Ps 33, 6.9: "Durch Jahwes Wort entstanden die Himmel, durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer ... Denn er spricht und es geschieht, er befiehlt und es steht da."

---

217 Gen 8, 20-22.

218 Job 37 f.

219 Gen 1.

220 Gen 2,4 ff.

Nicht weniger souverän und frei verfügen als im Kosmos, als in der Natur, ist die Macht Jahwes in der Geschichte. Alle Völker gehören ihm.[221] Ihm gegenüber bedeuten sie nichts.[222]

Kein Bereich ist seiner Allmacht entzogen.[223] Von daher kommt es zu der Aussage seiner Allgegenwart und Allwissenheit.[224] Damit ist er wesentlich anders als der Mensch.[225]

Der ganz andere, der Überweltliche, der Überzeitliche und Überräumliche, der Allmächtige, Allgegenwärtige und Allwissende ist zugleich den Menschen nahe. Der Transzendente ist der Personale. Damit haben wir einen 4. grundlegenden Zug der Gottesvorstellung des AT. Geht der Name El mehr auf die Mächtigkeit und Erhabenheit, die zugleich als seinshafte Transzendenz und dynamische Immanenz verstanden wird und vor allem im absoluten Gegensatz zum Menschen steht, so geht der Name Jahwe auf die heilvolle Nähe zum Menschen und auf die personale Gemeinschaft mit ihm.

Das sind die beiden Grunderlebnisse des Göttlichen im AT: Gottes Nähe und Ferne. Hier liegen die entscheidenden Momente des alttestamentlichen Gottesbildes, die zugleich seine spannungsvolle Weite zum Ausdruck bringen: Gottes Nähe und Ferne im Hinblick auf Mensch und Welt. Diese beiden Grunderlebnisse stehen gewissermaßen im Schnittpunkt der beiden anderen Grundgegebenheiten der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, der Qualitätslosigkeit und des selbstverständlichen Monotheismus. Der unendliche

---

221 Ex 19. 5.

222 Is 40, 15 - 17.

223 Am 9, 1-4.

224 Ps 139, 7-12; Sir 42, 17-21; 39, 18-20.

225 Is 31, 3, Ez 28, 2-9; vgl. Haspeker, 223 ff.

transzendente Gott ist zugleich der die Gemeinschaft des Menschen suchende Gott, der ihn allerdings dann auch sittlich fordert.

Die Transzendenz Jahwes steht in einer gewissen Spannung zu seiner Personalität. Gott ist nicht nur der ganz andere, sonder der ganz andere ist auch dem Menschen nahe. Geht der Name "Jahwe" auf die Personalität Gottes so geht der Name "El" mehr auf seine Transzendenz.

Gerade das Moment der Personalität Gottes ist von nicht zu überschätzender Bedeutung für die Religion Israels. Es kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Das bedeutet. Gott ist nicht begrifflich, sondern personal. Er ist kein "Es", sondern ein "Ich". "Die Wesensbestimmung des personalen Menschen als des Bildes Gottes (Gn 1, 26f) weist wieder zurück auf die geistige Personalität Gottes."[226] Bezeichnenderweise heißt es daher Gn 9, 6: "Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden, denn nach seinem Bilde hat Gott ihn geschaffen." Die Ebenbildlichkeit des Menschen im Vergleich mit Gott besteht in nichts anderem als in seiner Personalität. Und die Personalität des Menschen führt zur Personalität Gottes.

Von der Personalität Gottes her erklären sich auch die zahlreichen Anthropomorphismen im AT, worin Gott immer wieder auf menschliche Weise beschrieben wird, wenn da etwa die Rede ist vom Auge Gottes, von seinen Händen, von seinem Zorn. Aber diese Redeweise ist nicht buchstäblich gemeint. Das interpretiere ich nicht in die Bibel hinein, das behaupte ich nicht, sondern das deutet die Bibel selber an, denn auffallenderweise wird niemals eine körperliche Gestalt Gottes wirklich greifbar trotz ihrer Beschreibung in menschlichen Termini. In den Theophanie-Schilderungen wie Ex 24, 10 und Is 6 und in der theologischen Diskussion um den Bilderkult in Dt. 4, 9-24 wird sie ausdrücklich abgewehrt. Über die Anthropomorphismen werden wir uns nicht mehr wundern, wenn wir uns klar machen, dass wir über Geistiges nur in anschaulicher Weise reden können. Es geht im AT darum, dem Menschen die

[226] Josef Haspeker, 223 ff.

Persönlichkeit des lebendigen Gottes nahezubringen. Daher die menschlichen Termini. Dabei ist sich der Israelit offenkundig des bildhaften Charakters einer solchen Darstellung bewußt.

Dass dem so ist, das Bewußtsein des gläubigen Israeliten von der Bildhaftigkeit der anthropomorphen Redeweise, kommt auch im folgenden Sachverhalt zum Ausdruck: "Alle Akte und Eigenschaften, die einer geistig-sittlichen Person eigen sind, werden Gott in vollem und vollendetem Maß beigelegt: Erkenntnis, Weisheit, freie Entscheidung (Freiheit), sittlicher Wille, Gerechtigkeit, Güte, Treue, Liebe, während physische Bedürfnisse wie Essen und Trinken (Ps 50, 12 f), Schlafen (Ps 121, 4), Ermüdung (Is 40, 28) negiert werden."[227] Gelegentlich wird dann aber selbst im geistig-personalen Bereich das Anderssein Gottes gegenüber dem Menschen ausdrücklich und scharf hervorgehoben. [228] Das Bewußtsein des bildhaften Charakters der Jahwe-Beschreibungen kommt vor allem in dem absoluten Verbot seiner bildlichen Darstellung zum Ausdruck, in dem uneingeschränkten Verbot des Bilderkultus.

In Israel erfuhr man die Personalität des Menschen vor allem im Sprechen. Durch die Sprache unterscheidet sich der Mensch von der Tierwelt. Selbst das Denken bezeichnet der Hebräer als Sprechen. Der normale hebräische Ausdruck für Denken lautet "Sprechen im Inneren". Daher nennt der Hebräer die Tiere "das Stumme" (b`hemah). Im Angesprochenwerden durch Jahwe hat Israel Gott als Ich, als Selbst erfahren. Durch das Angesprochenwerden durch Jahwe wurde das Volk als Israel erst geschaffen, wie das AT immer wieder zum Ausdruck bringt. Schon die Wortoffenbarung als solche weist sich als Selbsterschließung eines personalen Gottes aus und richtet immer wieder neu den Blick auf die Personalität dieses Gottes.

---

227 J. Haspeker, 223 ff.

228 Num 23, 19; 1 Sam 15, 29, J. Haspeker, ebenda.

Die Personalität Gottes wird immer neu thematisiert, wenn von der Freiheit Gottes und von der Souveränität seines Waltens die Rede ist. “Ich neige mich gnädig, dem ich mich gnädig neige; ich erbarme mich dessen, dessen ich mich erbarme.”[229] Die Freiheit und Unabhängigkeit Gottes wird exemplarisch deutlich in seiner Erwählung des Volkes Israel.[230]

Die Personalität Gottes war nicht nur im zeitgeschichtlichen Kontext des AT ein Ärgernis. Immer wieder hat man in der Geistes- und Religionsgeschichte, ja, manchmal auch in der Theologie - daran Anstoß genommen. Man sah darin etwas, was die Unendlichkeit und die Unbegrenztheit Gottes beeinträchtigt. Aber zum einen wird die Personalität Gottes im Gegensatz zur Personalität des Menschen in ihrer Besonderheit durchaus, wie ich bereits betonte, immer wieder hervorgehoben, zum anderen muß man sehen, dass Personalität als “In-sich-selbst-Sein” nicht eine Begrenzung des Seins in sich darstellt, wenngleich unsere menschliche Personalität begrenzt ist, wenngleich uns Personalität faktisch immer als begrenzt begegnet. Erfahren wir faktisch nur endliche Personalität, so liegt die Endlichkeit jedoch nicht im Wesen der Personalität. In Gott verhält sich eben unbegrenztes Sein in unbegrenzter Weise zu sich selbst. Und das wird zum Ausdruck gebracht in der alttestamentlichen Offenbarung .[231] An die Stelle des persönlichen Gottes tritt heute gern ein pantheistischer Gott: Gott ist das Universum, der Kosmos ist göttlich. Die Tendenz zum pantheistisch gedachten Gott begegnet uns auch im Christentum. Dorthin gelangt man durch die Feststellung, Gott sei nicht Person, sonder überpersonal. Wenn man aber genauer hinschaut, so sieht man, dass die Personalität nicht gesteigert werden kann: eine Wesenheit, die ihrer selbst mächtig ist, ein Selbstsein mit Intellekt und Wille. Der pantheistisch gedachte Gott ist seinsmäßig dem personal gedachten Gott unterlegen. Bei der Personalität Gottes muß man allerdings unterscheiden zwischen der geschaffenen Personalität des Menschen - und meinetwegen auch

229 Ex 33, 19.

230 Dt 9,6; Os 11,1; Dt 4, 37 f; 10,15; Mal 1,2 f.

231 Vgl. A. Deissler, 43-47.

der Geistwesen, der Engel und der Dämonen - und der ungeschaffenen Personalität Gottes.

Ein bedeutender Aspekt des Personseins Jahwes, vielleicht der entscheidendste, ist der ethische Charakter dieser Personalität, der im absoluten Gegensatz zur Sünde steht.

Jahwe ist der heilige Gott. Das meint zunächst die ontische Heiligkeit Jahwes, "seine erschreckende Erhabenheit, seine blendende Lauterkeit und seinen niederschmetternden Glanz".[232] Das bringt das Moment der Transzendenz zum Ausdruck. Heiligkeit meint zunächst die transzendente Erhabenheit Gottes, negativ das Abgesondertsein, das "ganz anders sein", positiv die unerreichbare und unendliche Majestät seines Wesens. Diese Heiligkeit Gottes ergibt sich einerseits aus der Größe seiner Werke, andererseits manifestiert sie sich in der überwältigenden Herrlichkeit der Theophanien naturhafter [233] wie auch personaler Art [234] und in konkreten Heils- und Gerichtstaten.[235]

Heiligkeit ist daher der umfassende Ausdruck des göttlichen Seins, [236] der "Heilige" wird zum Synonym für Gott. Gerade als der Heilige unterscheidet sich Gott von allem Nichtgöttlichen.[237]

Die Heiligkeit Gottes wird dann aber sekundär auch als ethische Heiligkeit verstanden. Jahwe steht in einem absoluten Gegensatz zur Sünde. Hier

---

232 A. Deissler, 41.

233 Ps 29; Ex 24, 16 f.

234 Is g.

235 Ex 15, 11; Is 2, 9-19; 5, 16; Ez 28, 22-25.

236 Is 6, 3; Ps 99.

237 Os 11, 9; vgl. J. Haspeker, 23 ff.

unterscheidet er sich wiederum in aller Deutlichkeit vom Menschen [238] und wird ihm al Vorbild und fordernde Mahnung des eigenen Strebens vorgestellt.[239]

Jahwes Heiligkeit bedeutet Erhabenheit, aber auch höchste ethische Lauterkeit.[240] Die ethische Lauterkeit Jahwes ist zugleich ein Appell für den Menschen, Gottes Heiligkeit nachzuahmen.[241] Gegenüber der Heiligkeit Jahwes im ontischen und ethischen Sinne erfährt der Mensch seine kreatürliche Kleinheit und seine ethische Fragwürdigkeit.

Trotz seiner furchterregenden Erhabenheit und seiner fordernden Heiligkeit ist dieser Gott bestimmt von der heilvollen Zuwendung zum Menschen. Das wird bereits deutlich in der Theophanie Ex 3, 13-15 - Gott offenbart sich als der, der für die Menschen da ist - im Zusammenhang mit der Qualitätslosigkeit Gottes. Die heilvolle Zuwendung Gottes und seine Nähe zum Menschen ist von Anfang an die stete Botschaft des AT über Gott.[242] Sie findet ihre konkrete Gestalt im Bund Gottes mit den Menschen. Die heilvolle Zuwendung Gottes und seine Nähe zum Menschen bedeutet nicht seinshafte Bindung eines Volksgottes an sein Volk, sondern freie Zuneigung, herablassende Huld Gottes. Die Nähe Gottes wird als spezielle Auszeichnung Israels empfunden.[243] Ihr Sinn und ihr Ziel aber ist das Heil aller Völker.[244]

---

238 Os 11, 9.

239 Lev 19, 2; 20,8; vgl. J. Haspeker, 23 ff.

240 Vgl. Die Berufungsvision des Isaias.

241 Vgl. A. Deissler, 41 f.

242 Gn 2.

243 Dt 4,7.

244 Gn 12,3; Is 2, 2-4; Is 42, 1-7; Is 49, 1-6.

Dabei ist Gott aber auch dem einzelnen in seiner Not nahe.[245] Das gilt auch dann, wenn Gott sich zeitweilig dem Menschen verbirgt.

In dieser Zuwendung Gottes zum Menschen, ermöglicht durch die Personalität Gottes, müssen wir das eigentliche Korrelat zur Transzendenz Gottes sehen. Darin erkennt der Mensch Gottes Güte, Treue, Geduld und Erbarmen.[246]

Das führt dann zu dem tiefsten Wesen des alttestamentlichen Gottes, das er in der Liebe offenbart. Zumeist spricht das AT von dieser Liebe Gottes nur in konkreten Äußerungen dieses Gottes, im Zusammenhang mit seinem Erbarmen, mit seiner Geduld, mit seiner Treue und mit seiner Güte. Das Wort Liebe wird erst in prophetischer Zeit aufgenommen, "um den letzten Grund der Erwählung Heilsgemeinschaft Gottes mit Israel aufzudecken."[247] Da wird dann auch der Gottesbund als Braut- und Ehegemeinschaft Jahwes mit Israel dargestellt [248] und in diesem Gleichnis die treue Liebe Jahwes der Untreue Israels gegenübergestellt.

Später (nach den Propheten) im Dt ist nachdrücklich die Rede von der Liebe Gottes als dem Erwählungsgrund und als der grundlegenden Haltung Gottes gegenüber Israel [249] und seinen Vätern.[250] Aus der Liebe Gottes zu seinem Volk resultiert die Liebe dieses Volkes zu Gott aus ganzem Herzen als das Hauptgebot.[251]

---

245 Ps 34, 19; 119, 151, 145,18.

246 J. Haspeker, 23 ff.

247 Os 1-3; 11,1; Jer 2,2.

248 Os 1-3; Jr 3; Ez 16, 23; Is 50,1; 54, 5-8.

249 Dt 7, 6-8; 23,6.

250 Dt 4, 37, 10,15; vgl. Mal 1, 2-3.

251 Dt 6,5.

Zunächst bleibt das Wort "Liebe" im AT auf Gottes Haltung zu den Auserwählten beschränkt. Im Buch der Weisheit[252] wird diese Liebe dann aber als eine Haltung Gottes gesehen, die er allem Geschaffenen entgegenbringt. Auch darin zeigt sich der in den Jahrhunderten wachsende Universalismus.[253]

Jahwe, der personale Gott, der Heilige, der Gott des Bundes, der Gott der Liebe, ist der lebendige Gott. Diese Lebendigkeit ist ein ganz wesentlicher und charakteristischer Zug der Personalität Gottes. Das Attribut der Lebendigkeit gehört zu den ältesten Attributen Gottes[254], es gehört zu den stets gleich bleibenden Attributen Gottes im AT. Hier gibt es keine Entwicklung. Leben bedeutet im alttestamentlichen Verständnis wirkmächtige gegenwärtige Existenz.[255] Das Wort vom lebendigen Gott finden wir sehr häufig in den Gebeten Israels im Buch der Psalmen.[256] In dem Lebendigsein der Personalität Gottes ist auch die Macht dieser Person angesprochen.

Die absolute Fülle des Lebens Jahwes zeigt sich gegenüber dem vergänglichen, irdischen Leben besonders in seiner Unvergänglichkeit oder besser Ewigkeit. Die Ewigkeit Gottes versteht das AT primär als unbegrenzte zeitliche Dauer nach vorwärts und rückwärts.[257] Wir heute verstehen die Ewigkeit Gottes demgegenüber als das "nunc stans", als die Zeitlosigkeit, als die immerwährende Gegenwart, wohlgemerkt die Ewigkeit Gottes, die "aeternitas". Davon unterscheiden wir die "aeviternitas", die Ewigkeit der geschaffenen geistigen

252 Weish 11, 24 ff.

253 Vgl. J. Haspeker, ebenda.

254 Gn 16,14.

255 Jos 3,10.

256 Ps 18, 47, 42, 3; 84, 3.

257 Is 41, 4; 43, 10-13.

Kreatur, woran bekanntlich der Mensch partizipiert. Hier denken wir an die unbegrenzte zeitliche Dauer nach vorwärts (natürlich nicht nach rückwärts). Die absolute Fülle des Lebens Jahwes zeigt sich gegenüber dem vergänglichen irdischen Leben besonders in seiner Unvergänglichkeit, in seiner Ewigkeit. Von der Verbindung der Ewigkeit mit Leben erhält sie neben dem temporalen Sinn den Sinn unversiegbarer Lebenskraft. Der "ewige Gott ... wird nicht müde noch matt."[258] Das bedeutet dann Unveränderlichkeit.[259]

Die Ewigkeit Gottes wird gern mit seinem Schöpfertum [260] und seinem universalen Königtum verbunden.[261] Gerade in den jüngeren Texten des AT tritt die Ewigkeit immer mehr als Gottesprädikation hervor[262] und wird auch mehr und mehr von Gottes Eigenschaften ausgesagt.[263]

In diesem Gottesbild - Gott wird verstanden als Gott des Bundes und der Liebe, als der Lebendige und Unveränderlich - deutet sich der grundlegende Optimismus der Jahwe-Religion hinsichtlich der Welt und des Menschen an. Dieser Optimismus folgt aber auch aus dem Schöpfungsgedanken, der, am Anfang thematisiert, das ganze AT durchzieht. Gn 1,31. Heißt es: "Gott sah alles, was er geschaffen hatte, und siehe: es war sehr gut!" Alles, was ist, zeugt von der Größe und Weisheit und Güte Gottes, und zwar ohne Wenn und Aber.[264]

---

258 Is 40, 28.

259 Ps 102, 25-28; Sir 42, 21.

260 Is 40, 28; Ps 92,1 f; Sir 18,1)

261 Ps 10,16; 29, 10; 145, 10-13; Jer 10,10; Dn 6,27.

262 Is 26, 4, DN 12, 7; Tob 13,1, Bar 4, 22.

263 Vgl. besonders das Buch der Weisheit; ebenda.

264 Vgl. Ps 18.

Auch dieser Optimismus ist geistesgeschichtlich ein Unicum, speziell im Kontext der Antike, aber auch sonst.

3. Der Mensch im AT

Innerhalb der Schöpfung, die als uneingeschränkt gut qualifiziert wird, ragt in ganz ungewöhnlicher Weise der Mensch hervor. Er ist dem Schöpfer ähnlich, sofern er ein geistig erkennendes, sich frei entscheidendes Wesen ist. Gott schuf den Menschen nach seinem Gleichnis und Ebenbild.[265] Eine tiefere Begründung für die Würde des Menschen gibt es wohl nicht, wenn wir einmal vom NT absehen, das sich ja als evolutive Weiterentwicklung und Vertiefung der alttestamentlichen Offenbarung darstellt. Der Mensch ist - im Verständnis des AT - irgendwie das Korrelat Gottes. Schon in dieser grundsätzlichen Bestimmung des Menschen erweist sich das Menschenbild des AT unübertroffen. Das soll im einzelnen näher dargelegt und konkretisiert werden.

Zunächst sei jedoch darauf hingewiesen, dass es trotz der hohen Würde des Menschen im AT auch nicht einen Ansatz für eine irgendwie geartete Vergottung des Menschen gibt. Es gibt keinen Personenkult, keine Menschenvergottung, die uns in der Antike auf Schritt und Tritt begegnet; die allzu sehr der Natur des Menschen, seinen Sehnsüchten, Erwartungen und Bedürfnissen entspricht. Das ist religionsgeschichtlich auffallend angesichts der Tatsache, dass man in der Antike gern die Gründer einer Stadt oder eines Volkes oder einer Religion zu Göttern oder Halbgöttern machte, dass man vielfach sogar lebende Herrscher als Götter verehrte. So etwas gibt es in Israel nicht, nicht einmal für Moses, dessen Sonderstellung und einzigartige Bedeutung für die Geschichte des Volkes unangefochten ist. Es gibt im AT auch nicht einen Anflug von Menschenvergottung. Einer solchen Vergottung stand die undiskutierbare Einzigkeit Jahwes entgegen. Hier zeigt sich die geniale Konsequenz dieser Religion.

---

265 Gn 1 u. 2.

Trotz der grundlegenden Bedeutung, die Moses für die Jahwe-Religion hat, fehlt auch bei ihm jeder Anflug von Personenkult. Mit Moses beginnt nach Ausweis des AT eine Kette von Selbstoffenbarungen Gottes in der Geschichte seines Volkes. In ihm begegnet uns zum ersten Mal in der Geschichte der übernatürlichen Offenbarung Gottes eine geschichtlich faßbare Persönlichkeit.[266] Trotz seiner hervorragenden Stellung - das ist wichtig - ist Moses immer nur der Bote des Gottes der Offenbarung. Diese Vorstellung hält sich durch bei allen späteren Boten. Die Offenbarung, deren Überbringer sie sind, bleibt allein von Jahwe abhängig.

Dem einzigartigen Gottesbekenntnis Israels entspricht ein einzigartiges Verständnis des Menschen, wenngleich der Abstand zwischen Gott und den Menschen stets gewahrt bleibt und eine Vergöttlichung eines Menschen oder des Menschen überhaupt in Israel unmöglich ist.

Das Menschenbild des AT könnten wir durch vier Stichworte charakterisieren: Abhängigkeit, Verantwortlichkeit, Schuldigkeit bzw. Unzulänglichkeit und Geborgenheit.[267]

Zunächst zur Abhängigkeit. Sie meint, dass der Mensch vor Gott “ebed”, das heißt der Knecht, der Sklave ist. Der Mensch ist vor Gott der Abhängige schlechthin.

Im einzelnen bedeutet das: Er ist nicht Herr seines Daseins. Er ist geschaffen. Ein fremdes Gesetz steht über seinem Leben. Seine Existenz und alles, was er erlebt, ist ihm zugeschickt, es ist sein Schicksal, sein Geschick. Glück, Gesundheit, Schmerz, Krankheit und Tod, das alles ist über den Menschen verhängt. Ebenso ist das Zeitgeschehen, ebenso sind die Lebensbedingungen für ihn verfügt.

---

266 A. Kolping, II, 112-126.

267 Fritz Maass, Was ist Christentum?, Tübingen 1981, 24.

Daraus erklärt sich einerseits die stete Hervorhebung des Waltens Gottes, seiner Herrschaft, seiner Macht, seiner Erhabenheit und Furchtbarkeit, andererseits die unermüdliche Forderung der Demut im Hinblick auf den Menschen sowie die starke Betonung der Vergänglichkeit des Menschen und seines Lebens.

Die totale Abhängigkeit des Menschen von Jahwe wird in den ältesten Quellen des AT nicht weniger betont als in den jüngeren Texten.

Zwar gab es dieses Abhängigkeitsbewußtsein auch sonst irgendwie im alten Orient, in der Umwelt des Volkes Israel, aber im AT wird die Abhängigkeit allein auf Jahwe, auf eine personhafte Instanz bezogen, nicht auf Mächte, Götter und Dämonen, denen man etwa je nach Situation das Gute und das Böse, das einem zustößt, anlasten könnte. Jahwe ist die Ursache von allem Geschehen, auch von allem Unheil. Für das AT ist auch der Satan gänzlich abhängig von Gott wie alles Geschaffene. Auch der Satan kann nur das tun, was Gott zuläßt. Charakteristisch ist, dass Hiob für den Tod seiner Kinder, für den Verlust seines Besitzes und für seine Krankheit Gott verantwortlich macht.[268]

Der zweite entscheidende Zug des Menschenbildes im AT ist die Verantwortlichkeit des Menschen. Diese seine Verantwortlichkeit steht in einer gewissen Spannung zu der totalen Abhängigkeit des Menschen. Der Mensch wird so gefordert, als wäre er in seiner Entscheidung und in seinem Handeln frei, wie in allen alttestamentlichen Schriften zum Ausdruck kommt, ist der Mensch zu immer neuer Entscheidung gerufen, ist er verantwortlich, muß er Verantwortung übernehmen.

Dieser Umstand ist bereits in dem Wort “ebed” enthalten. Der “ebed” ist nicht nur der Abhängige, sondern auch der Verantwortliche. Verantwortlichkeit meint die freie Bejahung der Abhängigkeit. Aus der Bejahung der Abhängigkeit folgt die Übernahme einer totalen Verantwortlichkeit, einer Verpflichtung zum absoluten Gehorsam. Dieser Begriff “Gehorsam” spielt eine wichtige Rolle im AT. Der

268 Hiob 1,12: “Der Herr hat es gegeben ...”; vgl. Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen 1981, 24-27.

Mensch steht im Dienst, solange er lebt[269] und muß überall für seine Entscheidungen Rechenschaft ablegen. Das ist ein Motiv, das alle alttestamentlichen Schriften durchzieht, die älteren nicht weniger als die jüngeren. Es geht hier also nicht nur um Einzelverantwortlichkeiten, etwa vor der Familie, vor dem Volk und vor den Mitmenschen, sondern um die totale Verantwortung vor Gott, der alles sieht und alle Entscheidungen kennt. Die totale Verantwortung vor Gott umfaßt alle anderen Verantwortlichkeiten. Die Verantwortung vor Gott bezieht sich nicht nur auf das äußere Handeln, sondern auch auf die innere Gesinnung. Wiederholt verbietet das AT sogar die schlechten Gedanken.[270] Auch auf die Gedanken, die nicht zur Tat werden, kommt es an. Die Verantwortlichkeit ist nicht zu Ende bei dem Außen des Menschen, sie erstreckt sich bis in sein Innen hinein.

Das ist wiederum singulär im alten Orient, die totale Verantwortung ist der griechischen Philosophie nicht weniger fremd als dem modernen Indifferentismus. Es hat ein solches Konzept sein Fundament in dem radikalen Monotheismus des AT.

Zwar wird der Mensch im AT primär als Glied seines Volkes gesehen. Doch darf man dieses Moment nicht vereinseitigen und überbetonen. Das Gesetz, die Gebote und die prophetische Forderung richten sich an das Volk wie auch an den einzelnen. Charakteristisch ist hier, bei den Geboten, das “du sollst”.

Höhepunkte dieser Verantwortlichkeit begegnen uns Dt. 6,5. “Du sollst Gott, den Herrn lieben aus ganzem Herzen ...” und Lev 19, 18.34: “Du sollst den anderen lieben wie dich selbst.”[271]

---

269 Hiob 7,1.

270 Vgl. Dekalog, 9. und 10. Gebot; Sach 7,9 f; 8, 17 u. ö.

271 Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen 1981, 27-30.

Das dritte Moment, dass das Menschenbild des AT entscheidend bestimmt, ist die Schuldhaftigkeit. Das AT hat wenigstens ein Dutzend Wörter für menschliche Schuld und Sünde. Es kennt eine allgemeine totale Schuldhaftigkeit des Menschen. So heißt es Gn 6,5: "Jahwe sah, wie groß die menschliche Bosheit auf Erden war und dass jegliches Gebilde ihrer Herzensgedanken allzeit nur böse war." Ähnlich heißt es Gn 8, 21: "Alle Gedanken des menschlichen Herzens sind nur böse von Jugend auf." Derartige Äußerungen finden wir aber auch bei den Prophen und anderwärts im AT, also in den Lehrschriften.[272] Das muß nicht im Sinn unserer entwickelten Erbsündenlehre verstanden werden, wenngleich hier die Wurzeln dafür liegen dürften. Jedenfalls wird deutlich: Der totalen Verantwortlichkeit korrespondiert die allgemeine Schuldhaftigkeit und Sünde des Menschen. Angesichts der hohen Forderungen muß der Mensch dauernd Verfehlungen registrieren. Wo eine totale Verantwortlichkeit übernommen wird, da kann das gar nicht anders sein. Der Mensch bleibt Gott schuldig, was er ihm leisten soll. Daher durchzieht das ganze AT das Motiv der Selbstanklage des Menschen.[273] Ein Grundbekenntnis, eine Grundaussage des AT lautet: Wir leiden wegen unserer Sünde. Das gilt für das Leben des Volkes wie auch des einzelnen. Die Einsicht ist der Kern der Selbstanklage. Im Unglück weiß sich der Israelit stets auf seine Sünde verwiesen. Daraus resultiert sein Verlangen nach Vergebung, von der er weiß, dass sie nur von Jahwe selbst gewährt werden kann und dass Jahwe die Schuld wirklich vergibt. Daher verbindet sich mit der Selbstanklage die Bitte um Vergebung und der Jubel über die erlangte Vergebung. Die Vergebung ist eine Lebensnotwendigkeit. Sie schenkt aber ihrerseits die Fähigkeit und Freiheit zu einem neuen Anfang.[274]

Als ein viertes entscheidendes Moment hinsichtlich des Menschenbildes des AT begegnet uns die Geborgenheit. Angesichts der Abhängigkeiten und der Fügungen weiß sich der alttestamentliche Mensch in allem von Gott geführt, in

---

272 1 Kö 8,46; Ps 143, 2; Nah 1,3; Pred 7,20; Hiob 14,4; 15,15 f;Sir 8,5; 17,30 f usw

273 Klagel 1,5.8.14.

274 S. Maas, 30-33.

ihm geborgen. Daher kann er sein Leben und sein Geschick gewußt bejahen, wird die Haltung zur Welt grundlegend von einem tiefen Optimismus bestimmt. Ich sprach diesen Optimismus bereits an im Zusammenhang mit dem Gottesbild (Jahwe ist der Gott des Bundes, er hat alles gut geschaffen!). Hier begegnet er uns erneut mit einer neuen Begründung oder unter einem etwas anderen Gesichtswinkel. Die Geborgenheit in Gott erwächst aus dem Bewußtsein der immer neuen Vergebung, wie Jahwe sie dem Sünder gewährt.

Ein weiteres ist hier zu beachten. Auch im Leiden preist der alttestamentliche Mensch das Wesen Gottes als Liebe, Güte, Gnade und Barmherzigkeit. Er weiß: Jahwe will stets das Beste für ihn. Auch der zürnende Gott ist ein gütiger Gott, ein Gott der Liebe, aber hier geht es nicht um ein fatalistisches Hinnehmen des Unabänderlichen, sondern um die Bejahung Jahwes und seiner Wege. Die grundlegende Geborgenheit führt deshalb nicht zur Passivität gegenüber der Bosheit und gegenüber den Ursachen des Unglücks, weil sie verbunden ist mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit.

Ein Höhepunkt der aus der Geborgenheit resultierenden grundlegenden Bejahung des Lebens und der Welt ist Ps 103, 13. “Wie der Vater sich über seine Kinder erbarmt ...” Der Vater kann für sein Kind nur das Beste wollen. Im Zusammenhang damit ist auch auf Is 66,13 zu verweisen: “Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet.” Ähnlich wird Is 49, 15 darauf hingewiesen, dass Gott Israel mehr liebt als ein Vater und eine Mutter.[275] Gott ist für den Menschen so etwas wie Vater und Mutter, ja, mehr noch.

In diesem Zusammenhang ist auch auf Ps 23 zu verweisen, “Der Herr ist mein Heil ...”, einen Psalm, der literarisch besonders schön ist und diesen Gedanken eindrucksvoll thematisiert. Paradigmatisch und souverän erfolgt hier der Durchbruch zum göttlichen Du. In Vers 4, der übrigens genau in der Mitte dieses formvollendeten Psalms steht, heißt es. “Du bist bei mir!” Das ist der Kern des Grunderlebnisses der Geborgenheit.

---

275 Vgl. Ps 27, 10; Sir 4,10 f.

Die Gewißheit des Geborgenseins in Gott durchzieht das ganz AT. Sie führt zu der Erkenntnis, dass auch der Tod sie nicht erschüttern kann. Die Überzeugung, dass das Geborgensein in Gott durch den Tod nicht beendet wird, tritt im AT mehr und mehr hervor. Bereits im 6. Jahrhundert taucht explizit die Auffassung auf, dass Gott auch über die Schwelle des Todes hinaus noch retten kann. Hier ist an die Gottesknechtlieder oder auch an den Psalm 22 (21) zu erinnern, einen Psalm, in dem Polarität von Klage und Dankgelübde sehr schön und eindrucksvoll hervortritt.[276]

Es zeigt sich so, dass neben dem Ernst der Forderung Gottes bereits in den ältesten Zeugnissen das Moment des helfenden und erlösenden Gottes steht.

Der Gott des AT ist ein fordernder Gott. Das wird deutlich in der Abhängigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen. Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit ist ein Grundgedanke des AT. Aber dieser strenge Gott ist auch ein barmherziger Gott. Das wird deutlich in der Schuldhaftigkeit des Menschen und der dieser entsprechenden Vergebungsbereitschaft Gottes sowie in der grundlegenden Geborgenheit des Menschen in Gott. Der strenge Gott ist auch ein barmherziger Gott. Er will nicht den Tod des Sünders. Die Barmherzigkeit und Güte gehören wesentlich zum Gottesbild des AT. Sie stehen neben der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Dementsprechend war die Haltung des gläubigen Israeliten einerseits von scheuer Ehrfurcht und andererseits von vertrauender Liebe gegenüber Gott bestimmt. Das sind jene beiden Momente, die bereits in den beiden grundlegenden Momenten der Transzendenz und in der Personalität Gottes angelegt sind und die Rudolf Otto in seinem Buch über das Heilige herausgestellt hat, einem Buch, das 1917 zum ersten Mal erschienen ist, und seither an die 30 Auflagen erlebt hat. Er kann dabei auf Augustinus zurückgehen, der bereits diese beiden Aspekte beschrieben hat, wenn er das Verhältnis des Menschen zu Gott

276

Vgl. passim Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen 1981, 34-37.

mit den Worten beschreibt: ".... in horresco inquantum in ardesco". Die doppelte Haltung des Menschen gegenüber Gott, die Haltung der Ehrfurcht und der vertrauenden Liebe, hat sich vor allem in den Psalmen ausgeprägt, die zum Gebetbuch der Menschheit schlechthin geworden sind.

Die Psalmen nehmen eine Ausnahmestellung ein innerhalb der Weltliteratur. Von allen biblischen Büchern, aber auch darüber hinaus von allen Büchern, die je geschrieben worden sind, ist das Buch der Psalmen das am meisten verbreitete Buch. So verschieden die Menschen auch sein mögen, in diesem Buch finden sie ihre Identität, das heißt in ihm können sie alle sich irgendwie unterbringen. Es enthält Lob, Dank, Bitte, Klage, Sehnsucht und Hoffnung. Mit dem Psalmen kann der Mensch n allen Situationen vor Gott hintreten. Bis heute sind sie die gültigste Form des Gebetes geblieben, weil sie die tiefste Grundlegung der Existenz des Menschen bilden.[277]
Gerhard von Rad meint mir Recht, dass die Psalmen ein Teil der Antwort auf das Wort Gottes sind, dass man sie daher nur verstehen kann, indem man sich das Wort Gottes aneignet, indem man sich also mit den geschichtlichen und prophetischen Büchern befaßt.

Kein Geringerer als Rainer Maria Rilke erklärt, der Psalter sei das einzige Buch, in dem sich der Mensch restlos unterbringen könne.

Die Psalmen haben eine ungeheure Variationsbreite. Sie sind so vielfältig wie die Situationen, in denen man von dem Wort Gottes getroffen werden kann.

Zwar gibt es auch die Rache und Fluchpsalmen, die ein gewisses Problem darstellen. Aber sie werden verständlich, wenn man sich den evolutiven Charakter der alttestamentlichen Religion klar macht. Im Christentum, in dem das AT seine Vollendung findet, sind solche Gedanken endgültig überwunden.

277

Vgl. H. Groß, Besprechung: Aus den Psalmen leben, Das gemeinsame Gebet der Kirche und Synagoge neu erschlossen, Schriftleitung: Walter Strolz, Freiburg 1979, in: ThRev 76, 1980, 367.

In der Verbindung von Ehrfurcht und Vertrauen gegenüber Gott, davon waren wir vor unserem Exkurs auf das Buch der Psalmen ausgegangen, in der Verbindung von Ehrfurcht und Vertrauen gegenüber Gott zeigt sich die ungeheure Spannweite der Religion Israels: Gott fordert, aber zugleich ist er gnädig gegenüber dem, der versagt. Es ist die Frage, ob der Mensch selber dem Menschen in solcher Weise hätte gerecht werden können. Ein solches Gottes- und Menschenbild hätte der Mensch kaum erfinden können, ein solches Gottes- und Menschenbild wird man kaum als eine Fiktion deuten können.

Es kann aber auch nicht als eine Projektion erklärt werden, wie Feuerbach und Marx es versucht haben, denn es widerspricht eigentlich jeder Erwartung des Menschen, seinem grundlegenden Optimismus.

Das zweite Moment, das das Menschenbild des AT bestimmt, die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott, erhält nähere Konturen im Dekalog. Im Dekalog erweist sich Jahwe, der ethisch heilige Gott, als der Hüter von Recht und Sitte. Durch den Dekalog garantiert Gott die Ordnung in der Welt. Überhaupt wird der Gott der Bibel in erster Linie nicht als ein Gott verstanden, der überwelthafte Geheimnisse mitteilt, die den Menschen sonst verschlossen sind, sondern als ein Gott, der in das alltägliche Leben eingreift und eine bestimmte ethisch geprägte Ordnung gibt, die an den Werten des Guten und des Bösen orientiert ist, wobei die ethische Verpflichtung an den personalen Willen Gottes gebunden sind. Anders ausgedrückt: Gott wird im AT und NT primär als Wille verstanden.

Die heidnischen Götter hatten im allgemeinen mit dem Gebiet des Sittlichen wenig zu tun. Sie waren alles andere als Hüter von Recht und Sitte. Sie waren nicht ethisch handelnde Götter und konnten dem Menschen in seiner Lebensführung nicht Vorbilder sein. Das ist anders in der alttestamentlichen Religion. Der Gott des AT ist demgegenüber selber der ethisch heilige Gott. Er ist von Anfang an der Gott des Rechtes und der Sittlichkeit. Das Ethos ist die Bedingung für die Gemeinschaft mit ihm.

Der Dekalog, worin dem Menschen der Wille Gottes begegnet, kann noch heute als Grundgesetz aller Sittlichkeit gelten. Ohne Parallele ist die erste Tafel des Dekalogs. Sie beginnt mit der Einzigartigkeit Jahwes, die gewissermaßen das Grundgesetz der alttestamentlichen Religion ist. Damit hängt das Verbot zusammen, sich ein geschnitztes Bild zu machen, ein Verbot, das angesichts der Bedeutung des Götterbildes in der Antike nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Im Tempel in Jerusalem gab es kein Bild von Gott, im Allerheiligsten des Tempels hatte man statt dessen die Bundeslade mit den Zehn Geboten, dem Grundgesetz des Gottesbundes.

Das Bilderverbot der Jahwe-Religion ist ohne Parallele in der antiken Welt. In hellenistischer Zeit hat man es als besonderes Ärgernis empfunden. Im Spätjudentum wird es noch verschärft durch Ausweitung auf die Abbildung von Menschen und Tieren. Der Grund dafür ist ein zweifacher: Einmal ist Jahwes Wesen weder darstellbar noch vorstellbar, in der Überzeugung des Juden gibt es nichts mit Jahwe Vergleichbares,[278] zum anderen spielt hier auch die Gefahr des Abfalls zum Götzendienst eine Rolle.

Im Christentum hat das Bilderverbot keine Gültigkeit mehr, obwohl es geschichtlich unter veränderter Perspektive immer wieder hervorgetreten ist in der Frage der Bilderverehrung, zuletzt in der Reformation, aber was bleibende Gültigkeit hat im Christentum, das ist die Intention: die Geistigkeit und Transzendenz Gottes und seine Einzigkeit.

In der Frage des Mißbrauchs des Namens Gottes, des 2. Gebotes des Dekalogs, geht es primär um den Mißbrauch Gottes durch Zauberei und Beschwörung, um die Magie. In der Antike glaubte man, im Namen Gottes auch Macht über diesen Gott zu besitzen.[279] Man beschwor den Namen eines Gottes, um sich seiner zu bemächtigen, zum eigenen Vorteil oder zum Vorteil oder Nachteil anderer. Mit

278 Is 40, 17 f.

279 Vgl. Märchen vom Rumpelstilzchen.

Berufung auf das 2. Gebot konnten die Propheten in jahrhundertelangem Kampf die Magie und die Zauberei in Israel überwinden. Das 2.Gebot verbietet nun jede magische Einflußnahme, jeden magischen Einflußversuch auf Jahwe, denn das bedeutet Abfall vom Glauben. Jahwe ist nicht welthaft, und der Mensch kann ihn nicht in Dienst nehmen. Er ist souverän und dem Menschen nicht verfügbar. Er ist daher nicht der magischen Beschwörung ausgeliefert. Er ist souverän. Der Mensch kann nicht über ihn verfügen. Sich Gott (oder auch die bösen Geister) verfügbar zu machen, ist ein blasphemisches Unterfangen. Im buch Exodus heißt es: "Eine Zauberin darfst du nicht am Leben lassen." [280] Wiederholt werden Wahrsagerei und Zauberei scharf verurteilt.[281] Nicht weniger eindeutig ist die Stellung des Neuen Testamentes.[282]

Im Alten und im Neuen Testament kämpfen die Propheten und die Apostel gegen die Magie, die im Altertum ein alltägliches Phänomen war, gegen den Mißbrauch okkultistischer Kräfte im Dienst eigensüchtiger Herrschaftsansprüche. Das Alte und das Neue Testament sehen in den magischen Praktiken den Versuch, Gott oder die Dämonen in Dienst zu nehmen, eine Veräußerlichung der Religion, eine Verfehlung gegen die Ehrfurcht vor Gott, einen Mangel an echtem Glauben und echter religiöser Gesinnung. Demgemäß ist die Kirche in allen Jahrhunderten gegen die verschiedenen Formen der Magie zu Felde gezogen, wenn auch nicht immer erfolgreich. Heut ist ein besonderes Problem die Indienstnahme des Teufels, wenngleich im Okkultismus der Gegenwart auch das Sich-Verfügbarmachen guter Geister eine Rolle spielt.

Thomas von Aquin (+ 1274) vertritt die Lehre vom "pactum implicitum" mit dem Teufel, nach der in jeder abergläubischen Handlung wenigstens implizit, stillschweigend, ein Pakt mit dem Teufel eingeschlossen ist.[283] Diese These ist

---

280 Ex 22, 17.

281 Lev 19,31; 20,6; 20, 27; Deut 18, 10-12.

282 Mt 4,7; Lk 4,12; Apg 8,9 ff; 1 Kor 10,9.

283 Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 95 a. 2.

nicht haltbar. In vielen Fällen handelt es sich einfach um ein unerleuchtetes Glaubensverständnis, um eine gewisse individuelle oder epochale Primitivität. Richtig ist jedoch, dass in der Magie unter Umständen der Teufel wirksam wird. Diese Auffassung hat die Kirche in Übereinstimmung mit dem Alten und Neuen Testament stets vertreten. Dabei muß man allerdings wohl unterscheiden zwischen der theoretischen Möglichkeit und ihrer konkreten Aktualisierung. In der Alten Kirche galt, dass der Teufel die Wunder Gottes nachahmt und bis zu einem gewissen Grad nachahmen kann, kraft der Zulassung Gottes, um die Menschen zu täuschen, weshalb die Väter den Teufel gern den Affen Gottes nennen, dass sie aber Trug und Blendwerk sind. Der Teufel kann sich in außerordentlicher Weise bemerkbar machen und tätig werden, aber wohl nicht über den Rahmen dessen hinaus, was auch natürlich erklärbar ist. Sein Wirkungsbereich umfaßt also jene nicht alltäglichen Phänomene, die der Parapsychologie und der Psychologie, speziell der Tiefenpsychologie, angehören. Seine Möglichkeiten sind beschränkt auf Täuschungsmanöver und Scheinwunder. Immer gilt in der Kirche die Überzeugung von der Möglichkeit der schwarzen Magie, um die moderne Terminologie zu verwenden. Das ist auch der Grund dafür, dass sich die Kirche im Mittelalter und am Beginn der Neuzeit eine Zeitlang bis zu einem gewissen Grad, wenn auch nicht ohne innerkirchlichen Widerspruch, am Hexenwahn beteiligen konnte.

Ein besonderes Geschenk der alttestamentlichen Religion an die Menschheit, auch heute noch, aber vielleicht nicht mehr lange, ist der Sabbat als der siebente Tag in der Woche, ein heiliger und Gott geweihter Tag der Ruhe und der Freude für den Menschen, jenes “Herr über den Sabbat”. Der Sabbat ist in Israel so alt wie der Jahwismus. Er ist ohne Parallele in der geistigen Umwelt. Regelmäßig wiederholende Ruhetag waren unbekannt. Die Begründung des Sabbats ist in Israel humanitär, sozial und religiös. Die letztere Begründung steht im Vordergrund. Der 7. Tag gehört Jahwe als eine Art Weihegabe.[284] Er ist ihm heilig.

[284] Ex 20,10; Lev 23,3; Deut 5,14.

Jahwe hat ihn gemäß dem Schöpfungsbericht zuerst gefeiert,[285] ihn gesegnet und für heilig erklärt.[286] Der Sabbat gehört zur Grundlage göttlicher Heilsordnung. Er ist das Zeichen des dauernden Bundes zwischen Gott und seinem Volk.[287] Wer den Sabbat entweiht, wird aus der Gemeinde ausgeschlossen[288] oder verfällt gar der Todesstrafe.[289] Für das Volk hat die Entweihung wirtschaftliche und nationale Katastrophen zur Folge.[290]

In Israel wird der Sabbat als ein Gleichnis für das Jenseits verstanden. Er bedeutet Erhebung des Menschen über die Arbeit und Hinwendung zu Gott. Damit hat er zugleich eine soziale und religiöse Bedeutung.

Ist die 1. Tafel des Dekalogs einzigartig, so hat die 2. Tafel teilweise Parallelen außerhalb des AT. Das erklärt sich daraus, dass diese Gebote, die das Leben der Menschen untereinander regeln, in der Natur des Menschen begründet sind und auch ohne Offenbarung daraus abgeleitet werden können. So finden wir Parallelen etwa in dem berühmten Gesetz des babylonischen Königs Hammurabi, der möglicherweise ein Zeitgenosse Abrahams war, in den babylonischen Bußpsalmen, in der altägyptischen Spruchweisheit, im Buddhismus, etwa im achtteiligen Pfad und öfter. Allerdings werden uns diese grundlegenden Gebote nirgendwo in einer solch einprägsamen und knappen Form vorgelegt wie im Dekalog und vor allem nicht in einer engen Verbindung mit den religiösen Geboten der 1. Tafel bzw. mit Gott. Einzigartig ist hier die unbedingte Verbindung von Ethos und der Religion.

---

285 Gn 2,3.

286 Ex 20,11.

287 Ex 31, 12-17; Ex 20,12.

288 Ex 31, 14 f.

289 Ex 35,2; Num 15, 32-36.

290 Jr 17,19-27; Num 13,17f.

Wenn im 4. Gebot Vater und Mutter nebeneinander genannt und damit auf die gleiche Stufe gestellt werden hinsichtlich der Ehre und Pietät, die ihnen geschuldet werden, so ist das ungewöhnlich für den antiken Menschen. Bei den meisten Völkern des Altertums war die Frau und die Mutter weniger geachtet. In der Ethik des Konfutse steht beispielsweise die Frau und Mutter auf einer Stufe mit den Kindern. Die eindeutige Gleichwertigkeit, die unbezweifelbare Ebenbürtigkeit (nicht Gleichheit) von Mann und Frau kann man bereits bei einer Analyse von Gn 1 und 2 aufzeigen. Gn 2,24 ist als Kritik an den patriarchalischen Verhältnissen der Zeit zu verstehen: Der Mann verläßt Vater und Mutter, nicht umgekehrt. Das entsprach offenkundig der faktischen Wirklichkeit. Sie werden ein Fleisch sein, das bedeutet soviel wie ein Herz und eine Seele. Das ist ein Hinweis auf die personale Gemeinschaft in der Ehe. Gn 2,24 wird in dem Wissen um die Faktizität in der sündigen Welt der ideale Zustand beschrieben. Hier ist auch zu erinnern an die relative Höhe des sexuellen Lebens und des Familienlebens.

Die religiöse Höhe des sexuellen Lebens und der Sexualmoral klang bereits an, wenn davon die Rede war, dass in Israel die kultische Unzucht, die in vielen heidnischen Kulten eine große Rolle spielte, unbekannt war. Faktisch waren die orientalischen Tempel nicht selten ausgesprochene Stätten der Unzucht. Die Einehe wird bereits auf den ersten Seiten der Bibel als die ursprüngliche Form der Ehe geschildert, wie Gott sie gewollt hatte. Seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert ist sie in Israel praktisch Gesetz. In der Zeit der jüdischen Missionsarbeit, seit Alexander dem Großen, beeindruckten die Juden neben ihrem Gottesglauben vor allem durch ihr hohes Ethos hinsichtlich der Geschlechtlichkeit und durch ihr vorbildliches Familienleben.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen kommt besonders zum Ausdruck in seiner Herrschaft über die Schöpfung,[291] die er in der Darstellung des

[291] Gn 1,26.28-30; 2,15.

Schöpfungsberichts sogleich antritt: Adam gibt den Tieren ihre Namen.[292] Der Mensch erhält den Auftrag, zu herrschen "über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über alle Landtiere und alle Kriechtiere am Boden".[293] Gott segnet die ersten Menschen: "Seid fruchtbar und mehret euch, füllte die Erde und macht sie euch untertan und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alles Getier, das sich auf Erden regt."[294] Dieser hohen Auszeichnung des Menschen wird später noch das Geschenk des Gottesbundes hinzugefügt.[295]

Beide Schöpfungsberichte betonen die Verschiedenheit von Mann und Frau, die sich in der Verschiedenheit der ihnen zugeordneten Tätigkeiten ausprägt. Gleichzeitig lassen sie keinen Zweifel an der wesensmäßigen Gleichheit der Geschlechter, die nicht zuletzt ihren Ausdruck darin findet, dass sie aufeinander hingeordnet sind. Die wesensmäßige Gleichheit darf nach Auskunft der alttestamentlichen Offenbarung jedoch nicht mit Gleichartigkeit verwechselt werden. Immerhin bereits in der Sicht des Alten Testamentes ist die Frau nicht weniger Mensch als der mann, wenn auch auf ihre Weise. Das Alte Testament geht davon aus, dass es den Menschen stets nur als Mann oder Frau gibt, dass die Frau nicht auf den Mann, sondern auf Gott hin geschaffen ist, dass beide, Mann und Frau, denselben Wesensgrund haben, die gleiche Unmittelbarkeit zu Gott und die gleiche Würde. Das wird allerdings faktisch immer dort vergessen, wo man sich von Gott abwendet und seinen Willen mißachtet. Das wir bereits deutlich in der weiteren Geschichte des Alten Testaments. Auch in der Gegenwart erkennen wir, wie die Abwendung von Gott und die Mißachtung seines Willens der Frau und damit der Menschheit überhaupt zum Verhängnis wird, auch wenn man das mit dem Namen Emanzipation bezeichnet.

---

292 Gn 2,19 f.

293 Gn 1,26.

294 Gn 1,28.

295 Sir 17, 11-13.

Das fünfte Gebot verbietet das gesetzlose Töten, den Mord, nicht das Töten allgemein. Erst recht kann man es nicht zur Rechtfertigung des Vegetarismus anrufen. Falsch verstanden wird es auch, wenn es von Pazifisten und Gegnern der Todesstrafe in Anspruch genommen wird.

Das 8. Gebot wendet sich gegen die Unwahrhaftigkeit nur im öffentlichen Raum. Eine beachtliche Höhe hat im AT bereits die soziale Gesinnung erreicht, so findet das seine tiefste Begründung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wodurch die wesentliche Gleichwertigkeit aller Menschen gegeben ist.

Von daher wird es auch verständlich, dass das 7. und das 10. Gebot des Dekalogs das persönliche Eigentum ausdrücklich anerkennen, dass aber gleichzeitig auch dessen soziale Verpflichtung hervorgehoben wird.

Verschiedentlich wird das Recht des Arbeiters auf den gerechten Lohn betont. Durch das Pfandrecht wird den in Not geratenen Menschen das Lebensnotwendige garantiert. Stets ist den Armen das Recht einzuräumen, die Nachlese auf den Feldern zu halten. Es gab die Einrichtungen des Sabbatjahres und des Jobeljahres, wenngleich die daran geknüpften Bestimmungen hinsichtlich der Rückerstattung von Geliehenem und von erworbenem Grund und Boden faktisch weithin nicht erfolgte. Immerhin wird da ein tiefes soziales Empfinden deutlich, das aber ist besonders in damaliger Zeit auffallend.

Bemerkenswert ist in religionsgeschichtlicher Hinsicht auch das Faktum, das in den letzten beiden Geboten nicht nur die böse Tat, sondern auch das böse Begehren als sündhaft und widergöttlich bezeichnet wird. Wir sprachen bereits davon.

Eine hohe Wertschätzung erhält auch die Arbeit, und zwar dadurch, dass sie in Beziehung gesetzt wird zum Schöpfungswerk Gottes und als göttlicher Auftrag an den Menschen verstanden wird. Selbst für den Gesetzeslehrer galt die Handarbeit durchaus nicht als unangemessen, ganz im Gegensatz zu den

Griechen und Römern, die die Handarbeit gering achteten und sie nach Möglichkeit den Sklaven überließen.

In Israel gab es zwar auch die Sklaverei, aber die Sklaven waren niemals der Willkür ihres Herren ausgeliefert, sondern sie genossen ein wirkliches Recht. Sie wurden in ihrer menschlichen Würde geachtet und genossen rechtlichen Schutz.

Der Dekalog ist nicht die einzige Zusammenfassung des Jahwe-Willens im AT. Es gibt noch andere Zusammenfassungen. So heißt es Dt 6,4. "Höre Israel, der Herr, dein Gott, ist ein Einziger! So liebe denn den Herrn, deinen Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deiner Kraft!" Eine solche Forderung ist undenkbar für die Heiden in damaliger Zeit. Sie fürchteten ihre Götter. Gott zu lieben, das war für sie unvollziehbar. Für den Juden hingegen war diese Weisung zu einem Gebot geworden, das er täglich zweimal sprach.

Auch das Gebot der Nächstenliebe gibt es bereits im AT, wenn auch noch nicht in jener engen Verbindung mit der Gottesliebe, wie sie dann später im NT durch Jesus hergestellt wurde. Ich nannte Ihnen diese Stelle bereits: Lev 19, 18.34: ".....liebe deinen Nächsten wie dich selbst". Auch dieses Gebot kann man als Zusammenfassung des Jahwe-Willens verstehen.

Eine weitere Zusammenfassung des Gotteswillens findet sich Lev 19,2: "Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig!" Hier wird das Ethos als Nachahmung des ethischen heiligen Willens Gottes verstanden. Diese Weisung hat Jesus aufgenommen, wenn er sagt: l"Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."[296] In ähnlicher Weise sagt Paulus im 1. Thessalonicherbrief 4,3: "Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung".

Eine weitere Zusammenfassung haben Sie bei Mich 6,8: "Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist, was der Herr von dir fordert: Nur Recht zu tun, Liebe zu üben und in Demut zu wandeln mit deinem Gott." Hier haben wir eine programmatische

296 Mt 5,48.

Verbindung von Religion und Sittlichkeit. In diesem Sinne setzen sich auch die Propheten ein und kämpfen gegen eine veräußerlichte Kultreligion. Diese verstehen sie nämlich als Abfall von Jahwe, der den ganzen Menschen einfordert, sein sittliches Handeln eingeschlossen.

Die alttestamentliche Religion ist einzigartig vor allem durch ihren erhabenen Gottesglauben und durch das unübertroffene Menschenbild, das aus dem Jahweglauben resultiert und in ihm fundiert ist. Wir charakterisierten den Jahweglauben von der Qualitätslosigkeit, von dem Monotheismus von der Transzendenz und von der Personalität her. Mit Nachdruck betonten wir das ethisch geprägte Antlitz des transzendenten personalen Gottes. Die hohen sittlichen Forderungen, die er den Menschen gegenüber vertritt, sind in seiner eigenen Wirklichkeit fundiert.

Ganz entscheidend ist in diesem Gottesbild die Transzendenz Gottes, die jedoch kein Hindernis ist für seine Zuwendung zum Menschen. Die Welttranszendenz Jahwes will sagen, dass er anders ist als alles, was es sonst gibt. Alles steht ihm gegenüber. Er ist rein geistig. Er ist über allem, was dem Menschen gewaltig und weit erscheint. Diese Transzendenz Gottes unterscheidet den Jahwismus insbesondere gegenüber allen Umweltreligionen. Schon hier versagen alle gewohnten Kategorien.

Bereits diese Transzendenz ist trotz mancher gescheiterter Versuche religionsgeschichtlich, "religionsphilosophisch, religionssoziologische und religionspsychologisch nicht zureichend erklärbar und steht wie ein unerschütterlicher und unzerstörbarer erratischer Block in der Welt des alten Orients und der Antike und ist als solcher ein bedeutsamer Stützpeiler für die Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung." [297] Weil diese Überzeugung in Israel so tief verwurzelt war, deswegen konnten die Autoren des AT so bedenkenlos die Anthropomorphismen auf Jahwe anwenden, die uns heute schon eher Schwierigkeiten bereiten würden als den Gläubigen von damals. Das ist ein Zug des Gottesbildes, die Transzendenz Gottes, an dem bereits die

297 A. Deissler, 42.

Singularität dieser Religion deutlich wird. Verstärkt wird diese Erkenntnis durch die anderen Züge und die Komposition dieser Vorstellung sowie ihre Verbindung mit dem Menschenbild. Angesichts dieses Gottes- und Menschenbildes des AT drängt sich die Frage auf, woher das kommt, wie diese Einzigartigkeit der Religion Israels zu erklären ist.
Das Merkwürdige ist dabei: Während häufig die Religionen der Menschheit mit steigender äußerer Kultur degenerieren, das wird etwa sehr deutlich in Griechenland und im römischen Weltreich der Antike, nicht anders bei den Völkern in der Umwelt Israels, entwickelt sich Israels Religion nach oben oder höher, es gibt hier keine Degeneration, sondern eine Evolution.

Das ist umso erstaunlicher, wenn man das politische Geschick dieses Volkes und seine unbedeutenden kulturgeschichtlichen Leistungen bedenkt. Weder in politischer noch in geistiger Hinsicht hat Israel eine besondere Begabung bewiesen. Seine einzige geistesgeschichtliche Leistung ist seine Religion.

Die religiösen Schriften sind überhaupt die einzigen literarischen Werke, die Israel der Nachwelt hinterlassen hat. Man kann hier nicht auf den alten Tempel, dem Tempel Salomons in Jerusalem verweisen. Er ist ein Bauwerk von Bedeutung, allerdings das einzige und das ist nicht ein Werk Israels allein, da es mit phönizischer Hilfe entstanden ist. Auch Wissenschaft und Philosophie halten in Israel keinen Vergleich mit Babylonien und Ägypten geschweige denn mit Indien oder Griechenland stand.

Unter Moses hatte Israel sich als Volk konstituiert und zwar aus halbnomadischen Stämmen, und war in Palästina eingedrungen, in ein Land, dessen Bewohner, die Kanaanäer, diesem Volk noch überlegen waren. Gegen alle geschichtliche Erfahrung aber hat Israel mit der überlegenen Kultur des eroberten Landes nicht auch die Religion übernommen. In schwerem jahrhundertelangem Ringen bewahrte Israel seine religiöse Eigenständigkeit in dieser Umwelt. Es übernahm alles von den Kanaanäern, aber nicht die Religion, obwohl es fast dieselbe Sprache wie die eingesessene Bevölkerung des Landes hatte.

Auch gegenüber den umgebenden Großmächten mit ihrer weitgehenden kulturellen Überlegenheit bewahrte Israel seine religiöse Eigenständigkeit, gegenüber Ägypten, gegenüber den Babyloniern, den Assyrern, den Persern und den Griechen, die das Volk teilweise militärisch, vor allem aber weiterhin geistig eroberten. Israel selbst war bekanntlich nur für eine kurze Zeit, unter David und Salomon, eine relativ bedeutsame politische Macht, ein halbes Jahrhundert.

Die Jahwe-Religion hält sich durch inmitten überlegener Kulturen und politischer Abhängigkeiten.

Man hat diese Situation aus einer speziellen religiösen Begabung der Israeliten erklären wollen. Der französische Positivist Ernest Renan (1823 - 1892) hat im vorigen Jahrhundert von einem monotheistischen Instinkt dieses Volkes gesprochen. Aber es darf nicht übersehen werden, dass die religiöse Geschichte dieses Volkes durchaus nicht ohne Spannungen verlief. Das Volk suchte sich immer wieder von den hohen moralischen Forderungen und von dem unanschaulichen Gottesbild der Jahwe-Religion abzuwenden und spürte durchaus die Attraktivität der sinnefrohen und sinnlichen Kulte der es umgebenden Völker. So ist immer wieder in den Schriften des AT vom Abfall des Volkes die Rede. Die Religion mußte diesem Volk gewissermaßen aufgezwungen werden von einer höheren Macht, und merkwürdigerweise wurde diese Religion erst in der babylonischen Verbannung im 6. Jahrhundert, also in der tiefsten Erniedrigung, nach dem Verlust des Tempels, zum vollen Besitz des Restvolkes. Später mußte das Volk sich oft in blutiger Verfolgung von außen seinen Glauben bewahren, in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten.

Daher scheitert an dem alttestamentlichen Gottesbild auch die Religionskritik Feuerbachs und des Marxismus. Jahwe ist nicht der Gott menschlicher Vorstellungen und Wunschgebilde, er ist nicht von Menschen geschaffen, er ist nicht nach Menschenart, er ist nicht nach dem Bild und Gleichnis des Menschen geformt, sondern er widerstrebt allem, was menschliche Vorstellung sich von

Gott ausdenken kann. Das gilt speziell von seiner richtenden Heiligkeit sowie von der Tatsache, dass Gott sich das Objekt seiner Liebe selber aussucht.

Wäre Jahwe eine Wunschprojektion, so wären seine Züge anders. Wider alle Erwartung ist Jahwe "der freie, souveräne Gott, der seine Gottheit dadurch zeigt, dass er anders handelt, dass er andere Wege führt, als die Menschen denken oder erwarten." [298] Das ist keine Projektion. Demgemäß müßte auch ein fiktives Gottesbild, ein vom Menschen erdachtes und gestaltetes Gottesbild, und demgemäß das Menschenbild andere Züge tragen.

Was die Projektionshypothese Feuerbachs und des Marxismus angeht, so ist übrigens auch daran zu erinnern, dass sie in ihrer Logik nicht überzeugt, auch wenn Gott tatsächlich eine Wunschvorstellung wäre. Wiederholt hat man darauf hingewiesen: Auch wenn Gott eine Wunschvorstellung wäre, so wäre das nicht ein Beweis für seine Nichtexistenz oder für das Falschsein seines Soseins. Gewiß darf ich nicht von dem Wunsch und von der Bedeutung, die etwas für mich hat, auf dessen Existenz schließen. Aber umgekehrt darf ich auch nicht schließen: Weil etwas bedeutsam für mich ist, weil etwas die Erfüllung eines Wunsches für mich darstellt, deshalb kann es nicht existieren. Es gibt durchaus Dinge, deren Existenz ich wünsche und die tatsächlich existieren.

Wenn sich inmitten der inneren Spannungen, denen Israel mit seiner Religion ausgesetzt war, diese Religion durchgehalten hat, so ist das den Propheten zu verdanken, die das Volk immer wieder zu Jahwe zurückführten. Der Prophetismus ist weniger rätselhaft und einzigartig als das Gottes- und Menschenbild der Jahwe-Religion, und er erregt die besondere Aufmerksamkeit, wenn immer man sich mit ihm etwas näher beschäftigt.

Wahrsager und Zeichendeuter gab es zu allen Zeiten und bei allen Völkern bis in die Gegenwart hinein. Im Altertum suchte man etwa aus den Eingeweiden der Opfertiere, speziell aus der Form und Eigenart der Leber, die als Abbild des

298 H. Fries, Abschied von Gott? Freiburg 1971, 122 f.

Kosmos galt, oder aus dem Flug der Vögel oder aus der Konstellation der Gestirne oder aus der Weise, wie sich Öl in einem Becher Wasser verteilte oder aus Mißgeburten bei Mensch und Tier [299] mit Hilfe geheimer "Wissenschaft" die Zukunft zu deuten. Dieser Aberglaube war in der Umwelt Israels weit verbreitet, wie uns neuerdings seit der Auswertung und Erschließung der altorientalischen Literatur seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts zum Bewußtsein gekommen ist. Gerade in Babylon galt dieser Aberglaube nicht wenig. So ist uns beispielsweise seit der Zeit hammurabis (um 1700 vor Christus) bis zur Eroberung des neubabylonischen Reiches im Jahre 538 durch die Perser eine große Zahl von offiziellen "Leberschauprotokollen" überliefert, die in Keilschrift, auf kleine Tontafeln geschrieben und gebrannt, Jahrtausende überdauert haben. Nicht weniger bedeutsam war die Bestimmung des Schicksals aus den Sternen, die Astrologie. Wir haben Zehntausende astrologischer Deutungen aus Ninive des 7. vorchristlichen Jahrhunderts gefunden. Zeichendeuterei und Wahrsagerei dieser Art waren in Israel streng verboten. Dagegen haben die Propheten jahrhundertlang gekämpft. Sie selbst haben eine ganz andere Aufgabe. Sie sind nicht in erster Linie Deuter der Zukunft, sondern Sprecher Jahwes. Ihre primäre Aufgabe ist es, im Bewußtsein persönlicher göttlicher Sendung Gottes Wort zu verkündigen. In der Regel stehen sie in einem scharfen Gegensatz zu ihrer Zeit, gegen die Mächtigen im öffentlichen Leben, gegen Könige und Priester, vor allem aber gegen die sogenannten Hofpropheten, die vom Königshof bezahlt wurden - heute würden wir von Angestellten des Propagandaministeriums sprechen - und gegen das Volk, sofern es immer wieder den heidnischen Kulten sich zuwandte.

Wir müssen im AT unterscheiden zwischen der Prophetenrede und der Gottesrede. Einmal spricht der Prophet in der Ich-Form, dann wieder leitet er seine Rede ein durch die Botenformel "so spricht der Herr".

Erstaunlich ist das prophetische Selbstbewußtsein dieser Männer, das angesichts ihrer sittlichen Lauterkeit auf keinen Fall als bewußte Täuschung verstanden werden kann. Sie treten für das Gesetz Gottes ein, ohne dadurch persönliche

299 W. Bulst, 38.

Vorteile zu haben. Ohne Menschenfurcht verkünden sie dem Volk das göttliche Strafgericht und mahnen zur Rückkehr. Bewußte Täuschung ist bei den Propheten nicht denkbar angesichts ihres hohen persönlichen Ethos. Angesichts der Tatsache, dass sie Männer waren, die mitten im Leben standen, die einen weiten Blick und ein erstaunliches geschichtliches Urteil bewiesen und nicht selten entscheidend in den Gang der Geschichte eingegriffen haben wird man ihnen aber auch keine krankhafte Selbsttäuschung unterstellen können. Hier ist vor allem zu erinnern an Moses, Samuel, Elias und Isaias. Sie standen mitten im Leben und waren der Realität zugewandt. Sie machten nicht den Eindruck, irgendwie überspannt zu sein, sie wirkten nüchtern und illusionslos.

Der Prophetismus in Israel umfaßt mehr als ein Jahrtausend angefangen von Moses bis zu Johannes dem Täufer und zu Jesus selbst, der ja bekanntlich auch als Prophet verstanden wurde. Jo 6,14 heißt es. “Er ist wahrhaftig d e r Prophet, der in die Welt kommen soll.”

In Israel versteht man den Prophetismus von Jahwe her, Jahwe ist es, der immer neu seine Boten sendet, damit sie von seiner Heiligkeit von seiner Gerechtigkeit und von seiner Gnade Zeugnis ablegen. Der Prophetismus Israels verweist auf ein bedeutendes Element auch des Christentums, das charismatische Element. Es kann sich zwar nicht legitimierweise gegen das amtliche Element richten, jedenfalls nach katholischer Auffassung - es kann nicht die amtliche Struktur des Christentums durchkreuzen - , aber es ist von bleibender Bedeutung für das Christentum. Seine konkrete Gestalt findet es in den Heiligen. Im prophetischen oder charismatischen Element des Christentums manifestiert sich das Christentum nach außen hin als vom Geist Gottes geleitet. Die Propheten sind in Israel Deuter des Willens Gottes. Das ist ihre primäre Aufgabe. Sekundär kommen ihnen aber auch die Weissagungen zu, die jedoch etwas anderes sind als Orakeloder sensationelle Enthüllung der Zukunft. Sie stehen in einem ganz bestimmten Kontext, im Kontext der speziellen Zukunftserwartung dieses Volkes. Wir sprechen hier von dem Eschatologismus der Jahwe-Religion.

Israel erwartet eine endzeitliche Heilsära, die in der Aufrichtung des Gottesreiches gipfelt. Es versteht die Geschichte als einen einmaligen, sinnvollen Prozeß mit einem Anfang und einem Ende, der dem von Gott gesetzten Ziel zustrebt. Dieser Eschatologismus ist gewissermaßen das Rückgrat des AT. Sind die Religionen der alten Völker kosmisch und zyklisch geprägt, bestimmt von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, so ist die alttestamentliche Religion linear. Sie lehrt Israel, seine Geschichte teleologisch, zielgerichtet zu verstehen. Das Volk weiß sich demnach als das nach vorn und nach oben wandernde Gottesvolk. Sein Glaube ist zentral auf die Zukunft hin orientiert.[300]

Das Ziel der Geschichte ist das Kommen der Gottesherrschaft, die eschatologische Vollendung. Die Enderwartung ist ein wesentlicher Punkt des Jahwe-Glaubens und demnach auch des recht verstandenen Christentums. Sie hofft auf die endgültige Offenbarung Jahwes. Das ist nämlich mit der vollendeten Gottesherrschaft gemeint.

Diese eschatologische Erwartung, diese Hoffnung auf die zukünftige und letztgültige Offenbarung Jahwes, die sich durch die ganze alttestamentliche Literatur hindurchzieht, ist in besonderer Weise ein integrierendes Moment der prophetischen Literatur. Die Rede von “jenem Tag” ist so etwas wie ein Topos im AT.[301]

Das eschatologische Geschehen wird nicht datiert, aber man sieht ihm stets unmittelbar entgegen (gewissermaßen in Naherwartung).

In diesem Zusammenhang müssen die Weissagungen der Propheten gesehen werden. Es geht hier nicht wie bei der heidnischen Wahrsagerei um Einzelereignisse, sondern um die Enthüllung des Heilsplanes Gottes, um die Geschichte des Heiles. Zugleich bestätigen sie durch ihre Erfüllung die Sendung

---

300 A. Deissler, 51 f.

301 Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen 1981, 39 f.

des einzelnen Propheten. Bei Ezechiel heißt es: “Sie hören deine Worte an, befolgen sie aber nicht. Wenn es aber eintrifft - und es trifft ein -, dann werden sie erkennen, dass ein Prophet unter ihnen gewesen ist.!”[302]

Für uns sind die Weissagungen die oft schwer verständlich, zumal wir nicht immer die zeitgeschichtliche Situation genau kennen, um die es hier geht. Aber wir sehen, dass sie sich aufs ganze gesehen erfüllt und so das Geschichtsbild der Propheten in auffallender Weise bestätig haben: Rettung des Volkes und Gericht, Deportation und Zersstreuung des Volkes, Untergang und Wiederaufstieg. Aber um derartige Einzelereignisse geht es im Prophetismus, in der prophetischen Voraussage eigentlich auch nicht. Es geht hier in erster Linie um die Aufrichtung des Reiches Jahwes. Damit wird der Eschatologismus zum Messianismus. Daher Hauptgegenstand der Weissagungen ist das Kommen des Messias. Als der endzeitliche Heilsbringer steht er im Mittelpunkt dieser Zukunftserwartung. Daher sprechen wir bei dem Eschatologismus auch von einem Messianismus im weiteren Sinne. Als Messianismus im engeren Sinne bezeichnen wir dann die Konzentration der eschatologischen Hoffnung auf einen persönlichen Heilsmittler oder auf ein deutlicher umschriebenes Heil, das man erwartet.

Im Hinblick auf die Messiasidee können wir von einer vorchristlichen Christologie sprechen, von einer Christologie des Alten Bundes. “Christus” bedeutet im Griechischen das gleiche, was “Messias” im Hebräischen bedeutet. Beide Termini beinhalten die Bedeutung des Verbums “salben” im Partizip Perfekt des Passivs: “gesalbt”, “der Gesalbte”.

Das entscheidende Element des alttestamentlichen Messianismus ist die Hoffnung, die in der neutestamentlichen Christologie ihre Erfüllung und Vollendung findet, aber das nur in einer gewissen Vorläufigkeit, denn auch die neutestamentliche Christologie weist in die Zukunft, sich darin wiederum nicht unterscheidend vom alttestamentlichen Messianismus.

---

302 Ez 33, 23 f.

Im Messianismus findet die Hoffnung des Alten Testamentes ihren konkreten Ausdruck. Träger und Verkünder dieser Hoffnung sind in erster Linie die Propheten. Ihre vorrangige Aufgabe ist es, mehr oder weniger latent, die messianische Erwartung lebendig zu erhalten.

Die biblische Hoffnung richtet sich zunächst auf ein schöneres oder besseres Leben und auf eine gerechtere Gesellschaft. Diese Hoffnung beflügelt bereits den natürlichen Menschen. Dabei setzt er gern die Hoffnung auf eine Führergestalt, in archaischer Zeit auf Götter oder auf Halbgötter, charismatische Persönlichkeiten.

Was liegt näher als dass man die biblische Hoffnung auf einen König fixierte und später auf einen Priester oder auf einen Propheten. Angesichts des Ungenügens und der Unzulänglichkeit der konkreten Könige, Priester und Propheten vertraute man auf den idealen König, Priester oder Propheten oder gar auf eine Gestalt, die diese drei Elemente in sich vereinigte. Angesichts der zentralen Bedeutung des Bundes in der alttestamentlichen Heilsgeschichte verbindet man bald mit dem messianischen Gedanken den Gedanken des neuen Bundes.

Wenn die Jünger Jesu ihren Meister als den Messias bezeichnen, so sind in diesem Verständnis all die genannten Elemente enthalten: Er ist der ideale König, der ideale Priester und der ideale Prophet. Aber das ganze erhält einen vergeistigten Sinn.

In Israel blieb dominant die Vorstellung des königlichen Messias, des davidischen, während im Christentum stärker die Vorstellung des priesterlichen, des aaronistischen und des prophetischen hervortrat, weil gerade ein politisches Messiastum der Intention Jesu völlig widersprach.

Durch Umfragen hat man ermittelt, dass der Terminus “Messianismus” spontan Vorstellungen weckt wie “Befreiung”, “Erwartung”, “zeitlicher Herrscher” oder auch, wenn auch weniger, “Heil” oder “endgültig befriedete Welt”.[303]

---

303 ebenda 11.

Von daher ist der Weg nicht mehr weit zu einem Sozialideal oder zu Neugestaltung der als bedrängend empfundenen Verhältnisse. Dann wird der Begriff des Messianischen schließlich zu einem Synonym für das Utopische.

In unserer heutigen Sprache schwingt in dem Terminus "messianische Bewegung" etwas von kollektivem Aufruhr, der von einem einzelnen Menschen ausgeht, von dem man hofft, dass er von den als last empfundenen Gesetzen befreien und die Lebensbedingungen radikal verändern kann. In diesem Sinne hatten die großen marxistischen Revolutionen, die wir in unserem Jahrhundert kennengelernt haben, einen messianischen Impuls. Ein messianischer Impuls in diesem Sinne steht aber auch unverkennbar hinter verschiedenen Formen der Befreiungstheologie. In diesem Sinne erscheint der Messianismus als "eine phantastische Hoffnung, die verzweifelte, zuweilen fanatische Volksmassen sich erheben läßt."[304] Solche Aufstände "enden entweder mit einer politischen Befreiung oder häufiger mit dem Verschwinden des Führers, der Zerstreuung der Anhänger und einem erneuten Zusammensinken des erregten Volkes."[305]

Der Messianismus ist das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Christen. Für die Christen ist Jesus von Nazareth der angekündigte Messias, für die Juden ist er es nicht. Heute sieht man das Problem allerdings teilweise ein wenig differenzierter. So etwa der jüdische Theologe Gershom G. Scholem, wenn er den entscheidenden Unterschied zwischen Juden und Christen in dem im Begriff des Messianismus enthaltenen Erlösungsbegriff sieht. Er schreibt in seinem Buch "The Messianic Idea in Judaism and other Essays of Jewish Spirituality": "Das Judentum hat immer und überall die Erlösung als ein öffentliches Ereignis betrachtet, das sich auf der Bühne der Geschichte und innerhalb der jüdischen Gemeinde vollziehen soll ... Im Gegensatz dazu betrachtet sie das Christentum als ein Ereignis, das in einem geistlichen und

304 H. Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 10.

305 H. Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee. Einsiedeln 1983, 10 f bzw. 7-11.

unsichtbaren Bereich stattfinden soll, als ein seelisches Ereignis innerhalb der persönlichen Welt des Einzelnen."[306]

Dieses Verständnis des Christentums ist nicht ganz falsch. Es artikuliert eine wichtige Seite des Christentums, vielleicht gar die entscheidende, aber auch für das Christentum gibt es den öffentlichen Aspekt der Erlösung, den Weltauftrag der Erlösten. Darauf haben schon immer wieder die Kirchenväter in alter Zeit hingewiesen. Augustinus widmet dem öffentlichen Aspekt der Erlösung sein Hauptwerk "De civitate Dei".

Der Messianismus ist die Klammer zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Im Alten Testament begegnet uns der Terminus "Messias" sechsunddreißig Mal, vor allem in den Samuelbüchern und in den Psalmen. Hinzukommen die zahlreichen Umschreibungen dieser Idee.[307] Der Messias ist zunächst einfach der König, der bei der Thronbesteigung gesalbt wurde. Erst in den Psalmen wird der Davidskönig der Zukunft als Messias bezeichnet.[308] Man darf darin einen Hinweis darauf sehen, dass der Messianismus ursprünglich nicht politisch akzentuiert war, dass er seine Wurzeln im Glauben an die alles wiederherstellende Macht Jahwes hat. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass dem Messias "keine aktive, selbständige Rolle bei endgültiger Verwirklichung des Heils zuerkannt" wurde. "Diese blieb allein dem herrscherlichen Geschichtshandeln Jahwes vorbehalten."[309] Letztlich ist es Gott selbst, der kommt, und der Heilskönig der Zukunft ist die welthafte Konkretisierung seines Kommens.[310]

---

306 G. G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism and other Essays of Jewish Spirituality, London 1971, 1.

307 H. Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 18.

308 Ps 18 und 19.

309 A. Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 223 f.

310 A. Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 224.

Das Neue Testament spricht nur zweimal vom Messias: Jo 1, 41 und 4, 25. Im übrigen verwendet es immerfort das Wort Christus und die davon abgeleiteten Ausdrücke, was jedoch sachlich dasselbe meint.[311] Um so häufiger begegnen uns der Terminus "Messias" und verwandte Termini in den jüdischen Quellen im Umkreis des Neuen Testamentes und später. Sie können sich darüber informieren in dem "Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch", einem Standardwerk, das in der theologischen Literatur für gewöhnlich zitiert wird nach den beiden Autoren Hermann Strack und Paul Billerbeck, das in den Jahren zwischen 1922 und 1928 in München in vier Bänden erschienen ist.

Die Vorstellung, die sich im Spätjudentum mit dem Begriff des Messias verbinden, sind vielfältig. Für die einen stammt der Messias von dem ägyptischen Joseph ab, für die anderen von dem Stammvater Juda oder von dem Stammvater Levi. Teilweise werden auch mehrere Messiasse erwartet. Wichtige Stichworte sind dabei "die letzten Bedrängnisse" oder "die messianischen Geburtsehen", "Elija als Vorläufer", "letzte Angriffe feindlicher Mächte", "Zerstörung dieser Mächte", "Erneuerung Jerusalems", "Sammlung der Zerstreuten", "Allgemeine Auferstehung" "Jüngstes Gericht". Gemeinsam ist diesen Vorstellungen, dass der Messias "ein 'Reich' heraufführen soll, das nicht das Reich fremder Mächte ist."[312]

Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gab es in gewissen jüdischen Sekten eine geradezu fieberhafte messianische Erwartung und immer wieder messianisch motivierte Aufstände. Messianisch motiviert war auch der Aufstand von Cäsarea im Jahre 66, der äußere Anlaß für den Jüdischen Krieg unter Kaiser Vespasian, der im Jahre 70 zur Zerstörung und Eroberung der Stadt Jerusalem und zur Zerstreuung der Juden durch den römischen Feldherrn Titus führte. Der letzte

311 H. Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 11 f.

312 H. Cazelles, Alttestaemtnliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasdiee, Einsiedeln 1983, 13 bzw. 12 f.

messianisch motivierte Aufstand der Juden erfolgte im Jahre 135 n. Chr. Durch Bar Kochba (deutsch: Sohn des Sterns), ein letzter ohnmächtiger Versuch, den Stern Davids noch einmal zum Herrschaftszeichen in Palästina zu machen. [313]

Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus Flavius berichtet in seinen "Antiquitates", in seinen "Jüdischen Altertümern" in Buch 20[314] von einem Messiasprätendenten Theudas. Auf ihn bezieht sich gemäß Apg 5, 34 Gamaliel, der Schüler (oder gar Enkel) Hillels und der Lehrer des Paulus. Theudas verlor das Leben, als Cuspius Fadus Prokurator von Judäa war, im Jahre 44 bzw. 45 n. Chr. Die Szene der Apostelgeschichte spielt sich allerdings zehn Jahre früher ab. Daraus folgt, dass entweder Josephus Flavius sich in der Datierung geirrt oder Gamaliel einen anderen Theudas gemeint hat. Aber nun zu dem Text bei Josephus Flavius: "Ein Zauberer namens Theudas überredete eine große Menge von Leuten, ihm mitsamt ihren Gütern bis zum Jordan zu folgen; er gab vor, ein Prophet zu sein, mächtig, den Wassern zu befehlen, sich zu teilen, und ihnen so einen leichten Durchgang zu verschaffen. Damit verführte er viele. Aber Fadus erlaubte ihnen nicht, ihrem Wahn zu folgen; er schickte eine Schwadron Berittene gegen sie aus, die sie überraschte, viele von ihnen umbrachte und andere lebendig gefangen nahm. Theudas selbst nahmen die Reiter gefangen, hieben ihm den Kopf ab und brachten diesen nach Jerusalem."

Gamaliel bezieht sich auf einen zweiten Messiasprätendenten, einen gewissen Judas den Galiläer, der ungefähr dreißig Jahre früher lebte. Auch über ihn berichtet Josephus Flavius, und zwar sowohl in seinem Buch über die Altertümer ("Antiquitates") als auch in seinem Buch über den Jüdischen Krieg ("De Bello Judaico"). Er stellt fest, dieser Judas habe eine nationale Partei gegründet und sich der Herrschaft der Römer widersetzt. Er habe seine Anhänger überredet, sich bei Volkszählungen des Quirinius in Judäa nicht einschreiben zu lassen und

313 Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974.

314 Josephus Flavius, De Bello Judaico, Buch 20, Kap. 5, 1.

gegen die vorzugehen, die sich einschreiben ließen.[315] Es handelt sich bei dieser Volkszählung um eine andere als jene, die Lk 2,2 erwähnt wird, die wir geschichtlich nicht einordnen können. Die hier bei Josephus genannte fand statt im Jahre 6 n. Chr. Aus dieser Zeit ist uns auch sonst eine syrische Statthalterschaft des Quirinius bezeugt. Lukas müßte demnach den Zensus des Quirinius mit einem anderen Zensus verwechselt haben, der vor dem Jahre 4 v. Chr. stattgefunden hätte, denn das Geburtsjahr Jesu muß vor dem 4 v. Chr. sein, weil es mit Sicherheit in die Regierungszeit des Herodes I. fällt.

Josephus Flavius berichtet noch von weiteren Messiasprätendenten. All diese Bewegungen endeten kläglich. Sofern sich das in den ersten dreißig Jahren unserer Zeitrechnung abgespielt hat, muß Jesus zum einen von ihnen gehört haben. Das häufige Auftreten von Messiasprätendenten macht es zum anderen verständlich, dass die Messiasanwärter den jüdischen und den römischen Behörden verdächtig waren und dass Jesus von Nazareth einen anderen Titel bevorzugte, der weniger geeignet war, die Leidenschaften hochzupeitschen, der weniger geeignet war, sein Anliegen Mißverständnissen auszusetzen.[316]

Im Zusammenhang mit der eschatologischen Hoffnung Israels ist auf das eigenartige Phänomen der Weiterexistenz dieses Volkes nach der Zerstreuung im Jahre 70 n. Chr. Zu verweisen, die heute nach fast 2000 Jahren zu einer neuen Sammlung und Einigung des Volkes im Lande seiner Väter geführt hat. Nach Rö 9-11 (Israels geschichtliche Berufung, seine Schuld und seine Glaubenshoffnung auf die Zukunft des Volkes) Wird Gott das Volk, das von ihm abgefallen ist und das er zerstreut hat, am Ende doch noch in seiner Gesamtheit retten.

Die messianische Erwartung des AT muß als Teil der eschatologischen Ausrichtung der Jahwe -Religion verstanden werden. Der Glaube Israels ist zukunftsgerichtet. Wird von dem Gedanken bestimmt, dass Gott die Geschichte

---

315 Josephus Flavius, De Bello Judaico, Buch 7, Kap. 8; Antiquitates, Buch 17, Kap. 10, 5.

316 H. Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 13 - 16.

seines Volkes und auch die Geschichte der ganzen Menschheit führt. Zunächst richtet sich die Erwartung konkret auf das Gelobte Land. Dann wurde der Fortbestand des Königtums Gegenstand des Vertrauens auf Gott, dann die Vernichtung der Feinde am "Tag Jahwes" und das endgültige Heil.

Die Propheten sorgten einerseits dafür, dass diese Hoffnung lebendig blieb. Andererseits mußten sie aber die Erwartung des Volkes stets korrigieren. Sie verkündeten das Heil des Volkes für die Zukunft, aber primär das Zorngericht über sein treuloses Volk. Demgemäß lesen wir etwa bei Amos: "Was wird der Tag des Herrn denn für euch sein? Finsternis, nicht Licht!"[317] Das darf nicht den Blick dafür trüben, dass sie auch die Treue Gottes und seine Barmherzigkeit verkündeten und zwar für die, die sich bekehrten. Der Tenor ihrer Predigt war: Ein Rest wird bleiben. An ihm kann Gott seine Verheißungen erfüllen.[318]

Sie sprechen vor allem von einem neuen universalen Bund. Das ist ein Thema, das bereits Gn 12, 3 anklingt: "In dir sollten gesegnet werden alle Völker der Erde."

Dieses Thema wird recht anschaulich bei Isaias, wenn es da heißt: "Am Ende der Tage wird es geschehen, dass der Berg mit dem Hause des Herrn fest gegründet dasteht zu Häupten der Berge, erhaben über den Höhen. Dann strömen zu ihm alle Völker. Viele Nationen wollen dorthin und sprechen: Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berge des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs".[319] Eine ähnliche Beschreibung des universalen Bundes findet sich in Ps 98 bzw. 97: "Singet dem Herrn ein neues Lied, denn Wunder hat er getan ... Er enthüllte sein Heil vor den Augen der Heiden, war eingedenk seiner Gnade und Treue gegen Israels Haus. Nun schauen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes! Jauchzet dem Herrn alle Lande!"

---

317 Am 5, 18.

318 Is 6,13.

319 Is 2,1 ff.

Eine besonder Modifikation erfährt der Eschatologismus durch die Apokalyptik. Hier erhält die Endzeit die Gestalt eines neuen Äon, der den alten Äon, der durch eine Katastrophe vernichtet wird, ablösen wird. In der kommenden Gottesherrschaft mit ihrem universalen Bund nimmt der Messias eine bedeutende Stelle ein. In ihm verdichtet sich die Endzeiterwartung vor allem in der nachexilischen Zeit.

An einem Dutzend Stellen im AT etwa ist die Vorstellung maßgebend, dass die Gottesherrschaft durch einen messianischen Herrscher verwirklicht wird: Is 9, 1-6; 11, 1-9; Mich 5, 1-5; Jerem 23,5 f; 33, 15 f; Ez 34, 23; 37, 24; Ag 2, 23; Zach 3, 8; 6, 12 f. Die Voraussage des Kommens des Messias ist gewissermaßen die personale Zuspitzung der eschatologischen Erwartung.[320]

Die konkrete Erwartung eines Messias wird erst in der frühnachexilischen Zeit sichtbar. Die Bezeichnung "Messias" für den eschatologischen Heilsbringer tritt erst hervor am Ende des AT, im Anschluß an Ps 2,2, und zwar in außerkanonischen Büchern. Daraus ergibt sich bereits, dass die messianische Hoffnung ursprünglich nicht in einer politischen Königsideologie gründet, sondern eher in dem Glauben an die alles wiederherstellende Macht Jahwes.

In nachexilischer Zeit, als man keine Davidsdynastie und keinen König mehr hatte, schaute man um so mehr aus nach der vollkommenen, endgültigen Königsherrschaft Jahwes. Jahwe wurde entweder selbst als der sichtbare König der Heilsgemeinde der Zukunft gedacht oder vermittels eines Stellvertreters, eben das Messias. Die Vorstellungen über diese Gestalt variieren und sind nicht leicht faßbar. Man dachte an einen königlichen Messias, an eine politische Gestalt, der Herrscher in dem kommenden nationalen und religiösen Reich sein sollte, das Jahwe auf wunderbare Weise errichten werde. Man dachte aber auch an eine transzendente Gestalt, wie sie uns in der Apokalyptik in der Gestalt des Menschensohns begegnet, der bereits dem neuen Äon angehört.

---

320 Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen 1983, 40.

Die Erwartung des Messias ist eine spezifische Akzentuierung des alttestamentlichen Messianismus. Die alttestamentliche Heilserwartung ist eschatologisch, messianisch und soteriologisch: Eschatologisch, das meint, dass er seine Herrschaft durch ein letztgültiges, umfassendes Eingreifen herbeiführen wird, messianisch, das meint, dass dieses Eingreifen erfolgen wird durch eine bestimmte, von Gott dafür vorgesehene Mittlergestalt, die zugleich Gott in seinem Handeln repräsentiert. In der Apokalyptik erhält dann die Endzeit mehr und mehr die Konturen eines neuen Äons, in den diese Weltzeit übergehen wird, nicht bruchlos, sondern durch eine Katastrophe hindurch.

Die biblische Messiaserwartung kann nicht auf rein natürlichen Faktoren abgeleitet werden, wenngleich sie zugegebenermaßen ihr natürliches Substrat hat. Das nationale Königtum Israels, das die Erwartungen des Volkes enttäuschte, kann nicht die Wurzel dieser Messiaserwartung sein, denn sie ist älter als das Königtum. Man kann den Messiasgedanken auch nicht als Reaktion auf die Gerichtspredigt der Propheten erklären, etwas als ein Mittel, um das Volk, das hoffnungslos geworden war, zu trösten. Denn am Anfang steht nicht die Unheilsprophetie, sondern die Heilsprophetie. Die letztere geht der ersteren voraus. Man kann auch nicht in dem sogenannten Hofstil des empirischen Königs, der etwa den empirischen König als Gottkönig verstanden hätte, nicht die Brücke zur Messiasidee erkennen. Denn die Königsapotheose ist nicht vereinbar mit dem Monotheismus in Israel. Zudem blieb dann auch die Schwierigkeit, wie man nun so gerade zu einem endzeitlichen Messiasglauben gekommen wäre, wie aus der Königsapotheose die Messiashoffnung geworden wäre.

(Auch das sogenannte Neujahrs- oder Thronbesteigungsfest Gottes, an dem Jahwe als König in Israel gefeiert wurde, der auch in Zukunft seinem Volke helfen werde, kann nicht die Messiashoffnung erklären, denn von der Existenz eines solchen Festes ist uns in Israel nichts bekannt. Ein solches Fest gab es in Babylon. Babylon war gewissermaßen das klassische Land des Neujahrsfestes. Dennoch ist es hier zu keiner endzeitlichen Messiashoffnung gekommen.)

Es gibt nur eine Erklärung für diesen Messianismus im engeren Sinne, nämlich die einzigartige Gottesvorstellung Israels, verbunden mit dem Glauben an die Hilfsbereitschaft Jahwes. Erklärung aber bedeutet nicht Begründung. Die Begründung kann letztlich nur in der Offenbarung gefunden werden. Die Erklärung ist das natürliche Substrat, der Ansatzpunkt für diese übernatürliche Offenbarung.[321]

Die messianischen Texte des AT sind nicht selten recht schwierig zu deuten. Oft ist nicht klar, ob sie von Anfang an messianisch verstanden wurden oder ob sie später nur so gedeutet wurden. Aufs ganze gesehen ist jedoch nicht zu leugnen, dass sie im AT eine hervorragende Rolle spielen.

Die messianische Erwartung begegnet uns schon in der frühen Vorzeit. Von ihr ist bereits die Rede beim Sündenfall, im Protoevangelium. Gn 3, 15 wird der gefallenen Menschheit verheißen, dass im Kampf zwischen der Frau und der Schlange und zwischen ihrer beiderseitigen Nachkommenschaft die Nachkommenschaft der Frau den Sieg davontragen wird. Nach dem Zusammenhang ist Eva die Frau und die Nachkommenschaft ist das Menschengeschlecht, sofern es am Kampf gegen den Teufel und seinen Anhang teilnimmt. Ein bestimmter Nachkomme der Frau nun - das ist die entscheidende Aussage im Protoevangelium, jedenfalls in der Septuaginta - , der gewissermaßen als Haupt die ganze Menschheit vertritt, wird der Schlange den Kopf zertreten. Zwar ist der Sinn dieses Wortes (Gn 3, 15) zunächst dunkel. Aber diese Dunkelheit lichtet sich von der Erfüllung im NT her. Wir sprechen bei dieser Stelle vom Protoevangelium, weil hier zum ersten Mal im AT das Kommen des Messias angekündigt wird.

Alles Traditionsgut enthält die Weissagungen Gn 9, 24 und Gn 49, 10. Gn 9, 24 kündet den Segen des Noe über Sem und seine Nachkommen an in der Weise, dass aus ihnen das Heil für die Welt hervorgehen wird. Aus Noe und seiner

---

321 Vgl. Auch passim J. B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz o.J. II, 1013.

Nachkommenschaft geht Abraham als Träger der Verheißung hervor, in dessen Nachkommen die Völker der Erde gesegnet werden.[322]

Gn 49, 10 steht im Zusammenhang mit den Segensworten des Patriarchen Jakob über seine Söhne. Da heißt es. "Nicht weichen wird von Juda das Zepter, von seinen Füßen der Herrscherstab, bis der kommt, dem er gebührt und dem die Völker gehorchen".[323] Wie das NT nachdrücklich hervorhebt, ist Jesus aus dem Stamm Juda hervorgegangen. In der Weiterführung dieser Stelle tritt der Messias als fest umrissene Herrschergestalt auf, dessen Reich als Friedensreich gezeichnet wird.[324]

In der von dieser Stelle Gn 49, 10 ff unabhängigen Weissagung Balaams [325] wird der Messias als Stern aus Jakob und als kriegerischer Fürst gezeichnet, der Moab, Edom und alle Söhne des Kriegsgetümmels unterwerfen wird.

Die beiden Weissagungen (Gn 9, 24 und Gn 49, 10) wurden in davidischer Zeit überarbeitet, sie enthalten jedoch altes Traditionsgut. Da sie sich in David nur teilweise erfüllt haben, er konnte bekanntlich diese Völker nicht für die Dauer unterwerfen, zielen sie auf den messianischen König ab.[326]

An verschiedenen Stellen wird die messianische Hoffnung auf das Haus Davids übertragen.

---

322 Gn 12, 1-3; 18,18; 22, 18.

323 Gn 49, 10.

324 Gn 49, 11 f.

325 Num 24, 15-19.

326 J. Bauer, BW, 1014.

2 Sm 7, 13-16 wird David durch den Propheten Nathan die Verheißung gegeben: “Dein Thron soll fest stehen auf immer.” [327] Zwar ist zunächst damit der unmittelbare Thronerbe, nämlich Salomon gemeint, dann sind die Könige insgesamt gemeint, die David aus seinem Stamm folgen werden, aber dann ist schließlich der kommende Messias gemeint, der ja gemäß dem Glauben in Israel ein Sohn Davids sein wird. Geschichtlich war die Dynastie Davids zu Ende bei der Deportation des Volkes nach Babylon am Beginn des 6. vorchristlichen Jahrhunderts. Im NT lesen wir dann bei Lk 1,32. “Gott wird ihm den Thron seines Vaters David geben.”

Recht deutlich wird der alttestamentliche Messianismus auch in den Psalmen. Hier ist der Psalm 2 zu erwähnen, in dem die Rede ist von dem Aufruhr der Heiden gegen Gott und seinen Messias. Zu ihnen spricht Gott: “Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt ... Dir will ich die Völker zum Erbe geben und zum Besitz der Erde grenzen”. Dieser Psalm 2 wurde bereits in Israel auf den Messias hin gedeutet. Dann wendet ihn später auch das NT auf Jesus an.

Auch den Ps 110 (109) geht, wie Psalm 2, vom davidischen Königtum aus. Im Psalm 110 (109) sagt Gott zum Messias: “Setze dich zu meiner Rechten”. Das kann nichts anderes heißen als dass der Messias an der göttlichen Macht teilhaben soll. Zugleich soll er nach diesem Psalm aber “Priester sein nach der Ordnung des Melchisedech”. Der Messias wird demnach als Priester und universaler Richter verkündet. Auch das NT versteht diesen Psalm messianisch.[328] Im übrigen wird dieser Psalm im NT häufiger zitiert als irgendein anderer. Diese beiden Psalmen, Psalm 2 und Psalm 109, sind orientiert an der Leitidee der Nathanverheißung.

Erinnert sei auch an Psalm 16 (15) - dieser Psalm handelt von dem Frommen im Leben und im Tod - und Psalm 22 (21) - hier geht es um den Gerechten in

---

327 2 Sm 7, 16.

328 Vgl. Mt 22,2; Jesus zitiert diesen Psalm bei einer Auseinandersetzung mit den Pharisäern über den Messias; es geht hier um die Frage, wessen Sohn er ist.

Todesnot -, zwei Psalmen, die nur bei messianischer Deutung einen vernünftigen Sinn bieten.

Auch die frühesten Schriftpropheten Amos und Osee (im Nordreich um 760) knüpfen an die Nathanverheißung an. [329] Nach Amos 9, 11-15 wird Jahwe die im Sturm des Gerichtes verfallene Hütte Davids wieder aufrichten und an die Stelle des alten Nationalreiches ein universales Weltreich setzen, dessen Segensfülle an die Wiederkehr des Paradieses erinnert. Wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse Osee sagt, wird Israel am Ende der Tage wieder Jahwe, ihren Gott und David suchen (3,5) und ihn, mit Juda vereint, als gemeinsamen König anerkennen (2,2).

Isaias spricht um 700 v. Chr. - im Südreich wirkte er - von dem Messias als dem Friedenskönig, wenn er sagt: “Das Volk, das in Finsternis wandelt, schaut ein großes Licht ... Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Die Herrschaft ruht auf seinen Schultern. Wunder von Ratgeber lautet sein Name, starker Gott, Vater auf ewig, Friedensfürst ...”[330] Dieser Messias wird des näheren charakterisiert, wenn es später heißt: “ Er (Gott) selbst wird kommen, euch zu erlösen. Dann werden sich öffnen die Augen der Blinden, sich auftun die Ohren der Tauben. Wie ein Hirsch wird dann springen der Lahme. Die Zunge des Stummen wird jauchzen.”[331] Jes 11,1-9 ist von dem Reis die Rede, das aus dem Wurzelstock Isais hervorgeht. Isai ist bekanntlich der Vater des David. - Hier ist von dem Reis die Rede, das aus der Wurzel Isais hervorgeht, auf dem der Geist Gottes ruhen wird, der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Erkenntnis und der Furcht des Herrn, der ein gerechter Richter sein wird, in dessen Tagen das Lamm und der Wolf Frieden schließen, Kalb und Löwe zusammen weiden, der Bär und die Kuh sich anfreunden und das Kind und die giftige Schlange miteinander spielen werden. Vers 9: “Nirgends handelt man böse

329 2 Sam 7, 13-16.

330 Is 9, 1 ff.

331 Is. 35, 4.

und verderbt auf meinem heiligen Berg; denn angefüllt ist das Land mit der Erkenntnis des Herrn, wie die Wasser das Land überfluten."[332]

Von einem Sproß Davids, der in Gerechtigkeit regieren soll, ist auch Jer 23, 5 f die Rede (Jeremias lebte Ende des 7. Jahrhunderts). Nach Micha 5, 1-3 - ein jüngerer Zeitgenosse des Jesaja, er hat wie dieser hauptsächlich in Jerusalem gewirkt - wird aus dem Geschlecht Davids der messianische Herrscher kommen.

Is 7,14 erhält der Messias den Namen Emmanuel. In der wichtigsten messianischen Stelle heißt es: "Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird sein Emmanuel (=Gott-mit-uns)". Der Prophet beantwortet hier das Versagen der davidischen Dynastie in der Krise des syro-ephraimitischen Krieges mit dem Zeichen des Emmanuel, der als Heils- und Drohzeichen verkündet wird, als Heilszeichen, sofern der Emmanuel der Garant für den Fortbestand des Hauses David ist, als Drohzeichen, sofern der aus der Jungfrau Geborene ein Hinweis darauf ist, dass der Mannesstamm der Dynastie verworfen wird.

Michäas, ein jüngerer Zeitgenosse des Isaias, ich sagte es bereits, bezeichnet Bethlehem als Geburtsort des Messias.[333] Der Prophet Zacharias, ca. 520 v. Chr., erwähnt seinen fürstlichen Einzug in Jerusalem, wenn er sagt. "Juble laut, Tochter Sion ... Siehe, dein König kommt, gerecht und als Heiland, voll Demut ... er reitet auf einem Esel, einem Füllen, dem Jungen einer Eselin."[334] Im übrigen verbindet der Prophet Sacharja die Messias-Vorstellung auch mit einer priesterlichen Persönlichkeit.[335]

---

332 Jes 11, 1-9.

333 Mich 5, 1.

334 Zach 9,9.

335 Sach 4, 1 - 6a, 10b - 14.

Von großer Bedeutung für die Messiaserwartung sind auch die beiden Daniel-Visionen vom "Menschensohn-Ähnlichen", der auf den Wolke des Himmels kommen wird, um von Gott das allumfassende Reich der Endzeit zu empfangen.[336] Die Reiche dieser Erde müssen vergehen, um dem kommenden Reich Gottes Platz zu machen.[337] Als Herrscher dieses Reiches nun erscheint der Menschensohn. Die Bezeichnung "Menschensohn" hat Jesus im NT wiederholt für sich in Anspruch genommen.

Die zweite Stelle bei Daniel ist noch dunkler: Dan 9, 24 ff. Hier geht es um die Weissagung von den siebzig jahreswochen, vom Ende des Frevels und der Sünde, von der Sühnung des Unrechtes und der Heraufführung ewiger Gerechtigkeit. Das will ein Hinweis sein auf die messianische zeit. Dieser Zustand wird nach siebzig Jahrwochen (Siebenheiten), also nach sehr langer Zeit eintreten. Die genaue Interpretation dieser Stelle ist äußerst schwierig, aber eine messianische Deutung liegt sehr nahe.

Zum Schluß müssen wir hier noch die Gottesknecht-Lieder des Deutero-Isaias erwähnen. Hier tritt uns der Messias als universaler Heilsvermittler entgegen. Das Werk der Erlösung wird so geschaut, als ob es schon gegenwärtig wäre, wenn es heißt: "Ob unserer Sünden ward er verwundet, ob unserer Frevel zerschlagen. Zu unserem Heile lag die Strafe auf ihm. Durch seine Striemen wurde uns Heilung ... Er wurde mißhandelt, doch gab er sich willig darein; tat seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird ..."[338] Is 49, 6 spricht Gott zu dem Messias: "So mache ich dich denn zum Licht der Heiden, dass du mein Heilsvermittler seiest bis an die Grenzen der Erde."

Man könnte noch andere Stellen bei anderen Propheten, etwa bei Abdias, bei Sophonias, bei Ezechiel, bei Malachias und Joel anführen. Im AT gibt es 11 oder

336 Dan 7, 13.

337 Dan 2, 44.

338 Is 53, 5 ff.

12 Stellen, die mit Sicherheit ein Zeugnis für den Messianismus im engeren Sinne darstellen. Über die 17 von mir genannten Stellen hinaus gibt es noch viele andere Stellen, die erst einen rechten Sinn ergeben, wenn sie messianisch gedeutet werden. Hier aber mögen die angeführten und kurz besprochenen messianischen Stellen genügen.

Nur auf eines sei noch hingewiesen. An manchen Stellen in der Weisheitsliteratur begegnet uns die Weisheit so eindeutig als Person, dass man kaum noch von einer bildhaften Rede oder von dichterischer Personifikation sprechen kann. So werden Spr 8, 22-32 die Geistesgaben des Messias auf die Weisheit übertragen.[339] Hier ist auch an Weish 7, 22-8, 1 und Sir 24, 3-6 a. 9 zu erinnern. Man hat von daher von einer Nachblüte der messianischen Weissagung gesprochen. Diese Stellen sind jedoch im AT nicht messianisch verstanden worden. Im alttestamentlichen Verständnis hat man die Weisheit noch nicht mit dem Messias gleichgesetzt. Eine solche Identifikation ist erst möglich im vollen Licht der Offenbarung des NT.

Aufs ganze gesehen ist das Bild, das uns im AT vom Messias gezeichnet wird, sehr spannungsreich. Der Messias ist zugleich Richter und Heilsbringer, König in Israel und Retter der Heiden, Sohn Davids und doch wiederum sein Herr. Er kommt in Macht und Hoheit auf den Wolken des Himmels und ist zugleich das Opferlamm für die Sünden der Menschen. Da entsteht nun die Frage, wie das alles in einer Person zu vereinen ist. Die Antwort darauf sollte später die junge Christengemeinde geben.[340] Die sind dann, wie Sie wissen, als diese Züge in der Beschreibung des Messias bzw. Christenbekenntnis der Gemeinde präsent.

Es zeigt sich demnach, dass die Vorstellungen vom Messias im AT oder an der Schwelle vom AT zum NT keineswegs eindeutig sind. Es gibt nicht nur eine Fülle von Vorstellungen über die Gestalt des Messias, der priesterlich und königlich,

339 Vgl. Is 11, 2f: Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Erkenntnis, Furcht des Herrn.

340 Vgl. H. Haag, Hrsg., Bibel-Lexikon, Einsiedeln 1968, 1139-1148; J. Bauer, Hrsg., Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz, o. J., Art. Messianismus, 1012-1023; W. Bulst...

jenseitig, das heißt apokalyptisch oder diesseitig beschrieben wird, teilweise wird er gar nicht einmal individuell, sondern kollektiv verstanden.

(Sehr different und vage war die Messiashoffnung und die Messias-Vorstellung im Sptäjudentum, im geistigen Milieu Jesu und der Urgemeinde. Damals war die Heilshoffnung individuell oder kollektiv. Individuell, das heißt auf eine bestimmte Persönlichkeit, auf einen individuellen Heilsträger ausgerichtet, kollektiv, das heißt man verstand das ganze Volks Israel als Heilsträger. Die letztere Vorstellung klingt etwa Dan 7 an. Dann war die Heilshoffnung entweder apokalyptisch oder diesseitig (welttranszendent oder weltimmanent)).

Diesseitig war die Hoffnung vor allem bei den Pharisäern, einer einflußreichen religiösen Partei im Judentum zur Zeit Jesu.[341] Man dachte an eine Art Theokratie. Die Partei der Pharisäer wollte diese allerdings nicht mit Gewalt herbeiführen. Wie die Partei der Zeloten oder der Sikarier (Terroristen würden wir heute sagen), sondern durch die gewissenhafte Erfüllung (Befolgung) des göttlichen Gesetzes.

Endlich gab es über den individuellen Heilsträger selbst divergente Auffassungen, wenn man ihn als davidischen oder aaronitisichen Messias erwartete oder auch als den Propheten gemäß Deut 18, 15. In Qumran, bei der Gruppierung, die hier ein klösterliches Leben führte - wir sprechen auch von den Essenern - wird er als “Lehrer der Gerechtigkeit” erwartet. Hier erwartet man gar 3 Messiasse.

Das AT hat keine Synthese der verschiedenen Heilsbringer-Vorstellungen geschaffen. Es bleibt in dieser Hinsicht unabgeschlossen und offen auf das NT hin. Wichtiger als diese verschiedenen Vorstellungen ist für das AT der Eschatologismus, der Messianismus im weiteren Sinne. Hier aber geht es um den Herrschaftsanspruch Gottes auf Erden. Ihm Geltung zu verschaffen und dem

341 Vgl. Apg 1,6.

Menschen das Heil zu vermitteln, das ist das Wesen des Messianismus im engeren Sinne.[342]

Die Propheten gehen in ihrer Beschreibung des Heilsbringers der Endzeit jeweils von ihren konkreten Verhältnissen aus. Sie zeichnen die Heilszukunft in den spezifischen Bildern und Hoffnungen ihrer Zeit. Hinter diesen zeitbedingten Vorstellungen und Bildern aber verbirgt sich das bleibende Wort von der eschatologischen Heilshoffnung, die eigentlich in der göttlichen Offenbarung gemeinte Aussage.[343]
Die Messiaserwartung ist ein Teil der Endzeiterwartung, nicht aber ist die Endzeiterwartung ein Teil der Messiaserwartung. Diese Endzeiterwartung ist zusammen mit dem Messianismus dieser Messianismus im weiteren Inne, der Eschatologismus, näherhin die Reich-Gottes-Erwartung ist die unübersehbare Klammer zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Die alttestamentlichen Propheten haben darin ihr zentrales Thema gesehen, nicht anders als Johannes der Täufer und Jesus.

Aus dieser Unabgeschlossenheit , aus dieser spannungsvollen Vorstellung vom Messias am Ende des AT, wird es verständlich, wenn Jesus nicht von allen als der Messias bzw. in seinem messianischen Anspruch erkannt und anerkannt wurde. Es gab eben keine eindeutig dogmatisch festgelegte Messiashoffnung. Völlig außerhalb des Bereiches der Vorstellung lag dabei vor allem ein leidender und sterbender Messias. Das war für die Zeitgenossen Jesu absolut unvollziehbar, obwohl dieser Gedanke bereits in den Gottesknechtsliedern deutlich formuliert war. Anderer Meinung ist hier allerdings der Exeget Joachim Jeremias.[344]

Es ist festzuhalten:

---

342 A. Kolping, Fundamentaltheologie II, 234.

343 A. Kolping, Fundamentaltheologie II, 234.

344 Artikel tiais theou, in: Th W NT V, 680 - 697.

Die Messiasvorstellungen waren keineswegs so einheitlich, wie wir von der Erfüllung in Jesus und von den Akzenten der neutestamentlichen Schriften her denken. Die messianische Erfüllung in Jesus ist in entscheidenden Zügen anders als die jüdische Volksseele sich die Tage des Messias vorgestellt hatte. Jesus brachte nicht das messianische Reich in sichtbarer Gestalt. Er brachte nicht in einer äußerlich erfahrbaren Weise den neuen Himmel und die neue Erde[345], sondern nur die Ankündigung und den Umkehr-Ruf dafür.[346] Unvollziehbar war auch, zumindest für den "Mann auf der Straße" ein leidender oder gar am Kreuz sterbender Messias. Wenn in diesem Punkt, jedenfalls in seiner genauen Konkretisierung die Kontinuität des Alten zum Neuen Testament nicht so deutlich hervortritt, wohl in der Idee, nicht aber von ihrer genauen Ausgestaltung, so ist diese Kontinuität um so deutlicher im Messianismus im weiteren Sinne, im Eschatologismus, wie er in der Erwartung der Gottesherrschaft, der basileia toi theou ihren Ausdruck gefunden hat. Sie wird von den alten Propheten verkündet und ebenso von Johannes dem Täufer und Jesus. Dennoch muß man sagen, dass gerade durch die messianische Erwartung, so wenig geklärt sie war, so wenig man hier zu einer Synthese gekommen war, das Alte Testament auf das Neue hin offen war. Hinter den verschiedenen Vorstellungen steht letztlich der Herrschaftsanspruch Gottes auf Erden, dem Geltung verschafft werden und der dem Menschen das Heil bringen soll.[347]

Wenn wir die Religion Israels insgesamt betrachten, so erscheint sie uns mit ihrem Gottes- und Menschenbild, mit ihrem hohen Ethos, mit ihrem Prophetismus und Eschatologismus als ein ungelöstes Rätsel, es sei denn, wir verstehen sie als die Offenbarung des transzendenten, personalen Gottes, als die sich diese Religion selbst versteht.

---

345 Jes 45, 17; 66, 22.

346 Lk 1,15.

347 Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 233 f..

Der marxistische Philosoph Milan Machovec hebt diesen Geheimnischarakter und diese Rätselhaftigkeit des Jahweglaubens hervor, wenn er sagt. “Es ist leichter zu beschreiben, w i e sich das Konzept Gottes und des Menschen bei den Juden entwickelt hat, als klar zu machen, w a r u m dem so war, warum hier die Entwicklung zu tieferen Formen der Religion so viel rascher vor sich ging als bei anderen Stämmen und Völkern der menschlichen Geschichte.”[348]

Die Religion Israels ist ein außergewöhnliches Phänomen in der Geistesgeschichte. Im Vergleich mit den Religionen ihrer Zeit muß man als ein Geschichtswunder bezeichnen. Sie sprengt die gewohnten Gesetze der Geschichte und des geschichtlichen Werdens. Sie übersteigt die naturhaften Ursächlichkeiten, sie läßt sich nicht aus den gewöhnlichen Gesetzmäßigkeiten des Geisteslebens erklären und weist somit hin auf seine letzte transzendente Ursache. Auf diesem moralischen Wunder der Außergewöhnlichkeit der Religion des AT im Kontext der Geistesgeschichte muß heute der Schwerpunkt der fundamentaltheologischen Beweisführung hinsichtlich der Göttlichkeit der alttestamentlichen Offenbarung liegen. Also: Die Alttestamentliche Offenbarung läßt sich nicht subsumieren unter die uns gewohnten Erfahrungen der Menschheitsgeschichte. Sie übersteigt sie vielmehr um ein Vielfaches. Das gilt aber noch mehr für die neutestamentliche Offenbarung. Die uns bekannten naturhaften Ursächlichkeiten unserer Erfahrungswelt reichen hier nicht mehr hin. Sie werden überstiegen, wenngleich sie selbstverständlich in Dienst genommen werden durch die transzendente Ursache entsprechend dem Grundsatz, dass die Gnade auf der Natur aufbaut, dass Gottes übernatürliches Wirken stets auf natürlichen Gegebenheiten aufbaut. Also “gratia supponit naturam”“. Deshalb benutzt Gott auch in seinen Wundern, seine sie physischer oder moralischer Natur, die geschöpfliche Ursächlichkeit und nimmt sie in Dienst.

Es handelt sich bei der Religion von Israel um eine Außerordentlichkeit, die nichts Vergleichbares hat, die nicht allein aus den gewöhnlichen

348 Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972, 56.

Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Geisteslebens zu erklären ist und somit hinweist auf die letzte transzendente Ursache.

Wenn man sich mehr mit der alttestamentlichen Offenbarung befaßt, so erkennt man ihre Rätselhaftigkeit, ihre Fragwürdigkeit. Diese läßt man im Raum stehen oder man rekurriert auf die naheliegende übernatürliche Erklärung dieses Phänomens.

Das Thema "Jesus" ist nach wie vor interessant. Von der Gestalt Jesu geht eine starke Faszination aus. Über ihn gibt es allerdings nicht wenige Fehlinformationen, Halbwahrheiten und Unwahrheiten. Daher die Frage: Was können wir verläßlich von Jesus wissen.

Es gibt keine andere Gestalt der Weltgeschichte, die so viele Menschen in ihren Bann gezogen hat, über keine andere Persönlichkeit der Weltgeschichte sind so viele Bücher geschrieben worden. Wohl mehr als 100.000. Das Neue Testament, das von dem Leben und Wirken Jesu berichtet, ist das meistgelesene Buch der Welt. Teile der Bibel wurden bis heute in nahezu 2000 Sprachen übersetzt, das ganze Neue Testament wurde in weit über 1000 Sprachen übertragen, die ganze Bibel in an die 500.

Das ist schon mal ein erstaunliches Phänomen. Denn Jesus hat kein einziges Buch geschrieben. Er lebte fern von den kulturellen Zentren seiner Zeit in einem abgelegenen Winkel des Römischen Weltreiches. Niemals hat er die engere Umgebung seiner Heimat verlassen, wenn man von den paar Jahren in Ägypten absieht, von denen Matthäus in seiner Kindheitsgeschichte berichtet, sofern man die Flucht nach Ägypten überhaupt als historisch ansieht. Er war nie in Rom oder Athen, in Ephesus oder In Antiochien.[349]

---

349 R. Werner, G. Baltes, Faszination Jesus, Neukirchen-Vluyn 1992, 9 ff.

Seit 2000 Jahren ist Jesus nicht mehr aus der Menschheitsgeschichte wegzudenken. Er interessiert und beeindruckt, aber er provoziert auch. An seiner Person scheiden sich die Geister.

Gläubige Propagandisten haben die Botschaft über seine Person, seine Botschaft und seinen Tod in Wort und Schrift verbreitet. Immer wieder stand sein Werk im Zentrum der Verfolgung. Für ihn starben Tausende von Märtyrern. Es gibt keine Persönlichkeit in der Menschheitsgeschichte, der man so viel Lebe und Anerkennung gezollt, der man aber auch so viel Haß entgegen bracht hat.[350]

Worauf beruht die ungeheure Wirkung Jesu? Wie läßt sie sich erklären? Eine Wirkung, die zu seinen Lebzeiten kaum jemand für möglich gehalten hätte. Er selber immerhin schien davon auszugehen, dass er diese Wirkung haben werde, dass sein Leben Bedeutung haben werde bis in die fernsten Zeiten und Weltgegenden, denn sein Selbstbewußtsein, das immer wieder in seinen Aussagen durchscheint, ist unbegrenzt. Im Zusammenhang mit der Salbung in Bethanien stellt er fest, dass man in der ganzen Welt davon reden werde.[351] Mt 24, 14 bemerkt er, dass seine Botschaft auf der ganzen Welt für alle Völker verkündet werde. Aber wer konnte sich vorstellen, dass das wirklich so kommen werde?

Wenn wir die Jahre “nach Christus” zählen, wenn wir sagen “im Jahr des Herrn”, “anno Domini”, so kommt darin die Überzeugung zum Ausdruck, dass Geburt Christi, die Geburt des “Kyrios”, des “Herrn”, die Geburt im Zusammenhang mit dem Leben die Achse der Weltgeschichte ist. Diese Zählung der Jahre erfolgt seit dem 6. Jahrhundert. In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts hat der Mönch Dionysius Exiguus den alten römischen Kalender auf den heute gebräuchlichen christlichen umgestellt. Dieser Kalender wurde zwar immer wieder revidiert und korrigiert, aber in seiner Grundstruktur blieb er erhalten. Leider hat Dionysius

350 A. Läpple, Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen, München 1972, 9 f.

351 Mt 26, 13.

Exiguus sich hinsichtlich der Errechnung der Geburt Jesu um ein paar Jahre verrechnet. Wie wir heute wissen, wurde Jesus im Jahre 7 oder 6 vor Christus geboren.

Indes war Karl Marx (+1883) davon überzeugt, dass Jesus nie gelebt habe. Diese Auffassung wurde zur offiziellen Doktrin in den kommunistischen Ländern. Karl Marx meinte, Jesus sei eine Erfindung von irgendwelchen Christen im 2. Jahrhundert. Darin war er beeinflußt von dem Berlinere Privatdozenten der Theologie Bruno Bauer (+1882), der die Glaubwürdigkeit des Neuen Testamentes radikal in Frage gestellt hat und dabei so weit gegangen ist, dass er auch die geschichtliche Existenz Jesu geleugnet hat. Im Jahre 1842 wurde diesem Theologen die Lehrerlaubnis entzogen, nicht von katholischen, sondern von evangelischen kirchlichen Autoritäten.[352]

Arthur Drews (+1935), Philosophieprofessor in Karlsruhe leugnet in seinem Buch "Die Christusmythe" die geschichtliche Existenz Jesu. Er löst damit die geschichtlichen Grundlagen des Christentums auf und entlarvt sie als "mythische Fiktionen" und "Projektionen".[353]

Das Thema "Jesus" zieht auch heute weite Kreise an, weit über die Grenze der Kirche und des Christentums hinaus. Vielleicht kann man gar sagen: gerade heute oder heute wieder. Verschieden sind allerdings die Vorstelllungen, die man dabei hat.

Im Jahre 1967 hat der Spiegel eine Meinungsumfrage gemacht. Diese ergab im einzelnen, dass 3% der Bewohner der Bundesrepublik Deutschland der Ansicht waren, dass Jesus nie gelebt hat. 15% der Befragten maßen ihm keine Bedeutung mehr zu, 39% der Befragten hielten ihn für "einen großen Menschen, der die Menschen zum Guten führen wollte" und der heute noch Vorbild sein könnte.

---

352 Vgl. R. Werner, G. Baltes, Faszination Jesus. Was wir wirklich von Jesus wissen können, Neukirchen-Vluyn 1992, 9 ff.

353 M. Beaumotte, Hrsg, Die Frage nach dem historischen Jesus, Gütersloh 1984, 172 f.

42% glaubten an ihn als den Sohn Gottes und den Auferstandenen und beteten auch regelmäßig zu ihm.[354]

Erstaunlich ist hier, dass 42% Jesus als den Gottessohn bekennen. Die Ernsthaftigkeit der diesbezüglichen Aussagen der Befragten kann man allerdings in Frage stellen, weil erfahrungsgemäß in kritischen persönlichen und in politischen Entscheidungen die Botschaft und das Werk Jesu nicht sehr bestimmend sind. Bezeichnend ist, dass die Befragten sich trotz ihrer positiven Einstellung zu Jesus immer wieder über seine Kirche beklagt haben, die angeblich seine Lehre verfälscht hat.

Verschiedene Interpretationen

Verschieden sind Bezugspunkte der Sympathie, die man Jesus entgegenbringt. Die Vorstellungen, die man sich von Jesus macht, sind sehr verschieden. Die Deutungen, die dieser Jesus erfährt, sind vielfältig und z. T. Gar widersprüchlich. So wird er etwa verstanden als ein Guerilla gegen die römische Besatzungsmacht, als ein Stiller im Lande, als ein Jude, der eine neue Religion gegründet hat, als ein Mensch wie alle anderen, als ein Gott in menschlicher Verkleidung, als ein Moralprediger, der für Sauberkeit und Ordnung eintrag, als ein gesellschaftlicher Außenseiter, der sich über alle Konventionen hinwegsetzte, als ein ungestümer Sozialrevolutionär, als ein politisch harmloser Esoteriker, als ein düsterer Apokalyptiker, als heiterer Menschenfreund, als ein Lehrer oder Prophet, als ein Philosoph, als ein Theologie, als ein Arzt oder Richter, als ein Idealist, als ein Realist, als ein Phantast, der sich und andere getäuscht hat, als ein Erlöser usw. In einer Fülle von Jesusbüchern, die in den letzten Jahren auf den Markt gekommen sind, treten solche verschiedenartigen Beurteilungen der Person Jesu zutage. Bei näherem Hinsehen erklären sie sich als Projektionen eigener Vorstellungen und Erwartungen, als unsichere, nicht beweisbare Behauptungen. Gern nimmt man Jesus als Kronzeugen für die jeweilige Lieblingsidee in Anspruch. Besonders häufig ist die Reduktion Jesu auf Humanität, Politische

354 Der Spiegel 1967, Nr. 52, 51 ff.

Relevanz und Existenzverständnis, das heißt man streicht die wunderbaren Züge Jesu und sein religiöses Anliegen. Gerade diese Tendenz ist sehr auffallend, die Tendenz, die wunderbaren Züge, die Jesus von anderen religiösen Lehrern der Menschheit unterscheiden, zu streichen oder umzuinterpretieren. Diese Tendenz verbindet sich dann vielfach mit scharfer Polemik gegen die Kirche, was verständlich ist, weil ma ja einen unverbindlichen Jesus haben möchte. Mit der Verkündigung eines horizontalisierten Jesus wiederholt sich das, was schon die Vertreter der liberalen Schule im 19. Jahrhundert gemacht haben, wenn sie in Jesus ein religiöses Genie, die ideale Verkörperung von Humanität, Tapferkeit und innerer Geschlossenheit sahen und dabei betonten, sein eigentliches Anliegen hätte die Kirche oder hätten die Kirchen verfälscht.

Die Polemik gegen den Jesus der Kirche, den man immer wieder gegen den "wirklichen" Jesus ausspielt, ist kennzeichnend für die Gegenwart. Günter Grass meint, der Jesus der Kirche sei ein totes Erbe, tot wie die Gipsfiguren der Danziger Herz-Jesu-Kirche.[355] Rudolf Augstein erklärt in seinem Buch "Jesus Menschensohn": " ... dass der Jesus, den die Kirchen und Theologen uns vorstellen, nicht gelebt hat"[356] , dass er ein "Geschöpf" der "christlichen Gemeinde"[357] ist. Nach J. Lehmann hat der Christus, "den die Kirche verkündet, lediglich den Namen mit dem historischen Jesus gemeinsam".[358] Der polnische Philosoph Kolakowski wendet sich gegen die "Monopolisierung Jesu" durch die Kirche, durch die er aus "den anderen Räumen der geistigen Welt" verschwunden sei. Jesus müsse aber für die Kultur zurückgewonnen werden, da ohne seine "Werte" unsere Kultur verarmt.[359] Die Frage ist dann allerdings, was für einen Jesus er denn meint und wie man Einigkeit über diesen Jesus finden kann, bzw. wer denn dieser andere Jesus ist, der nicht durch die Kirche verfälscht

355 Günter Grass, Die Blechtrommel, 111 f.

356 Rudolf Augstein, Jesus Menschensohn 31972, 95

357 Rudolf Augstein, Jesus Menschensohn 31972, 321.

358 J. Lehmann, Jesus-Report, Protkoll einer Verfälschung, Düsseldorf 1970, 127.

359 L. Kolakowski, Geist und Ungeist christlicher Tradition 1971, 41.

ist. Immerhin wird heute - das läßt sich nicht leugnen - so ein auffallendes Interesse an der Gestalt Jesu deutlich.

Der Schriftsteller Ludwig Marcuse schreibt: "Wer die Wahrheit in Christo hat, muß, bis auf einen winzigen Bruchteil, fast alles Christliche vom Christentum ausschließen."[360] Deschner ist dezidierter Atheist. Es drängt sich die Frage auf: Woher weiß er so genau und besser, was Christus gewollt hat als die anderen? Die Erhebung der Distanz zwischen Christus und dem Christentum begegnet uns freilich immer wieder, damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Kritik berechtigt ist. Ähnlich wie Ludwig Marcuse schreibt der Schriftsteller Hermann Kesten: "Man darf Christus nicht für das Christentum verantwortlich machen."[361] Und Petra Kelly schreibt: "Jesus, ein Kämpfer und Befreier unserer Zeit, hätte niemals diese Kirche wünschen können, eine kultisch und juristisch genau geregelte hierarchisch politische Institution, eine Kirche des Rechts und der Gewalt."[362] Ähnlich sagt es auch Hans Küng immer wieder.

Wenn man von den Übermalungen und Retuschierungen des Originalbildes von Jesus durch die Kirche spricht, so verweist man immer auch auf Paulus, der angeblich aus dem jesuanischen Christentum ein paulinisches gemacht hat. Man spricht auch vom Begriffskäfig der Dogmen, in dem man den wirklichen Jesus eingesperrt haben soll, in dem man ihn angeblich gezähmt hat, indem man ihn in den Griff und auf den Begriff gebracht hat.[363]

Hans Küng hat wiederholt mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass Jesus ein Laie gewesen sei, nicht ein Kleriker. Was er damit meint, ist das, dass Jesus durch die Kirche zu Unrecht sakralisiert worden sei. Er meint, Jesus sei ein Mensch unter

---

360 K. Deschner, Was halten sie vom Christentum, 1129.

361 In: K. Deschner, Was halten sie vom Christentum?, 17.

362 Petra Kelly, Woran ich glaube, 138 f.

363 A. Läpple, Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen, München 1972, 11 f.

Menschen gewesen, eine dienenden Gestalt, ein Prophet mit einer ganz menschlichen Botschaft.

Teilhard de Chardin (+ 1955) schrieb vor Jahren in einem Brief an seinen Mitbruder und Freund Aguste Valensin aus einer zutiefst verwundeten Seele, man müsse Christus aus der kirchlichen Beamtenschaft retten, den Christus, wie die Kirche ihn anbiete, beladen mit Zeremoniell, Bürokratie und Theologie.[364]

In der Kritik am Jesus der Kirche zieht man sich auf den Jesus der Bibel zurück. Aber geht da, den Bibel-Jesus an die Stelle des Kirchen-Jesus, um diese vereinfachte Formel einmal zu verwenden, zu ersetzen? Die Bibel hat man nicht ohne die Kirche. Das Neue Testament ist ein Buch der Kirche, in der Kirche entstanden und Niederschlag der Verkündigung Jesu und seiner Botschaft in der Kirche. In den Evangelien und im Neuen Testament siegelt sich das Glaubensleben der Urkirche. Es ist naiv und utopisch, Jesus in Reinkultur ohne die angebliche Verfremdung seiner Person und seiner Botschaft haben zu wollen.

Richtig und legitim an dieser Kritik am kirchlichen Jesus ist die dem zugrunde liegende Kritik am Management der Kirche, an einer funktionalistischen und seelenlosen Verkündigung, an einer Institution, die nicht weiß, wofür sie da ist und sich selbst verwaltet.

Gern sagt man, Jesus sei großzügiger, weiter und verständnisvoller gewesen als die gegenwärtige Kirche mit ihren allzu engen Glaubens- und Moralvorstellungen. Die Kirche arbeite mit Verboten, Jesus habe das nicht gekannt, an die Stelle von Verboten habe er immer wieder ein großes und frohmachendes Ja gesetzt. Man beruft sich auf Jesus gegen die Kirche, weil diese ja die Botschaft Jesu verfälscht, zumindest aber einseitig akzentuiert und geistlos gemacht habe. Man beruft sich auf Jesus wie man sich auf das Gewissen beruft und hat damit ein Alibi für seine eigene Religion und Moral. Vor Jahren schrieb Theodor Haecker: “Manch einer sieht das Alibi in seinem Privatgewissen. Wo

364

A. Läpple, Jesus von Nazareht, Kritische Reflexionen, München 1972, 14 und 104.

warst du, Adam? >Ich war in meinem Gewissen. - Gehört das nicht mir?< Das ist die subtilste Art, nicht getan haben zu wollen." [365]

Es drängt sich die Frage auf: "Könnte nicht hinter der Berufung auf Jesus die Verwechslung Gottes (genauer gesagt, des menschgewordenen Sohnes Gottes) mit einem heimlichen, selbstgefertigten Götzen entdeckt werden, der sich nach einer radikalen Demaskierung als das hochstilisierte und unfehlbare >Ich< des jeweiligen Menschen erweist."[366]

Man beruft sich auf sein Gewissen, rechtfertigt damit aber seine eigene Willkür. Ähnlich sagt man Jesus, meint aber das eigene Ich, mit seinen Wünschen und Vorstellungen, konstruiert ein Christentum nach den eigenen Vorstellungen und nach dem eigenen Geschmack.

Was dem zugrunde liegt, dem Sich-Berufen auf das Gewissen wie dem Geltendmachen des biblischen Jesus gegen den Christus der Kirche, das ist ein gebrochener Glaube. Wenn der Glaube kraftlos geworden ist, erliegt der Mensch allzu leicht der Faszination religiöser Surrogate.

Geistvoll hat man von Jesus, der großen Entschuldigung, von Jesus, der ständigen Absolution und von Jesus der idealen Selbstverteidigung gesprochen.[367]

Bei näherem Hinsehen zeigt es sich, dass nicht nur die Christusfrage unsicher geworden ist, die Gottesfrage ist es nicht minder. Alfred Delp hat in seinem Buch "Im Angesicht des Todes" schon vor 60 Jahren von der Gottunfähigkeit des modernen Menschen gesprochen.[368]

---

365 A. Läpple, Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen, München 1972, 17 bzw. 16 f.

366 A. Läpple, Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen, München 1972, 17.

367 A. Läpple, Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen, München 1972, 19.

368 Alfred Delp, Im Angesicht des Todes, Frankfurt am Main 1947, 102

Vielfach setzt man Jesus auch an die Stelle Gottes, nach dem Motto, man wolle an Jesus festhalten, weil Gott gestorben sei nd weil Gott dem Menschen nichts mehr zu sagen habe. Dorothea Sölle meint: "Lebte Jesus heute, er wäre Atheist."[369] Sie denkt an einen jesuanischen Atheismus oder an einen atheistischen Jesuanismus, der sich unter gleichzeitigem Protest gegen die etablierte und institutionalisierte Kirche auf den "wirklichen" Jesus beruft. Gibt es das? In gewissen Kreisen gibt es so etwas wie eine Jesus-Euphorie, in der man Jesus als Gegendroge gegen Hasch und Sex anpreist.

Es erhebt sich die Frage. Wie verbindlich ist dieser unverbindliche Jesus? Wird da nicht der historische Jesus zur Projektion des eigenen Ich?

Im 19. Jahrhundert verkündete man Jesus als den Lehrer einer edlen Moral. Alles Übernatürliche und alles Dogmatische, die Wunder und Weissagungen, die Krankheilungen und die Teufelaustreibungen, all das strich man aus den Evangelien heraus. Das verstand man als zeitbedingt und als Spiegel eines primitiven antiken Weltbildes, der wirkliche Jesus, so sagte man, ist der Sittenlehrer, der selber verantwortlich und pflichtbewußt lebte und eine verantwortliches und pflichtbewußtes Leben gelehrt hat. Seine größte Leistung ist in dieser Hinsicht, dass er uns das Gebot der Nächstenliebe hinterlassen hat. Es blieb ein Jesus über, der mehr an einen deutschen Gymnasiallehrer erinnerte als an einen jüdischen Rabbi. Jesus wurde so zu einer Art Immanuel Kant, ein zweiter Sokrates, ein sanfter und gütiger, zuweilen auch streng dreinblickender Lehrer.

Die Überwindung des Übernatürlichen im Leben Jesu ist bis heute nicht überwunden. Ein Exponent dieser Richtung ist Rudolf Bultmann. Wir finden es aber darüber hinaus bei all jenen Theologen, die Jesus zu einem einfachen

369

Dorothea Sölle, Gibt es ein atheistisches Christentum?, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 23. Jg. 1969, 43.

Menschen reduzieren, zu einem Propheten, zu einem gotterfüllten Boten Gottes.[370]

Immer wieder hat man versucht, Jesus in sein eigenes Schema einzuordnen nd nach seinen eigenen Maßstäben zu verstehen. Damit sagen die verschiedenen Jesusbilder mehr über die Person dessen aus, der sie entworfen hat als über Jesus selbst. Als in den sechziger Jahren die Studentenunruhen begannen und viele sich nach einer neuen Gesellschaftsordnung sehnten, die durch Revolution, durch Umsturz des Bestehenden erreicht werden sollte, war der revolutionäre Jesus in. Jesus wurde zum großen Rebell nach dem Bild von Che Guevara. Er wurde der große Aufrührer aus Galiläa. Jesus wurde Revolutionär, der die Armen gegen die Übergriffe der Reichen verteidigt, der das Establishment angreift, der sich gegen Bürgerlichkeit und Traditionen wendet.[371]

Dieses Jesusbild wirkt heute noch weiter, speziell in manchen Formen der Befreiungstheologie, aber auch in manchen Äußerungen des BdkJ.

Milan Machovec, geb. 1925, meint in seinem Buch "Jesus für Atheisten", die Botschaft jese habe "einen markant sozialen und revolutionär-aufrüttelnden Charakter"[372] , sie treffe sich mit dem Grundanliegen des Marxismus.[373] Gerade dieser Punkt: Ist die Botschaft Jesu und die Erlösung, die er bringt, innerweltlich oder transzendent akzentuiert? Ist von großer Tragweite.

Für den marxistischen Philosophen Ernst Bloch (+ 1977) ist Jesus ein "Rebell der Liebe", "ein Rebell gegen Gewohnheit und Herrenmacht", der mit seiner "Botschaft an die Mühseligen und Beladenen" "kein Jenseits für die Toten,

370 R. Werner, G. Baltes, 16 ff.

371 R. Werner, G. Baltes, 13.

372 Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, 114.

373 Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, 253.

sondern einen neuen Himmel, eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt hat". Er meint, Jesus sei ein herrschaftsfreier Mensch und als solcher Atheist. Wörtlich: "Jesus ist der Mensch, der den autoritären Himmelsgott entthront und sich an die Stelle Gottes setzt."[374]

Der Marxist Karl Kautsky (+ 1938) betrachtet in seinem 1908 erschienen Buch "der Ursprung des Christentums" die Jesusüberlieferung "nicht als Produkt eines einzigen Übermenschen sondern als Produkt der Gesellschaft". Das Urchristentum ist für ihn eine proletarisch-revolutionäre Bewegung mit kommunistischer Lebensführung und rein irdischem Messianismus. Am Anfang der sozialen Jesusbewegung steht der rebellische Jesus, "der in der ursprünglichen Überlieferung als Rebell lebte, der wegen einer verunglückten Empörung gekreuzigt wurde."[375]

Jesus, der Revolutionär, das ist das Thema des Romans von Frank Andermann "Das große Gesicht"[376], in dem Jesus zum Anführer einer antirömischen Untergrundbewegung wird. Zum Chef einer revolutionären Bewegung wird Jesus auch bei Robert Eisler.[377] Und Joel Carmichael gemacht.[378] Im Ernst schreibt Joel Carmichael: "Jesus muß über eine bewaffnete Streitmacht verfügt haben, die stark genug war, das ausgedehnte Gebäude (des Tempels) zu besetzen und es einige Zeit zu halten".[379] Er meint, Jesus habe sich mit Gewalt die Möglichkeit erkämpft, im Tempel zu lehren.

---

374 M. Beaumotte, Hrsg., Die Frage nach dem historischen Jesus, Gütersloh 1984, 266.

375 M. Beaumotte, Hrsg., Die Frage nach dem historischen Jesus, Gütersloh 1984, 168.

376 Frank Andermann, Das große Gesicht, München 1970.

377 Jesus Basileus ou basileusas. Die historische Unabhängigkeitsbewegung von Johannes dem Täufer bis zum Todes Jakobs des Gerechten, 2 Bde., 1931.

378 Joel Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth, München 1965.

379 Joel Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth, München 1965, 149.

Franz Alt, ein Vertreter des New Age verkündet einen esoterischen Jesus in seinem Buch "Jesus - der erste neue Mann".[380] Er kann damit anknüpfen an das Buch der Tiefenpsychologin und Theologin Hanna Wolf "Jesus, der Mann".[381] Alt schildert Jesus als "soft", voll zarter Männlichkeit, in die seine Weiblichkeit integriert ist, also eine Art von androgynem Menschen, der Yin und Yan in sich harmonisch ausbalanciert hat, der uns daher als psychologisches Leitbild dienen kann. Seine Botschaft ist nach Alt in einer technikverdrossenen Zeit die, dass man das wahre Heil nur in der Tiefe der eigenen Seele finden kann. Jesus ist der erste Therapeut, der sich selbst zuerst analysiert und angenommen hat und von daher Männern und Frauen bei ihrer Selbstverwirklichung als Vorbild dienen kann.

Ähnlich macht es die schon erwähnte Hanna Wolf. In ihrem Buch "Jesus der Mann"[382] entwirft sie ein feministisches Jesusbild. Sie meint, Jesus habe an der zentralen Auseinandersetzung des Mannes mit der anima teilgenommen und habe sie in idealer Weise gemeistert. Er war demnach ein ganzheitlicher "androgyner" Mann, und nur deshalb hat er Männern und Frauen in gleicher Weise etwas zu sagen. In der Übersteigerung der göttlichen Natur Jesu in der frühen Christenheit und in allen Jahrhunderten bis zur Gegenwart sieht die Autorin ein Hindernis dieser Sicht. Damit plädiert sie für eine stärkere Betonung der Menschheit Jesu. Mit dem Monophysitismus verbinde sich ein patriarchalisches Jesusbild.[383]

Das ist ein Jesusbild das ganz in eine Zeit paßte, in der nichts so unsicher geworden ist wie die eigene Identität und die Beziehungsfähigkeit, in der man seine ganze Aufmerksamkeit der eigenen Psyche zuwendet, wo es in jeder

---

380 Franz Alt, Jesus - der erste neue Mann, München 1989.

381 Hanna Wolf, Jesus, der Mann, Stuttgart 1975.

382 Hanna Wolf, Jesus der Mann erschien 1983 in 6. Auflage.

383 M. Beaumotte, Hrsg., Die Frage nach dem historischen Jesuus, Gütersloh 1984, 275.

alternativen Zeitschrift von psychologischen therapeutischen Angeboten nur so wimmelt.[384]

Die Tatsache, dass jeder seine Vorstellung in die Jesusgestalt hineinprojizieren kann, hat einen gewissen objektiven Anhaltspunkt in der Person Jesu, sofern diese weitgespannt war und alle nur denkbaren Attribute menschliche Vollkommenheit in idealer Weise in sich vereinigte.[385]

(Was stimmt nun? Wer war Jesus wirklich? Mit großer Skepsis betrachtet man heute den Jesus der Kirche. Der vor Jahren mit seinem Buch "Jesus in schlechter Gesellschaft" in Wien hervorgetreten Expriester schreibt. "Vom heutigen Kirchen-Jesus muß man den Eindruck gewinnen, er hätte eine Weltanschauung gehabt, derart, dass er auf jede Frage die richtige Antwort schon bereit gehabt hätte -, seine Lehren ein geordnetes System der Weltdeutung dargestellt hätten. Dass ein solches Jesusbild entstehen konnte, geht nicht ausschließlich auf das Konto der Pfäffischen in der offiziellen Jesusdeutung; sondern es schlägt dabei eben ein Ordnungssinn, Ortungssinn durch, Jesus wird topologisch verarbeitet, er bekommt einen Platz zugewiesen, heißt Gottessohn, Religionsstifter, sitzet zur rechten Hand Gottes. Die Gewohnheiten der Völker haben es erreicht, dass man sich bei Jesus auskennt, er ist verläßlich geworden, hat Karriere gemacht, hat es zu etwas gebracht."[386])

In den zahllosen Büchern der Gegenwart und literarischen Äußerungen in denen immer wieder ein neues Jesusbild entfaltet wird, bewertet man ihn durchweg positiv. Die positive Wertung Jesu ist heute häufiger als die negative. Dieser Jesus ist aber gebrochen durch die subjektive Brille.

---

384 Vgl. R. Werner, G. Baltes, 14 f.

385 R. Werner, G. Baltes 15 f.

386 Jesus in schlechter Gesellschaft, 146.

Es zeigt sich jedoch, dass uns in diesen Darstellungen vielfach Wunschprojektionen begegnen, Projektionen der Bedürfnisse und Sehnsüchte der jeweiligen Zeit oder dass ihnen Vorentscheidungen zugrunde liegen, die dann die Auswertung und die Auswahl der exegetischen Erhebungen über den historischen Jesus bestimmen. Einzelne Züge werden so oft herausgehoben und vereinseitigt. Die Folge ist dann, dass sich mit richtigen Erkenntnissen falsche vermischen. Gerade weil die Gestalt des historischen Jesus so weit gespannt war, gibt es so viele Möglichkeiten der Vereinseitigung in der Deutung, kann man ihn für alle möglichen Meinungen und Ideen in Anspruch nehmen und dabei tatsächlich zumindest partiell, die Wirklichkeit treffen. Damit wird man jedoch der Gestalt Jesu in ihrer inneren Fülle nicht gerecht.

Joachim Jeremias charakterisiert solche Tendenzen, wenn er einmal feststellt: "Die Rationalisten schildern Jesus als einen Moralprediger, die Idealisten als Inbegriff der Humanität, die Ästheten preisen ihn als den genialen Künstler der Rede, die Sozialisten als den Armenfreund und die ungezählten Pseudowissenschaftler machen aus ihm eine Romanfigur".[387] Man könnte die Reihe noch fortsetzen und anfügen: die kalifornischen Hippies machen aus ihm einen Jugend-Revolutionär, gewisse Filmemacher sogar einen Circusclown und die Grünen einen Umweltschützer.[388]

Gemeinsam ist den zahlreichen Jesus-Darstellungen der Gegenwart, dass sie nicht die Person Jesu, sondern lediglich oder primär dessen Sache sehen und diese dann zum Teil auch noch verkürzen. Sofern sie ihr Interesse auf die Person Jesus richten, sehen oder verstehen sie diese in den Kategorien dieser Welt, verstehen sie ihn mehr oder weniger als einen gewöhnlichen Menschen, mißachten oder reduzieren sie seine rätselhafte Besonderheit, die uns auf die Transzendenz verweist, und werden so seiner Eigenartigkeit und Einzigartigkeit nicht gerecht.

---

387 Joachim Jeremias, Der gegenwärtige Stand in der Debatte um das Problem des historischen Jesus, in: H. Ristow - K. Matthiae, Hrsg., Der historische Jesus und kerygmatische Christus, Berlin 1960, 14.

388 H. Cox, Das Fest der Narren, Stuttgart 1970, 182.

Man kann nicht sagen, dass diese Tendenz nur außerhalb der Kirche oder außerhalb des Christentums virulent ist. Manchmal findet sie auch innerhalb der Kirche Anklang und Widerhall. Da ist dann die Rede von dem Idealmenschen, dem Menschen schlechthin, dem Menschen für die anderen. Das geht bis in die Religionsbücher hinein. Hier ist auch an das holländische Pastroalkonzil in Nordwijkerhout zu erinnern, das Anfang der siebziger Jahre stattfand, das die Gestalt Jesu weithin in humanistische Diesseitigkeit verflüchtigte, auf den sich die Konzeption Jesu als des Idealmenschen hinsichtlich seines Verhaltens zu den Mitmenschen wie ein roter Faden durch alle Äußerungen hindurchzog. Darin konnten selbst, die, die an der Existenz Gottes zweifeln, noch eine Möglichkeit sehen, sich Christen zu nennen und in der Kirche zu bleiben. Das vereinseitigte Mitmenschlichkeitsideal war wichtiger als die ontologische Existenz Gottes, wichtiger als die Dogmen. Eine ähnliche Tendenz wurde auch von zahlreichen Kritikern für das Buch "Christ sein" von Hans Küng konstatiert. Wenn Jesus horizontalisiert wird, dann kann man sich natürlich unter Umständen den Marxisten stärker verbunden fühlen als den katholischen Glaubensbrüdern.[389]

Die starke Betonung des Einsatzes für die Mitmenschen kann leicht revolutionäre Züge annehmen. Das Heil ist dann nicht mehr jenseits der Geschichte, sondern innerweltlich, es besteht in der auf Frieden und Gerechtigkeit basierenden Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen. Auch wenn man dann das transzendente Heil nicht ausdrücklich ablehnt, so spielt es praktisch keine Rolle mehr. Diese Hinbewegung auf einen innerweltlichen Humanismus, in welcher Gestalt auch immer er sich darstellt, ist jedoch eine Wegbewegung vom biblischen und kirchlichen Jesus.

Wenn Jesus aber als ein gewöhnlicher Mensch verstanden wird, so verfälscht man damit den geschichtlichen Jesus, wie er wirklich war, und wird seiner Eigenartigkeit und Einzigartigkeit nicht gerecht. Bei solcher Reduzierung kommt

389

M. Schmaus, Das Christus-Bild des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovizn, in: M. Schmaus, L. Scheffczyk, J. Giers Hrsg., Exempel Hollan, Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, Berlin 1972, 122 - 126.

man nicht zu einer Art Universalreligion oder zu einer alle Grenzen überschreitenden Ökumene und Menschheitsverbrüderung, die stark emotionalgeprägt ist, aber keine tiefere Tragfähigkeit hat, weil ihr die Wurzeln fehlen.

Immerhin: In solcher Hinwendung zu Jesus zeigt sich, dass man einerseits ein Leitbild sucht, das dem Leben Sinn zu geben vermag, dass man dabei aber beansprucht, dieses Leitbild völlig subjektiv zu interpretieren. Immerhin ahnt man, dass das, was Jesus gebracht hat, speziell das humanum und seine hinreichende Begründung, auch in einer säkularisierten Welt noch weiterwirkt und weiterwirken muß, wenn nicht alles zusammenbrechen soll. Gerade in der Krise der Gegenwart kommt man offenkundig nicht vorbei an der Gestalt Jesu. Die Problematik einer Welt ohne die entscheidenden Lehren des Christentums schneidet Max Horkheimer an, wenn er kurz vor seinem Tod in einem Interview feststellt, wenn wir nicht zehren würden von der christlichen Substanz, könnten wir nicht einsichtig machen, weshalb Liebe mehr oder besser sei als Haß. Eine ähnliche Erkenntnis begegnet uns bei Heinrich Böll, der im Jahr 1957 erklärt. "Selbst die allerschelchteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen."

Über das Interesse an der Person Jesu, ganz gleich wie sie nun im einzelnen gefaßt wird und welche Bedeutung man ihr und ihrer Sache einräumt, kann man nur erfreut sein. Sie ist jedoch ohne Zweifel die Frucht einer von der Kirche ausgehenden Wirkung und Wirkungsgeschichte. Ohne die Kirche gäbe es wohl kaum noch ein Interesse an der Gestalt Jesu von Nazareth. Wäre sie in der Kirche nicht lebendig geblieben, hätte man sie aller Wahrscheinlichkeit nach heute völlig vergessen. Gleichzeitig ist es jedoch sehr bedauerlich, wenn sich das wachsende Interesse an der Person Jesu in bewußter Opposition zur Kirche darstellt. Darin wird nämlich deutlich, dass es der Kirche und dem kirchlichen Christentum nicht gelungen ist, Jesus umfassend und eindrucksvoll genug darzustellen bzw. mit der Jesus-Verkündigung und dem Christus-Glauben den Menschen in der Kirche eine Heimat zu geben.

Damit kommen wir zum letzten Kapitel unserer Überlegungen. Hier geht es uns darum, die Ungewöhnlichkeit, die Außerordentlichkeit und Rätselhaftigkeit des Menschen Jesus von Nazareth aufzuzeigen und damit das Fundament des Glaubens der Urgemeinde und auch der Christenheit in der Gegenwart oder den Grund für den Glauben deutlich zu machen. Dieses Kapitel ist eigentlich der Höhepunkt des II. Traktates der Fundamentaltheologie überhaupt. Es geht uns hier um das moralische Wunder des Menschen Jesus von Nazareth, der das Menschliche in übermenschlicher Weise gelebt hat und damit als der geglaubt werden kann, als der er im Bekenntnis der Kirche geglaubt wird.

Die Jesusgestalt im NT. Gründzüge Jesus und das AT

Anhand des historischen Befundes wollen wir nachweisen, dass der Mensch Jesus in seiner Außergewöhnlichkeit und Rätselhaftigkeit nur verständlich wird von dem Bekenntnis der Kirche her. Die Überzeugung, die uns leitet bzw. die das Ziel unserer Argumentation ist, ist jene, dass das größte Wunder des Christentums der Mensch Jesus ist, speziell in seiner unvergleichlichen Gottverbundenheit und in seinem beispiellosen Selbstbewußtsein. Gerade die Gottverbundenheit ist ein entscheidender Zug Jesu. Das erkennt auch Marcello Craveri in seinem Jesusbuch, wenngleich er diese richtige Erkenntnis ins Pathologische verlagert, indem er Jesus als theoman bezeichnet, ein Verständnis, das freilich widerlegt wird durch das intellektuelle und ethische Niveau Jesu, das von einer eindrucksvollen Nüchternheit und Natürlichkeit bestimmt ist, die jeder Enge und jedem Übermaß abhold ist.

Zunächst ist Jesus ein Jude. Er gehört dem Judentum an, biologisch, aber auch geistig. Das leugnen weder christliche noch außerchristliche Quellen. Wenn Houston Stuart Chamberlain (1855 - 1927) nachweisen will, dass Jesus nicht der jüdischen Rassen angehört hat, so entbehrt das jeder wissenschaftlichen Grundlage. Die Gestalt Jesu und seine Botschaft sind unleugbar jüdisch und nicht vom Judentum zu trennen. Das Judentum ist daher die tragende Wurzel des

Christentums. Das gilt selbst für Paulus.[390] Man kann Jesus nur vom Judentum her richtig verstehen. Ihn außerhalb des Judentums anzusiedeln, ist Ideologie, nicht Geschichte. Sie erinnern sich, dass uns diese Tendenz teilweise in den modernen Jesusbüchern begegnet, speziell bei Adolf Holl, wenn er Jesus notorischen Gesetzesübertreter apostrophiert.

Wie tief das Christentum im Judentum verwurzelt ist, zeigt uns mit eindrucksvoller Deutlichkeit eine Fülle von Jesusbüchern jüdischer Autoren in der Gegenwart (J. Klausner, David Fensor, Pinchas Lapide, Schalom Ben Chorin, Buber).

Jesus tritt als jüdischer Schriftgelehrter auf und umgibt sich mit Schülern, ganz wie es der Art der jüdischen Schriftgelehrten entsprach. "... bis zu seinem Ende (war er) Glied der jüdischen Volksgemeinde, er dachte und redete auch religiös in ihren Begriffen und Vorstellungen."[391] Im Matthäus-Evangelium, der judenchristlichen Gemeinde entstammt, ist Jesus expresiv verbis die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, der von den Juden ersehnte Messias-König.

Mehr und mehr erkennen wir heute die geistige Verbundenheit Jesu mit dem Judentum. Für die meisten seiner Worte, auch für die Bergpredigt, gibt es Parallelen aus dem jüdischen Schrifttum.[392] Jesus war ganz Mensch seiner Zeit und seiner Kultur. Wenn sich im Neuen Testament Unjüdisches findet, so ist zu bedenken, dass nach Ostern manche Verbindung zu AT und seiner bleibenden Gültigkeit Darstellungsmittel bedeutet, mit deren Hilfe man sich im hellenistischen Denken Jesu Bedeutung klarmachen konnte. Jesus war im tiefsten ein Jude, aber damit ist noch alles gesagt, denn irgendwie sprengt er dieses Maß auch wieder.

---

390 Rö 11,18.

391 L. Goppelt, Theologie des Neuen Testamentes I, 1975, 74.

392 K. D. Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen 51967, 47.

Jesus hat im einzelnen eine hohe Achtung vor dem Tempel und dem Kult seines Volkes, prinzipiell. Das hindert ihn aber nicht daran, Kritik zu üben, sofern die Gesinnung derer, die den Tempelkult vollzogen, fragwürdig war.[393] Jesus akzeptiert auch die Ethik des Alten Testamentes im Prinzip[394], wenngleich er das Alte Testament auch autoritativ neu auslegt, sofern er auf das ursprüngliche Gebot zurückgeht, es also radikalisiert, und sofern ihm nicht der Wortlaut für die Befolgung, die äußere Befolgung genügt, er vielmehr auch auch auf der rechten Gesinnung besteht.[395] Er drängt dabei auf den Sinn und die Mitte des Gesetzes, die Liebe.[396] Er hält die moralischen Forderungen des Alten Testamentes aufrecht und erklärt sie nicht, etwa mit Berufung auf das persönliche Gewissen, für unverbindlich. Das gilt jedenfalls nicht für den geschichtlichen Jesus. Er akzeptiert den Kult und die Ethik des Alten Testamentes, führt aber die Menschen zurück auf das Ursprünglich und betont die Bedeutung der Gesinnung gegen alle Veräußerlichung. Das wird etwa deutlich in der Frage der Ausstellung des Scheidebriefes.[397] Bestimmend ist für ihn dabei in allem das Vertrauen auf die schenkende Gnade Gottes.[398]

Die tiefe Verwurzelung Jesu im Judentum wird auch darin deutlich, dass er nicht die Auslegungstradition der Pharisäer schlechthin angreift, dass er sich nicht auf den Standpunkt der Sadduzäer stellt. Die Pharisäer waren gegenüber den Sadduzäern die religiös Konservativen. Bei ihnen hatte er am ehesten seine

393 K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes II, Düsseldorf 1973, 40 f.

394 Vgl. Lk 16, 27-31.

395 Vgl. Lk 5, 21-37.

396 Mt 22, 37-40.

397 Mk 10, 2-9.

398 K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes II, Düsseldorf 1973, 43 f.

geistige Heimat. Daher ist er nicht gegen die Tradition. Sein Verdikt trifft nur jene Tradition, die Gottes Wort außer Kraft und sich selbst an dessen Stelle setzt.

Jesus geht es um den ursprünglichen Willen Gottes und um die Ganzhingabe an den Willen Gottes, um dessentwillen er allerdings notfalls die Thora und ihre Auslegung kritisieren kann.

Sehr schön wird das jüdische Milieu beschrieben, in dem Jesus aufwuchs, in dem empfehlenswerten Buch von R. Aron "Die verborgenen Jahre Jesu".[399] Der Verfasser dieses Buches ist selber Jude. Zwar vermag er nicht sicheres Material über die verborgenen Jahre Jesu zu geben, wohl aber über die jüdische Zeitgeschichte und den Kontext des Lebens Jesu.(Vgl. die Jüdische Jesus-Interpretation: Tendenz: Jesus ist Nur-Jude.)

Für die Nähe zum Alten Testament spricht auch die Tatsache, dass nicht wenige Juden sich Jesus angeschlossen bzw. seiner Predigt Glauben geschenkt haben. Außer den Zwölfen, die sich nach einem Augenblick der Schwäche und der Verwirrung sehr bald wieder gefaßt hatten, waren manche andere Juden wie etwa Joseph von Arimathäa nicht mit der Verwerfung Jesu einverstanden und schenkten ihm Glauben. Nach dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte schließt sich eine Großzahl von Juden aus allen Schichten der neuen Jesusbewegung an. Vor allem kamen diese wohl aus den unteren Schichten, aber es waren auch Priester unter ihnen, wie ausdrücklich festgestellt wird.

Bereits die Fülle der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament darf als ein unwiderlegliches Zeugnisse für die fortdauernde Bedeutung des Gesetzes, der Propheten und der alttestamentlichen Schriften überhaupt für die Christengemeinden angesehen werden. Im Neuen Testament finden sich allein 66 Stellen aus den Prophetenbüchern im Wortlaut zitiert. Darüber hinaus finden wir über 600 Stellen Teilzitate und mehr oder weniger deutlichen Anspielungen darauf. Eine besondere Rolle spielt die Gottesknechtvorstellung des

399 R. Aron, Die verborgenen Jahre Jesu, Frankfurt 1962.

Deuterojesaja im Neuen Testament. Etwa an 17 Stellen des Neuen Testamentes wird das Leiden und Sterben und die Bestätigung des Gottesknechtes durch Gott auf Jesus hingedeutet.

Jesus ist von daher konformistischer gewesen als man das heute vielfach wahrhaben möchte. Auch wenn er sich souverän hinwegsetzt über das Sabbatgebot[400] - darauf weist man heute gern hin -, so kann das nicht als Verstoß gegen das Sabbatgebot, sondern nur als gegen die spitzfindige Kasuistik der Pharisäer gerichtet verstanden werden.[401] Die Sabbatpolemik ist nur recht zu deuten von der Grundintention Jesu her, in der es ihm um die reine Gesinnung und um den ursprünglichen Gotteswillen geht.

Jesus war nicht gegen das jüdische Gesetz.[402] Er war nicht so etwas wie ein Freigeist, der religiöse Ungebundenheit verkündigt hätte. Dagegen spricht schon sein Ernst, mit dem er auf den Willen Gottes hindrängt. Dieser Wille Gottes ist auch der Sinn seiner Sabbatpolemik. Gerade seine Betonung der Gesinnung und des ursprünglichen Gotteswillens zeugt von tiefer religiöser Glut, zumal er das nicht nur theoretisch vertritt, sondern selber auch realisiert.

Die Nähe Jesu zum AltenTestament und damit die Kontinuität des Christentums in seinem Verhältnis zum Judentum hat auch Karl Jaspers erkannt, wenn er sagt: “Historisch ist das Neue Testament der Schluß der religiösen Erfahrungen und Verwirklichungen aus jüdischer Tiefe der Seele, ist Jesus der Letzte der jüdischen Propheten”.[403]

---

400 Mk 2,23-28; 3, 1-6; Lk 13, 10-17; 14, 1-10.

401 J. R. Geiselmann, Artikel “Jesus Christus”, in: HThG I, München 1962, 747.

402 D. Flusser, Jesus, Hamburg 1968, 44 f und 47 - 49; J. R. Geiselmann, Artikel “Jesus Christus”, in: HThG I, München 1962, 747.

403 Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, 81; vgl. auch Karl Jaspers, Die großen Philosophen I, München 1959..

Jesus war in seiner Wurzel Jude, er ist aber - das muß wohl gesehen werden - über diese Wurzel hinausgewachsen. Christentum ist von daher bis zu einem gewissen Grad konsequentes Judentum. Auf eine kurze Formel gebracht könnte man sagen: Jesus war der letzte Jude, zugleich aber der erste Christ.

Drewermann, Matthäusevangelium, I. Bilder Erfüllung, Olten 1992: Jesus habe das Gesetz mit Füßen getreten.

Die Originalität Jesu liegt in seiner Verinnerlichung und damit zusammenhängend, in seiner absoluten Bindung des Menschen an Gott. Das Bekannte ordnete er Gott zu, wenn er den Primat der Gesinnung vertrat, und er radikalisierte das Gebot Gottes, wenn er für letzte Konsequenz eintrat. Dazu kommt seine unvergleichliche Nähe zu Gott, die gerade für den Juden etwas Ungeheuerliches darstellt, ein Skandalon im wahrsten Sinne des Wortes.

Unjüdisch ist darüber hinaus seine "unerhörte Souveränität" in seinem Auftreten,[404] sowie die alle rassischen, religiösen und gesellschaftlichen Schranken überwindende Liebe.[405] Gab es im Alten Testament bereits das Gebot der Gottesliebe wie auch das Gebot der Nächstenliebe, so betont Jesus diese beiden Gebote mit letzter Konsequenz und macht sie zur entscheidenden Grundlage der Jüngerschaft. Das ist eine Kühnheit, die für rabbinisches Verständnis geradezu empörend ist.[406]

Damit kündigt sich ein 2. Entscheidender Zug in der geistigen Gestalt Jesu an, nämlich seine ungewöhnliche Gottunmittelbarkeit, die alles menschliche Maß übersteigt. Es geht uns also nun um das Verhältnis Jesu zu Gott und um sein

404 E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, 1954, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 208.

405 Vgl. H. Braun, Jesus, 1973, 89 ff; E. Stauffer, die Botschaft Jesu, 1959, 119ff.

406 E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1957, 261.

Gottesbild.[407] Der Blick Jesu ist auf Gott gerichtet. Er durchbricht die jüdische Gottesferne und rückt Gottes Nähe, seine Vatergüte, in den Mittelpunkt. Mit Recht bemerkt Karl Jaspers: "Jesu Leben scheint wie durchleuchtet von der Gottheit. In jedem Augenblick Gott nahe, gilt ihm nichts als Gott und Gottes Wille".[408]

Jesu Gottunmittelbarkeit überragt alles menschliche Maß. Das bringt das Attribut "theoman" zum Ausdruck. Diese Auffassung ist übrigens nicht originell, sie findet sich zum ersten Mal in dem umfangreichen Buch des französischen Professors für Psychologie an der Sorbonne, Charles Bine-Sanglé [409], einem merkwürdigen Buch, das in einer Zusammenstellung von psychologischen Anomalien Jesus alle möglichen Defekt zuschreibt.

Auffallend ist, dass Jesus ganze Nächte im Gebet verbringt[410], dass der Wille des Vaters für ihn entscheidend ist.[411] Er eifert für die Sache Gottes. "Gegen den Anspruch, Gott zu folgen in das Gottesreich, sind alle anderen Aufgaben nichtig."[412] Wo seine eigene Person angegriffen wird, hat er maßlose Geduld, ebenso unerbittlich ist er aber in seinem Eifer, wo es um die Ehre Gottes geht, wo der Mensch Gott widersteht. "Er lebe in der Religion", so Harnack, "und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes; sein ganzes Leben, all sein Fühlen und Denken

407 A. Kolping, Fundamentaltheologie II, 697.

408 Karl Jaspers, Die großen Philosophen I, München 1959, 204.

409 Charles Binet-Sanglé, La folie de Jésus, 4 Bände, Paris 1908-1915.

410 Mt 14,23.

411 Mk 14, 36.

412 Karl Jaspers, Die großen Philosophen, München 1959, 205.

war in das Verhältnis zu Gott aufgenommen, und doch, er hat nicht gesprochen wie ein Fanatiker und Schwärmer."[413]

Jesus geht es in erster Linie nicht um den Menschen, sondern um Gott. "Dass in Jesu Verkündigung die Liebe zu Gott unauswechselbar den Primat behält, sagt unmißverständlich die ganze Botschaft von der Herrschaft Gottes und der Ruf zum Gehorsam gegen seinen königlichen Willen. 'Niemand kann zwei Herren dienen' (Mt 6,24) - das wird auch durch die Pflicht der Nächstenliebe nicht aufgehoben."[414] Die zentrale Bedeutung Gottes für die Verkündigung Jesu, des lebendigen Gottes der Offenbarung, stellt auch das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament mit Nachdruck heraus, wenn es heißt: "Das humanistische Jesusverständnis ist nichts anderes als ein schieres Mißverständnis."[415] Nicht weniger verfehlt ist dann auch das politische Jesusverständnis.

Die primäre Intention Jesu geht nicht auf den Menschen, sondern auf Gott, näherhin auf das Kommen des Gottesreiches, das heißt auf die Wiederherstellung der Ehre und Herrlichkeit Gottes. Das neue Verständnis und die Verwirklichung der eigentlichen Existenz wird dem hinzugegeben werden, der das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sucht, der sich um Gottes Ehre bemüht. Das ist mit Blick auf Bultmann und alle jene zu sagen, die das Christentum horizontalisieren oder auf sein Ethos reduzieren möchten. Für den historischen Jesus gilt: "Gloria Dei est salus hominum".[416]

A. Kolping schreibt in diesem Zusammenhang: "Der heute beliebte Versuch, Jesus im Grunde nur als Apostel der (Nächstenliebe) Mitmenschlichkeit zu sehen, verfehlt den historischen Jesus. Jesus hat über die Nächstenliebe ... nur vor dem

---

413 Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ^{2}1900, 22 f.

414 Günther Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1965, 101.

415 A. Oepke, Artikel Apokalýpto, in: ThW III, 585 bzw. 584.

416 Vgl. H. Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, 140.

Hintergrund der undiskutierbaren Wirklichkeit Gottes gesprochen.('Gott ist für Jesus tatsächlich die Instanz und nicht nur Vorgang, in welchem der böse und hoffnungslose Mensch Zukunft und Hoffnung bekommt' H. Braun); die Verkündigung Jesu wird zum Torso, wenn Gott zur Chiffre für das absolute Gebot der Mitmenschlichkeit verflüchtigt wird. Wer von Jesus historisch getreu sprechen will, muß von dem ausgehen, wie Jesus in jenem lebt und von jenem deutet, der alttestamentlich Jahwe, im neutestamentlichen Griechisch (und bis auf unsere Tage) Gott heißt."[417]

Die Gottunmittelbarkeit Jesu findet ihren sprechenden Ausdruck in der Bezeichnung Gottes als Vater. Hundertzwanzig Mal steht diese Bezeichnung Gottes allein in den johanneischen Schriften. Sie ist im Neuen Testament allgemein die zentrale Anrede Gottes. In dem Verständnis Gottes als des Vaters liegt für das Neue Testament auch der frohe Vorsehungsglaube begründet. Der Begriff "moira" kommt im NT nicht einmal vor, um so häufiger aber der Begriff "pater". Gemäß dem NT ist die Vaterschaft Gottes die Grundlage der Brüderlichkeit der Menschen.
Religionsgeschichtlich ist die Anrede Gottes als Vater in dieser Konsequenz absolut neu. Zwar begegnet sie uns auch gelegentlich in anderen Religionen und auch im Alten Testament (im Alten Testament insgesamt fünfzehn Mal), aber eben nur gelegentlich, nicht programmatisch.[418]

Jesus hat Gott stets mit "Vater" angeredet. So bezeugen es alle vier Evangelien. Hier gibt es nur eine einzige Ausnahme, nämlich Mk 15,34/Mt 27,46, wo es sich allerdings um ein Zitat handelt: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Ps 21,2 bzw. 22). Überwiegend gebracht Jesus dabei die Anrede "Vater", ohne irgend einen Zusatz. Nur Mt 11,25/Lk 10,21 ist hinzugefügt "Herr des Himmels und der Erde", Jo 17,11 "heiliger", Jo 17,25 "gerechter".

---

417 A. Kolping, Fundamentaltheologie II, 358.

418 G. Bornkamm, 114-118.

Durch die Vateranrede erhält somit die Gottunmittelbarkeit Jesu ihre spezifische Ausprägung.[419] Nach Mk 14,36 nennt er Gott nicht einfach Vater, sondern verwendet die für jüdisches Empfinden geradezu anstößige familiäre Vater-Anrede "Abba".[420] Diese Gottesbezeichnung ist mit Sicherheit als ipsissima vox Jesu anzusehen.[421] Abba ist die aramäische Diminutivform, die ein besonderes Vertrauensverhältnis zum Ausdruck bringt. Diese Anrede mußte in den Ohren der Hörer Jesu skandalös wirken. Sie wird uns zwar nur Mk 14,36 ausdrücklich im Munde Jesu bezeugt, aber es ist nicht auszuschließen, dass Jesus dieses Wort auch an weiteren Stellen, wenn nicht gar immer gebraucht hat, auch wenn in den Evangelien ho patèr (Mt 11,26), patèr (Jo 5, 36; Mt 11,25; Lk 11,2, 23,34.46; Jo 11,41; 12,27 f; 17,5), ho patèr moy (Mt 11,27; 26, 53), patèr moy (Mt 26, 39.42) steht. Möglicherweise hat Jesus auch da den Terminus "Abba" verwandt, wo páter hemon ..... (Mt 6,9 par Lk 11, 2-4) VATER UNSER steht. Nach Rö 8,15 und Gal 4,6 wurde das Wort "Abba" wohl in Anknüpfung an die Gottesbezeichnung in der nachösterlichen Gemeinde verwandt. Es wäre kaum verständlich, dass sich diese Gottesanrede in der nachösterlichen Gemeinde verbreitet hätte, wenn sie nicht bei Jesus programmatisch gewesen wäre.

Die Abba-Anrede entspricht auch der inneren Nähe Jesu zu seinem Vater, wie sie uns wiederholt in den Evangelien nahegebracht wird. Man würde aber diese Anrede oder auch das durch sie angedeutete Verhältnis Jesu zum Vater mißverstehen, wenn man es als plumpe oder banale Vertraulichkeit deuten würde. Trotz der familiären Nähe bleibt Gott für Jesus der Herr. Das folgt aus der Königsherrschafts-Predigt und aus der Zeichnung des Bildes von dem majestätisch fordernden Gott wie sie uns in der Verkündigung Jesu begegnet.[422]

---

419 J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, 21973, 71 f., 45 f.

420 Vgl. J. Jeremias,Abba, in: ders., Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67, besonders 63.

421 N. Walter, 332; A. Polag, 59 f.

422 Vgl. J. Jeremias, 63.

Trotz der Abba-Anrede oder der Vater-Anrede bleibt das Moment der Transzendenz Gottes, das "tremendum" in der Gottbegegnung nicht außer ach. Gott bleibt der Herr, der Fordernde. Der Gerichtsernst bleibt, wird dadurch nicht verkürzt.[423]

In der Vater-Anrede schließt Jesus sich nicht mit seinen Jüngern zusammen. Dennoch will er sie in irgend einer Weise jetzt, nicht erst in der eschatologischen Vollendung. Er faßt sich jedoch in der Vater-Anrede niemals mit ihnen zusammen. Dennoch ist sein Gottesverhältnis exemplarisch für sie.

Etwas vorsichtiger meint G. Bornkamm, in der Gebetsanrede Jesu lasse sich zumindest ein Zusammenschluß mit den Jüngern nicht nachweisen. Die uns häufig begegnende Formulierung "mein und euer Vater" sei aller Wahrscheinlichkeit nach historisch[424]. Dafür plädieren auch H. Polag[425], J. R. Geiselmann[426], Fr. J. Schierse[427] und A. Vögtle[428].

Er gibt ihnen Anleitung zum Beten, beteiligt sich selbst aber nicht an ihrem Beten. In Q findet sich der Ausdruck "euer Vater" wahrscheinlich an sechs Stellen, mit Sicherheit aber an zweien, nämlich Lk 6,36 und 12,30 par Mt. Also Jesus grenzt sich in seiner Gottesbeziehung ab von seinen Jüngern.[429]

---

423 Lk 13, 1-5.

424 G. Bornkamm, 118.

425 H. Polag, Die Christologie der Logienquelle, Neukirchen-Vluyn 1977, 61.

426 J. R. Geiselmann, 246 f.

427 W. Kern, 222.

428 A. Vögtel, Sent. Communis.

429 A. Pllag 60 f und 67; G. Bornkamm, 118, A. Vögtle, 931.

Uns ist in der Geschichte keine religiöse Gestalt bekannt, die einen so grundsätzlichen Unterschied in seiner eigenen Stellung zu Gott und in der Stellung der anderen Menschen zu Gott gemacht hätte. Im Gegenteil, die großen religiösen Geister der Menschheit schließen sich Gott gegenüber ausdrücklich mit ihren Schülern zusammen. Vor Gott wollen sie mit allen gleich sein. Ist das nun bei Jesus nicht der Fall so begegnet uns darin das Geheimnis seiner Einsamkeit, das uns auch sonst immer wieder in überraschender Weise sichtbar wird. Das Leben Jesu ist bestimmt von einer rätselhaften Distanz und von einer geheimnisvollen Fremdheit gegenüber seinen Zeitgenossen. Zu einfach wäre es, das als Überheblichkeit zu interpretieren. Damit würde man der überragenden ethischen Persönlichkeit Jesu nicht gerecht, wie sie sich sonst zeigt. Offenbar tut sich hier eine Tiefe auf, die die Jünger zu Lebzeiten ihres Meisters erst erahnen konnten. (Freunde?).

Aus dem engen Verhältnis Jesu zu seinem Vater ergibt sich die fundamentale Bedeutung des Gebetes für ihn - ganze Nächte verbringt er im Gebet[430] - und des Gehorsams als seiner entscheidenden Haltung gegenüber dem Vater. Den Willen des Vaters bezeichnet er als seine tägliche Speise.[431]

Das Beten Jesu hat Lukas zur zentralen christologischen Kategorie erhoben, von der aus er das Sohnesgeheimnis beschreibt.

(Joseph Ratzinger sagt: “Was Chalcedon mit einer Formel aus dem Bereich der griechischen Ontologie ausgedrückt hat, ist bei Lukas in einer ganz personalen Kategorie, von der geschichtlichen Erfahrung des irdischen Jesus her, gesagt; in der Sache besteht eine vollständige Korrespondenz zur Formel von Chalcedon.”[432])

---

430 Mt 14,23.

431 Mt 14,36.

432 Joseph Ratzinger, Der Gott Jesu Christi, Betrachtungen über den dreieinigen Gott, München 1976, 67.

Allgemein tritt in der synoptischen Botschaft Jesu seine Lehre vom Gebet hervor, die ganz und gar bestimmt ist von seinem Gottesbegriff: “Gott ist der liebende und sorgende Vater; der Mensch soll ihn in Ehrfurcht und mit kindlichem Vertrauen dienen.”[433]

Jesus betont, dass der Beter im Gebet Gott zuerst die Anliegen der Gottesherrschaft vortragen soll, dann erst seine persönlichen Bitten.[434]. Er fordert das Vertrauen des Beters[435] sowie seine Beharrlichkeit[436], vor allem das Freisein von Selbstruhm vor Gott im Gebet und die Bereitschaft zur Umkehr.[437]

Der historische Jesus lebte im Angesicht Gottes in liebender Gemeinschaft. Das fordert er auch von seinen Jüngern. Die spätere spirituelle Tradition nennt das den Wandel in der Gegenwart Gottes. Darin ist aber für seine Jünger die Konsequenz der Nächstenliebe enthalten: Niemand kann für sich allein Gott an der Liebe vorbeilieben, die Gott zu allen Menschen hat. Damit ist die Verbindung von Gottesliebe und von Nächstenliebe gegeben bzw. in ihrem inneren Zusammenhang verständlich.

Der Vater-Gott ist für Jesus ein Gott der Gnade. Daher verwirft er das Anspruchsdenken des Menschen gegenüber Gott, das sich im Judentum seiner Zeit breit gemacht hatte.[438] Das Heil ist für ihn ein Geschenk Gottes.[439] Jesus

---

433 F. Mussner, 211.

434 Mt 6, 7-15; par Lk 11, 2-5.

435 Mt 7, 7-11; 18,19; Lk 11, 5-8.

436 Lk 18,1-18: Gleichnis vom gottlosen Richter.

437 Lk 19,9-14; vgl. F. Mussner 211.

438 Mt 20, 1-15; Lk 17,7 ff; 15, 11-32; 18, 9-14; Mt 18, 21 ff.

439 Mt 2,17.

verkündet den Primat der Gnade. Gerade in diesem Punkt prägt sich die Reinheit seines Gottesbildes aus, die zwar an das alttestamentliche Gottesbild anknüpft, es aber zu höchster Reinheit läutert. Das Bild vom Vatergott, von dem liebenden und zur Liebe rufenden Gott der Gnade, der dennoch transzendent bleibt, das mysterium tremendum, das ist ein Gottesbild, das man religionsgeschichtlich als singulär bezeichnen muß. Die Dialektik von Nähe und Ferne, bei Akzentuierung der Nähe, das Leben im Angesicht Gottes und der Geschenkcharakter der Zuwendung Gottes, das sind Züge, die den unvoreingenommenen Betrachter aufhorchen lassen.

Daraus folgt: Ein Christentum, das den Menschen in den Mittelpunkt rückt, verfehlt das tiefste Anliegen seines Stifters. Für Jesus geht es zunächst um Gott. Sein Anliegen ist zunächst ein religiöses.

(In diesem Zusammenhang ist auch an die Ethik der evangelischen Räte zu erinnern, die ja bekanntlich auf den historischen Jesus selber zurückgeht.)

Das entscheidende Thema der Verkündigung Jesu ist das Kommen der Basileia, der Königsherrschaft Gottes[440] und das Eingehen des Menschen in sie[441]. Darin wird noch einmal unterstrichen, dass es Jesus primär um Gott geht, ohne dass er jedoch die innige Verbindung zwischen dieser Ehre Gottes und dem Heil des Menschen in Frage stellt.

Jesus und das Alte Testament
Jesus und sein Gottesverhältnis
Jesus und die Basileia-Predigt
Jesus Schlüsselstellung/Nachfolge
Jesus Meister-Jünger-Verhältnis

---

440 Mt 10, 7 par Lk 10, 9; Lk 11,20 par Mt 12,28; Mt 13, 31-33 par Lk 13, 18-21.

441 Mt 8, 11 f par Lk 13, 28 F; Mt 11,12 par Lk 16,16; Mt 7,13 f par Lk 13, 24; Lk 13,25 par Mt 2511 f; vgl. M. Dibelius, Jesus, Berlin 1939, 93 f.

Die Basileia ist das eschatologische Heil. Sie meint nicht die Erfüllung der nationalen Hoffnungen des Volkes. Mit keinem Wort bestätigt und erneuert Jesus diese Hoffnungen. Zwar hat man sie sicher mit seiner Person verbunden, sogar im Kreise seiner Jünger, aber er hat diese Erwartungen nicht erfüllt. Möglicherweise gründet darin der Abfall des Judas Iskariot. Näher steht seine Botschaft von der Basileia der jüdischen apokalyptischen Erwartung seiner Zeit, von der sie sich aber wiederum wesentlich unterscheidet durch ihre Nüchternheit, wenn es bei Jesus nämlich weder eine bunte Ausmalung der apokalyptischen Ereignisse noch eine Zeitangabe gibt.[442]

Auch hier zeigt sich, was uns immer wieder begegnet, die Läuterung und die Höhe der religiösen Vorstellungen Jesu. Die Basileia ist nicht weltimmanent, sondern welttranszendent. Ferner ist sie nicht der Aktivität des Menschen, sondern Gott zu verdanken. Sie ist die hereinbrechende Tat Gottes, wenngleich sie höchste sittliche Anforderungen an den Menschen stellt, radikale Umkehr und unbedingte Entschiedenheit verlangt. Die Gottesherrschaft ist Geschenk, zugleich aber ruft sie den Menschen zur Tat auf. Diese Tat ist biblisch gesprochen die Metanoia. Darin geht es Jesus letztlich um das Ernstmachen des Menschen mit seiner geschöpflichen Abhängigkeit von Gott, ohne Anspruch, dennoch absolut in Pflicht genommen.

Der Mensch soll realisieren, dass er nicht Besitzer seines Lebens ist, sondern Verwalter.[443] Ein Verwalter aber muß treu erfunden werden.[444] Mehr noch, der Mensch ist ein Sklave gegenüber Gott, der keinen Anspruch anzumelden hat.[445]

---

442 G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 71965, 60.

443 Lk 12, 42-48; Mt 25, 24-30.

444 1 Kor 4,2.

445 Lk 17, 7-10: “So sollt auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, sagen: Wir sind unnütze Knechte; was zu tun unsere Pflicht war, haben wir getan.”

Der überwelthafte Gott wendet sich dem Menschen zu, diese seine Distanz und seine Majestät in Frage zu stellen oder in Frage stellen zu lassen.

Metanois meint von der Wortbedeutung her Umkehr, Sinnesänderung. Sie ist jedoch die Voraussetzung für die Basileia. Sie ist aber nicht nur Herzenswende, sondern auch Weltenwende.[446] Sie meint Sinnesänderung und Weltveränderung, Revolution nicht nur der Herzen, sondern auch von daher der Strukturen. Aber wenn die Strukturen verändert werden sollen, muß sich nach Jesus zuerst der Mensch ändern. Der Primat liegt auf der Veränderung des Menschen. Das ist wiederum eine erstaunliche Erkenntnis, die eine tiefe Nüchternheit Jesu in der Einschätzung des Menschen und der Welt bezeugt. Die Marxisten meinen es anders. Sie erwarten die Veränderung des Denkens von der Veränderung der Strukturen her, aber dafür sind sie auch totalitär, im tiefsten! Da Christentum ist im Kern freiheitlich, weil es an das Gewissen des Menschen appelliert, die Metanoia fordert, die nicht Metanoia sein kann ohne die Freiheit der Entscheidung. Gleichzeitig ist sie auch Geschenk. Man darf bei all dem jedoch nicht übersehen, dass in der Vorstellungswelt Jesu letzten Endes Gott selber derjenige ist, der die bessere Welt bringt. Im Gottesbereich geht es von daher um eine Revolution von oben, nicht von unten.

Auch Johannes der Täufer verkündet die Basileia, nicht anders als Jesus. Aber Jesus unterscheidet sich in seiner Predigt grundlegend von der des Täufers, und zwar in zwei Punkten. Jesus verkündet nicht nur die baldige Ankunft der Basileia, sondern er schreibt sich selber in diesem Zusammenhang eine einmalige Autorität zu, sofern der Platz, den die Menschen in der Basileia erwarten können, von ihrem Verhalten zur Person Jesu abhängt. Und der zweite Punkt: Während bei der Reich-Gottes-Predigt des Johannes den Einbruch des Gotteesreiches vornehmlich als Offenbarung des Gerichtes darstellt, als Verurteilung derer, die sich nicht bekehren wollen, stellt Jesus die Basileia vornehmlich als Kundgabe der unerhörten Barmherzigkeit Gottes dar, als Einladung der Sünder zur Bekehrung in diesem Augenblick, allerdings - und damit sind wir beim

446 G. Bornkamm, 59.

Gerichtsgedanken auch in der Predigt Jesu - wird in dem Fall, dass die Gelegenheit ungenützt verstreicht, dass der Kairos Gottes nicht ergriffen wird, das Gericht um so unerbittlicher sein.[447]

Wolfhart Pannenberg macht in seiner Christologie darauf aufmerksam, dass das, was Jesus von dem Täufer unterscheidet, zugleich auch die Einordnung seines Auftretens in die prophetischen Traditionen sprengt. Also Jesus rief nicht nur zur Buße, sondern er sagte das von der Zukunft erwartete Heil den ihm begegnenden Menschen aus freier Vollmacht zu. Er war sich bewußt, daß mit seinem Auftreten der Einbruch des zukünftigen Heils der Gottesherrschaft in die Gegenwart erfolgte. Das unterscheidet Jesus eben so grundlegend vom Täufer wie von aller Prophetie.[448]

Zudem, wenn es zur Eigenart des Propheten gehört, daß er leidet unter der Diskrepanz zwischen der Größe des ihm übertragenen Auftrages und der eigenen Unfähigkeit und Unwürdigkeit dazu[449] kann bei Jesus davon keine Rede sein.[450]
Jesus verkündet in der Basileia - Predigt nicht nur das endzeitliche Heil, in bestimmter Weise bringt er es auch.[451] Sein Auftreten erscheint als ein Geschehen, das bereits zu den Endereignissen gehört. Mit seinem Tun und mit seiner Verkündigung beginnt das endgültige Heilshandeln Gottes. In der Ausführung des Botenauftrags Jesu setzt die Wirklichkeit der Basileia bereits ein.[452]

---

447 Vgl. L. Bouyer, Das Wort ist der Sohn, der Weg der Christologie, Theologia Romanica VIII., Einsiedeln 1976, 200, 224 f.

448 Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 21966, 223.

449 Is 6,5; Jer 1,6; 3 Kö 19,4 usw.

450 G. Vobbe, a.a.O., 118.

451 Lk 7,22 par Mt 11,5.

452 L. Goppelt, Der verborgene Messias, in: H. Ristow, K. Matthiae, Der historische Jesus und der kreygmatische Christus, Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 21961, 279.

Jesu Botschaft ist damit mehr als nur die Übermittlung einer Kunde. Jesus ist "in seiner Funktion als eschatologischer Bote das Begegnungszeichen der vollendeten Gottesherrschaft ..."[453] Der Unterschied zu Johannes dem Täufer ruft er: "Die Wende der Äonen ist da, die Herrschaft Gottes bricht schon herein ... Jetzt geschieht es - in Jesu Wort und Tat."[454] Er ist nicht nur "der letzte Rufer"[455], sondern "der eschatologische Freudenbote Gottes, dessen Botschaft mehr als nur die Übermittlung einer 'Kunde' ist, sondern für seine Hörer neue heilvolle Wirklichkeit setzt."[456]. Die Basileia ist für ihn etwas Gegenwärtiges, aber auch etwas Zukünftiges. Das bleibt bestehen. Das registriert auch die jüdische Jesusliteratur der Gegenwart.

David Flusser bemerkt: "Er (Jesus) ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, daß man am Rande der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, daß die Neuzeit des Heils schon begonnen hat."[457] Das hatte keiner der früheren Propheten behauptet.

Mit dem Tun Jesu beginnt also das endgültige Erlösungshandeln Gottes.[458] "Jesus steht in jener .. Botensituation, die den Anfang der Heilsereignisse kennzeichnet".[459] Er ist der Verkünder einer Freudenbotschaft, mit der nach den

---

453

A. Polag, Die Christologie der Logienquelle, Wissenschaftliche Monogrtaphien zum Alten und Neuen Testament 45, Neukirchen-Vluyn, 86; N. Walter, "Historischer Jesus" und Osterglaube, ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: ThLZ 101, 1976, 329.

454

G. Bornkamm, 61.

455

H. Conzelmann, Artikel Jesus Christus, in: RGG III, Tübingen 31959, 633.

456

N. Walter, "Historischer Jesus" und Osterglaube, ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: ThLZ 101, 1976, 329.

457

David Flusser, Jesus, Hamburg-Reinbek 1968, 87.

458

LK 7, 18-23 par Mt.

459

A. Polag 38.

Verheißungen das endgültige Handeln Gottes beginnt.[460] Daher spielen in seinem Wirken die Exorzismen eine zentrale Rolle, Mit seinem Wirken beginnt die Entmachtung Satans.[461] Durch das Auftreten Jesu ist die Entscheidungssituation gegeben. Sein Botentum ist die Anfangsverwirklichung der Basileia, die durch die Ablehnung des Volkes nicht außer Kraft gesetzt werden kann.[462] Daher erhält auch die Metanoia nun ein ganz neues Gesicht, eine letzte unabweisbare Dringlichkeit.

In gewisser Weise identifiziert Jesus sich von daher mit der Basileia. Bereits Tertullian sagt: "In evangelio est Dei regnum ipse Christus".[463]

Nach Ostern tritt die von Jesus verkündete Gottesherrschaft in den Hintergrund, auch in zeitlichem Sinne. An ihrer Stelle tritt nun die gegenwärtige Herrschaft Christi, des Kyrios. Das ist kein Bruch, ganz im Gegenteil. Das liegt vielmehr in der Konsequenz der Basileia-Predigt Jesu, wenn sie recht verstanden wird, sofern die Basileia mit dem Kommen Jesu angebrochen ist. Es ist daher die grundlegende Intention der Evangelien, die Hörer zur Anerkennung dieser Herrschaft des Christus und Kyrios Jesus zu bewegen. Wer Christus anerkennt, der ist in der Basileia. Das tritt besonders hervor in den Abschlüssen des Matthäus- und des Lukas - Evangeliums.[464] Er trat zu ihnen und sprach: "Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel, gehet also hin und lehret alle Völker und taufet sie ... und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe, und seht, ich bin bei euch ..." (Mt 28, 18-20) "Er führte sie aus der Stadt heraus nach Bethanien, erhob seine Hände und segnete sie ... Sie aber beteten ihn an."(Lk 24, 50 ff). Hier wird der Schritt vom historischen Jesus zum verkündeten nachösterlichen

460 Lk 7, 22; vgl. A. Polag, 46.

461 Vgl. Lk 11,20: "Wenn ich mit dem Finger Gottes ..."

462 A. Polag, 119, 121.

463 Tertullian, Adv. Marcionem, IV, 33; PL 2, 471.

464 Mt 28, 18-20; Lk 24, 50 ff.

Evangelium, in dessen Mitte Christus steht, in seiner Bedeutung sichtbar.[465] Die Basileia-Verkündigung wird zur Christusverkündigung. Aus der aktiven Verkündigung des historischen Jesus wird die passive Verkündigung des kerygmatischen Christus, ohne daß man hier von Diskontinuität sprechen könnte. Die nachösterliche Verkündigung ist die tiefere Deutung der Verkündigung des historischen Jesus.

Mit der Verkündigung Jesu bricht nicht nur die Herrschaft Gottes an, sondern an seiner Person fällt auch die letzte Entscheidung. In der Basileia-Verkündigung kommt Jesus selbst eine Schlüsselstellung zu, ein weiteres wichtiges Element des authentischen Jesusbildes! Das Verhalten des Menschen zu ihm und seiner Verkündigung entscheidet über sein endzeitliches Schicksal.[466] Die Anerkennung Jesu und seiner Sendung als durch Gott autorisiert und legitimiert ist die Forderung an das Volk, denn mit senem Auftreten setzt das endgültige Heilshandeln Gottes an seinem Volk ein, ein Geschehen, in dem Jesus mit seiner Sendung eine entscheidende Stellung einnimmt. Das betont nachdrücklich die Logienquelle.

Es gibt "keine positive Entscheidung auf seinen Anruf ohne Gemeinschaft mit ihm, ohne Anerkennung seiner Schlüsselstellung im Basileia-Geschehen".[467] Das Heil ist in eigentümlicher Weise mit der Person Jesu verbunden.[468] Das wird auch deutlich in der Bestätigung seiner Sendung durch die Auferstehung. Wäre er nur ein Prophet, so hätte sich diese Bestätigung erübrigt, denn "das prophetische Wort legitimiert sich (bereits) durch die Erfüllung".[469] Das gilt für das AT und das zeitgenössischen Judentum."Die Bestätigung durch die Auferstehung ist

---

465 J. Gnilka, 20 f.

466 P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA NF VIII, Münster 1972, 86; A. Polag, 72-75.

467 P. Hoffmann (?), 198.

468 P. Hoffmann (?), 194.

469 P. Hoffmann, 172 f bzw. 172.

überhaupt nur dann sinnvoll, wenn die vorösterliche Verkündigung die Behauptung einschloß, daß Jesus mit seinem Tun im Rahmen des Basileia-Geschehens eine Schlüsselstellung einnimmt und (trotz der Ablehnung des Volkes) auch weiterhin einnehmen wird."[470] Die Kunde von der Auferstehung unterstreicht somit die spezifische Position, die sich bereits der vorösterliche Jesus in seiner Verkündigung zulegte bzw. die er für sich beanspruchte.

Die Entscheidung für die Königsherrschaft Gottes fällt zusammen mit der Entscheidung für Jesus von Nazareth. Er rückt sich selbst in den Mittelpunkt des Heiles und der Religion. Damit deutet er wiederum, wie uns das bereits im Zusammenhang mit seiner Fremdheit gegenüber seinen Jüngern begegnet ist, eindrucksvoll das Geheimnis seiner Person an. In der Basileia-Verkündigung bindet Jesus an seine Person. Daher fordert er in einzigartiger Weise die persönliche Nachfolge, die er zugleich auch ermöglicht. Diese Nachfolge hat eine solche Tragweite, daß sie über das ewige Schicksal des Menschen entscheidet.[471] Die Krisis, die seine Person hervorruft, geht bis in die innersten Familienbande.[472] Mit ihm und seiner Verkündigung bricht also nicht nur die Gottesherrschaft an, sondern an seiner Person fällt auch die letzte Entscheidung.

Daher versteht die Urgemeinde Jesus als d a s Wort Gottes an die Welt und als d i e Tat Gottes an der Welt. Seine Geschichte ist die entscheidende und letzte Geschichte Gottes mit der Welt. Das wird dann mit den verschiedenen Hoheitsnamen angesprochen, die ihm die nachösterliche Gemeinde erteilt.

Die Gemeinde artikuliert damit den Anspruch Jesu, das letzte Wort Gottes an die Menschheit zu sein, endgültig den Willen Gottes zu verkündigen, und zwar nicht nur durch sein Wort und durch seine Taten, sondern in seiner ganzen Person.

---

470 P. Hoffmann, 172 f.

471 Mk 8,38 par).

472 Lk 14,26 par; 9,59-62 par; Mt 10, 32-40; Lk 12, 2-9 par; 12,51-53 par; 14, 27 usw.

Die Primärtradition von Q steht dem historischen Jesus noch sehr nahe, sie ist im wesentlichen vorösterlicher Herkunft. Daher ist sie ein wichtiges Mittelglied zwischen ihm, dem Verkündiger, und dem Verkündigten der Urgemeinde.[473] Die Q-Tradition ist noch nicht geprägt von den Formeln nachösterlicher Bekenntnisentwicklung. Dennoch ist sie bereits eindeutig bestimmt von der Vorstellung, "daß mit dem Auftreten Jesu das endgültige Heilshandeln Gottes an seinem Volk einsetzt" und daß in diesem Geschehen Jesus und seine Sendung eine entscheidende Stellung einnehmen. Jesus ist die Gemeinschaft mit ihm, die conditio sine qua non für das Heil. Das hat es vorher (im alttestamentlichen Prophetismus) nicht gegeben. Es gibt keinen Zugang zur Basileia an ihm vorbei. Er allein kann sie vermitteln. Daher ist die Wortverbindung "um des Gottesreiches willen" austauschbar mit "um meinetwillen"[474] Im Gleichnis vom Gastmahl[475] und im Gleichnis von den Weinbergpächtern[476] setzt Jesus sein persönliches Schicksal ausdrücklich mit dem des Gottesreiches gleich.

(Die Bedeutung der Person Jesu kommt im wesentlichen in seiner B o t s c h a f t zum Ausdruck, die er verkündet und darstellt, womit er sich an die Entscheidungsfähigkeit des Hörers wendet.[477] Jesus geht ganz auf in seinem Wort und in seinem Tun. Entscheidend ist zunächst nicht seine Person, sondern seine Botschaft. Er hat seineWürde nicht zum Thema seiner Verkündigung gemacht. Das Wesentliche seiner Sache ist, was er als Gottes Bote bringt, nicht was er als Mensch darstellt. Daher genügt es nicht, vom "Daß seines Gekommenseins" zu reden, sondern es muß mit theologischer Relevanz geredet werden vom "Wozu

473 A. Polag, 194 f.

474 Vgl. Mt 19,20: " ... um meines Namens willen" - Lk 18,29: " .. Um der Basileia willenl" - Mk 10,29 f: " ... um meinetwillen und um des Evangeliums willen".

475 Mt 22,1.

476 Mt 21, 33.

477 A. Polag, Die Christologie der Logienquelle, Wissenschaftliche Monogrtaphien zum Alten und Neuen Testament, 45, Nleukirchen-Nluyn 1977, 127.

seines Gekommenseins", von seinem Auftrag in inhaltlicher Beschreibung.[478] Es geht nicht um die exemplarische Existenz Jesu, sondern um Jesus als den Boten der Liebe Gottes. Wo Jesus etwa hinsichtlich seiner Humanität zum Mittelpunkt des Glaubens oder besser einer christlichen Weltanschauung gemacht wird, "droht er zur Chiffre für menschlich konzipierte Ideologie - sei es existentialistischer, sei es sozial-humanitärer oder revolutionärer Spielart - zu werden."[479]

Das Entscheidende ist "seine Botschaft, in der Ausrichtung Gottes Heil für Menschen Wirklichkeit wird, seine Botschaft, für die er freilich mit seiner 'Person' bis zur Hingabe seines Lebens einstand".[480] Charakteristisch ist das drängende Wort seiner Verkündigung. Nach der Meinung der urchristlichen Jesusüberlieferung geht uns Jesus nicht an "als vielleicht ideales Bild dessen, was oder wie der Mensch sein soll", sondern "als der, der uns gegenübersteht, als der, der an unsere menschliche Adresse etwas auszurichten hat. In diesem Sinne bekennen wir seine Gottheit - weil das, was er auszurichten hat, Gottes eigene 'Sache' ist - nicht in dem Sinne, daß er durch seine Existenz die höchste Möglichkeit vom Menschsein dargestellt hätte."[481])

(Allgemein läßt sich sagen: Zu den entscheidenden Punkten der Q-Tradition gehören: die Sendung Jesu an Israel, die in eigentümlicher Weise mit der Person Jesu verbundene Zusage des Heiles in der Basileia, der Alleinvermittlungsanspruch dieser Zusage, die Sammlungsbewegung zur Aufrichtung des eschatologischen Bundesvolkes, die Polemik gegenüber der Führung des Volkes, die Gerichtsansage gegenüber dem Jesus ablehnenden Volk, die Mahnung an die Jünger zum Ausharren im Bekenntnis zu Jesus während

478 Nikolaus Walter, "Historischer Jesus" und Osterglaube, Ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: ThLZ 101, 1976, 329 bzw. 328 ff; A. Polag, a.a.O. 35; Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 71965, 155-163.

479 Nikolaus Walter, a.a.O., 332.

480 Nikolaus Walter, a.a.O., 334.

481 Nikolaus Walter, a.a.O., 334.

einer Trennung von ihm, die personal bestimmte Enderwartung, die bleibende Gültigkeit der Funktion Jesu und die Heilszusage an die Jünger, das einzigartige Gottverhältnis Jesu.[482]

Deswegen gilt nach Lk 12,8: Wer sich zu Jesus vor den Menschen bekennt, "zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen". Gleichgültig ob sich Jesus an dieser Stelle mit dem himmlischen Menschensohn identifizieren wollte oder nicht oder ob sie in der nachösterlichen judenchristlichen Gemeinde vollzogen worden ist, auf jeden Fall enthalten diese Worte den gewaltigen Anspruch Jesu, daß die Stellung zu ihm, zu seiner Person, über Heil und Unheil entscheidet.[483]

"Stellt man ... die (schlichte) Frage, wie soll, wie kann es möglich sein, daß ein Mensch von seinem Wort, von seinen Forderungen zu Glauben und Nachfolge das Heil der anderen, im Grunde aller anderen Menschen abhängig macht?, so ist man geneigt, zu antworten, daß ein größerer Anspruch nicht möglich sei. Es gilt jedoch auch die Antwort, daß es nicht denkbar ist, ein in seinen Grenzen lebender und sich seiner Grenzen bewußter Mensch könne überhaupt solches fordern. Jesus tut es aber mit größter Sicherheit und Selbstverständlichkeit."[484] Mit einem solchen Anspruch ist offenkundig implizit die Würde Jesu angesprochen. "Wenn er ohne einen Schimmer von Unsicherheit und Selbstzweifel Menschen auf sich und seine Botschaft bis in die Bewährung des Todes verpflichtet"[485] , so schreibt er sich damit eine unvergleichliche Vollmacht und Würde zu.

---

482 Nikolaus Walter, 134.

483 F. J. Schierse, in: W. Kern u.a., Warum glauben? Würzburg 1961, 220.

484 G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 107.

485 G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 107 f.

Hier ist vor allem zu erinnern an folgende Stellen: Mt 5, 11f; Lk 6,22 f: “Selig seid ihr, wenn man euch schmäht und verfolgt und euch fälschlich alles Böse nachsagt um meintwillen: freuet euch und frohlocket, denn groß ist euer Lohn im Himmel!” und an Mt 10, 37-39 par Lk 14, 25 :ff: “Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer sein Leben finden will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden.”[486]

Solche Stellen mag man exegetisch deuten, wie man will, zum mindesten zeigt sich darin, wie jene die Botschaft Jesu und seine Forderung verstanden haben, die die Träger dieser Botschaft waren, und es zeigt sich hier eindeutig, daß diese Zeugen sich von Jesus bis zum letzten in Pflicht genommen wußten, daß sie sich von Jesus bis in den Tod und über den Tod hinaus ganz mit Beschlag belegt wußten und daß sie diesen Anspruch Jesu als berechtigt verstanden.[487]
Man kann hier nicht zum Vergleich darauf hinweisen, daß des öfteren Menschen andere Menschen für sich rücksichtslos beanspruchen, Macht über sie ausüben und unter Umständen auch auf ihr Leben keine Rücksicht nehmen. Denn Jesus fordert dazu auf ohne äußere Macht. Er beansprucht sie nicht, und strebt sie nicht an, erst recht übt er sie nicht aus. Er übt keine Gewalt aus. Zudem verpflichtet er nicht für irdische Zwecke oder irdischen Ruhm auf seinen Namen. Er kommt als Dienender und fordert den Dienst und die Selbstverleugnung: nicht Ehre und Herrlichkeit verspricht er, sondern Verfolgung und Schande. Er verlangt Selbstverzicht und Machtverzicht, verspricht dafür aber die Liebe des Vaters und das Ziel in seiner Herrlichkeit. “Die Jesus folgen, werden mit der Verpflichtung, auf alle Gewalt zu verzichten, festgelegt auf Jesu Person und Botschaft, und die Treue oder Untreue in der Nachfolge entscheiden über ewiges Heil oder Unheil”.[488]

---

486 Vgl. Auch Mt 19, 29 und Mk 10, 29 f; Lk 12, 49 ff.

487 G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 108.

488 G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 108.

Mt 10, 37-38; 5,13: “Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert.

Lk 14, 25-35
“Es zog aber eine große Volksmenge mit ihm, und er wandte sich um und sprach zu ihnen: Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu auch sein Leben haßt, kann nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mit mir geht, kann nicht mein Jünger sein.
Denn wer von euch, der einen Turm bauen will, setzt sich nicht zuerst hin und berechnet die Kosten, ob er genug habe zur Ausführung? Damit nicht etwa, wenn er den Grund gelegt hat und es nicht zu vollenden vermag, alle Zuschauer anfangen, über ihn zu spotten: Dieser Mensch fing an zu bauen und vermochte es nicht zu vollenden. Oder welcher König, der ausziehen will, um mit einem anderen König Krieg zu führen, wird sich nicht zuerst hinsetzen und Rat halten, ob er imstande sei, mit zehntausend dem entgegenzutreten, der mit 20.000 gegen ihn anrückt? Wenn aber nicht, so schickt er, während jener noch fern ist, eine Gesandtschaft und bittet um Frieden.”

Damit ist der Inhalt von Jesu Sendung mehr als Verkündigung und Anrede. Es gibt keine positive Entscheidung auf seinen Anruf ohne Gemeinschaft mit ihm, ohne Anerkennung seiner S c h l ü s s e l s t e l l u n g im Basileia-Geschehen.

Das wird unterstrichen durch die Tatsache, daß Jesus, wie wiederum bereits in der Logienquelle deutlich wird, auf die Ablehnung seiner Person durch das Volk mit der Unheilsansage reagiert. Auch in dieser Situation und trotz dieser Situation behält Jesus seine heilsentscheidende Funktion bei.[489]

489
A. Polag, 198.

Die Forderung zur Bindung an seine Person ist bei Jesus so radikal, daß ihr gegenüber Pietätspflichten gleichgültig sind. Sie duldet keinen Aufschub und verlangt letzte Entschlossenheit. Das kommt vor allem zum Ausdruck Mt 10, 37-39 und Lk 14, 26 f. Ich zitierte diese stelle bereits.

("Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu auch sein Leben haßt, kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mit mir geht, kann nicht mein Jünger sein" Lk 14, 26 f oder "Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; und wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert." Mt 10, 37f)

Das ist bereits ein auffallendes Novum im Hinblick auf das AT, aber auch religionsgeschichtlich. Dann aber ist diese Bindung so radikal, daß ihr gegenüber selbst heiligste Pflichten der jüdischen Pietät zurückstehen müssen. Lk 9,60 par: "Laßt die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkünde das Reich Gottes"; das ist die Antwort Jesu an einen Mann, der seine Bereitwilligkeit äußerte, ihm nachzufolgen, zuvor er seinen Vater begraben wollte.[490]

Das sprengt noch mehr alle Erwartungen im Kontext des Prophetentums und des zeitgenössischen Rabbinats. Wer Jesus nachfolgt, hat keine andere Aufgabe als die, mit ihm zusammen oder in seinem Auftrag die Basileia, die er selber ist, zu verkünden. Die Nachfolge konstituiert ein Meister-Jünger-Verhältnis. Dieses übernahm Jesus, wandelte es aber in charakteristischer Weise ab. Er verlangt RABBI-JÜNGER-VERHÄLTNIS. Dabei wird eine solche Bereitschaft und Entschlossenheit von dem Jünger verlangt, daß er nicht nach rückwärts schaut und möglicherweise Leiden und Tod auf sich nimmt, wie es der Spruch von der

490

Vgl. M. Henge, Nachfolge und Charisma, Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge. Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 34, Berlin 1968.

Kreuzesnachfolge nahelegt.[491] Damit wird von ihm verlangt, daß er das Schicksal des Meisters teilt.

Die Jüngerberufungsgeschichten der synoptischen Tradition haben deutlich spürbar ein katechetisches Anliegen. Die Berufenen sollen Vorbild sein für die Gegenwart und für die Zukunft. Das Schema dieser Darstellung greift zurück auf die prophetische Berufung des Elisäus (Elischa) durch Elias.[492] Berufung des Petrus und Andreas und der Zebedäus-Söhne Johannes und Jakobus: Mk 1,16-20; Mt 4, 18-22; Mk 2,14, Mk 9,9 ff; Lk 5, 27 ff. par Berufung des Levi. So konnte der Hagiograph das Charismatische und Prophetische, das für Jesu Wirken wie auch für seine Jüngerauswahl gilt, gut vermitteln. Die anscheinend völlig unvorbereiteten Fischer und Zöllner werden durch den machtvollen Ruf Jesu in die Nachfolge geholt. Allein von ihm geht die Initiative aus. Sie aber schließen sich ihm sogleich im Gehorsam an. Die Berufungsgeschichten unterstreichen und verdeutlichen nun, daß der Ruf des erhöhten Kyrios auch noch in der Gegenwart ergeht und daß man ihm in gleicher Weise im Gehorsam entsprechen muß wie die ersten Jünger. Die Urgemeinde konnte diesen Ruf nur im Blick auf Jesu Kreuzes- und Auferstehungsschicksal hören und lesen. Jesus verpflichtet zur Nachfolge bis in den Tod und gar darüber hinaus. Er bindet nicht an das Gesetz, sondern an seine Person, und die Bindung ist nicht befristet, sie gilt für immer.

Das wird auch deutlich, wenn Lukas dem Nachfolgespruch das Wörtchen "täglich" einfügt.[493] Er denkt dabei wohl an den Alltag des Christen, der in damaliger Zeit, wenn nicht unmittelbar durch den Tod, so doch von mannigfachen existentiellen Bedrohungen bestimmt war[494]: Wie der alttestamentliche Prophet durch Jahwe berufen und an ihn durch die Berufung

491 Mk 8, 34.

492 3 Kö 19, 19-21.

493 Lk 9,23: "Wenn einer mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst, er nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach."

494 J. Gnilka, 23 f

gebunden wurde, so wird der Jünger durch Jesus berufen und an seine Person gebunden. Die Jüngerberufungen Jesu aber sind für die überliefernde Urgemeinde paradigmatisch und ein bleibendes Vermächtnis für die Gläubigen.

Wenn so für Jesus Glaube an Gott immer zugleich auch Glaube an seine Person ist[495] rückt er seine Person in den Mittelpunkt. Das ist entweder eine ungeheure Blasphemie oder Perversion der jüdischen Religion oder ein Hinweis auf das Geheimnis des verbum incarnatum.

Brücksichtigt man diesen Tatbestand, so kann man Christentum nicht mehr als eine Lehre verstehen, dann muß man es vielmehr als Entscheidung für die Person Jesu verstehen. Dann ist Christentum nicht mehr eine Sammlung um ein Buch, sonder um eine Person, damit auch kirchlich verfaßt, denn diese Person ist nach ihrer Auferstehung Wurzel der Kirche.[496]

Damit kommen wir zu einem neuen außergewöhnlichen Zug an der Gestalt Jesu, nämlich zu seiner erstaunlichen Überlegenheit. Man kann die Gestalt Jesu in bekannten Kategorien aussagen. Man kann ihn einen Propheten nennen oder einen Rabbi. Diese treffen ohne Zweifel etwas Richtiges. Die Wirklichkeit sprengt jedoch diese Kategorien. Das will sagen: Der Verkünder der Basileia ist ein Prophet.[497] Aber in diesem Prophet-Sein geht er nicht auf. Er unterscheidet sich grundlegend von dem, was sonst Prophetenart ist. Ich sagte bereits, daß er im Gegensatz zu den Propheten an seine Person bindet, und zwar radikal aber auch sonst unterscheidet er sich wesentlich von ihnen, denn bei Jesus gibt es keine Berufungsgeschichte und kein “so spricht der Herr” als Legitimation seiner Predigt. Er redet gar nicht von einer Berufung. Bei ihm gibt es keine Spur von einer Selbstlegitimation etwa mit Berufung auf Entrückungen und Gesichte,

---

495 G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 58 ff.

496 L. Goppel, Die apostolische und die nachapostolische Zeit, K. D. Schmidt - E. Wolf, Hrsg., Die Kirche in ihrer Geschichte I A, Göttingen 1966, 9 f.

497 Mk 8,28 par; Mt 21,11; 21,46 par u. a.

geheimnisvolle Offenbarungen der jenseitigen Welt und wunderbare Einblicke in Gottes Ratschlüsse. Eine solche Rechtfertigung lehnt er im Bewußtsein um den Unterschied zwischen seiner Zeit und jeder prophetischen Vorzeit sogar explizit ab.[498] Er ist mehr als Jona, mehr als Salomon. Auch gibt es bei ihm nicht so etwas wie Leiden unter der Diskrepanz zwischen dem eigenen Sein und dem Auftrag, zwischen der eigenen Unwürdigkeit und Unfähigkeit und der Sendung, was so bezeichnend ist für die alttestamentlichen Propheten.

Sein Auftreten ist bestimmt von selbstverständlicher Sicherheit. Klar und bestimmt legt er den Inhalt seiner Aussagen dar. Zwar sind ihm die natürlichen menschlichen Regungen von Freude[499], Trauer und Enttäuschung[500], Furcht und Verlassenheit[501] nicht fremd, aber in der Verkündigung und Auslegung seiner Botschaft und vor allem in seniem Anspruch ist er nie wankend geworden.[502]

Der Prophet der kommenden Gottesherrschaft ist zugleich ein Rabbi. Er läßt sich Rabbi nennen, er legt das Gesetz aus, verkündet den Willen Gottes im Gesetz, lehrt in den Synagogen, sammelt Jünger, diskutiert mit anderen Schriftgelehrten in der Weise ihres Standes und unter der gleichen Autorität der Schrift. Aber dieser Rabbi unterscheidet sich wiederum erheblich von seinen Zunftgenossen. Ich stellte bereits fest, daß er im Gegensatz zu den Rabbis seiner Zeit den Jünger radikal an seine Person bindet. Und diese Bindung ist zeitlich nicht befristet. Der Rabbi-Schüler ging in die Schule, um selber einmal Lehrer zu werden. Das aber war in der Schule Jesu nicht möglich. Zudem mußten die Rabbi-Schüler ihrem Rabbi dienen. Im babylonischen Talmud wird uns ein Ausspruch des Rabbi Jehoschua Ben Levi (um 250) überliefert, der feststellt: “Alles, was der Sklave

498 Lk 11,31 f par Mt 12,41.42; Lk 16,16 par Mt 11,12.13.

499 Mk 10,21.

500 Mt 23, 37 f; Lk 20, 41 ff; Jo 11, 35 f.

501 Mt 26, 30 ff par; Mt 27, 46 par.

502 G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 110.

seinem Herrn tun, soll auch der Schüler seinem Lehrer tun, mit Ausnahme des Auflösens der Sandalen."[503] Anders heißt es in der Jüngerschaft Jesu: "Wer unter euch ein Großer sein will, der werde euer Diener".[504] Jesus hat nicht nur auf das Bedientwerden durch seine Jünger verzichtet, sondern er ist darüber hinaus der Diener aller geworden. Mit Berufung auf das Jesus-Wort: "Wer ist denn der Größere, der zu Tische liegt oder der, der aufwartet? Ist es nicht der, der zu Tische liegt? Ich aber bin in eurer Mitte wie ein Diener"[505], hat man sogar die Meinung vertreten, Jesus habe bei den gemeinsamen Mahlzeiten mit den Jüngern selber den Tischdienst geleistet.[506] Jesus unterscheidet sich dann aber auch grundlegend von den Rabbis seiner Zeit, denn seine Lehre ist nicht nur Auslegung eines autoritativ vorgegebenen heiligen Textes, ist vielmehr in ihm "die Wirklichkeit Gottes und die Autorität seines Willens unmittelbar da" in ihm Ereignis, er mißt dem Wortlaut des Gesetzes "an dem unmittelbar gegenwärtigen Willen Gottes".[507]

Seine Auslegung des mosaischen Gesetzes ist ganz anders als jene der Rabbis und der Schriftgelehrten. Teilweise ist sie Kritik und teilweise sogar Aufhebung des Gesetzes[508] um des ursprünglichen Gottesgebotes bzw. um der Reinheit der Gesinnung willen. Er beansprucht, die uneingeschränkte Autorität des Mose zu überbieten, wenn er (in der Frage der Ehescheidung) das ursprüngliche ausnahmslose Verbot der Ehescheidung wiederherstellt oder wenn er das Gesetz und die vielen Ausführungsbestimmungen, die Überlieferung der Alten, einfach

503 Tr. Ketubbot 96 a.

504 Mk 10,43.

505 Lk 22, 27.

506 H. Schürmann, Der Abendmahlbericht Lukas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung - Gemeindeordnung - Lebensordnung, Paderborn 1957, 70-72.

507 G. Bornkamm, 52 bzw. 51 f und 88.

508 H. Braun, Spätjüdischhäretischer und früchristlicher Radikalismus, Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte I: Das Spätjudentum, II: Die Synoptiker, Tübingen 1957.

auf das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zurückführt. Auch dafür gab es bereits Ansätze, wenn man in bestimmten Kreisen der jüdischen Gesetzesausleger versuchte, die Vorschriften der Thora in erleichternden Kompendien anzubieten.[509] Aber Jesus macht das origineller und vor allem in großer Souveränität.

Jesus kann souverän über das alttestamentliche Gesetz, das als Offenbarung des Willens Gottes anerkannt wurde, verfügen, weil er unmittelbar den absoluten Willen Gottes kennt, offenbart und in seiner Person repräsentiert, jedenfalls dem Anspruch nach. Dieses Selbstbewußtsein ist einfach ein Faktum, das historisch zu konstatieren ist.[510] Die Jünger des Täufers fragen Jesus: Bist du es und Jesus antwortet mit dem Hinweis auf die Schilderung der messianischen Zeit bei Jes 35, 5 f und 61, 1. Das ist das gleiche Selbstbewußtsein, das uns in jenen Logienquellen begegnet, die das Heil des Menschen davon abhängig machen, wie er sich Jesus gegenüber verhält.[511]

Der Bultmann-Schüler E. Käsemann schreibt: "Jesus hat mit einer unerhörten Souveränität am Wortlaut der Thora und der Autorität des Moses vorübergehen können."[512]

Auch über die levitischen Reinheitsvorschriften setzt Jesus sich hinweg und erklärt sie für eine Fessel der echten Haltung Gott gegenüber. Da diese Reinheitsvorschriften das religiöse Judentum zutiefst prägen, mußte Jesus die Vertreter des Judentums geradezu schockieren, wenn er etwa sagte. "Es gibt

509 Klaus Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu, Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im AT, Teil I: Markus und Parallelen, Neukirchen-Vluyn 1972, 137-142.

510 Mt 11, 2-5.

511 Vgl. J. R. Geiselmann, Jesus der Christus I, München 1965, 196 f.

512 E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen, 41965, 187-214, hier: 205.

nichts, was von außen in den Menschen eingeht, was ihn verunreinigen könnte. Was aber aus dem Menschen herauskommt, das verunreinigt ihn"[513].

Die Ü b e r l e g e n h e i t Jesu zeigt sich nicht nur im Hinblick auf die Inhalte seiner Verkündigung, sondern auch in seinem Auftreten ganz allgemein. Überlegen meistert er die Situation in der Begegnung mit den Menschen, während sein "Verhalten in schärfstem Kontrast zu dem" steht, was die Menschen von ihm erwarten und für sich selbst erhoffen."[514] Souverän erkennt er die Gedanken der Menschen. Im Hinblick darauf sagt G. Bornkamm: "Man sollte die Stellen in den Evangelien, wo von diesem Sehen, Anblicken, Durchschauen Jesu die Rede ist, sich einmal zusammenstellen und nicht sofort befürchten, dies sei ein sentimentales Ansinnen. In Wahrheit geht es hier um einen sehr charakteristischen Zug der geschichtlichen Gestalt Jesu, die von der Art seiner Verkündigung aufs Genaueste bestätigt wird."[515]
Für ihn gibt es kein Überlegen, kein Mit-sich-zu-Rate-Gehen, kein Straucheln und Schwanken und keine Furcht vor Irrtum. Bei ihm gibt es keinerlei Unsicherheit "über den Weg und Sinn des menschlichen Daseins ... kein Zögern".[516] Das ist ganz anders etwa bei Sokrates und Platon, wenn sie im Phaidon über die Unsterblichkeit der Seele sprechen. Diese Erfahrung bringt Matthäus zum Ausdruck, wenn er sagt, daß Jesus redete wie einer, der Macht hat[517] oder Johannes, wenn er sagt, Jesus habe gewußt, was im Menschen war.[518]

---

513 Mk 7, 15.

514 G. Bornkamm, 53 bzw. 53 f.

515 G.Bornkamm, 54.

516 G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 126.

517 Mt 11,25.

518 Jo 2,25.

Die Evangelisten nennen diese Überlegenheit Jesu seine "Vollmacht", seine "Exoysia".[519] Sie gebrauchen diesen Terminus für seine Lehre wie auch für die Kraft seines heilenden Wortes. Darin ist "das ganze Geheimnis der Person und Wirkung Jesu, wie es der Glaube versteht, schon mitumschlossen".[520] Es ist heute allgemein üblich geworden, in der Theologie mit diesem Wort "Vollmacht" das für Jesus Eigentümliche, die Unableitbarkeit seines Anspruchs zu bezeichnen.[521] In seiner "Exoysia" (dieser Vollmacht) erhebt Jesus den Anspruch, den absoluten Willen Gottes zu erkennen, zu offenbaren und in seiner Person zu repräsentieren, den im AT unvollkommen geoffenbarten Willen Gottes absolut zu offenbaren.[522] Aus dieser "Exoysia" heraus verfügt er souverän über das als Offenbarung des Willens Gottes anerkannte älteste Gesetz, kritisiert er die kultischen Reinheitsvorschriften[523] und die Ehegesetzgebung des Moses[524] und stellt sich damit über Moses, dessen Autorität sich kein Prophet widersetzen durfte, wenn er sich nicht als Lügenprophet erweisen wollte. Daraus, aus dieser "Exoysia" und der daraus folgenden Überlegenheit Jesu, entwickelt sich aber auch der Konflikt mit den Schriftgelehrten nd Pharisäern.[525]

Von dem Anspruch Jesu, wie er sich in seinen Reden und in seinem Tun zeigt, können wir zurückschließen auf sein Selbstbewußtsein. Einem außergewöhnlichen Anspruch muß ein außergewöhnliches Selbstbewußtsein entsprechen. Das ist ein Selbstbewußtsein, das dem Selbstbewußtsein Gottes

---

519 Mk 1,22 par; Mt 7,29; Lk 4,32.

520 G. Bornkamm, 54.

521 A. Polag, 33.

522 Mt 5,21 ff; Mk 7,1 ff par; Mt 5,1 ff; Mk 10, 2 ff par Mt 19,3 ff.

523 Mk 7, 14-23 par Mt 15,10 f.

524 Mk 10, 2 ff par.

525 G. Bornkamm, 89 ff; A.Vögtle, 929.931.

irgendwie gleich ist. Man kann hier nicht von Anmaßung reden, denn diesem Selbstbewußtsein korrespondiert ein sehr hohes Ethos. Man kann es auch nicht als psychopathisch bezeichnen, denn es ist mit nüchterner Ausgeglichenheit verbunden, die Persönlichkeit Jesu mach durchaus keinen überspannten Eindruck. Fiktiv kann dieses Selbstbewußtsein auch nicht sein, denn das hätte man kaum ausgedacht, ausgerechnet im hebräischen Kulturbereich.[526]

Das Selbstbewußtsein Jesu ist nicht begrenzt. In letzter Sicherheit plädiert er für die Ewigkeit, für die unvergänglichen Werte, für die Ausnutzung des Augenblicks. Er kennt keine Unsicherheit und weist den Weg zum ewigen Leben in entscheidenden Mitteilungen und Forderungen, die aber alle nicht für ihn selber gelten. Er selber ist dessen nicht bedürftig.

Die Ethik Jesu

Vielfältig sind die sittlichen Einzelforderungen Jesu. In der ältesten Schicht der Evangelien, in der Logienquelle, stellen sie sich vor allem dar als: totale Ausrichtung des Menschen auf Gott[527] und als absolutes Vertrauen auf Gottes Fürsorge.[528] Im Zentrum seines Interesses und seiner Verkündigung steht das prophetische Anliegen der Hinführung des Menschen zu Gott.

Aber seine Bemühung ist nicht nur direkt auf Gott ausgerichtet, ihn interessiert auch das menschliche A l l t a g s l e b e n, insbesondere das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen in den mannigfachen Situationen und Verhältnissen. Die Einheit von Heilsbotschaft und ethischen Geboten wird nicht

526 G. Vobbe, a.a.O., 122 - 126.

527 Lk 12, 4.5; 12,31; 12,33.34; 16,13 par Mat.

528 Lk 11,3; 11, 9-13; 12, 6-7. 32-36; 6, 37.38; Lk 11, 4a; vgl. dazu A. Polag, Die Christologie der Logienquelle, Neukirchen-Vluyn 1977, 76 f.

ausdrücklich reflektiert, aber stets vorausgesetzt. In den ethischen Geboten begegnet ihm der Wille Gottes. Diesen gilt es im Alltag zu erfüllen.[529]

Es ist charakteristisch, daß der größte Teil der Logien, die auf Jesus zurückgehen, ethischer Natur ist. Die Zahl der Mahnworte, die sich an die 2. Person im Plural wenden, ist größer als die der singularischen, die der traditionellen Form der älteren Weisheitsliteratur entsprechen. Erstere scheinen überwiegend oder im Kern auf Jesus zurückzugehen. Jesus scheint somit eher von "ihr sollt" als von "du sollst" gesprochen haben (Die Schwerpunkte der Mahnsprüche Jesu sind der Bezug zum Nächsten als Hauptanliegen, die Haltung des Vertrauens zu Gott, die Gefahren, die die Lebensicherung mit sich bringt. Zeller versteht den "Sitz im Leben" der weisheitlichen Mahnsprüche Jesu komplementär zu dem seiner Verkündigung, seiner prophetischen Botschaft.[530]

Es gibt bei Jesus keine "programmatische Revolution auf dem Felde der sittlichen und sozialen Maßstäbe".[531] Er akzeptiert die alttestamentliche Ethik[532] und hält die moralischen Forderungen des Alten Bundes aufrecht, aber ihm genügt nicht der Wortlaut des Gesetzes.

(Er lenkt den Blick auf das ursprüngliche Gebot[533], um dessentwillen er die Thora und ihre Auslegung notfalls kritisieren kann, und fordert die absolute Lauterkeit der Gesinnung.[534]

---

529 Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 397.699; Dieter Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Freiburg 1976, 278.

530 Zeller, 228; ähnlich Athanasius Polag 76 f.

531 Günter Bornkamm, a.a.O. 73.

532 Lk 16, 27-31.

533 Mk 10, 2-9 par Mt 19, 3-9.

534 Kalr-Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes II, Düsseldorf 1973, 40 f und 43 f etc.

Jesu innerste Intention ist "die absolute Wahrhaftigkeit und Echtheit der subjektiven Handlungsmotive", in der "uneingeschränkte(n) Anerkennung der Sachgebiete, wie Gott sie haben will."[535] Daher predigt er "Ehrlichkeit vor Gott, die auf alle Geltung vor den Menschen verzichtet; denn Rühmen des Menschen wäre Unwahrheit gegenüber Gott, dem allein Ruhm gebührt."[536]

Für Jesus ist der Mensch nicht dazu da, daß er sein Selbst entfaltet, daß er sich auslebt, sondern daß er Gott dient. Es geht nicht um die Selbstverwirklichung, sondern um die Hingabe. Die Abwendung von dem eigenen Ich und die Hinwendung zu Gott findet ihren Ausdruck in der Liebe zum Nächsten, denn der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen und ihm ähnlich und Gott liebt alle Menschen. Solange der Mensch sich selbst lebt, liebt er nicht. In der Liebe liegt der Wert des Menschen.[537]

Die tiefste Ehrlichkeit des Menschen vor Gott ist die Wurzel für die Radikalisierung der einzelnen ethischen Forderungen bei Jesus. Sie greift besonders tief in das zwischenmenschliche Leben ein, weil der Mensch nach Gottes Bild geschaffen und ihm ähnlich ist,[538] ist alles um des Menschen willen gemacht. Der Mensch neigt eher dazu, die Liebe zu deklamieren, als sie im konkreten Alltag zu realisieren. Das weiß Jesus. Daher verkündet er nicht allgemein Mitmenschlichkeit, Humanität, auch nicht allgemeine Menschheitsverbrüderung, die leicht schwärmerisch und unverbindlich ist, sondern konkrete Nächstenliebe. Wenn Jesus von dem Nächsten spricht, so geht es ihm ganz praktisch um den lebendigen, konkreten Menschen, um den, der räumlich und begegnungsmäßig nahe ist. Das Gebot der Nächstenliebe reicht

535 Adolf Kolping, a.a.O. 700.

536 Martin Dibelius, Jesus, Berlin 1939, 2.92.

537 Friedrich Büchsel, Die Offenbarung Gottes, Gütersloh 1938, 91.

538 Gn 1,26.

dann bis zur Feindesliebe. Auch das ist psychologisch interessant. Den Fernsten zu lieben ist leichter als den Nächsten zu lieben.

Im menschlichen Alltagsleben geht es Jesus also um den Willen Gottes. Gerade Jesu Auslegung des Willens Gottes, die im Ernstfall äußerst provozierend ist, erscheint der Gemeinde überliefernswert, nicht etwa sein humanes und soziales Wirken.[539]

Es ist charakteristisch, daß die Gemeinde nicht Taten der Menschlichkeit, die Jesus gewirkt hat, überliefert, sondern "sein Wort, daß Gottes gutem Willen da die Ehre gegeben wird, wo ein unter die Räuber gefallener Sohn behandelt wird wie es die Beispielgeschichte Lukas 10, 30-37 schildert, daß es Gottes heiligem Willen entspricht, wenn ein Mensch seinen Nächsten 'liebt wie sich selbst'."[540]**)**

Die absolute Wahrhaftigkeit erfordert zuerst die Abkehr von der Ich-Sucht, die das Verlangen des Menschen nach Selbstbehauptung zum Maßstab macht. Eine Anthropologie, die die sündhafte Sucht des Menschen, sich zu behaupten, übersieht, verfehlt das Wesen des Menschen. Die biblische Umkehrforderung meint die Hinwendung des Menschen zur Sachhaftigkeit bzw. zum Grund aller Sachen zu Gott. Jesus fordert diese Hinwendung mit einer Reinheit, die durch nichts behindert wird, weder durch öffentliche Sitten und Gebräuche noch durch einen tabuisierten kultischen Ritualismus noch durch das verschlagene Herz des Menschen und lebt sie selbst in radikaler Konsequenz. Bei ihm finden wir nichts von unsachlicher Selbstbehauptung.[541]

Undiskutabel ist für Jesus, daß das ethische Handeln des Menschen von Gott normiert ist und durch ihn sanktioniert wird. In diesem Sinne ist seine Ethik theonom. Es ist der Wille Gottes, den der Mensch in seinem sittlichen Handeln

539 Mk 7,9ff par Mt 15, 3-6; Mk 10, 5 ff par Mt 19, 4 ff; Lk 6, 27 ff par Mt 5,44 ff; vgl auch Nikolaus Walter a.a.O., 333 f.

540 Mk 12, 31; vgl. Nikolaus Walter, a.a.O. 333.

541 A. Kolping, a.a.O. 700 f.

erfüllt. Zentral ist hier die 3. Vaterunser-Bitte: Dein Wille geschehe.[542] Für Jesus ist es selbstverständlich, daß Gott vom Menschen das Tun des Guten fordert und daß die sittliche Forderung die Forderung Gottes ist.

Jesu Anliegen ist individualethischer Natur, wenngleich er die sozialethischen Konsequenzen nicht ausschließt. Im Gegenteil, sie liegen geradezu in der Konsequenz seines Denkens. Das eigentliche Entscheidungszentrum des humanen Lebens ist für Jesus aber die Verantwortung des einzelnen.

Die ethischen Forderungen, wie Jesus sie stellt, sind radikal und von letzter Unbedingtheit, weil sie aufs engste mit Gott verbunden sind, weil der Mensch in ihnen Gott nachahmen soll. Das gilt speziell von dem Gebot der Feindesliebe[543] und von der Aufforderung zur Barmherzigkeit.[544]

Die Radikalität und Unbedingtheit des jesuanischen Ethos kommt etwa zum Ausdruck, wenn Jesus sagt: “Wenn dich deine Hand zur Sünde verführt, so hau sie ab ... wenn dein Auge dich zur Sünde verleitet, reiß es aus.” So heißt es in der Bergpredigt[545] bzw. in der Feldrede.[546] Hier ist auch zu erinnern an das schon zitierte Logion: “Niemand, der die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist tauglich für das Gottesreich.”[547]

Jesus hat die Erfüllbarkeit der Gebote Gottes vertreten. Das Gebot ist nach Jesus nicht dafür da, daß es die Sündigkeit des Menschen zeigt, wie es der

---

542 Mt 6,10.

543 Mt 5, 44 f.

544 Lk 6, 36.

545 Mt 5-7.

546 Lk 6, 17-49.

547 Lk 9, 26.

reformatorische Fiduzialglauben meint. Das ist jedenfalls die Überzeugung des historischen Jesus. Jesus hält die Thora für erfüllbar, und zwar nicht nur dem Buchstaben nach, sondern auch gemäß der ursprünglichen Absicht Gottes. Die Erfüllung der Gebote ist die Vorbedingung für die Erlangung des eschatologischen Heils.[548] In der Sicht Jesu ist das Handeln des Jüngers einerseits die Folge des anbrechenden Heils, andererseits die Vorbedingung zur Erlangung des eschatologischen Heils. Die göttliche Forderung steht für Jesus zwischen dem angebotenen und sicher kommenden Heil und dem Gericht, das den trifft, der das Gute nicht tut. Auch hierin verkündet Jesus keinen anderen Gott als ihn die Propheten verkündet haben. Weil der Mensch zum Guten verpflichtet ist und es auch tun kann, deshalb kann er auch Sünder werden und den Willen Gottes verfehlen, unter Umständen endgültig.

Im Kontext der Verkündigung Jesu wird die Sünde als Verfehlung gegen das göttliche und gegen das menschliche Gesetz verstanden. Auch die kultischen und rituellen Vergehen werden als Sünde verstanden. Sünde wird, um es begrifflich auszudrücken, als Abkehr von Gott, dem Herrn der Schöpfung und als ungeordnete Hinkehr zu irgendwelchen Geschöpflichkeiten verstanden, sie wird als egoistische Hinwendung zu den eigenen Interessen verstanden.[549]

Das Sündenbewußtsein hängt mit dem Gottesbewußtsein zusammen. Es ist symptomatisch, wenn auch bei Christen der Sündenbegriff mehr und mehr zu einer terra incognita wird, wenn vielfach nur noch der Verstoß gegen die Rechts- und Freiheitssphäre des Mitmenschen als Sünde verstanden wird. Das war bei Jesus anders. Für ihn ist die Sünde von zentraler Bedeutung. Damit auch für das Christentum. Sünde ist für ihn Widerspruch gegen den göttlichen Willen, damit eine erschreckende Realität. Sie betrifft entsprechend seiner Verkündigung alle Menschen. Wenn er die Forderung der Umkehr an alle richtet[550], wenn nach ihm

548 Mk 10, 17-22.

549 Augustinus später: aversio a Deo et conversio inordinata ad creaturam.

550 Lk 13, 3.5, vgl. Jo 8,7.

alle um Vergebung bitten müssen[551], so ist damit indirekt ausgesprochen, daß alle Sünder sind, daß, wie es im Römerbrief heißt “keiner gerecht ist, auch nicht einer”[552]. Auch die Gerechten sind Gottes Schuldner[553].
Mk 10,18 heißt es: “Niemand ist gut außer Gott allein.”

Mk 7,21 f haben wir eine Aufzählung von bedeutenden Sünden: Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Arglist, Ausschweifung, Eifersucht, Lästerung, Hochmut, Maßlosigkeit. Nach Auskunft der Exegeten ist dieser Lasterkatalog nicht dem geschichtlichen Jesus zuzuschreiben, sondern einem urchristlichen Prediger - er steht in einer gewissen Analogie zu den hellenistischen Lasterkatalogen -, aber sachlich entspricht er mit Sicherheit der Wertung Jesu. Für Jesus sind Sünder teils Leute, deren unmoralischer Lebenswandel bekannt ist (Mörder, Räuber, Betrüger), teils solche, die einen unehrenhaften oder stark zur Unehrenhaftigkeit verlockenden Beruf ausüben. Die synoptische Sprache faßt gemäß den damaligen soziologischen Verhältnissen Zöllner und Sünder zusammen. Die Zöllner sind deshalb als Sünder herausragend, weil sie die gottgewollte Ordnung des Landes angreifen, das Gott und nicht dem Kaiser und seinen Handlangern gehört.

Jesu gesamtes Wirken richtet sich auf die Zerstörung der Sünde, sofern sie Widerspruch gegen Gott ist. Dabei wendet er sich den Sündern zu in der Haltung der Barmherzigkeit und Güte, einer Haltung, die nach der besten prophetischen Tradition und nach der besten Tradition der Psalmen die Haltung Gottes ist. Es geht ihm darum, Gottes persongerichtete Güte präsent zu machen. Damit tritt er jedoch in Gegensatz zu den Pharisäern, die entsprechend dem rabbinischen Verständnis die strenge Absonderung von den Sündern verlangen, und zieht

551 Lk 11,4/Mt 6, 12 = Q

552 Rö 3, 10.

553 Lk 17,7-10; 18, 9-14.

strengen Tadel auf sich, gar Verleumdung, wenn er etwa als "Schlemmer und Trinker"[554] angesprochen wird.

Mit guten Gründen kann man davon ausgehen, daß Jesus gar Sünden vergeben hat, wenngleich die meisten Exegeten die entsprechenden Logien als nachösterlich verstehen wollen.

Das Ethos Jesu findet seine Zusammenfassung in dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe[555]. Weder sind die einzelnen Glieder des Doppelgebotes noch ist das Doppelgebot als solches als ureigenste Tat Jesu anzusehen, wie man vielfach gemeint hat. Schon vor Jesus hat man die Gottes- und Nächstenliebe gefordert und auch zusammengeordnet "Das Besondere bei Jesus besteht aber darin, daß 'er' in aller Unerbittlichkeit darauf besteht, daß Gottes- und Nächstenliebe die innersten Triebkräfte in der rechten Befolgung der Einzelgebote sein müssen"[556], daß er darin so etwas wie eine Klammer für die übrigen Gebote sieht. Man mißversteht das Doppelgebot, wenn man sagt, es hebe die einzelnen Gebote auf. Richtiger ist es zu sagen: es muß die Einzelgebote inspirieren.

Für Jesus ist die Nächstenliebe in ihrer unbegrenzten Weite motiviert durch die allumfassende Liebe Gottes. Im Kontext seiner Verkündigung darf sie nicht als eine imaginative Liebe zur Menschheit verstanden werden, muß sie vielmehr als Hinwendung zum konkreten Menschen verstanden werden. Das macht sie aber besonders unangenehm. In ihrer unbegrenzten Weite und in ihrer konkreten Gestalt ist die Nächstenliebe religions- und geistesgeschichtlich ohne Analogie.

---

554 Lk 7, 34/Mt 11,19.

555 Mk 12, 28-34/Mt 22, 34-40.

556 Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, 398.

Mit Recht wurde sie von der Jesus-Gemeinde als ein neues Gebot empfunden.[557] Selbstverständlich ist sie in dieser Form auch ein christliches Proprium.

Jesus forderte absolute Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, auch im Reden, das heißt in der sprachlichen Kommunikation mit den Mitmenschen. Die Wahrhaftigkeit ist für Jesus so etwas wie in der Mathematik das positive Vorzeichen vor der Klammer. Die Heuchelei der Pharisäer war der entscheidende Gegenstand seiner Auseinandersetzung mit ihnen. Dagegen setzte er die reine Gesinnung. Alles ist wertlos für ihn, wenn es nicht aus der Gesinnung der Wahrhaftigkeit hervorgeht. Schon im Alten Testament sind die Wahrhaftigkeit und Treue die entscheidenden Attribute Gottes. Das gilt auch für Jesus, der sich in besonderer Weise in diesen Attributen profiliert, weshalb er in der Apokalypse als der wahrhaftige und treue Zeuge Gottes apostrophiert wird[558], als der Treue und der Wahrhaftige[559]. Jesu innerste Absicht geht auf das Echte, damit auf das Notwendige und Schöpfungsgemäße.

Jesus ist zwar kein Sozialreformer, aber die sozialreformerische Veränderung liegt ganz in der Linie seiner Forderung. Eine Politik, die soziale Gleichberechtigung, gerechte Verteilung der öffentlichen Lasten, Achtung vor dem politisch Andersdenkenden, solidarische Hilfeleistung auf staatlicher und zwischenstaatlicher Ebene, aber auch die freie Entfaltung der persönlichen Individualität, unter Wahrung der gebotenen Rücksicht auf andere, anstrebt, kann sich mit Recht auf Jesus berufen und christlich nennen. Zum Ganzen: Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 378-438. 703.

Zur hypostatischen Union

557 Jo 13,34.

558 Apg 3,14.

559 Apg 19,11.

Die spätere Theologie umschreibt das Geheimnis des Jesus von Nazareth mit der Lehre von der hypostatischen Union. Mit welchem Recht und mit welcher Begründung geschieht das? Zusammen mit der Glaubenswahrheit, vom trinitarischen Gott ist diese das Grunddatum des Christentums, zumindest war das bisher so.

Romano Guardini schreibt in seinem Buch "Das Wesen des Christentums": "Es gibt (im Christlichen) keine Lehre, kein Grundgefüge sittlicher Werte, keine religiöse Haltung und Lebensordnung, die von der Person Christi abgelöst und von denen dann gesagt werden könnte, sie seien das Christlich. Das Christliche ist Er selbst; das, was durch Ihn zum Menschen gelangt und das Verhältnis, das der Mensch durch Ihn zu Gott haben kann. Ein Lehrgehalt ist christlich, sofern er aus seinem Munde kommt. Das Dasein ist christlich, sofern seine Bewegung durch ihn bestimmt ist. In allem, was christlich ist, muß er mitgegeben sein."[560] Christus ist "der Grund die Wesensmitte der Inhalte und der Geist des ganzen Christentums.[561]

Das ist auch das Ergebnis unserer Überlegungen zum historischen Jesus der Evangelien, wie er in der Urgemeinde verkündet wird. Er ist ein Mensch, aber nicht nur. Sein tiefstes Wesen ist seine Göttlichkeit in einem spezifischen Sinne.

Als Grund und Inhalt des Christentums, in der Gestalt, wie das Christentum ihn als seinen Urheber versteht, ist dieser Jesus heute recht fragwürdig geworden, wenngleich er sonst, wie wir gesehen haben, vielfach Beachtung in der Öffentlichkeit und häufig auch Sympathie findet. Gerade das Gottheitliche an diesem Jesus wird immer mehr zum Problem, derweil gerade dieses wiesenhaft mit dem Stifter des Christentums verbunden ist. Man ist geneigt, das Gottsein Jesu bestenfalls als einen Ausdruck für seine höchste menschliche Würde und Werthaftigkeit anzusehen.

---

560 Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, 1939

561 Leo Scheffczyk, Wer ist Christus? Jesus Christus - der Grund des Glaubens, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 50.

In dem 1975 erschienenen Jesusbuch von Edward Schillebeeckx "Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden" hat diese Sicht weithin einen Ausdruck gefunden, wenn Jesus als der "eschatologische Bote" beschrieben wird, als die "Fülle des Menschseins", als das "Urbild der Menschlichkeit", als der "Menschenverteidiger, Mystiker und Exeget Gottes". "Bei allem, was an das Geheimnis der Gottheit Jesu heranführt, handelt es sich nach Schillebeeckx um griechische Interpretationen und hellenistische Modelle."[562] Für den Exegeten Joseph Blank kann Jesus nur deswegen "Sohn Gottes" genannt werden, "weil er die wahre, gültige und bleibende Kunde von Gott bringt" und "der menschlichste der Menschen ist". Jesus wird hier einfach "der Mensch, der auf Gott verweist". Dann unterscheidet er sich jedoch nicht mehr von den Heiligen. Ist Jesus nicht mehr gewesen, so geht nicht nur der Grund des Christentums verloren, es wird auch seine Entstehung unerklärlich. Man begreift weder Jesus noch das Christentum, wenn man Jesus nur als einen Menschen versteht.[563]

Es ist kein Einzelfall, wenn Jesus nur noch als "das menschliche Beispiel für eine rechte menschliche Existenz angesehen wird, "wobei wiederum die Frage bleibt, ob wir dieses Beispiel nicht auch an anderen Größen der Geschichte ersehen können".[564] Man könnte eine Fülle von Autoren im Bereich der evangelischen, aber auch im Bereich der katholischen Theologie in dieser Hinsicht anführen.

Vielfach hat man von einem Vergottungsprozeß gesprochen, dem man Jesus gegen seinen Willen unterzogen hat.

---

562 Leo Scheffczyk, Wer ist Christus? Jesus Christus - der Grund des Glaubens, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 52.

563 Leo Scheffczyk, Wer ist Christus? Jesus Christus - der Grund des Glaubens, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 52 f.

564 Leo Scheffczyk, Wer ist Christus? Jesus Christus - der Grund des Glaubens, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 52.

Goethe schreibt in seinem Westöstlichen Divan: "Jesus fühlte rein und dachte nur an seinen Gott im Stillen. Wer ihn selbst zum Gott machte, kränkte seinen heiligen Willen".[565] Diese Meinung ist in unendlich vielen Abwandlungen immer neu vorgetragen worden.[566]

Der Philosoph Max Scheler, der einen verschlungenen Lebensweg gehabt hat, hat die Meinung vertreten, der Buddhismus, der Islam und das Christentum seien darin wesensverwandt, daß sie ihren jeweiligen Stifter zum Gott erhoben hätten. Darin liege das Geheimnis des Erfolges dieser Religionen. Ursprünglich seien ihre Stifter nur religiöse Vorbilder gewesen. Als solche hätten sie nur wenige ansprechen können. Große Massen hätten sie erst nach ihrer Vergottung ansprechen können. Durch die Vergottung habe der Stifter eine absolute Autorität erhalten und sie habe seiner Anhänger-Gemeinde ein hohes Selbstbewußtsein und einen außergewöhnlichen inneren Zusammenhalt gegeben. Dann aber habe die Vergottung die Gemeinde entlastet, sie habe die Gemeinde von der nicht leichten Nachfolge des Stifters entbunden, da sich ja ein Mensch mit einem Gott nicht ernsthaft messen könne. Der vergottete Stifter werde angebetet, aber nicht ernstlich nachgeahmt."[567]

Man braucht keine besonders umfangreichen theologischen Kenntnisse, um diese Position als unhaltbar zu entlarven. Mohammed ist nicht als Vorbild aufgetreten, und seine Vergottung hat nicht stattgefunden. Bis heute ist er der Prophet geblieben. Was man ihm später angedichtet hat, sind allerdings die Wunder, wodurch man ihn gehoben hat. Der Islam lehnt jede Vergottung des Stifters ab. Er erhebt die angebliche Vergottung Jesu durch das Christentum gerade als härtesten Vorwurf.

Im Buddhismus wurde der Stifter, jedenfalls in einigen Richtungen, zum Gott erhoben. Tatsächlich verbindet sich hier mit der Vergottung eine Lockerung der

---

565 Johann Wolfgang von Goethe, Westöstlicher Divan, 8. Buch Suleika.

566 Leo Scheffczyk, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 60 f.

567 A. Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 1971, 49-51; W. Dantine, a.a.O., 107.

Vorschriften. Aber der Buddhismus ist im Unterschied zum Christentum von Anfang an ein Heilsweg von unten. Sie hat keinerlei Anknüpfungspunkte in der geschichtlichen Gestalt des Stifters. Buddha war genial, aber nicht mehr. Während der Urbuddhismus jede Art von Gottesvorstellung negiert, ist die Vergottung Buddhas im Mahayana-Buddhismus, im Buddhismus des Großen Fahrzeugs nichts anders als eine Anpassung an das umgebende religiöse Milieu.

Von Anfang an ist die Bedeutung Jesu eine völlig andere in der Heilsgeschichte. Das Christentum ist ein Heilsweg von oben nach unten. Die Bedeutung Jesu ist eine ganz andere als die Bedeutung Buddhas und erst recht Mohammeds. Auch ist im Christentum mit der wachsenden Erkenntnis der Gottheit Christi keinerlei Entlastung hinsichtlich der Nachfolge Christi eingetreten. Im Gegenteil! Wenn bereits im Alten Testament die Losung lautete: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist[568], so gilt das erst rech im Neuen Testament, in dem dieses alttestamentliche Gebot ausdrücklich aufgegriffen wird.[569]

Hat das Christentum seinen Stifter zum Gott gemacht? Oder liegt das in der Konsequenz seines Auftretens, seines Wirkens und seiner Offenbarung? Die Antwort des Hebräerbriefes lautet: “Vielmals und auf mancherlei Weise hat Gott einst durch die Propheten zu den Vätern gesprochen .... am Ende dieser Tage aber sprach er zu uns durch seinen Sohn”,[570] die Antwort des Galaterbriefes: “Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterworfen”.[571] Nach Auskunft der Schrift sollte darin das immerwährende Gespräch Gottes mit der Menschheit seine Vollendung finden, das unsichtbare Heil, die unsichtbare Gnade, sollte darin sichtbar und greifbar werden, und der Mensch sollte in ihm ein für allemal dem ewigen Gott begegnen.

---

568 Lev 19,2.

569 vgl. W. Dantine, a.a.O., 109 - 111.

570 Hebr 1,1 f.

571 Gal 4,4.

Sein Werk in der Welt aber bedeutete die Erlösung des Menschen. Von daher wird die Aussage der Apostelgeschichte verständlich - ein Zitat aus einer Predigt des Petrus - “kein anderer Name ist unter dem Himmel dem Menschen gegeben, wodurch wir selig werden sollen”.[572]

Ist das ein Mythos? Mythen sind phantasiereich ausgestaltete Göttergeschichten der antiken Welt, in die immer wieder auch das Schicksal der Menschen hineinverwoben sind. Bei den Griechen wie auch bei den Völkern des Vorderen Orients und bei den Römern begegnen uns Erzählungen von herabsteigenden Göttern oder auch von Menschen, die zu Göttern erhoben wurden. In diese Kategorie möchte man auch das Kommen Jesu, sein Leben, sein Sterben und seine Auferstehung einordnen. Allein wer nüchtern die Geschichte Jesu mit solchen Erzählungen vergleicht, wird wesentliche Unterschiede feststellen. Niemals wurde der Gott oder der Götterbote mit einem wahren Menschenwesen innerlich vereint gedacht, und niemals ging ein Gott an das Kreuz, um zu sterben und wieder aufzuerstehen zu einem verklärten Leben. Wenn die Griechen von auferstandenen Göttern sprechen, denken sie an Vegetationsgottheiten, die aber al Symbol für die Naturkräfte stehen. Der antike Mythos ist eine Frucht des menschlichen Sehnens und der menschlichen Hoffnung und der menschlichen Phantasie. Angesichts der faktischen Gestalt des Jesus von Nazareth kann aber bei ihm davon nicht die Rede sein, wie wir gesehen haben. Eine fiktive Jesusgeschichte hätte eine andere Gestalt gehabt.

Überflüssig ist es vielleicht zu betonen, daß wir in der Heilsgeschichte, die sich mit übernatürlichen Realitäten beschäftigt, vielfach nur in Bildern und Gleichnissen sprechen können. So etwa, wenn wir von Herabsteigen und Aufsteigen sprechen können. Das bedeutet nicht, daß davon die Realität völlig unberührt bliebe. Näher an die Realität heran führt uns die analoge Rede. Aber auch hier gilt, daß die Unähnlichkeit unendlich größer ist als die Ähnlichkeit.[573]

---

572 Apg 4, 12, vgl. Leo Scheffczyk, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 60 f.

573 Leo Scheffczyk, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 61-63

Handelt es sich bei Jesus um eine Vergottung, um eine Apotheose, wie sie uns sonst in der Antike nicht selten begegnet, um eine Apotheose„ oder um eine wachsende Deutung und um eine wachsendes Verständnis der rätselhaften Gestalt des Jesus von Nazareth?

In Richtung Vergottung und Mythos geht auch das kürzlich erschienene Buch von Eugen Drewermann "Das Mattheusevangelium - Bilder der Erfüllung. Erster Teil".[574] Drewermann erkennt an, daß der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu das Fundament des Christentums ist, fragt aber, was darunter des näheren zu verstehen ist. Er meint, die Gottessohnschaft Jesu sei ein aus dem ägyptischen Mythos vom Pharao als dem königlichen Gottessohn entlehntes Sinnbild oder Symbol oder Interpretament zur Bezeichnung der außerordentlichen Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu! Mit diesem Verständnis des zentralen christologischen Dogmas erweist er sich nicht originell, es begegnet uns häufig in der Geschichte und in der Gegenwart, trifft er jedoch nicht die überkommene Überzeugung der Christenheit. Damit bleibt nur der Prophet von Nazareth, der eine außergewöhnliche Wirkungsgeschichte gehabt hat. Damit bleibt aber auch das Rätsel des Jesus von Nazareth, der in den Evangelien mehr ist als ein außergewöhnlicher Mensch, wie wir gesehen haben. Das Christentum antwortet darauf mit der Überzeugung von der metaphysischen Gottessohnschaft, wie sie in den Glaubensbekenntnissen in vielfacher Weise ihren Ausdruck gefunden hat und begrifflich, philosophisch und theologisch, durch die Konzilien von Ephesus und von Chalcedon ihre definitive Gestalt gefunden hat.

Unter der Überschrift "Christus zwischen Mythos und Geschichte" stellt er fest, die Christologie des Matthäusevangeliums und die Christologie der kirchlichen Verkündigung insgesamt hänge in der Luft. Nicht erst im 2. Jahrhundert, sondern schon von den Evangelisten sei der Grundstein zu einer gründlichen Verfälschung der Botschaft Jesu gelegt worden. Diese hätten zwar zu Recht den

574 Eugen Drewermann, Das Matthäusevangelium - Bilder der Erfüllung. Erster Teil, Walter Verlag, Olten 1992.

Mantel der mystischen Deutungsschemata um die nackte historische Gestalt Jesu gelegt, wenn sie ihn im Stil der Zeit als einen vom Himmel herabsteigenden Göttersohn beschrieben hätten, der auf wunderbare Weise von einer Jungfrau geboren wird, der stirbt, wieder aufersteht, zum Himmel auffährt und zur Wiederkunft erwartet wird. Die auf diese Weise erfolgte Ausbildung der "Christusmythe", so Drewermann, sei bedeutsam als Übertragungsriemen der heilenden, wundertätigen und vermenschlichenden Tätigkeit des historischen Jesus in die Gegenwart. Das sei nicht mehr als ein Vehikel. Das Vehikel dürfe aber nicht mit dem verwechselt werden, was inhaltlich übertragen werden solle. Es gehe lediglich um die heilende, wundertätige und vermenschlichende Tätigkeit des historischen Jesus. Dadurch würden die in der menschlichen Seelentiefe liegenden archetypischen Bilder, Träume und Hoffnungen geweckt. Die Menschen würden fähig gemacht, die inneren Ängste angesichts von Leiden und Endlichkeit innerpsychisch durchzuarbeiten. So lösten sich die inneren Verspannungen der Seele auf. Das aber sei das "Ereignis" der Erlösung, nicht der historische Tod Jesu am Kreuz. Auch dieser sei nur ein Vehikel, ein Übertragungsriemen.

Der Unterschied zwischen dem Christusdogma und der ägyptischen Mythologie besteht nach Drewermann nur darin, daß die Kirche ihren Mythos für historisch hält, die Mythen der Heiden aber für unwahr erklärt. Dabei bedenkt Drewermann nicht, daß die Kirche das Evangelium nicht, zu keiner Zeit, als Mythos verstanden wissen wollte und daß die christliche Bekenntnisbildung gerade um der Abwehr einer möglichen Mythologisierung Jesu willen erfolgt ist. Demgegenüber ist die biblische Redeweise von den Heilstaten Gottes bei Drewermann nur eine mythologisch sinnbildliche Verdichtung der inneren Dramatik der Seele zwischen Angst und Vertrauen. Das führt dazu, daß das objektive Heilsgeschehen völlig aufgelöst wird in innerseelische Gefühlsbewegungen. Wörtlich sagt Drewermann: "Wir müßten freilich als Christen begreifen, daß es nicht möglich ist, über die Person des Jesus von Nazareth Aussagen zu treffen, die eine >objektive< Geltung außerhalb unseres eigenen Existenzvollzuges besäßen." Er wird noch deutlicher, wenn er sagt, man dürfe den Begriff "Gottessohn" nicht als eine metaphysisch aufgefaßte "göttliche" Tatsache nehmen, sondern müsse darin

ein Symbol erkennen, "das in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche archetypisch angelegt ist und sich dementsprechend häufig und vielfältig in den Mythen der Völker ausdrückt." Hier gilt nicht mehr das "in se", sondern nur noch das "pro me". Oder, anders ausgedrückt, es geht nicht mehr um die Sache als solche, sondern um die Bedeutung für den einzelnen, unabhängig davon, ob es das objektiv gibt, wovon die Rede ist.

Dann lautet die Frage nicht mehr: ">War< oder >ist< Jesus von Nazareth der Sohn Gottes?", sondern: "Von welcher Art sind die Erfahrungen, die dazu führen, den archetypischen Vorstellungskomplex vom Sohne Gottes zu aktivieren und auf die Person Jesu zu beziehen?". Von dem authentischen Zeugnis der Schrift über das Kommen Gottes in der Person und in der Geschichte Jesu, von der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der Schrift in Fragen des Glaubens - nicht in Fragen der profanen Begleiterscheinungen - ist bei Drewermann nicht mehr die Rede. Matthäus wirft er gar vor, dieser habe die Religion verfälscht, wenn er feststellt. Wirklich religiös ist die Interpretation eines historischen Ereignisses (hier: des Kreuzestodes Jesu zu unserem Heil) nur so lange, als sie in der Perspektive des persönlichen Existierens gehalten bleibt; sobald sie beginnt, sich von einer Aussage für mich (bzw. für die Gemeinschaft der jeweils Glaubenden) in eine Aussage zu verwandeln, die eine Geltung an sich beziehungsweise eine Geltung für oder über andere zu besitzen scheint, verwandelt sich Theologie in Ideologie.""

Von daher nennt er das, was Matthäus tut, "Geschichtslüge" und "historische Geschichtsklitterung". Dem könne man nur entgehen, wenn die reine, nackte Geschichte Jesu mythologisch interpretiert werde. Mit Hilfe der Mythologie müsse man die therapeutisch-heilende Wundertätigkeit des historischen Jesus in die heutige Zeit hineinprojizieren. Nur mit Hilfe von Traumpsychologie und Vergleich anderer Religionen und Ethnologien lasse sich die Christologie des Matthäusevangeliums in die Erfahrung heutiger Menschen übersetzen.[575]

575

Vgl. G. L. Müller, Den Sohn Gottes erklärt er zum Mythos. Zu einem Buch Drewermanns über das Matthäusevangelium, in: Deutsche Tagespost vom 4.4.1992, zum Teil wörtlich zitiert.

Ähnlich wie bei Bultmann interessiert hier das tatsächliche Geschehensein biblischer Ereignisse nicht mehr, wird das Geschehensein biblischer Ereignisse im Grunde aufgelöst. Daß man objektiv über Jesus nichts sagen kann außer der Tatsache, daß er gelebt hat, dieser Standpunkt Bultmanns ist in der seriösen Forschung inzwischen allgemein überholt, nachdem die Schüler Bultmanns sich durchaus wieder dem Geschehen hinter den biblischen Berichten zugewandt haben und es als bedeutsam für die Botschaft ansehen.

Drewermann, der einer Welteinheitsreligion das Wort redet - für ihn gibt es nicht verschiedene Religionen, sondern nur eine einzige Religion des Herzens, die sich mehr oder minder geglückt in den äußeren Religionen, wie wir sie aus der Geschichte kennen, darstellt,[576] schließt mit Recht, daß bei einem solchen Verständnis der Gottessohnschaft, wenn man sagt, auf Jesus sei nur die allgemein-menschliche Chiffre "Gottessohn" übertragen worden, mindestens leicht eine Verständigung mit den Juden und Moslems zu erreicht, vielleicht auch mit den anderen Religionen. Faktisch tritt Drewermann an die Stelle des Absolutheitsanspruchs des Christentums ein neuer Absolutheitsanspruch, nämlich der Absolutheitsanspruch der Archetypenlehre, mit der er alles erklären will.[577]

Das ist eine Form von Jesulogie, wie sie immer wieder an die Stelle der Christologie getreten sind. Das ist Jesulogie, so müssen wir sagen, denn von Christologie kann dabei eigentlich keine Rede sein. In der Frühphase des Christentums hat sie ihre Vorläuferin im Ebionitismus, der schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts wieder versickert, aber immer wieder in neuen Formen in der Geschichte hervorgetreten ist, vor allem in den esoterischen Sekten.

---

576 G. L. Müller, Den Sohn Gottes erklärt er zum Mythos. Zu einem Buch Drewermanns über das Matthäusevangelium, in: Deutsche Tagespost vom 4.4.1992.

577 Klaus Berger, Zum Ketzer reicht es nicht. Eugen Drewermanns Matthäuskommentar, in: FAZ vom 14.4.1992.

Es ist falsch zu meinen, das Christentum habe sich naiv auf einen Mythos eingelassen und etwas für bare Münze genommen, was eigentlich nur das äußere Gewand einer bleibenden Wahrheit ist.

"Der Glaube an Christus, der auf den Zeugnissen des Neuen Testamentes gründet, war niemals ein kindlicher und naiver Glaube, Er war vielmehr immer ein fragender Glaube, der das Geheimnis Jesu auch >verstehen< wollte."[578]

Das bedeutendste Ergebnis der Reflexion der Kirche über das Geheimnis Jesu ist die durch das Konzil von Nizäa 325 (man spricht auch von Nikaia) formulierte Gottheit Christi. Das Konzil von Nizäa ist das erste ökumenische Konzil. Ökumenisch heißt hier soviel wie allgemein, auf der ganzen gewohnten Erde. Ökumenisch ist in diesem Verständnis ein Synonym zu katholisch (kat'holen ten gen). Die Aussage des Konzils von Nizäa über die Gottheit Jesu wurde präzisiert durch die beiden Konzilien von Ephesus im Jahre 431 und von Chalcedon im Jahre 451 in der Definition der hypostatischen Union. Das Konzil von Chalcedon nennt ihn in der Gegnerstellung gegen den Monophysitismus "vere homo". Der Monophysitismus hatte nach Ephesus die Zwei-Naturen-Lehre in solcher Weise vereinseitigt, daß die menschliche Natur von der göttlichen Natur völlig verdrängt war gemäß dem Bilde von dem Tropen im Ozean.

An sich verbindet die Aussage von der hypostatischen Union alle christlichen Denominationen, sofern sie alle die ersten großen Konzilien der noch ungeteilten Kirche annehmen. Im Prinzip! So müssen wir sagen. Sie ist in den meisten christlichen Bekenntnisschriften enthalten. In praxi sieht das jedoch oft anders aus. Die Reduktion Jesu auf einen Idealmenschen auch innerhalb der Christenheit, auch innerhalb der Kirche, erwähnte ich bereits. Darin zeigt sich ein gewisser Naturalismus, dem vielfach selbst die Gottesfrage zu einem ernsten Problem geworden ist.

578

Leo Scheffczyk, Wer ist Christus? Jesus Christus - der Grund des Glaubens, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 53.

Was Chalcedon definierte, ist allerdings nicht neu, es ist nur die theologisch durchreflektierte Formulierung dessen, was damals bereits alle Glaubensbekenntnisse und darüber hinaus schon die Evangelien und das ganze neue Testament bekannten, wenn sie von der Menschwerdung Gottes, des präexistenten Logos sprachen.

Unmittelbar und unbezweifelbar ausgesprochen wird die Gottheit Jesu an 5 Stellen im Neuen Testament ausgesagt. Diese sind: Jo 1,1; Jo 20,28; 1 Jo 5,20; Hebräer 1,8 und 1,10. Am deutlichsten ist die Stelle 1 Jo 5,20. Da heißt es: "Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben". Die beiden zuletzt genannten Stellen, Hebr 1,8 und 1,10 bezeugen, daß der Briefschreiber von der Identität Christi mit Gott als einer selbstverständlichen Wahrheit ausgeht. Hebr 1,8: "Dein Thron, o Gott, steht für immer und ewig, und das Szepter deiner Herrschaft ist ein Szepter des Rechts". Hebr 1,10: "Du hast im Anfang, Herr, die Erde gegründet, der Himmel ist deiner Hände Werk." Jo 1,1. "Im Anfang war das Wort ". Jo 20,28: "Mein Herr und mein Gott".

Man hat gesagt, diese 5 Stellen seien relativ spät [579], womit aber nicht gesagt ist, daß die darin zum Ausdruck kommende Überzeugung relativ spät ist. Denn es gibt nicht wenige andere Stellen, die die genannten Stellen stützen und von ihnen her verständlich werden. Hier ist vor allen an jene Stellen zu erinnern, an denen vom eingeborenen Sohn Gottes oder vom geliebten Sohn Gottes[580] oder von dem ewigen Wort[581] die Rede ist.

Vor allem gibt es ein breites Spektrum von Zeugnissen im Neuen Testament, in denen Jesus einfach mit Gott identifiziert wird, wobei die Art und Weise dieser Identifikation recht variabel ist.

---

579 W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 89 f.

580 Mk 1,11; Rö 1,3; 8, 32; Gal 4,4-6; Phil 2,6-11; Hebr 1,1-3.

581 Jo 1,14.

Von früh an haben die ersten Christen Jesus ihren Kyrios, ihren Herrn, genannt; das war die Gottesbezeichnung in der Septuaginta. “Kyrios” ist in der Septuaginta die Übersetzung von “Jahwe”. Judenchristen wie Heidenchristen haben das Alte Testament nicht nur anerkannt, sondern auch vorwiegend in seiner griechischen Übersetzung, in der Septuaginta gelesen. Sie wußten also, was sie taten, wenn sie Jesus mit dieser Gottesbezeichnung belegten. Diese Bezeichnung begegnet uns im Neuen Testament wie auch sehr früh in den Gebeten der frühen Christenheit, im privaten Gebet wie auch im offiziellen Gottesdienst. Das ist bemerkenswert, wenn man sich vor Augen hält, daß der Monotheismus in Israel unbestritten war, von fundamentaler Bedeutung nicht nur für das Judentum, sondern auch für die Jesusgemeinde, die sich ja ohnehin zunächst nicht von der jüdischen Gemeinde getrennt hat.

Ein weiteres Indiz für die selbstverständliche Identifizierung Jesu mit Gott ist die Verwendung des neutestamentlichen Terminus technicus für “glauben” und “Glaube” in gleicher Weise für Gott und für Jesus, den Christus, und zwar in allen Lehrschriften des Neuen Testamentes von der Apostelgeschichte bis zur Geheimen Offenbarung. Da ist die Rede von “glauben an Gott” und von “glauben an Christus Jesus”, ohne daß irgendein Bedeutungsunterschied festgestellt würde. Wenn “glauben” seinem Sinn und seiner Funktion nach identisch ist, wie das hier der Fall ist, dann muß auch der Gegenstand oder der Sinnbezug dieses Glaubens auswechselbar sein, “mindestens in dem Sinne, daß beide Objekte des Glaubens weder rang- noch wesensverschieden gedacht werden können.”.[582] Dabei ist zu bedenken, daß man in der alttestamentlich-jüdischen Tradition es peinlich vermied, Gott und Mensch zu vermischen oder auch nur den Unterschied zwischen diesen beiden Größen zu nivellieren. Zumindest folgt daraus, daß die Jesusgemeinde aus der Gewißheit lebte, daß der Gekreuzigte durch seine Auferweckung in ein einmaliges Verhältnis zu Gott getreten war, wodurch er

582

W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 91.

seinen Platz auf der Seite Gottes erhalten hatte und den Menschen gegenübergetreten war.[583]

Aber bereits in den Erdentagen hatten die Jünger die seltsame Nähe Jesu zu Gott erfahren, seine Gottunmittelbarkeit, den Abstand, der zwischen ihm und den Menschen, auch zwischen ihm und ihnen, den Jüngern bestand. Ich betonte das bereits. Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn sich diese Erfahrung nach Ostern im Umgang mit dem Auferstandenen vertiefte.

Auf der einen Seite belegt die Urgemeinde Jesus mit der Gottesprädikation und rückt ihn ganz in die Nähe Gottes, entrückt ihn vollends den Menschen, auf der anderen Seite aber beläßt sie ihm durchaus seine Eigenständigkeit, wenn er in autonomer Aktion erscheint. Das heißt: seine Identifizierung mit Gott bedeutet nicht, daß er von Gott aufgesagt wird oder sich in ihm verliert. Er bleibt ihm zugeordnet, in einmaliger Weise, ist aber dennoch auch von ihm unterschieden. Das wird deutlich in der Trias "Herr-Gott-Geist", wie sie uns zum ersten Male im 2. Korintherbrief begegnet.[584] Dann aber auch 1 Kor l8,6; 12, 4-6; Eph 6, 1-11; 4,4-6. Mit dem Geist zusammen wird der Sohn dem Vater zur Seite gestellt, aber auch wiederum in autonomer Funktion belassen. Die Trias "Herr-Gott-Geist" begegnet uns auch im Taufbefehl Mt 28, 18-20. Gerade die triadischen Aussagen sind eine wesentliche Grundlage für die Entfaltung der Trinitätslehre.[585]

Jesus tritt faktisch in den Mittelpunkt des menschlichen Gottesverhältnisses in der Urgemeinde und wird die entscheidende göttliche Bezugsperson der Gemeinde, auch wenn die direkte Behauptung der Gottheit Jesu seltener ist. Aber so entspricht es ganz und gar dem Neuen Testament, das nicht ein theologisches Lehrbuch ist. Unverkennbar rückt es andererseits Jesus in den Mittelpunkt des

583 W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 90-92.

584 " Kor 13,13.

585 W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 92 f.

gesamten menschlichen Gottesverhältnisses und sieht in ihm die entscheidende Gestalt der Religion überhaupt.

Neben den 5 Stellen, die die volle Gottheit Christi bezeugen und diese als Wesenseinheit zwischen Christus und Gott zu deuten erlauben, gibt es, wie gesagt, eine Reihe anders gearteter Aussagen im Neuen Testament, die auf eine Identifizierung Christi, des Sohnes mit dem Vater hinauslaufen. Markant ist hier vor allem die Stelle 2 Kor 5,19: "Gott war in Christus". Sie meint zunächst die Einheit des Erlösungshandelns, im geschichtlichen Heilshandeln Gottes. Man kann demnach Gottes Hingabe des Sohnes und dessen Selbsthingabe nicht voneinander trennen. Es geht hier um die Identifikation von Gottes Tag und Jesu Tun.[586]

Zu nennen ist hier vor allem ein bedeutendes Jesus-Logion bei Matthäus, das man auch als die johanneische Stelle des Matthäus bezeichnet hat. Mt 11,27 lautet: "Alles ist mir von meinem Vater übergeben; und niemand als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will." Ein einzigartige Sohnes- und Selbstbewußtsein spricht aus dieser Stelle. Sie sprengt das jüdische Verständnis der Gottessöhne wie auch das griechische Verständnis der Göttersöhne. Bereits die Jünger des historischen Jesus haben erkannt, daß er ganz auf Seiten Gottes steht, auf Seiten des Vaters. Das erkannten sie, auch wenn sie noch nicht die metaphysische Gottessohnschaft damit verbanden, wie das später eine ausgebildete Trinitätslehre konnte. Vertieft wurde ihre Erkenntnis auf jeden Fall durch die Ereignisse der Passion, des Todes und der Auferstehung ihres Meisters. Die innere Einheit Jesu mit dem Vater kam ihnen immer mehr zum Bewußtsein. Aus solchem Bewußtsein geht die Feststellung des Hebräerbriefes hervor: "Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, der auch das Weltall trägt durch sein machtvolles Wort."[587]

---

586 W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 93 f.

587 Hebr 1,3; vgl. auch Leo Scheffczyk, Wer ist Christus? Jesus Christus - der Grund des Glaubens, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992,56f.

Wenn Jesus in der Überzeugung der Jünger als der Auferstandene an der Seite des Vaters in der Herrlichkeit des Vaters in der Herrlichkeit Gottes existierte, dann ist darin enthalten, daß er dem Vater gleich war, daß er Gott war wie der Vater. Gott kann man aber nicht werden, das ist leicht einsehbar, es sei denn, daß man es immer schon ist. Damit, das wurde den Jüngern nach der Auferstehung immer mehr klar, entspricht das Ende der Geschichte Jesu, die Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters, dem Anfang, der ewigen und unerschaffenen Existenz dieses Jesus beim Vater in der himmlischen Herrlichkeit, in der himmlischen Welt. Wenn Jesus als der Auferstandene zur Rechten Gottes seinen Platz erhielt, also Gott gleich war, so mußte er es schon immer gewesen sein, es mußte ihm also die Präexistenz zukommen. Darauf fand man nicht wenige Hinweise in der alttestamentlichen Prophetie und in der Weisheitsliteratur.

Die Präexistenz des Erlösers fanden die Christen schon in gewissen Gedanken des Alten Testamentes über den endzeitlichen Heilsbringer angedeutet. Bei Micha konnten sie lesen, daß er "aus der Vorzeit stamt, aus den Tagen der Ewigkeit",[588] Psalm 110 bzw. 109, daß er "von Gott gezeugt sei" (das heißt "nicht erschaffen" und "nicht zeitlich geboren" sei) und daß er "alter sei als die Morgenröte".[589] Später, in der Weisheitsliteratur, wurde er auch die "Weisheit Gottes" und das "Wort des Vaters" genannt wegen seiner tiefen geistigen Kraft. Wenn er immer bei Gott war, wenn Gott niemals ohne ihn existiert hatte, dann existierte er nicht nur vor aller Schöpfung, dann war er auch an der Schöpfung beteiligt, dann wurde die Welt auch von ihm getragen und hatte auch in ihm ihren Bestand. Diesen Gedanken bringt Paulus zum Ausdruck, wenn er sagt: Wir haben "einen Herrn Jesus Christus, durch welchen alles ist und durch den wir sind."[590]

---

588 Mich 5,1.

589 Ps 110, 3.

590 1 Kor 8,6.

Wenn er schon vor aller Schöpfung existierte und bei Gott war, dann war er auch an der Schöpfung beteiligt, dann hatte die Schöpfung in ihm Bestand, dann trug er die ganze Menschheit. Dann war er aber auch beteiligt an der alttestamentlichen Heilsgeschichte.

Das bedeutet, daß das Wirken Christi in der Welt nicht erst mit seinem sichtbaren Eintreten in das irdische Menschenleben einsetzte, daß er vielmehr schon in der vorchristlichen Menschheit und im Alten Testament am Werk war. Gemäß Jo 1,6 war er "das Licht der Menschen" und das Licht leuchtete "in der Finsternis". Gemäß 1 Kor 10,4 ff war er der wasserspendende Wunderfels, der mit den Israeliten in der Wüste mit wanderte. Gemäß 1 Petr 1,11 sprach er durch die Propheten. So kann die Apokalypse ihn als das Alpha und das Omega bezeichnen[591] und die altchristliche Kunst ihn als den Pantokrator darstellen.

Von ihm aber gilt, daß er "die Gottgleichheit nicht wie einen Raub festhielt", sondern daß er "sich entäußerte und Knechtsgestalt annahm".[592] Auf dem Hintergrund der "Vorgeschichte" Jesu erscheint seine Menschwerdung in einem um so helleren Licht.[593]

Der im Neuen Testament verbreitete Würdetitel Jesu "Sohn Gottes" bedeutet zunächst nicht die metaphysische Gottessohnschaft, sondern einfach eine besondere Erwählung oder Annahme. Sie weist hin auf eine besondere Auszeichnung und Anerkennung, zeigt die einzigartige Stellung dieses "Propheten" an. Sie bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß er in seinem geheimnisvollen Wesen die menschlichen Kategorien sprengt. Es geht dabei um die Einmaligkeit seiner Beziehung zum Vater. Das ist noch nicht die Wesenseinheit mit dem Vater, die hier ausgesagt wird.

---

591 Apk 1,8.

592 Phil 2,6 f.

593 Leo Scheffczyk, Wer ist Christus? Jesus Christus - der Grund des Glaubens, in: Max Müller, Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 41992, 57-60.

Im Hebräerbrief wird die Gottessohnschaft, die Nähe Jesu zum Vater mit den Begriffen “Abglanz” und “Ebenbild” gekennzeichnet. Auch hier ist noch nicht die Wesenseinheit mit dem Vater ausgesagt, sondern nur die Einmaligkeit der Beziehung zum Vater, um das Heilshandeln Gottes in seinem Sohn.

Drei Stellen aus dem Johannesevangelium werden immer wieder herangezogen, um die Wesenseinheit Jesu mit dem Vater zu bekräftigen. Es handelt sich um die Stelen Jo 10,3; 10,38 und 14,9. Jo 10,3: “Ich und der Vater sind eins”. Jo 10,38: “Erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in ihm”. Jo 14,9: “Wer mich sieht, sieht den Vater”. Zwar werden diese drei Stellen immer wieder herangezogen, um mit ihrer Hilfe die Wesensgleichheit Jesu mit dem Vater zu erweisen, aber sie werden in der Exegese durchweg nicht als historisch angesehen, nicht als ipsissima verba Jesu verstanden. Wenn sie nicht der historische Jesu gesprochen hat, so gehen sie auf den erhöhten Herrn der Kirche zurück, handelt es sich um nachösterliche Offenbarung, die in ihrer Qualität als Offenbarung und damit in ihrer Authentizität nicht geringer ist wie die vorösterliche Offenbarung, als die ipsissima verba Jesu. Sie veranschaulichen eine Beziehung Jesu zum Vater, sie wollen eine Beziehung Jesu zum Vater veranschaulichen, die einzigartig ist, wie sie in der Einheit des Handelns Gottes und Jesu zum Ausdruck kommt. In diesen Worten wird deutlich, daß es sich hier um eine Personengemeinschaft handelt, noch ist die substantiale Einheit dieser Personen nicht reflexiv bewußt. Die Einheit des Handelns Gottes und Jesu erläutert das Faktum, daß die Lehre Jesu vom Vater stammt und die Werke des Sohnes vom Vater gewirkt sind.[594] Der Verfasser des Johannesevangeliums bindet das Werk und die Person Jesu ganz an das Handeln Gottes. Die Idee einer substantialen Einheit, wie sie das spätere Dogma formuliert, liegt hier noch fern, ist auch gar nicht zu vollziehen, da einfach das Begriffsmaterial noch fehlt.

Auch das Kronzeugnis der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu: Jo 1,1 (der Logos war schon im Anfang bei Gott und war Gott) konnte erst später in der

---

[594] Vgl. Jo 14,10.

entwickelten Trinitätslehre der Kirche im Sinne der substantialen Einheit der göttlichen Personen verstanden werden, explizit jedenfalls.

Bei aller Verschiedenheit der Deutung der Texte im einzelnen ist in den Evangelien und in den übrigen Schriften des Neuen Testamentes unbezweifelbar ausgesagt, daß schon in ältester Zeit die Überzeugung herrschte, daß zwischen dem Sohn und dem Vater keine Uneinigkeit besteht, daß, wer es mit Jesus von Nazareth zu tun hat, auch mit Gott zu tun hat, daß der dem es nach Gott verlangt, auf Jesus verwiesen wird. In diesem Sinne zielt das ganze NeueTestament auf das "vere Deus", wird doch Gott in Wahrheit in, mit und durch den Sohn erkennbar.[595]

Auf dem Wege zu Nizäa, Ephesus und Chalcedon gab es verschiedene heterodoxe Christologien, die als solche von der Großkirche erkannt und ausgeschieden wurden. Hier ist zunächst der Monarchianismus zu nennen, der in zwei verschiedenen Variationen eine gewisse Geschichte gemacht hat, als dynamistischer und modalistischer Monarchianismus. Der dynamistische verehrte Christus als die höchste Kraft Gottes und sah in ihm einen vergöttlichten Menschen, der modalistische sah in Christus einen Modus der Erscheinung Gottes in der Welt. Das heißt: im einen Fall erfolgte der Ansatz von unten, im anderen von oben.[596] Spezifische Formen des dynamistischen Monarchianismus waren der Arianismus, für den Christus ein höheres Geschöpf war, ein "deuteros Theos", und der Nestorianismus, für den Christus ein Mensch war, mit dem Gott sich verbunden hatte, nicht in einer physischen, sondern in einer moralischen Einheit (in ihm war Gott wie das Götterbild im Tempel).

Wie wir heute wissen, bildete sich auch schon früh eine Engelchristologie heraus. Parallel dazu entstand eine Engelspneumatologie. Der Sohn und der Geist erschienen in der Engelchristologie als höchste Engelgestalten. Auch die

595 W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 95-98.

596 W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 100f.

Engelchristologie ist eine Form des dynamistischen Monarchianismus. Sie verband sich vielfach mit der Logoschristologie. Damit entstand aber um so dringender die Frage, ob nun dieser Christus göttlicher oder menschlicher Natur sei. Aber die göttliche Natur Christi war nach Aussage des Neuen Testamentes allzu klar. Während die Arianer von einem untergöttlichen Wesen sprachen, von einem "deuteros theos", setzte die Großkirche dagegen die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Das war 325 in Nizäa. Sie entschied sich damit gegen jede Form eines dynamistischen Monarchianismus. Über 100 Jahre dauerte es dann noch, bis das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in dem Menschen Jesus von Nazareth geklärt wurde, zunächst in Ephesus 431, dann in Chalcedon 451.
Offiziell verbindet die Lehre von Ephesus und Chalcedon die abendländische Kirche mit der morgenländischen und mit den Reformatoren. Das wurde bei dem 1500jährigen Jubiläum von Chalcedon im Jahr 1951 mit Nachdruck hervorgehoben. In der Praxis sieht das allerdings ein wenig anders aus.

Hatte das Konzil von Chalcedon auch klar die Gottheit und die Menschheit Christi hervorgehoben, faktisch trat nun in den folgenden Jahrhunderten stärker die Gottheit hervor, faktisch, das heißt in der Praxis des christlichen Lebens, bis in die Gegenwart hinein, während heute wieder mehr die Menschheit hervortritt bis hin zu einer Wiederholung des alten Ebionitismus.

Stärker noch als in der abendländischen Christenheit war die Betonung der Gottheit im morgenländischen Christentum. Und noch einmal war die Betonung der Gottheit Jesu im römischen Christentum stärker als im reformatorischen. Die Reformatoren wandten sich zunächst auch verbaliter gegen die Zwei-Naturen-Lehre und gaben dem geschichtlichen Jesus der Evangelien den Vorzug. Sie wollten die Glaubenswahrheit von der Gottheit Jesu damit nicht leugnen, aber sie wandten sich gegen die Begrifflichkeit, aber nur für kurze Zeit, denn die protestantische Orthodoxie nahm am Anfang des 17. Jahrhunderts die alte Begrifflichkeit wieder auf.[597] Tiefer ging die Distanzierung von der Zwei-Naturen-Lehre in der Zeit der Aufklärung, wenn man sich nun nicht nur von der

[597] W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 100-104..

Begrifflichkeit der überkommenen Christologie absetzte, sondern die metaphysische Gottessohnschaft überhaupt in Frage stellte, und nur noch den Menschen Jesus verkündete, den "Menschenfreund", der sanftmütig durch die grünen Felder Galiläas zog. Da wurde dann aus der Zwei-Naturen-Lehre eine Ein-Naturen-Lehre, im Grunde ein reiner Nestorianismus, wenn nicht gar ein neuer Ebiotinismus. Aus Jesus war wieder ein reiner Mensch geworden, der bestenfalls von Gott in besonderer Weise begnadet war. Aber damit war seine Einzigartigkeit nicht mehr gewahrt, worauf das Neue Testament so großen Wert gelegt hatte, worin die Besonderheit seines Erlösungshandelns hervorgetreten war.[598]

Außerhalb des Christentums kann man mit der Kategorie der Erlösung nichts anfangen. Das ist nicht verwunderlich. Die Erlösung setzt einen Zustand voraus, von dem erlöst werden muß. Ein moderner Vertreter der Humanistischen Union, ein Agnostiker, schreibt. "Jesus hat sich selbst und anderen etwas vorgemacht, indem er Erlösung im nächsten Leben suchte."

Gegen die Erlösungsvorstellung des Christentums, gegen den Erlöser am Kreuz kämpf Friedrich Nietzsche unerbittlich im Dienst seiner Idee vom Übermenschen. Die entscheidende Kritik Nietzsches am Christentum richtet sich auf diesen Aspekt.

Kurt Tucholsky in seinen Briefen an eine Katholikin: "In mir ist nichts, was erlöst werden muß". Auch Jean Paul Sartre ist der Meinung, daß der Mensch keine Erlösung brauche. Er erklärt: "Der Mensch ist das, wozu er sich macht". Also wenn Erlösung, dann Selbsterlösung.

Oder Karl Marx: "Ein Wesen gilt erst als selbständig, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt ... Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als

598 W. Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 104 f.

ein abhängiges Wesen. Mein Leben hat notwendig einen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist."

Der Gedankengang ist hier der: "Wenn ich die Erlösung von einem anderen erwarten muß, bin ich abhängig. Wenn ich abhängig bin, bin ich unfrei. Wenn ich unfrei bin, bin ich auch der Ungewißheit ausgesetzt. Ich kann ja selbst das Entscheidende nicht tun; ob der andere es tut, ist nicht in meiner Hand - es kann auch ausbleiben. Wenn ich unfrei bin und ungewiß, dann bin ich unerlöst. Also muß das Entscheidende sein, jede Abhängigkeit zu überwinden."[599]

(Die entscheidende Frage ist dann die: "Geschieht Erlösung durch Befreiung von jeder Abhängigkeit oder ist ihr einziger Weg die völlig Abhängigkeit der Liebe, die dann auch die wahre Freiheit wäre."[600])

Deshalb ist man heute vielfach der Meinung, wir müßten nicht durch das Christentum erlöst werden. Erlösung aber bedeute Befreiung, das Christentum behindere die Freiheit.

Dennoch:
Der Erlösungsgedanke findet sich nicht nur in fast allen Religionen, er begegnet uns teilweise auch in den philosophischen Systemen. Darin bekundet sich die allgemein menschliche Sehnsucht, das allgemein-menschliche Verlangen nach Befreiung von Not, Unglück, Krankheit und Tod, aber auch von Sünde und Schuld. Die nähere Ausgestaltung der Erlösungsvorstellung hängt zum einen von der Vorstellung des Leidens und der Sünde, zum anderen von der Gottesvorstellung ab.

Während in den Religionen die Erlösung zumeist durch einen Erlöser erfolgt, durch einen Mittler, einen Heilbringer, einen Heiland - wir sprechen von

599 Joseph Ratzinger,

600 Joseph Ratzinger,

hetersoterischer Erlösung -, bieten die Philosophie in der Regel eine Theorie der Selbsterlösung. Wir sprechen hier von autosoterischer Erlösung. In den heterosoterischen Erlösungsvorstellungen erscheint der Erlöser entweder als mythische Gestalt, als Tier, als Mensch, als Gott, als Gott mit einem Scheinleib oder als historische Persönlichkeit. Ersteres ist der Fall in den primitiven Religionen, letzteres in den höheren.

(Bekanntere Beispiele für den ersteren Fall sind Mani in Polynesien, Viracocha bei den Peruanern, Osiris in Ägypten, Marduk in Babylonien, Mithras in Persien, Orpheus im hellenistischen Raum. Im indischen Bereich ist hier an Vishnu oder Krishna zu erinnern. Im asiatischen Raum ist diese Gestalt als Vegetationsgottheit und daher als Lebensspender gedacht.)

(Auf der niedrigsten Stufe ist die Erlösung die Beschwichtigung der unheilstiftenden Geister durch den Zaubermann. In den vorderasiatischen Mysterienkulten wird die Erlösung meistens erreicht durch die Teilnahme am Leben und Sterben der Gottheit.)

Der Erlösungsgedanke tritt zurück (in der römischen Religion sowie auch) im Islam. Zentral ist er wiederum in den indischen Religionen, im Hinduismus und im Buddhismus, aber auch in der persischen Religion des Parsismus.

In den philosophischen Systemen hat die Erlösungsvorstellung eine vierfache Gestalt. Sie erfolgt hier durch Erkenntnis, womit die Abkehr von der Sinnenwelt und die Unterdrückung des Lebenswillens verbunden ist - hier ist an Sokrates, Platon, an die Stoa, an Schopenhauer, an die Anthroposophie und die Theosophie zu erinnern -, durch Pflichterfüllung und Selbstbeherrschung - hier ist an Kant und Fichte zu erinnern -, durch Bejahung eines sich selbst genügenden schönen und kraftvollen Menschentums - hier ist an das Humanitätsideal der Renaissance und der Aufklärungszeit zu erinnern -, und endlich durch Beseitigung der irdischen Nöte mittels wirtschaftlicher Maßnahmen - hier ist vor allen an den Marxismus zu erinnern.

In diese Kategorie gehört auch die Erlösungsvorstellung des New Age. Auch im New Age ist die Erlösung des Menschen ein zentraler Gedanke. (Der Gedanke der Erlösung erhält hier allerdings eine spezifische Veränderung, sofern die Begriffe Sünde und Gnade in dieser Weltanschauung keinen Ort haben. Deshalb gründet) Die Erlösung gründet hier in der Erkenntnis, in der Gnosis, und sie wird als Selbsterlösung verstanden, was dem Autonomiestreben des Menschen sehr entgegen kommt. Erlösung sucht man hier durch Erkenntnis und Einweihung. Andere Worte für diese Form der Erlösung sind dann: Bewußtseinserweiterung, Selbstverwirklichung, Identitätsstreben.

(Wie in allen Formen der Gnosis, so konkretisiert sich auch hier die Erlösung schließlich in der Vergottung des Menschen bzw. in seinem Aufgehen in das pantheistisch verstandene Göttliche.
Diese Erlösungsvorstellung geht entsprechend dem dualistischen Ansatz schließlich auf eine Überwindung der Materie, eine Wiederherstellung des Urzustandes. Anders die christliche Erlösungsvorstellung, die auf ein geschichtlich realisiertes Mehr geht.)

Die Erlösung setzt die Erlösungsbedürftigkeit voraus. Erlösung oder Befreiung setzt irgendeine Gefangenschaft voraus, Gebundenheit, Unfreiheit, Verschuldung. Die Erlösung setzt etwas voraus, wovon erlöst werden wird. Das kann in dem Verfallensein an irdische Dinge bestehen, in einer Sucht, ohne daß sie immer als solche existentiell erfahren werden muß. Hinter allem aber steht ein Verfallensein, das tiefer geht, das Verfallensein an die Sünde.

(Versöhnung setzt Verschuldung voraus. Damit sind wir bei der Erbsünde. Was ist damit gemeint? Wie kann man diese Unordnung der Welt und des Menschen - darum geht es hier - des näheren bestimmen? Der Ansatz ist hier die Verfallenheit des Menschen an das Böse, die auch in der Gegenwart noch sichtbar wird, der Mensch, der zur Autonomie strebt und sich damit selber zerstört. Probleme entstehen heute hinsichtlich der Erlösung vor der Problematik der Erbsünde her. Vorgrimler meint in seinem Buch “Worauf es ankommt: Jesus -

Gottes und des Menschen Sohn": "von dem Augenblick an, daß Menschen der Vergänglichkeit ausgesetzt sind, und das sind sie von ihrer Herkunft aus dem Tierreich her, sind sie erlösungsbedürftig, ganz unabhängig davon, ob sie gesündigt, das heißt sich Gottes Liebe verweigert haben oder nicht."[601] Das Problem, das hier anklingt, ist das Problem Evolution und Erlösung.

Im Christentum ist der Erlösungsgedanke noch zentraler und vor allem konsequenter durchgeführt als in den übrigen Religionen. In der Schrift sowohl des Alten wie auch des Neuen Testamentes spielt die Idee der Erlösung eine entscheidende Rolle. Auf Seiten des Menschen setzt sie einen Zustand der Unerlöstheit, der Not, der Todverfallenheit voraus. (Synonyme sind hier "helfen", "retten", "beistehen".) Das rettende Eingreifen Gottes wird in der Schrift in einer Fülle von Bildern veranschaulicht. Ein wichtiger Terminus für Erlösung ist aber auch der Terminus "loskaufen", schon im AT. Im NT tritt dann speziell der Terminus "versöhnen" hervor. Im AT bedeutet schon die Erwählung und Führung des Volkes durch Gott Erlösung. Vergebung der Sünden und Befreiung aus äußeren Nöten und Gefahren stehen eng beieinander als Frucht der Erlösung. Ein bedeutendes Modell der Erlösung ist die Herausführung des Volkes aus der ägyptischen Gefangenschaft, der Exodus.

Später verbindet sich mit der Erlösungsvorstellung die Erwartung der eschatologischen Heilszeit, die mehr und mehr als eine transzendente Wirklichkeit verstanden wird. Vor allem wird sie im Laufe der Heilsgeschichte in wachsendem Maß mit der Erwartung eines Messias verbunden, (den man sich entweder als König oder als Priester oder als priesterlichen König oder als Prophet vorstellt.)

Im Neuen Testament ist die Erlösungsvorstellung engstens mit der Person Jesu verbunden, der seinerseits das Wesen der Erlösung mit dem Bild von der Königsherrschaft Gottes beschreibt.

---

601 Herbert Vorgrimler, Worauf es ankommt: Jesus - Gottes und des Menschen Sohn, Freiburg 1984, 81.

Jesus ist der Erlöser. Das ist der Kerngedanke aller Schriften des Neuen Testamentes, ja schon der alttestamentlichen messianischen Weissagungen. Der Terminus "Erlöser" ("redemptor", "salvator") wird so etwas wie ein Eigenname Christi. Die Erlösung erfolgt durch das Blut des Erlösers, im Zeichen des Kreuzes. Der Tod des Erlösers bewirkt die Erlösung, der gewaltsame Tod des Erlösers, der sich diesem Tod in Freiheit und im Gehorsam, aus Liebe zum Vater und zu den Menschen unterwirft.

Die Erlösung erfolgt in der Basileia tou theou. In der uneingeschränkten Gottesherrschaft wird die Erlösungssehnsucht des Menschen erfüllt. Entsprechend der Verkündigung Jesu gilt die Erlösung vor allem den Armen und Verachteten.

Der Erlöser ist der Gottmensch, der Gegenstand der Erlösung ist die Sünde bzw. die durch die Sünde bewirkte Ungerechtigkeit, die Knechtschaft Satans (redemptio-lytrosis, apolytrosis = negatives Moment), ihre Frucht ist die Wiederherstellung der übernatürlichen Gerechtigkeit, der Freundschaft Gottes (reconciliatio - katallage = positives Moment). Negativ bedeutet die Erlösung Lösung der Todes- und Unheilsgemeinschaft der Menschen, positiv die Wiederherstellung der übernatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Die Erlösung ist zunächst Geschenk, nicht das Ergebnis persönlicher Anstrengungen des Menschen. Die Erlösung bewirkt Christus. Näherhin ist es das Kreuz Christi, das die Erlösung bewirkt, nicht seine Verkündigung, nicht der Glaube oder die Erkenntnis. Die Erlösung erfolgt im Zeichen des Opfers. Das Opfer aber setzt das Priestertum voraus.

Für unsere Fragestellung ist der Hebräerbrief sehr wichtig, der das Priestertum Christi klar herausstellt, das er in seinem Leiden und Sterben vollendet hat. Der Hebräerbrief betont mehr als einmal, daß es das Blut Christi ist, das die Erlösung bewirkt[602], er spiegelt die Überzeugung wider, daß es das Opfer ist, wodurch die Religionen immer neu die Erlösung von Gott erhalten wollten, sieht darin jedoch

602 Hebr 10,19.

eitle Versuche angesichts des Kreuzes Christi. Es ist das Blut Christi, das das Opfer der Sühne seines Todes bedingt.[603]
Herbert Vorgrimler meint, die Erlösung bestehe nicht darin, daß ein Gott habe umgestimmt werden müssen, ein "zürnender Gott habe durch das Blut Jesu versöhnt werden müssen".[604]

Das Tridentinum stellt demgegenüber fest: "Er allein vermochte, indem er sich mit der Schwachheit unseres Fleisches bekleidete, die unendliche Bosheit der Sünde zu zerstören und uns mit Gott in seinem Blute zu versöhnen." Versöhnung schon, wenngleich ein zürnender Gott selbstverständlich ein Anthropomorphismus ist.

Wenn man meint, auf die Versöhnung im Blut des Gekreuzigten verzichten zu können, wenn man meint, Gott habe nicht durch das Opfer Jesu versöhnt werden müssen, so fragt sich, wie man dann das Kelchwort der heiligen Messe verstehen will.

Unübersehbar sind die Opfertermini im Neuen Testament nicht nur in der Leidensgeschichte, auch sonst. So etwa in dem Gleichnis vom Guten Hirten[605], das zumindest im Kern auf den historischen Jesus zurückgehen dürfte: Jo 10,1 und 10,15 heißt es: "Ich bin der gute Hirt, der sein Leben hingibt für seine Schafe ... Ich setze mein Leben ein für meine Schafe."

Wenn immer im Neuen Testament vom Blut Christi die Rede ist, so ist darin die Opfervorstellung eingeschlossen: Rö 3,25; Eph 1,7; 2,13. Auch die häufigen "für euch" - Formeln im Neuen Testament sind nicht anders denn als Opfer-Termini zu verstehen: Rö 5,9; Gal 1,4; 2,20; Eph 5,25.

---

603 Kol 1,13, f.

604 Herbert Vorgirmler, Worauf es ankommt: Jesus - Gottes und des Menschen Sohn, Freiburg 1984, 81.

605 Jo 10.

Hier ist auch an die Typologie vom sühnenden Lamm zu erinnern, das uns an verschiedenen Stellen im Neuen Testament begegnet.[606] Dieser Gedanke verbindet sich mit dem Gedanken vom Passahlamm, das in der Geschichte Israels eine besondere Bedeutung hatte, dem unleugbar sühnende Kraft zugestanden wurde. Eine wichtige Rolle spielt diese Analogie in der Apokalypse. Aber auch an vielen anderen Stellen.
In den Abendmahlsworten ist die Rede von dem Leib, der "für euch hingegeben" wird[607] und von dem "Blut des Bundes", das "für die Vielen" vergossen wird.[608] Im Brotwort der Hl. Messe haben wir den Opferterminus hingeben im "vergießen".

Mit seinem Tod zahlt Jesus den Lösepreis für die vielen.[609] Er leistet mit seinem Tod Sühne für sie, indem er den Tod stirbt, den sie eigentlich hätten selber sterben müssen.

Bereits im Alten Testament bedeutet Erlösung Sündenvergebung. Vgl. Jer 31,34. "Denn ich werde ihnen ihre Sünden vergeben und werde mich ihrer Vergehen nicht mehr erinnern" und Jer 53,11: "Viele befreit mein Knecht von der Schuld, unsere Frevel lädt er auf sich." Nicht anders versteht das Neue Testament die Erlösung. So verkündigt der Engel Gabriel Christus als den Erlöser von den Sünden.[610]

Der Gegenstand der Erlösung ist die Knechtschaft der Sünde. Hebr 2,15 f heißt es: "....er wollte die erlösen, die durch die Furcht vor dem Tod ihr ganzes Leben

606 Vgl. Jo 1,29.

607 Lk 22,19.

608 Mt 14,24.

609 Mk 10,45.

610 Mt 1,21.

hindurch der Knechtschaft verfallen waren". Rö 6,18 wird festgestellt, die Erlösung sei auf die Knechtschaft der Sünde gerichtet gewesen.

1 Tim 1,14 heißt es: "Glaubwürdig ist die folgende Rede und würdig, angenommen zu werden: Jesus Christus kam in diese Welt hinein, um die Sünder zu erlösen ..." und 1 Tim 2,6. "Christus gab sich selbst hin zur Erlösung für alle".

Im Kolosserbrief wird die Erlösung definiert als Vergebung der Sünden, wenn es heißt: "In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden."[611] Was das bedeutet, wird unterstrichen, wenn es kurz zuvor heißt: "Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes."[612] Er hat den Schuldschein zerrissen, der gegen uns zeugte, und ihn ans Kreuz geheftet.[613]

(Die Erlösung ist so etwas wie eine neue Bundesschließung. Sie bewirkt den neuen Bund, auf den der alte Bund vorbereitet hat.)

Christus stirbt stellvertretend für die Menschen, für die Sünder. Der Gedanke der Stellvertretung tritt stark bei Paulus hervor: Rö 5,8; 1 Kor 15,3; 2 Kor 15,14 f; Gal 1,4; 1 Ko 1,13; 5,7; 11,24 u.ö.

Hat auch das ganze Leben Jesu nach Auskunft der Offenbarung erlösenden Charakter, so gilt das doch mit Vorzug von dem Kreuzestod. Der Gedanke, daß dieser Tod ein Sühnetod ist, ist zentral in den verschiedensten Schriften des Neuen Testamentes, der immer wieder als die Ursache unseres Heiles

611 Kol 1,14.

612 Kol 1,13.

613 Kol 2,14.

charakterisiert wird. Paulus betont im 1. Korintherbrief, daß er diesen Gedanken aus der Überlieferung empfangen hat.[614]

Der Kreuzestod Christi ist ein Opfer, ein Menschenopfer, dessen Kern die Hingabe Christi ist, die ein Ausdruck seines Gehorsams und seiner Liebe ist. Das Kreuzesopfer Christi wird als die Erfüllung des alttestamentlichen Opferkultes verstanden.

Nach Jes 53, 7 wird der Gottesknecht geopfert, weil er selbst es will. Den Begriff Opfer für den Kreuzestod Jesu verwendet zuerst Paulus: 1 Kor 5,7; Rö 3,25; vgl. auch Eph 5,2 und vor allem Hebr 8-10.

Die Sühnevorstellung des Todes Christi gehört zum Wesensbestand des Christentums: Christus ist gestorben, um die Sünden der Menschen zu sühnen, um die Menschen mit Gott zu versöhnen.

An dieser Vorstellung nimmt nicht nur Vorgrimler Anstoß. Rudolf Bultmann nennt die Lehre, daß das blutige Geschehen der Kreuzigung Jesu Sühneopfer sei, einen Mythos. Edward Schillebeeckx meint, Jesus habe uns nicht durch seinen Tod, sondern trotz seines Todes erlöst. Das Entscheidende sei hier die Gesinnung der Liebe des Propheten.

Wie soll der blutige Tod am Kreuz das Medium der Erlösung sein? Wird da nicht Gott als Rachegott angesehen, der den Tod eines unschuldigen Menschen fordert, um seinen Zorn zu besänftigen? So fragt man heute.

Franz Buggle bezeichnet es als eine ungeheuerliche Zumutung, an einen Gott zu glauben, der die grausame “Hinrichtung eines Menschen, zu dem er in einem Vater-Kind-Verhältnis” stehe, als “Voraussetzung und Beweggrund ... für die

614
1 Ko 15,1-11.

Erlösung und Sündenvergebung"[615] nicht nur akzeptiert, sondern ausdrücklich gewollt habe.[616] Er meint, ein strafender Gott sei inhuman, der Gott des Alten wie des Neuen Testamentes erreiche nicht einmal das Niveau des modernen Völkerrechts und der Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen.

In solcher Kritik wird nicht der Wert der Strafe und damit das Problem des strafenden Gottes richtig erkannt. Man kann sich fragen: Straft Gott? Kann Gott überhaupt strafen? Will Gott strafen? Welchen Realitätswert hat die Strafe im sozialen Miteinander der Menschen und im Verhältnis zu Gott? Welches Gottesbild liegt hier zugrunde? Was lehrt die Scholastik über das Miteinander von Schuld und Strafe? Hier spielt die Problematik von "culpa" und "poena" eine wichtige Rolle, wobei man bedenken muß, daß diese Frage in der Rechtsphilosophie und im Strafrecht vielfach auf rein pragmatische Gegebenheiten zurückgeführt wird. Die Strafe steht nicht in einem inneren Verhältnis zur Schuld oder zur bösen Tat. Sie hat lediglich den Sinn der Abschreckung. Bestenfalls noch den Sinn der Erziehung. Eine solche Sicht hat Folgen für den grundlegenden Sachverhalt der Erlösung.

Das wirkt sich übrigens auch auf das Verständnis des Bußsakramentes aus, sofern das Bußsakrament ja seit dem christlichen Altertum die Gestalt eines richterlichen Verfahrens hat, einen "actus iudicialis" darstellt.

Hier spielt natürlich auch das endzeitliche Gericht hinein, das nicht nur die christliche Offenbarung verheißt oder voraussagt, mit dem viele auch gar nichts mehr anzufangen wissen. Man deutet also das letzte Gericht um. In der überlieferten Vorstellung des Gerichtes sieht man einen Gegensatz zur Liebe Gottes.

615

Franz Buggle, "Denn sie wissen nicht, was sie glauben". Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann", Reinbek 1992, 137

616

Franz Buggle"Denn sie wissen nicht, was sie glauben". Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann", Reinbek 1992, 134 ff.

Dann fragt sich: Gibt es bei diesem Gericht überhaupt noch Verdammung? Manche Theologen sagen: Nein! Andere wiederum: Ja, aber in extremen Ausnahmefällen. [617]

Durch sein Stereben am Kreuz leistet Christus Gott Genugtuung an Stelle der sündigen Menschheit für die ihm zugefügte Beleidigung. Nach Jes 53 nahm der Messias für uns, an unserer Statt, die Strafe auf sich. Der Tot Jesu "für uns" wird an verschiedenen Stellen des Neuen Testamentes zum Ausdruck gebracht.

Gegen den Begriff der Genugtuung wendet Hans Keßler ein: "Ein grausamer Mechanismus der gestörten und wiederherzustellenden Rechtsordnung schreibt Gott vor, was er darf und was er nicht darf: Einfach vergeben darf Gott auf keinen Fall. Er muß auf einen gerechten Ausgleich von Soll und Haben bestehen. Seine unnachsichtige Gerechtigkeit muß vom Menschen das verlangen, der hinter dem Gleichnis vom barmherzigen Vater und verlorenen Sohn steht."[618]

Es fragt sich, ob diese Auffassung dem Ernst der Sünde gerecht wird, wie er uns in der gesamten Offenbarung entgegentritt. Es ist weder Gottes noch des Menschen würdig, wenn Gott die freie Entscheidung des Menschen ignoriert.[619] Das entscheidende Element ist nicht der Tod als solcher, sondern der Gehorsam Christi, der stellvertretende Gehorsam, der im Kreuzestod seinen Ausdruck findet.
Der Begriff der Genugtuung bringt im Unterschied zum Begriff der Erlösung die Bewegung von unten nach oben zum Ausdruck, die aktive Begleichung der Schuld durch die Menschheit.

Die Genugtuung Jesu ist ihrem inneren Wert nach unendlich, somit überfließend und allgemein, das heißt für alle Menschen und für ihre Sünden, in erster Linie

---

617 Vgl. dazu Jürgen Werbick, Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985, bes. 123-168.

618 Hans Keßler, Erlösung als Befreiung, 15.

619 B. Wenisch, 252.

für die Erbsünde. Was die Erlösung aller Menschen angeht, müssen wir allerdings unterscheiden zwischen dem Genügen und der Wirksamkeit, zwischen der objektiven Erlösung und ihrem Wirksamwerden für den einzelnen, da die Erlösung nicht wirksam werden kann, ohne daß der einzelne sich ihrer würdig erweist.

An den Erlösten hat sich objektiv etwas verändert. Während die Unerlösten Fremde, Feinde und Sünder sind, sind die Erlösten Heilige, besser: Geheiligte Kinder Gottes. An ihnen hat sich objektiv etwas geändert. Sie sind verwandelt. Demgemäß sind sie verpflichtet, ohne Tadel und ohne Makel zu leben. Im Glauben aus dem Glauben, in der Hoffnung standhaft, im Leiden geduldig. Das objektive Geschenk der Erlösung wird für sie zum ethischen Appel, die Gabe wird zur Aufgabe. Die Erlösung ist ein objektives Geschenk, gleichzeitig aber eine subjektive Verpflichtung. Wird diese Verpflichtung nicht wahrgenommen, so kann die objektive Erlösung wieder verloren gehen.

Paulus betont, daß die Früchte der Erlösung, nämlich die Rechtfertigung, die Sündenvergebung, der Geistbesitz, die Gotteskindschaft noch nicht die volle Erlösung darstellen. Sie bedeuten nur eine Rettung auf Hoffnung hin. Die volle Erlösung steht noch aus. Sie ist dem ewigen Leben vorbehalten, der Auferweckung des Leibes und der endzeitlichen Verherrlichung, die gleichgestaltung mit dem auferstandenen Christus. In die vollendete Erlösung wird endlich auch die ganz Schöpfung mit einbezogen, wenn sie von der Vergänglichkeit befreit wird.

Daß es in der Erlösung um den ganzen Menschen geht wird deutlich, wenn die Auferstehung des Fleisches der Endpunkt des Erlösungsgeschehens ist.

Die Erlösung konnte nur durch Gott erfolgen, weil die durch die Sünde verlorenen Güter rein übernatürlichen Charakters waren. Wenn sie durch den Gottmenschen bewirkt wurde, so entspricht das der positiven Anordnung Gottes, ist aber in höchstem Maße angemessen, sofern Christus als Mensch der natürliche Mittler zwischen Gott und Mensch ist.

Die Erlösung mußte nicht erfolgen. Gott bewirkte sie in Freiheit. Frei war Gott im Faktum im Modus wie der Erlösung. Er brauchte nicht zu erlösen, weil er keine vollwertige Genugtuung fordern mußte. Wollte er aber eine vollwertige Genugtuung, dann konnte sie nur so geschehen.

Die blutige Erlösung brauchte nicht zu erfolgen, Gott bedurfte zur Erlösung überhaupt keiner Genugtuung, erst recht nicht einer vollwertigen Genugtuung. Gott hätte die Erlösung bewirken können ohne die Menschwerdung seines Sohnes. Er hätte auch aus reiner Gnade den Menschen wieder annehmen können, ohne eine äußere Tat. Ja, Gott war in keiner Weise genötigt, die Menschen überhaupt zu erlösen.

Eine wichtige Frage ist in diesem Zusammenhang auch die nach der Reichweite der Erlösung durch Christus. Wie weit reicht die Erlösung? Wie weit reicht das Christusheil? Umfaßt die Erlösung “viele” oder “alle”? Was dürfen wir hoffen? Wird Gott am Ende die Gesamtheit der Menschen retten? Dahinter steht eine Frage, die heute immer wieder ventiliert wird, wenn überhaupt noch ventiliert, in der Regel schon entschieden “pro reo”, wenn ich so sagen darf. Aber wird man so den Aussagen der Schrift gerecht und dem beständigen Glauben der Kirche?

Die Feier der Erlösung ist der Inhalt des zentralen Gottesdienstes der Kirche, sofern die Eucharistie nichts anderes ist als die “repraesentatio” des Kreuzesopfer.

(Immer wieder hat man gefragt, ob die Menschwerdung Gottes auch dann erfolgt wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte und die Erlösung nicht notwendig gewesen wäre, ob also die Menschwerdung nur um der Erlösung willen erfolgt ist. Zu dieser Frage gibt es keine Lehrentscheidung der Kirche. Wenn früher in der Theologie die Tendenz dahin ging, die Menschwerdung allein um der Erlösung willen erfolgt anzunehmen, geht sie heute eher dahin, die Menschwerdung Gottes auch für den Fall anzunehmen, daß Erlösung nicht notwendig geworden wäre. Das ist jene Theorie, die im Mittelalter Duns Scotus im Unterschied zu Thomas von Aquin und den meisten anderen Theologen (auch

später noch) vertreten hat, die sich dabei auf die Kirchenväter berufen, was allerdings wohl nicht berechtigt ist angesichts der Tatsache, daß die Frage in alter Zeit außerhalb des Gesichtskreises der Väter gelegen zu haben scheint.

In diesem Zusammenhang ist sehr wichtig die paulinische Lehre von dem zweiten Adam, worauf die Väterlehre von der Zusammenfassung der ganzen Schöpfung durch Christus in seiner menschlichen Natur Bezug nimmt, wodurch bereits die Vereinigung der ganzen Menschheit mit Gott bewirkt wird.)

Hier ist darauf hinzuweisen, daß Gott als der Urheber der sittlichen Ordnung, als ihr Prinzip und ihr Ziel, verletzt wird, wenn immer die sittliche Ordnung verletzt wird. Damit wird Gott unrecht getan. Die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung schließt daher naturgemäß eine Wiedergutmachung des Gott zugefügten Unrechts ein. Durch die Verhängung von Strafe sollte der Menschheit darüber hinaus eindringlich der Ernst der sittlichen Ordnung eingeschärft werden, nicht sollte dadurch das göttliche “Rachebedürfnis”, die göttliche “Rachsucht” befriedigt werden. Gott freut sich nicht über das Leiden und Sterben seines Sohnes als solches, sondern nur sofern als in dessen freiwilliger Übernahme des Leidens und Sterbens die höchste Anerkennung seiner absoluten Autorität, seiner höchsten Stellung seinen Ausdruck findet. In der Wiederversöhnung des Menschen mit Gott erfolgt keine Gesinnungsänderung bei Gott, sondern beim Menschen.

Man darf nicht sagen, die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung verkehre die sittliche Ordnung, da nun ein Unschuldiger gestraft werde, während der Schuldige ohne persönliche Leistung begnadigt werde.

Christus wird nicht gestraft, als ob er selber schuldig wäre, er bietet vielmehr freiwillig sein Leben an zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung, in höchster Gottes- und Nächstenliebe. Dabei ist die Verbindung zwischen ihm und der Menschheit, die eigentlich zur Sühne verpflichtet ist, nicht nur äußerlich, da zwischen ihm und ihr eine innige Gemeinschaft besteht, da er das Haupt der Menschheit ist und sie daher repräsentiert. Außerdem wird seine Erlösungstat

für den einzelnen Menschen erst wirksam, wenn er in seinem Glauben und Leben die Erlösung erhält und bewahrt.

Ein weiterer Einwand: Die einmal geschehene Sünde kann nicht mehr unwirksam gemacht werden.

Das ist richtig. Aber nicht die Sünde als Tatsache wird hier aufgehoben, sondern die Sünde als Schuld.
(Ein weiterer Einwand: Das Leiden Christi ist kein Äquivalent für die Verdammnis. Dagegen ist festzuhalten: Es bedarf nur eines Äquivalentes für die Schuld. Mit ihr fällt die Verdammnis von selbst fort.)

Was Erlösung ist, kann man nur verstehen, wenn man sich klar macht, was die Sünde bedeutet. Mit dem Schwinden des Sündenverständnisses geht notwendig das Verständnis für die Erlösung verloren.[620] Man muß den Ernst der Sünde schon zur Kenntnis nehmen, nicht nur im Sinne der Verfehlung gegenüber dem Nächsten, sondern vor allem und in erster Linie als Verfehlung gegenüber Gott. Wenn man um den Ernst der Sünde weiß, so wird diese Erkenntnis wiederum vertieft durch das Geheimnis der Erlösung.

(Diesen Gedanken hebt Anselm von Canterbury hervor, wenn er sagt: “Du hast noch niht erwogen, von welcher Schwere die Sünde ist”.[621])

Die Gottunmittelbarkeit der Sünde ist weithin zu einer vergessenen Wahrheit geworden: Jede Sünde richtet sich zunächst unmittelbar gegen Gott. In der Heiligung des Bruchs des Sünders mit Gott erst kann Erlösung wirklich werden, auch heute. Die Sünde macht in einem tiefen Sinn “gott-los”.[622]

---

620 Joseph Schumacher, L’uomo tra peccato e redenzione in: Annales Theologici 2, 1988, 35 ff.

621 Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, Kap. 21.

622 B. Wenisch, 249.

Es ist weder Gottes noch des Menschen würdig, wenn Gott die freie Entscheidung des Menschen ignoriert. Gerade im Tod Jesu für die Sünde wird dem Menschen die todbringende Wucht der Sünde vor Augen geführt.

Wird der Kreuzestod und die darin erfolgende Versöhnung bedeutungslos, so wird es auch die sakramental Sündenvergebung.

Heute verlagert man die Erlösung nicht selten aus der Vertikalen in die Horizontale, und entwickelt ein soziales oder politisches Verständnis von Erlösung. Hans Keßler meint, von Erlösung durch das Leiden und Sterben Jesu im traditionellen soteriologischen Sinn könne keine Rede sein, nur von Erlösung im Sinn der Befreiung von sozialer Unterdrückung. Demgemäß wird Jesus als der Befreier von irdischen Abhängigkeiten bezeichnet, und das Wesen der Erlösung wird in der Herbeiführung von sozialer Gerechtigkeit erkannt. Solche Tendenzen sind wirksam in den verschiedenen Formen der Befreiungstheologie, mehr oder weniger, sie sind wirksam in der politischen Theologie bis hin zur Theologie der Revolution.

Die Tendenz, die Erlösung rein diesseitig zu verstehen, ist heute unverkennbar, wie überhaupt die Tendenz zur Horizontalisierung für die Theologie und damit auch für den Glauben charakteristisch ist. Auch in den Religionsbüchern kommt das immer wieder zum Ausdruck: Erlösung hat nicht mit der jenseitigen, kommenden übernatürlichen Welt zu tun. Erlösung wird nicht in ihrer Richtung auf d as übernatürliche Heil verstanden, sondern in Richtung auf das irdische Wohl.

Das hängt zusammen mit der Reduzierung Jesu auf einen reinen Menschen. Wenn die Christologie naturalisiert wird, wenn Christus nur ein Mensch ist, der Mensch für die anderen, ein exemplarischer Mensch, so wird damit auch die Soteriologie zerstört, jedenfalls eine Soteriologie im übernatürlichen Verständnis.

Zur Begründung dieser Sicht beruft man sich jedoch vielfach darauf, daß Jesus seinen Tod nicht als Sühnetod verstanden habe. Hans Keßler schreibt in seinem Buch "Erlösung als Befreiung": "Mit allergrößter Wahrscheinlichkeit kann die heutige neutestamentliche Forschung sagen: Jesus hat seinen Tod nicht als Sühneopfer, nicht als Genugtuung, nicht als Loskauf verstanden, und es lag auch nicht in seiner Absicht, gerade durch seinen Tod die Menschen zu erlösen. Die Erlösung der Menschen hing nach der Meinung Jesu davon ab, ob sie sich auf seinen Gott und auf die Art, für andere zu leben, einließen, mit der er ihnen begegnete."[623]

In seinem Buch "Die theologische Bedeutung des Todes Jesu" schreibt er: Es ist ganz unwahrscheinlich, daß Jesus mit seinem bevorstehenden Tod Opfer- und Sühnegedanken verband und daß es in seiner Absicht lag, durch seinen Tod die Welt zu erlösen."[624] Er meint, der Tod sei einfach über Jesus hereingebrochen, er habe nichts geahnt, erst recht habe er seinem Tod keine Sühnebedeutung zugeschrieben, die Leidensweissagungen seien "vaticinia ex eventu".

(Er meint, wenn wir "in den Deuteworten zum (Letzten) Abendmahl auf die Motive des Opfers, der Sühne, des Sühne- und Bundesopfers" stießen, so sei zu bedenken, daß "keine der vier verschiedenen, uns überlieferten Versionen ... von Jesus selbst" stamme. Die Abendmahlsworte seien "in der uns heute vorliegenden Form ... wohl erst ein Jahrzehnt nach diesem Letzten Mahl und nach dem Tod Jesu entstanden; und zwar im Milieu des hellenistischen Diasporajudentums, wo die gemeinsame Mahlfeier und das Gedenken an den Tod und das Vermächtnis Jesu den Gedanken des alttestamentlichen Bundesopfermahls und der Sühneopfer" habe wachrufen können. Dadurch sei mit einem Mal neues Licht auf das Sterben Jesu gefallen. Schlagartig habe man

623 Hans Keßler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 25.

624 Hans Keßler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf 1970, 235.

darin nun einen Sinn erblickt. Vom Bild des Sühneopfers her habe man nun Licht in das Rätsel dieses Todes hineingebracht.[625])

Deshalb entwickelt er ein neues Erlösungsverständnis aus dem Wirken, aus dem Verhalten und Verkünden Jesu. Er erklärt, erlösend sei Jesus durch seine neue, befreiende Praxis, durch seine Solidarität mit den Unterdrückten, durch sein Eintreten für eine zwangfreie Kommunikation aller Menschen, durch seine Offenheit für jeden Menschen, durch seinen Einsatz für das Recht eines jeden, durch sein Bemühen, alle Feindschaft und alle Gewalt unter den Menschen aktiv zu überwinden.[626]

Um diese Buch Keßlers "Erlösung als Befreiung" ist seiner Zeit eine heftige Kontroverse entstanden.[627] Im Rahmen dieser Auseinandersetzung nimmt Keßler die Behauptung, Jesus habe seinen Tod nicht als Sühneopfer, nicht als Genugtuung, nicht als Loskauf verstanden, vorsichtig zurück.[628] (Er will die Bedeutung des Lebens und des Wirkens Jesu für die Erlösung auf den Tod und auf die Inkarnation entgegentreten.[629])

(Ähnlich artikuliert sich auch Max Seckler in seinem Buch "Hoffnungsversuche".[630] Auch für ihn steht fest: Jesus hat mit seinem bevorstehenden Tod nicht den Gedanken des Erlösertodes verbunden. "Die Sühne- und Stellvertretungsidee hat Jesus auf sich nicht angewendet." Und er

625 Hans Keßler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf 1970, 235.

626 Hans Keßler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 61 f.

627 Vgl. auch StdZ 191, 1973, 849- 853.

628 StdZ 191, 1973, 850.

629 Bernhard Wenisch, Erlösung durch das Kreuz, in: Hans Pfeil, Hrsg., Unwandelbares im Wandel der Zeit II, Aschaffenburg 1977, 242-246. Was die Auseinandersetzung angeht vgl. auch H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, bes. 16-65 und ders., Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, in: Orientierung an Jesus, Freiburg 1973, 325-373.

630 Max Seckler, Hoffnungsversuche, Freiburg 1972.

fährt fort: “Opfer- und Sühnevorstellungen, in denen ein schuldlos Gerechter gewissermaßen als Sündenbock und Prügelknabe und Ersatzmann die Sünden anderer aufgebürdet bekommt, um sie zu erlösen, finden sich zwar in vielen Religionen. Das ist eine gängige Vorstellung im alten Orient gewesen. ... Ein solcher magischer Stellvertretungsglaube entstammt aber dem mythischen Denken. Die Bedeutung Jesu >für uns< liegt vielmehr in der Art und Weise, wie hier einer sein Leben und Sterben vor Gott vollzogen hat, die offenbarend wirkt. ... Er hat die Situation der Heillosigkeit, in der wir uns durch persönliche und fremde Schuld befinden, durch Teilnahme und Wandlung überwunden, er für sich, gehorsam im Blick auf den Vater, aber dadurch auch >für uns<.” [631])

Auch Karl Rahner macht ein großes Fragezeichen hinter der traditionellen Lehr vom Opfercharakter des Kreuzestodes Jesu und meint, es stehe historisch nicht einwandfrei fest, ob der historische Jesu seinen Tod als Sühneopfer verstanden habe[632], plädiert dann aber doch vorsichtig dafür, daß Jesus seinen Tod schon als Heilstod interpretiert haben könne, betont aber dabei nachdrücklich, dieser Tod sei nichts anderes als die Vollendung und Verendlichung dessen, was das Leben Jesu gewesen sei, nämlich Zusage Gottes an uns.[633] Das ist allerdings nach kirchlichem Verständnis zu wenig, denn Jesus hat die Sünde der Welt auf sich genommen in seinem Tod, und das ist etwas völlig Einmaliges, was in keinem menschlichen Tod sonst geschieht.[634]

Dieses neue “Erlösungsverständnis” hat Gestalt angenommen in dem sogenannten Glaubensbekenntnis von Dorothea Sölle, in dem der christologische Abschnitt folgenden Wortlaut hat:

---

631 Max Seckler, Hoffnugnsversuche, Freiburg 1972, 56 ff.

632 Karl Rahner, W. Thüsing, Christologie -systematisch und exegetisch, Freiburg 1972, 47 f.

633 Karl Rahner, W. Thüsing, Christologie -systematisch und exegetisch, Freiburg 1972, 48 f..

634 Bernhard Wenisch, Erlösung durch das Kreuz, in: Hans Pfeil, Hrsg., Unwandelbares im Wandel der Zeit II, Aschaffenburg 1977, 246.

"Ich glaube an Jesus Christus, der recht hatte, als er, ein einzelner, der nichts machen kann, genau wie wir, an der Veränderung aller Zustände arbeitete und darüber zugrunde ging. An ihm messend erkenne ich, wie unsere Intelligenz verkrüppelt, unsere Phantasie erstickt, unsere Anstrengung vertan ist, weil wir nicht leben, wie er lebte. Jeden Tag habe ich Angst, daß er umsonst gestorben ist, weil wir seine Revolution verraten haben in Gehorsam und Angst vor den Behörden. Ich glaube an Jesus Christus, der auferstehen in unser Leben, daß wir frei werden von Vorurteilen und Anmaßung, von Angst und Haß und seine Revolution weitertreiben auf sein Reich hin ..."[635]

Was dann bleibt, ist im Grunde das exemplarische Sterben eines exemplarischen Menschen. Und selbst dieser Sinn ist erst von der nachösterlichen Gemeinde entdeckt worden.

Dann kann aber auch eigentlich von Erlösung keine Rede mehr sein. Von dem Erlöser bleibt nur noch der exemplarische Mensch oder der Sozialrevolutionär. Wenn Jesus nur noch ein exemplarischer Mensch oder ein Sozialrevolutionär gewesen ist, so verliert die Rede von der Erlösung ihren Sinn, kann man bestenfalls nur noch in analoger Weise von Erlösung sprechen.)

Das ist nicht neu. Bereits die liberale protestantische Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts vertrat die Meinung, erst Paulus habe das Dogma vom Heilstod Christi in das Christentum hineingetragen. Dieser Meinung schloß sich der Modernismus am Beginn des 20. Jahrhunderts an.

Contra: H. Schürmann trat dieser Meinung entgegen[636]. Ebenfalls vertritt der evangelische Theologie Joachim Jeremias eine gegenteilige Auffassung: "Wer einen Eindruck von der außerordentlichen Bedeutung gewonnen hat, die die

635

Dorothea Sölle, Glaubensbekenntnis; vgl. auch F. Holböck, Das ewige Priestertum Jesu Christi, in: Hans Pfeil, Hrsg., Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben, Aschaffenburg 1976, 150-170.

636

H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975.

Vorstellung von der Sühnekraft des Leidens und des Todes im antiken Judentum besaß, der wird es für vollständig undenkbar halten müssen, daß Jesus Leiden und Tod erwartet haben sollte, ohne sich Gedanken über ihren Sinn gemacht zu haben."[637]

(Hinsichtlich der These, bei den Leidensweissagungen Jesu handle es sich um "vaticinia ex eventu" erklärt Jeremias:) "Auch wenn man so kritisch und behutsam wie möglich vorgeht, stößt man sowohl bei den Leidens- wie bei den Herrlichkeitsankündigungen Jesu auf einen vorösterlichen Kern."[638]

Joachim Jeremias erinnert hier an des Jesus-Wort Mk 10,45 ("Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für die Vielen"), das von vielen Experten als ipsissimum verbum Jesu verstanden wird, und bemerkt: "Hier .... ist nicht nur die Sprache, sondern auch der Vorstellungsgehalt des Logion semitisch, denn die religiöse Verwendung des Loskaufbildes ist spezifisch palästinisch. Das gibt nun aber der Markus-Überlieferung ein hohes Alter. Das Mindeste, was man wird zugeben müssen, ist dies: Markus besaß neben den Abendmahlsworten eine weitere alte Überlieferung, derzufolge Jesus sein Leiden mit Hilfe von Jesaia 53 gedeutet hat."[639]

Aber selbst wenn erst die nachösterliche Gemeinde zu der Erkenntnis des Sühnetodes oder des Sühnecharakters des Todes Christi gekommen wäre, ich betonte wiederholt: Auch das Kerygma hat Offenbarungscharakter.
(Zu dem sozialen oder politischen Verständnis der Erlösung gesellt sich das Verständnis der Erlösung als Emanzipation.

---

637 Joachim Jeremias, Der Opfertod Jesu Christi, Stuttgart 1963, 26.

638 Joachim Jeremias, Der Opfertod Jesu Christi, Stuttgart 1963, 23.

639 Joachim Jeremias, Der Opfertod Jesu Christi, Stuttgart 1963, 28; vgl. auch Vögtle: Probleme bei der Gottheit des Menschen Jesus von Nazareth.

Seit den siebziger Jahren wurde unter dem Einfluß der neulinken Protestbewegung und unter der Faszination des Begriffs der Emanzipation, worauf der Frankfurter Philosoph Adorno setzte, der alles Übel auf die Herrschaft zurückführte, die Emanzipation als Befreiung und Selbstbefreiung zur Leitidee und zum obersten Lernziel einer neuen Pädagogik und einer neuen Religionsdidaktik. 1972 erschien das Buch des Religionspädagogen B. Michl "Emanzipation und Religion" im Benziger Verlag, in dem sich der Autor zu der individuellen und kollektiven Emanzipation bekennt, wie sie von Adorno und Habermas verstanden wird, er fordert allerdings eine Ergänzung und inhaltliche Auffüllung durch einen "genuin christlichen Begriff von Befreiung und Emanzipation." [640] Deshalb darf der Religionsunterricht nicht müde werden, die Befreiung des Menschen aus dem Bann der Gesellschaft und aus der Herrschaft von Menschen zu lehren[641], sowie "mit den Schülern Ideologiekritik an religiösen und ideologischen Alleinvertretungsansprüchen zu üben."[642]

Die Erlösung erwartet man hier im Grunde von der Hinwendung zum Sozialismus. Überwunden werden muß demnach vor allem die hierarchische Kirche, die sich angeblich als Zwei-Klassen-Kirche entwickelt hat in der Zeit des Feudalismus. Dadurch sei die Kirche krank geworden. Eine Heilung gebe es nur durch Ent-Hierarchisierung und Ent-Klerikalisierung, verbunden mit einer Ent-Liturgisierung und einer Ent-Rechtlichung, kurz durch die Schaffung einer neuen "basisdemokratischen" Kirche, einer "Kirche von unten"[643].)

Verschiedene Erlösungstheorien wurden in der Väterzeit entwickelt.
1. Die Rekapitulationstheorie: Den Gedanken von dem neuen Adam und von der Zusammenfassung der Schöpfung finden wir zuerst bei dem Kirchenvater

---

640 B. Michl, Emanzipation und Religion, Benziger Verlag, 7.

641 B. Michl, Emanzipation und Religion, Benziger Verlag, 63.

642 B. Michl, Emanzipation und Religion, Benziger Verlag, 120 ff.

643 Vgl. F. Köster (Religionswissenschaftler in Eichstätt), Kirche im Koma? Der Mut zu einer ganz anderen, Frankfurt 1989.

Irenäus ausgeführt zur Rekapitulationstheorie. Hier wird betont, die Erlösungstat Jesu bestehe nicht so sehr in seinem Leiden und Sterben wie schon in seiner Menschwerdung. Damit wird freilich die paulinische Erlösungslehre verkürzt.

2. Die Redemptions- oder Loskaufungstheorie:

Bei Origines führt die Mißdeutung der biblischen Lehre von der Loskaufung zu der merkwürdigen Theorie, Christus habe sein Leben als Lösegeld an den Teufel hingegeben, dessen Eigentum wird durch die Sünde geworden seien. Doch soll der Teufel dann jedoch durch die Auferstehung von Jesus überlistet worden sein. Die Erlösung wird damit gewissermaßen zu einem Handelsgeschäft zwischen Christus und dem Teufel. Wir sprechen hier von der Redemptions- oder Loskaufungstheorie.

3. Die Satisfaktions- oder Sühnopfertheorie

Diese Lehre wurde von einer Reihe von Vätern übernommen. Andere meinten - das ist die Mehrzahl der Väter -, Jesus habe mit seinem Tod das Lösegeld an Gott bezahlt. Auf dieser Grundlage bildeten sie die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung. Wir sprechen von der Satisfaktions- oder Sühnopfertheorie. Sie geht auf Tertullian zurück und stellt eine mehr juridische Sicht der Erlösung dar. Entwickelt wurde sie von Cyprian, dem Schüler Tertullians, weiter entfaltet von Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und anderen. Die Sünden der Menschheit sind Schuld, für die Gott Genugtuung zusteht, so die Grundthese hier.

Die Lehre der Schrift und der Väter über die Erlösung explizierte und vertiefte Anselm von Canterbury im 12. Jahrhundert in seiner Schrift “Cur Deus homo”. Er erklärt, daß die Sünde eine unendliche Beleidigung Gottes darstelle, für die nur der Gottmensch eine adäquate, eine äquivalente Genugtuung habe leisten können. Thomas von Aquin betonte, daran anknüpfend, die Genugtuung Christi sei nicht nur eine äquivalente, sondern eine überfließende. Christus ertrug in Vertretung der Menschheit sein Leiden als Strafe für die Sünde, so Thomas,

dieser Vorgang erhielt jedoch seinen erlösenden Wert durch die Gesinnung des Leidenden: Liebe und Gehorsam, Eifer für Gott, Haß gegen die Sünde. In der Erlösung erhielt der Mensch nicht nur die Verzeihung, sondern er wurde in die frühere Freundschaft Gottes wieder aufgenommen.

(Es gibt eine Reihe von falschen Deutungen der Erlösung in der Geschichte. Der Pelagianismus begrenzt die Erlösung auf das Tugendbeispiel Christi, das Jesus uns durch sein Leiden und Sterben gab. Mit ihm setzt sich vor allem Augustinus auseinander. Nach den Reformatoren hat Christus durch seinen Gehorsam für uns das Gesetz erfüllt, und Gott hat die dadurch geübte Gerechtigkeit uns angerechnet oder rechnet die dadurch geübte Gerechtigkeit uns an. Er hat darüber hinaus an unserer Stelle die von uns verdiente gesetzliche Strafe, nach Calvin sogar die Höllenstrafe, erduldet.)

Das Tridentinum beschäftig sich in seinem bedeutendsten Dokument mit der Rechtfertigung. Mit Rechtfertigung meint es das, was wir Erlösung nennen, speziell im Hinblick auf ihr inneres Wesen. Es geht hier allerdings nicht um die Frage, was die objektive Erlösung bewirkte, sondern um die Frage nach der subjektiven Zuwendung an den einzelnen. Erfolgt diese durch den Glauben oder durch die Werke? An diesem Punkt erfolgte ja der Auftakt der Reformation, die Frage der Rechtfertigung in diesem Sinne war ja das Kernproblem, das Martin Luther umtrieb und das er in der Beschäftigung mit dem Römerbrief zu einer Lösung führte, die ihn mit der Kirche in Konflikt brachte, die aber zum articulus stantis et cadentis der Refomration wurde.

Es gehört zum Begriff der Gnade, daß sie nicht verdient werden kann, weder der Glaube noch die Werke können die Gnade verdienen. Dennoch ist der Mensch dazu aufgerufen, sich in Freiheit dieser Gnade zu unterstellen und mit ihr mitzuarbeiten. Und an den guten Werken, die im Stande der Rechtfertigung getan werden, kann man den Glauben bzw. das Wachstum in ihm erkennen.

Die Rechtfertigung erfolgt aber durch die Gabe der Gerechtigkeit Gottes. Gott rechtfertigt den Menschen aber nicht, wie das Konzil sagt, sofern er gerecht ist,

sondern sofern er uns gerecht mach ("non qua iustus est, sed qua iustos nos facit"). Durch die völlig ungeschuldete Gabe seines Sohnes erschafft Gott den Menschen neu und läßt ihn am Leben des Geistes teilhaben und führt ihn auf den Weg der Heiligung. Der derartig gerecht gemachte Mensch muß sich nun allerdings in den Dienst der Gerechtigkeit stellen, um diese nicht zu verlieren.

Nachdrücklich warnt das Konzil vor dem Stolz, vor der Selbstgerechtigkeit, vor der Selbstgefälligkeit.

(In einem offenen oder latenten theologischen Monismus, in dem man sich von den transempirischen Einzelheiten, von den Teilwahrheiten des Glaubens abwendet, beschränkt man sich in der Theologie auf Aussagen über unsere erfahrbare Wirklichkeit, einschließlich unserer existentiellen und personal-relationalen Wirklichkeit, und beleuchtet diese durch Schriftaussagen, freilich selektiv. Dabei werden die transempirischen Glaubenswahrheiten auf das eine und einzige Mysterium Gottes reduziert und die Teilrealitäten der geheimnishaften Grundrealität verschwinden dabei.

Demnach bedeutet das Kreuz Christi nicht mehr geheimnisvoll die Hinwegnahme der Sünde der Welt, die sühnende Erlösung von unseren persönlichen Sünden, sondern die Befreiung aus irgendwelchen innerweltlichen Zwängen, vor allem gesellschaftspolitischer Art[644] oder den Anruf Gottes an uns, daß wir im Scheitern angesichts unseres Lebenskreuzes wie Jesus von Nazareth durchhalten im Vertrauen auf Gott[645]. Alles, das darüber hinausgeht, wird dann als mythisches Denken qualifiziert.)

(Der Begriff der Erlösung hängt eng zusammen mit der heute viel diskutierten Frage nach der Absolutheit des Christentums, nach Einzigartigkeit Jesu und nach

644 Vgl. Hans Keßler

645 Vgl. Rudolf Bultmann

der Bedeutung der Religionen. Eine Theologie der Religionen ist heute von sehr großer Aktualität.

Die Absolutheit der Kirche haben viele schon lange aufgegeben. An die Stelle des ekklesiozentrischen Modells - so im einzelnen bei Paul Knitter nachzulesen - ist das christozentrische getreten, das aber heute mehr und mehr von dem theozentrischen abgelöst wird. Das bedeutet, daß man sich auf die Absolutheit Gottes zurückzieht. So tut es Knitter in seinem Buch.[646]

Der Abschied vom christozentrischen Modell, der heute voll im Gang ist, bedeutet im Grunde eine Abwendung von der Christologie. Das wird bereits vorbereitet in der Befreiungstheologie und in der politischen Theologie, wenn hier die Wahrheit jeder christologischen Aussage “an ihren sittlichen Früchten” gemessen wird.[647]

Paul Knitter schreibt weiter: “Eine absolutistische oder normative Christologie hat den >kulturellen Imperialismus< des Westens begünstigt, den Dialog blockiert und ist einer >der Hauptgründe für die enttäuschenden Ergebnisse der missionarischen Arbeit< gewesen.”[648])

(Der Weg zum dreifaltigen Gott beginnt legitimerweise bei dem einen Gott. Am Anfang steht die göttliche Wesenheit, geschichtlich und erkenntnistheoretisch, als Gegenstand des rationalen Erkennens und Glaubens, während die innergöttliche Dreiheit eine Vertiefung der Gotteserkenntnis darstellt, die sich in der Geschichte der Offenbarung evolutiv entfaltet.

Von daher ist es fragwürdig, wenn man die Meinung vertritt, die Gegenposition zum Atheismus sei nicht der Theismus, sondern die Trinitätslehre. Der Theismus

646 Paul Knitter, Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988.

647 Paul Knitter, Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 95.

648 Paul Knitter, Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 98.

sei nicht weniger unhaltbar als der Atheismus, den modernen Atheismus könne man nicht mit dem philosophischen Monotheismus begegnen, sondern allein mit der christlichen Trinitätslehre. Die “Häresie des Theismus” ist von daher eine Zuspitzung, die nicht sachgemäß ist.

Eine solche Position dürfte sich erklären aus einer tiefen Resignation gegenüber der Metaphysik, aus einem Metaphysik-Verlust, der in der Theologie letztlich auf einen Fideismus hinausläuft. Gewiß kann man den trinitarischen Gott gegen den neuzeitlichen Atheismus halten und dabei auf die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes hinweisen, aber daß sagt dem Gottesleugner nicht viel, zumal wenn er seine Gottesleugnung rational begründet. Der Weg vom Theismus zum dreifaltigen Gott ist durch die Heilsgeschichte und durch die urchristliche Verkündigung, vor allem aber durch die Vernunft legitimiert.)
Das Trinitätsgeheimnis ist zutiefst in der Christusoffenbarung verwurzelt. (Der Weltkirchenrat sieht in seiner Basisformel von 1948 den Trinitätsglauben des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum als das einigende Band der verschiedenen Mitgliedskirchen. Papst Johannes Paul II. Betont in seinem Schreiben vom 25. März 1981 zur 1600-Jahr-Feier des I. Konzils von Konstantinopel, das Nicaeno-Constantinopolitanum sei der Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der Kirche und der ganzen Christentheit.)

V

on der Trinitätslehre sagt Karl Barth (+ 1969): “die Trinitätslehre ist es, die die christliche Gotteslehre als christliche ...., die den christlichen Offenbarungsbegriff als christlichen vor allen möglichen anderen Gotteslehren und Offenbarungsbegriffen grundlegend auszeichnet.” Trotz aller Skepsis des Protestantismus gegenüber der theologischen Reflexion über die Trinität in Absetzung von der liberalen protestantischen Theologie gilt für ihn: “Das Trinitätsproblem ist von der Bibel gestellt; es ist Aufgabe der theologischen Reflexion, es zu lösen, soweit es lösbar ist.”[649]

649 Karl Barth

on der Trinitätslehre sagt Karl Barth (+ 1969): “die Trinitätslehre ist es, die die christliche Gotteslehre als christliche ...., die den christlichen Offenbarungsbegriff als christlichen vor allen möglichen anderen Gotteslehren und Offenbarungsbegriffen grundlegend auszeichnet.” Trotz aller Skepsis des Protestantismus gegenüber der theologischen Reflexion über die Trinität in Absetzung von der liberalen protestantischen Theologie gilt für ihn: “Das Trinitätsproblem ist von der Bibel gestellt; es ist Aufgabe der theologischen Reflexion, es zu lösen, soweit es lösbar ist.”[649]

Allein nicht wenige Christen haben heute mit dem Dogma von dem einen Gott, der in drei Personen existiert, ihre Schwierigkeiten. “Sie halten es für eine weltferne Spekulation, von der sie oft auch behaupten, sie sei überdies bibelfern und bibelfremd.” Befragungen haben ergeben, daß ein großer Teil von Christen mit der Dreipersönlichkeit Gottes nichts mehr anzufangen weiß.

(Am 21. Februar 1972 veröffentlichte die Glaubenskongregation eine Erklärung zum Schutz des Glaubens an das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Dreipersönlichkeit Gottes, in deren Einleitung festgestellt wird. “Das Geheimnis des menschgewordenen Sohnes Gottes und das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit, die beide zum Kern der Offenbarung gehören, müssen mit der ganzen Reinheit ihrer Wahrheit das Leben der Christen erleuchten. Da aber diese Geheimnisse in letzter Zeit durch Irrtümer untergraben wurden, hat die Kongregation für die Glaubrenslehre beschlossen, den überlieferten Glauben an diese Geheimnisse in Erinnerung zu rufen und zu verteidigen.” In dem Schreiben wird betont, daß das Geheimnis der Dreifaltigkeit zusammen mit dem Geheimnis der Inkarnation zerrinnt, daß aber mit diesen beiden Geheimnissen, den Grundgeheimnissen der göttlichen Offenbarung, diese als ganze ins Wanken gerät. Der Tenor bestimmt die Mythologie, die Schöpfung, die Heilsgeschichte und auch die menschliche Kultur. Das geschichtliche Sein ist als solches in seiner tiefsten Wurzel trinitarisch und damit ein Spiegel des ungeschaffenen göttlichen Seins.)

649 Karl Barth

Im Rahmen der theologischen Forschung ist die Trinitätslehre in den letzten Jahrzehnten im Zusammenhang mit der Metaphysikkritik und der Kritik an der philosophischen Gotteslehre stärker hervorgetreten. Dabei ist man - faktisch geleitet von einem verborgenen oder offenen Rationalismus - vielfach zu einer modalistischen Erklärung des Problems gekommen, wonach die Trinität als dreifache Erfahrung Gottes gedeutet wird.

Der eigentliche Ort der Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses ist das Neue Testament. Im Alten Testament gibt es lediglich einige Andeutungen. Während das Gottesbild der Umwelt Israels polytheistisch und anthropomorh ist, ist das Gottesbild Israels monotheistisch und transzendent. Personal wird das numen divinum jedoch in allen Fällen konzipiert. Der Gott des Alten Testamentes trägt primär die Züge der ersten Person der Dreieinigkeit. Für den frommen Israeliten ist Gott zunächst der Schöpfer der Welt. Dieser Gedanke begegnet uns nicht erst in der Spätzeit des Alten Testamentes, er ist ein durchgehendes Thema der alttestamentlichen Schriften. Aus der Schöpfung wird der Schöpfer erkannt, werden seine entscheidenden Eigenschaften erschlossen. Der Schöpfer der Welt ist für den Israeliten aber zugleich der Herr der Geschichte und der Retter seines Volkes.

(Der Israelit erfährt Gott nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in den Erfahrungen der Geschichte. Dieser Gedanke tritt besonders im Buch Exodus hervor, wird aber seit dem Auszug aus Ägypten und mit Bezug auf ihn immer wieder apostrophiert.)

Die Offenbarung des Vaters innerhalb der Trinität ist im Alten Testament der erste Schritt auf dem Weg zur Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses. Zwar ist die Anrede Gottes als des Vaters im AT relativ selten, aber väterliche Eigenschaften treten immer mehr hervor.

(Zunächst begegnet sie uns als Vaterschaft im allgemeinen Sinn und wird dann immer mehr eingeschränkt auf eine besondere Vaterschaft, die dann im Neuen

Testament als einzigartige Vaterschaft Gottes gegenüber seinem einzigen Sohn hervortritt. So wird Israel als Sohn Jahwes, Gott also als Vater des auserwählten Volkes bezeichnet. Jahwe bleibt der Vater des auserwählten Volkes auch in seiner ärgsten Bedrängnis und Heimsuchung. Jeremias spricht von der kindlichen Verehrung, die das Volk seinem Vater, Jahwe, schuldet. In besonderer Weise ist Jahwe der Vater der Gerechten und der Frommen, weshalb diese in den Psalmen, zu besonderem Vertrauen auf den Vater Gott ermuntert werden.)

In den messianischen Weissagungen wird Jahwe in einzigartiger Weise als Vater des verheißenden Messias angesprochen.

Es begegnet uns aber auch der "Ruach Jahwe", der Geist Jahwes, der als göttlich, aber noch nicht als selbständige Person erscheint. Er ist das Lebensprinzip, die Kraft und Einsicht der Propheten und Führer des Volkes. Er bewirkt die Weissagungen und ist vor allem die Gabe der messianischen Zeit.

Weitere Andeutungen des trinitarischen Gottesgeheimnisses sind - selbstverständlich im Licht des Neuen Testamentes - zu erkennen in der Mehrzahlform des Gottesnamens "Elohim", die in Sätzen in der Regel mit einem Prädikat in der Einzahl verbunden ist. Dann spricht Gott des öfteren von sich selbst in der Mehrzahl. Zu erinnern ist hier auch an das "dreimal heilig" der Berufungsvision des Propheten Jesaja. Dreimal wird der Gottesname "Adonai" wiederholt im aaronitischen Priestersegen. Abraham erscheint Jahwe in der Gestalt von drei Männern. Immer wieder ist in den Theophanien von dem "Engel Jahwes" die Rede, der einmal mit Jahwe identifiziert wird, dann wieder als dessen Kraft und Autorität auftritt und endlich als von Jahwe verschieden dargestellt wird, als ob er eine zweite Person neben ihm wäre. An das Trinitätsgeheimnis erinnern auch die Aussagen über die göttliche Weisheit und die wiederholte Rede vom Geist Gottes oder vom heiligen Geist als einer von Gott ausgehenden Kraft, die Leben und Sterben verleiht, die erleuchtet und zum Guten antreibt.

Der entscheidende Weg zum Geheimnis des trinitarischen Gottes führt über die Person Jesu Christi und sein Selbstbewußtsein. Sein einzigartiges Gottesverhältnis ist der Angelpunkt dieses Mysteriums. Im Neuen Testament begegnet uns Gott in der Dreigestalt des Vaters, Sohnes und des Geistes, ohne daß man zunächst darüber reflektiert, wie diese verschiedenen Gegebenheiten miteinander zu verbinden sind. Es fragt sich: Ist darin über Gott selbst etwas ausgesagt oder wird damit nur die Art und Weise beschrieben, wie er sich uns offenbart? Wird damit nur etwas über den Menschen ausgesagt oder über Gott selber?

(In den verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes wird so über Jesus geredet, daß man ihn nicht mehr einen bloßen Menschen nennen darf. Es tritt klar hervor, daß er in einer ganz einmaligen Weise auf der Seite Gottes steht, obwohl die Einzigartigkeit Gottes nicht in Frage gestellt wird. Wie die Evangelien bezeugen, verkündet Jesus Gott als den fürsorglichen Vater aller Geschöpfe, vor allem der Menschen. Dann bezeichnet er ihn als den Vater der Gerechten und seiner Jünger. Das geschieht vor allem in der Bergpredigt. Und endlich)
Jesus versteht Gott in einzigartiger Weise als seinen Vater. Er spricht von "meinem und eurem Vater", und er betet nicht zusammen mit seinen Jüngern zu Gott. Er hat ein einmaliges Sohnes-Verhältnis zu seinem Vater. Ihm kommen die Würdetitel "der Sohn" und "der Sohn Gottes" zu. Gott ist der Vater Jesu in einer anderen Weise, als er der Vater der Menschen ist. Die einzigartige Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus tritt vor allem hervor im Johannes-Evangelium.

(Mit Jesus ist die "Basileia Gottes" gekommen und gegenwärtig. An ihm entscheidet sich Heil und Unheil des Menschen. Er bindet an seine Person, nicht an das Gesetz, und der Jünger bleibt Jünger, er wird nie ein Rabbi. Er interpretiert das Gesetz authentisch. Er erhebt einen göttlichen Anspruch. Die Evangelien sprechen von seiner "exousia" und meinen damit seine besiellose Überlegenheit. Sie gebrauchen diesen Terminus für seine Lehre wie auch für die Kraft seines heilenden Wortes. Bei ihm gibt es kein Überlegen, kein Mit-sich-zu-Rate-gehen, kein Straucheln und Schwanken und keine Furcht vor Irrtum, keinerlei Unsicherheit über den Weg und den Sinn des menschlichen Daseins weder

Irrtum noch Schuld, nicht einmal die Fähigkeit dazu. Er weiß, was im Menschen ist.)

Älter als die Aussagen der Evangelien über Jesus sind jene des Paulus. (Seine Briefe sind in den fünfziger Jahren und am Anfang der sechziger Jahre geschrieben worden; die Evangelien ungefähr 20 Jahre später. Das Markus-Evangelium wurde am Ende der sechziger Jahre geschrieben, das Matthäus- und das Lukas-Evangelium rund 15 Jahre später. Dabei ist zu bedenken, daß sowohl die Paulus-Briefe als auch die Evangelien auf altem Traditionsgut fußen, das uns in die unmittelbare Nähe des historischen Jesus zurückführt.) Wie Paulus bezeugt, versteht die Urgemeinde Gott als den "Vater unseres Herrn Jesus Christus". Im zweiten Korintherbrief nennt er Jesus das Ebenbild des Vaters, das heißt, in dem Menschen Jesus Christus zeigt sich Gott. In ihm wird, so Paulus, das unsichtbare Wirken Gottes sichtbar. Er ist präexistent und Gott gleich. Er ist Gott wie der Vater, von Gott gesandt als Sohn. Als der Erhöhte ist er der Kyrios. Er erhält damit jene Bezeichnung, die in der Septuaginta an die Stelle des hebräischen Gottesnamens Jahwe tritt. Paulus hat diese Jesusbezeichnung nicht selber geschaffen, er übernimmt sie aus einem alten Hymnus.

Nach Auskunft der verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes sendet der Sohn, den der eine Gott in die Welt gesandt hat, seinerseits den Geist, damit er das von dem Sohn geschaffene Heil den Menschen vermittle. Wie die Evangelien betonen, wirkt der Geist auf mannigfache Weise in Christus, aber auch in den Jüngern. Er soll sie in die ganze Wahrheit einführen. Er wird vom Sohn gesandt und setzt das Werk Christi fort.

Nach Paulus bewirkt und vermittelt der Geist die Erlösung, er schenkt und fordert die Hingabe des ganzen Menschen an Gott. In der Urgemeinde herrscht die Überzeugung, daß der Geist die Kirche und ihre Mission leitet. Das Wirken des Geistes ist für Paulus so etwas wie ein Grundthema seiner Briefe. Der Geist wird dem Menschen geschenkt, der sich für Christus öffnet, und er schenkt dem Gläubigen die Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes. Er schließt den Menschen auf für Gott und nimmt ihn hinein in die Christusverbundenheit. Er ist

wirksam in allem Guten, das in der individuellen wie in der allgemeinen Geschichte geschieht.

Bald tritt der Geist im Neuen Testament auf als eine Kraft, die besondere Wirkung im Menschen hervorruft, bald als ein persönliches Wesen, das die Christen leitet in ihrem Tun. Einerseits ist er Gabe Gottes an die Menschen, andererseits tritt er als Handelnder auf. Er ist unpersönlich und persönlich. Er ist nicht nur eine Kraft, die von Gott ausgeht, sondern er ist selber Gott. Bald tritt die eine Bedeutung stärker hervor, dann wieder die andere. Er ist göttliches Prinzip, aber er wohnt auch im Christen, rechtfertigt ihn, heiligt ihn, tritt für ihn ein, teilt die Gaben aus, wie er will, und ist von Gott in die Herzen der Jünger gesandt, nicht anders als der Sohn. Der Geist ist Person, ja, göttliche Person, verschieden von Vater und Sohn. Besonders deutlich tritt die Personhaftigkeit des Geistes hervor im ersten und zweiten Korintherbrief und im Römerbrief.

Bisweilen wird Christus bei Paulus mit dem Geist gar identifiziert, im allgemeinen unterscheidet er hier jedoch klar.

Drei wichtige trinitarische Stellen begegnen uns bei den Synoptikern: Lk 1,35 (Verkündigung an Maria; Mk 1,9-11 und par Mt 3,16 f; lk 3,21 (Taufe Jesu) und Mt 28,19 (Taufbefehl, der große Missionsbefehl). Der trinitarische Taufbefehl bei Matthäus hat eine bevorzugte Stellung. Die Verbindung von Vater, Sohn und Geist durch ein zweimaliges "und" bezeugt hier klar den gleichen Seinsrang, die gleiche Personalität der Drei. Bedeutsam ist auch der trinitarische Segenswunsch des Paulus im zweiten Korintherbrief.

Wenn Christus einerseits der vollkommene Offenbarer des Vaters, andererseits des Heiligen Geistes ist, so setzt er sich zu beiden in ein bestimmtes Verhältnis, ohne daß er den alttestamentlichen Monotheismus, die Einzigkeit Gottes, in Frage stellt. Damit offenbart er eine Trias, eine Dreiheit, die eine Reihe von Tatbeständen metaphysischer Art bekundet, die später in der entwickelten Trinitätslehre der Kirche ihre Synthese findet. Es ist bezeichnend, daß Jesus um seines Gottesbildes willen, als Frevler an der alttestamentlichen Gottesvorstellung, hingerichtet wird. Er stellt das überkommene Gottesbild in Frage.

Die Dreiheit, die uns im Neuen Testament begegnet, ist "keine ungeordnete oder beliebig aneinander gereihte", die drei Namen und ihre Träger sind vielmehr "von gleicher Bedeutung für das Heil". Sind sie aber von gleicher Bedeutung für das Heil, so haben sie auch die gleiche Würde, die gleiche Kraft und die gleiche Lebensfülle. (Solche Überlegungen führen zu der Erkenntnis, daß diese Dreiheit, die in der Heilsgeschichte von fundamentaler Bedeutung ist, speziell für das Werk Christi, "eine seinshafte Einheit ist, die in sich doch differenziert ist.")

Das Verhältnis der Dreiheit zur Einheit blieb ungeklärt in der Heiligen Schrift und machte der nachapostolischen Zeit schon bald zu schaffen. Die Auseinandersetzung mit der Gnosis, die von einem Scheinleib sprach, begann schon während der apostolischen Zeit. Die einen verstanden die Dreipersonalität

funktional, sie sagten: Gott handelt als Dreipersönlicher, ist aber nicht ein Dreipersönlicher, die anderen verfälschten den Monotheismus zu einem Tritheismus. Beides widersprach jedoch dem Zeugnis der Schrift, die eindeutig am Monotheismus festhielt, trotzdem aber den präexistenten Logos als Gott bezeichnete, als ein vom Vater, dem Gott des Alten Testamentes, verschiedenes Du, und ihm den Heiligen Geist als ein weiteres Du nebenordnete.

Zur Lösung des Problems bot sich angesichts des unumstrittenen Monotheismus zunächst der Subordinationismus an. Subordinatianische Tendenzen finden wir bei allen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts. Seine klassische Ausprägung fand der Subordinatianismus in der Irrlehre des Arius (+336), worin die faktische Ungleichheit der Personen ein theoretisches Fundament erhielt. Die Väter erkannten jedoch mehr und mehr, daß diese Lösung zu einfach war und auch der Offenbarung und dem Glauben nicht entsprach. Sie widersetzten sich den verschiedenen Formen rationalistischer Verkürzungen, wenn bald die Einheit, dann die Dreiheit, dann die Gleichheit der Personen geleugnet wurde, wenn man so zum Tritheismus (Leugnung der Einheit), zum Modalismus, Sabellianismus und Patripassianismus (Leugnung der Dreiheit) und zum Arianismus (Leugnung der Gleichheit) kam. Eine kirchenamtliche Klärung brachten das Konzil von Nizäa (325) und das Konzil von Konstantinopel (381). Ersteres definierte das Verhältnis des Sohnes zum Vater, letzteres das Verhältnis des Heiligen Geistes zum Vater und Sohn. Mit Hilfe der Begriffe “hypostasis” und “ousia” gelangte man zur Wesenseinzigkeit und Personengleichheit. Auf dieser Grundlage konnte nun eine Vertiefung und Entfaltung des Geheimnisses erfolgen, wobei sich Augustinus (+ 430), Boethius (+ 524) und Thomas von Aquin (+ 1274) besondere Verdienste erworben haben. Komplex blieb das Mysterium allemal. Noch heute ist die westliche Trinitätsauffassung stärker geprägt von der Einheit des göttlichen Wesens, während in der östlichen Trinitätsauffassung mehr die Dreiheit der Personen hervortritt. Während in einem Fall der Eindruck entsteht, daß sich der religiöse Akt, das Gebet, an das eine Wesen richtet, (was ja nicht möglich ist, da es nicht subsistierend ist) ergibt sich für den letzteren Fall das Problem der Wahrung der

Einzigartigkeit Gottes. Dabei ist wohl zu sehen, daß in der römischen Liturgie eher die griechische Denkweise maßgebend geworden ist.

Die Lehre der Kirche über den trinitarischen Gott ist eine Absage an eine rationalistische Auflösung des Gottesgeheimnis. Sie unterstreicht, daß wir nur dann in rechter Weise von Gott reden können, " wenn wir aufs Begreifenwollen verzichten und ihn als den Unbegreiflichen stehen lassen". Auch nach erfolgter Offenbarung bleibt die Trinität unbegreifbar und unerklärbar in ihrem Dasein und in ihrem Wesen, wobei das Was noch geheimnisvoller ist als das Daß. Weder die Existenz noch die Inhaltlichkeit dieses Geheimnisses kann erschlossen, abgeleitet oder postuliert werden. Dennoch kann die vom Glauben erleuchtete Vernunft die Dunkelheit ein wenig lichten und eine gewisse Einsicht in das Geheimnis erlangen.
(Das I. Vaticanum spricht von einer "aliqua mysteriorum intelligentia" (DS 3016) und bezeichnet sie sogar als "fructuosissima". Gewiß, die philosophischen und theologischen Versuche zur Erklärung des trinitarischen Geheimnisses sind in der Gefahr, die übernatürliche Glaubenswahrheit zu naturalisieren, die theologische Durchdringung des Geheimnisses kann dazu führen, daß man diese übernatürliche Realität rationalisiert. Gleichwohl ist das Verstehen des Glaubens, soweit es möglich ist, legitim und notwendig. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft muß den wahren Sinn des Dogmas auffassen und darstellen, das Geheimnis erläutern und es gegenüber den dagegen vorgebrachten Einwänden verteidigen.)

Auf zweifache Weise kann mann sich dem Trinitätsgeheimnis nähern, man kann es in seiner biblischen Entfaltung nachzeichnen oder der entfalteten Trinitätslehre der Kirche aus zu verstehen suchen. Im einen Fall wird das Geheimnis von außen her betrachtet, wie es uns zur Kenntnis gebracht wird, induktiv, im anderen Fall sucht man es in sich geistig zu durchdringen, deduktiv. Demgemäß sprechen wir von heilsgeschichtlicher oder ökonomischer und von immanenter oder innergöttlicher Trinität. Die immanente Trinitätslehre entfaltet das trinitarische Geheimnis von oben nach unten oder von innen nach außen, die ökonomische entfaltet es von unten nach oben oder von außen nach innen.

Entsprechend der Skepsis gegenüber Spekulationen und gegenüber dem abstrakten Schlußfolgern bevorzugt man heute den letzteren Weg, den man angesichts der Offenbarung Gottes für den angemesseneren hält. Allein, die ökonomische Trinität ist die immanente. (Es wäre sinnlos, wenn Gott sich in der Heilsgeschichte dreifach offenbarte, diese Erscheinungsdreiheit jedoch ohne Entsprechung im immanenten Sein Gottes wäre. Wenn Gott sich in drei Personen nach außen hin geoffenbart hat, so ist er auch in sich, unabhängig von der Offenbarung und vor aller Offenbarung, in drei Personen existierend. Gott ist so, wie er sich zeigt. Lassen wird die immanente Trinität sich in der ökonomischen Trinität erschöpfen, so kommen wir zum Modalismus.)

Während die Einheit in Gott die göttliche Substanz betrifft, das göttliche Wesen, besteht die Vielfalt in den Relationen, die ihrerseits die Personen bedingen. Die Relation kommt hier allerdings nicht jeweils zu der Person hinzu, wie das bei uns der Fall ist, sondern die Relation ist die Person, und die Person ist die Relation.

Wir sprechen bei der Trinität von zwei innergöttlichen Hervorgängen. Der Terminus technicus “Hervorgang” knüpft an Jo 8,42 und Jo 15,26 an, wo von der Sendung des Sohnes und des Geistes in die Welt die Rede ist. Diese zeitlichen Sendungen werden, wenn wir von den innergöttlichen Hervorgängen sprechen, als ein Spiegelbild der ewigen Hervorgänge betrachtet. Das Subjekt der innergöttlichen Hervorgänge sind im aktiven wie im passiven Sinne die göttlichen Personen, ist nicht die göttliche Natur. Die zweite göttliche Person geht aus dem Vater hervor auf dem Wege der Zeugung, die dritte auf dem Weg der Hauchung. Auch diese Termini nehmen Bezug auf die Schrift bzw. auf die Termini, mit denen die Personen bezeichnet werden. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ist eine rein intellektuelle Zeugung, ein Erkenntnisakt, eine ewige, geistige Zeugung, in der der Vater sich selbst erkennt. Der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor durch ewige Hauchung auf Grund der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn. Wie die Zeugung des Sohnes ein Erkenntnisakt ist, so ist die Hauchung des Geistes ein Liebesakt. Darum wird der Sohn auch “verbum” genannt, der Geist “amor”, “caritas”, “dilectio”, “vinculum amoris”, “osculum amoris”. (Auf Grund der Hervorgänge in Gott unterscheiden

wir drei reale Relationen in Gott, die die Personen konstituieren, nämlich die Vaterschaft, die Sohnschaft und die passive Hauchung. Eine reale Verschiedenheit gibt es in Gott also nur in den Relationen, die die verschiedenen Personen begründen, die ihrerseits bedingt sind durch den Gegensatz in den Ursprungsbeziehungen. Die göttlichen Personen und die göttliche Wesenheit sind zwar real identisch, virtuell aber unterschieden. Real identisch, das bedeutet identisch in re, virtuell verschieden, das bedeutet verschieden in ratione. Der Wesenheit nach sind die drei Personen gleich, der Relation nach verschieden.)

(Das trinitarische Dogma meint, daß das eine Gottwesen sich in dreifach verschiedener Weise selbst besitzt, nämlich als Vater, Sohn und Geist.)

Wenn die erste Person der Trinität Vater genannt wird, so ist das selbstverständlich analog zu verstehen. Damit ist in keiner Weise eine geschlechtliche Differenzierung ausgesprochen. Er hätte auch Mutter genannt werden können in anderen kulturellen Verhältnissen. Auch die Bezeichnung “Heiliger Geist” ist analog zu verstehen.

Die Offenbarung erfolgt nicht um ihrer selbst willen, sondern um unseres Heiles willen. Das gilt auch für das Geheimnis der Trinität. Es bedeutet für uns die “lebendige Grundlegung für die Gottzugewandtheit und lebendige Gottbeziehung des Menschen”. Es geht hier um die Vereinigung des Getauften mit dem dreifaltigen Gott, Übereignung und Vereinigung. Im Licht des Trinitätsgeheimnisses erkennen wir, wie Gott in sich Gemeinschaft, interpersonale Begegnung ist und sich zum Menschen hin neigt und ihn in sein Leben einbezieht. Das trinitarische Dogma zeigt uns, daß der christliche Gott im tiefsten Liebe und Leben ist. Gott lebt in der Gemeinschaft und schenkt und begründet sie. Was er in sich ist, Leben und Liebe, das will er auch für uns sein. Sein Leben und seine Liebe sind seine Seligkeit, in die er den Menschen hineinnehmen möchte. Die Tatsache, daß Gott in sich interpersonale Liebe ist, macht es für den Glauben verständlich, daß er diese Liebe auch nach außen offenbart in der Erschaffung der Welt und des Menschen und wiederum in der Erlösung. Das heißt jedoch nicht, daß die Schöpfung und Erlösung erfolgen

mußten. Wenn Gott schon in sich lebendig ist, wird es aber verständlicher, daß er einen lebendigen Bezug zur Welt hat. So wird dann auch die Anteilnahme des Menschen am göttlichen Leben möglich. In eine Monade könnte der Mensch nicht eingehen.

Das Trinitätsdogma sagt uns, daß Gott nicht in erhabener Einsamkeit lebt, sondern im Dialog. In ihm gibt es ein dreifaches Du. (Der eine Gott führt eine dialogische, besser trialogische Existenz. Während im Bereich des Geschaffenen die individuelle Natur ”gerade ausreicht, um dem Ich für seine Tätigkeit das principium quo zu bieten, ist die göttliche Natur von einer solchen Fülle, daß sie nur von einem dreifachen Ich ausgeschöpft werden kann.”) Weil Gott in sich Gemeinschaft ist, hat er auch den Menschen, sein Ebenbild, als ein Wesen geschaffen, das auf Gemeinschaft hin angelegt ist. Im Licht der Trinität erkennen wir, daß die Person als solche nicht eine abgeschlossene Monade ist, “die im isolierten Selbstsein aufginge”, daß sie vielmehr “zugleich auch geistige Erstreckung auf ein Du” ist und ihre letzte Überhöhung in einem das Ich und Du übergreifenden Wir findet, daß die Person auf die Gemeinschaft angewiesen ist, wie die Gemeinschaft von der Person her lebt, daß die Person um so mehr an Eigensein und innerer Macht gewinnt, je mehr sie sich der Gemeinschaft öffnet. (Das Zueinander von Person und Gemeinschaft ist vorgebildet durch das Trinitätsgeheimnis. Von daher erhält auch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in der Kirche seine Relevanz. Die Trinität prägt “die kirchliche Existenz”, weshalb das II. Vaticanum feststellt: So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk.”)

Im Trinitätsgeheimnis lichtet sich die Inkarnation, wird die Inkarnation erst möglich, die ihrerseits, gnoseologisch betrachtet, der entscheidende Markstein in der Entfaltung der Trinitätslehre ist. Durch die verklärte Leiblichkeit des Auferstandenen wurde die menschliche Natur in das trinitarische Leben Gottes aufgenommen, wie im Geheimnis der Inkarnation Gott selber eine menschliche Gestalt angenommen hat. Daher wird jeder einzelne Gläubige, der am Leben des verklärten Christus teilnimmt, aufgenommen in jenes Verhältnis, in dem dieser

zu Gott, dem Vater, steht. Er wird aufgenommen in das Gottesverhältnis des Einen, der Gott und Mensch zugleich ist. Diese seinshafte Wirklichkeit hat allerdings appellativen Charakter. Der Indikaktiv des Seins wird da zum Imperativ des Sollens. Die in die Sohnschaft Gottes aufgenommen sind, müssen sich als Söhne Gottes bewähren. Gemäß dem Philipperbrief bedeutet das vor allem Gehorsam bis in den Tod, Gehorsam freilich als Ausdruck der Liebe, einer Liebe, deren entscheidendes Paradigma der Tod Jesu am Kreuz ist, woraus folgt, daß die Liebe ihr Wesen nicht im Affekt oder im Gefühl erreicht, sondern in der Tat. Dabei gehören die Gottes- und die Nächstenliebe eng zusammen. Der Gläubige erkennt, daß er den Weg zum Vater durch Christus im Heiligen Geist gehen muß und ihn nur so gehen kann.

Die Antwort des Glaubens auf die Offenbarung der drei göttlichen Personen ist die Anbetung und das Gebet zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, ein zentrales Motiv in der Liturgie der Kirche. Deshalb begegnet das “Gloria Patri” uns immer wieder im Beten der Kirche, beginnen wir unsere Gottesdienste und unsere Gebete, aber auch die profanen Unternehmungen im Namen des dreifaltigen Gottes.

Wenn man heute das Trinitätsgeheimnis nicht mehr recht würdigt und in seiner Heilsbedeutung erkennt, wenn man die Trinitätstheologie des Neuen Testamentes als “Theologie dritten Grades” abtut, das Trinitätsgeheimnis nur als “hellenistische Formel” und es im Zusammenhang mit den “Dreiergottheiten” von “Rom und Griechenland bis Indien und China” sieht, wenn diese Glaubenswahrheit versickert, verliert der christliche Glaube sein Proprium und sein tiefes Fundament. Wenn Jesus nicht mehr ist als ein guter, aber gescheiterter Mensch, oder ein Prophet und Gottgesandter, der ein beispielhafte Gottesverhältnis oder ein “Sachwalter Gottes”, so erübrigt sich das Trinitätsgeheimnis, wie andererseits mit dem Wegfall dieses Geheimnisses die Präexistenz Jesu und sein gottheitliches Sein verloren gehen. Faktisch läuft die Neuinterpretation der Trinität, die man heute fordert, auf den alten Modalismus hinaus. Angesichts der Tendenz, Jesus als einen gewöhnlichen Menschen oder den Heiligen Geist als die Kraft Gottes zu versehen, ist die Versuchung des

Modalismus, nicht die des Tritheismus oder des Subordinatianismus, die eigentliche Versuchung heute, zumal sie der Tendenz, den christlichen Glauben rationalistisch zu interpretieren, entgegenkommt. Zudem empfiehlt sich diese Position um des Dialogs mit den Religionen willen.

Geschichtlich und erkenntnistheoretisch steht der dreifaltige Gott am Ende, nicht am Anfang. Zunächst wurde die göttliche Wesenheit geoffenbart, dann erst wurden die innertrinitarischen Relationen geoffenbart. Der dreifaltige Gott ist kein anderer als der Gott der Philosophen, er ist der Urgrund der Wirklichkeit, die causa prima, das ens a se, der actus purissimus, das ipsum esse. Die Leugnung dieser Tatsache bedeutet eine Regression in den Mythos. Der Gott der Offenbarung ist identisch mit dem numen divinum, das der menschliche Geist erschließen kann, weshalb es in ihm nichts Widervernünftiges geben kann, die Unvollkommenheiten der Geschöpfe ihm in keiner Weise zukommen können. Aber er zeigt sich uns reicher, tiefer, geheimnishafter und vor allem als ein Gott für die Menschen, übervernünftig, nicht widervernünftig, in Dimensionen, die ihren Ursprung nicht im menschlichen Geist haben können.