Grundwahrheiten des Christentums

Vorlesung WS 2009/10

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 Wertempfindens bei immer mehr Menschen wird diese zu einer immer drängender werdenden Frage. An entsprechenden Publikationen hat es keinen Mangel. Ob und wie weit es diesen Publikationen gelingt, die christliche Identität zu finden oder sie nicht zu verfehlen, und ob und wie weit sie bei ihrem Bemühen Opfer ideologischer Vorentscheidungen werden, das müsste im Einzelnen untersucht werden.

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

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

wirklich und wirksam nahezubringen. Das mag verschiedene Gründe haben. Einer ist sicher der, dass man allzusehr die christliche Identität zur Disposition gestellt und auf die Zeitideen geschaut hat, in der zunächst guten Absicht, dem modernen Menschen Zugänge zum Christentum zu schaffen, die Wahrheitskeime in den säkularen Denkformen und Lebenshaltungen nicht zu übersehen 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 Offenbarungscharakter des Christentums, ohne genügende Festigkeit im Hinblick auf das Ureigene, auf das „specificum christianum“. Das ging so weit, dass manche Theologen im atheistischen Marxismus die Erfüllung des Christentums gesehen und seine kirchliche Gestalt als ein Produkt der spätkapitalistischen Gesellschaft angesehen haben, das möglichst bald abgeschafft, zumindest radikal, das heißt: von der Wurzel her, verändert werden müsse.

Das Christentum hat weithin nur noch geringen Einfluss und nur noch eine geringe Formkraft. 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 widersprechen, wenn er schreibt: „In den meisten Familien schrumpft das Christentum auf eine einzige Frage zusammen: Wer bringt Tante Frieda unter die Erde?“[1] Also: Man braucht das Christentum nur noch für einen ehrenvollen Abschied vom Leben. 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 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

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

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 philosophischen 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 verdrängen 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 begegnet uns bereits in altchristlicher Zeit. Da wird dann das Christsein als der weitere Rahmen der Kirchlichkeit bestimmt.

In der Apostelgeschichte werden die Jesus-Jünger als Christen oder als Christianer, als „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 gestorben ist (+ um 110). Der Kirchenvater Pacianus, er war Bischof von Barcelona und ist um 392 gestorben, grenzt das Christentum gegenüber seiner kirchlichen Gestalt ab mit dem Wortspiel: „Christianus mihi nomen, Catholicus mihi cognomen!"[2]

Der Terminus „christianus" begegnet uns insgesamt dreimal im Neuen Testament: Apg 11,26 (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).

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

---

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

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

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

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

der Terminus „Christentum“ immer mehr einen festen Platz im Sprachgebrauch der Kirchenväter 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, nachdem 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 natürlichen Religiosität begegnen, 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 Wahrheitskeimen in den Religionen und Philosophien der Völker an.

Die Überzeugungskraft des Christentums ist sicherlich eine Frage des Beispiels, des überzeugenden Beispiels, aber nicht nur. Hinzukommen muss die sachliche Erörterung, die argu-

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

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

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

mentative 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 rationale 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 demoskopische Umfrage, so würden die Antworten im Großen und Ganzen wahrscheinlich 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 Christlichen und seinem Verriss in der Öffentlichkeit.

Gerade im Hinblick auf den Religionsunterricht sind die Möglichkeiten, institutionell jedenfalls, sehr groß. Faktisch ist es so, dass der Religionsunterricht manchmal mehr schadet als nützt. Auch die Predigten bringen durchweg zu wenig Information, durchweg sind sie allzu sehr paränetisch und aufmunternd, allzu sehr appellativ und allgemein und nutzen damit zu wenig die Möglichkeiten, die sie hätten, zumindest in der katholischen Kirche, wo immerhin

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

Sonntag für Sonntag in unserem Land noch beinahe 10 Millionen Gläubige die Kirche besuchen. Ich fürchte, dass die Prediger sich nicht sorgfältig genug auf diese ihre pastorale Tätigkeit vorbereiten. Bereits vor 30 Jahren bemerkte der evangelische Theologe Gerhard Ebeling (+ 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.

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

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

Die Eigenart des Christlichen zu kennen, ist erst recht ein Erfordernis für den, der werben möchte für das Christentum. Ja, selbst der, der dem Christentum gegenüber feindselig gesinnt ist oder gar gegen es zu Felde ziehen möchte, sollte sich zunächst einmal für das Selbstverständnis des Christentums interessieren, damit er nicht gegen ein Produkt seiner Phantasie zu Felde 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

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

[11] Vgl. ebd., 12.

dann das Christliche in seiner Eigenart festzumachen. Bei unserer Fragestellung kann man nicht einfach nur einen gemeinsamen 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 veranschaulichen. Wir werden dann sehen, wie das Christentum verkannt wird und wo seine schwachen Punkte liegen.

Für den Schriftsteller Bernard Shaw (1856-1950) sind die Begriffe Religion und Christentum absolute Gegensätze. Er will damit sagen, dass dem Christentum gar der Charakter einer Religion abgesprochen werden muss. Er ist der Meinung, es sei völlig verkehrt anzunehmen, „dass ein solcher Glaube (er meint den christlichen) eine Religion ausmache“[12]. Er betont, gegen die Religion als solche habe er nichts einzuwenden, vieles aber gegen das Christentum. Er meint das Christentum belaste die Gehirne der Menschen mit tradierten Legenden und zwinge sie, alles auf den Buchstaben genau für wahr zu erachten. Shaw ist der Auffa-ssung, das Christentum unterbinde jegliches kritisches Denken, fördere Aberglauben, Schrek-ken, Duckmäusertum, Willfährigkeit und Heuchelei[13]. Er erklärt, man müsse in dem unglaublichen Durcheinander der Bibel das allenfalls Wahre herausfinden, um den ewigen Geist der Religion „aus dem schlammigen Bodensatz von Vergänglichkeit und Legenden zu befreien“[14]. Shaw kritisiert nicht nur das Christentum, er hält ihm auch eine bessere Religion entgegen, eine „moderne Religion“, die sich faktisch als eine Variante des Sozialismus darstellt, als ein Sozialismus, der angereichert ist mit Gedanken des englischen Biologen Charles Robert Darwin (+ 1882) und des deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche (+ 1900) sowie einiger weiterer 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 Christentums. 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 foltere mit seinem Christentum die Menschen mit Drohungen, versetze sie in Angst und zerstöre 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 Christentum in charakteristischer Weise. Diese seine Kritik muss man freilich im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Religion überhaupt sehen. Er schreibt: „Während die einzelnen Religionen miteinander hadern, welche von ihnen im Besitz der Wahrheit sei, meinen wir, dass der Wahrheits-gehalt der Religion überhaupt vernachlässigt werden darf. Religion ist ein Versuch, die Sinnenwelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben. Aber sie kann es nicht leisten. Ihre Lehren tragen das Gepräge der Zeiten, in denen sie entstanden sind, der unwissenden Kinderzeiten der Menschheit. Ihre Tröstungen verdienen kein Vertrauen. Die Erfahrung lehrt: Die Welt ist keine Kinderstube. Die ethischen Forderungen, denen die Religion Nachdruck verleihen will, verlangen vielmehr eine andere Begründung, denn sie sind der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich, und es ist gefährlich, ihre Befolgung an die religiöse Gläubigkeit zu knüpfen“[18].

Immer wieder erklären die Kritiker des Christentums, das Christentum widerspreche klaren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, und denken dabei vor allem an die Evolution als Er-

---

[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.

klärung der Entstehung des Kosmos, die freilich nicht im Gegensatz zum Christentum stehen muss, nämlich dann, wenn man sie nicht im Sinne der Selbstorganisation der Materie versteht und dabei im darwinistischen Sinne von Gott absieht, was ohnehin gegen die Vernunft ist. Bereits die Kirchenväter haben die Vorstellung von der „creatio continua“ vertreten. Überhaupt dürften manche kritische Einwände gegen das Christentum - das zeigt sich hier besonders deutlich - in Missverständnissen gründen. Sicherlich kommt es aber auch zuweilen vor, dass die kritischen Behauptungen gegen das Christentum sich als böswillige Behauptungen darstellen. Das gilt speziell für den häufiger vernehmbaren Einwand, das Christen-tum 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 begründen oder zu fundieren. Ähnlich macht es der Philosoph Arthur Schopenhauer (+ 1860), wenn er den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen hervorhebt, die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen, um das Christentum tödlich zu 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 christ-

---

[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.

[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.

lichen 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 Entschwundenen ungenauer und zunächst unerreichbarer zu machen - ; sondern auch wir selbst, uns in der Sehnsucht hinüberziehend und fort von hier, werden darüber weniger bestimmt, weniger irdisch: was wir doch...in einem reinsten Sinne zu bleiben, ja immer erst noch zu werden haben“[24]. Ein anderes Mal spricht er von dem „Unheil des Christlichen, das die Welt verdächtigt und schlecht gemacht hat“[25]. Auch die angebliche Verdächtigung des Geschlechtlichen macht Rilke dem Christentum zum Vorwurf[26]. Rilke entfernte sich mit zunehmendem Alter immer mehr vom Christentum und äußerte sich in dem Maße, in dem er sich vom Christentum entfernte, positiver über den Islam. Dort, im Islam findet er vor allem das Fehlen eines Vermittlers sympathisch, eines Vermittlers zwischen Gott und Mensch, wie er uns im Christentum in der Gestalt des inkarnierten Logos begegnet. Begeistert stellt er fest, im Islam gebe es keine Pfarrer, keine Bischöfe und dort brauche man keinen Erlöser, keine Verbindungsleute, keine 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, <u>weil</u> es das irdische Leben des

---

[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.

[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.

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 Chrisentums 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 aufgegriffen, 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.

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 primitiv 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].

---

[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.

[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.

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 keinen Sinn für das Leid des Menschen.

Albert Camus (1913-1960) ist es vor allem, der dem Christentum zum Vorwurf macht, dass es keine überzeugende Antwort auf die Frage nach dem Leid habe, 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 Ungerechtigkeiten in der Welt bekämpfen. Er schreibt: „Wir müssen uns wohl oder übel darein schicken (dass wir unser Schicksal nicht einem Gott oder seinen irdischen Stellvertretern in die Hand zu geben haben) und tun, was das Christentum nie getan hat, uns der Verdammten annehmen“[33]. Er meint: „Die Welt erwartet von den Christen, dass sie sich aus der Abstraktion befreien und dem blutüberströmten Gesicht gegenübertreten, das die Geschichte in unseren Tagen angenommen hat”. Dabei ist er davon überzeugt, dass das Christentum dieser Aufgabe 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 einseitig auf die Greueltaten abhebt, die im Namen des Christentums in dessen zweitausendjähriger Geschichte verübt worden seien[34]. Sein Fazit: Jesus von Nazareth ist nicht der Gottmensch, sondern der Menschengott[35], womit er das christliche Grunddogma von der hypostatischen Union als absurde Konstruktion entlarven zu können vermeint. - Merkwürdig ist die Feststellung Gerhard Szczesnys, des Begründers der Humanistischen Union, im Christentum werde das autoritär-patriarchalische Verhältnis der Christen zum Stifter des Christentums verabsolutiert

[32] Vgl. ebd., 84.

[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.

und verewigt, anders sei das im Buddhismus, 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 Personen kann es nur eine liebende Gemeinschaft geben. Diese liebende Gemeinschaft zur höchsten Vollkommenheit zu steigern, genau darum geht es im Christentum. In letzter Vollendung erfolgt sie allerdings erst in der Transzendenz, vorausgesetzt, dass sie in der Immanenz eingeübt worden ist.

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-amerikanische 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 wahrscheinlich 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 -

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

[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.

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].

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 Untergang. 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 Christentum 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 verfremdet 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 praktisch bewiesen"[43]. Was dabei allerdings übersehen oder verschwiegen wird, das ist die Inkonsequenz, die in solchen Gegebenheiten vom Christentum her konstatiert werden muss. Man

---

[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.

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

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

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 Menschen ergibt, worin er sich dann als Inkonsequenz erweist. Zudem muss man geschichtliche Ereignisse stets aus ihrer Zeit heraus bewerten.

Seit 1985 erscheint im Rowohlt Verlag in Reinbek bei Hamburg eine auf zehn Bände angelegte „Kriminalgeschichte des Christentums“ aus der Feder von Karl Heinz Deschner, der inzwischen mehr als ein Dutzend Bücher gegen das Christentum verfasst 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 natürlichen Schöpfungsordnung als auch der übernatürlichen Heilsordnung ist. Was immer der menschlichen Vernunft widerspricht, kann nicht von Gott geoffenbart worden sein. Von daher gesehen ist das Christentum, recht verstanden, alles andere als vernunftfeindlich. Für das Christentum gilt: Was gegen die Vernunft ist, kann nicht Gegenstand des christlichen Glaubens sein. Allerdings können die Inhalte des Christentums die Vernunft übersteigen, sie können übervernünftig sein. Übervernünftig sind die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, die Glaubensgeheimnisse im strikten Sinne, die „mysteria fidei stricte dicta“. Sie übersteigen die Vernunft, können sie aber nicht unterlaufen. Übervernünftig sind sie, nicht jedoch widervernünftig. Widervernünftiges gibt es nicht im Christentum, kann es darin nicht geben, jedenfalls nicht im authentischen Christentum. Darum kann das Christentum den menschlichen Forschergeist nur fördern, ist es absolut wissenschaftsfreundlich, es sei denn, es wird sich selber untreu.

Mit dem Vorwurf, das Christentum sei unwissenschaftlich und vernunftfeindlich, verbindet sich nicht selten die Behauptung, es lenke ab von den irdischen Aufgaben, es verführe zur

Weltflucht. Dieser Vorwurf steht im Widerspruch zu der unbestreitbaren Tatsache, dass sich nicht zuletzt die moderne Weltzivilisation der kulturschöpferischen Kraft des Christentums verdankt. Das Christentum bejaht die Welt, mehr als die anderen Religionen. Die positive Bejahung der Welt hängt im Christentum zum einen mit der positiven Wertung der menschlichen Vernunft zusammen und zum anderen mit dem Schöpfungsglauben. Nach christlicher Vorstellung ist es so, dass die Bewältigung der irdischen Aufgaben über das Schicksal entscheidet, das dem Einzelnen nach seinem Tode zuteil wird. Das heißt: Der Weltauftrag ist für den Christen die Bedingung für das transzendente Heil. Relativiert wird die Behauptung, das Christentum lenke von den irdischen Aufgaben ab, auch dadurch, dass andere Kritiker dem Christentum genau das Gegenteil vorwerfen. Auf jeden Fall liegt die sogenannte Untauglichkeit für das Leben nicht in der Linie des Christentums, wenngleich es auch immer wieder Christen geben mag, die dem Leben nicht gewachsen sind.

Ein nicht selten artikulierter Kritikpunkt gegen das Christentum ist auch die grundlegende Lehre, dass der Stifter dieser Religion der Mittler ist zwischen Gott und Mensch, dass es ohne diesen Mittler kein Heil gibt. Die mittlerische Gestalt des Christentums ist nicht zu leugnen, aber sie setzt im Grunde das mittlerische Prinzip fort, das uns schon in der alttestamentlichen Religion begegnet und sich in der neutestamentlichen auf allen Ebenen fortsetzt, ja, das uns schon in der Schöpfungsordnung begegnet. Das mittlerische Prinzip ist eine Hilfe, nicht ein Hindernis, im natürlichen wie im übernatürlichen Bereich, denn es führt die Menschen in spezischer 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 wegleugnet. 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 Faktum sieht man mit anderen Augen, wenn man sich klar macht, dass das Kreuz im Christentum

nicht ein Zeichen des Todes ist, sondern des Lebens. Da wird nicht das Leid verherrlicht und seine Negativität in Positivität gewendet. Eine positive Bedeutung erhält es erst von der Liebe her. In sich ist es etwas Negatives, es wird aber zu etwas Positivem, wenn es in Liebe angenommen und aus Liebe getragen wird, aus Liebe zu Gott und zu den Menschen. Gerade vom Kreuz her ergibt sich eine tiefe Deutung des menschlichen Leides, vielleicht die tiefste, und gleichzeitig ergibt sich von daher ein kräftiger Imperativ, im Mitleiden das Leid der Menschen zu lindern oder, wenn möglich, zu überwinden. Erst das Kreuz gibt eine wirklich tragfähige Antwort auf die zugegebenermaßen schwierige Frage der Theodizee, die man vielfach als ein unwiderlegliches Argument gegen den rationalen Aufweis der Existenz Gottes auf der Grundlage des Kausalprinzips ansieht.

Wenn das christliche Ethos eine Sklavenmoral ist, wie Nietzsche meint - auch dazu noch 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 Anstrengungen anspornt. Dass das christliche Ethos den Menschen nicht überfordert, dass es ihn vielmehr 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 allgemeinen Entwicklung der menschlichen Kultur. Es ist hier zu beachten: Für die Geschichte der Offenbarung gilt das Gesetz der Evolution, nicht anders als für die Geschichte ihrer Er-

kenntnis und ihrer Deutung. Die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte ihrer Erkenntnis, 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 Verfehlungen rechtfertigt oder ob es darin verletzt wird. Zudem ist es nicht gerecht und nicht sach-gemäß, geschichtliche Begebenheiten, die das Ergebnis einer längeren geschichtlichen oder geistesgeschichtlichen Evolution darstellen, vom hohen Olymp der eigenen Position aus zu beurteilen. Das Christentum tritt nicht an die Stelle der historischen Menschheitsentwicklung, obwohl man sagen muss, dass es sie fördert und in eine bestimmte Richtung lenkt.

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 negativen Erscheinungen her beurteilen, ohne sich für ihre Genesis zu interessieren, ohne zu fragen: Wie erklären sich diese negativen Erscheinungen. Auch muss man immer, will man ein gerechtes Urteil fällen, die positiven Erscheinungen in seine Beurteilung mit einbeziehen.

Demgemäß ist immer zu unterscheiden zwischen dem Anspruch, der erhoben wird, und seiner Erfüllung. Die mangelhafte Verwirklichung dieses Anspruchs ist nicht nur eine Belastung des Christentums in seiner allgemeinen Geschichte, immer neu ist sie eine Belastung auch in der individuellen Geschichte des einzelnen Christen. Das ist keine Frage. Aber es ist ein Unterschied, ob negative Erscheinungen in der Konsequenz einer Geisteshaltung oder einer Institution liegen oder ob sie eine Verfehlung dagegen darstellen. Zudem ist es, wie gesagt, nicht sachgemäß, geschichtliche Begebenheiten vom hohen Olymp der eigenen Position aus zu beurteilen. Gemäß seinem Selbstverständnis geht das Christentum ganz ein in die Geschichte, so wie 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 gegebenenfalls verständlich machen und in das Ganze des Christentums einordnen. Bei den negativen Erscheinungen müssen wir uns immer fragen - um es noch einmal anders zu formulieren -, ob es sich dabei um Fehlformen, um Entgleisungen, um degenerative Erscheinungen handelt oder ob sie in der Konsequenz der Lehre liegen, ob es sich um einen 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 gegenüber, 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 irgendeiner Weise auf Jesus von Nazareth berufen und sich von ihm herleiten, so umfasst das Christentum rund ein Drittel der gegenwärtigen Menschheit. Davon bildet die Gestalt des römisch-katholischen Christentums etwas mehr als die Hälfte. Protestanten und Orthodoxe bilden zusammengenommen ungefähr 40 % der gesamten Christenheit.

Bei den Orthodoxen unterscheiden wir im Allgemeinen die Orientalischen Kirchen, die im 5., 6. und 7. Jahrhundert entstanden sind, und die eigentlichen Orthodoxen, die aus der Kirchenspaltung des 11. Jahrhunderts hervorgegangen sind, die heute (etwa) 13 voneinander rechtlich und verwaltungsmäßig unabhängige Gemeinschaften, „autokephale“ Gemeinschaften oder Kirchen bilden. Weit stärker noch differenziert sind die Gemeinschaften der Reformation. In den USA unterscheidet man allein über 250 Denominationen, die in ihrer Eigenart wie auch in ihrer Größe teilweise recht verschieden sind. In Afrika schätzt man derzeit die 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 Met-hodisten, die Presbyterianer und die Reformierten.

---

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

Angesichts der Vielfalt des Christentums oder der Christentümer - der Plural ist hier eigentlich vom Wesen des Christentums her unangemessen - ist es sehr schwer, einen ge-meinsamen 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 Gemeinschaften wesentlich auf eine existentielle Zuwendung zu Jesus von Nazareth ankommt, wie immer man sich diesen vorstellt.

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

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

Der Konsens über die essentiellen Inhalte des Christentums bzw. des christlichen Glaubens, ein von allen Christen akzeptiertes Bekenntnis, ist ein bleibendes Problem. Mit ihm ist seit 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 Anliegen 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. Vatikanische 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 Kirchen 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 Hoffnung ein nicht sehr solides Fundament, es sei denn, man setzt an die Stelle des Ringens um die Einigung in der Wahrheit ein pragmatisches Einheitsmodell, was freilich faktisch vielfach geschieht. De facto macht der gegenwärtig weithin in der Ökumene auf allen Ebenen herr-

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

schende 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 säkulare 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 universales Konzil der Gesamtchristenheit als Vorstufe für ein universales Konzil der Religionen zu, von dem man einen universalen Frieden auf unserem Planeten erwartet. Im Herbst 1990 veranstaltete 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 Pfingstwoche 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 überstei-gen würde. Die enge Beziehung zwischen Basel und Seoul wird manifest, wenn der Abschluss-vortrag 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.

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

Der Islam, die zweitgrößte religiöse Glaubensgemeinschaft, umfasst zahlenmäßig etwa 20 % der Menschheit, wobei man allerdings bedenken muss, dass der Islam wächst, anders als das Christentum, und zwar mit einer außerordentlichen Dynamik, seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts um das Sechsfache. Der Islam umfasst heute etwa 20 % der Weltbevölkerung. Die katholische Kirche etwa 17 %. Das römische Christentum stellt also zahlenmäßig die zweitgrößte religiöse Gruppierung dar und folgt sogleich auf den Islam. Es ist allerdings in sich geschlossener als alle übrigen Religionsgemeinschaften es sind, erst recht als alle übrigen christlichen Konfessionen, jedenfalls im Prinzip, wobei nicht zu verkennen ist, dass das Prinzip in praxi immer weniger erkennbar wird. Ja, auch das 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]. Faktisch 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 Tatbestandes.

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

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

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“.

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 Pau-lus im Neuen Testament. Im 2. Makkabäerbuch (2 Makk 14,38) wird von Judas gesagt, er sei für die Reinheit des Judentums eingetreten und habe Leib und Leben für das Judentum gewagt. Gal 1,13 f spricht Paulus von seinem früheren Wandel im Judentum und davon, dass er im Judentum weiter gegangen war als viele seiner Altersgenossen. In der Apostelgeschichte preist er König Agrippa, weil er ein Kenner der jüdischen Bräuche und Streitfragen ist (Apg 26,3). Im Neuen Testament wie auch in der hellenistischen Umgangssprache steht der Begriff „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 <u>Judentum</u> ab, wurde der Terminus in der Väterzeit mehr und mehr der Gegenbegriff zum <u>Heidentum</u>, zum „Paganismus“. Der Begriff „Christianismus“ beinhaltete in jedem Fall die christliche Glaubens- und Lebensweise.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass der Begriff „χριστιανισμός”, „christianismus“, in Ableitung von Christus <u>und</u> in Ableitung von Christianern oder Christen gebildet worden ist. Christus 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 <u>und</u> die Verhaltensweisen, die daraus folgen, oder gar <u>nur</u> 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 zusammen, 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 Sozialgemeinschaft steht. In dieser entwickelten Form übernimmt das Mittelhochdeutsche die Begriffe Christentum und Christenheit, Christentum im Sinne von Glaube und Leben, Christenheit im Sinne von Sozialgemeinschaft. - In dem Begriff „Christenheit“ schwingt dann allerdings im Mittelalter die Idee eines einheitlichen christlichen Reiches mit, weshalb man diesen Begriff in der Zeit der Reformation ganz fallen lässt oder mit negativem Vorzeichen versieht. Luther benutzt den Begriff „Christenheit“ zwar häufig, unterscheidet aber deutlich die „geistliche“ und „innerliche“ Christenheit von der „leiblichen“ und „äußeren“, womit er jedoch nicht auf die Unterscheidung zwischen „unsichtbarer“ und „sichtbarer“ Kirche anspielt, denn er hält noch, anders als das später der Fall war, strikt an der Sichtbarkeit auch der geistlichen Gemeinschaft fest. Luther geht es in seinem Protest gegen bestimmte äußere Formen der Christenheit zunächst nicht um eine In-Frage-Stellung der äußeren Formen als solche, sondern um deren Beseelung, es geht ihm darum, dass die geistliche Christenheit deutlicher in der leiblichen zur Erscheinung gebracht wird. Damit nimmt er ein Anliegen auf, das schon die mittelalterlichen Sekten und Reformbewegungen nachdrücklich vertreten hatten und das dort zu einer Wiederbelebung des Begriffs „christianismus“ geführt hatte. Der lutherische Begriff „christianitas“ wurde im Deutschen dann allerdings nicht mit Christenheit übersetzt, sondern mit Christentum. Er erhielt damit gleichzeitig eine neue Funktion. Er diente nun nämlich nicht mehr dazu, die Eigenart des Christlichen zu beschreiben (entsprechend der 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 Hinblick auf die faktische Gestalt des Christentums, und zwar bis in die Zeit der Aufklärung hinein, was dann speziell Kritik an der römischen Kirche bedeutet, die von daher geneigt war, diesen Begriff zu 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 Lehrgespräche nur eine geringe Rolle. Das ist zum Teil eine Folge der faktischen Schwierigkeiten, die man bei den Reunionsbemühungen damals erlebte, zum anderen ist das 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.

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 Handeln 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 Erwekkungserlebnisses in dieser Zeit, die quer durch die verschiedenen Gemeinschaften hindurchging 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 genannten 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 diesem Verständnis gleichzeitig auch kirchenlos und damit auch undogmatisch und überkonfessionell war.

In diesem Kontext muss auch die Behauptung Lessings (+ 1781) verstanden werden, die er im Religionsstreit mit Johann Melchior Goeze als Trumpf gegen eine Theologie des Bibelbuch-

---

[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.

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 bezeichnete. Das heißt: Die entscheidenden Stichworte wurden nun in der Wertung des Christentums „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 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 evangelischen 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.

---

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

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 Glaubenswahrheiten ideelle Wahrheiten enthalten seien, die durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft angegangen werden könnten, übernatürliche Wahrheiten, nicht philosophische Wahrheiten, die durch die natürliche Vernunft erkennbar seien. Sie konnten sich dabei auf Thomas von Aquin (+ 1274) und die Scholastik überhaupt berufen. Mit Nachdruck erklärten sie: Die Ideen oder Wahrheiten des 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 Entfaltung der abgeschlossenen Offenbarung. Mit Recht bestanden die Tübinger darauf, dass die

[53] Ebd., 294.

[54] Ebd., 294 f.

[55] Ebd., 296.

[56] Ebd., 297.

Idee oder die ideelle Wahrheit des Christentums auf der Tatsachenwahrheit des historischen Prozesses aufruht. Mit Nachdruck betonten sie: Es handelt sich im Christentum um übernatürliche Wahrheiten, die nur dem Glauben zugänglich sind, nicht um philosophische Wahrheiten, die durch die natürliche Vernunft erkennbar sind, und setzten sich damit klar ab gegenüber 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 „Erziehung des Menschengeschlechtes“ das „Knabenalter“ zum „reifen Mannesalter“ voranschreiten, in dem die Gotteserkenntnis nicht mehr „als Offenbarung gepredigt", sondern „als Resultat menschlicher Schlüsse gelehrt“ wird. Er meinte - und mit ihm meinten es viele -, der mündig gewordenen Menschheit entspreche das Christentum als natürliche Vernunftreligion. Lessing war der Meinung, die Vernunftreligion müsse das Christentum und seine konfessionellen Sonderungsformen ablösen, erst damit könne der universale Anspruch des Christentums verwirklicht werden.

Dieser natürlichen Vernunftreligion, die man als eine Weiterentwicklung des Christentums 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 universale Anspruch des Christentums erst seine Erfüllung findet.

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

---

[57] Ebd., 297 f.

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

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 Vernunftreligion 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 natürlich 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 Inhalt 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.

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 Gruppierungen, die es heute gibt.

Zunächst fragen wir nach den zentralen christlichen Aussagen. Welche sind diese? Was gehört dazu? Welche Norm gibt es hier? Und wer ist autorisiert, die Norm zu normieren? Also: Wer sagt, was gilt, und wo das, was gilt, zu finden ist?

Die zentralen christlichen Aussagen sind das Geheimnis des trinitarischen Gottes, das Geheimnis des einen Gottes in drei Personen, das Geheimnis der Inkarnation, das Geheimnis der zwei Naturen in Christus und das Geheimnis der Präexistenz des menschgewordenen Gottessohnes. Ferner gehören dazu die Geheimnisse der Jungfrauengeburt, der Erlösung, der Wiederkunft Christi und des Endgerichtes und all jene Glaubenswahrheiten, die die alten so genannten Symbola, die Glaubensbekenntnisse, aufzählen, das apostolische, das nizänische, das

nizänisch-konstantinopolitanische oder das athanasianische, um die wichtigsten altchristlichen Glaubensbekenntnisse hier zu nennen.

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

Die vier wichtigsten dieser altchristlichen Symbola sind das apostolische, das nizänische, das nizänisch-konstantinopolitanische und das athanasianische Symbolum oder Glaubens-bekenntnis. Der Terminus „Symbolum“ kommt von dem griechischen „συμβολον”. Diesem Substantiv liegt das Verbum „συμβαλλειν” zugrunde, das soviel bedeutet wie „zusammenwerfen“, „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 Wahrheiten von der Schöpfung, von den zwei Naturen in Christus, von der Präexistenz, von der Jungfrauengeburt, 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 credenda 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

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

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

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 konsensfähig, dem Wortlaut oder auch dem inneren Verständnis nach, so ist das heute immer weniger 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 Christlichen oder nach den christlichen Grundwahrheiten mit der Kritik an konkreten Gestalten des Christentums zu verbinden. 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

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

übrig, als die Frage nach den christlichen Grundwahrheiten mit der Kritik an konkreten Formen des Christentums zu verbinden.

Wenn die Antworten auf die Frage nach den christlichen Grundwahrheiten so vielfältig sind, so hat das seinen Grund nicht nur in der geistigen Unklarheit über das, was wir Christentum nennen, und in der Unbestimmtheit der konkreten Bestimmung des Christlichen, also im Menschen, sondern auch in der Fülle und 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 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 spannungsvollen Polarität, in der uns ein Abbild der Polarität der Schöpfung begegnet. Auch hier müssen wir eine gewisse Parallelität zwischen der natürlichen Schöpfungsordnung und der übernatürlichen Heilsordnung konstatieren.

Es ist 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 verwechselt.

Während katholische Theologen eher geneigt sind, die Eigenart Christlichen materialiter zu sehen und entsprechend darzustellen, sind evangelische Theologen eher geneigt, die Eigenart des Christlichen, formaliter zu behandeln, also: nicht inhaltlich, sondern strukturell. 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 Ver-ständnis der

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

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 Materialelementen, auf den entscheidenden Glaubensgegenständen, liegen, in denen allerdings die Formelemente immer wieder sichtbar werden bzw. sichtbar gemacht werden.

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

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

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

Das Christentum versteht sich als Offenbarung im strikten Sinne, als Offenbarung im Sinne von Selbsterschließung Gottes an den Menschen. Das Christentum erhebt den Anspruch, dass die Offenbarung in geschichtlichen Ereignissen und in der Kunde davon erfolgt ist. Damit beansprucht es einen ganz besonderen Platz im Reigen der Religionen, einen einzigartigen Platz, damit beansprucht es 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 neutestamentliche Offenbarung mit ihren 72 Büchern zur Voraussetzung.

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

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 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 Gottesverehrung.

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: exklusiv zusammen mit dem Judentum, der Religion des Alten Testamentes. Aus dem Anspruch des Christentums, zusammen mit der jüdischen Religion auf der wirklichen Offenbarung Gottes aufgebaut zu sein, folgt sein Absolutheitsanspruch. Er ist von daher ein inneres Wesenselement des Christentums. Das heißt: An ihm hängt die Identität des Christentums. Ein Chri-

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

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 Offenbarungsqualität 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 Offenbarung „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 Geschichte Gottes mit dem Menschen, die ihren Niederschlag in bestimmten Urkunden gefunden hat, die ebenso wie die Geschichte Gottes mit seinem Volk göttlichen Ursprungs sind und diese Geschichte in einer gewissen Hinsicht zum Abschluss bringen. Demgemäß stellen die 72 Schriften des Alten und des Neuen Testamentes - jedenfalls gemäß katholischem Verständnis - die Norm für die weitere Geschichte Gottes mit dem Menschen dar.

---

[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.

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 unterscheiden 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 Geoffenbarten einerseits und den Schutz vor Irrtum andererseits. Dabei begleitet Gottes positiver Beistand die menschliche Rede oder Niederschrift, ohne dass die menschlichen Eigenschaften und die menschliche Eigenart des Hagiographen ausgeschaltet oder auch nur eingeschränkt werden. Dabei ist es nicht einmal notwendig, dass sich der Inspirierte bei seiner Niederschrift der Tatsache der göttlichen Inspiration bewusst ist.

Das Faktum der 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 Wahrheit des Ausgesagten verbürgt. Diese bezieht sich jedoch nur auf die religiösen Aussagen, nicht auf die naturwissenschaftlichen, weltbildlichen, geographischen und historischen Aussagen. 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 Christentums - 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, ungeachtet 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, sondern im Hinblick auf die darin ausgesagten religiösen Wirklichkeiten. Angesichts solcher Grundpositionen des Christentums kann man, streng genommen, die Heilige Schrift nicht mit der Offenbarung Gottes identifizieren.

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 nebenbei gesagt ist, wie beispielsweise die naturwissenschaftlichen, weltbildlichen, geographischen oder die geschichtlichen Aussagen. Von Offenbarung kann man, um es konkret zu sagen, 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 Testamentes, weshalb das Christentum von seiner jüdischen Wiege nicht absehen kann. Der Kolosserbrief nennt das Alte Testament den Schatten des Zukünftigen (Kol 2, 17), also des Neuen 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 zunächst und eine Zeitlang, selbst haben sie sich aber nicht so verstanden, zu keiner Zeit -, demgemäß haben sich die ersten Christen nicht als eine jüdische Sekte verstanden, sondern als das wahre Israel (Gal 6, 15 f).

---

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

Daher reklamierten sie für sich jene Bezeichnung, mit der sich das alttestamentliche Gottesvolk selbstbewusst charakterisierte, wenn sie sich als den „קהל יהוה“ („kahal Jahwe“), in griechischer Version als die „ἐκκλησία του Θεου“, in lateinischer Version als die „ecclesia Dei“ bezeichneten. „קהל“ („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 „קהל“, als die neue „ἐκκ λησία”, als die neue Gottesversammlung, als die neue Gottesgemeinde oder als das neue Gottesvolk.

Das Christentum erhebt den Anspruch, dass in ihm, speziell in Jesus von Nazareth und in den Heilstaten, die durch ihn geschehen sind und noch geschehen werden, die alttestamentliche Prophetie ihre Erfüllung gefunden hat. 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 Nächsten und durch einen konsequenteren Universalismus, um nur einige bedeutende Züge des aus dem Judentum hervorgegangenen Christen-tums 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 metaphysischen Wahrheiten vordringen kann, gibt es auch Wahres in den Religionen, freilich mehr oder weniger.

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

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 übernatürliche göttliche Offenbarungen. Dieses Faktum folgt aus den ersten Kapiteln der Genesis, die bezeugen, dass Gott irgendwie zur gesamten Menschheit gesprochen hat. Diese Offenbarungswahrheit müssen wir zusammen sehen mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2, 4: „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden") sowie mit der Feststellung des Hebräerbriefes, dass es unmöglich ist, Gott zu gefallen ohne Glauben (Hebr 11, 6). Das heißt: Weil Gott alle Menschen retten will - Gott will alle Menschen retten, das heißt nicht, dass alle Menschen tatsächlich gerettet werden -, weil Gott alle Menschen retten will und weil das ohne den Glauben nicht vorgesehen ist, der Heilsglaube aber nach Rö 10, 17 aus dem Hören kommt, aus dem Hören der Offenbarung Gottes, deshalb muss eine autoritativ offenbarende Ansprache Gottes an alle Menschen ergehen oder besser an jeden einzelnen Menschen, auch wenn er nicht mit dem Judentum oder mit dem Christentum konfrontiert wird, 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, dass Gott vielmehr von Anfang an die Menschen 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 Heilsgeschichte, wie sie uns in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes begegnet, sozusagen umfängt.

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

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 Tatsache, 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 Menschen, die ohne Schuld das Evangelium nicht kennen, auf Wegen zum Glauben führen, um die er allein wisse, und betont dabei, dass es ohne Glauben nicht möglich sei, Gott zu gefallen[69].

Stets ging die christliche Glaubensüberlieferung davon aus, dass Gott uns nicht ohne uns rettet, 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 be-

---

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

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

gegnet, da ja nach dem Willen Gottes alle Menschen gerettet werden sollen und demgemäß wenigstens die Gelegenheit dazu erhalten müssen, einen übernatürlichen Glaubensakt zu setzen, implizit 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 bestimmten Wahrheitsmomenten in den Religionen. Dass er das tut, liegt immerhin sehr nahe, wenngleich wir darüber keine Sicherheit haben.

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

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

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

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 transzendiert die Grenzen der Geschichte zur mythischen Vorzeit wie auch zur mythischen Endzeit hin. Ihm liegen keine wirklichen geschichtlichen Ereignisse zugrunde. Er ist vielmehr eine bildhafte Deutung der Gegenwart. Der Mythos gehört den Frühstadien der Menschheitskulturen an. Ihm liegen keinerlei wirkliche geschichtliche Ereignisse zugrunde. In ihm deutet und erklärt der Mensch - in verschlüsselter, geheimnisvoller Weise - seine Verhältnisse und Vorfindlichkeiten in der Welt, deutet und erklärt er die letzten Rätsel seiner Existenz.[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 Menschen und um die Entstehung der Götter. Darüber hinaus spricht man noch von Naturmythen und von eschatologischen Mythen, von Naturmythen, wenn die Naturkräfte und die Gestirne oder wenn atmosphärische und meteorologische Erscheinungen der Natur mythisiert werden, von eschatologischen Mythen, wenn große Verheißungen für die Zukunft gegeben werden.

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

Faktisch stellen sich die Mythen dar als phantastische Erzählungen, in denen Götter und Göttinnen auftreten, Göttersöhne, Zyklopen und Riesen, die die Gestalt von Menschen und Tieren haben, sich aber von diesen dadurch unterscheiden, dass sie von unvorstellbarer Größe

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

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

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 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 Irrationalismus 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.

---

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

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

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 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

---

[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.

Formen. Der Grund dafür ist zum einen die Tatsache, dass dieses Denken gleichsam in der Luft liegt, atmospärisch unseren Alltag beherrscht, zum anderen denkt man hier pragma-tisch: Man will ankommen. Man verkauft dem Kunden das, was er verlangt.

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 fortschrittlich gab. Galt es bisher nur für kleine Gruppen, fasziniert es heute in der Gestalt des New Age unwahrscheinlich viele Menschen, Menschen aus allen Schichten[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 Reste reduziert. Diese Position hat sich der evangelische Exeget Rudolf Bultmann (+ 1976) zu eigen gemacht in seinem radikalen Entmythologisierungsprogramm. Bei ihm bleibt dann schließlich von der Botschaft der Bibel und vom christlichen Glauben nur noch die Betroffenheit durch das Kreuz Christi in seiner Bedeutsamkeit, sofern es das Heil des Menschen ist. Auch die Botschaft der Auferstehung bedeutet für ihn nicht mehr und nicht weniger als die Botschaft von der Bedeutsamkeit des Kreuzes. Damit sieht Bultmann von allem Inhaltlichen der Botschaft des Christentums ab und 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.

---

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

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 Schriften des Neuen und noch mehr des Alten Testamentes gibt, die es zu rationalisieren gilt, aber prinzipiell gründet das Christentum in der Geschichte. Unverkennbar ist bereits das Alte Testament bestrebt, das mythische Weltbild zu überwinden, zu entmythologisieren oder besser: zu entmythisieren, die Eigenständigkeit der Welt hervorzuheben und zwischen dem natürlichen Eingreifen Gottes und seinem übernatürlichen Eingreifen zu scheiden. Intensiver noch geschieht das im Neuen Testament. Mit solcher Entmythisierung, die natürlich noch weitergeführt werden kann, als das im Alten und im Neuen Testament geschieht, und tatsächlich auch weitergeführt wurde in der Geschichte des Christentums, mit Recht, mit dieser Entmythisierung wurde erst die Grundlage 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 be-

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

stehe 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 Schriften. Das heißt jedoch nicht, dass sie der jüdisch-christlichen Offenbarung das Gepräge geben. Bemerkenswert ist dabei, dass trotz der mythisch akzentuierten Kosmogonie des Alten Testamentes auch die entferntesten Anzeichen einer Theogonie im Alten Testament fehlen. In der Mythologie ist 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 sich 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 machen sollen?

Die Geistes- und Kulturgeschichte der Menschheit ist rund 10 000 Jahre alt. Das ist ein sehr kleiner Bruchteil der Zeit, in der es den homo sapiens auf der Erde gibt. Die Offenbarungsgeschichte des Alten und des Neuen Testamentes erstreckt sich über einen Zeitraum von etwa 1 000 Jahren. Sie erhebt den Anspruch, nicht ein Produkt des menschlichen Geistes zu sein, sondern Kunde von Gott zu sein, Kunde von Gott im Sinne des Genitivus subjectivus, jedenfalls zunächst. Dieser Anspruch muss freilich gerechtfertigt werden, durch die Theologie, durch die Fundamentaltheologie, er ist nämlich nicht in sich einsichtig, er ist nicht evident. Wenn man sich dabei nur auf die innere Überzeugungskraft der Inhalte beruft, so reicht das nicht hin. Was den einen überzeugt, das überzeugt den anderen noch lange nicht. Es muss objektive Kriterien geben, die den Anspruch dieses Phänomens der menschlichen Geistesgeschichte rechtfertigen.

Papst Benedikt XVI. wird 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 Augustinus (+ 430), dessen sein ganzes theologisches Denken und Bemühen charakterisierender 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 Offenbarungsphänomens in sich nicht einsichtig, nicht evident ist. Hier liegt auf jeden Fall die entscheidende Aufgabe der Theologie heute, besonders auch angesichts der Konfrontation mit den Religionen und den verschiedenen areligiösen Lebensentwürfen, denen sich immer mehr Menschen in der modernen Massengesellschaft zuwenden.

Das Christentum entfaltet sich als Offenbarungsreligion 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

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

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

Geborgenheit“. Wie kein anderes Geistesprodukt in der Geschichte der Menschheit stellt diese Literatur „die unaufgebbaren Werte der Liebe und der Wahrheit gegen den Hass und die Lüge“[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 geistigen 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 in allen Phasen seiner Geschichte kooperiert. Wie hätte er anders von ihm 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 <u>begründeten</u> 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

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

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

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 Wertung dieser verfassten Form, der Institution, in den verschiedenen christlichen Denominationen wiederum sehr verschieden ist. Der Glaube ist die entscheidende Voraussetzung für die Taufe. Deshalb hat die Frage nach dem Glauben auch einen zentralen Ort in der Taufliturgie. Aber nicht nur da.

Bei aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit des Christentums innerhalb der verschiedenen Völker und Kulturen, über die Konfessionen und Gruppierungen hinweg, hat man stets ganz selbstverständlich den Glauben als das entscheidende Formelement des Christentums angesehen, den Glauben zusammen mit der Offenbarungsqualität des Christentums - im Glauben geht es um die Annahme der Offenbarung. Auch dann hat man bei aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit 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 ausklammerte 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 Christentums 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 Religion) naturalisiert. Dann wird das übernatürliche Erkennen zum natürlichen Erkennen, aus der doppelten Erkenntnisordnung, aus dem „duplex ordo cognitionis“, wie es das I. Vaticanum ausdrückt, wird 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 sprechen wir bei diesem Monismus von Rationalismus, in Bezug auf das Sein von Naturalismus.

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

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

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 veranschaulichen 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 aussagen 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 Inhalt des Glaubens, ist die „fides qua“, die vertrauensvolle Hingabe an den Zeugen, das dativische 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 Hinblick 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. 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 <u>nicht</u> beim Glauben im christlichen Verständnis. Vielmehr geht es hier um die Antwort auf die Offenbarung, 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 bezeichnet. Nicht zuletzt zeigt sich auch in dieser Ungenauigkeit der Diktion der Verfall der Theologie 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. <u>Dass</u> 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-

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

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 Antike, verstanden sich als Kultgemeinschaften. Sie sahen das Wesen ihrer Religion primär in der Durchführung, in der Zelebration bestimmter Riten[88]. Wieder andere Religionen verstanden 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 zusammengesetzt 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 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.

---

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

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 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 raumzeitliche Welt nicht die ganze Wirklichkeit ist. Das aber ist nicht eine Option[91], sondern das Ergebnis eines einfachen Schlussverfahrens, gründend in der Evidenz des Kausalsprinzips. - Der Glaube geht davon aus, dass es neben unserer Erfahrungswelt eine qualitativ jenseitige Welt gibt, deren Existenz mit Hilfe des Kausalprinzips erschlossen werden kann.

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

---

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

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

[91] So ebd., 27.

Genau diese zwei Gegebenheiten, die qualitativ jenseitige Welt und die absolute Transzendenz Gottes, bedingen die Offenbarung und den Glauben als Medien der Kommunikation 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 geht hier um eine Standortverlagerung des Menschen, die zugleich Voraussetzung und Konsequenz des Glaubens ist. Gleichzeitig ist der selbst in seinem tiefsten Wesen Umkehr und Standortverlagerung.

Weil aber der Mensch stets zum Sichtbaren und Greifbaren tendiert, der Glaube aber auf das Unsichtbare gerichtet ist, deshalb müssen der Glaube und die Bekehrung immer neu vollzogen 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 besondere Relevanz in der Gegenwart, weil heute das Vergangene von vornherein mit Skepsis betrachtet und das Zukünftige von vornherein als positiv angesehen wird, weil heute an die

[92] Ebd.

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 Christentum, nach denen das neuere Modell angesichts des wachsenden Fortschritts immer das bessere ist.

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

[93] Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [8]1968, 29 f.

ziell 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 Skandalon 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 Winkel der Erde normativ für das Heil aller Menschen. Im Christentum geht es darum, dass das Kontingente, das Nichtnotwendige, verpflichtend wird für alle Zeiten, damit aber eine bestimmte Gestalt der Verkündigung, eine bestimmte Gestalt der Sakramente usw.

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 Wesensmoment des Christentums nicht zu beseitigen.

[94] Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [8]1968, 32 f.

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 heute 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 christliche Glaube sei auf das Unvergängliche ausgerichtet, die Geschichte aber sei der Inbegriff des Vergänglichen, weshalb der

[95] Ebd.

[96] Ebd.

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

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 Beziehung 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 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.

---

[98] Ebd., 22 f.

[99] Ebd., 23.

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 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, <u>was</u> 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.

---

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

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, 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

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

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. Ich erinnere 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 protestantischen, aber auch da gab es Widerspruch. 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, sofern 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 weitesten Sinne, so wäre das nicht nur gegen die Vernunft, so wäre das gar unmoralisch, so wäre das gar eine Verfehlung gegen das Sittengesetz.

Daher kann man eigentlich nicht vom Wagnis des Glaubens sprechen, 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

---

[103] Ebd., 907 f.

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

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 gewisse 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 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 sei-ner 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 Begründung. 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-

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

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 Fundamentaltheologie, 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 Glaubensinhalte, die den neuen Weg inhaltlich spezifizieren, und in dem geistigen Verstehen dieser Glaubensinhalte, die die Grundlage für den neuen Weg sind, soweit sie verstanden werden können. 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 dieses Glaubens in Worten, die geistige Inhalte zum Ausdruck bringen.

Gerade die Überzeugung von der Wahrheit ist ein Wesensmoment des Glaubens, die Überzeugung nicht von der möglichen, sondern von der sicheren Wahrheit.
Von daher gesehen kann man das oft zitierte Jesaja-Wort Jes 7, 9 „wenn ihr nicht glaubt, so bleibt ihr nicht“ mit Fug und Recht auch in der Form der Septuaginta-Übersetzung darbieten: „Wenn ihr nicht glaubt, so versteht ihr nicht!“ Das ist nicht Ausdruck eines Hellenisierungsprozesses, das ist nicht eine Intellektualisierung des Glaubens, ein Abfall vom ursprünglich biblischen Verständnis des Glaubens[107], wie man vielfach gesagt hat, sondern seine immanente 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 „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

[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.

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 ה'אמן („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].

Mit dem Wesensmoment des Glaubens hängt das Wesensmoment der Schrift zusammen. Damit haben wir ein drittes wichtiges Formelement des Christlichen. Der Glaube ist die Antwort auf die Offenbarung Gottes. Die Offenbarung Gottes aber begegnet uns in der Heiligen Schrift oder in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes. Die Schrift bezeichnet

---

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

[109] Ebd., 18 f.

[110] Ebd., 19.

[111] Ebd., 24.

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 Handhabung der Autorität der Heiligen Schrift. Das heißt nicht, dass man an die Bibel glaubt, man glaubt - genauer besehen - nicht an die Bibel, sondern an 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 Verständnis enthält die Schrift die Offenbarung materialiter, die Tradition formaliter.

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

Die Kulmination der Heilsgeschichte ist das Christusereignis. Dieses hat einen derartigen Stellenwert für das Christentum, dass es in seinem Kern als Bekenntnis zu einer Person definieren muss. Das heißt: In seinem Kern ist es nicht Bekenntnis zu einer Lehre, sondern Bekenntnis zu einer Person. Es ist also nicht um ein Buch oder eine Lehre zentriert, sondern um eine Person. Mit der 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.

[112] Ebd., 29.

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 Glaubensbekenntnis. Genauer gesagt ist dieses Glaubensbekenntnis das entscheidende der Christen seit den Urtagen des Christentums: „Jesus ist der Christus“.

Christus ist die griechische Übersetzung des hebräischen משיח („maschiach“), des aramäischen „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“ bezeichnete 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 ersten großen (allgemeinen) Konzilien auf den Begriff gebracht haben.

Kontrovers ist die Frage, ob der historische Jesus sich selber als Messias bezeichnet hat oder ob er als solcher von seinen Anhängern bezeichnet wurde. Manche sind der Meinung, er sei erst nach Ostern als Messias bezeichnet und verkündet worden. Vieles spricht indessen dafür, dass er sich selber als Messias bezeichnet hat, dass diese Prädikation nicht erst durch die nachösterliche Gemeinde erfolgt ist. Auf jeden Fall hat der historische Jesus sich 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 entscheidende Thema der urchristlichen Predigt ist. Unabhängig von der Kontroverse, ob der historische Jesus sich selber als Messias bezeichnet hat oder ob er als solcher erst von seinen Anhängern bezeichnet worden ist, ist die griechische Bezeichnung 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 Nazareth 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 wirk-lich 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

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

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 abgesichert ist.

Halten wir also fest: Das Zentrum der Offenbarungsgeschichte ist die Gestalt Jesu von Nazareth, den die Anhänger dieses Jesus als den Christus bekannten, von Anfang an, von dem sie bekannten, dass in ihm Gott selber ein Mensch geworden sei. Das Christentum ist als Glaube wesentlich Hingabe an die Christusgestalt, die das Zentrum des Christentums ist. Durch die Hingabe an die Christusgestalt gewinnt der Christ im Glauben eine neue Daseinsweise. Das Schicksal des einzelnen Menschen, der Menschen allgemein und der Welt hängt, so lehrt das Christentum, an der Gestalt Jesu von Nazareth. Es gibt kein Heil, es sei denn durch ihn und durch das, was er zum Heil der Menschen gewirkt hat. Dieser Jesus von Nazareth ist so bedeutend für das Christentum, dass man sagen muss: Alles, was der Christus-gestalt 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 neutestamentlichen Schriften. Sie gehören allesamt noch zur konstitutiven Phase der Offenbarung oder zu der Phase der Begründung des Christentums. Auf sie, auf die Schriften, folgt dann die Glaubens- oder auch Dogmengeschichte, in der die konstitutive Offenbarung, das „depositum fidei“ - wie es in der Sprache des katholischen Christentums heißt -, interpretiert und auf die jeweilige Situation hin ausgelegt wird.

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

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

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 Leben 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 satanischen 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 Grund-

[115] Ebd., 26 f.

gesetz, 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 Geschichte 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 Erlösung aber rückt den Erlöser in den Mittelpunkt des Christentums. Das gilt konsequenterweise auch für die individuelle Heilsgeschichte 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 ähn-

[116] Ebd., 28 f.

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

licher 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 begrifflichen Durchdringung und der lehrhaften Fixierung, weil sie seit ihrem 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 wesentlich von den anderen Stifterreligionen, sofern diese allesamt mehr oder weniger auf eine Lehre verpflichten.

Jesus verlangt die Nachfolge. Das Christsein ist wesentlich Nachfolge Christi ohne Wenn und Aber. Deshalb werden alle, die ihm Glauben schenken, als Jünger bezeichnet, ob sie ihm buchstäblich nachfolgen oder nicht, in den Tagen des irdischen Jesus oder auch nach den österlichen Ereignissen. Auch nach Ostern werden die Anhänger Jesu, die Gläubigen der sich ausbreitenden Kirche, wie die Apostelgeschichte bezeugt, zunächst einfach als Jünger bezeichnet, sie folgten ihm ja geistigerweise nach, bis sich die Bezeichnung „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 Vollendete, 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

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

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 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 Christen-tum 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 fünften. 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 Daseinsrecht, wohl jedoch der irrende Mensch. In klassischer Weise hat der Kirchenvater Augustinus (+ 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 bezieht sich auf Menschen, nicht auf Ideen, erst recht nicht auf falsche.

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

Die Toleranz des Christentums ist nicht relativistisch oder indifferentistisch, das heißt, sie gründet nicht in Skepsis oder in Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, sondern im Respekt vor den Menschen bzw. im christlichen Liebesgebot oder im Beispiel Jesu. Das Liebesgebot des Neuen 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 - bedeutet 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 irdische 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 In-

[120] Ebd., 13.

begriff 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 Euangelion 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 darstellen, 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 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

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

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 Gemein-samkeiten der Konfessionen, dann ist das Ziel der Ökumene im Grunde schon erreicht, 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 Theorie 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 bedeutsame, 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 Wahrheit in Liebe zu tun (Eph 4,15), „veritatem facientes in caritate“[122]. Jesus stritt sich mit den

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

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 Christentums und gegenüber dem damit verbundenen Wahrheitsanspruch.

Das eine Christentum versteht sich sodann als Welt- und Menschheitsreligion. Dem Einheitsprinzip entspricht also das Prinzip des Universalismus. Damit haben wir ein 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 selber zum Urheber hat, sachlich und exklusiv Selbsterschließung Gottes an die Menschheit darstellt. In dieser Gegenüberstellung erhielten die Religionen allerdings einen uneingeschränkt negativen Akzent als eigenmächtige Versuche, sich Gott zu nähern und das Heil zu wirken. Dabei geht der genuin christliche Gedanke verloren, dass die Religionen auch Wahrheiten enthalten, dass sie irgendwie auch ein Vorhof des Christentums sind. Faktisch wird hier ein tiefer Graben zwischen den Religionen und dem Christentum geschaffen, der eigentlich so nicht gegeben ist. Die Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft und gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist nicht gemeinchristlich. Sie ist ein Zug, der erst durch die Reformation in das Christentum hineingekommen ist. Die Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft und gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, wie sie uns im reformatorischen Christentum begegnet, gründet letztlich in der exzessiven 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 eigentliche Zentrum des Christentum gewesen ist, sofern das Christentum die Religion des Kreuzes ist.

Dem Christentum kommt die numerische Einheit und, daraus resultierend, der Universalismus 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].

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass das Christentum „nie einem einzigen, in sich homogen abgeschlossenen Kulturkreis" angehört hat, dass es „an der Grenze zwischen ‚Osten' und ‚Abendland'" entstanden ist und dass sich daher seine Wurzeln „in fast alle vorausgehenden Hochkulturen hineinsenken"[124]. Anders ist das beim Hinduismus, beim Buddhismus, 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 anderen Religionen, die im Grunde nicht aus ihrem ursprünglichen Kulturraum herausgetreten sind. Das Christentum hat sich sogleich in einen anderen Kulturraum begeben und von daher eine Weltkultur und eine Weltzivilisation entwickelt. Zu allen Zeiten war darüber hinaus das missionarische Bewusstsein in der Christenheit sehr groß, die religiös motivierte Expansion, speziell in der nach Rom hin orientierten Christenheit. Stets wurde der missionarische Auftrag als der entscheidende Imperativ des Stifters angesehen.

---

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

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

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 des 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 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

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

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 menschliche Gebrechen zu sein. Der Absolutheitsanspruch geht nicht auf das praktische Verhalten der Vertreter des Christentums, sondern auf seine objektive Wahrheit.

Ein Sonderfall der Absolutheit des Christentums ist die in der katholischen Kirche explizit, in vielen anderen christlichen Denominationen implizit 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 Himmel euch eine andere Heilsbotschaft verkünden, als wir euch verkündeten - verflucht sei er“. 1 Tim 3, 14 f heißt es: „Dies schreibe ich dir, ... damit du ... weißt, wie man im Hause Gottes wandeln soll, in der Kirche des lebendigen Gottes, welche die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist“.

Die Überzeugung von der Absolutheit des Christentums in diesem Sinne, bisher eine unangefochtene Grundüberzeugung, 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.

---

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

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 bezeichnend, 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 objektiv irrt, wird ohne Christentum und Kirche auf einem außerordentlichen Weg von Gott vor die Entscheidung gestellt, wie ich bereits in den Ausführungen über die Offenbarung betonte.

Das Axiom „extra ecclesiam nulla salus" gilt - nicht anders als das Axiom „extra christianismum nulla salus" - als Sachprinzip, nicht als Personalprinzip, und es besagt nicht mehr und nicht weniger als dass die Kirche der entscheidende Heilsweg ist, dass alle, die gerettet werden, wenn sie gerettet werden und sofern sie gerettet werden, allein durch die Kirche gerettet werden, die in der katholischen Kirche subsistiert, 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 communitates 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.

[127] Lumen gentium, Nr. 8.

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, der sich von der Kirche trennt und mit einer Ehebrecherin (gemeint ist das Schisma) verbindet, schließt sich aus von den Verheißungen der Kirche, und wer die Kirche verlässt, wird nicht zu den Belohnungen Christi gelangen. Ein Fremder ist er, ein Unheiliger, ein Feind. Der kann Gott nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat”. Auch Augustinus (+ 430) und Hieronymus (+ 419 oder 420) teilen diese Auffassung. Der Augustinus-Schüler Fulgentius von Ruspe (+ 533), ein Verteidiger der augustinischen Gnadenlehre gegen die gallischen Semipelagianer, formuliert den gleichen Gedanken so: „Aufs gewisseste halte fest und zweifle in keiner Weise. Nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der gegenwärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige 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 Westkirche): „Niemand, der außerhalb der katholischen Kirche lebt, - also nicht bloß Heiden, sondern Juden, Häretiker und Schismatiker (solche also, die sich durch falsche Lehre oder Abspaltung von der Kirche getrennt haben) - kann des ewigen Lebens teilhaftig werden; sie werden in das ewige Feuer kommen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Mt 25, 41), wenn sie sich nicht eben dieser Kirche vor dem Ende ihres Lebens eingliedern lassen“[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

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

[129] Denzinger/Schönmetzer Nr. 1351.

Knitter „Ein Gott, viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums“ vertreten. Das Buch erschien zunächst in englischer Sprache in den Vereinigten Staaten. In deutscher Sprache ist es 1988 in München erschienen.

Viele meinen auch, man müsse den Absolutheitsanspruch schon deshalb aufgeben, weil er die Intoleranz zur Folge habe. Diese Folge, die Intoleranz, ist unter Umständen eine faktische, sie ist aber nicht notwendig mit dem Absolutheitsanspruch als solchem verbunden. Gerade im Christentum ist jede Form von Intoleranz eine Zerstörung des Grundkonzepts, die Toleranz ist ein grundlegendes Formelement des Christentums. Das Christentum respektiert die Frei-heit 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, so-fern 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. Kapitel der Apostelgeschichte (das ist die Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen), und aus den ersten zwei Kapiteln des Römerbriefes ergibt.

---

[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.

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 Hervortreten 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 <u>nur</u> 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 ent-göttert, und zwar prinzipiell. In jedem Fall war die Entgötterung der Welt durch das Christen-tum 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 zunächst auf das Symbolum verweisen. Genauer muss es heißen: die Symbola, denn die Symbola, die uns seit den Urtagen des Christentums begegnen, gibt es nur im Plural, in verschiedenen Versionen. Von seinem Ursprung her ist das Symbolum oder das Glaubensbekenntnis, 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]. Damit charakterisieren gerade sie die Eigenart des Christentums von seiner Inhaltlichkeit her.

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

Die Glaubensbekenntnisse fassen wesentliche Inhalte des Christentums zusammen. Von daher 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

[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.

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 Bekenntnis 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 heiligmachenden 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 Glaubensmysterium 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 Menschenseele. Das Gottesbild, das Jesus verkündigt und das auch für ihn entscheidend ist, ist bestimmt von der Vateranrede. Wir kommen später noch einmal darauf zurück. Der Vaterschaft Gottes entspricht die Gotteskindschaft des Menschen. Programmatisch tritt das hervor im Vaterunser, dem Jüngergebet, das uns Matthäus und Lukas überliefern[134]. Wie Lukas berichtet, ist dieses Gebet den Jüngern in einer besonders feierlichen Stunde von Jesus mitgeteilt worden. Sie hatten ihn aufgefordert, er möge sie beten lehren wie Johannes, der Täufer, seine Jünger beten gelehrt 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 das Verhältnis des Menschen zu Gott angesprochen[136]. Dieser Sicht entspricht das bekannte Schriftwort: „Was nützt es dem Menschen, 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 Verfremdung 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

---

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

[135] Lk 11, 1.

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

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

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 Ebenbildlichkeit 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 anerkannt, da muss er jedem Menschen jene Ehrfurcht entgegenbringen, die er Gott selber schuldet[140].

Um solche Gedanken noch ein wenig weiterzuführen: Das Gottesbild des Christentums ist bestimmt durch die spannungsvolle Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Zunächst ist schon der Gedanke eines gerechten Gottes in der antiken Welt ein Novum, der Gedanke eines Gottes, der wacht über 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 Vollkommenheit verlangt. Hatten in den antiken Religionen Religion und Moral nichts miteinander zu tun, in der Religion Israels und im Christentum rückten sie nahe zusammen, 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 zusammen. Eine Steigerung erfuhr diese Entwicklung, die Zusammengehörigkeit von Gottesverehrung und Moral, dann, als zur Gerechtigkeit Gottes die Barmherzigkeit hinzutrat, nicht als kontradiktorischer Gegensatz, sondern in spannungsvoller Einheit, als konträrer Gegensatz.

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

[139] Ebd., 51 f.

[140] Ebd., 53.

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. Kontradiktorische 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 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 verschiedenen 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 Christen nicht nur eine unendliche Wertschätzung des Menschen, ihm entspricht auch eine Reihe von menschlichen Lebenshaltungen, die ihrerseits eine bedeutende Hilfe für das Leben darstellen, wie Vertrauen, Geborgenheit, Sorglosigkeit und Gelassenheit angesichts der unbekannten 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

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

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

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 Gottes 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.

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 erweisen. 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 Gemeinschaft 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 Kollektivperson gibt es nicht. Die soziale Seite kommt darin zum Ausdruck, dass diese Begegnung in der Gemeinschaft erfolgt und durch die Gemeinschaft vermittelt wird.

Das 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 gegenüber 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 Menschen 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 erlangen?“ Er will wissen, worauf es in der Verkündigung Jesu ankommt, was Jesus als das unumgänglich Notwendige, als das Unverzichtbare in seiner Botschaft ansieht. Die Antwort ist uns geläufig: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Geist. Dies ist das größte und erste Gebot. Ein zweites aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und hängen die Propheten“[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 spezi-

[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).

fische 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 allein, ist mitzudenken, dass die christlich verstandene Liebe sich orientiert, sich zu orientieren hat, an der Gestalt des Gottmenschen und an der Erlösung im Zeichen des Kreuzes.

Das Christentum würde verkannt, wenn man alle dogmatischen Implikationen als Makulatur ansehen und sich allein auf die Liebe konzentrieren wollte. Bei der Nächstenliebe muss die Gottesliebe mitgedacht werden und in beiden Fällen muss sich die Liebe an der Gestalt des Gottmenschen orientieren und an der Erlösung durch ihn im Zeichen des Kreuzes. Das impliziert selbstverständlich die heilsmittlerische Tätigkeit der Kirche, die Sakramente und manches andere mehr. Eine Reduktion des Christentums auf das Ethos oder auf die Liebe hat man zwar des Öfteren versucht, sie stellt jedoch eine fundamentale Verfälschung des Christentums dar. Vorgrammiert 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 Nächstenliebe, nicht um die Fernstenliebe. Das heißt: Bei dieser Liebe geht es um den konkreten Menschen, dem man im Alltag begegnet, um den räumlich Nahen. Der Nächste ist der Superlativ von nahe. Das übersehen wir oft in diesem Zusammenhang. Auf jeden Fall ist es schwieriger, den in diesem Sinne Nahen zu lieben, als die Liebe zu deklamieren, oder als Appelle im Sinne allgemeiner Menschenliebe ergehen zu lassen oder auch als Hilfsprogramme zu starten.

Tatsächlich stellt das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe so etwas wie eine Kurzformel 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 Schammai und erklärte ihm, er werde sich der jüdischen Religion anschließen, wenn der Rabbi imstande sei, deren entscheidenden Inhalt in einem Augenblick darzulegen. Der Rabbi überlegte und stellte

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

dann fest, dazu brauche er schon eine längere Zeit. Er dachte an die 5 Bücher des Mose und an all das, was die jüdische Auslegungsüberlieferung hinzugefügt hatte. Der Bittsteller ging dann zu einem anderen berühmten Schuloberhaupt, zu einem anderen Rabbi, gewissermaßen zur Konkurrenz, zu Rabbi Hillel, um ihm dieselbe Bitte vorzutragen. Dieser fühlte sich sogleich imstande, die Bitte zu erfüllen und erklärte in einem einzigen Satz: „Was dir selbst widerwärtig ist, das tue auch deinem Nächsten nicht an. Das ist das ganze Gesetz. Alles andere ist Auslegung“[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 Ge-setz und die Propheten”. Schaut man nur auf diese zentrale Aussage, so unterscheidet sich das Christentum nicht wesentlich vom Judentum, vom Spätjudentum zur Zeit Jesu. Was aber hier im Judentum fehlt, das ist zum einen die innere Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe und zum anderen die Gestalt Jesu. Damit aber fehlt eine Reihe von wesentlichen Aussagen über Gott und den Menschen, die das Doppelgebot erst verständlich machen und seine Übernahme als entscheidende Lebensmaxime erst ermöglichen und vor allem auch heilshaft machen, das heißt: in den Dienst des Christusheiles stellen.

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

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 Konsequenz 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. 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.

---

[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.

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 christlichen 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 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 Aufklärung (+ 1781) das meint in seiner Ringparabel, eine rein menschliche Liebe, befreit von

---

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

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

[155] Ebd.

[156] Ebd., 60.

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].

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 Zusam-

---

[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).

[159] Ebd.

menleben 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 Aufgeschlossenheit gegenüber Gott und als „condicio“ für die Liebe wird die Demut im Christentum 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 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.

---

[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).

[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.

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 Erlösung 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 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, son-dern 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 christlichen 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.

---

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

[164] Ebd., 35.

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 übersehen 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 „ἐν Χριστῷ εἶναι“, 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 „ἐν Χριστῷ εἶναι“, 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

[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.

eines Menschen, zu dem er in einem Vater-Kind-Verhältnis“ stehe, als „Voraussetzung und Beweggrund...für Erlösung und Sündenvergebung“[168] nicht nur akzeptiere, sondern ausdrücklich 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 modernen Völkerrechts und der Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen[169].

Die Auseinandersetzung mit solchen Einwänden und Fragen müsste zum einen mit dem Hinweis auf die Offenbarung erfolgen, wie sie faktisch ergangen ist, zum anderen 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 Gekreuzigten. 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 stell-

[168] Ebd., 137.

[169] Ebd., 134 ff.

vertretendes Opfer. Er bewirkte und bewirkt die Erlösung gnadenhaft, das heißt ohne Anspruch von Seiten des Menschen, verlangte und verlangt jedoch die Offenheit auf Seiten des Menschen und verpflichtet ihn auf eine entsprechende Lebensführung.

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 Menschen 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 lutherischen 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 institutionelle Grundlegung der Erlösung.

Im Blick auf diesen Tatbestand wird seitens des Protestantismus negativ vermerkt, im katholischen 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 könen, 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 Judentum 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 reklamiert, 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 Kritik des Judentums geht jedoch nicht so weit, dass sie das Christentum des Polytheismus oder des Götzendienstes bezichtigt, wie das im Islam geschieht.

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

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

---

[171] Ebd., 130 f.

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

[173] Ebd., 34.

[174] Ebd., 1 f.

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 Bindungen 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 Verweigerung 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 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.

---

[175] Ebd., 19.

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 aufgenommen 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 Verurteilung 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 aufgegeben ist und die durch alle irdischen Bindungen geht oder gehen muss. Dieses Characteristicum 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 Zimmermanns“) 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

[176] Ebd., 7 - 29.

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 immer 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 Mittlerschaft, wie ihn besonders Paulus und Johannes entwickeln, im Zusammenhang mit dem Gedanken 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.

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 Men-

[177] Ebd., 28 f.

schen. 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 Ärgernis, 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 entscheiden-den 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 Wesensmoment des Christentums anzusehen. Allzu zahlreich sind die Zeugnisse der Evangelien

und des Neuen Testamentes, die klar hervorheben, dass er (Jesus) die menschlichen Kategorien 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. Eine solche Reduktion des Christentums begegnet uns heute 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 aber auch die Erlösung eine Neuinterpretation, notgedrungen. 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, die dann jedoch durch das Lehramt als heterodox zurückgewiesen worden ist und der um der Orthodoxie willen bestimmte Auflagen gemacht worden sind.

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].

[178] Vgl. ebd. 9 - 33.

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 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, jedenfalls 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 Geringschätzung 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.

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

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 Verlust 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 verbirgt 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 als Theologe gar einen latenten Agnostozismus vertreten 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 überzeugt“ 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 jedoch einen Christen als solchen bestimmen will, so muss ich von dem ausgehen, was sein Bekenntnis 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 menschlichen Lebens akzeptieren“[182]. Das Christentum wird hier auf einen bestimmten Aspekt reduziert, der zudem nicht einmal genuin christlich ist. Vor allem wird das Christentum damit extrem anthropologisch verzerrt, es wird

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

[181] Ebd., 136.

[182] Ebd.

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 Gefolgschaft 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 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 allerdings wiederum fragen: Was ist denn die unverwechselbare Eigenart des Christentums? Auch da werden sich die Geister immer wieder scheiden. Die Sache ist vage.

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 wird wohl der Meinung sein, dass jedes Fürwahrhalten von Glaubensaussagen nur äußerlich sei. Damit würde er auf jeden Fall in den Chor vieler

[183] Ebd.

[184] Ebd.

einstimmen. 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 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 Ausspielen 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 inhaltlichen Aussagen des Christentums ein. 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“.

[185] Ebd.

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 Wahrheiten oder besser übernatürlichen Wirklichkeiten bleiben wahr, wenngleich sie bereits im Alten Testament, dann aber vor allem auch im Neuen Testament immer wieder eine Entfaltung und Vertiefung erfahren haben entsprechend der geistigen Entwicklung des Menschen. 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 transzendenten, 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 Glaubensvorstellungen 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 gesetzlichen Teile des Alten Testamentes als Thora verstehen, vor allem den grundlegenden Teil, die ersten Bücher dieser Sammlung, die Fünf Bücher Moses oder den Pentateuch. Der Terminus „Πεντάτευχος", die griechische Bezeichnung für die Fünf Bücher Moses, bedeutet soviel wie „Fünfgefäß". Man dachte dabei an die Krüge, in denen die Schriftrollen aufbewahrt wurden. Das dem griechischen Pentateuch entsprechende hebräische Wort ist „Chumasch". Dieses kommt von dem hebräischen „chamesch", dem Wort für die Zahl „fünf". Nennt man nur den Pentateuch die Thora, so spricht man von der Thora im engeren Sinne. Genau das ist die Terminologie, der man sich in der Regel bedient, wenn man vom Alten Testament spricht. Das gilt auch für den üblichen jüdischen Sprachgebrauch.

Wenn man die ersten 5 Bücher des Alten Testamentes, die Fünf Bücher Moses, als Thora bezeichnet, so geschieht das deshalb, weil sie die grundlegenden gesetzlichen Teile des Alten Testamentes enthalten oder weil die gesetzlichen Teile den größten Raum einnehmen in diesen Büchern. Nach der jüdischen Tradition, die allerdings relativ spät zu datieren ist, sind sie von Mose selber verfasst worden. Diese Tradition wurde dann allerdings von den Christen übernommen. Wie die kritische Forschung festgestellt hat, ist das umfangreiche Gesetzgebungswerk der ersten Bücher des Alten Testamentes jedoch das Ergebnis einer Rechtsent-

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

wicklung von fast 1000 Jahren. Das heißt: Die Bücher sind in einem langen und komplizierten Prozess entstanden und zusammengewachsen. Der geschichtliche Kern der angeblichen Verfasserschaft des Mose ist der, dass die ältesten Teile dieser Sammlung tatsächlich in die mosaische Zeit zurückreichen und von manchen Forschern sogar auf Mose selber unmittelbar zurückgeführt 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 dann indessen die legitime Entfaltung des Ursprungs. Das ist jedenfalls die Überzeugung des Alten Testamentes, die sich nicht zuletzt auch von außen her stützen lässt[187]. Die letzte große schöpferische Periode der Gesetzgebung in Israel ist dabei 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 großzügig ausgestaltet. Von diesem Zeitpunkt an wird es in seiner schriftlichen Gestalt nicht mehr geändert. Das heißt: Das Gesetz beginnt nun, normativ zu werden. Von diesem Zeitpunkt an entfaltet sich die mündliche Tradition. Diese tritt nun zum schriftlichen Gesetz hinzu, 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. Die Schriftgelehrten sind die Schöpfer der mündlichen Tradition, der mündlichen Auslegungstradition, die dann ihrerseits natürlich auch aufgeschrieben wird. So entstehen zwei Kategorien von Schriften. Die Unterscheidung von mündlich und schriftlich geht hier von daher auf die Qualität oder auf die innere Beziehung dieser zwei Kategorien von Schriften. Das heißt: Die schriftliche Überlieferung ist die überkommene göttliche Offenbarung als solche, während die mündliche Überlieferung von den Schriftgelehrten, den Gesetzeskundigen, getragen wird, die die überkommene Offenbarung interpretieren und aktualisieren. 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 von daher - 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 in diesem Punkt von den Sadduzäern unterscheiden, für die allein das schriftliche Gesetz verpflichtend war.

[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 „כתובים”). 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 Bücher, Lehrschriften und prophetische Bücher einzuteilen. Statt von der Thora sprechen wir bei den fünf ersten Büchern des Alten Testamentes auch von geschichtlichen Büchern. Die Bezeichnungen „נְבִיאִים” und die „כתובים” sind also gleich geblieben, allerdings, teilweise jedenfalls, in anderer Abgrenzung.

Die geschichtlichen Bücher umfassen die Geschichte des Volkes Israel von der Zeit des Abraham - um 1700 v. Chr. - bis zur Zeit des Hohenpriesters Simon (142 - 135 v. Chr.). Die ersten 11 Kapitel der Fünf Bücher Moses, des Pentateuch, geben einen Überblick über die Urgeschichte der Menschheit von der Weltschöpfung bis zu Abraham. Wir würden diese Darstellung missverstehen, würden wir sie als eine Art von Vorgeschichte verstehen. Nicht Vorgeschichte sind sie, sondern Urgeschichte, so entspricht es auch ihrem Anspruch, nicht Geschichts<u>schreibung</u> sind sie, sondern Geschichts<u>theologie</u>. Das will sagen, dass es sich hier um eine parabolische Darstellung über die Welt und ihre Geschichte handelt, um eine dichterische Gestaltung der Überzeugung von der Entstehung des Menschen und seiner Welt durch das Schöpferwort Gottes, die freilich Offenbarungscharakter hat.

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 - so in den Büchern Jesus Sirach und im Buch der Weisheit -, begegnet uns das Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens - so im Buch Hiob und im Buch des Predigers -, begegnet uns das offizielle Gotteslob - so im Buch der Psalmen - und begegnen uns schließlich Anweisungen für die rechte Lebensführung - so im Buch der Sprüche und im Buch Jesus Sirach, das sich zugleich als ein Lobpreis der göttlichen Weisheit darstellt. 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 - es hat den Lobpreis der göttlichen Weisheit zu wesentlichen Inhalt.

Von keinem der Bücher des Alten Testamentes ist uns die Urschrift erhalten geblieben. Abgesehen 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, bis vor einigen Jahren gab es also keine Abschrift des hebräischen Alten Testamentes, die in die Zeit vor dem 9. nachchristlichen Jahrhundert zurückreichte. Das will sagen, dass die ältesten Handschriften des Alten Testamentes, die man zur Verfügung hatte, bis in die jüngste Vergangenheit hinein aus dem 9. nachchristlichen Jahrhundert stammten. Sie stammten demnach aus einer Zeit, in der mehr als 1000 Jahre seit der Abfassung der jüngsten alttestamentlichen Schrift vergangen waren und weit über 2000 Jahre seit dem Auftreten der Persönlichkeit des Mose.

Diese Handschriften, die Handschriften des Alten Testamentes aus dem 9. nachchristlichen Jahrhundert, haben einen einheitlichen Text, der von den Masoreten, so der Name der jüdischen Schriftgelehrten jener Zeit, in großer Treue zum überlieferten Buchstaben - in großer Treue zum überlieferten Buchstaben, das wissen wir heute - festgelegt worden ist. Die Masoreten haben damals dem reinen Konsonanten-Text - in früherer Zeit wurden im Hebräischen nur die Konsonanten geschrieben - die Vokalzeichen 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 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, also von den Handschriften, die wir in Qumran gefunden haben, 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 Tatsache hervor, dass Qumran im

Jahre 68 n. Chr. zerstört worden ist, weshalb um diese Zeit die Bibliothek vorhanden gewesen sein muss. Das heißt: Die aufgefundenen Handschriften gehören notwendigerweise einer früheren Zeit an, sie sind 8 bis 9 hundert Jahre früher als der Text der Masoreten. Bei der genau-eren 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 - unabhängig von dem Masoreten-Text - auch sonst immer wieder begegnet, findet hier, bei diesen Funden, eine eindrucksvolle Bestätigung[188].

Was die Treue der jüdischen Schriftgelehrten im Verhältnis zu den überlieferten heiligen Schriften angeht, haben wir noch eine weitere Vergleichmöglichkeit, nämlich in dem Text der sog. Septuaginta (LXX), der altgriechischen Übersetzung des Alten Testamentes aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert. Die Septuaginta (LXX) 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. Bei diesen Handschriften handelt es sich um vollständige Handschriften. Sie enthalten nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament. Einzelne Teile der Septuaginta (LXX) haben wir allerdings in Handschriften aus früherer Zeit. Vergleichen wir den Septuaginta-Text mit dem hebräischen, so erhalten wir eine errneute Bestätigung für die gewissenhafte Überlieferung des hebräischen Textes, wie er uns im Masoreten-Text vorliegt.

Das Fazit des Gesagten ist: Wir können heute sagen, dass der Text des Alten Testamentes, abgesehen von einigen wenigen späteren Schriften des Alten Testamentes, die in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten entstanden sind, seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, seit

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

der Zeit des Schriftgelehrten Esdras und seiner Reform nach dem Babylonischen Exil, im Allgemeinen nicht mehr geändert worden ist.

Weithin wurde in den letzten 150 Jahren auch die historische Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes - überraschenderweise - durch die archäologische Forschung bestätigt. De facto hat die neuere archäologische Forschung das Alte Testament als ein hervorragendes historisches Dokument erwiesen. Darüber hinaus hat gerade sie einen wertvollen Beitrag zu einem tieferen Verständnis der Bibel geliefert. - Dennoch muss hier berücksichtigt werden, 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 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 komponierte 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 hat aber auch hinge-

[189] Georg Ziener, in: Walter Kern, Franz-Joseph Schierse, Günter Stachel, Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 175 - 179.

wiesen 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 naturwissenschaftlichen Kenntnisse vermitteln will, dass beispielsweise der Schöpfungsbericht alles andere ist als eine Weltentstehungstheorie - wir sprachen davon und führten hier den Terminus „Geschichtstheologie“ ein - , die Bibel will also keine naturwissenschaftlichen Kenntnisse vermitteln, vielmehr will sie die grundlegenden Wahrheiten über den Menschen und seine Welt in ihrer Beziehung zu Gott darstellen, und zwar in einer Weise, die dem Vorstellungsvermögen des damaligen Menschen angepasst ist. In die-sem 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 das unmittelbare Wirken Gottes. Damit übergeht man die innerweltlichen Ursachen, die ohnehin dem antiken Menschen weithin unbekannt waren. Man denkt in der Bibel also immer sogleich an die „causa prima“ und übergeht dabei die „causae secundae“. Das ist nicht falsch, aber dem liegt eine sehr grobe Sicht der Wirklichkeit zugrunde. Immerhin trifft die Bibel hier 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 in einem biologistischen Weltbild 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[190].

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. So war beispielsweise die unauflösliche Einehe, wie sie im Neuen Testament gefordert wird, im Alten Testament noch unbekannt. Also auch hier trifft die Offenbarung Gottes nicht im luftleeren Raum auf ihre Adressaten.

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 wie auch an der menschlichen oder moralischen Unzulänglichkeit seiner Helden, wenn man einmal absieht von der Lüge, von dem Respekt vor der Wahrheit oder von der Wahrhaftigkeit. Von ihr distanziert man sich merkwürdigerweise nicht im Alten Testament, vielmehr nimmt man sie gar immer wieder in Dienst im Alten Testament. Abgesehen davon übt das Alte Testament eindeutig Kritik am Bösen wie auch an der menschlichen und auch an der moralischen Unzulänglichkeit seiner Helden. So erfahren wir, dass David sich bekehrt, nachdem er sich des Ehebruchs und des Mordes schuldig gemacht hat, und dass er wegen seiner Schuld von Gott bestraft wird (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. Festzuhalten ist, dass auch das Ethos des Alten Testamentes sich entfaltet. Aber auch in dieser Entfaltung und trotz ihrer zeigt sich die Singularität der Ge-schichte Israels mit seinem Gott, bei aller Kontingenz und Unvollkommenheit dieses Ethos.

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.

---

[190] Vgl. Walter Brandmüller, Galilei und die Kirche. Ein „Fall“ und seine Lösung, Aachen 1994.

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, ja brutal waren, dass aber das alttestamentliche Gesetz, wenn man es mit der Umwelt Israels und deren moralischen und religiösen Vorstellungen vergleicht, immerhin noch auffallend milde war und dass in Israel 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. In dieser Perspektive erscheinen die Massaker, von denen das Alte Testament berichtet, in einem anderen Licht, wenn etwa alles - angeblich im Auftrag Jahwes - niedergemacht wird, auch Frauen und Kinder, und wenn das Vieh gar darin eingeschlossen wird. Nicht zuletzt geht es bei solchen Weisungen und Praktiken um den Schutz des Jahwe-Glaubens, der in allen Jahrhunderten wegen seiner Unanschaulichkeit und wegen seiner Singularität immerfort aufs Äußerste gefährdet war.

Also: Der 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 des Volkes 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 aber auch einen hygienischen Sinn. Vor allem erklären sie sich aber aus der besonderen Situation Israels inmitten der heidnischen Völker, sofern Israel ganz und gar von seiner Religion geprägt wurde, die ganz anders war als alle anderen Religionen.

Wenn beispielsweise gewisse Tiere als unrein galten in Israel, so hat das seinen Grund darin, dass diese bei den heidnischen Nachbarvölkern bestimmten Gottheiten geweiht und deren spezifische Opfertiere 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. Von daher ist die Bedeutung der Speise- und Reinigungsvorschriften deshalb so groß im Alten Testament, weil diese stets irgendwie in einem inneren Zusammenhang mit dem Opferkult standen.

Dabei spielte die äußere, die 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 ihrerseits allzu 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 dabei 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.

Der alttestamentliche Opferkult ist charakteristischer Weise durch den absoluten Monotheismus geprägt und damit durch dessen innere Lauterkeit. Zudem gibt es in ihm keine Magie, keine Wahrsagerei und vor allem keine kultische Unzucht, also Momente, die in den heidnischen Kulten oft, ja, im Allgemeinen 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. De facto gibt es einige Stellen im Alten Testament, die darauf anzuspielen scheinen. Die bekannteste ist Genesis, Kapitel 22, wo es um das Opfer des Isaak geht, das als Glaubensprobe des Abraham zu verstehen ist: 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" (Micha 6, 7)? 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 im Alten Testament. 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 Men-schenopfer verabscheuen und gar verbieten. So Lev 18, 21; 20, 2 - 5; Dtn 12, 31; 18, 10. Vielleicht kann man das Problem der Menschenopfer im Alten Testament so lösen, dass man sagt: Zwar gibt in Israel keine Menschenopfer, jedenfalls nicht als allgemein anerkannte Praxis, möglicherweise gibt es sie jedoch in ältester Zeit in Ansätzen. Dafür sprechen das Opfer des Abraham und das Opfer des Jephthe. Dafür spricht auch eine Andeutung bei dem Propheten Micha. Aber schon bald werden die Menschenopfer in Israel strikt verboten, die dann immer wieder illegitimerweise unter heidnischem Einfluss in Israel praktiziert wurden. Sicher ist, dass im Hinnom-Tal die so genannten Molochopfer, das sind Menschenopfer, im 8. und 7. vorchristlichen Jahrhundert zahlreich waren. Von ihnen lesen wir bei dem Propheten Jeremia, der sie allerdings schärfstens verurteilte und als greulichen Abfall von Jahwe gei-ßelte. Nicht ganz klar ist bei diesen Moloch-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. Dieses 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 von Anfang an universal, jedenfalls im Prinzip. Das Volk Israel hegt die Überzeugung, dass es die Wahrheit für alle erkannt hat, und für die eschatologische Zukunft erwartet es ihre Enthüllung an alle[191]. Denn bereits bei der Berufung Abrahams heißt es: „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden" (Gn 12, 3). Die Religion Israels hat von Anfang an einen universalistischen Zug. Dieser ist von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht zu tren-

[191] Fritz Maas, Was ist Christentum, Tübingen ^{2}1981, 37 f.

nen, er gehört ihr zutiefst an, wenngleich er in der Geschichte des Alten Testamentes nicht immer in gleicher Deutlichkeit zum Ausdruck kommt.

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 jedenfalls 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 die alttestamentliche Religion zu Recht als die Jahwe-Religion. Wer ist nun dieser Jahwe? Eine zusammenfassende systematische Beschreibung Gottes gibt es in der Bibel nicht, so sagte ich bereits, eine zusammenfassende systematische Beschreibung Gottes gibt es in der Bibel 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 das Bild Gottes in den Jahrhunderten immer klarer ausprägt.

Nicht alle Einzelaussagen über Gott im Alten Testament beanspruchen definitive Gültigkeit. Auch ist es nicht zu verkennen, 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. Die

Philosophie ist dem Volk Israel fremd. Dadurch unterscheidet es sich wesentlich von den Griechen. Israels Religion entfaltet sich im gelebten Leben. Israel erfährt seinen Gott als den, der sein Volk in besonderer Weise geführt und sich in dessen „seltsamen bemerkenswerten geschichtlichen Erfahrungen und Widerfahrnissen" als dessen Herr erwiesen hat, „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[192].

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 in Israel eine Reinheit und Höhe, die ihresgleichen sucht in der Geschichte der Religionen, die deshalb in besonderer Weise aufhorchen lässt.

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, im Buch des Predigers, 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 Alten Testament undenkbar, anders als das heute der Fall ist. 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 viel-mehr darin liegen, dass sie gegen das Abgleiten in die Vielgötterei kämpfen 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 im Alten Testament allerdings die Rede von solchen, die behaupten, es gebe keinen Gott, die das behaupten, werden jedoch als Toren bezeichnet (Ps 10, 4; 14, 1; 53,

[192] Heinrich Fries, Abschied von Gott?, Freiburg 1971, 122.

2). Toren sind sie des-halb, weil sie so leben, als gebe es keinen Gott oder als würde Gott nicht das Tun der Men-schen 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”, also „er straft 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 man kann die Augen nur schwerlich davor verschließen, dass der Atheismus zu einer ernsten Bedrohung des „humanum“ wird. In der Gegenwart erfahren wir es immer wieder, dass der Atheismus die Menschen in die Einsamkeit und in die Isolation treibt, dass er sie gefühllos und grausam macht und dass er sie von der Wurzel her demoralisiert. Das gilt gewiss nicht in jedem Einzelfall, aber doch im Allgemeinen. Eine Moral ohne Gott, die gibt es, aber wohl nur in Ausnahmefällen. 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 Testamentes - aber auch hier nur als Randproblem -, nämlich 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)[193].

In Israel ist die eigentliche Versuchung nicht der Abfall zum Atheismus, auch nicht der Abfall zum praktischen Atheismus, sondern der Abfall zum Polytheismus. Das hängt mit einem

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

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[194]. 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 diese Gottesbezeichnung begegnet uns am häufigsten, mehr als 6800mal insgesamt im Alten Testament.

Aus vier Konsonanten besteht der Gottesname Jahwe: „יהוה“ (jod, he, waf, he). Üblich ist auch die Schreibweise „JHWH“, mit den vier Konsonanten in lateinischen Buchstaben. Mit Blick auf die vier Konsonanten pflegt man diesen Gottesnamen als Tetragramm oder als Tetragrammaton zu bezeichnen. Wir kennen die Bezeichnung „Tetragon“, Viereck oder Quadrat. Das „Tetradion“ ist im Griechischen die Vierzahl. In späterer Zeit sprach man den Gottesnamen nicht mehr aus, aus Ehrfurcht. Seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert durfte er nur noch einmal im Jahr leise im Allerheiligsten ausgesprochen werden durch den Hohenpriester. Ein solcher Ausdruck der Ehrfurcht gegenüber dem Gottesnamen ist eine spezifische Aktualisierung des 2. Gebotes des Dekalogs. Demgemäß schrieb man das Tetragramm, las aber „אֲדֹנָי“, „adonai“, deutsch: mein Herr. Die Masoreten setzten später die Vokale von „אֲדֹנָי“, also e oder kurz a, o, a, unter das Tetragramm. So wurde dann aus Jahwe „Jehova“, eine Gottesbezeichnung, die sich geschichtlich nicht rechtfertigen lässt, deshalb nicht, weil man eben „אֲדֹנָי“, „adonai“, gelesen hat, wo immer man dem Tetragramm begegnete. An die Tatsache, dass man anstelle von „יהוה”, Jahwe, „אֲדֹנָי“ „adonai“, las, daran erinnert auch die Übersetzung des Jahwe-Namens in der Septuaginta mit „Κύριος“, deutsch „Herr“.

Gedeutet wird der Name Jahwe im Zusammenhang mit der Berufung des Mose und der ihm widerfahrenen Gottesoffenbarung im brennenden Dornbusch am Berge Horeb: Ex 3, 14. Hier stellt Gott sich dem Mose unter dem Namen Jahwe vor und erklärt diesen seinen Namen mit dem Hinweis auf das Verbum „הוה“, „hawah“ (he, waf, he), oder „היה“, „hajah“ (he, jod, he), das soviel bedeutet wie „sein“ oder „da sein“ oder auch „da sein für“ oder auch „wirksam

[194]Fritz Maass, Was ist Christentum, Tübingen [2]1981,17

sein“ - „hawah“ ist die ältere, „hajah“ die jüngere Form dieses Verbums. Am ehesten trifft hier noch die Übersetzung „da sein für“ oder auch „wirksam sein“ das Gemeinte. Das hebräische Verbum „hajah“ meint in seiner Grundbedeutung nicht ein bloßes Werden oder einen bloßen Zustand, sondern wirksam sein, es meint also ein Sein, das sich im Wirken als tätig erweist. Von daher 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 entsprechend dem semitischen Empfinden zunächst als „wirksam sein” verstanden werden, es muss zunächst dynamisch verstanden werden, nicht statisch, und praktisch, nicht philosophisch. Die altgriechische Übersetzung der Septuaginta hat daraus gemacht „ich bin der Seiende“ - „εγω ειμι ο ων“ (ego eimi ho oon), was eine Gräzisierung ist und der semitischen Vorstellung nicht gerecht wird. Denn in der Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch am Berge Ho-reb wird nicht so etwas wie die metaphysische Aseität von Gott ausgesagt, es geht hier viel-mehr um die Aktualität und Existentialität Gottes. Genau das ist das Zentrum des Gottes-bildes des Alten Testamentes. Für das Alte Testament ist Gott primär der Handelnde, nicht der Seiende, für das Alte Testament ist er nicht der philosophisch Erschlossene, sondern der sich Offenbarende. Dieser handelnde Gott aber - das ist ein Grundgedanke im Alten Te-stament - 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, der ich (für euch) da sein werde (der ich wirksam sein werde)“, so ist der 2. Teil des Satzes als Relativsatz aufzufassen (ich bin wirksam als der, der wirksam ist), 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 nachdrücklich 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: „Ich bin gütig dem, dem ich gütig bin, und ich erbarme mich dessen, wessen ich mich erbarme“. Paronomasie bedeutet Wortspiel durch Gleichklang. Der paronomastische Relativsatz unterstreicht hier (Ex 3, 14) akzentuiert, dass Gott von absoluter Souveränität ist und dass der Mensch in keiner Weise über das Wirksamsein dieses Gottes verfügen kann. - Die Qualitätslosigkeit des Gottes des Alten Testamentes steht in einem auffallenden Gegensatz zu der allgemeinen altorientalischen Gottesvorstellung. In ihr repräsentieren die Gottesnamen nämlich immer bestimmte Elemente in der Natur- oder in der Geisterwelt, konkrete Naturmächte oder Naturobjekte, Eigenschaften oder in Verbalformen ausgedrückte

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

Funktionen. Das gilt sogar auch für die Gottesbezeichnungen „El“ und „Baal“, die Israel nach der Landnahme in Kanaan übernommen und assimiliert hat. Die Gottesbezeichnung „Baal“ hat Israel allerdings nur für eine bestimmte Zeit übernommen, um dann zu erkennen, dass die mit diesem Namen verbundenen polytheistischen Züge nicht neutralisiert werden und gefährlich werden konnten für die Reinheit des Jahwekultes, dass durch die Übernahme des Namens Baal das Gottesbild Israels auf die Dauer verfälscht wurde und dass der Name Baal die Ein-heit und die Qualitätslosigkeit Jahwes in Frage stellte.

In seiner Unanschaulichkeit bringt der Name „Jahwe“ ein tiefes Verständnis für das Unfassliche des göttlichen Wesens zum Ausdruck, jedenfalls gemäß der Erklärung dieses Namens, wie sie uns Ex 3, 14 f begegnet. Schon damit ist der Gott Israels 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 gut 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, wie gesagt, 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 von Anfang an der Gott der ganzen Erde, wie es Ex 19, 5 ausdrücklich heißt: „Wenn ihr nun auf meine Stimme beharrlich hört und meinen Bund haltet, so werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein, denn mein ist die ganze Erde“. Neben Jahwe haben die anderen Götter keinen Raum. Der qualitätslose Gott 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. Das heißt: Zum biblischen Schöpfungsbericht gibt es beispielsweise, religionsgeschichtlich gesehen, Parallelen im babylonischen Weltschöpfungsepos, 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.

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

Damit sind wir schon bei einem zweiten charakteristischen Zug des alttestamentlichen Gottesbildes, bei dem unbedingten Monotheismus. Zu der Qualitätslosigkeit Jahwes tritt damit seine Einzigkeit hinzu. Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes ist die Mitte der Jahwe-Frömmigkeit. Dank des undiskutablen und bedingungslosen Monotheismus konnte die Göttermythologie im Alten Testament nicht Fuß fassen. Von daher gibt es im Verständnis des Alten Testamentes in Gott auch keinerlei geschlechtliche Differenzierung, wie das in der Menschenwelt durchgehend der Fall ist. 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. Oder sagen wir es so: 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 aus menschlichen Quellen allein nicht ableitbar. Die Fundamentaltheologie sieht in dem alttestamentlichen Monotheismus einen bedeutsamen Hinweis auf den übernatürlichen Ursprung des Religion Israels.

Pointiert artikuliert sich dieser Monotheismus bereits in mosaischer Zeit im 1. Gebot des Dekalogs, wenn es Ex 20, 2 f heißt: „Ich bin der Herr, dein Gott ... du sollst keine anderen Götter neben mir haben“. Später heißt es dann im Buch Deuteronomium: „Höre Israel, Jahwe, dein Gott, ist ein einziger“ (Dtn 6, 4). Wir sprechen hier von dem „שׁמַע יִשׂרָאֵל“ (Sch’ma Jisrael), vom dem „Höre Israel“. Mit diesem Ruf hat man wahrscheinlich schon in früher vorexilischer Zeit die Kultversammlung in Israel eröffnet. Schon in ältester Zeit hat das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes seinen Platz im täglichen Morgen- und Abendgottesdienst der jüdischen Gemeinde. Aber auch im persönlichen Beten des gläubigen Juden und in seinem privaten religiösen Leben erhielt es schon bald einen entscheidenden Platz. Ja, idealiter starb der fromme Israelit mit dem Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, mit dem „שׁמַע יִשׂרָאֵל“ (Sch’ma Jisrael), mit dem „Höre Israel“, auf den Lippen. De facto war das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes mit den Worten des Sch’ma Jisrael schon früh ein integrales Moment des Gottesdienstes in Israel sowie des persönlichen Betens und des privaten religiösen Lebens des frommen Israeliten.

Auch in heidnischen Religionen begegnet uns der Monotheismus hier und da, aber künstlich und ohne Dauer. Oder sagen wir es so: Auch in den heidnischen Religionen gab es zu gewi-

ssen Zeiten monotheistische Tendenzen. Diese setzten sich jedoch nicht durch. Stets blieben sie 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. 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 dann 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. Sie überdauerten die Geschichte bis in die Gegenwart hinein, wenn auch nur in einer kleinen Zahl. Im Jahre 1963 belief sich diese 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. In der Religionsgeschichte spricht man hier von dem Hochgottglauben. Die Tendenz, ein Mitglied aus der größeren Zahl der Götter, die verehrt werden, als den höchsten und mächtigsten Gott zu proklamieren, zeigt sich in alter Zeit nicht nur in Babylon, sie zeigt sich in alter Zeit auch bei vielen anderen Völkern. Noch heute begegnet uns diese Tendenz bei vielen Naturvölkern. In all diesen Fällen steht der eine Gott jedoch <u>neben</u> den anderen Göttern. Ganz anders ist das in Israel. Jahwe ist nicht ein Hochgott. Zudem ist er von gänzlich anderer Art als die anderen Götter, wie ich sagte: 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. So ist der im Orient allgemein verbreitete Gestirnglaube der Jahwe-Religion absolut fremd, wenngleich wohl gesehen werden muss, dass nach der Seßhaftwerdung des Volkes Israel in Kanaan die Naturgläubigkeit der Kanaanäer angesichts des vergeistigten Jahwe-Glaubens stets eine große Versuchung für die Israeliten gewesen ist, sich den Götzen des Landes zuzuwenden. Speziell gilt das auch für die Fruchtbarkeitskulte der Kanaanäer. Denn Jahwe präsentierte sich einerseits als ein geistiger Gott, der unsichtbar und nicht abbildbar war, andererseits als ein fordernder Gott und entsprach damit in keiner Weise der Erwartung der Menschen in Israel. Es sind die Propheten in Israel, die ihre entscheidende Aufgabe darin sahen, dem Volk den qualitätslosen und mono-

theistischen Gott, der gänzlich unanschaulich war, zu verkünden und das Volk anzuhalten, ihm die Treue zu halten[197].

Im Monotheismus Israels wird zwar den anderen Göttern zunächst noch nicht jede Existenz abgesprochen - auch hier gibt es eine Entwicklung im Alten Testament -, 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].

Man kann sich das vielleicht so vorstellen: Es erfolgte eine Entwicklung vom Henotheismus zum Monotheismus, vom praktischen Monotheismus zum theoretischen. Es gibt hier eine Entwicklung, ja, aber nicht eine Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus, sondern vom Henotheismus oder vom 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. Mit Sicherheit ist (auch) das re-flexe Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes seit dem 6. Jahrhundert in Israel unverrückbar. Einige Jahrhunderte später fragt dann 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, sofern in Israel der Familiengott zum Sippen- und Volksgott und schließlich zum Menschheitsgott wird und Hand in Hand damit eine Vertiefung des Gottesbildes erfolgt und damit der vermenschlichtere Gott mehr und mehr zu einem vergeistigteren Gott wird.

---

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

[198] Vgl. Josef Haspecker, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe II, München ^{2}1974, 220 - 223 (Deutscher Taschenbuch Verlag, dtv).

[199] Ebd. 223.

Dabei bleibt dieser Gott jedoch in den sich ändernden Erscheinungsweisen stets der gleiche, eben der qualitätslose fordernde Gott, der vergeistigte Gott, der ein ethisches Antlitz trägt[200].

Die biblische Darstellung der Patriarchenzeit trifft im Wesentlichen die historische Wirklichkeit, wenngleich sie wohl nicht unbeeinflusst ist von dem späteren mosaischen Monotheismus. Die Patriarchenzeit führt uns in den Kulturkreis der nomadischen Semiten. Hier gab es die Verehrung der Vatergottheiten. Dem korrespondiert die 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 von dem Gott der Väter allgemein, wie man das später tat, sondern von dem Gott meines (deines, seines) Vaters, oder man sprach von Gott und fügte den jeweiligen Vaternamen hinzu. Das heißt: „Die Sippengötter wurden einer bestimmten durch den Namen ihres Ahnen gekennzeichneten Gruppe zugewiesen"[201]. Die Religion der Vatergottheiten ist im Alten Testament mit den Stammvätern Abraham, Isaak und Jakob verbunden, also mit der Stammvätergeneration. „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) oder Ahiram, zu deutsch: mein (göttlicher) Vater ist erhaben bzw. mein 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 der spezifischen Assimilationskraft der semitischen Stämme, aus denen Israel hervorgegangen war. Diese Assimilationskraft bewährte sich überraschenderweise 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.

---

[200] Ebd.

[201] Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 104.

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

Also: 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 wurden, wodurch dann die Einheit der Gottesvorstellung aufrechterhalten wurde. Das Gesetz der Entfaltung des Monotheismus ist in Israel die Assimilation, die Identifikation.

Es ist charakteristisch für die Vatergottheiten, dass sie ohne Bindung an einen Ort waren, dass sie ortsungebunden waren wie auch ihre Verehrer, die halbnomadischen Sippen oder Stämme. Dementsprechend konnten sie leicht auf alle Veränderungen des Schicksals ihrer Verehrer eingehen. Diese Konstellation ist auch der natürliche Anknüpfungspunkt für die Qualitätslosigkeit Jahwes, wobei die Sache als solche damit jedoch nicht eine natürliche Erklärung gefunden hat. Aber stets gilt in der Offenbarung Gottes, dass diese auf den spezifischen natürlichen Gegebenheiten aufbaut gemäß dem scholastischen Axiom „gratia supponit naturam“.

Auch mit „אל“ („El“) und „בעל“ („Baal“) wurde der Vatergott identifiziert, mit „אל“ („El“) schon in ältester Zeit, in Altisrael, mit „בעל“ („Baal“) nach der Landnahme, was deutlich wird, wenn die Pluralform von „אל“ („El“) „אלהים“ („Elohim“), schon früh eine sehr häufig verwendete Bezeichnung für Gott wird und wenn die Silben „אל“ und später dann auch „בעל“ in nicht wenigen hebräischen Namen vorkommen. Nicht zuletzt begegnet uns die Silbe El in dem Namen Israel. Israel ist der neue Name, den der Stammvater Jakob erhält. Der Name bedeutet „Gott streitet“. El war eine Art Hochgott in Kanaan, überörtlich und universal gedacht wurde und somit wesentliche Eigenschaften mit dem Gott Israels gemeinsam hatte. Aus „El“ wurde der Gottesname „אלהים“ („Elohim“), der Häufigkeit des Vorkommens nach steht „אלהים“ („Elohim“) im Alten Testament an zweiter Stelle nach steht „יהוה“ („Jahwe“).

Von der Identifikation Jahwes mit Baal, der in der Zeit der Landnahme, im 13. und 12. vorchristlichen Jahrhundert, den Hochgott El in Kanaan mehr und mehr verdrängt hatte, rückte man jedoch bald ab. Seit der Königszeit kämpften die Propheten gegen die Gottesbezeichnung Baal, weil man erkannt hatte, dass damit wesensfremde Elemente in den Jahwe-Kult eindrangen, speziell naturreligiöse Elemente. Um 850 kämpfte der Prophet Elia im Nordreich unerbittlich gegen Baal und für Jahwe. Rund 100 Jahre später waren es Amos, Hosea und Jesaja, die gegen die Assimilation Baals mit Jahwe zu Felde zogen. Amos und Hosea im Nordreich, Jesaja im Südreich. Der Prüfstein der Assimilation war die Reinheit des Jahwe-

Glaubens. Als man erkannte, dass diese angesichts der Assimilation Baals mit Jahwe nicht mehr gewährleistet 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. Das heißt: 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 verband man primär mit dem Gottesnamen „אל“ („El“), wie man die Personalität Gottes primär mit dem Namen „יהוה“ („Jahwe“) verband.

Die Transzendenz Gottes meint sein völliges Anderssein, seine Weltjenseitigkeit im qualitativen Sinn, näherhin seine Unwelthaftigkeit, seine Überweltlichkeit, seine Überörtlichkeit und vor allem seine Unverfügbarkeit im Blick auf den Menschen. Im Verständnis des Alten Testamentes ist Gott der Welt entzogen, ist er nicht ein Teil des Alls und ist er unverfügbar für den Menschen. In diesem Verständnis ist er anders als die Wirklichkeit der Welt, größer, gewaltiger und geheimnisvoller. Dass die Transzendenz oder Jenseitigkeit in diesem Sinne nicht räumliche Ferne meint, dass sie vielmehr qualitativ zu verstehen ist, wird deutlich, wenn der transzendente Gott zugleich als der immanente verstanden wird, als der, der dem einzel-nen Menschen nahe ist, der dem einzelnen Menschen näher ist als er sich selber nahe ist. Das will sagen: 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 notwendig die Universalität dieses Gottes: 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. - Niemand kann sich dem transzendenten Gott entziehen, bei ihm gibt es kein Werden und kein Vergehen und ihn kann man nicht lokalisieren, weil er überall ist. Der Transzendente ist erhaben über Raum und Zeit.

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

Die Bestimmung der Transzendenz des Gottes Israels 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 ins 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 menschlichen 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 entstanden -, der das Schaffen Gottes noch in handwerklichen Termini zum Ausdruck bringt, wenn es da heißt: „Gott bildete den Menschen aus dem Lehm der Erde...“ (Gen 2, 7) . 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. Jes 40, 26 heißt es: „Hebt euer Augenlicht hoch und seht, wer hat jene geschaffen? Er, der abzählt und hinausführt ihr Heer, sie alle mit Namen ruft. Dem Kräftigen, Machgewaltigen fehlt auch nicht eines“. Jes 48, 13 heißt es: „Die Erde ist doch gegründet von meiner Hand. Meine Rechte spannte den Himmel aus. Als ich sie rief, standen sie gleichzeitig da“. 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. Also: Der transzendente Gott ist der kosmisch Ungebundene, er hat die Welt als Ganzes ins Dasein und Sosein gerufen. Er ist der entscheidende Urheber von allem. Von daher verfügt er souverän über den Kosmos und über die Geschichte. Für sein Schöpferwirken,

das Hervorbringen aller Dinge durch das bloße Wort, verwendet die Priesterschrift den hebräischen Terminus „בר א“ („bara“) einen Terminus, der nur in diesem Zusammenhang Verwendung findet, der die Erschaffung aus dem Nichts zum Ausdruck bringt, ein Hervor-bringen, das allein Gott zukommt.

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 Gottesvorstellung, 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 entgegentritt. Findet die Transzendenz Gottes mehr ihren Ausdruck in dem Namen „אל“ („El“), so geht der Name „יהוה“ („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 Testamentes das eigentliche Fundament der hohen Würde, die dem Menschen im Alten Testament zugesprochen wird und zugesprochen werden muss, sofern er in den beiden Schöpfungsberichten, in dem älteren jahwistischen wie auch in dem jüngeren priesterschriftlichen, bereits als das Ebenbild Gottes bezeichnet wird (Gen 1 und 2). Gerade die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott bedingt seine Personalität. - 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 Be-dürfnisse wie Essen und Trinken, Schlafen, Ermüden usw. In den Anthropomorphismen geht es darum, dem Menschen die Persönlichkeit des lebendigen Gottes nahezubringen. Das interpretieren wir nicht in das Alte Testament hin. Das Bewusstsein, dass die Anthropomorphismen bildhaften Charakter haben, davon bringt das Alte Testament selber bereits zum Ausdruck. Das kommt vor allem in dem absoluten Verbot zum Ausdruck, Gott bildhaft darzustellen. Das Bilderverbot, wie es im zweiten Gebot des Dekalogs artikuliert wird, ist zentral für das Alte Testament.

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. Das Tier ist im Hebräischen das stumme Wesen, „בהמה“, „behema“. Selbst das Denken bezeichnet der Israelit als Sprechen, als Sprechen im Innern. Dementsprechend 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 ist die Ähnlichkeit, und zwar unendlich. Stets ist bei der Anwendung der Analogie auf die Geheimnisse Gottes die Unähnlichkeit unendlich größer als die Ähnlichkeit. 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 heißt es: Heilig müsst ihr sein, weil ich, der Herr, euer Gott, heilig bin", man könnte auch übersetzen: „Heilig müsst ihr sein, wie ich, der Herr, euer Gott, heilig bin" (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. Hos 11, 9 heißt es: „Ich handle nicht nach der Glut meines Zornes ... Denn Gott bin ich ja und nicht Mensch, in deiner Mitte bin ich heilig, niederzubrennen komme ich nicht" (Hos 11, 9). Hier nimmt der Prophet wohl eher die ethische Heiligkeit Gottes in den Blick. Jes 6, 3 heißt es: „Einer rief es dem anderen zu und sprach: ‚Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen, die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit'" (Jes 6, 3). Hier ist eindeutig an die ontische Heiligkeit Gottes, an seine Erhabenheit zu denken.

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 auch 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 immer mehr hervor.

Der Glaube an den personalen Gott des Bundes und der Liebe, den Lebendigen und den Ewigen, 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 und 2), wie bereits gesagt. Ebenbild und Gleichnis Gottes ist er, sofern er personal ist, sofern er ein geistig erkennendes und sich frei entscheidendes Wesen ist. Nicht anders würden wir es auch heute sagen: Das, was den Menschen zum Menschen macht, sind seine Intellekt und sein freier Wille, die in ihrer Ursächlichkeit auf die Geistseele des Menschen verweisen. 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 schon im Alten Testament.

Angesichts solcher 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. Von daher ist das Drama von Sünde und Vergebung ein Grundthema des Alten Testamentes, damit aber auch des Christentums, das ohne diese Gegebenheit wesentlich verfälscht wird, wie das heute weithin geschieht, da man die Sünde und die Schuld weithin ausklammert in der Verkündigung und in der Katechese, wobei man oftmals nicht bedenkt, dass damit die Erlösung als zentrale Kategorie des Christentums gegenstandslos wird.

Ein viertes Moment dieser Anthropologie ist die Geborgenheit, in der sich der Mensch in allem von Gott geführt weiß. Sie lässt ihn sein Leben und sein Geschick bewusst bejahen und zu einer grundlegend positiven Sicht der Welt kommen, zu einem fundamentalen Optimismus, der seine letzte Begründung gleichzeitig aus dem Bundesgedanken und aus dem Schöpfungsgedanken erhält, wie wir gesehen haben. 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 des Alten Testamentes auch im Leiden in Gottes Hand. Er weiß, dass auch der zürnende Gott ein Gott der Liebe ist. Die grundlegende Geborgenheit des Menschen lässt ihn 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. In Psalm 103 bzw. 102 heißt es: „Preise, meine Seele, den Herrn, vergiss nicht all seine Wohltaten. Er ist es, der all deine Schuld verzeiht, der all deine Gebrechen heilt ...“ (Ps 103, 2). Jes 66, 13 heißt es: „Gleichwie eine Mutter einen tröstet, so will ich euch trösten“ (Jes 66, 13). In Ps 27 bzw. 26 heißt es: „Der Herr ist mein Licht und mein Heil, wen sollte ich fürchten“ ... „Ja, Vater und Mutter verließen mich, doch der Herr nimmt mich auf“ (Ps 27, 1. 10). Der Grund der Geborgenheit des Menschen in Gott wird besonders ansprechend thematisiert in Psalm 23 bzw. 22 („Der Herr ist mein Hirt, nichts kann mir fehlen“), der sicher einer der schönsten Psalmen des Alten Testamentes ist.

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 vor allem an den 22. bzw. 21. Psalm zu erinnern, in dem die Situation des Gerechten in der Not des Todes thematisiert wird.

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 <u>über</u>fordert. 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 (+

430) in genialer Weise thematisiert, wenn er in bezug auf Gott in seinen „Confessiones“ schreibt: „...inhorresco in quantum inardesco“ - „ich erschrecke vor Furcht in dem Maß, in dem ich entbrenne vor Liebe“. In dieser doppelten Haltung des Menschen gegenüber Gott verbindet sich die scheue Ehrfurcht mit der vertrauenden Liebe. Vor allem in den Psalmen hat sie 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 außergewöhnliche Spannweite der Anthropologie des Alten Testamentes und damit der Religion Israels, damit aber auch der Religion der Christen. Hier 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. Es geht im Ethos des Dekalogs und im Ethos des Alten Testamentes überhaupt, um die anthropologische Grundaussage der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott. Hier 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. Im Dekalog wird die Moral in Gott verankert, wodurch das Handeln des Menschen eine ganz spezifische Qualität erhält. Darin begegnet uns eine Grundwahrheit auch des Christentums, die seit der Reformation allerdings (leider) ins Zwielicht geraten und mit manchen Missverständnissen belastet ist.

Zunächst bezeugt der Dekalog, dass der Gott des Alten Testamentes der Hüter von Recht und Sitte ist, dass das Antlitz dieses Gottes ethisch geprägt ist und dass der Gott des Alten Testamentes 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. Davon war bereits die Rede. Im Tempel zu 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 könne 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, auch in Israel, weshalb er nicht nur im Dekalog verbo-ten 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 dem einzigen Gott. - 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 zum

einen und zum anderen 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 beson-deres 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 (Mt 12, 8; Mk 2, 28; Lk 6, 5), so geht es nicht um eine Relativierung dieses Tages oder um eine Relativierung des dritten Gebotes 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, in dieser Formulierung 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 heute dort ausbreitet, wo man sich von der Botschaft der Bibel abwendet. 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 als Frau gibt, dass die Frau nicht auf den Mann, sondern auf Gott hin geschaffen ist, dass beide, Mann und Frau, den sel-ben 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 gleichsam in unserer Gegenwart.

In Israel gründete die Ehe, zumindest idealiter, in der personalen Liebe der Ehegatten zueinander. Dieses Faktum hat schon in alter Zeit Erstaunen und Bewunderung in den 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. De facto hatte die Sexualmoral in Israel ein relativ hohes Niveau, wenngleich es hier auch die Scheidung und die Polygamie gab, aber bereits auf den ersten Seiten der Bibel wird die unauflösliche Einehe als die ursprüngliche Form der Ehe geschildert (Gen 2, 14), und es gab die Schei-

dung und die Polygamie eher nur am Rande oder gar nur in der Theorie, 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, wenn er unauflösliche Einehe gebietet, mit dem Hinweis darauf, dass es ursprünglich keine Polygamie und keine Ehescheidung gegeben hat (Mt 19, 8 f).

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, 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. Das Ethos der Wahrhaftigkeit kommt im Neuen Testament noch vor dem Ethos der Gottes- und Nächstenliebe.

Auffallend ist die soziale Gesinnung im Ethos des Alten Testamentes bzw. der Stellenwert, der der sozialen Gesinnung im Alten Testament zugesprochen wird. Auf Schritt und Tritt begegnen wir ihrer Thematisierung im Alten Testament. Das Eigentum wird geschützt, gleichzeitig aber wird dessen soziale Verpflichtung hervorgehoben. Die Arbeit erhält eine grundlegende Wertschätzung, wenn sie in Beziehung zum Schöpfungswerk Gottes gesetzt und als göttlicher Auftrag an den Menschen verstanden wird. 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 auch 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. Die Einbeziehung der Gesinnung in die ethische Wertung des Menschen ist religionsgeschichtlich ein Novum, wie manches

andere im Alten Testament. Bei Jesus wird die Gesinnung dann geradezu in den Mittelpunkt aller ethischen Wertung gerückt.

Der Dekalog ist nicht die einzige Zusammenfassung des Jahwe-Willens im Alten Testament. Es gibt noch einige andere, kürzere Zusammenfassungen des Gottes-Willens im Alten Testament, etwa Dtn 6, 4 - da geht es um die Gottesliebe („so liebe denn den Herrn, deinen Gott mit ganzem Herzen...“) - oder Lev 19, 18 und 19, 34 - da geht es um die Nächstenliebe („liebe deinen Nächsten wie dich selbst“) - oder Lev 19, 2 - da geht es um das Ethos als Nachahmung des ethisch heiligen Gottes („seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig”). Mich 6, 8 haben wir eine programmatische Verbindung von Religion und Sittlichkeit, wenn es da heißt: „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 dar. Charakteristisch ist für die Religion des Alten Testamentes wie auch für die Religion des Neuen Testamentes die enge Verbindung der Theologie mit der Anthropologie, die enge Verbindung der Lehre von Gott mit der Lehre vom Menschen, 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. Die Transzendenz Gottes und seine Geistigkeit sind bereits ein „bedeutsamer Stürzpfeiler für die Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung“. Rätselhafter aber ist das Gottesbild noch 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 diese 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 Israel 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 Religion 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, erst mit der Religion des Alten und des Neuen Testament ins Dasein getreten.

Angesichts dieser Situation ist es nicht angemessen, bei der Religion des Alten Testamentes oder bei dem Gottes- und Menschenbild dieser Religion von Projektion zu reden. Denn die zentralen Aussagen der Religion des Alten Testamentes entsprechen gerade nicht den Vorstellungen und Erwartungen der Menschen. Deshalb kann man sie vernünftigerweise nicht als Wunschprojektionen bezeichnen. Die Kategorie „Wunschprojektion“ spielt eine große Rolle in der Christentumskritik und in der Religionskritik des 19. Jahrhunderts. Seither wurde sie immer wieder vorgebracht. Man kann die Religion Israels nicht mit der Kategorie der Projektion erklären, weil das Gottes- und Menschenbild dieser Religion sowie die Zuordnung des Menschenbildes zum Gottesbild hier mitnichten den gängigen Vorstellungen und Erwartungen der Menschen entsprechen. Dabei ist freilich zu bedenken, dass dieses Erklärungsmodell in sich schon fragwürdig ist, weil man mit ihm nicht die Nichtexistenz einer Wirklichkeit beweisen oder aufzeigen kann. Ist es doch so, dass auch Projektionen der Wirklichkeit entsprechen können. Könnte man etwa zeigen, dass die Idee „Gott“ eine Projektion des Menschen ist, so würde das nicht seine Nichtexistenz beweisen. Denn 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 der Religion des Alten Testamentes 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 angesichts der Tatsache, dass uns nur noch zwei Vorlesungen verbleiben, leider nicht möglich. Wir wollen nun noch einen Blick auf den Eschatologis-

mus des Alten Testamentes werfen. Auch darin müssen wir ein rätselhaftes Phänomen erkennen, das man nicht als menschliche Fiktion verstehen oder deuten kann.

Der Eschatologismus des Alten Testamentes ist ein bedeutender Zug der Jahwe-Religion, nicht weniger als der Prophetismus. Und er ist singulär wie dieser. Unter dem Eschatologismus des Alten Testamentes versteht man die spezielle Zukunftserwartung Israels, die Erwartung einer endzeitlichen Heilsära, deren Inhalt die Aufrichtung des Gottesreiches oder des Königtums Gottes ist, der „מלכות יהוה“ („malkuth Jahwe“), griechisch: der „βασιλεια του Θεου” („basileia tou theou“) ist. 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 die 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. 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. Auf jeden Fall hängt sie aufs Engste mit dem Prophetismus zusammen, sofern den Propheten in Israel <u>auch</u> die Enthüllung der Zukunft obliegt - auch, nicht in erster Linie und erst recht nicht nur, in erster Linie sind die Propheten in Israel Deuter des Willens Gottes -, auf jeden Fall hängt die Enderwartung, der Eschatologismus des Alten Testamentes, aufs Engste mit dem Prophetismus zusammen, sofern den Propheten in Israel <u>auch</u> die Enthüllung der Zukunft obliegt und die Vitalisierung der eschatologischen Hoffnung.

Mit ihren Weissagungen enthüllen die Propheten den Heilsplan Gottes, zugleich aber bestätigen diese Weissagungen die Propheten von Gott her, erfahren die Propheten in ihnen ihre göttliche Bestätigung, sofern die Weissagungen ihre Erfüllung finden (Ez 33, 32 f).

Der Eschatologismus wird zum Messianismus, sofern er sich auf einen Heilsbringer, den Messias, oder allgemeiner: sofern er sich auf ein deutlicher umschriebenes Heil richtet. Daher be-

zeichnet 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 „משיח“ („maschiach“) ist. Der Messias oder der Christus aber 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 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 Jesu ihren Meister auch als den idealen König, primär allerdings als den idealen Priester und den idealen Propheten, dabei erhält der Messias-Glaube des Neuen Testamentes - verglichen mit dem alttestamentlichen Messianismus - einen stark vergeistigten Sinn.

In Israel hat der Terminus „Messianismus“ auf jeden Fall primär eine politische Färbung. Das ist noch heute in unserer säkularisierten Gesellschaft der vorherrschende Bedeutungsgehalt von Messianismus.

Wenn der Messianismus noch heute das dominante Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Christen ist, die entscheidende Differenz, so unterstreicht dieser Tatbestand die grundlegende Bedeutung des Messianismus auch für das Christentum. Für die 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 Neuen Testament. Im Alten Testament begegnet uns der Terminus „Messias“ sechsunddreißigmal, vor allem begegnet er uns in den Samuelbüchern und in den Psalmen. Wenn uns der Terminus „Messias“ sechsunddreißigmal im Alten Testament begegnet, so müssen wir, um die Bedeutung des Messianismus im Alten Testament recht zu würdigen, noch die zahlreichen Umschreibungen der Messias-Idee hinzunehmen.

Wenn im Alten Testament von dem 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 vielmehr 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 im Alten Testament 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.

Vielfältige Vorstellungen verbinden sich im Spätjudentum mit dem Terminus „Messias“. Teilweise werden dabei auch mehrere Messiasse erwartet. Der gemeinsame Nenner der ver-

schiedenartigen Messiasvorstellungen ist der, dass der Messias 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 Jerusalems 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 (37 oder 38 in Jerusalem geboren, starb er nach 100 in Rom) 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 dieses Volkes in unserer Gegenwart können nur recht verstanden werden, wenn sie im Zusammenhang mit der messianischen Erwartung Israels gesehen werden.

Die messianische Erwartung oder die messianische Hoffnung des Alten Testamentes, die, wie gesagt, ein Teil der eschatologischen Ausrichtung der Jahwe-Religion ist, richtet sich zunächst auf das Gelobte Land, dann auf den Fortbestand des Königtums, dann auf die Vernichtung der Feinde und schließlich auf den „Tag Jahwes“ und auf das endgültige Heil.

Der gemeinsame Nenner ist hier die Hoffnung auf eine spezifische Manifestation Jahwes. In erster Linie wird sie in Israel von den Propheten lebendig gehalten, wenn sie für die Zukunft Heil und Unheil als Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes wie auch seiner Gerechtigkeit verkünden. Dabei sprechen sie von der Treue Gottes und von seiner Barmherzigkeit, aber in

wachsendem Maß tritt der Gerichtsgedanke in diesem Zusammenhang hervor, wenn die Propheten den Tag Jahwes primär als den Tag des Zorngerichtes Gottes über sein treuloses Volk verkünden. Indessen steht die Heilsprophetie am Anfang. Das darf nicht verkannt werden. Primär ist die Heilsprophetie, während die Unheilsprophetie sekundär ist. 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, dass die eschatologische Hoffnung primär positiv akzentuiert ist. Der Tag Gottes ist die Vollendung der Erlösung, aber auch der Tag des Gerichtes.

Auch in der Verkündigung der alttestamentlichen Propheten bringt der Tag Jahwes indessen denen den Lohn, die sich bekehren. Sie sprechen dabei 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 neue und universale Bund klingt bereits Gen 12, 3 an, in der Verheißung Gottes an Abraham „in dir sollen gesegnet werden alle Völker". Mit Nachdruck beschäftigt sich der Prophet Jesaja im 8. vorchristlichen Jahrhundert mit diesem 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 Heilsbringers hervor. Aber sie ist als solche schon Jahrhunderte früher nicht ganz unbekannt, 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 auf jeden Fall mit Sicherheit. Es gibt aber weitere, die ebenfalls auf ihn hin gedeutet werden können.

Dabei sind die Vorstellungen über diese Gestalt nicht leicht fassbar, vor allem 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 gleichzeitig herbeiführt. 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 aber 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 religionsgeschichtlich ein Rätsel, das sich so nur schwerlich herleiten lässt aus Geistesgeschichte der Menschheit. 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 des Buches 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 fest umrissene 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 in einer Anspielung auf diese Stelle 2 Sam 7, 16: „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 bzw. 109 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 in dem gleichen Psalm, er soll Priester sein "nach der Ordnung des Melchisedech". Auf diesen Psalm bezieht sich Jesus in einer Disputation mit den Schriftgelehrten über den Messias: „Wie kann der Davids Sohn sein, wenn dieser ihn seinen Herrn nennt" (Mt 22, 42).

An der Nathansverheißung orientiert sind auch die frühesten Schriftpropheten Hosea und Amos im 8. vorchristlichen Jahrhundert, wenn bei Amos von der Wiederaufrichtung der verfallenen Hütte Davids die Rede ist (9, 11-15) und bei Hosea von dem neuen David am Ende der Tage (3, 5). Beide wirken im Nordreich. Im Südreich spricht Jesaja um 700 von dem Friedenskönig, wenn er erklärt: „Das Volk, das in Finsternis wandelt, schaut ein großes Licht ... denn ein Kind wird uns geboren ..." (Jes 9, 1 ff). Das ist eine der markantesten messianischen Stellen überhaupt. Sie wird Jes 11, 1-9 und Jes 35, 4 fortgeführt. Jes 11, 1- 9 heißt es: „ ... 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 Propheten Micha über den Geburtsort des Messias, nämlich Bethlehem (Mich 5, 1) und des Propheten 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. Eindeutig denkt Sacharja 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, das heißt: nach sehr langer Zeit.

Messianisch zu deuten sind auch die Gottesknechtslieder des Deutero-Jesaja. Jes 53, 5 ff heißt es: „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, wie ich bereits feststellte. 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 hier festzuhalten, dass das Bild, das das Alte Testament von dem Messias zeichnet, spannungsreich ist, dass es vor allem aber offen ist auf das Neue Testament hin.

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

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 relativ groß ist, erstaunlicherweise. Dabei sind jedoch die Vorstellungen, die man sich von ihm macht, äußerst disparat. Da wird Jesus recht verschieden gedeutet, nicht selten ausgesprochen widersprüchlich. Die zahlreichen Jesusbilder, die so entstehen, haben in der Gegenwart einen umfangreichen literarischen Niederschlag gefunden.

Allgemein ist hier festzuhalten: Sehr verbreitet ist die Reduktion Jesu auf einen, wenn auch bedeutenden und außergewöhnlichen, 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, wohl deshalb, weil sie konsequenter die Linien des Neuen Testamentes auszieht - (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, also sofern sie ihn divinisiert hätten, sondern auch sofern sie ihn in mannigfacher Weise verfremdet, domestiziert und hochstilisiert hätten, kurz: sofern sie das Originalbild des historischen Jesus in vielfacher Weise übermalt und retuschiert hätten. Häufig unterstellt man dabei dem Apostel Paulus, er spiele die Hauptrolle bei diesem Verfälschungswerk, so dass man das Christentum eigentlich als Paulinismus charakterisieren müsse. Solche Kritik, die zunächst von außerhalb der Kirche ergeht, übernimmt man nicht selten auch innerkirchlich, das heißt: auch hinsichtlich der angeblichen Verfälschung des Anliegens Jesu durch die Kirche stimmt man häufig innerkirchlich in den Chor der Kritiker ein, womit man freilich die eigene Identität in Frage stellt.

Was die behauptete Diskrepanz zwischen Jesus und der Kirche angeht, müssen sich die Kritiker allerdings fragen lassen, wie sie ihre angeblich bessere Einsicht in das, was um Jesus von Nazareth geschehen und was seine wahre Intention gewesen ist, rechtfertigen wollen 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 uns ohne die Jesus-Überliefe-

rung der Kirche also faktisch keine Informationen über Jesus von Nazareth vorliegen, lediglich gibt es hier einige wenige Stellen in der heidnischen und jüdischen Literatur, die aber durchweg wiederum abhängig sind von den biblischen Zeugnissen.

In jedem Fall ist die Kritik am Jesusbild der Kirche ein Plädoyer für einen unverbindlichen Jesus, für eine subjektive Deutung seines Anliegens. Dann kann man sich auf Jesus berufen so wie man sich heute auf sein Gewissen zu berufen pflegt, um seine eigene Moral zu schaf-fen.

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. Letzten Endes gründet ein solcher Missbrauch der Gestalt Jesu in einem gebrochenen Glauben, in welchem 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 dann allerdings 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 Atheis-mus oder von einem atheistischen Christentum spricht oder Jesus gar als potentiellen Atheis-ten apostrophiert.

Aufschlussreich ist hier eine Meinungsumfrage der Wochenzeitung „Der Spiegel“ aus dem Jahre 1967. Sie ergab, dass 3 % der Bewohner der Bundesrepublik Deutschland der Ansicht waren, dass Jesus nie gelebt habe, dass 15 % der Befragten ihm keinerlei Bedeutung mehr zuerkannten, dass ihn 39 % für einen großen Menschen hielten, der die Menschen habe 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 eine solche Befragung heute, 40 Jahre später, sehr viel ungünstiger ausfallen würde.

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 der Fernseh-Journalist 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, 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, von der Paulus spricht (1 Kor 12, 10).

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. De facto ist ein solcher Jesus indessen weit weg von den biblischen Aussagen

und von der Glaubensüberzeugung der Kirche in der Geschichte und in der Gegenwart. Einen solchen Jesus hat es nie gegeben, er ist rein fiktiv. Die unvoreingenommene Forschung belehrt uns eines anderen. Mit einer solchen Naturalisierung Jesu tut man unter dem Eindruck des säkularen Geistes der Geschichte Gewalt an.

Wenn der geschichtliche Jesus so verfälscht wird, verliert das Christentum sein Proprium, verliert es seine Eigenart, wird es zu einer Universalreligion, wird aus ihm so etwas wie eine synkretistische Welteinheitsreligion, die allerdings letztlich nicht tragfähig ist, weil sie kein „fundamentum in re“ hat und sich nur noch als ein künstliches Gebilde des menschlichen Geistes verstehen kann.

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 des marxistischen Sozialphilosophen Max Horkheimer (+ 1973), der einmal geschrieben hat, ohne Jesus von Nazareth und sein Wirken könne man nicht einmal einsichtig machen kann, weshalb Liebe besser sei 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 ohne die Kirche die Informationen. Die Überlieferung über den Wanderprediger von Galiläa und Judäa, die zudem nur einen ganz geringen historischen Zeitraum umfasst, wäre höchst wahrscheinlich verloren gegangen. Möglicherweise 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 Glaubensrechtfertigung des Christentums. Im Mittelpunkt diese Bildes von Jesus stehen dabei die außergewöhnliche Gottverbundenheit, die man

auch (nicht ganz falsch) als Theomanie bezeichnet hat 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 Matthäus-Evangelium 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, wie das bereits zaghaft anklingt im 9. und 10. Gebot des Dekalogs. Die grundlegende Bedeutung der Gesinnung ist für Jesus ein wesentliches Element des ursprünglichen Gotteswillens. Jesus tritt also ein für das Gesetz Gottes ohne Abstriche, dabei wendet er 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 Sadduzäer. 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.

Von daher stellt er sich nicht gegen die Tradition als solche, 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 fort-dauernde 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 er 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 zuschreibt und 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. Ein humanistisches Verständnis des Christentums ist 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 jedoch gesucht wird, da findet der Mensch gemäß der Verkündi-gung Jesu das Heil. Für Jesus gilt faktisch: „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 120mal 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, im Alten Testament begegnet sie uns 15mal, 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 Passionsgeschichte absieht, wo Jesus einen Vers aus einem alttestamentlichen Psalm betet: „Gott mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15, 34).

Um es genauer zu sagen: Jesus hat Gott höchst wahrscheinlich mit Abba angeredet, und zwar immer. Abba aber ist die Diminutivform von Vater und bringt eine familiäre Beziehung zum Ausdruck. 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.

Charakteristisch ist dabei, dass Jesus zwar die Jünger lehrt, Gott ihren Vater zu nennen, dass er sich in seiner Vateranrede jedoch nicht mit den Jüngern zusammenschließt. Er lässt sie an seinem Gottesverhältnis teilhaben, ja, aber er schließt sich darin 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. Stets betet er allein. Er spricht auch nicht von unserem Vater, sich selbst einbeziehend, sondern von meinem und eurem Vater. Die Mehrzahl der Exegeten hält die Formulierung „mein Vater und euer Vater“ für ein ipsissimum verbum Je-su, zumindest halten sie die Tatsache für sehr wahrscheinlich.

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 „βασιλεια του Θεου” („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 apokalyp-

tischen 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 „μετάνοια" (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 ent-scheidet 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, aber wohl nicht nur in Mitteleuropa.

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 Überle-genheit. 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 An-

spruch, 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 „εξουσια" (exousía), Vollmacht. Wie die Evangelien wiederholt feststellen, redet und handelt Jesus wie einer, der „εξουσια", also Vollmacht, 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 „εξουσια" 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 auch 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 konsequente 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 „fuit vere Deus“ und dem „fuit 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 „Κυριος“ (Kyrios) bezeichnet, ihn also mit dem Gottesnamen der Septuaginta belegt. „Κυριος“ (Kyrios) ist die griechische Übersetzung des hebräischen „Jahwe“. Wenn Jesus den Namen „Κυριος“ (Kyrios) erhielt, ist besonders auffallend angesichts des unbestrittenen Monotheismus im Judentum.

Ferner wird der neutestamentliche Terminus technicus für „glauben“ („πιστευειν”), lateinisch „credere“, in gleicher Weise für Gott und für Jesus verwendet, in allen Lehrschriften des Neuen Testamentes und auch in den Evangelien, speziell im Johannesevangelium. Joh 14, 1 heißt es: „Ihr glaubt an Gott, glaubt auch an mich“. 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. Von der Erlösung war bereits die Rede, als es uns um die Formalelemente des Christentums ging. Hier geht es um die Inhaltlichkeit der Erlösung.

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 Al-te 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 „βασιλεια του Θεου" (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 eigent-lichen 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 gibt nicht wenige Stellen in der Passionsgeschichte. 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 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 könne.

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.