

Mitte der Christologie - Anfragen und Herausforderungen

Prof. Dr. Karl-Heinz Menke

Einführung: Das römische Dokument *Dominus Iesus* als positive Anfrage

Wahrscheinlich erinnern Sie sich an ein römisches Dokument, das unmittelbar nach seiner Veröffentlichung im Herbst des vergangenen Jahres harte Reaktionen ausgelöst hat. Dieses Schreiben trägt den Titel: "Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche". In diesem von Kardinal Ratzinger unterzeichneten und von Papst Johannes Paul II. approbierten Schreiben geht es nicht zuerst um Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen, auch nicht um das Selbstverständnis der katholischen Kirche, sondern um das Thema unserer "Pädagogischen Woche", um die Mitte der Christologie.

Fragen wir zunächst: Was ist gemeint mit der "Einzigkeit", die schon im Titel des Dokumentes anklingt? Soll damit gesagt sein, dass einzig und allein Jesus Christus "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) für alle Menschen aller Zeiten ist?

Ohne die Ausführungen des Dokumentes zu vereinfachen, kann man klipp und klar mit einem "ja" antworten: Ja, genau das ist gemeint, dass Jesus Christus nicht *ein* Weg, oder *eine* Wahrheit, sondern *der* Weg und *die* Wahrheit ist.

Wohlgemerkt: Hier wird nicht behauptet, dass irgendwer die Wahrheit *habe*, sondern "nur" dass jemand die Wahrheit *sei*. Hier wird nicht behauptet, dass ein Buch, eine Theorie oder eine Weltanschauung die Wahrheit sei, wohl aber eine Person.

Eine Person wird von vornherein missverstanden, wenn man sie wie einen Gegenstand behandelt. Die einzige Logik, die einer Person gerecht wird ist die Dia-Logik der "Inter-Kommunikation" bzw. "Inter-Aktion". Deshalb ist alle *Rede über* die Wirklichkeit der Person "Jesus Christus" - alle *Christo-Logie* - etwas Nachträgliches gegenüber der Kommunikation mit Ihm und mit den Menschen, die Ihn als ihren Weg, ihre Wahrheit und ihr Leben bezeugen. Jede Christologie - auch die der Evangelisten und die des hl. Paulus - ist Reflexion eines Menschen bzw. einer Gemeinschaft, die von Christus her und auf Christus hin lebt.

Dies neu ins Bewußtsein gehoben zu haben, ist das kaum überschätzbare Verdienst der Theologen, die im Anschluss an Kant die scholastische Begrifflichkeit gesprengt und nach der Bedeutung des "Christus an sich" für das eigene Denken und für das eigene Handeln gefragt haben. Hier sind neben Friedrich Schleiermacher und Adolf von Harnack auf protestantischer Seite auch die großen Köpfe der Tübinger Schule und Gestalten wie Newman und Blondel zu nennen. In unserem Jahrhundert war es vor allem Rudolf Bultmann, der unter dem Stichwort "Entmythologisierung" hinter den Begriffen der Theologie das unmittelbar anredende, existenzerschließende Ereignis "Jesus Christus" sehen lehrte.

I. Jesus als der Christus: Mythos oder Wirklichkeit?

Der Arbeitskreis III unter der Leitung von Dr. Rudolf Laufen mit dem Titel "Aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Mythos oder Kernaussage des Glaubens?", hat sich nicht zuletzt mit der Frage befasst, die den Exegeten Rudolf Bultmann ein Leben lang umgetrieben hat: Was ist das Eigentliche des Christuserignisses und was ist nur Einkleidung dieses Ereignisses in zeitbedingte Denkformen, Kategorien und Begriffe? Und lässt sich diese Verkleidung der "Ur-Rede", des "Kerygmas" des "Ur-Ereignisses" so abtragen, dass ich, der ich 2000 Jahre nach Christus lebe, seiner Wirklichkeit begegnen kann?

1) Bultmanns Grundanliegen: Die Entdeckung der Wirklichkeit

Bultmann stellt in Anwendung der historisch-kritischen Methoden auch das meiste von dem in Frage, was bis dahin als sicherer Besitz des Wissens über Jesus gegolten hatte. Aber ihm

geht es nicht um die Kritik als solche. Er bekennt von sich: Gerade wenn ich als Historiker erkennen muß, daß mein Forschen die Einzigkeit Jesu Christi, sein Eigentlichstes, seine Wirklichkeit, nicht fassen kann, erhalte ich die Chance, mich von ihm anreden, mich von ihm ergreifen zu lassen.

Mit Sören Kierkegaard und Karl Barth erkennt Bultmann: Es hat überhaupt keinen Sinn, *über* Gott zu reden, denn wenn ich *über* Gott rede, habe ich Gott zu meinem Gegenstand degradiert. Wo Gott "Gott" bleibt, da ist er nicht mein Begriff, sondern der mich Ergreifende, der mich Anredende. Wenn also Jesus Christus nicht ein Lehrer oder Prophet, sondern Gottes Wort selbst war, dann verbietet sich nach Bultmann jedes Reden über Christus ebenso wie jedes Reden über Gott. Anders gesagt: Wer Gott in Jesus Christus entdecken will, darf keine Christologie im herkömmlichen Sinn betreiben - eine Christologie der Begriffe und Theorien. Gefordert ist viel- mehr die Übersetzung der in Christus geschehenen Anrede Gottes in den Vollzug des eigenen Hörens und Handelns, in den Vollzug der eigenen Existenz.

Bultmann zieht die theologischen Konsequenzen aus Martin Heideggers Ausführungen über die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem. Das "Sein" von etwas oder jemandem wird unmöglich verstanden, solange ich dieses "etwas" oder diesen "jemand" zum Objekt meiner Methoden, Begriffe oder Techniken mache. Das "Sein" ist Ereignis, nicht Objekt. Christologisch gewendet: Die Wirklichkeit - philosophisch gesprochen: das "Sein" - Jesu Christi, ist Person, ist ein Ereignis, ist Anrede bzw. Kerygma und kann deshalb nur angemessen verstanden werden von der eigenen Existenz.

Bultmann unterscheidet zwischen Geschichtlichkeit und historischer Faktizität. Während Jesus Christus als historisches Faktum Objekt bleibt, bedeutet die Geschichtlichkeit des Christus-Ereignisses ein Geschehen an mir, dem Verstehenden. Bultmann will das Ereignis "Jesu Christus" aller Kategorien entkleiden, die es zu einem historischen Faktum verobjektivieren, die das Gewesene zu einer distanten Sache machen und mit ihren Begriffen über das Ereignis verfügen. Konkret: Dass Jesus von Nazareth zu einem bestimmten Zeitpunkt unter diesen oder jenen Umständen zum Tode verurteilt wurde, ist historisches Faktum und unter gewissen Voraussetzungen wissenschaftlich verifizierbar; dass aber der Tod dieses Jesus von Nazareth *für mich* Erlösung und ewiges Leben bedeutet, das erfahre ich nur in der *existentiellen* Begegnung mit der mich ansprechenden Person des Erlösers. Bultmann betont: Nicht das "An-Sich" des Christuserignisses macht mich heil, sondern das "Für-mich"; nicht durch die historische Feststellung "Christus ist tatsächlich auferstanden" werde ich heil, sondern dadurch, dass sich das Christus-Ereignis an *mir* vollzieht. Bultmanns Ruf nach Entmythologierung will das "Für-Mich" bzw. das "Für-Uns" von Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi freilegen. Das Ereignis von Kreuz und Auferstehung ist - so lehrt er - so lange ein "Außen-Vor" (bzw. ein Mythos), solange es nicht zur Herausforderung meines Selbst, meiner Freiheit, meiner Existenz wird.

Allerdings sollte man aus Bultmanns Ausführungen nicht die Schlussfolgerung ziehen, er *reduziere* das Christuserignis auf seine Bedeutung für den einzelnen Gläubigen. So selbstkritisch war der große Marburger Exeget, daß er daran festhielt, Jesus könne für ihn oder einen anderen Gläubigen nur dann der Christus sein, wenn er es auch *an sich* ist. Von Bultmann lernen heißt vor allem erkennen: Sofern Jesus im Unterschied zu jedem Religionsstifter, Propheten oder Weisheitslehrer nicht nur *über* Gott gesprochen hat, sondern die *Selbstoffenbarung* Gottes war, verbietet sich jede Unterscheidung zwischen Offenbarung und Offenbarer. Anders ausgedrückt: Jesus Christus *sagt* nicht nur die Wahrheit, sondern er *ist* sie.

2) Die notwendige Unterscheidung zwischen dem Sach- und dem Erkenntnisgrund des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus

Doch: Woran konnte man erkennen, daß dieser Offenbarer mit seiner Offenbarung identisch ist, daß man Person und Aussage im Blick auf Jesus Christus nicht trennen kann?

Die Antwort kann nicht einfach mit einem Verweis auf die Trinitätslehre und die mit ihr untrennbar zusammenhängende Zweinaturenlehre der ersten Konzilien gegeben werden. Die an der griechischen Metaphysik geschulte Terminologie der christologischen Konzilien erklärt zwar den Sachgrund der besagten Identifikation des Offenbarers mit seiner Offenbarung. Die Trinitätslehre versucht zu erklären, wie es überhaupt denkbar ist, daß Gott sich selbst im Anderen seiner selbst - in einem Geschöpf nämlich - geoffenbart hat. Und die Zweinaturenlehre versucht zu erklären, wie es überhaupt denkbar ist, daß man von ein und derselben Person sagt, sie sei wahrer Gott und wahrer Mensch.

Doch: Selbst wenn es gelingen sollte, den Sachgrund der schwindelerregenden Behauptung, ein und dieselbe Person sei wahrer Gott und wahrer Mensch, widerspruchsfrei zu explizieren, bleibt die in der gegenwärtigen Christologie als viel drängender empfundene Frage nach dem Erkenntnisgrund der Einzigkeit des Jesus von Nazaret unbeantwortet: Wie konnte man vor zweitausend Jahren erkennen, daß der Mensch Jesus nicht nur ein beeindruckender Rabbi, sondern der Weg, die Wahrheit und das Leben war?

II. Jesus: Aufgrund von was der Christus?

Der Arbeitskreis II mit der Titelfrage "Jesus Christus Sohn Gottes erst nach Ostern?" hat sich unter der Leitung von Julia Knop mit eben dieser Frage befasst: Woran konnte man die Einzigkeit Jesu Christi erkennen? Erst aufgrund der Auferweckung des Gekreuzigten? Und wenn ja, war diese Auferweckung ein innergeschichtlich erkennbares (verifizierbares) Ereignis?

1) Die Position von Hans Kessler: Auferweckung als exklusiv innovatorisches Handeln Gottes an Jesus ohne Jesus

Die große Mehrheit aller Exegeten und Systematiker schließt sich der Position Hans Kesslers an, der das Osterereignis als transgeschichtliches und also exklusiv innovatorisches Handeln Gottes an dem toten Jesus bezeichnet. Kessler unterscheidet zwar zwischen dem physischen Tod und dem theologischen Tod der Trennung eines Menschen von Gott. Aber für ihn gehört es zum wahren Menschsein Jesu, daß er mit dem physischen Tod zugleich auch den theologischen Tod - nämlich die Trennung von seinem Vater - erfährt. Es wäre nach Kessler eine Verkürzung des wahren Menschseins Jesu, wenn er im Erleiden des physischen Todes so in Beziehung zu seinem "Abba" geblieben wäre, daß er - wie die Osterpräfation sagt - im Tod den Tod besiegt hat. Kessler sieht das wahre Menschsein Jesu nicht ernst genommen, wenn man seinen physischen Tod nicht ebenso wie den aller anderen Menschen als das Ende aller Möglichkeiten beschreibt. Für ihn ist der Tod Jesu eine radikale Zäsur. Daß der auferweckte Christus mit dem in Bethlehem geborenen und in Jerusalem hingerichteten Jesus dennoch identisch ist, läßt sich nach Kessler nur damit erklären, daß die Auferweckung mit dem Charakter der Neuschöpfung auch den der Bestätigung verbindet.

2) Die Position von Hansjürgen Verweyen: Auferweckung als die Jesus aus seiner exklusiven Beziehung zum Vater erwachsene Möglichkeit, im Erleiden des physischen Sterbens den physischen Tod zu unterfassen

Auf der anderen Seite Verweyen: Für ihn ist das Osterereignis aus der Tatsache zu erklären, daß Jesus von Geburt auf befähigt war, als wahrer Mensch - das heißt in Welt und Geschichte, in Raum und Zeit - dieselbe Beziehung zum Vater zu leben, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist. Ostern bedeutet dann, daß Jesus im Erleiden des physischen Sterbens den physischen Tod besiegt hat auf Grund seiner durchgehaltenen Beziehung zum Vater. Den physischen Tod ist Jesus auch aus der Sicht Verweyens ohne Abstriche gestorben - aber so, daß er diesen Tod von innen her unterfaßt und ihn also umqualifiziert hat aus dem Symbol der Trennung von Gott in das Symbol des Übergangs in die ewige Gemeinschaft mit dem Vater. Nach Verweyen ist das Osterereignis nicht nur ein Handeln des Vaters, sondern auch ein Handeln Jesu selbst, weshalb die Heilige Schrift nicht nur von der Auferweckung, sondern auch von der Auferstehung spricht. Obwohl wir

Ostern im liturgischen Kalender zwei Tage nach dem Karfreitag feiern, kann man - so Verweyen - das geschichtliche Ereignis der Auferweckung bzw. Auferstehung nicht von dem geschichtlichen Ereignis des Kreuzestodes trennen.

3) Die grundlegendere Frage nach der Erkennbarkeit des Jesus als des Christus

Wer die Kontroverse zwischen Kessler und Verweyen für einen Streit um Kaisers Bart hält, irrt sich. Diese Kontroverse betrifft die Mitte der Christologie. Denn in dieser Auseinandersetzung geht es keineswegs nur um die Frage, was das Ereignis der Auferweckung bzw. Auferstehung inhaltlich meint. Es geht um die viel grundlegendere Frage, woran man denn die besagte Einzigkeit erkennen konnte, woran ersichtlich war, daß Jesus der Christus ist.

Wenn Jesus als Christus erst auf Grund einer Auferweckung erkennbar war, die als exklusiv innovatorisches Handeln Gottes ohne Jesus an Jesus verstanden wird, dann stellt sich doch unvermeidlich die Frage: Ist Jesus erst als der Auferweckte der Christus? Wird Jesus erst durch die Auferweckung vom Vater als "der Sohn" adoptiert? Ist also der entscheidende Akt der Selbstoffenbarung Gottes in dem Menschen Jesus erst im nachhinein zu dessen geschichtlicher Existenz erfolgt? Und: Was bedeutet dann noch das Theologumenon "Inkarnation"?

a) Hans Urs von Balthasars Phänomenologie der Gestalt und die Bezeichnung Jesu Christi als "Herrlichkeitsgestalt" bzw. als "universale concretissimum"

Hans Urs von Balthasar hat im ersten Teil seiner Trilogie eine Antwort gegeben, die auf diese Fragen mit dem Versuch antwortet, die Einzigkeit Jesu dem Zeugnis der Heiligen Schrift zu entnehmen. Doch bevor er die biblische "Herrlichkeitsgestalt" schildert, bietet er eine Phänomenologie der Gestalt. Als "Gestalt" bezeichnet er jedes Seiende, das sich in demselben Maße als einmalig bzw. schön erweist, in dem es bezogen ist auf das andere seiner selbst. Balthasar spricht von einer direkten Proportionalität zwischen *universale* und *concretum* und nennt Christus das *universale concretissimum*.

Drei Gedankenschritte bilden den Hintergrund dieser Spitzenaussage:

- a) Der Mensch ist schon deshalb Gipfel der Schöpfung, weil er sich auf Grund seiner Gestbegabung durch Vernunft und Willen auf alles andere beziehen kann. Allerdings kann er sich auch in sich selbst verschließen und also das Gegenteil von Herrlichkeit, nämlich Selbstherrlichkeit, sein. An jedem Heiligen läßt sich verifizieren, daß ein Mensch in dem Maße "schön" (Ausdruck der direkten Proportionalität von *concretum* und *universale*) ist, in dem er sein Ego transzendiert. Und umgekehrt: An jedem Sünder läßt sich verifizieren, daß ein Mensch in dem Maße "häßlich" wird, in dem er sich einigelt in sein Ich.
- b) Wenn der Sinn alles Seienden bzw. Gott sich in Schöpfung und Geschichte aussagen will, dann ist das nur möglich auf Grund der beschriebenen Verhältnisbestimmung von *concretum* und *universale*. Und da nur das Geschöpf "Mensch" sich auf Grund seiner Geistbegabung auf alles Seiende beziehen kann, bedeutet die Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung und Geschichte eo ipso seine *Mensch*-Werdung. Wirklich Mensch aber kann man nur in der Konkretion eines strikt unwiederholbaren Individuums sein.
- c) Wo ein einzelner Mensch so "er selbst" bzw. "konkret" wird, daß er durch seine Selbsttranszendenz bzw. Liebe der Andersheit des Anderen unbedingt gerecht wird, darf man ihn als das *universale concretissimum* bzw. als *die Herrlichkeitsgestalt* bezeichnen.

b) Das Kreuzesgeschehen: der Ort eines "Ikonoklasmus, wie er radikaler nicht gedacht werden kann" (H. Verweyen)?

Diese Hinweise des großen Baseler Theologen zur Beantwortung der Frage nach der Erkennbarkeit des irdischen Jesus als des Christus werden auf eindrucksvolle Weise durch Hansjürgen Verweyen ergänzt - besonders in der dritten Auflage seines Hauptwerkes mit dem Titel "Gottes letztes Wort". Ich erspare es mir an dieser Stelle Ihnen und mir, im einzelnen zu erklären, was er philosophisch als letztgültigen bzw. universalen Sinn beschreibt und warum er meint, Jesus Christus mit diesem Sinn identifizieren zu dürfen. In

unserem Zusammenhang kommt es mir auf die Art und Weise an, in der er veranschaulicht, wie Jesus in demselben Maße konkret war, in dem er beim Du des Nächsten war; wie Jesus in demselben Maße wahrhaft Mensch war, in dem er bezogen war auf seinen Gott, auf seinen "Abba" und auf das konkrete Du des jeweils Anderen. Verweyen erklärt den Leib nicht als Schranke, sondern als das eigentliche Medium der Bezogenheit auf den Anderen. Solange ich den Nächsten denke, kann ich ihn ohne Anstrengung lieben; denn ich unterwerfe ihn meinen eigenen Abstraktionen. Sobald ich ihn aber anblicke, mich seinem Anderssein *leiblich* aussetze, also mit meiner Selbsttranszendenz *ins Fleisch* gehe, werde vor allem ich selbst "verändert". Verweyen spricht im Blick auf Jesus Christus von dem "radikalsten Ikonoklasmus", den man sich denken kann. Darin erkennt er Jesu Einzigkeit, daß dieser Eine sich der Andersheit des Anderen so unbedingt ausgesetzt hat, daß er auch noch in der letzten Agonie seines Hängens am Kreuz darauf verzichtet hat, mit dem Anderen fertig zu sein, den Anderen in einen Begriff oder ein Bild zu fassen - "radikaler Ikonoklasmus"! Nach Verweyen wurde das Unbedingte im Bedingten, das Absolute im Konkreten, Gott im Menschen gerade da sichtbar, wo der kalte Blick des beschreibenden Historikers das endgültige Scheitern des versponnenen Idealisten aus Nazaret konstatiert.

III. Denkformen, die Jesus als den Christus explizieren

Vor dem Hintergrund der Frage, ob der irdische Jesus als der Christus erkennbar war, ob - anders formuliert - der entscheidende Akt der Selbstoffenbarung Gottes eher mit dem Stichwort Inkarnation oder eher mit dem Stichwort Inspiration beschrieben werden sollte, möchte ich wenigstens exemplarisch auf die Denkformen der Christologie zu sprechen kommen, die den Autoren des NT zur Erklärung der Einzigkeit Jesu Christi dienen.

Zunächst eine kurze Anmerkung zum Begriff "Denkform": Darunter verstehe ich den geschichtlich und situativ mitbedingten Verständnishorizont, den sich der einzelne zwar bis zu einem gewissen Grade bewußt machen, von dem er sich aber nicht lösen kann. Es gibt keine Christologie, die nicht immer schon geprägt wäre von den Deutungsmustern geschichtlich bedingter Begriffe und Kategorien. Damit der einzelne Interpret seine denkformgebundene Interpretation nicht mit der interpretierten Wirklichkeit verwechselt, ist er verwiesen auf die Gemeinschaft, die sich nicht nur theologisch, sondern primär existentiell (glaubend und handelnd) auf die Wirklichkeit Jesu Christi bezieht. Ohne Bindung an das Glaubenszeugnis der Kirche wäre der einzelne Interpret Jesu Christi immer in der Gefahr seine Deutung mit der gedeuteten Wirklichkeit zu verwechseln.

Die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden bzw. die Kirche hat bestimmte Deutungen des Christus-Ereignisses für kanonisch erklärt. Diese neutestamentlichen Deutungen sind - wie uns die jüngere Exegese immer deutlicher sehen lehrt - ausnahmslos entstanden durch die Applikation alttestamentlicher Denkformen auf das Phänomen Jesus Christus. Wie ich annehme, ist im Arbeitskreis III unter der Leitung von Herrn Kollegen Laufen auch davon gesprochen worden, dass die neutestamentlichen Präexistenz- und Inkarnationsaussagen nicht zuletzt auf einer Applikation der alttestamentlichen Vorstellungen von der präexistenten Weisheit auf Jesus Christus beruhen. Noch mehr wird der Arbeitskreis IV unter der Leitung von Ralph Poirel die Tatsache reflektiert haben, dass nach dem Osterereignis für die Anhänger des Christus nichts näher lag, als das Geheimnis seiner Einzigkeit mit Hilfe der Kategorien zu explizieren, die der jüdische Glaube bereitstellt, in dem Jesus selbst gelebt und sich ausgedrückt hat.

Nur aus der Perspektive der Anwendung alttestamentlicher Denkformen auf das Phänomen "Jesus Christus" läßt sich erklären, was Martin Hengel in seinem berühmt gewordenen Büchlein mit dem Titel "Der Sohn Gottes" mit folgenden Worten zu bedenken gibt: "Am Passafest des Jahres 30 wird in Jerusalem ein galiläischer Jude wegen messianischer Umtriebe ans Kreuz genagelt. Etwa 25 Jahre später zitiert der ehemalige Pharisäer Paulus in einem Brief an die von ihm gegründete messianische Sektengemeinde in der römischen Kolonie Philippi einen Hymnus über eben diesen Gekreuzigten: 'Der göttlichen Wesens war,

hielt nicht gierig daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst, nahm Sklavengestalt an, wurde Menschen gleich und wie ein Mensch gestaltet, er erniedrigte sich selbst, wurde gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.' (Phil 2,6-8). Die Diskrepanz zwischen dem schändlichen Tod eines jüdischen Staatsverbrechers und jenem Bekenntnis, das diesen Exekutierten als präexistente göttliche Gestalt schildert, die Mensch wird und sich bis zum Sklaventod erniedrigt, diese - soweit ich sehe, auch für die antike Welt analogielose - Diskrepanz beleuchtet das Rätsel der Entstehung der urkirchlichen Christologie. Paulus hatte die Gemeinde in Philippi etwa im Jahre 49 n. Chr. gegründet, und er wird in dem ca. 6/7 Jahre später geschriebenen Brief den dortigen Gläubigen keinen anderen Christus vorgestellt haben als in seiner gemeindegründenden Predigt. Das bedeutet aber, daß sich diese 'Apotheose des Gekreuzigten' schon in den vierziger Jahren vollendet haben muß, und man ist versucht zu sagen, *daß sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas.* Ja man könnte sich fragen, ob die Dogmenbildung in der Alten Kirche in der ihr notwendigerweise vorgegebenen griechischen Sprach- und Denkform nicht im Grunde nur konsequent weiterführte und vollendete, was sich im Urgeschehen der ersten beiden Jahrhunderte bereits entfaltet hatte."¹

1) Der Versuch, die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der alttestamentlichen Denkform "Sühne" zu erklären

Im einzelnen unterscheidet man zwischen der Messias-, der Präexistenz-, der Inkarnations-Christologie und der Sühne-Christologie des NT. Lassen Sie mich wenigstens exemplarisch andeuten, wie Christus-Gläubige schon in den ersten Jahrzehnten nach dem Osterereignis versucht haben, die Einzigkeit Jesu Christi im Rückgriff auf die Kategorien des AT bzw. der jüdischen Tradition zu erklären. Ich greife zunächst die sogenannte Sühne-Christologie heraus.

Durch die bahnbrechenden Arbeiten der skandinavischen Exegeten Johannes Pedersen und Kark Hjalmar Fahlgren und der deutschen Exegeten Klaus Koch, Gerhard v. Rad, Hartmut Gese, Josef Scharbert, Martin Hengel, Peter Stuhlmacher, Adrian Schenker, Bernd Janowski, Josef Blank und Helmut Merklein wissen wir, dass der nachexilische Tempelkult mit seinen Sühneriten nur auf dem Hintergrund des Bundesgedankens verständlich wird.

a) Bund und Tora als Konstitutiva der Denkform "Sühne"

Der Begriff Bund ist sehr vielschichtig, verweist aber immer auf die Tatsache, dass das Volk Israel in dem Maße mit Jahwe verbunden ist, als es die als Gnadengabe verstandene Tora nicht nur empfängt, sondern auch erfüllt. Es gibt in der Heilsgeschichte Israels verschiedene Bundesstiftungen Jahwes; aber sie alle stehen unter dem Maßstab der Tora, die Gottes großes Geschenk an Israel, zugleich aber Aufgabe und Verpflichtung - also Indikativ und Imperativ zugleich - ist. In der "Bundes-Tora" bindet sich Jahwe so an das Hören und Tun seines Volkes Israel, dass jeder einzelne Israelit für seine Sippe, seinen Stamm und sein Volk eine bestimmte Aufgabe (Sendung) erfüllen soll - wobei zunächst gleichgültig ist, ob diese Aufgabe politisch so bedeutsam wie die der großen Korporativpersonen Mose oder David ist oder in der Verborgenheit des alltäglichen Lebens verbleibt. Wer seine Aufgabe innerhalb des Bundes zwischen Jahwe und Israel realisiert, der erfüllt die Tora und erweist sich so nicht nur als Empfänger, sondern auch als Geber von Gnade, von Sinn, von Heil. Und umgekehrt: Wer sich verweigert, wird zum Unheil. Die Exegeten nennen diesen Sachverhalt den "Tun-Ergehen-Zusammenhang" und drücken so aus, dass die Gemeinschaft mit Gott (das Heil) nicht einfach ein Geschenk Jahwes, sondern in demselben Maße ein Tun Israels (des Volkes insgesamt und jedes einzelnen Israeliten) ist.

¹ M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 9-11.

Jeder Israelit *hat* nicht nur eine bestimmte Bedeutung innerhalb des Bundes zwischen Jahwe und Israel; nein, man kann sogar sagen: Jeder Israelit *ist* von Jahwe her eine bestimmte Stelle des besagten Bundes. Diese Stelle ist mit seiner Person identisch. Ob diese Stelle Heil oder Unheil vermittelt, das hängt vom Für-Sein für die ab, die man gemeinhin die Nächsten nennt. Von daher ist die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ein Grundzug nicht erst des NT. Jahwe bindet seine Gemeinschaft mit Israel unbedingt (unwiderruflich) an die Annahme der Tora, an das konkrete, in Treue gelebte Vollziehen der Gemeinschaft des einzelnen Israeliten mit seinem Nächsten. Weil Jahwe seine *Communio* so an die zwischenmenschliche *Communio* bindet, dass erstere nicht ohne letztere zu haben ist, bedeutet die Verletzung oder Verweigerung zwischenmenschlicher *Communio* immer auch einen Verlust der Gemeinschaft mit Gott; und eben das nennt die Tradition Unheil. Wo einer seine Stelle im Bund Jahwes mit Israel in eine Stelle der Verweigerung des Bundes bzw. der *Communio* pervertiert, da ist er nicht mehr Brücke zum Nächsten und zu Jahwe, sondern das Gegenteil.

Sühne ist vor diesem Hintergrund nicht die Ausgleichung der Sünde durch eine von Jahwe verhängte Strafe oder eine vom Sünder erbrachte Leistung (Genugtuung), sondern Sühne ist die von Jahwe dem Sünder ermöglichte Rückkehr an seine Stelle innerhalb des Bundes.

Bis weit in unser Jahrhundert hat man die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes im Sinne des römisch-germanischen Satisfaktionsgedankens verstanden. Man meinte: Wenn ein Tier geopfert wird und sein Blut z. B. über die Gläubigen und über den Altar gesprengt wird, dann sei klar: Hier soll für die Sünde ein Opfer als Ausgleich, als äquivalente Ersatzleistung, als Satisfaktion, dargebracht werden. In Wirklichkeit lässt sich aus den entsprechenden Texten des Buches Leviticus eindeutig erheben, dass das Opfertier nur Medium bzw. Sakrament der Beziehung des Opfernden zu Jahwe ist, die im Sühneritus erneuert werden soll. Das vergossene Blut des Tieres ist Zeichen für die Lebenshingabe. In diesem Zeichen sagt der Opfernde: "Ich will mein Leben neu von Jahwe her empfangen und ihm schenken". Der Opferritus ist also eine von Jahwe gestiftete Möglichkeit, an die im Vollzug der Sünde verlassene Stelle des Bundes zurückzukehren. Sühne ist die von Jahwe gewährte Möglichkeit, die eigene Sünde in Sohnschaft zu verwandeln. Der Ritus bildet nur äußerlich ab, was der Sünder innerlich vollzieht. Deshalb zieht sich durch das gesamte AT die prophetische Kritik an allen Opfern, in denen der Opfernde nur äußerlich opfert und nicht mit seinem Herzen vollzieht, was er nach außen durch sein Opfer darstellt.

Höhepunkt der nachexilischen Sühneriten war die Feier des Versöhnungstages. Wichtigster Teil des "Jom-Kippur-Rituals" (Lev 16) war die Besprengung der *kapporaet* bzw. des *hilasterion* (im nachexilischen Tempel der Ersatz für die nicht wieder angefertigte Bundeslade und deshalb Stelle der Gegenwart Jahwes) mit dem Blut des Sündopfers. Diese unmittelbare "Begegnung" des Opferblutes mit der Stelle der Anwesenheit Jahwes war für Israel so etwas wie ein "Sakrament" der personalen Versöhnung zwischen Jahwe und dem Sünder. Dabei ist zu beachten: Während es in den täglich im Tempel dargebrachten Sündopfern um die Sühne (Versöhnung mit Jahwe) einzelner Sünder ging, hatte der Ritus des Versöhnungstages die "Entsühnung" des ganzen Volkes zum Ziel.

b) Die Erklärung der Einzigkeit Jesu Christi durch die Sühneriten des Versöhnungstages

Vor diesem Hintergrund erwähne ich im Rahmen dieser kurzgefaßten Bilanz nur die beiden paulinischen Spitzenaussagen:

- Röm 3,25: "Gott hat Jesus Christus zum *hilasterion* (zur *kapporaet*) gemacht."
- 2 Kor 5,21: "Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden."

Man muss nicht erst den Habräerbrief bemühen, um deutlich zu erkennen: Schon in den frühen Schichten des NT wird mit Hilfe der Kategorien des nachexilischen Tempelkultes eine Antwort auf die Frage gegeben, was die Einzigkeit des Jesus aus Nazaret ausmacht. Ganz offensichtlich überträgt Paulus das zentrale Geschehen des höchsten jüdischen Feiertages

auf Jesus Christus. Er ist als die Stelle der Anwesenheit Gottes (Röm 3,25) - als *kapporaet* bzw. *hilasterion* - zugleich die Stelle, an der die Sünde des Sünders auf die Anwesenheit Gottes trifft (1 Kor 5,21). Deshalb kann Paulus die gewagte Formulierung wagen: Gott hat ihn zur Stelle der Sünde gemacht. Wo es - wie Balthasar formuliert - zum "Aufprall der Sünde" auf den schlechthin Heiligen kommt, kommt es zu dessen Kreuzigung, zum Vergießen des Blutes, in dem wir, wie der Hebräerbrief sagt, reingewaschen sind von unseren Sünden.

Leider fehlt hier die Zeit, eine Detailexegese von Hebr 9 anzufügen und die Frage nach den alttestamentlichen Wurzeln des Stellvertretungsgedankens zu beantworten. Doch möchte ich wenigstens kurz hinweisen auf einen zweiten Ritus der Versöhnungstages, der von Israel aus dem religionsgeschichtlichen Umfeld übernommen, aber durch Interpretation entscheidend verändert wurde: nämlich auf den sogenannten Sündenbockritus.

Ursprünglich beruht der Sündenbockritus auf der magischen Vorstellung, man könne die eigene Sünde wie eine von der eigenen Person lösbare Materie auf ein Ersatzsubjekt, nämlich den Sündenbock, übertragen. Diese Vorstellung einer Übertragung der "Sündensubstanz" auf den Sündenbock bleibt auch im Jom-Kippur-Ritual präsent; aber dort kommt etwas Entscheidendes hinzu: Der Priester benennt die Sünde der Opfernden, stemmt die Hände auf das Opfertier (Lev 16,21) und ruft den Namen Jahwes an. Durch diese Anrufung wird deutlich: Eigentliches Subjekt der Sündenvergebung ist nicht der Sündenbock, sondern Jahwe und durch ihn der Sünder selbst, wenn er das von Jahwe gewährte "Sakrament" des Sündenbocks innerlich mitvollzieht.

Also wie bei allen anderen Sühneriten, so auch im Kontext des Sündenbockritus: Das Opfertier ist kein Ersatz für das, was der Sünder eigentlich selbst tun müßte, sondern so etwas wie ein "Sakrament".

Der französische Soziologe René Girard hat in zahlreichen Beiträgen zur vergleichenden Religionswissenschaft festgestellt, daß sich der sogenannte Sündenbockmechanismus durch alle Kulturen und Religionen zieht. In jedem Menschen - so führt er aus - steckt von Anfang an die Versuchung, nachzuahmen und sich zu vergleichen. Aus dem Sich-Vergleichen aber erwächst Rivalität, aus der Rivalität Aggression, aus der Aggression Gewalt und aus Gewalt Zerstörung. Um sich nicht selbst zu zerstören, entwickelt jede von Gewalt beherrschte Gesellschaft geradezu instinktiv einen Ausweg: die Vereinigung der gegeneinander gerichteten Aggressionen und deren Entladung auf ein einziges Objekt, den Sündenbock. Dieser wird verbannt und zugleich sakralisiert, verflucht und zugleich als Befreier und Erlöser verehrt. In den Opfern aller Religionen erkennt Girard das Bestreben, den ursprünglich spontan entwickelten Sündenbockmechanismus zu ritualisieren und zu institutionalisieren. Opfer sind so gesehen sakral verbrämte Gewalt. Die Einzigartigkeit des leidenden Gottesknechtes und dann besonders Jesu besteht nach Girard in der Entlarvung und Aufhebung dieses Sachverhalts. Denn die Sünder, die Jesus kreuzigen, die sich selbst rechtfertigen wollen, indem sie einen anderen zum Sünder erklären und kreuzigen, werden durch die Liebe des von ihnen Gekreuzigten entlarvt: Nicht er, der Gekreuzigte, ist der Sünder, sondern sie die Kreuzigenden. Aber indem er ihnen, die ihn kreuzigen, vergibt, entlarvt er sie nicht nur, sondern entwaffnet auch ihren Haß. Balthasar würde sagen: Er unterfaßt ihre Aggression durch Liebe.

Inzwischen widmet sich mit dem Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager eine ganze Schule den von Girard gelegten Spuren. Daraus entstanden ist eine heftig geführte Kontroverse. Bernhard Grümm z. B. ist der Ansicht: Von Girard und Schwager werde die alttestamentliche Denkform "Sühne" nicht im positiven Sinne zur Explikation des Christusereignisses verwandt, sondern als die von Jesus entlarvte Ausdrucksform des Sündenbockmechanismus betrachtet. Wo aber das Judentum zur Negativfolie des Christentums werde, müsse man den Vorwurf eines zumindest unbewußten Antijudaismus erheben.

Wie dem auch sei: Die Anwendung der alttestamentlichen Denkform "Sühne" auf das Phänomen Jesus Christus beantwortet die zentrale Frage: Was hat Jesus von Nazaret vor zweitausend Jahren für mich getan, ohne dass er bloßes Vorbild meiner Nachahmung wäre? Warum ist das Leben dieses einen Menschen meine Erlösung?

2) Der Versuch, die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der alttestamentlichen Weisheitsliteratur zu erklären

Auch die anderen Denkformen neutestamentlicher Christologie kreisen um die Mitte, um das Problem der Einzigkeit.

a) Die alttestamentliche Denkform "Weisheit" als christologische Denkform

Wenn man die Ursprünge der Präexistenzchristologie im Unterschied zu Adolf von Harnack und der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule nicht zuerst in Ägypten oder Griechenland, sondern in der eigenen Tradition Israels sucht, dann fällt fast unmittelbar ins Auge: Im AT ist sehr wohl von Präexistenz die Rede. In der hebräischen Bibel liegen sehr wohl Vorstellungen bereit, die es einem Juden erlaubten, das Geheimnis Jesu Christi mit der Denkform "Präexistenz" zu beschreiben. Zunächst und vor allem ist da die Weisheitsliteratur Israels zu nennen. Ich zitiere im folgenden einige Beispiele:

"Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit. In frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang beim Ursprung der Erde. Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren, als es die Quellen noch nicht gab, die wasserreichen. Ehe die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln wurde ich geboren. Noch hatte er die Erde nicht gemacht und die Fluren und alle Schollen des Festlandes. Als er den Himmel baute, war ich dabei, als er den Erdkreis abmass über den Wassern, als er droben die Wolken befestigte und Quellen strömen ließ aus dem Urmeer, als er dem Meer seine Satzung gab und die Wasser nicht seinen Befehl übertreten durften, als er die Fundamente der Erde abmass, da war ich als geliebtes Kind bei ihm. Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm alle Zeit. Ich spielte auf seinem Erdenrund, und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein." (Spr 8,22-31).

"Die Weisheit lobt sich selbst, sie rühmt sich bei ihrem Volk, sie rühmt sich bei ihrem Volk. Sie öffnet ihren Mund in der Versammlung Gottes und rühmt sich vor seinen Scharen: Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor, und wie Nebel umhüllte ich die Erde. Ich wohnte in den Höhen, auf einer Wolkensäule stand mein Thron. Den Kreis des Himmels umschritt ich allein, in der Tiefe des Abgrunds ging ich umher. Über die Fluten des Meeres und über alles Land, über alle Völker und Nationen hatte ich Macht. Bei ihnen allen suchte ich einen Ort der Ruhe, ein Volk, in dessen Land ich wohnen könnte. Da gab der Schöpfer des Alls mir Befehl; er, der mich schuf, wußte für mein Zelt eine Ruhestätte. Er sprach: In Jakob sollst du wohnen, in Israel sollst du deinen Erbbesitz haben. Vor der Zeit, am Anfang, hat er mich erschaffen, und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht. Ich tat vor ihm Dienst im heiligen Zelt und wurde dann auf dem Zion eingesetzt. In der Stadt, die er ebenso liebt wie mich, fand ich Ruhe, Jerusalem wurde mein Machtbereich. Ich faßte Wurzel bei einem ruhmreichen Volk, im Eigentum des Herrn, in seinem Erbbesitz." (Sir 24,1-12).

"In ihr [der Weisheit] ist ein Geist, gedankenvoll, heilig, einzigartig, mannigfaltig, zart, beweglich, durchdringend, unbefleckt, klar, unverletzlich, das Gute liebend, scharf, nicht zu hemmen, wohlätig, menschenfreundlich, fest, sicher, ohne Sorge, alles vermögend, alles überwachend und alle Geister durchdringend, die denkenden, reinen und zartesten. Denn die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung; in ihrer Reinheit durchdringt und erfüllt sie alles. Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers; darum fällt kein Schatten auf sie. Sie ist der Widerschein des ewigen Lichtes, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Vollkommenheit. Sie ist nur eine und vermag doch alles; ohne sich zu ändern, erneuert sie alles. Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie ein in heilige Seelen und schafft Freunde Gottes und Propheten. Denn Gott liebt nur den, der mit der Weisheit zusammenwohnt. Sie ist schöner als die Sonne und übertrifft jedes Sternenbild. Sie ist strahlender als das Licht. Denn diesem folgt die Nacht; doch über die Weisheit siegt keine Schlechtigkeit." (Weish 7,22-30).

In der historisch-kritischen Exegese ist immer wieder die Auffassung vertreten worden, die Vorstellung von der Identität Jesu mit einem präexistenten Himmelswesen sei eine späte hellenistische Eintragung, während die noch aramäisch sprechende Urgemeinde in Jerusalem ganz einfach von dem Menschen spricht, dessen Geheimnis z. B. Rudolf Bultmann wie folgt beschreibt: "Charakteristisch sind für ihn Exorzismen, der Bruch des Sabbatgebotes, die Verletzung von Reinheitsvorschriften, die Polemik gegen die jüdische Gesetzlichkeit, die Gemeinschaft mit deklassierten Personen wie Zöllnern und Dirnen, die Zuneigung zu Frauen und Kindern; auch ist zu erkennen, daß Jesus nicht wie Johannes der Täufer ein Asket war, sondern gerne aß und ein Glas Wein trank. Vielleicht darf man auch hinzufügen, daß er zur Nachfolge aufrief und eine kleine Schar von Anhängern - Männern und Frauen - um sich sammelte."²

Für Bultmann steht fest: Die Präexistenzaussagen des NT sind Ausdruck einer spätem, hellenistisch geprägten Christologie.

Doch: Läßt sich diese Auffassung halten, wenn wir den Hymnus betrachten, der längst liturgisch Verwendung gefunden haben dürfte, bevor er wahrscheinlich 54/55 n. Chr. in den Philipperbrief gelangt ist? Da lesen wir den in jeder Hinsicht staunenswerten Text:

"Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen. Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen. Damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu. Und jeder Mund bekennt: 'Jesus ist der Herr zur Ehre Gottes, des Vaters'." (Phil 2,6-11).

Für Rudolf Bultmann, den im Vergleich zu Adolf von Harnack noch radikaleren Verfechter einer Abfallshypothese des fortgeschrittenen vom ursprünglichen Christentum, ist dieser Text Ausdruck eines unvergleichlichen "Paradigmenwechsels": Aus der "ethischen Religion" einer "jüdischen Sekte" sei eine mythisch-kultische Religion gnostisch-synkretistischen Zuschnitts geworden; Jesus, der Weisheitslehrer und Rabbi, der eschatologische Bußrichter und Prophet, sei nun in Kategorien des hellenistischen Mythos und Kultes radikal neu interpretiert worden.

Inzwischen gibt es keinen einzigen Exegeten mehr, der Bultmann in der Erklärung der Präexistenzaussagen des Philipperhymnus folgt. Denn:

- a) Es ist erwiesen, daß die angeblichen gnostischen Parallelen zum Philipper-Hymnus Rückprojektionen aus verschiedenen nachchristlichen gnostischen Schriften sind, die zudem eine Systematik voraussetzen, wie sie die Gnosis erst im 2. Jh. n. Chr. aufweist.
- b) Der Text in Phil 2,6-11 unterscheidet sich von jedem gnostischen Text vor allem dadurch, daß Jesus wahrer Mensch ist und daß es es im Vorgang seines Wirkens gar nicht um die Rückführung in einen durch Abfall verlorenen Urzustand geht.

Mit Eduard Schweizer, Ferdinand Hahn, Franz Mussner oder Helmut Merklein sehe ich nicht nur in den Hymnen Phil 2,6-11, Kol 1,15-20 und Eph 1,3-14, sondern auch in den Sendungsaussagen des Paulus (Gal 4,4f; Röm 8,3), in der Aussage von der Schöpfungsmittlerschaft Christi in 1 Kor 8,5f und in der Identifikation Jesu Christi mit der Weisheit in 1 Kor 2,6-9 Belege für eine sehr frühe Präexistenzchristologie, die sich ausschließlich der alttestamentlichen Denkform "Weisheit" verdankt.

b) Die Denkform "Präexistenz": Ausdruck einer nachösterlichen Apotheose?

An die Adresse Bultmanns vor allem richtet Klaus Berger seine Frage: Hat sich denn "irgendwo die Erinnerung erhalten, daß man eben erst nach Ostern und aufgrund von Ostern zu der entscheidenden Einsicht gelangt ist? Antwort: "Nein. Es gibt keinen einzigen ntl. Text,

² R. Bultmann, das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: Exegetica, Tübingen 1967, 451f.

aus dem hervorgeht, daß die entscheidende christologische Erkenntnis den Jüngern erst nach Ostern zuteil geworden wäre. Die Grundprämisse liberaler Exegese in der Frage der Christologie hält daher dem Textbefund des NT nicht stand. Sie ist anders, und zwar philosophisch entstanden und zu deuten. Es ist höchste Zeit, sie kritisch zu diskutieren. Für William Wrede war das Gebot Jesu, erst nach der Auferstehung des Menschensohnes von einer christologischen Autorität zu erzählen [Mk 9,9: "Während sie den Berg hinabstiegen, verbot er ihnen, irgend jemand zu erzählen, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei."], das klassische Argument für seine These, der Glaube an diese christologische Würde Jesu sei eben erst zu Ostern entstanden. Diese Aussage enthält der Text in Mk 9 nun freilich keineswegs. Er besagt vielmehr das Gegenteil: Die christologische Erkenntnis sei vorösterlich. Ostern markiert hier nur den Zeitpunkt, von dem ab verkündigt wurde, den terminus a quo der Verkündigung, nicht aber des Glaubens."³ Auch die Stellen, in denen das Johannesevangelium davon spricht, daß die Jünger erst in der Begegnung mit dem Auferstandenen zu "verstehen" beginnen (Joh 2,22; 8,28; 20,9), läßt Berger nicht als Argumente für die These einer erst nachösterlichen Erkenntnis Jesu als des Christus gelten; im Gegenteil: "Kein Text sagt etwas über die christologische Erkenntnis erst ab Ostern. Was die Jünger dagegen erkennen, ist die Schriftgemäßheit der Auferweckung."⁴

Ganz abgesehen davon, daß keine einzige Stelle ein Entstehen des Glaubens der Jünger an Jesus als den Christus erst nach Ostern beweist, tendieren inzwischen viele Exegeten zu der Vermutung, daß die Präexistenzaussagen des NT nicht Konsequenz, sondern Voraussetzung der Erhöhungs- und Auferweckungsaussage sind.

Eric Voegelin äußert die Vermutung, daß die Wirkungsgeschichte Jesu gar nicht denkbar wäre ohne die umwerfende Erfahrung der Präsenz Gottes in ihm. Denn: "Der einzige Inhalt des Evangeliums ist nicht eine Lehre, sondern das Ereignis, daß Gott in Jesus präsent war. Das ist ein Ereignis - gelehrt wird überhaupt nichts. Daß also hier ein Mensch ist, in dem Gott so präsent ist, der für die göttliche Präsenz so durchlässig ist, daß er in seinem Leben konkret diese Präsenz überzeugend darlegt - das ist wahrscheinlich auch das Geheimnis des Erfolges von Jesus und der Wirkung auf seine Freunde, die Apostel usw. gewesen, die von der göttlichen Präsenz im täglichen Leben, in der Aktion, im Handeln, so beeindruckt waren, daß sie die Präsenz Gottes in diesem Menschen dann auch in der Christussymbolik ausdrücken konnten."⁵

Und der verstorbene Bonner Exeget Helmut Merklein kommt zu dem Ergebnis: Der konkrete Anlaß zur Herausbildung des Bekenntnisses zur Präexistenz Christi ist nicht sehr vage und allgemein die "Ostererfahrung", sondern konkret: die Tempel- und Torakritik Jesu, der Konflikt des Nazareners mit dem jüdischen Establishment. Dieses hatte ja eine ganz eigene Vorstellung davon, wem Präexistenz zukam: der in der Tora verkörperten Weisheit Gottes nämlich, die sich im Tempel von Jerusalem "niedergelassen" hatte. Tempel und Tora waren die entscheidenden Autoritäten, mit denen bereits Jesus selber in Konflikt geraten war. Und die politischen Mächte hinter Tempel und Tora waren für den Tod des Nazareners verantwortlich gewesen. Von daher ist leicht begreiflich: es wird den Christen in Jerusalem immer deutlicher geworden sein, daß sie es auf Dauer mit zwei unvereinbaren Absolutheitsansprüchen zu tun hatten, die eine Entscheidung verlangten. Merklein wörtlich: "Wenn Jesu Tod das endgültige Heil verkörperte, war nicht mehr der bestehende Tempel der Ort der Erwählung und der Gegenwart Gottes, war nicht mehr die Mose-Tora die Offenbarung Gottes zum Heil der Menschen, sondern Jesus selbst, und zwar in paradoxer Weise in der Niedrigkeit seines Todes."⁶

³ Ebd. 49f.

⁴ Ebd. 51.

⁵ E. Voegelin, Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort, München 1997, 70f.

⁶ Helmut Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn, in: Zur Geschichte des Urchristentums, Freiburg 1979, 33-62; hier: 37.

IV. Das Postulat einer "kopernikanischen Wende" von der Christo- zur Theozentrik

Eine Christologie, welche die zentrale Frage nach der Einzigkeit Christi nicht beantwortet, ist - vorsichtig formuliert - defizitär, den biblischen Denkformen entfremdet und deshalb in der Gefahr, mehr dem Zeitgeist als der kirchlichen Tradition zu entsprechen. Was wir gegenwärtig unter das Etikett "Pluralistische Religionstheologie" (PRT) fassen, ist bei aller gebotenen Differenzierung ein Beispiel für die Reduktion der Christologie auf Jesulogie. Unter Leitung des Kollegen Gerwing hat sich der Arbeitskreis I mit dem Phänomen PRT besonders ausführlich befasst. Dabei ist gewiss auch das berechnete Anliegen der PRT gewürdigt worden, die nichtchristlichen Religionen mit dem Wahrheits- bzw. Absolutheitsanspruch des Christentums zu vereinbaren. Denn darüber besteht Einigkeit: Jeder gegenwärtigen Christologie ist nicht nur die Vermeidung aller Antijudaismen, sondern auch die Beantwortung der Frage aufgetragen, wie die anderen Weltreligionen als Traditionen der Wahrheitssuche betrachtet werden können, ohne deshalb die Einzigkeit Jesu Christi zu relativieren.

Von daher die Frage: Gelingt den auf den folgenden Seiten mehr skizzierten als analysierten Christologien von John Hick, Eugen Drewermann und Friedrich-Wilhelm Marquardt die Wahrung der Einzigkeit Christi?

1) Jesus als Katalysator meiner Eigentlichkeit (John Hick)

Nach einem fast einjährigen Aufenthalt in Indien hat John Hick, der weithin als Vordenker der PRT gilt, in vielen Publikationen die "kopernikanische Wende" seines Denkens von der Christo- zur Theozentrik beschrieben. Seitdem bezeichnet er die Identifikation eines einzigen Menschen (Jesus von Nazaret) mit der Wahrheit als Ausdruck der mythischen Denkform. In dem Sammelband mit dem bezeichnenden Titel "Der Mythos vom inkarnierten Gott" entwirft er die Umriss einer Christologie, die zwei Formen der Verhältnisbestimmung des Christentums zu den anderen Religionen kategorisch ablehnt: nämlich den Exklusivismus und den Inklusivismus. Mit der besonders pointiert von Karl Barth vertretenen Position des Exklusivismus befaßt er sich nur kurz. Barths These, das Christentum sei keine Religion, sondern als Existenzform aus dem Glauben das Gegenteil aller Art von Religion, ist für Hick Ausdruck einer hybriden Selbstüberschätzung. Noch weniger ernst genommen sieht er die nichtchristlichen Religionen von den Vertretern des sogenannten Inklusivismus. Dabei hat er nicht nur Karl Rahner im Visier. Die im Kolosser- und Epheser-Brief grundlegende Vorstellung von der Schöpfung alles Seienden durch denselben Logos, der in Christus Fleisch geworden ist, hat bereits die Kirchenväter von der "ecclesia ab Abel" sprechen lassen. Verbunden damit ist die Vorstellung, dass alles Seiende in Welt und Geschichte jeden einzelnen Menschen möglicherweise zu Christus führen kann, und dass vor allem die großen Weltreligionen Wege sein können, auf denen Menschen Christus annehmen lernen, ohne ihn namentlich zu kennen oder sich explizit zu ihm zu bekehren. Karl Rahner hat den Terminus "anonymes Christentum" geprägt, um diesen Sachverhalt angemessen auszudrücken. Dabei ist er überzeugt, daß die nichtchristlichen Religionen ebenso unterwegs sind zum Christentum wie jeder einzelne Mensch, der Gott und den Nächsten liebt. Hinter dieser Auffassung vermutet Hick den nicht nur inklusivistischen, sondern geradezu imperialen Wunsch, alle Menschen dieser Erde sollten Christinnen und Christen werden und möglichst einer allumfassenden Kirche angehören.

Aus der Sicht von John Hick ist Gott bzw. das Göttliche bzw. die Wahrheit - von ihm auch "das Reale" - genannt, wesentlich transzendent. Deshalb können sich alle Religionen nur in Gestalt von Bildern, analogen Aussagen und bewährten Überlieferungen auf das Transzendente beziehen. In dem Maße, in dem eine Religion Menschen dazu bewegt, sich selbst, das eigene Handeln, Planen und Denken auf die transzendente Wahrheit zu beziehen, darf sie als wahr gelten. Das Hicksche Motto "from self-centredness to reality-centredness" fungiert als Wahrheitskriterium. Jesus hat aus der Sicht von Hick niemals für sich selbst beansprucht, die *Wahrheit an sich* oder im exklusiven Sinne *Gottes Sohn* zu sein. Dennoch dürfe man sagen: *Für mich* ist Jesus *der Weg, die Wahrheit und das Leben* -

wohlgemerkt: *für mich*; nicht *an sich*! Ein so relativierter Absolutheitsanspruch liegt dann auf derselben Ebene wie der Ausruf eines Verliebten: "*Für mich* bist Du *mein* Ein und Alles!"

Im Rahmen eines Vortrags ist es - so meine ich - zumindest dann erlaubt, komplexe Sachverhalte auf den Punkt zu bringen oder verkürzt darzustellen, wenn man sich an anderer Stelle ausführlich und differenziert mit der verhandelten Sache befasst hat. Das darf ich gerade in Bezug auf die PRT von mir behaupten. Ich erlaube mir das Fazit: Was John Hick, Paul F. Knitter, Leonard Swidler oder Raimundo Panikkar vertreten, bedeutet nicht nur eine Reduktion der Christologie auf Jesulogie, sondern auch die Anpassung des christlichen Selbstverständnisses an den Zeitgeist. Ich halte die platte Plausibilität der im Rahmen dieses Vortrags nur umrisshaft skizzierten Position von John Hick für gefährlich, weil die These "*Alle Religionen sind im Prinzip gleich wahr und an dem Kriterium 'from self-centredness to reality-centredness' zu messen*" der postmodernen Abweisung aller Absolutheits- und Wahrheitsansprüche entspricht. Bei Licht besehen aber wird gerade die PRT der Andersheit der anderen Religion nicht gerecht. Denn deren Wahrheitsverständnis ist wahrscheinlich ein anderes als das des John Hick. Der setzt im Sinne der Kantschen Erkenntnistheorie voraus, daß jedes Credo so ähnlich zu werten ist wie die subjektiven Anschauungsformen und Kategorien, die Kant vom Ding an sich, von der Wirklichkeit an sich, unterscheidet. Daß alle außerchristlichen Weltreligionen dieses Wahrheitsverständnis nicht teilen, ist für Hick kein Problem.

2) Jesus als Katalysator des heilenden Vertrauens (Eugen Drewermann)

In seinem Frühwerk mit dem Titel "Die Strukturen des Bösen" kennzeichnet Eugen Drewermann den Menschen als das einzige Geschöpf, das um seine Endlichkeit weiß und sich zu dieser Endlichkeit verhalten muss; als das einzige Wesen, das seine Erfüllung nicht im Endlichen finden kann, sondern auf das Andere aller Endlichkeit, auf das Unbedingte bzw. den "Sinn an sich" verwiesen ist, ohne dieses Ziel seines Verlangens je "haben" oder "ergreifen" zu können. Da der Mensch sich als endlich weiß *muss* er das Gegenteil des Endlichen zumindest denken - selbst dann, wenn er überzeugt ist, dass es nichts wirklich Unendliches bzw. Unbedingtes oder Absolutes gibt. Und nicht nur das! Weil der Mensch sich seiner Endlichkeit bewusst ist, verlangt er notwendig nach der Überschreitung alles Endlichen. Die Pyramiden in Ägypten sind ein steinerner Beweis für das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit. Natürlich kann ein Mensch auch an seiner Endlichkeit zweifeln - z. B. durch Selbstmord, den ein Tier gar nicht begehen kann, weil es um seine Endlichkeit nicht weiß und sich also nicht positiv oder negativ zu ihr verhalten kann. Aber auch diese und andere Formen der Verzweiflung sind ja bei Licht besehen nichts anderes als Versuche des Menschen, sein Ausgespanntsein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit aufzuheben. Die verzweifelten Versuche, das eigene Ausgespanntsein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit durch Flucht aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit oder umgekehrt durch Verabsolutierung der Endlichkeit aufzuheben sind aus der Sicht Drewermanns die Ausweise des unerlösten Menschen. Wer zweifelt er selbst oder zweifelt nicht er selbst sein will, hebt die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit auf, indem er entweder etwas Endliches verabsolutiert (Depression oder Zwangsneurose) oder aber das Unendliche bzw. Absolute durch Flucht aus der Endlichkeit sucht (Hysterie oder Schizoidie). Drewermann nennt das Aushalten der Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit Glauben und das Gegenteil Verzweiflung.

Ein Mensch, der seine natürliche Verwiesenheit auf das Unendliche bzw. Absolute an Traditionen, Institutionen, Normen und Dogmen festmacht, verabsolutiert etwas Endliches, wird deshalb abhängig bzw. unfrei und im Extremfall neurotisch. Deshalb legt Drewermann allergrößten Wert auf die generelle Feststellung, dass Riten, Normen und Dogmen einer Religion nichts anderes sein dürfen als Symbole, die den Menschen befähigen, seine Endlichkeit anzunehmen und glaubend bzw. vertrauend auf das Unendliche hin zu relativieren. Bezogen auf unser Thema bedeutet diese Feststellung: Es ist aus der Sicht Drewermanns durchaus legitim, zur Interpretation des Jesus Christus sich bestimmter Traditionen und Dogmen zu bedienen. Aber dann - so betont er mit Nachdruck - müssen sie

sich als für den Glaubensvollzug des einzelnen Gläubigen hilfreich erweisen. Wörtlich: "Sie dürfen keinesfalls, wie in der katholischen Kirche, als ein objektives, an und für sich bestehendes System göttlicher 'Heilswahrheiten' und 'Heilsveranstaltungen' veräußert und in dieser Form den Menschen entfremdet entgegengestellt werden."⁷

Nicht darin unterscheidet sich Drewermann von dem herkömmlichen Verständnis der kirchlichen Tradition bzw. der Dogmen, dass er sie als "Symbola", als Verweise auf die Wahrheit - also nicht als die Wahrheit selbst! - begreift. Entscheidend ist, dass er auch "den Propheten aus Nazaret" nicht mit der absoluten Wahrheit (dem Sinn an sich) identifiziert. Jesus ist für Drewermann gewiss mehr als ein Dogma, eine Norm oder ein Ritus; aber auch er ist nur Beziehung zur Wahrheit. Er ist nach Drewermann der schlechthin Glaubende, d. h. derjenige, der die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit angstfrei aushält, weil er sich selbst, die Situationen seines Lebens und natürlich auch alle Bilder, Riten, Dogmen und Traditionen auf seinen Gott, auf seinen "Abba", bezieht. Wenn Drewermann nicht nur Gott, sondern gelegentlich auch Jesus "eine absolute Person" nennt, dann wird spätestens im ersten Band seiner sogenannten "Dogmatik" deutlich, dass er damit nicht sagen will: "Jesus *ist* die Wahrheit", sondern nur: "Jesus vertraut seinem Gott ohne Bedingung und in diesem Sinne absolut". In Bezug auf Mk 13,32, wo Jesus sich selbst als Gottes Sohn bezeichnet, bemerkt Drewermann: Diese Stelle ist keineswegs Ausweis einer metaphysischen Gottessohnschaft, sondern zeigt nur, "worin Jesu Sohnschaft beruht: nämlich in seinem totalen Vertrauen gegenüber der Macht, der wir unser Leben verdanken und die er Vater zu nennen wagt".

Drewermann spricht zwar wiederholt von der Einzigartigkeit und einmal sogar von der Exklusivität Jesu Christi, begründet diese Einzigartigkeit aber nicht mit der einmaligen Selbstmitteilung des Absoluten (also inkarnatorisch), sondern mit dem Hinweis auf das unbedingte Vertrauen des Menschen Jesus (also anthropologisch). Wie Jesus für jeden Menschen "einzigartig" ist, der durch ihn zur Überwindung der Angst vor der eigenen Endlichkeit gelangt, so ist Buddha für jeden Menschen einzigartig, der durch ihn zu demselben Vertrauen gelangt. Wörtlich bemerkt Drewermann: Jesus ist eine Person, die uns lehrt unsere Endlichkeit, unsere Angst, unser Wissen um den Tod, unsere Kontingenzerlebnisse und Grenzen so auf das ewige Du Gottes zu beziehen, dass wir erlöst sind von dem Zwang, unserer Endlichkeit selbst einen Sinn zu geben. Ähnliches - so Drewermann - geschieht in allen anderen Weltreligionen auch - zum Beispiel "wenn Prinz Gautama angeredet wird als 'der Buddha' oder als der 'Bodhisattva'"⁸

3) Jesus als die Person gewordene Tora des ungekündigten Bundes zwischen Jahwe und Israel (Friedrich-Wilhelm Marquardt)

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Professor für Systematische Theologie in Berlin, hat mit seiner aus jüdischer Perspektive verfaßten Dogmatik einen Versuch vorgestellt, die Einzigkeit Christi in keiner Weise mehr gegen den jüdischen Glauben an die Anwesenheit Gottes in der Bundestora zu stellen.

Marquardt entwickelt seine Christologie "als Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit" und kennzeichnet das Leben und Sterben Jesu als "Wiederholung" der Geschichte Israels. Er sieht die universale Bedeutsamkeit Jesu in dessen unbedingter Tora-Treue und fordert unter dieser Voraussetzung nicht nur eine von Antijudaismen gereinigte Paulus-Exegese, sondern auch eine Revision der christlichen Jesus-Forschung insgesamt.

Im einzelnen entwickelt er folgende Thesen:

- a) Das Judentum nimmt in seiner Volksexistenz von damals bis heute die Christologie vorweg; es hat sich als den durch Gott für die Weltsünde stellvertretend Leidenden erfahren; es hat

⁷ E. Drewermann, Glauben in Freiheit, Bd. I, Düsseldorf 1993,, 85.

⁸ Ebd. 380.

sich erfahren als das "Gespenst" unter den Völkern, das von niemandem, auch von den Christen nicht, als Ort der Anwesenheit des Weges, der Wahrheit und des Lebens erkannt wurde.

- b) Gott in Personalidentität mit einem konkreten historischen Menschen kann man nur verständlich machen aus der Gottesverkündigung Israels, wo es zwar nie bis zu einer Personalidentität von Gott und Mensch gekommen ist, wohl aber zu einer unzerstörbaren Selbstbindung Gottes an eine historisch-konkrete Menschengemeinschaft.
- c) Balthasars Interpretation der "formalen Christologie" Israels durch das Verheißung-Erfüllung-Schema ist durch eine neue Interpretation der Kategorie "Wiederholung" bzw. "Wiederkehr" zu ersetzen.
- d) Die "formale Christologie" Israels abstrahiert von der Person Jesus Christus, weil sie die in Christus geschehene Gott-Mensch-Gemeinschaft als strukturelle in der jüdischen Geschichte vorgezeichnet sieht. Anders gesagt: Israel könnte durch Selbstreflexion den christologischen Sinn der eigenen Existenz eruieren, ohne deshalb auf die Person Jesu Christi Bezug zu nehmen.
- e) Die Zwei-Naturen-Lehre muß unter der Voraussetzung gesehen werden, daß Gottes geschichtliche Selbstmitteilung in einem bestimmten Menschen eine Spezifizierung seiner Selbstbindung an Israel ist.
- f) Durch Jesus Christus ist aus der Beziehung Gottes zu Israel eine Beziehung zu allen Menschen geworden - nicht weil Christus die Sendung Israels ablöst, sondern weil er sie potenziert.
- g) Das Nein der Juden zur Messianität Jesu ist von den Christen als Aufforderung zu verstehen, das eigene Bekenntnis nicht durch ein vermeintliches "Haben", sondern durch ein entsprechendes "Tun" als wahr zu erweisen.

Schlußwort: Die Vereinbarkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs mit der unbedingten Anerkennung der Andersheit des Anderen

Obwohl ich in allen drei genannten Spielarten (Hick, Drewermann, Marquardt) einer theozentrisch gewendeten Christologie die Gefahr einer Reduktion der biblischen Christologien auf Jesulogien sehe, möchte ich doch ausdrücklich das in ihnen enthaltene kritische Potential würdigen. Alle drei genannten Autoren eignen sich für die Diskussionen, von denen ein guter Religionsunterricht lebt.

Denn bei aller von mir eingeforderten Orientierung an der Einzigkeit Jesu Christi möchte ich ebenso deutlich betonen: Unser hermeneutisches Bemühen ist notwendig nie zu Ende.

Das wird auch von dem vielgeschmähten römischen Dokument *Dominus Iesus* nirgendwo bestritten. Es wird allerdings auch betont, daß nicht alle Deutungen Jesu Christi gleich wahr sind; daß es also - positiv formuliert - ein Wahrheitskriterium aller unserer deutenden Bemühungen gibt.

Sind wir - so fragt das Dokument - wie Menschen, die mit verbundenen Augen einen Elefanten betasten. Wer die Beine betastet, spricht von einer Säule. Wer den Rüssel betastet, von einem Schlauch. Wer den Leib betastet, von einem Teppich. Sagen alle auf ihre Weise dieselbe Wahrheit? Kommt es nur darauf an, dass die ertastete Wahrheit ethische Konsequenzen hat "from self-centredness to reality-centredness"?

Das Dokument "Dominus Iesus" sagt mit ziemlicher Schärfe "Nein!" zu diesem Bild von der Wahrheit.

Richtig ist: Wir werden mit dem Suchen nach der Wahrheit nie fertig. Aber wir sind nicht blind wie die Menschen, die mit verbundenen Augen den Sinn der Wirklichkeit deuten. Denn der Sinn von allem, die Wirklichkeit an sich, ist nicht jenseits von Welt und Geschichte verblieben, sondern sie hat sich mitgeteilt in Welt und Geschichte: konkret als die Person jenes Jesus, der als wahrer Mensch dieselbe Beziehung zum Vater gelebt hat, die der

innertrinitarische Sohn ist. Seitdem hat die Wahrheit ein Gesicht. Sie ist offenbar geworden in dem Antlitz Jesu Christi. Wer dieses Antlitz zum Beispiel mit den Augen der vier Evangelien betrachtet, blickt nicht mit verbundenen Augen auf etwas undefinierbares Transzendentes, sondern auf die Hand und Fuß, Auge und Mund gewordene Wahrheit einer Person.

Bedeutet diese Identifikation der Wahrheit mit einer geschichtlich greifbaren Person nicht klipp und klar: Wir sollten wünschen, daß alle Menschen dieser Erde Christinnen und Christen werden?

Das Dokument aus Rom bekennt freimütig: Ja, es wäre großartig, wenn alle Menschen Christinnen und Christen wären. Gemeint ist allerdings kein Taufscheinchristentum, keine bloße Zugehörigkeit zu einer Institution, kein Uniformismus imperialer Einheit, sondern das, was Paulus das "Anziehen Jesu Christi" (Gal 3,27) durch jeden einzelnen Mann, durch jede einzelne Frau nennt. Nichts von dem Reichtum der vielen Kulturen und Traditionen, nichts von der Vielfalt des Ausdrucks und der Bilder, der Riten und Feste anderer Religionen müßte vergehen, wenn wir Christus das sein ließen, was Paulus erhofft: daß Er alles in allem und in allen sei.

Viele Zeitgenossen vermissen den Sinn ihres Lebens und suchen ihn, indem sie ausbrechen in "das ganz andere". Ich denke dabei nicht nur an die Fluchtbewegungen der "Erlebnisgesellschaft" und des Hedonismus, sondern auch an die Hochkonjunktur der Esoterik: an das Fliehen in die reine Innerlichkeit, an Praktiken, die ein ganz anderes Feeling, Kontakt mit einer übersinnlichen Sphäre oder ganz einfach das Vergessen des Alltäglichen versprechen.

Wenn "die Wahrheit" bzw. das, was Hick "das Reale" nennt, das "ganz andere" gegenüber dem Alltag, gegenüber dem Hier und Jetzt, ist; wenn das, was allem Sinn gibt, jenseits von Welt und Geschichte zu suchen ist, dann muß jeder, der diesen Sinn finden will, in gewisser Weise "abheben" aus dieser Welt - zumindest bewußtseinsmäßig durch alle möglichen Techniken der Verinnerlichung, Versenkung oder Mentalhygiene. Mir scheint: Auch viele im christlichen Glauben erzogene und aufgewachsene Menschen, auch solche, die ihren Glauben praktizieren, meinen, wenn sie von Gott sprechen, das ganz Andere, das schlechthin Transzendente, das Jenseitige. Auch sie scheuen sich, Gott in einem ganz konkreten Menschen zu suchen.

Diesem Trend will das Dokument aus Rom widersprechen. Gott ist nicht zu trennen von dem *einen* Menschen, der sich selbst als *den* Weg, *die* Wahrheit und *das* Leben bezeichnet hat. Die Wahrheit ist keine Theorie oder Weltanschauung, keine Lehre oder Philosophie; nein, die Wahrheit ist Person. Die Wahrheit findet nicht der, der sie wie die Gnostiker für sich privat oder durch Flucht sucht, sondern der, der sie in sich selbst Hand und Fuß werden läßt.

Der Leib ist das Medium der Mitteilung. Nur weil wir Leib sind, können wir miteinander sprechen, uns sehen und berühren, kurz: miteinander kommunizieren. Eine Wahrheit, die mitgeteilt wird, bekommt Hand und Fuß. Und umgekehrt: Eine nur gedachte Wahrheit ist Besitz und grenzt ab. In Christus ist Gott Leib, Mitteilung, Kommunikation. Wer also Christ sein will, muß mit seiner Wahrheit ins Fleisch gehen. Wer nicht nur Christ heißen, sondern sein will, müßte wenigstens irgendwo wenigstens einem Menschen - im übertragenen Sinn natürlich - verlässlich und immer wieder die Füße waschen. Wer zum Beispiel in das runzlige, alt gewordene und dennoch strahlende Gesicht einer Mutter Teresa blicken konnte, weiß: Das ist die Wahrheit; und diese Wahrheit ist universal, nicht weil sie vereinnahmt, unterdrückt oder abgrenzt, sondern weil sie Hand und Fuß bekommen hat.

Als Jesus aus dem kleinen Nazaret herausgeht, steigt er herab - hinunter zum Jordan, wo Johannes tauft. Dort ist der tiefste Punkt der Erdoberfläche, ungefähr dreihundert Meter unter dem Meeresspiegel. Tiefpunkt aber noch in einem anderen Sinn: Die Leute, die da aus

der Umgebung, besonders aus dem nahe gelegenen Jerusalem, hinuntersteigen, lassen sich untertauchen, machen sich klein, bekennen sich als Sünder. Und in ihre Reihe reiht sich der ein, der das ganz und gar nicht nötig hat. Er, der Sündlose, läßt sich zum Sünder stempeln und untertauchen in die tiefste Furche dieser Erde. Zeitweilig ist er berühmt. Die Menschen laufen ihm nach. Seine Jünger machen sich Hoffnung auf wichtige Posten. Aber Kompromisse schließt er nicht. Er sagt die Wahrheit auch dann, wenn sie unbequem wird. Und einer nach dem anderen schleicht sich davon. Der Weg nach Golgota beginnt. Und auf dem Weg dahin immer wieder der, der ganz anders ist. Da gibt es in Jericho einen Zollbeamten, klein von Gestalt, weil er die Leute betrügt; verachtet, weil er so klein ist. Und ausgerechnet der möchte Jesus sehen. Er klettert auf einen Baum, weil er so klein ist und weil die Leute ihn nicht mögen. Und prompt sieht Jesus ihn, ausgerechnet ihn. "Komm", sagt er, "steig herab! Wenn du etwas von mir sehen willst, mußt du herab- und nicht hinaufsteigen". Das ist eine Lektion, die schwer zu lernen ist - auch für Petrus. In der Nacht vor seiner Verhaftung macht Jesus ihm handgreiflich vor, was er meint; aber Petrus will nicht wahrhaben, daß sein Herr und Meister nicht hinaufsteigt, sondern herab; daß sein Herr und Meister einen Sklavendienst verrichtet. Er schämt sich seiner. Doch Jesus schämt sich nicht, als er tiefer noch als ein Schuhputzer herabsteigt und seinen Jüngern die Füße wäscht. Und dann: "Nehmt hin und eßt; das bin ich selbst!" Er will für die anderen das Brot sein, das sie essen. Und kurz darauf hängt er zwischen Himmel und Erde, angenagelt. Und es wird makaber. Denn da wird er, der sein Leben lang herabgestiegen ist, aufgefordert, herabzusteigen: "Wenn du kannst, steig doch herab!", ruft man ihm zu. Er ist so tief herabgestiegen, daß er nicht mehr herunter kann von dem Kreuz, an das ihn Haß geheftet hat. Da er die Seinen liebte, liebte er sie bis zu dieser Konsequenz. "Abgestiegen zur Hölle", sagen wir im Credo. Abgestiegen bis in die letzte Tiefe, die sich denken läßt. Das ist die Wahrheit, die nichts und niemanden ausschließt.