

Hans Kessler

Erlösung als Befreiung?

Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen
Erlösungsverständnis

„Ein Mysterium ist kein Mythos und kein Mirakel, d. h. es ist nicht etwas . . . , was innerhalb seines eigenen Erfahrungsbereichs auch *der* Mensch nicht ernsthaft als möglich und ‚zumutbar‘ annehmen kann, der den Raum seiner Erfahrung nicht willkürlich rationalistisch und technisch auf das experimentell Vorweisbare einengt.“¹ In vorwiegend technisch und szientistisch orientierten Gesellschaften wie der unseren beschränken freilich zunächst einmal fast alle Menschen, ob sie es wollen oder nicht, den Raum ihrer Erfahrung auf das experimentell Vorweisbare und gegenständlich Beschreibbare. Andere, nicht derart beschränkte Erfahrungen können sich nur schwer so weit entfalten, daß sie bewußt und mitteilbar werden; sie bleiben zumeist blind und dumpf. Umgekehrt erscheinen dann Glaubensbegriffe, denen man derzeit keine ihrer selbst bewußtgewordene Erfahrung zuzuordnen vermag, als inhaltsleer; die Rede von einem Mysterium des Glaubens bekommt den Beigeschmack des Mythischen und des Mirakelhaften. Etwas pauschal sagt man gern: Der Glaube ist weltlos, die Welt ist glaubenslos geworden.

Ist diese knappe Situationsbeschreibung auch nur annähernd richtig, so ergeben sich für Glaubensverkündigung und theologische Rede erhebliche Konsequenzen. Zwar wird man nicht behaupten können, im Leben heutiger Menschen sei kein Platz für das Mysterium. Aber es wird die Situation treffen, wenn man sagt: Ein nicht schon anderweitig besetzter Platz für das Mysterium kann im Leben heutiger Menschen nicht einfach vorausgesetzt werden, ein solcher Platz für das Mysterium muß erst wieder freigelegt werden. Man kann gegenwärtig nicht in aller Selbstverständlichkeit Mysterien voraussetzen und sie den Zeitgenossen unvorbereitet vorsetzen, als ob es für diese nichts Selbstverständlicheres gäbe. Man muß ihnen vielmehr zeigen, wo sie in ihrem eigenen Leben auf Geheimnisse stoßen. Man muß ihnen auch zeigen, wo in dem ihnen zugänglichen irdischen Wirken und Leiden Jesu das Mysterium ansetzt und worin es besteht. Man muß ihnen zeigen, inwiefern das historisch Greifbare an Wirken und Leiden Jesu gerade hinweist auf eine verborgene Tiefengründigkeit, die konstitutiv zu ihm gehört, hinweist auf Gott, der das Mysterium überhaupt ist; warum man deshalb auch heute Jesu Gottesverkündigung und Gottesbeziehung nicht von Jesus abziehen und streichen kann.

¹ K. Rahner, Inkarnation, in: *Sacramentum Mundi* II 832.

In dieser Absicht habe ich in meiner Schrift „Erlösung als Befreiung“ (Düsseldorf 1972) einen vorläufigen Versuch unternommen. In den folgenden Ausführungen werde ich mich teilweise (in Klammern) auf diese Schrift beziehen. Dies freilich nicht, um auf einmal Gesagtem schlechterdings zu beharren (was mir als ungebührliche Verabsolutierung durchaus bedingter und begrenzter Äußerungen erschiene), als vielmehr, um darüber hinauszukommen und weitere Schritte auf die Sache hin zu tun; Schritte in ein Gebiet hinein, von dem derzeit noch nicht wieder gesagt werden kann, es sei systematisch zureichend bearbeitet und durchstrukturiert. Der vorliegende Beitrag erhebt – das sei ausdrücklich bemerkt – nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, und er schließt andere Aspekte nicht aus.

Zur christlichen Inkarnationsauffassung

1. Manche stören sich an der Feststellung eines historisch unbestreitbaren Sachverhalts, nämlich: daß die formell-begriffliche Aussage „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) eine historisch gesehen späte, innerhalb des gesamten Neuen Testaments einzig dastehende Aussage darstellt. (Der Ausdruck „Randaussage“, den ich S. 56 in diesem Sinn gebrauchte, sollte den theologischen Inhalt der Aussage keineswegs als unwichtig, nebensächlich oder gar zufällig bezeichnen.) Bei einem der besten katholischen Kenner der johanneischen Schriften, Rudolf Schnackenburg, kann man diese Feststellung bestätigt finden: „Erst Johannes hat jenen Gedanken formuliert, der dann als Inkarnations-Christologie Geschichte gemacht hat.“²

Wenn man dies feststellt, darf man jedoch nicht den Fehler machen, der gegenwärtig häufig unterläuft: Als ob eine Aussage, die erst spät und am Rand des Neuen Testaments auftaucht, damit automatisch auch schon weniger bedeutungsvoll, ja bedeutungslos oder gar ein Abfall vom Ursprung sei. Das ist einfach nicht richtig. Es ist ein Kurzschluß, der immer wieder dann passiert, wenn man aus historisch-kritischen Feststellungen unmittelbar dogmatische Folgerungen abzuleiten versucht.

Aber auch schon bei einer differenzierten historischen Betrachtungsweise ergibt sich: Johannes hat zwar erst spät auf seine Weise etwas formell-begrifflich ausgesagt, der Sache nach dasselbe wurde jedoch im gesamten Neuen Testament von seinen frühesten Schriften und Schichten an geglaubt und gesagt, wenn auch auf andere Weise; denn auf vielerlei Weise versuchte man die völlige Einzigartigkeit der Person Jesu Christi herauszustellen. Es gilt deshalb dem Mißverständnis zu wehren, als habe das übrige Neue Testament nicht ebenso an die Sache der Inkarnation geglaubt, wenngleich es von ihr mit anderen Sprachmitteln redet.

Nun kann man aber die Stelle Joh 1,14 nicht einfach aus ihrem Zusammenhang im Evangelium herauslösen und mit dieser dann isolierten Stelle dogmatisch machen, was

² Christologie des NT, in: *Mysterium Salutis* III, 1, 337 (vgl. 337–350).

man will. Gerade die besondere Bedeutung dieser Stelle wird nicht dann erfaßt, wenn man sie zum isolierten und punktuellen Ausgangspunkt für weitere Spekulationen macht, sondern erst dann, wenn man sie – der Anweisung der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums „*Dei Verbum*“ Nr. 12 entsprechend – in dem Kontext sieht, in dem sie im ganzen Johannesevangelium steht.

So wird man wohl sagen dürfen: Die Aussage von der Inkarnation „setzt gewissermaßen das Vorzeichen, unter dem das *gesamte folgende* Leben und Wirken Jesu steht und zu sehen ist. Sie stellt somit eine das ganze Wirken Jesu rahmende Interpretation dar. Aber sie bedeutet ursprünglich keinesfalls, daß im punctum mathematicum der Inkarnation alles Wesentliche bereits passiert sei“ (56), so daß das folgende Leben und Wirken Jesu dem im Grund nichts mehr hinzufügen könnte und fast überflüssig würde. Übrigens: „Aussage“ oder „Interpretation“ sind hier immer so gemeint, daß ihnen eine Realität entspricht, die sie wirklich treffen.

2. Nun gibt es die Vorstellung von der Inkarnation bekanntlich auch außerchristlich. Der christliche Sinn der Inkarnation wird aber erst dann erfaßt, wenn man diesen Begriff nicht mit vor- und außerchristlichen Inhalten füllt, sondern von der Person und dem Wirken Jesu Christi her. Erst wenn die Inkarnationsvorstellung von dem „Zwischenstück“ des geschichtlich einmaligen Lebens und Wirkens und der einmaligen Person Jesu her gesehen wird (die doch nicht zufällig gerade so und nicht anders waren, die uns vielmehr von Gott „positiv“ vorgegeben sind; vgl. Apg. 4,12), erst dann verliert sie ihren mythisch-unbestimmten Charakter und wird zu einer spezifisch christlichen Aussage, die über diesen bestimmten, einmaligen Jesus Christus und keinen andern gemacht wird.

Um den christlichen Sinn der Inkarnation heutigen Lesern zu erschließen, formulierte ich S. 57: „Inkarnation sollte begrifflich festhalten, daß in Jesus von Nazareth wirklich Gott selbst ganz und unüberbietbar wirkt und zum Zuge kommt, und sie sollte zugleich festhalten, daß es wirklich die irdisch-fleischliche Sphäre ist, welche mit dem Göttlichen zu tun bekommt und erlöst werden soll.“ Die Inkarnation als Realität wurde somit weder abgelehnt noch außer acht gelassen.

Dennoch scheint mir eine Bestimmung von Inkarnation, wie sie in dem zitierten Satz gegeben wurde, unzureichend, und zwar deshalb, weil eine derartige Bestimmung noch zu formal und damit beliebig bleibt. Soll sie zu einer eindeutig christlichen Bestimmung werden, so bedarf sie der diakritischen inhaltlichen Füllung. Sie muß vor allem dadurch präzisiert werden, daß gesagt wird, was hier „Gott“ und „göttlich“ heißt. Zwar wird auf S. 74–95 entfaltet, wie Gott im Sinn *Jesu* aufgefaßt sein will; das Wort „Gott“ wird demnach von der Selbstdefinition Gottes in Jesus her verstanden. Aber dies müßte dann auch ausdrücklich in die Bestimmung von Inkarnation miteingehen. Es würde also nicht genügen zu sagen: Jesus ist der Mensch, dessen Sprechen, Handeln und Leiden ganz von Gott erfüllt ist, in ihm ist Gott voll gegenwärtig und am Werk, in ihm teilt sich uns Gott in einer sonst nicht gegebenen Fülle und Endgültigkeit mit. Es müßte darüber hinaus ernst genommen werden, was gerade am „Zwi-

schenstück“ des irdischen Wirkens und Leidens Jesu offenbar wird: daß in Jesus Gott wahrhaft gegenwärtig ist und sich uns mitteilt in inhaltlich ganz bestimmter und unverwechselbarer Weise, nämlich als die versöhnende, verlässliche, freisetzende und darum befreiende Liebe. Dann erst käme man einer christlichen Inkarnationsauffassung nahe. Sie wäre zugleich in heutigen Lebenszusammenhängen glaubensmäßig vollziehbar und diakritisch verwendbar.

3. Die Inkarnationsvorstellung hat sich im Lauf ihrer altkirchlichen Ausprägung eng mit metaphysischem Denken verbunden. Heutige Hörer und Leser tun sich indes – wie man immer wieder feststellen muß – mit metaphysischen Denk- und Sprechweisen meistens sehr schwer. Darum ist eine Übersetzung nötig.

Diese ist auch möglich, weil der christliche Inhalt der Inkarnation nicht notwendig an metaphysisches Denken gebunden ist. Sonst hätte ja das Neue Testament, das bekanntermaßen nicht metaphysisch denkt, von diesem Inhalt selbst überhaupt nicht zu reden vermocht. Rudolf Schnackenburg³ weist uns darauf hin, daß das Neue Testament wohl die Inkarnationswirklichkeit, noch nicht aber die metaphysisch gedachte Inkarnationslehre der späteren Tradition kennt. Auch findet sich in Joh 1,14 noch nicht die spätere Lehre von den beiden Naturen Christi (auch nicht der spätere Abstraktbegriff „Inkarnation“ übrigens, sondern konkrete, heilsgeschichtliche „Ereignisfolgen“), wenngleich diese Lehre später – im Horizont griechisch-metaphysischen Denkens – legitim daraus gebildet werden konnte.

Bernhard Welte⁴ hat aufgezeigt, daß zwischen den neutestamentlichen Aussagen und den Formulierungen der Konzilien von Nizäa und Chalcedon eine epochale denkgeschichtliche Wende stattgefunden hat, die es erforderlich machte, den christlichen Erlösungsglauben in einem anderen Denkhorizont erneut zu formulieren. Heute sieht Welte wiederum eine solche denkgeschichtliche Wende sich vollziehen (wobei er meint, daß der Denkhorizont, der den bisherigen ablöst, dem anfänglichen neutestamentlichen näher steht als dem bisherigen). Daher gelte es, den Inhalt der alten Konzilien in diesen neuen Denkhorizont hinein zu übersetzen, und das bedeutet: entsprechende neue Denkkategorien zu erarbeiten. Damit aber stehen wir heute erst an einem Anfang, wo allenthalben noch viel Tasten, viel Unausgewogenheit und Unzulänglichkeit zu finden ist.

Übrigens hat das Konzil von Chalcedon seiner Zeit die Aussage von den zwei Naturen in einer Person mit Recht gerade über Jesus Christus und nur über ihn gemacht. Denn nach dem Neuen Testament ist es ja so, daß nur in Jesus Gott „ganz und unüberbietbar“ wirkt (57; 16) und präsent ist (78 f., 82 f.; 22, 32). So war allein hier die Voraussetzung dafür gegeben, im Horizont metaphysischen Denkens eine Zwei-Naturen-Lehre zu bilden, die ja unter anderem dies besagt, daß in der Person Jesu Christi die göttliche Natur ganz und vollständig gegenwärtig und am Werk ist. Keine Frage, auch

³ Das Johannesevangelium I (Freiburg 1965) 242 f.

⁴ Zur Frühgeschichte der Christologie (Freiburg 1970) 100–117.

in Moses, Jesaias, Paulus und anderen wirkt Gott (vgl. etwa Hebr 1, 1 f.); in ihnen jedoch nicht „ganz und unüberbietbar“, weshalb hier die Voraussetzung für eine Zwei-Naturen-Lehre eben nicht gegeben ist.

Es gibt gewiß manche Gestalten in der Geschichte, die eine besondere Beziehung zu Gott haben. Jesus hatte indes nicht nur eine besondere Beziehung zu Gott, sondern er stand und steht in einer völlig einzigartigen, für alle Zeiten unüberholbaren, daher universal und definitiv gültigen und maßgeblichen Beziehung zu Gott (vgl. 91–93, 16, 57 u. ö.). Sie machte es erforderlich, von Jesu Einheit mit Gott zu sprechen. Das Neue Testament spricht von dieser noch semitisch als von einer Einheit im Geschehen des Lebens, einer „Wirkeinheit“. Im metaphysischen Denkraum einer anderen Epoche wurde diese Einheit dann mit Recht als eine Wesenseinheit ausgesagt. Und in diesem Denkhorizont war die Formulierung der hypostatischen Union die konsequente Weise, wie der Sinn der biblischen Aussagen gewahrt werden konnte.

Diese klassischen Formeln haben daher ihre Gültigkeit. Als spezifisch christliche Formeln können sie freilich nur dann gelten, wenn sie mit Maximus Confessor⁵ so verstanden werden, daß durch die Einheit mit Gott die menschliche Eigenständigkeit nicht abnimmt, sondern wächst. Die höchste Form der Einheit mit Gott ist daher zugleich die äußerste Freisetzung des Menschen in volles, wahres, unverzerrtes Menschsein; wie solches Menschsein sich vollzieht und wie es struktural zu bestimmen ist, das ist an Gestalt und Leben Jesu, des absolut maßgebenden Menschen, zu ersehen.

Zu einem christlichen Opferbegriff

1. Bezüglich der Heilsbedeutung des Kreuzestods Jesu hat die Kirche bisher nichts anderes formell und klar definiert als die Aussage, die sich erstmals in dem Symbol des Konzils von Konstantinopel 381 findet: „crucifixus etiam pro nobis“ (DS 150). Jesu Kreuzigung ist danach für uns geschehen, uns zuliebe und uns zugute. Damit ist der Heilscharakter des Sterbens Jesu definiert. (Das Neue Testament spricht übrigens meist vom konkreten Vorgang des Sterbens, Sichhingebens, Gekreuzigtwerdens, nicht abstrakt vom „Tod“ Jesu.)

Aber es ist nicht definiert, *wie* man sich die Heilswirkung des Sterbens Jesu am Kreuz genauer vorstellen und erklären soll. Dafür bleibt ein Spielraum, der nicht näher eingeengt wird. In diesem offengehaltenen Spielraum konnten sich in der Folgezeit (wie übrigens auch schon zuvor) die unterschiedlichsten Bilder, Vorstellungen, Verstehensmodelle und Theorien ansiedeln.

Die Kirche hat sich niemals in einer formellen dogmatischen Definition auf eine dieser Vorstellungen oder Theorien in der Weise festgelegt, daß sie sagte, so oder so *müsse* die Heilswirkung des Sterbens Jesu vorgestellt und erklärt werden. Dasselbe gilt – sieht man von der Opfervorstellung, die vom Hebräerbrief her in der Verkün-

⁵ Vgl. dazu etwa A. Grillmeier in: *Mysterium Salutis* III, 2, 381 f.

digung des Heilswirkens Jesu stets eine Rolle gespielt hat, fürs erste einmal ab – für die allgemeine und stete Verkündigung der Kirche, die gewiß kontinuierlich davon sprach, daß das Sterben Jesu zu unserem Heil geschehen ist, aber keineswegs eine ganz bestimmte Vorstellung oder Theorie zur Erklärung dieser Heilswirkung des Sterbens Jesu zwingend nahelegte.

Außerdem ist zu sagen: Verwendet man diese Vorstellungen oder eine von ihnen nicht *ausdrücklich*, so heißt das noch keineswegs, daß man sie rundweg ablehnt, erst recht nicht, daß man den eigentlich intendierten Glaubensinhalt, das pro nobis, preisgibt. „Nicht in den Ausdrücken, sondern in der Sache liegt das Heil“, sagt Gregor von Nazianz (Oratio 43, 68), ein Wort, das gegenüber allem – dem Geist und der Sache des Evangeliums abträglichen – Buchstaben- und Begriffsfetischismus nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden kann.

Übrigens zählt Thomas von Aquin als Vorstellungen, mit welchen die *Wirkweise* des Leidens und Sterbens Jesu erfaßt werden kann, nicht allein die „Genugtuung“, das „Opfer“ und den „Loskauf“ auf, sondern darüber hinaus das „Verdienst“ und schließlich besonders das „Werkzeug der versöhnenden und befreienden Liebe Gottes“ (S. Th. III 48). Gerade diese zuletzt genannte, bei Thomas am Ende dominierende Vorstellung könnte heute wieder zu denken geben und aus manchen Engpässen, in die wir durch Verabsolutierung anderer Vorstellungen geraten sind, heraushelfen.

2. Was nun die Opfervorstellung betrifft, so wird immer wieder gesagt, in den Bestimmungen des Trienter Konzils über den Opfercharakter der Messe sei als selbstverständliche Voraussetzung der Opfercharakter des Todes Jesu enthalten. Das ist zweifellos richtig. Aber was bedeutet das? Es bedeutet sicher nicht, daß das Konzil den Opfercharakter des Todes Jesu formell definiert hätte; diese Frage stand als solche überhaupt nie zur Debatte und lag nicht zur Zustimmung vor. Die Anschauung vom Opfercharakter des Todes Jesu floß vielmehr einfach unreflektiert und unthematisiert in die Konzilstexte mit ein, wie andere damals geläufige Anschauungen auch.

Eine Sache wird aber erst in dem Augenblick zur intendierten und expliziten Aussage, wo sie nicht mehr einfach selbstverständliche und nicht weiter bedachte Vorgegebenheit bleibt, sondern eigens bedacht und thematisiert wird. Man kann etwas, das gar nicht Gegenstand eines Konzils war, nicht nachträglich zu seinem Gegenstand erklären. Und man kann vom Trienter Konzil nicht Äußerungen zu Problemen erwarten, die zu seiner Zeit noch gar nicht als Probleme empfunden wurden, vielmehr erst später zu Problemen geworden sind⁶.

Folglich kann man nicht sagen, im Trienter Meßopferdekret sei der Kreuzestod Jesu als Opfer definiert. Aber man wird doch deutlich sagen müssen, daß der Opfercharakter des Todes Jesu dort sachlich vorausgesetzt und daher nicht eliminierbar ist. Doch

⁶ Was das Zweite Vatikanum in „Dei Verbum“ Nr. 12 zur Schriftauslegung sagt, gilt nicht weniger für die Auslegung von Konzilstexten: Man muß sorgfältig Situation, geschichtliche Bedingungen, vorgegebene Denk- und Ausdrucksformen erforschen, um die Aussageabsicht und den Sinn der Texte richtig zu verstehen.

nun ist zu beachten, daß die unreflektiert miteinfließenden Anschauungen, insbesondere der Opferbegriff, gar nicht näher bestimmt und in ihrem Sinn erklärt werden. Selbst wenn man also der Meinung ist, der Opfercharakter des Todes Jesu sei im Trienter Meßopferdekret zwar nicht definiert, aber doch sachlich vorausgesetzt und daher nicht eliminierbar, bleibt *ungeklärt*, welcher Begriff von Opfer denn hier zugrunde liegt. Es bleibt unklar, was der Begriff Opfer hier bedeutet und beinhaltet, und somit auch, was bezüglich des Sterbens Jesu ausgesagt wäre, wenn man formuliert, es sei ein Opfer.

Weil aber der Sinn des Opferbegriffs in den Konzilstexten nicht geklärt wird, lassen sie die Möglichkeit offen, einen völlig unchristlichen Opferbegriff zu verwenden, was in der Folgezeit (etwa in den verschiedenen nachtridentinischen Meßopfertheorien) nicht selten geschah. Für den möglichen Gebrauch des Begriffs Opfer im Christentum kommt indes alles darauf an, was man unter Opfer versteht. Der Begriff Opfer bedarf demnach noch der näheren Bestimmung und Interpretation.

Die nachtridentinische Opferspekulation ist nicht unbedenklich. B. Bartmann schreibt zum nachtridentinischen und neuscholastischen Opferbegriff⁷: „Als Schuldefinition, die sich an Bellarmin . . . anlehnt, gilt allgemein folgende, von Franzelin aufgestellte: Das Opfer ist eine sichtbare Gabe, welche durch *Zerstörung* oder *Veränderung* von einem rechtmäßigen Diener Gott allein dargebracht wird, um . . . *ihn* zu versöhnen.“ Hier wird ein der Religionsgeschichte entnommener, vermeintlich allgemeiner Opferbegriff zugrunde gelegt und der Versuch gemacht, den spezifisch neutestamentlich-christlichen Opferbegriff von vor- und außerchristlichen Opfervorstellungen her zu erklären. Problematisch sind z. B. die mit dem Opfer verbundene Einwirkung auf Gott und die Primärbestimmung des Opferbegriffs durch ein äußeres Handeln an der Gabe selbst statt durch das Formelement des inneren religiösen Akts.

Wie viele andere geht beispielsweise auch F. Diekamp von diesem vor- und außerchristlichen Kultopferbegriff aus und versucht zu beweisen, daß das neutestamentlich-christliche Opfer, das Sterben Jesu, *ihm* Genüge tue. „Im Tode des Herrn lassen sich alle Erfordernisse eines Kultopfers nachweisen“, sagt er, um dann diese Erfordernisse aufzuzählen: 1. sichtbare Opfergabe, 2. Opferpriester, 3. wahre äußere Opferhandlung („reale Zerstörung der Opfergabe“), 4. Opferzweck („Gott die schuldige Huldigung darzubringen und *ihn* zu unseren Gunsten zu versöhnen“)⁸. Beide Male wird erst nachträglich hinzugefügt, daß mit dem äußeren Kultopfer die innere Opfergesinnung (Selbsthingabe) verbunden sein müsse.

3. Eine *christliche* Definition des Opferbegriffs müßte statt von nichtchristlichen Opfervorstellungen von dessen neutestamentlichen Inhalten ausgehen. Opfer und Opfertod gibt es ja auch vor- und außerchristlich. Was sie christlich heißen, läßt sich inhaltlich nur bestimmen von Jesus her, von dem ganz einmaligen und inhaltlich unverwechselbaren Leben und Wirken und von der Person Jesu her.

Josef Ratzinger hat den Sinn des Opfergedankens im Hinblick auf die Deutung des Kreuzestods wie auf das Verständnis des christlichen Gottesdienstes zu beschreiben versucht⁹. Christliches Opfern besteht nach ihm einerseits „darin, daß wir ganz Emp-

⁷ Lehrbuch der Dogmatik II (Freiburg 1932) 340 (vgl. I 382 f.)

⁸ Katholische Dogmatik II (Münster 1930) 311 (vgl. 308).

⁹ Einführung in das Christentum (München 1968) 233 ff., 236 ff.; vgl. ders., Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: Concilium 3 (1967) 299–304.

fangende werden und uns ganz (in Dienst) nehmen lassen von ihm (Gott). Das Handelnlassen Gottes an uns – das ist das christliche Opfer“ (233). Andererseits ist deshalb aber auch „das christliche Opfer nichts anderes als der Exodus des Für“ (237), als „das freie Ja der Liebe“ (235). „Der Gestus der alles gebenden Liebe, er und er allein war nach dem Hebräerbrief die wirkliche Versöhnung der Welt“ (236).

Nach diesem Opferbegriff kann mit Recht nicht nur Jesu Leiden und Sterben ein Opfer genannt werden, sondern auch das ihm vorausgehende Wirken, ja Jesu Leben und Wirken insgesamt (auch in seiner Erhöhung). Ich selbst habe S. 62–95 nichts anderes getan, als – ohne den *Ausdruck* „Opfer“ zu benutzen – den doppelten Inhalt dieses christlichen Opferbegriffs zu entfalten versucht. Ich tat es in (gegenüber Ratzinger) umgekehrter Reihenfolge: 1. Jesu Praxis als totale (darum Jesu Identität ausmachende) liebende Offenheit für die Menschen, 2. Jesu Gottesverhältnis als totale (darum Jesu Identität ausmachende) Offenheit und Vorbehaltenheit für den Vater¹⁰.

Ich habe eingangs „verbreitete Vorstellungen“ über den Tod Jesu als Opfer, wie sie lange Zeit „im allgemeinen Bewußtsein des Volkes und weithin (wohlgemerkt: nicht allgemein!) auch der Theologen“ zu finden waren, „skizziert“ (11f.). Ich habe die Schwierigkeiten angedeutet, die sich dabei ergeben, wenn man den Opferbegriff „vom Opferwesen der jüdischen und heidnischen Antike her“ (11) bestimmt. Die „innere Logik“ (12f.) eines solchen Opferbegriffs wirkte sich nämlich immer wieder dahingehend aus, als hätten die sündigen Menschen – oder Jesus an ihrer Stelle – einen zürnenden Gott durch sühnende Opfer wieder gnädig zu stimmen, als hätten *sie ihn* zu versöhnen. Beim allgemein-religiösen Opferbegriff geht es um eine Einwirkung der Menschen auf Gott, im Neuen Testament aber geht es umgekehrt um eine Einwirkung Gottes auf die Menschen durch Jesus Christus. Gott entsühnt uns, und Gott selbst versöhnt uns mit sich.

Jesus hat das in jüdischen und heidnischen Kultriten übliche Hingeben von sachlichen Gaben (oder von versachlichten Menschenopfern) zu seinem ursprünglichen – und noch durch alle Fehlformen hindurch letztlich gesuchten – Sinn geführt. Dies, indem er nicht mehr Opfersachen, sondern sich selber gibt; indem er sich selbst gänzlich engagiert für die Menschen und für den Vater, indem er sein ganzes Selbst ein- und aufs Spiel setzt. Das ist das Besondere an ihm, das ist er selbst. In diesem Sinn ist er das Opfer überhaupt.

Der in diesem Sinn verwendete, christlich umgeprägte Begriff Opfer wird so zu einem anderen Wort für die radikale Liebe aus ganzem Herzen und aus aller Kraft, die sich auf Gott und auf den anderen Menschen richtet. Ein derartiger Opferbegriff darf jedoch nicht nachträglich wieder verdinglicht werden (als könne man solches Opfern in „Opferchen“ abgelden). Dinge und Sachen können dann lediglich den personalen Vorgang (real-)symbolisieren: Entweder gebe ich in Sachen etwas mir selbst

¹⁰ Ähnlich schon in meiner Arbeit: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (Düsseldorf 1971) 337 Anm. 15.

Kostbares und damit ein Stück von mir selbst (also nicht etwas Überflüssiges, das mich nichts kostet; obgleich auch das schon ein nicht unwichtiger Anfang sein kann). Oder ich gebe wirklich mich selbst, und diese Selbstgabe kann sich in partiellen Einsätzen realisieren und ausdrücken; definitiv aber wird sie dies tun im totalen Lebenseinsatz.

Damit ist nicht einer rigoristischen Überforderung das Wort geredet, geht es doch um die befreite, die erlöste Liebe, die in Jesus geschichtlich-menschliche Gestalt gewonnen hat und durch Jesu pneumatisches Fortwirken in seiner Ekklesia immer wieder Menschen erfaßt. Jeder Pelagianismus greift hier zu kurz. Denn von sich aus fällt der Mensch aus der versuchten Liebe stets heraus und auf sich selbst zurück; er ist Sünder. Die neue Lebensmöglichkeit liegt erst in der durch Gott dauernd befreiten Liebe. In ihr lebt der Mensch wahrhaft mit dem andern, für ihn und von ihm her, und ist gerade so er selbst. Durch Gott befreite Existenz realisiert sich in der Liebe aus ganzem Herzen, das heißt als Proexistenz.

4. In einer Gesellschaft freilich, welche der Verwirklichung der Liebe beständig widerspricht und widerstreitet, wird solche Proexistenz leicht zur Provokation. Am Weg Jesu wird offenbar: „Es ist das Schicksal des ‚radikal guten‘, des ganz und gar liebenden Menschen, daß er, auch wenn er die andern nicht verurteilt, die weniger Guten und Großzügigen, aber tief Frommen, durch seine einfache Existenz, sein bloßes So-und-nicht-anders-Sein ins Unrecht setzt, das Fehlverhalten, die wahren Konflikte und Entfremdungen aufdeckt. Er bildet mit allem, was er lehrt und praktiziert, einen fortgesetzten Skandal, der entweder die spontane Antwort von Vertrauen und Liebe hervorruft oder tödliche Aggressionen auf sich lenkt . . . Jesus starb nicht, *obwohl* er ein guter Mensch war, sondern *weil* er ein guter Mensch war.“¹¹

Gerade Jesus mußte die bittere Erfahrung machen, daß Menschen, denen er die Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes brachte und für die er selbst in solcher Liebe da war, sich verweigerten. Er mußte erfahren, daß sie sich weigerten, dieses Angebot anzunehmen und ihrerseits in solche Liebe einzustimmen. Mehr noch: Er stieß auf den erbitterten Widerstand von Mitmenschen, fiel ihrem Haß und ihrer Feindschaft zum „Opfer“. Für den Augenschein war er mit seiner Botschaft und mit seiner Verwirklichung der Liebe gescheitert.

Scheitert, so bleibt zu fragen, alle Proexistenz an der Weigerung und dem Widerstand von anderen? Findet sie hier eine Grenze, an der sie ohnmächtig enden muß? Ja und nein! Ja, sofern sie die Freiheit der andern nicht überspielen und ihr Mit-Lieben nicht erzwingen kann. Nein, sofern *ih*r allein noch eine letzte, äußerste Möglichkeit gegeben ist: die – eigenes Glück und subjektiv erstrebenswerte Erfüllung um der andern willen zurückstellende – Vorleistung; die entsagungsvolle Vorleistung dessen, der am andern als solchen und nicht zuerst an seiner Erwidern, also nicht an Gegenleistung, interessiert ist. Sie ist wohl gemeint, wenn herkömmlicherweise vom „stellvertretenden Opfer“ gesprochen wird.

¹¹ Neues Glaubensbuch, hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer (Freiburg 1973) 169.

Solche noch nicht wechselseitige, des Unvermögens der andern wegen stellvertretende Proexistenz kapituliert nicht an der Weigerung und dem Widerstand anderer, sondern hält, unter Respektierung ihrer Freiheit, das Angebot der Liebe an sie bis zum Gar-aus aufrecht (Joh 13,1; 15,13). Gerade so wächst ihr etwas Neues zu: eine neue Überzeugungs- und Veränderungskraft, die andere dazu freisetzt, in voller Freiheit aus der Haltung der Weigerung und des Widerstands herauszutreten in die Solidarität. Proexistenz vermag noch im stellvertretenden Opfer ihrer selbst unerhört befreiend, erlösend zu wirken. Von dem hiermit angedeuteten Verstehenszugang her wäre wohl noch einmal über Leben, Leiden und Sterben Jesu nachzudenken.

5. Am Ende wird so ein Zusammenhang sichtbar zwischen einem christlichen Opferverständnis und einer christlichen Inkarnationsauffassung. Denn die Frage, von woher und woraus der Vollzug solcher stellvertretend sich opfernden Proexistenz denn überhaupt möglich geworden sei, wurde in der traditionellen Theologie mit dem Hinweis auf die Inkarnation des Gottessohns beantwortet.

Unter Berücksichtigung eines christlich bestimmten Inkarnationsverständnisses könnten wir deshalb nunmehr auch sagen: Jesus war aufgrund seiner vorbehaltlosen Offenheit für Gott oder seiner vollen Einheit mit Gott selbst so radikal frei, daß sein einzig unaufgebbares Eigeninteresse das ungeteilte Interesse an den anderen Menschen und gerade darin das reine Interesse an seinem Vater war. Er konnte sein Selbst einsetzen, ja verlieren und es gerade dadurch erhalten und wahren. Er konnte sich selber opfern, und er hielt gerade dadurch an seiner Sache, Gottes Reich für die Menschen, fest.

Der Vollzug dieses seines Lebensentwurfs erwies sich so als die höchstmögliche Realisierung menschlicher Freiheit in der Geschichte und unter ihren Bedingungen. Soweit erlöste Existenz in dieser Geschichte und unter ihren Bedingungen verwirklicht werden kann, hat er sie gelebt. Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu besagt jedoch, daß erlöste Existenz noch mehr bedeutet; darauf kommen wir gleich zurück.

Die befreite, freie, zum äußersten „Für-die-andern“ bereite Proexistenz Jesu ist somit der Ort wirklicher Versöhnung mit Gott und wirklicher Befreiung der Menschen. Sie ist das Erlösende. Sie ist zugleich – im einzig christlichen Sinn des Wortes – das Opfer, das – in einem anderen, der befreiten Liebe baren Sinn (1 Kor 13, 3) – schon kein Opfer mehr genannt werden kann. Opfer im christlichen Verständnis ist primär nichts Gefordertes, sondern etwas Geschenktes, etwas, zu dessen Vollzug der Mensch allererst durch Jesus und sein pneumatisches Wirken im gemeinsamen Leben der Glaubenden befreit wird. Kurz: Die aus ihrer gewährten Ermöglichung heraus gelebte Proexistenz, sie ist das christliche Opfer, das die wahre Versöhnung und Befreiung bringt.

Jesu Auferweckung und Geistgegenwart

Die irdische Existenz Jesu endete im gewaltsamen Tod am Kreuz. Doch dies war nicht das Ende Jesu. Jesus ist – nach urchristlicher Überzeugung – nicht im Tod geblieben. Er wurde vielmehr in die Endgültigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes aufgenommen. Damit ist er in eine neuartige, nicht mehr überbietbare und überholbare Existenzweise eingegangen. Dies war christliche Überzeugung von Anfang an, und ohne diese Überzeugung hätte es christlichen Glauben nach Jesu Kreuzestod nie gegeben.

Der Glaube an die Auferweckung kann hier, der gebotenen Kürze wegen, nicht in seinem vollen Gehalt dargelegt werden. Lediglich drei für die Frage nach der Erlösung grundlegende Aspekte sollen ein wenig bedacht werden: ein vorwiegend *christologischer*, ein mehr *ekkesiologischer* und ein *eschatologischer* Aspekt. Alle drei ließen sich in einer Pneumatologie zusammenfassen.

1. Die von der Liebe bestimmte und gekreuzigte Existenz Jesu wurde nicht vom Tod verschlungen, sie wurde durch den Tod hindurch bewahrt. Von und zu Gott aufgehoben, ist sie für immer bei Gott aufgehoben. Christlicher Glaube bekennt damit angesichts des scheinbaren Scheiterns Jesu am Kreuz, daß Gott selbst sich zu dem irdischen und sterbenden Jesus bekannt hat. Die von der Liebe bestimmte irdische und gekreuzigte Existenz Jesu ist damit absolut und radikal bestätigt und in bleibende Geltung gesetzt.

Das bedeutet in christologischer Hinsicht: Der Anspruch, daß mit Jesu menschlicher Existenz und Praxis die unüberbietbare, endgültige Nähe und Präsenz Gottes gegeben ist (Einheit Jesu mit Gott), wird nach dem irdischen Ende Jesu durch das Bekenntnis festgehalten, daß es mit Jesus selbst gerade nicht zu Ende ist, daß vielmehr Gott ihn auferweckt hat. Nach dem Tod Jesu versucht man denn auch Jesu Einheit mit Gott in den verschiedenen frühchristlichen Christologien explizit zu formulieren. Aus dem Auferweckungsglauben ergab sich ein neues Verständnis der Einheit Jesu mit Gott und damit auch der Inkarnationsgedanke.

In der Erfahrung des Osterglaubens wird also Jesus selbst mit seinem von ihm unlösbaren Anspruch als „von Gott angenommen“ und „bleibend gültig“ erfahren¹². Dies aber so, daß der auferweckte Jesus nicht in jenem Glauben aufgeht, sondern ihn transzendiert und ihm als lebendige Realität vorgegeben ist¹³.

In Hinsicht auf die Erlösung bedeutet das sodann: Jesu befreiendes Wirken war in der Tat von Gott gedeckt. Es war das erlösende Wirken Gottes selber. Diese Einheit des befreienden Wirkens Jesu mit dem erlösenden Wirken Gottes selbst meditiert etwa das Johannesevangelium (vgl. 5,36; 10,37 f.; 14,9 ff.). Später hat Thomas von Aquin den Menschen Jesus das singuläre, Gott ganz und gar verbundene, also ausschließlich

¹² K. Rahner, in: K. Rahner – W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (Freiburg 1972) 44.

¹³ Dazu mein Aufsatz: *Fragen um die Auferstehung Jesu*, in: *Bibel und Kirche* 22 (1967) 22.

und ungeschmälert Gott vorbehaltene Werkzeug Gottes genannt, durch dessen Wirken Gott selbst an den Mitmenschen Jesu handelt, und zwar in ganz einzigartiger, unüberbietbarer und endgültiger Weise. Die Vorstellung vom Gott-geeinten Werkzeug bedeutete für Thomas nicht, daß Jesu Menschheit als eine Art passive, von außen manipulierte Marionette zu denken sei, deren sich Gott als eines bloß dinglichen Instruments bediente, um sich auf der Weltbühne bemerkbar zu machen; Gott-geeint hieß für ihn zugleich: in die äußerste geschöpfliche Eigenständigkeit und menschliche Selbsttätigkeit freigesetzt¹⁴.

Die Botschaft Jesu, daß Gott sich bedingungslos für den Menschen entschieden und ihn bedingungslos angenommen hat, enthält als ihre ureigene Konsequenz die Hoffnung, daß jenes bedingungslose Angenommensein des Menschen durch Gott auch dort gilt, wo jeder andere ihn preisgeben muß. Sie fordert, soll sie weiter gelten, demnach vor allem das Weiterleben Jesu selbst und sein bleibendes Angenommen- und Bewahrtsein durch Gott. Unter dieser Rücksicht ist dann gerade die Auferweckung Jesu die unwiderrufliche Bestätigung dafür, daß Gott den Menschen tatsächlich in bedingungsloser Liebe angenommen hat. Die Auferweckung läßt so Jesus als den endgültigen und absoluten Heilbringer erscheinen.

2. Der Glaube an die Auferweckung Jesu hält nach Jesu Tod nicht nur dies fest, daß der irdische Jesus in Einheit mit Gott lebte und sein Wirken das erlösende Wirken Gottes selber war. Er beinhaltet darüber hinaus, daß es auch nach diesem irdischen Ende Jesu mit Jesus selbst und mit dem Wirken *Jesu* nicht zu Ende ist. Das erlösende Wirken Gottes durch Jesus ist demnach nicht mit der irdischen Lebensgeschichte Jesu abgeschlossen und in deren Vergangenheit eingeschlossen.

Hatten wir oben bedacht, daß Jesus keine einfachhin gescheiterte, sondern eine absolut und radikal bestätigte Gestalt darstellt, so haben wir jetzt zu verdeutlichen: Jesus ist auch nicht einfach nur eine – wenngleich absolut bestätigte – Größe der Vergangenheit. Er ist eine gegenwärtige Größe und eine lebendige Wirklichkeit. Jesus lebt ja nicht nur in seiner Wirkungsgeschichte und im Gedächtnis, in der Erinnerung von Menschen weiter, er ist in die Endgültigkeit Gottes aufgehoben und bei Gott ewig aufgehoben. Er lebt deshalb in einer neuen und einzigartigen Weise, welche alle geschichtlichen Analogien übersteigt und sich daher geschichtlichem Begreifen entzieht.

Wenn wir also früher sagten, das wahrhaft Erlösende liege in der Proexistenz des Menschen Jesus, dann muß jetzt sofort hinzugefügt werden: Das wahrhaft Erlösende liegt in der Proexistenz des Menschen Jesus nicht als einem der Vergangenheit anheimgefallenen und angehörenden Geschehen, sondern als einem in die endgültige Dimension Gottes aufgehobenen, bewahrten und so stets gegenwärtigen Geschehen. Das für uns heute wahrhaft Erlösende liegt somit nicht in der Proexistenz des irdischen Jesus an und für sich, sondern darin, daß sie zu neuem Leben auferweckt ist und im *Geist* eine gegenwärtige und gegenwärtig wirksame Realität darstellt; eine gegenwärtige Real-

¹⁴ Vgl. meine Arbeit: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 200–225.

tät, welche in keine geschichtliche Vergangenheit versinken kann, sondern auf immer in der Gemeinschaft derer anwesend bleibt, die in seinem Namen heute zusammenkommen und miteinander leben.

Für Paulus ist der Geist die Weise der aktuellen Gegenwart und befreienden Wirksamkeit Jesu inmitten christlicher Gemeinde¹⁵. Die Geisterfahrung, welche die christliche Gemeinde macht, geht auf den Kyrios selbst zurück. Durch die Auferweckung ist Jesus ja zu einem „lebendig machenden Geist“ geworden (1 Kor 15,45). Der Herr ist selbst der Geist, kann Paulus darum auch sagen (2 Kor 3,17,18). „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17b; vgl. Röm 8,2); da ist man in der Sohnschaft Gottes (Gal 4,5 ff.; Röm 8,14 ff.), und da geschieht Liebe (Gal 5,22). Der Geist Jesu, welcher der Geist Gottes selber ist, wohnt in der Gemeinde Jesu, welche daher Tempel des heiligen Geistes heißen kann (1 Kor 3,16 f.; vgl. 2 Kor 6,16). Und das *Movens* und *Agens*, welches christliche Existenz bestimmt, wird Geist genannt.

Durch seine lebendige Geistgegenwart in der realen *Communio fidelium* teilt Jesus heute die Möglichkeit neuen Lebens mit. In der gelebten christlichen Gemeinschaft überzeugt und erfaßt er heute Menschen und macht sie frei. Frei zu den Existentialien christlichen Daseins: zu horchendem Vertrauen auf Gott, zu unverzerrtem Wohlwollen und Wohltun gegenüber Mitmenschen, zu zuversichtlicher und zupackender Hoffnung auf das kommende Reich allgemeiner Sättigung und erlöster Freude.

So stellt der in die Endgültigkeit Gottes aufgehobene Jesus mittels seiner Geistgegenwart in der Gemeinde, welche in seinem Namen zusammenkommt und zusammenlebt, eine aktuelle Macht dar, die Menschen und ihr Zusammenleben neu zu gestalten und alles neu zu schaffen vermag.

Diese Geistgegenwart und -wirksamkeit Jesu ist – schon nach der Sicht des Johannesevangeliums, für deren einzelne Elemente sich Parallelen aus anderen neutestamentlichen Schriften anführen ließen – mehrfach *ekkesial* vermittelt:

a) memorativ-narrativ (kerygmatisch): Christliche Gemeinden sind Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften¹⁶; der Geist ist es nach Joh 14,26 und 15,26, der sie lehrt; doch was er sie erinnernd lehrt, ist Jesu eigenes Wort; erst im Geist spricht sich Jesus heute voll aus.

b) real-symbolisch (sakramental): Christliche Gemeinden sind zeichen- und modellhafte Symbolgemeinschaften; der Geist ist es, der durch ihre Existenz die bestehende Wirklichkeit entlarvt und eine verborgen andringende aufdeckt (Joh 16,8–11, 13); der Geist wirkt befreiend und belebend bei der Taufe (3,5 f.), in der Mahlfeier (6,63) und bei der Sündenvergebung (20,22 f.).

c) progressiv-operativ (praktisch): Christliche Gemeinden sind auf die bessere Zu-

¹⁵ Dazu I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (München 1961); auch H. Schlier, *Über den Heiligen Geist*, in: *Wort und Wahrheit* 28 (1973) 24–33.

¹⁶ Diesen Aspekt hat jüngst J. B. Metz in den Aufsätzen „Erlösung und Emanzipation“ (in dieser Zschr. 191, 1973, 171–184, näherhin 182 ff.) und „Kleine Apologie des Erzählens“ (Concilium 9, 1973, 334–341) herausgestellt. Er muß freilich durch die unter b) und c) genannten Aspekte ergänzt werden.

kunft des Reiches Gottes ausgerichtete Handlungsgemeinschaften; der Geist verkündet nach Joh 16,13 diese Zukunft; im Tun der Worte Jesu erst erkennt der Christ ihre Wahrheit und dabei wird er wirklich frei (Joh 8,32,36).

3. Soweit erlöste Existenz in dieser Geschichte und unter ihren Bedingungen verwirklicht werden kann, hat der irdische Jesus sie gelebt. Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu besagt jedoch, daß erlöste Existenz noch mehr bedeutet: Überwindung auch der Verglebllichkeit und des Scheiterns, der Gebrochenheit und Unerfülltheit, der Vergänglichkeit und Endlichkeit, die uns am radikalsten im Tod und seinen Vorboten treffen.

Für die christliche Erlösungsbotschaft genügt es nicht, vom befreienden Leben und Sterben des irdischen Jesus und von Jesu pneumatischem Fortwirken in der realen Gemeinschaft seiner Nachfolger zu sprechen, so unverzichtbar beides ist. Erlösung im christlichen Sinn läßt sich weder mit der Lebensgeschichte Jesu noch mit seiner christlichen Wirkungsgeschichte beschließen. Sie bricht beide auf und reicht über sie hinaus. Darauf weist das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu, mit dem sich die Erwartung der Auferstehung aller verbindet.

Unter den Bedingungen unserer Geschichte erscheinen Erlösung und Heil nie voll, sondern stets gebrochen. Das erfahren wir fortwährend, am massivsten noch immer an Zerfall und Tod, am häufigsten heute wohl am Mißlingen menschlicher Gemeinschaft. Sofern wir uns aber zur Auferweckung Jesu bekennen, glauben wir, daß es volles Heil jenseits der uns bekannten geschichtlichen Bedingungen geben wird.

Die in wirklich christlichen Gemeinden und in ihrem Ausstrahlungsbereich realisierte erlöste Existenz ist stets fragmentarisch und vorläufig. Der Geist ist den Gemeinden auch erst als Vorgabe mitgeteilt, als Angeld auf künftige Gänze, als Unterpand zukünftiger Erfüllung (2 Kor 1, 22; 5, 5; Röm 8, 23; Eph 1, 13 f.). So ist auch die Gegenwart und Wirksamkeit des in der Endgültigkeit Gottes vollendeten Jesus erst vorläufig. Sie besagt zugleich auch eine Art von Abwesenheit und Verborgenheit.

Wer die Auferweckung Jesu bekennet, erkennt darin den Vorschein, nein, den realen Anfang einer neuen, von allem Mangel und aller Macht des Bösen erlösten Welt. Er ist überzeugt, daß die befreite Liebe, die in Jesus geschichtliche Gestalt gewonnen hat und durch Jesu pneumatisches Fortwirken in seiner Gemeinde immer wieder Menschen erfaßt und umgestaltet, das letzte Wort haben wird. Er glaubt an den Gott, der die Toten lebendig macht, der der Erlöser überhaupt und der Befreier im umfassenden Sinn ist. Er sieht sich daher nicht nur zur tätigen Solidarität mit den Heutigen und mit den Enkeln veranlaßt, sondern darüber hinaus – allen Einsprüchen empiriehöriger Vernünftigkeit zum Trotz – auch zur solidarischen Hoffnung für die Toten, denen kein Mensch Vergeltung für erlittenes Unrecht verschafft.

Freilich, er weiß auch, daß vor dieser im Glauben an die Auferweckung Jesu erhofften Zukunft seine Vorstellungen versagen und daß sie ihm diese Zukunft selbst allzu leicht verstellen. So nimmt er viele seiner Vorstellungen lieber wieder zurück und bescheidet sich bei der schlichten, aber hinreichenden Aussage: Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben einer zukünftigen Welt.