

Die Mitte des christlichen Glaubens

Der Versuch, die Mitte des christlichen Glaubens zu bestimmen, könnte als selbstherrlicher Übergriff der menschlichen Vernunft auf das von Gott kraft seiner souveränen Freiheit vorgelegte und verbürgte Offenbarungsgut erscheinen. Die Offenbarung Gottes ist uns vorgegeben. Gott erschließt sein Gottsein dem Menschen; er will sich uns mitteilen zu einem neuen Leben der Gemeinschaft mit ihm. Das ist Inhalt und Zielsinn der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus in der Kirche. Dieses Verständnis der Offenbarung als Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes ist das traditionell verbindliche, und es behauptet sich gegenüber der kritischen Überprüfung, was denn von dem, was christliche Offenbarung heißt, heute noch bedeutsam sei, was man davon noch akzeptieren und in sein persönliches oder gemeinschaftliches Glaubensbekenntnis aufnehmen könne. Muß nicht angesichts eines unverkürzten Offenbarungsverständnisses das Unternehmen, den christlichen Glauben auf eine Kurzformel welcher Art immer zu bringen, als eigenmächtig und beliebig erscheinen? Meldet sich hier nur scheinbar kritischer Zeitgeist zu Wort?

Den Versuch, in Sachen des christlichen Glaubens – genauer nur: betreffs seiner Formulierung – zu experimentieren, rechtfertigt ein geschichtlicher Rückblick. Und eine methodische Vorüberlegung wird es erlauben, Leitlinien zu seiner Durchführung zu ziehen.

Bekenntnisformeln von Anfang an

Daß der uns so geläufige scheinbare Doppelname *Jesus Christus* in Wirklichkeit das erste christliche Glaubensbekenntnis darstellt, und zwar als eine für den damaligen Zeitgenossen schockierend-paradoxe Behauptung, das sollte uns immer wieder, Erstaunen weckend, durch den Sinn gehen: Jesus ist der Christus, d. h. der Messias. Der von den Menschen Hingerichtete ist der von Gott verheißene Erlöser. Dieses Christusbekenntnis stellt die Erwartungen, die der fromme Jude dem Messias seines Volks entgegenbrachte, auf den Kopf; es ver-rückt sie total. So spricht sich in ihm das fast unbescheiden-trotzig zu nennende Glaubensbewußtsein der frühen judenchristlichen Gemeinden aus. Daß der Messiasitel sich zum Zunamen verschliffen hat, entschärfte ihn für die spätere Zeit, wie eben für unser Bewußtsein. Für den Heidenchristen trat an die Stelle des Christustitels das durch die hellenistischen und römischen Apotheosen der Könige und Kaiser mit der Würde der Göttlichkeit aufgeladene Wort „Kyrios“, der

Herr. „Niemand kann sagen ‚Kyrios Jesus‘ – Jesus ist der Herr –, es sei denn im Heiligen Geist“ (1 Kor 12, 3; vgl. Röm 10, 9). In das Bekenntnis „Kyrios Jesus Christos!“ mündet der Hymnus des Philipperbriefs (2, 11). Den Mut und das Recht, Jesus als Messias, Herrn, Gottessohn zu bekennen, gab den ersten Christen die Ostererfahrung: Gott hat ihn auferweckt aus den Toten! Mit der Erfahrung der Befreiung aus der Todesnacht des miterlebten, miterlittenen Schicksals Jesu ist vergleichbar das den Glauben Altisraels prägende Erlebnis des Exodus, der Befreiung aus dem Knechtshaus Ägypten unter der Führung des Mose: es wurde zum Urcredo, zum Grundbestand des Bekenntnisses Israels zu seinem Gott Jahwe.

Das Christusbekenntnis hat sich von Anfang an verbunden mit dem Glauben an den einen Gott. Dabei wurden die alttestamentlichen Formeln des Lobpreises und des Bekenntnisses oftmals „christologisiert“. Am schönsten geschieht dies in der ausdrücklich zweigliedrigen Aussage von 1 Kor 8, 6. Die hellenistische Gemeinde, von der Paulus sie wohl übernahm, grenzt sich zugleich ab von heidnischem Götzendienst und Mysterienkult: Mögen auch viele sogenannte Götter und Herren im Himmel und auf Erden sein, „so haben wir doch nur einen Gott, den Vater: von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin; und nur einen Herrn, Jesus Christus: durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (vgl. Röm 4, 24 f.; Kol 2, 11 f.; 1 Tim 2, 5 f.). Seltener sind im Neuen Testament die dreigliedrigen Formeln, die ein Trinitätsbekenntnis aussprechen. Am bekanntesten ist der „Taufbefehl“ Mt 28, 19.

Noch vor dem Jahr 200 hat der Bischof Irenäus von Lyon¹ ein kurzes, heilsgeschichtlich gefaßtes Bekenntnis zum dreieinigen Gott verbunden mit einer nachfolgenden breit ausladenden Christologie. Nun ist der Weg zum Apostolischen Glaubensbekenntnis nicht mehr weit. Man brauchte nur noch die christologische Auslegung in den Mittelteil der trinitarischen Aussage einzufügen. Auch die Erweiterung des Artikels über den Geist auf Kirche und Eschatologie hin liegt um 170 schon vor. Der Zusammenbau zur Struktur des späteren Credo ist vollzogen im Taufritus des Hippolyt von Rom um 215, der aber zurückweist auf um ein Vierteljahrhundert frühere Texte der Taufkatechese. Das vermutlich auf das 3. Jahrhundert zurückgehende altrömische Taufsymbolum bildet die unmittelbare Vorstufe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, dessen noch heute gebräuchliche Form erst im 4. und 5. Jahrhundert durch einige kleine Zusätze zustande kam. Die Legende kennt einen markanten Ursprungspunkt: Die Apostel hätten, bevor sie sich für die Missionsarbeit in verschiedenen Weltgegenden in Jerusalem trennten, jeder je einen der zwölf Artikel zu diesem gemeinsamen Korpus des christlichen Glaubens beigelegt. Rom hat diesen Text erst spät, im 9. Jahrhundert, aus dem gallisch-fränkischen Raum als Kultbekenntnis übernommen.

Im Osten war vor allem das Credo in Gebrauch, das nach den Konzilien von Nikaia (325) und Konstantinopel I (381) benannt ist. In Nikaia war zur Abwehr des Arianismus die näher ausgeführte Aussage, daß der Sohn „eines Wesens mit dem Vater“ ist, eingefügt worden: Der „Glaube von Nikaia“ wurde allgemein maßgeblich. Die anderen Erweiterungen des „Nizänisch-Konstantinopolitanischen Symbolum“, das auf

dem Konzil von Chalkedon (451) sanktioniert wurde und uns von daher bekannt ist, lagen anscheinend schon einige Jahre vor dem ersten Konzil von Konstantinopel im Taufbekenntnis der Jerusalemer Kirche vor. In Rom fand dieses Glaubensbekenntnis erst 1014 auf Intervention Kaiser Heinrichs II. endgültig Eingang in die Messe; es ist das bis vor kurzem allsonntäglich zu betende Credo.

Es mag berechtigt sein, von den Kultsymbola, die wie das Apostolische Glaubensbekenntnis apostolisch sind in dem Sinn der Darbietung alten Lehrguts, jene *Lehrsymbola* abzuheben, in denen aus aktuellem Bedürfnis die Glaubensregel ausgeweitet und eben dadurch abgegrenzt wird. In ihnen beherrscht das dogmatische Interesse das Feld. Ihr Entstehungsort ist nicht die Katechese, sondern die Bischofsversammlung. Dazu gehört vor allem das im 5. oder 6. Jahrhundert in Südfrankreich entstandene sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis; es legt ausführlich und spekulativ die trinitarischen und christologischen Dogmen dar. Eine Reihe vergleichbarer Symbola stammt aus den Jahren 1059, 1208, 1274, 1564, 1743; sie wurden zumeist formuliert um der Wiedervereinigung mit Ketzern, wie den Waldensern, oder mit schismatischen Griechen willen. Der Antimodernisteneid von 1910 schließt sich an. Zuletzt, 1968, legte Paul VI. sein „Credo des Gottesvolks“ vor.

Thomas von Aquin verteidigt im lehrfreudigen Hochmittelalter den je neuen Versuch der Glaubensformulierung: „Das spätere Symbolum hebt das frühere nicht auf, sondern erklärt es vielmehr.“ Er vermißt in den alten Glaubensbekenntnissen die Eucharistie (S. Th. II-II, 1,9 ad 4; 1,8) – wie z. B. die Altlutheraner vier Jahrhunderte später das Fehlen der Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung bedauerten.

Für die Reformatoren wurden neben der Heiligen Schrift und den großen ersten Konzilien die eigenen Bekenntnisschriften, z. B. die Confessio Augustana (Augsburg 1530), maßgeblich; sie haben in etwa den Charakter der frühen christlichen und späteren römisch-katholischen Lehrsymbola. Gegenüber den verschiedenartigen, ja in manchem gegensätzlich scheinenden 27 Schriften des Neuen Testaments fragten sich die Theologen der Reformation, was denn eigentlich als das „Evangelium im Evangelium“, als „Kanon im Kanon“ zu gelten habe. Luthers fundamentale Erfahrung besagte: Gott ist mir Sünder gnädig; er rechtfertigt mich aus Glauben allein. Die „stroherne Epistel“ des Jakobus, die die Bedeutung der guten Werke herausstellt, hat Luther zugunsten des Freiheits- und Glaubensevangeliums des Paulus abgewertet. Es galt nun ja nicht mehr, wie zu Zeiten des Irenäus, die allgemein kirchliche Auslegung der Schrift als „Glaubensregel“, „Kanon des Glaubens“ oder „Kanon der Wahrheit“.

An der Entwicklung der modernen reformatorisch-protestantischen Theologie, zumal seit der bis heute nicht genügend aufgearbeiteten Aufklärung, erweist sich Größe und Grenze des freien Fragens nach der Mitte des Glaubens. Die Frage konnte die wechselnden Probleme und Bedürfnisse der jeweiligen Zeit aufnehmen; die Antwort verkürzte jedoch auch oft in ihrer Zeitbedingtheit den vollen Gehalt der Botschaft Jesu (die Kurzformel wurde zur Kurzschluß- oder Zukurzformel). So sah Adolf von Harnack um 1900 das „Wesen des Christentums“, wie man nun zu sagen pflegte, in der

Vaterliebe des von Jesus verkündigten Gottes, der die Seele emporzieht zur Bildung der menschlichen Persönlichkeit durch alles Wahre-Gute-Schöne: Das war in etwa das Credo der liberalen, kulturprotestantischen Theologie, die ihren Fortschrittsglauben dem Zeitgeist verdankte. In schroffen Widerspruch dagegen trat zwischen den Weltkriegen die Krisentheologie Karl Barths, die nur das ganz unverfügbare Wort Gottes kennt als Gericht – gewiß letztlich: Gericht der Gnade – über den Menschen und alles, auch alles religiöse, Menschengemachte. Aus ihr ging in der Konfrontation mit dem von dem nationalsozialistischen Regime ausgehenden Weltanschauungsdruck die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche von 1934 hervor, die weithin die Verbindlichkeit einer Bekenntnisschrift erlangte.

Im Bereich der katholischen Kirche bedeutet auch für unsere Frage das Zweite Vatikanische Konzil die Epochenschwelle. Das vielzitierte Signalwort im Ökumenismuskodex Nr. 11, das auf einen Diskussionsbeitrag des Erzbischofs Andreas Pangrazio von Gorizia/Görz vom 25. November 1963 zurückgeht, besagt, „daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“. In der Folgezeit haben katholische Theologen – den Beginn machte 1964 Karl Rahner – ihre Kurzformeln des Glaubens vorgelegt. R. Bleistein² konnte schon 1971 neun Autoren vorstellen (mit, einschließlich Varianten, zwanzig Textformen). Außerdem sammelte er siebzig moderne Glaubensbekenntnisse, die vor allem in Jugendgottesdiensten Verwendung fanden.

Notwendigkeit und Wegweisung

Was die Geschichte der Glaubensbekenntnisse nahelegt, erhellt aus der *Notwendigkeit* der Sache selbst: Die Offenbarung Gottes ist Offenbarung für uns, nicht etwas, das abgeschlossen an und für sich allein bestünde und Geltung hätte. Sie will je geglaubt werden. Nur als vom Menschen glaubend angenommene, als nach Möglichkeit vernünftig verantwortete und verständig gedeutete ist die Offenbarung sie selbst. Sie ginge sonst ins Leere. Damit ist aber unausweichlich gegeben, daß Gott, indem er sich selbst erschließt und mitteilt, sich gleichsam entäußert in die Vorgegebenheiten, die Schwierigkeiten, Nichtigkeiten, Eitelkeiten unseres menschlichen, begrenzten Bewußtseins. Wie Gott sich in Jesus Christus (nach dem Philipperbrief, Kap. 2) entäußerte in Knechtsgestalt: so geschieht das auch im Wort der Offenbarung und im Buchstaben der Schrift, und Medium und Vehikel dieser Entäußerung sind eben unser Begehren und Vorstellen, Denken und Sprechen mit ihren Vorlieben und Schlagseiten, blinden Flecken und Wucherungen, die allesamt nur durch möglichst kritische Selbstreflexion einigermaßen und nie vollständig unschädlich zu machen sind. Kenose und Kondeszendenz Gottes und seiner Erbarmung mit uns nennt man das.

Es kann also nicht darum gehen, willkürlich den bereits vorliegenden Kurzformeln

des christlichen Glaubens eine weitere zuzugesellen. Vielmehr hat jeder, der christlich glaubt, *seinen* Glauben und auch kraft (unkraft) der Bewußtseinsenge jeder Zeit und jedes einzelnen Menschen, wenn auch zuallermeist nicht reflektiert und nicht expliziert, seinen „kurzen“ Glauben. Und gibt jemand seinem Glauben Ausdruck, so kann er gar nicht anders, als dies auf seine Weise zu tun, und tut er's in Kürze, so entwirft er eine Kurzformel. Deren gibt es also in einem recht verstandenen Sinn so viele, als es glaubende Menschen gibt. Die Einheit und Gemeinsamkeit des Glaubens ist gewahrt durch die bejahte Rückbindung des einzelnen Glaubenden an die Gesamtheit aller Glaubenden, an den von der Kirche bewahrten und verkündeten Glauben.

Bei der Gratwanderung einer auf mich zugeschnittenen Glaubensformulierung drohen *Gefahren*. Sie bilden einen Kranz negativer Kriterien. Vielleicht aber können sie darüber hinaus eine positive *Wegweisung* geben. Vielleicht liegt in der Gefahr selbst – wie die Legende vom Gralspeer sagt, er heile die Wunden, die er schlug – auch die Anzeige des rechten Wegs, der zum Ziel führt.

Die Gefahren sind mehrfacher Art. Wir sind als *Individuum* bestimmt durch Herkunft, Erziehung, Lebensgeschichte, Interessenlage, Geschmacksrichtung, durch die intellektuelle Beschränktheit, auch durch Eigensinn, Eitelkeit, Trägheit oder Denkökonomie, die am einmal Gelernten für immer festhalten möchte. Jeder Theologe und Nicht-Theologe bringt zunächst einmal sich selber mit ins Spiel.

Wichtiger als die individuellen Vorprägungen sind die *kollektiven Trends* der Umwelt. Sie finden im einzelnen ihren Resonanzboden, wie sie ihrerseits dem privaten Vorurteil öffentliche Sanktion vermitteln. In das christliche Zeitbewußtsein schlagen marxistische Tendenzmuster ein. Die zu Marx' Zeiten für unseren Bereich berechtigte Kritik an den sozioökonomischen Verhältnissen inspiriert die Selbstanklage: Wir Christen haben einen ungeheuren Nachholbedarf, den uns vom Evangelium auferlegten Beitrag zu einer menschlicheren Welt zu leisten. Meint nicht auch Bernard Shaw: „Hüte dich vor dem Menschen, dessen Gott im Himmel ist!“ Der Gott-über-uns wird zum Gott-vor-uns, der Himmel zur innerweltlichen Zukunft, die Eschata sind jetzt, und zwar von uns selber, zu bewerkstelligen. Kirche wurde als Instanz der Gesellschaftskritik proklamiert von einer „Politischen Theologie“, die nach ihren Urhebern recht zu verstehen war, von manchen Studentengemeinden jedoch zur direkten politischen Gleichschaltung vergrößert und verkürzt wurde.

Eine andere Zeitparole mehr theoretischer, nämlich sprach- und wissenschaftstheoretischer Art lautet: Rationalität über alles. Logisches Kalkül triumphiert. Computermentalität. Oder das an sich berechtigte Verlangen nach Erfahrungsausweis wird kurzgeschlossen zur Forderung nach unmittelbarer äußerer, empirischer Verifikation im Sinn der Naturwissenschaften. Hier wäre die Konsequenz: Alles, was christlicher Glaube beinhaltet, muß ich mit meinen eigenen intellektuellen Mitteln vollauf nachkonstruieren können und kritisch einzuholen vermögen. Der kritische Extremfall: Wie soll man das Wort „Gott“ ausweisen, so daß es eine verständige Bedeutung erlangt, nach der Methode, mit der sonstige Begriffswörter wie Tisch und Wand, himmelblau oder jäh-

zornig aufgezeigt werden? „Gott“ wird dann etwa ersetzt durch seinen einzig (?) exemplarischen Stellvertreter Jesu, er wird schließlich zur bloßen Chiffre provokanter Mitmenschlichkeit. Der Generalnenner dieser und anderer Reduktionismen, die *verfälschend* verkürzen, ist „Anthropologie statt Theologie“. Andererseits soll nun Argumentation plötzlich wieder von Übel oder doch unzureichend sein. Das Erzählen ursprünglicher Begebenheiten soll mit ebensolcher Ansteckungskraft auf den Hörer übergreifen. Narrativ nennt sich diese neue theologische Masche.

Die Frage war: Wie solchen Gefahrenmomenten begegnen, auf daß sie sich zu Faktoren gelingender Formulierung des Glaubens wandeln?

Die lebendige Mitte: Jesus von Nazaret

Die erste Gefahr stelle ich selber dar, mit meiner individuellen Vorliebe, meinen Vorurteilen – so sagten wir. Dieser Gefahr entspricht, ihr zuwiderlaufend und sie sozusagen unterfangend, die schlichte Tatsache: daß der christliche Glaube begründet ist auf – *ein Individuum*. Dieses Individuum weist meine Individualität in Schranken. Es begrenzt sie. Genauer: es deckt ihre eigenen Grenzen auf. Es überführt mich meiner Beliebigkeit, in meiner konkreten Kontingenz. Es handelt sich um einen Menschen einer bestimmten, und zwar fernen Zeit; eines bestimmten, und zwar fernen Landes: um *Jesus von Nazaret* in Palästina, zu Zeiten des Kaisers Augustus. Dieser einzelne, räumlich-zeitlich festgelegte und uns weit entrückte Mann teilte ganz selbstverständlich Empfindungen und Anschauungen seiner Zeit, er übernahm das damalige Weltbild, er sprach und handelte aus vorgegebenem Lebens- und Denkkontext. Ein großes Stück weit jedenfalls. Nehmen wir z. B. an: Jesus erwartete als nahe bevorstehend einen apokalyptischen Untergang der Welt; und er sah in vielerlei leiblichen und seelischen Krankheiten seiner Mitmenschen Dämonen am unheilvollen Werk.

Nun mögen wir unsererseits meinen, wir hätten derlei weltbedingte Vorstellungen glücklich abgeschafft. Nehmen wir wieder an, das verhalte sich so. Auch dann noch vermag uns das Auftreffen auf die Individualität Jesu, die unserer sich für verbindlich haltenden Denkweise widersteht, vor der Meinung zu bewahren, unsere aufgeklärten gegenteiligen Meinungen seien christlich relevant: etwa der Abschied vom Teufel schlechthin oder die langfristige innerweltliche Zukunftsutopik. Sogar die Grenzen des Individuums Jesus würden danach dazu beitragen, uns die Grenzen *unserer* Individualität mitsamt ihrer kollektiven Situation bewußtzumachen, uns zu ent-grenzen. Weltbildlichkeit, die neue wie die alte, und sogar deren Aufdeckung (also der Fortschritt modernen Denkens gegenüber altertümlichen Vorstellungen) wird entideologisiert.

Unsere Überlegungen setzten voraus, worin die christlichen Bekenntnisse übereinstimmen: daß das – ewige – Heil aller Menschen aller Zeiten und Zonen gebunden ist an diesen einen Menschen Jesus von Nazaret. Die Universalität des Heils ist an den

Punkt dieser Individualität zurückverwiesen: das ist Paradox und Skandal des Christentums. Das „factum brutum“, die einfache Tatsache eines Lebensschicksals, von Geburt bis Tod, ist die bleibende Basis des christlichen Glaubens. Dieser Grund läßt sich nicht eigentlich hinterfragen und nicht letztlich aufheben.

Jesus von Nazaret ist auf eine vorgefundene und anzunehmende Weise ein individueller Mensch und hat uns durch sein individuelles Schicksal erlöst. Nicht dadurch, daß er eine *Idee* inkarnierte, sondern dadurch, daß der Logos in ihm *Fleisch* wurde (Joh 1, 14). Schon die Grundorientierung an dem Individuum Jesus von Nazareth ist gegen eine fundamentale Ideologie gerichtet: gegen die Ideologisierung des eigenen Ich. Sein Ich ist Krise und Kritik meines Ich. Dementi des theologischen und sonstigen Narzißmus. Allerdings, die Voraussetzung der universalen Verbindlichkeit Jesu können wir nur einholen, wenn sein Verhalten allgemeine Gültigkeit besitzt.

Die kollektiven Trends zur Zeit Jesu

Der eigentliche Gefahrenherd, der auch die Einseitigkeiten eines Individuums erst zur Virulenz ausbrütet, sind die Zeittrends. Wir visierten heutige Tendenzen im Bereich der Theologie an. Jesus ließ sich auf die Konfrontation mit den herrschenden Richtungen seiner Zeit, seines Lands, seines Volks ein: Sie bestimmte sein Leben, die Lebensspanne seines öffentlichen Wirkens; sie bestimmte den Ausgang seines Geschicks, seinen Tod.

An der Bewegung, die Johannes der Täufer auslöste, war Jesus zweifellos beteiligt. Er hat auch viele Berührungspunkte mit Gestalt, Lehre, Schicksal des „Lehrers der Gerechtigkeit“ von Qumran. Die Lebensweise Jesu und der ersten Jerusalemer Jüngergemeinde erinnern an die Essener. Dennoch ließ sich Jesus nicht festlegen auf die Linie weltflüchtiger elitärer Askese, wie sie die jüdischen Täuferkreise kennzeichnete. Er bekannte sich dazu, daß seine Jünger nicht wie die des Johannes fasteten (Mk 2, 18 ff.). Er sonderte nicht wie die Gemeinde von Qumran die Söhne des Lichts von denen der Finsternis ab, er sammelte nicht einen heiligen Rest. Er war selber „der Kumpan der Zöllner und Sünder“ (Mt 11,19).

Nicht der emigrierende Protest der Stillen im Land, auch nicht der engagierte Protest der äußeren Gewalttat war Jesu Sache. Er war, gegen die heute wie schon vor Jahrzehnten und Jahrhunderten verbreitete Meinung, kein Revolutionär („Zeloten“ hießen sie damals); trotz Jerusalem-Einzug, Schwerter-Wort (Lk 22, 36 ff.), Widerstand seiner Anhänger bei der Verhaftung Jesu und Tempelreinigung. Entsprechende Parteinahme lag nahe: Der Konflikt zwischen Aufstands- und Friedenspartei charakterisierte in der Folgezeit, vor dem jüdisch-römischen Krieg von 66–70, die Situation in Palästina. Der Gegenseite der Zeloten und der Asketen, dem religiös-politischen Establishment der Sadduzäer, der klugen Pragmatiker der bestehenden Verhältnisse, stand Jesus erst recht fern. Seine Kritik am Reichtum, seine Forderung totaler Umkehr, die Gerichts-

ankündigung trennten ihn von den führenden Schichten. Die höhere Priesterschaft, die weithin der Richtung der Sadduzäer angehörte, hat Jesus durch die Tempelreinigung (Mk 11, 15–18.27.33) jedenfalls provoziert. Am nächsten reichte an Jesus die ernste und zugleich volksnahe religiöse Haltung der Pharisäer. Vielleicht hat er sich gerade deshalb am schärfsten von ihnen abgesetzt als seinen wichtigsten oppositionellen Partnern (Lk 11,39–44; Mt 23). Von der herrschenden Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten, deren maßgebliche Gruppe zum Pharisäertum zählte, appellierte Jesus an den unverfälschten Willen Gottes. Die am meisten um das Gesetz Bemühten wurden am entschiedensten zur Umkehr gerufen.

Keine der bestehenden religiösen oder politischen Bewegungen seiner Zeit konnte Jesus für sich vereinnahmen. Er durchbrach die geltenden Ordnungen und deren geläufige, nebeneinander etablierte (wenn auch unter sich gegensätzliche) Interpretations-schemata. Er stand quer zu allen plausiblen Rollenangeboten seiner Umwelt. Ein Indiz: Mit dem Zöllner Levi/Mattäus und Simon dem Zeloten sind die extremen Flügel des jüdischen Volks im engsten Jüngerkreis Jesu vertreten – Kollaborateur und Revolutionär: „Der eine treibt die Gebühren für die Fremden ein, der andere widersetzt sich ihrer Bezahlung auch mit Gewalt.“³ Jesus entschärft die Alternativen, er läßt sie hinter sich, sie sind in einem entscheidenden Sinn belanglos. Jesus relativiert – das Relative. Im Gegenzug gegen die Absolutsetzung eines politischen Ziels, einer sittlichen Lebensmöglichkeit, eines Frömmigkeitsideals, einer religiösen oder nationalen Überlieferung (und eben das Religiöse war die unangreifbarste und deshalb unter Umständen gefährlichste, inhumanste Sanktion nationalen Sonderwesens). Diese Haltung Jesu kann man heute wohl zu Recht anti-ideologisch, ideologiekritisch nennen, wenn man, mit Karl Marx, unter ideologischem Verhalten versteht: ein besonderes Interesse als allgemeines Interesse darstellen.

Vielleicht ist, auf einen allgemeinen Nenner gebracht, die Gefahr der Gegenwart, daß wir versuchen, den unüberschaubaren Schwierigkeiten und vielseitigen Spannungen des Daseins in einer unzulässigen Vereinfachung dadurch zu entrinnen, daß wir *eine* Lebenssparte zum einzigen Lebensziel hochstilisieren. Die Viertelwahrheiten lassen sich am einprägsamsten plakatieren, viel leichter jedenfalls als die vielfach bedingte und gebrochene „ganze“ Wahrheit. Weder sturer Traditionalismus noch verwegene Progressivität konnten und können Jesus für sich buchen. Wenn Jesus für etwas Partei nahm, dann nicht für die bloße Vergangenheit und nicht für die reine Zukunft, sondern für den gegenwärtigen Menschen. Die unideologische Einstellung ließe sich, wie sie sich am Verhalten Jesu zu den maßgeblichen Gruppen von Land und Volk seiner Zeit zeigte, auch gegenüber einzelnen Lebensbereichen und Sachfragen verfolgen: gegenüber dem „Mammon“ (heute würde das etwa heißen: Konsumzwang, Lebensqualität, Leistungsprinzip, Sozialprestige, Besitzprivilegien . . .), gegenüber Sensation, Massenbeeinflussung, Macht, Familienbindung, Zukunftsplanung. Auch die Relativierung der in all dem investierten positiven Werte – und dadurch ihre Bewahrung vor ideologischer Verzerrung – ließe sich aus den Evangelien vielfach belegen. Worum es Jesus dabei

durchweg ging, das waren die Menschen, die nicht erdrückt werden sollen durch Vorschriften oder (es ist dasselbe Wort) Programme, sondern die vor Gott und deshalb auch miteinander in Frieden ihre Tage und Jahre leben.

Das durchgängige Querstehen Jesu zum Herrschend-Geltenden beugt einem Mißverständnis seiner Botschaft vor: Eine soziologisch durch Marx, psychologisch durch S. Freud und C. G. Jung aufgeklärte Zeit ist schnell bei der Hand mit dem Befangenheitsverdacht. Das Engagement eines Menschen erscheint als Funktion äußerer Bedingungen, wie der sozialen Verhältnisse, oder als Sublimierung eigener innerer Triebkräfte, etwa als Ausdruck kollektiver Archetypen. Der Strukturalismus läßt das menschliche Subjekt ganz aufgehen in dem durch Sprache, Gebräuche usw. vorgegebenen Gefüge. Daß Jesu Botschaft so nicht reduziert werden kann, verbürgt seine Widerständigkeit und Gegenläufigkeit gegen das Rollenangebot seiner Zeit. Er dementiert die offenen und die geheimen natürlichen und allzu natürlichen Sehnsüchte der „Volksseele“. Er war kein Favorit des Zeitgeistes. Er war seiner Zeit nicht voraus, kein Mann von übermorgen. Er durchkreuzte schlicht ihre Meinungen und Bestrebungen. Die Frage erhebt sich, weil die Freiheit Jesu ein Angebot ist, das anstecken kann und will: Woraus lebte diese widerständige Freiheit, die Jesus praktizierte? Zunächst allerdings drängt sich ein negativer geschichtlicher Sachverhalt auf.

Die Konsequenz des Lebens Jesu: Tod am Kreuz

Daß Jesus die Verhaltensmuster und Rollenerwartungen seiner Mitmenschen durchkreuzte, brachte ihn selber ans Kreuz. Dem mehrfach aufbrechenden Sabbatkonflikt verdanken wir die grundsätzliche Richtigstellung Jesu: „Der Sabbat ist des Menschen wegen da“, nicht umgekehrt. Er läßt jedoch auch schon zu Anfang des Wirkens Jesu das Ende voraussehen, denn nach einer Sabbatheilung Jesu „gingen die Pharisäer weg und hielten sofort mit den Parteigängern des Herodes Rat, wie sie ihn beseitigen könnten“ (Mk 2,23 – 3,7). Die durch Jesu Auftreten alarmierte Priesterschaft tritt in der Passionsgeschichte als treibendes Element in Erscheinung. Die Tempelreinigung war der Anlaß für das definitive amtliche Vorgehen der in ihren materiellen Interessen geschädigten jüdischen Behörden gegen Jesus. Bei den Römern dagegen wird Jesus von seinen Gegnern als einer der zeitgenössischen zelotischen Propheten denunziert, und Pilatus läßt ihn als revolutionären Messiasprätendenten hinrichten; die mit ihm Gekreuzigten waren wohl tatsächlich Zeloten. Hier lautet die Anklage, er wiegle das Volk auf, er verbiete, dem Kaiser Steuer zu zahlen; er habe „König der Juden“ sein wollen.

Hat die tödliche Reaktion der Umwelt gegen Jesus das letzte Wort behalten? Die Jünger, die Zeugen der Hinrichtung Jesu waren, mußten das, selber noch befangen in Vorstellungsbahnen ihrer Zeitgenossen, so erleben: „Wir hatten gehofft, daß er Israel befreien werde . . .“ (Lk 24,21). Jesus unterlag, sein Werk scheiterte, und auf eine Weise, die so grauenhaft war und so endgültig schien. Das bedeutete einen solchen Schock für

die, die an Jesus glaubten, daß auch die späteren Gemeinden während der ersten Jahrhunderte die bildliche Darstellung der Kreuzigung unterließen. Dies nicht verständlich finden hieße mißverstehen, was der Kreuzestod Jesu war. Er war für Paulus *das* Paradox und *der* Skandal.

Im Geschick Jesu wirkt sich die Radikalität der Ideologie aus, die christlich-theologisch *Sünde* heißt. Sie ist die Macht, die die vielfältigen Kräftegruppierungen einer Zeit gleichsinnig zu bewegen vermag: auf die Bekämpfung dessen hin, der die Ideologie = Sünde aufdeckt. Sünde ist die Verfallenheit des Menschen an einen Teilaspekt der Wirklichkeit, den er zu seinem Universum aufwertet; sie ist die Entscheidung für einen partiellen Lebenswert, dem die Geltung einer exklusiven Norm zuerteilt wird. Der sich so Verhaltende gerät in einen fundamentalen Widerspruch mit sich selbst. Er reduziert das Ganze seines Wesens und seiner Bestimmung auf einen ausschließlichen, unproportioniert wuchernden Teil. Der Mensch wird zum Torso seiner selbst. Fragment gegen das Ganze. Was „Sünde“ heißt, wird offenbar in ihrer Reaktion gegen den, der sich ihrer Manipulation versagte: in der Verurteilung und Hinrichtung Jesu. Dabei ist die Schuld der einzelnen, die Jesus ans Kreuz bringen, überschattet durch (und zurückgenommen in) die Sündigkeit der Situation, die sie handeln läßt. Man mag das mit-hören im „Sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23, 34). (Die Theologie nennt dieses kollektiv-sündige Situiertsein des Menschen „Erbsünde“.)

Ohne das sich dazu bekenkende Wissen um die Sünde des Menschen stößt die Frage „Warum das Kreuz?“ von Anfang an ins Leere. Wir leben und denken dann gedankenlos auch an dem, was das Christusgeschehen *positiv* in Bewegung bringt, vorbei. In der Botschaft vom Kreuz ist deshalb für uns eingeschlossen ein nüchternes Bekenntnis zur individuellen und kollektiven Sündigkeit des Menschen. Das Bewußtsein davon, daß es so etwas gebe wie Sünde, sei im Schwinden begriffen, sagt man; es werde verdrängt. Aber das Christentum hat zu seiner inneren Voraussetzung, daß der Mensch erlösungsbedürftig ist, weil er innerhalb des Menschengeschlechts von Generationen her eingelassen ist in eine Situation des Unheils (sie treibt Kriege und Terrorismus hervor . . .) und weil auch in eines jeden eigenem Herzen nicht gänzlich auszurottende Bosheit nistet. Die Sünde hat sich in all jenen Faktoren, die Jesus ans Kreuz brachten, ausgewirkt; sie ist auch widerlegt und überwunden im Kreuzesgeschehen.

Der auferstandene Gekreuzigte – und das Problem der Theodizee

Da das Christentum sich zu dem Menschen bekennt, der den Menschen ausgeliefert wurde (Mk 9, 31), und zwar zum Tod am Kreuz, bekennt es sich zu dem *Gott*, der Jesus auslieferte. „Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß den Schriften“ (1 Kor 15, 3), also in Erfüllung des Willens Gottes. Wäre Christus dagegen nicht auferweckt worden von Gott, so wären wir noch in unseren Sünden (1 Kor 15, 7). Nur deshalb ging „die Sache Jesu“ weiter, weil die Person Jesu von Gott zu neuem Leben, in das

Kreuzes (das nicht ausgehöhlt werden darf), daß die Torheit Gottes weiser ist als die Weisheit der Menschen und die Schwäche Gottes stärker als alle Menschenkraft (vgl. Leben Gottes, gerufen wurde. Deshalb offenbart, wie Paulus weiß, das Paradox des 1 Kor 1, 17. 25). „Jesus Christus hat die Mächte und Gewalten ausgezogen, sie offen zum Spott gemacht, da er über sie triumphierte durch das Kreuz“; sie, „die Herrscher der Welt“, „hätten denn auch, wenn sie ihn erkannt hätten, den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“ (Kol 2, 15; 1 Kor 2, 8 f.). Das mag mythisch klingen; ich denke: der gemeinte Sinn ist nüchtern faßbar. Die Selbstüberhebung und Weltvergötzung des Menschen ist in ihrem Exzeß, in dem sie Jesus ans Kreuz brachte, offenbar und widerlegt, enthüllt und durchstoßen. Und dies durch Gottes Macht und Liebe, die den Gekreuzigten auferweckte und zum erhöhten Herrn einsetzte.

Nun erhält die Frage nach dem Warum des Kreuzes ihre tiefere Antwort, die nicht nach ihrer Ursache, sondern nach ihrem Zielsinn lotet. Dieses Ziel ist die neue Offenbarung der Liebe Gottes, als vergebend-erlösende Liebe. Das Böse in der Welt ist „der Fels des Atheismus“ (G. Büchner), jener Grund für das Nein zu Gott, der den Menschen am stärksten in seiner ganzen Existenz engagiert. Dostojewski, später A. Camus protestierten gegen den Schöpfer einer Welt, in der Unschuldige leiden, Kinder gefoltert werden. Die Vernichtungsgreuel, Konzentrationslager und Bombennächte des letzten Kriegs und Furchtbares, das danach geschah, verschärften die an einer Antwort verzweifelnde Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins. Gott ist *nicht* zu rechtfertigen – das scheint das Urteil dieses Prozesses sein zu müssen, der Gott vor das Gericht der leidvollen Erfahrung des Menschen zieht. Damit verurteilt sich der Mensch selbst zu letzter Sinnlosigkeit.

Der Rechtfertigungsprozeß gegen Gott, der die Weltgeschichte begleitet oder vielmehr ausmacht, ist unterfangen durch das Geschehen von Golgota. Jesus hat sich nach dem Willen Gottes, seines Vaters, der Macht des Bösen unterworfen. Mit unüberbietbarer Schärfe sagt Paulus: „Christus hat uns aus dem Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er für uns zum *Fluch* wurde, wie geschrieben steht: ‚Verflucht sei jeder, der am Holz hängt!‘“ (Gal 3, 13), ja Gott hat „ihn, der die Sünde nicht kannte, an unserer Stelle zur *Sünde* gemacht, damit wir in ihm Gottes Gerechtigkeit würden“ (2 Kor 5, 21). Das Todesschicksal des Schuldlosen, des gekreuzigten Jesus von Nazaret, wird, von Gottes gewiß letztlich unbegreiflichem Willen umfaßt, zu der todernsten, todsicheren Botschaft von Heil aus Heillosigkeit, Segen aus Fluch, Leben aus Tod.

So gesehen schließt die Botschaft vom Kreuz das Bekenntnis der Auferstehung ein. Auf Getsemani und Golgota, in Todesangst und Gottverlassenheit geschieht die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen Jesus von Nazaret; und die Rechtfertigung dieses Menschen und seiner „verzweifelten“ Hoffnung vollzieht Gott durch seine Auferweckung. Aus der Unbegreiflichkeit Gottes heraus blitzt im Dunkel von Todverhängnis und Fluchschicksal Licht auf. Das Rätsel des Bösen wird zum Geheimnis, das der Mensch zwar nicht aufzulösen, aber in das er sich einzufragen vermag: mit dem gekreuzigt-auferstandenen Jesus Christus. Nicht nur nimmt der Vater den verlorenen

Sohn (Lk 15, 11–32) mit erbarmender, vergebender Liebe auf, so eine andere, neue Dimension der aus dem Bösen erlösenden Liebe eröffnend, vielmehr: „um den Knecht zu retten, gab er den Sohn dahin“ (Augustinus). Deshalb kann die Liturgie des Karfreitags sich bekennen zur „glückseligen Schuld“ Adams, des Menschen, weil sie zum Grund dieser Erlösung wurde.

Der Skandal und das Paradox des Kreuzes steht in fundamentalem Widerspruch zu den Erwartungen des Menschen an ein glücklich-heiles Leben – wie Jesu Botschaft und Wirken einst in Widerspruch zu den Erwartungen seiner Zeit- und Volksgenossen stand. Aber im Geheimnislicht des Gottes, der den Gekreuzigten zum neuen Leben auferweckte, scheint sich im Widerspruch des Kreuzes die Möglichkeit einer tieferen Entsprechung aufzutun: nicht zu den utopischen Heile-Welt-Erwartungen, wohl aber zu dem realen, höchst realen Schicksal des Menschen und seiner Erfahrung mit sich und seiner unheilen Welt. Tiefere Entsprechung im tiefen Widerspruch – als Möglichkeit für den Menschen im Glauben an den Gekreuzigt-Auferstandenen? So daß man nicht Christ sein muß trotz der unverständlich-unmenschlichen Botschaft vom Kreuz, sondern es sein kann wegen der unbegreiflichen, aber durch Gottes Macht und Liebe sehr menschlichen Verkündigung des gekreuzigt-auferstandenen Jesus von Nazaret.

Die Vermittlung der Mitte in mein Leben

Wäre Jesus, der „in allem uns gleich ist, ausgenommen die Sünde“ (Hebr 4, 15), *nur* ein Mensch wie ich und wie alle sonst, so vermöchte die aus Sünde erlösende Kraft seines Todes nicht über die Zeiten und Räume hinweg mich hier und heute zu erreichen. Daß meine Sünde und die Sünde der Welt in ihrem scheinbaren Triumph doch tatsächlich besiegt wurden, und zwar in einem grundlegenden Sinn ein für allemal, daß am Kreuz, bestätigt durch die Auferweckung aus den Toten, das Schmerz-, Leid-, Todesschicksal des Menschen und seiner Welt erlöst wurde, daß damit der Mensch, wir Menschen befreit wurden aus der lähmenden Resignation wie aus der Starrheit des sterilen Protests: das setzt voraus und schließt ein, daß in Jesus Christus *Gott* wirksam-wirklich da ist. Nicht nur aufgrund einer von „außen“ und „oben“ verfüigten Vollmacht, Allgemeinverbindlichkeit und Endgültigkeit, sondern in wirksamster Gegenwart und Wirklichkeit. Denn nun gilt, daß „vom Tod getötet, er den Tod tötete“ (Augustinus); oder „heutiger“ gesagt, daß, von den Ideologien seiner Zeit überwunden, er in uns und mit uns die Ideologien unserer Zeit überwindet. Sagen wir etwas angespitzt: das Christsein heute, im Horizont von Ideologiekritik und Theodizeeproblem, fordert das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Er, Bruder unter vielen Brüdern, ist wie „der Erstgeborene aus den Toten“ so „der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ (Röm 8, 29; Kol 1, 18.15).

Der Vater und der Sohn sind eines: im *Geist*. Durch die Errettung Jesu aus dem Tod ist seine Einheit mit dem Vater im Geist offenbar geworden für die Welt. Wir sprechen

von der – pfingstlichen – Sendung des Geistes. Die individuelle Lebensgestalt Jesu, entschwunden aus der irdischen Unmittelbarkeit, ist ausgeweitet über die Zeiten und Räume zu dem Geist, der die vielen Jünger Jesu zusammenschließt. „Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Das Leben der neuen Freiheit, der Freiheit von den äußeren Mächten und von den inneren Zwängen, ist umschrieben durch die Seligpreisungen Jesu: als Leben der Barmherzigkeit und der Versöhnung, des Hungers und Dursts nach Gerechtigkeit, des Friedens, der universalen Brüderlichkeit. In ihm bricht die *Ewigkeit* an. Es ist eschatologisch noch nicht vollendet und doch schon wirksam-wirklich. Jeder Mensch ist, in welcher noch so verschwiegen-uneingestandenen Weise immer, vor die Grundentscheidung gestellt zwischen Segen oder Fluch, Leben oder Tod, Himmel oder Hölle.

Das neue Leben miteinander durch Gott und in Gott, das der Geist beseelt, trägt in seiner irdisch-verhüllten Gestalt als ein doch ewigkeitsschwerer Gehalt den Namen *Gnade*. Sein Lebensraum ist die *Kirche*. Die Gemeinschaft im Geist Jesu bleibt bewegt durch die Geistesgaben, die *Charismen*. Sie stoßen neue Aufbrüche an, zünden bislang unbekannte und gar unerhörte Initiativen. Das Leben des ganzen Leibes der Kirche wird den einzelnen Gliedern mitgeteilt durch sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade, *Sakramente* genannt. Als auf Dauer gestiftete Gemeinschaft vieler Menschen bedarf die Kirche auch des ordnenden, leitenden *Amts*. Und da dieser amtlich verfaßten Gemeinschaft eine Verheißung und Anforderung Gottes für alle Menschen aufgetragen ist, muß ihre Botschaft auch über alle Zeiträume hin uns Menschen zu erreichen vermögen mit einer wesentlichen *Unfehlbarkeit*, die der Kirche bis in die Spitze ihrer Amtsträger hinein eigen ist. Auch die Mutter Jesu und die Heiligen insgesamt haben ihren Platz in der Gemeinschaft des neuen Lebens, das die Zeit mit der Ewigkeit verbindet.

Nun soll gewiß nicht behauptet werden, daß alles, was nach katholischer Auffassung zu Glaubenslehre und Kirchenstruktur gehört, als unbedingt so und nicht anders mit der Mitte des christlichen Glaubens gegeben nachgewiesen werden könne. Hier hat, neben dem Willen Gottes und seines Gesandten und umfaßt von diesem Willen, das Gewicht religiöser Menschheitsüberlieferung und der Impuls der geschichtlichen Stunde (einer Jahrhundert- oder Jahrtausendstunde) die Entwicklung beeinflußt. Dennoch bleibt bestehen, daß die wesentlichsten Aussagen des christlichen Glaubens in einem einsichtigen inneren Zusammenhang stehen.

Ein Glaubensgeheimnis allerdings macht eine besondere Ausnahme, und es ist wahrlich nicht unter die beiläufigen, am Rand stehenden Dinge zu zählen: die Eucharistie. Dieses Sakrament, in dem sich uns das Kreuzesopfer Jesu erschließt zu einer Mahlgemeinschaft mit Speise und Trank von unerhört geheimnisvoller Art, steht jedenfalls nicht in einem notwendigen Verband mit den übrigen Grundwahrheiten des christlichen Glaubens. Es stellt eine überzählig und überschwenglich neue und freie Gabe dar, wie eben Liebe schenkt. Wer liebt, schenkt zuletzt und zumeist sich selber. Die Eucharistie setzt, eigentlicher gesprochen, zum christlichen Glauben nicht eben noch einen weiteren

Glaubensartikel hinzu: In ihr reflektiert sich vielmehr die Herzmitte dessen, was der Glaube über die neue Gemeinschaft im Geist Jesu bekennt, in die Praxis des christlichen Lebens hinein. Sie ist kultische Tischgemeinschaft, die sich in die alltägliche und lebenslange Gemeinschaft der vielen Brüder und Schwestern im einen Bruder Jesus Christus hinein fortsetzt und ausweitet. Die Mitte des Glaubens als Mitte des Lebens. Gerade in der unableitbaren Freiheit der Liebesgabe der Eucharistie erweist sich das Todesgeschehen des Kreuzes als, kraft der Auferweckung des Gekreuzigten, lebenzeugend in je größerer Gemeinschaft.

Soll nun das Experiment, das wir aus der Geschichte der Glaubensbekenntnisse zu legitimieren suchten, eingelöst werden auch in Gestalt einer eigenen (eben jetzt meiner) *Kurzformel* des Glaubens, so könnte diese etwa folgendermaßen lauten: *Grund und Mitte unseres Glaubens ist der gekreuzigte und von Gott aus den Toten auferweckte Jesus. Die Teilnahme an seinem Schicksal befreit uns aus dem Zwang der Verhältnisse, sie löst den Bann des Bösen: in Jesus ist für uns die je größere Macht der erbarmenden Liebe Gottes wirklich und wirksam da. Sein Geist erschließt uns jetzt schon die neue Gemeinschaft des ewigen Lebens; er verbindet in der Kirche die vielen Brüder und Schwestern des einen für uns gekreuzigten und uns voraus auferstandenen Bruders.*

Wir werden gewiß nicht sagen wollen, wie es in manchen Werbeformeln heißt: „ein Griff – ein Blick . . . und alles klar“; aber vielleicht ist es jetzt doch nicht nur eine Leerformel für uns: daß der Grund unseres Glaubens der gekreuzigte Jesus ist als der aufgestandene Christus; daß das Schicksal Jesu Christi der Verständnishorizont ist für die Erfahrungsbasis, die wir Menschen mit uns selber, mit unserem Leben und mit unserem Schicksal mitbringen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. G. Baudler, W. Beinert, A. Kretzer, Den Glauben bekennen (Freiburg 1975). Hier finden sich auch die Texte der im folgenden zitierten Glaubensformeln.

² R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens (Würzburg 1971).

³ L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments I (Göttingen 1975) 80 f.