

Eugen Biser

Das Spiegelkabinett

Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?

Bekanntlich bezog sich Luther in dem bewegenden Vorwort zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Werke auf Paulus, bei dem er nach qualvollem Ringen die erlösende Antwort auf seine Frage nach der Gerechtigkeit Gottes gefunden hatte. Damit führt er seine als Grundpfeiler des gesamten Protestantismus geltende Rechtfertigungslehre auf Paulus zurück, doch mit welchem Recht? Seit der Jahrhundertwende will diese Frage nicht verstummen, obwohl eine breite Phalanx exegetischer und systematischer Theologen seiner Herleitung uneingeschränkt zustimmt. Inzwischen stellt sich aber die Frage neu, nachdem sich eine imponierend besetzte Theologenkommision um einen interkonfessionellen Grundkonsens, wenngleich mit wechselnden Erfolgsaussichten, bemühte.

Dabei kann an Luthers grundlegender Rolle kein Zweifel aufkommen. Zu tief hat sich die Schilderung seines reformatorischen Durchbruchs in das Gedächtnis der Nachwelt eingegraben, obwohl das ausführlichste Zeugnis erst kurz vor seinem Tod entstanden war. Überwältigt von seinem neuen Verständnis des Satzes „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“, bei dem ihm wörtlich die Paradiesespforte aufgesprungen sei, schreibt er: „Wie sehr ich die Vokabel ‚Gerechtigkeit Gottes‘ vorher haßte, so pries ich sie nun mit entsprechend großer Liebe als das mir süßeste Wort. So ist mir diese Paulus-Stelle wahrhaftig das Tor zum Paradies gewesen.“¹ Für Luther ist der Glaubende jetzt schon in den Himmel der göttlichen Barmherzigkeit aufgenommen, bekleidet mit dem Gewand der Erlösung. Doch bedeckt dieser Mantel nicht auch seine vom Sündenstaub befleckten Füße, die der Satan peinigt und plagt, so daß sie erst noch gewaschen werden müssen².

So sehr Luther diesem Bekenntnis zufolge dem Rechtfertigungsgedanken verpflichtet ist, steht dessen paulinische Herkunft doch immer noch im Zwielicht. Trotz aller Gegenwehr ist der Einwand William Wredes noch nicht entkräftet, daß es sich bei seiner Rechtfertigungslehre um eine aus seinem Lebenskampf um die christliche Identität hervorgegangene „Kampfeslehre“ handle, und noch viel weniger ist die These Albert Schweitzers widerlegt, wonach Luther bei seiner Paulusrezeption in einem „Nebenkrater“ der paulinischen Botschaft angesetzt habe, da die Rechtfertigungslehre nur das „Fragment einer Erlösungslehre“ darstelle³. Wenn es sich so verhalten sollte, stünde nicht nur das traditionelle Lutherbild auf brüchigem Boden; vielmehr unterläge auch die mit so hohem Einsatz ge-

führte Rechtfertigungsdebatte dem Verdacht, sich in einer theologischen Sackgasse zu bewegen. Ob dieser Verdacht zu Recht besteht, kann freilich nur die Rückfrage an Paulus klären, die sich jetzt mit allem Nachdruck stellt.

Das Zeichen des Widerspruchs

An Paulus scheiden sich die Geister. Symptomatisch ist dafür die Szene der Apostelgeschichte, wonach er den Hohen Rat durch sein Bekenntnis zur Auferstehung der Toten in Verwirrung stürzt: „Bei diesem Wort brach zwischen den Pharisäern und Sadduzäern Streit aus, und die Versammlung spaltete sich“ (Apg 23, 6).

Doch Paulus spaltet nicht nur seine Gegner, sondern – wie nach ihm wohl nur noch Nietzsche – auch seine Interpreten, deren Urteile über ihn denkbar weit auseinandergehen. Wenn man seine Äußerungen über die „falschen Brüder“ (2 Kor 11, 26), die seine Missionsarbeit unter fragwürdiger Berufung auf die Altapostel zu untergraben suchen, und über seine Konkurrenten, die Christus aus Neid und Streitsucht verkünden (Phil 1, 19 ff.), hinzunimmt, wird man den Eindruck nicht los, daß er diese Gegnerschaft zum Teil wohl auch durch sein Verhalten ebenso wie durch seinen Denk- und Redestil heraufbeschwor. Dann aber müßte diese polarisierende Wirkung zuletzt auf sein Selbstverhältnis zurückgehen.

Die Bestätigung dessen drängt sich geradezu auf. Paulus ist der Entdecker des inwendigen Menschen, der sich seiner bohrenden Analyse zufolge im selben Maß aufbaut, wie der äußere Mensch im Nahkampf des Alltags aufgerieben wird: „Wir tragen diesen Schatz in zerbrechlichen Gefäßen, damit das Übermaß an Kraft nicht uns, sondern Gott zugeschrieben wird. Von allen Seiten bedrängt und doch nicht erdrückt, im Zweifel und doch nicht verzweifelt, verfolgt und doch nicht aufgegeben, zu Boden geworfen und doch nicht umgebracht, unterdrückt und doch nicht erledigt“ (2 Kor 4, 7 ff.)⁴.

Damit nimmt Paulus aber nicht nur das augustinische „Noli foras ire, in teipsum redi“ – „Geh nicht hinaus, kehre in dich selbst zurück“ – vorweg; vielmehr bietet er auch einen Schlüssel zu seiner ureigenen Denk- und Lehrweise. Wie der englische Religionswissenschaftler Ed Parish Sanders gerade im Kontext der Rechtfertigungslehre klarstellte, muß bei Paulus eine exoterische, nach außen gerichtete Dimension von der ihm eigentlich angelegenen esoterischen, nach innen gerichteten, unterschieden werden⁵. Dabei entnahm er seine exoterische Lehre ebenso der damaszenischen (Walter Schmithals) und antiochenischen Gemeindetheologie (Ludger Schenke) wie den juridischen Denkmodellen, die ihm von seiner pharisäischen Ausbildung her geläufig waren. Im Licht der jüngsten Paulusforschung zeigte sich, daß vieles, das, wie das Sühneopfermotiv (Röm 3, 25 f.), lange Zeit als seine ureigene Position galt, eindeutig vor- und außerpaulinischen Ursprungs ist, daß er aber auch wiederholt übernommene Argumentationsfiguren überschreitet,

um im Einzelfall dann doch wieder (wie 2 Kor 5, 10) auf sie zurückzufallen. Prinzip aller künftigen Paulusinterpretationen müßte demgemäß die Bereitschaft sein, dem Apostel bei seiner Überschreitung der exoterischen Dimension in die esoterische zu folgen und die von ihm dabei gemachten Denkschritte mitzuvollziehen.

Der Synchrondenker

Schon der erste Schritt führt zu der folgeschweren Entdeckung, daß Paulus ein ausgesprochener Synchrondenker ist. Von aller historischen Denkweise distanziert er sich mit dem spektakulären Satz, daß ihm an dem historischen Jesus, so sehr er sich bisweilen (wie in 1 Kor 11,23 f. und 2 Kor 8,9) auf ihn bezieht, im Grunde nicht gelegen ist, da es für ihn entscheidend auf die alles überbietende Erkenntnis des Auferstandenen ankomme (2 Kor 5,16). Und dieser ist für ihn ebenso wie der Gekreuzigte derart präsent, daß er sich mit Christus ans Kreuz geschlagen (Gal 2,19) und die Getauften mit ihm zusammen mystisch begraben und auferweckt weiß (Röm 6,3 ff.)⁶. Die durch Gott gewirkte Heilstat ist für Paulus somit bei aller historischen Verankerung ein höchst aktuelles, alle Zeitfolgen durchwirkendes und bestimmendes Geschehen.

Daran gemessen hat seine Rechtfertigungslehre den Charakter einer bloßen Rekonstruktion, die im Rückgriff auf heilsgeschichtlich überholte Motive zeigen will, wie es zu der wunderbaren Verwandlung der ehemals Gottentfremdeten kommen konnte, die sich in den enthusiastischen Kulte des Vorderen Orients zu den „stummen Götzen“ hinreißen ließen (1 Kor 12,2), die in ihrer Undankbarkeit die Wahrheit niederhielten (Röm 1,18.21) und allesamt die Herrlichkeit Gottes entbehrten (Röm 3,23). Im Zug dieser Argumentation greift er auf die von ihm längst aufgegebenen und als gegenstandslos erwiesenen Motive von dem über die Welt entbrannten Gotteszorn (Röm 1,18) und dem heraufdrohenden Gottesgericht (2,16) zurück. Wenn es daraus eine Rettung geben soll, dann nur auf dem Weg der „Rechtfertigung“ des der richterlichen Gerechtigkeit Gottes ausgelieferten Sünders. Doch das ist eindeutig eine „genealogische Rekonstruktion“, die eine der vorpaulinischen Denkwelt entstammende Spur nachzuzeichnen sucht, um den Geretteten vor Augen zu führen, wie sie dem drohenden Zorngericht enthoben und der Macht der Finsternis (Kol 1,13) entrissen werden konnten. Es ist der Rückblick in einen hinter ihm liegenden Abgrund.

Die Innenwelt

Mit Paulus muß endlich dort begonnen werden, wo er aufgehört hat, anstatt dort, wo er nur Rückschau hielt. Nach Albert Schweitzer bestand der kardinale Fehler

Luthers darin, daß er aber gerade an diesem „Nebenkrater“ ansetzte. Worin bestand dann aber das Zentrum der paulinischen Heilslehre? Darauf antwortete Schweitzer mit seiner programmatischen „Mystik des Apostels Paulus“ (1930), der Alfred Wikenhauser mit seiner nicht minder grundsätzlichen „Christusmystik des Apostels Paulus“ (1928) vorangegangen war. Beide Werke bezogen sich dabei auf das bahnbrechende Paulusbuch von Adolf Deissmann (1911/1925), das wie kein anderes vor ihm das Profil des Mystikers Paulus herausarbeitete und gleichzeitig auf die beiden Säulen seiner mystischen Theologie hinwies: auf die vielfach von ihm gebrauchte Formel „in Christus“ und die ungleich seltener aufscheinende „Christus in uns“⁷.

Die Gegenwart dieser Heilserfahrung ist für Paulus so übermächtig, daß er ihrem Zustandekommen nur beiläufig, etwa bei seiner Erwähnung der Taufe, nachgeht⁸. Um so kraftvoller beschreibt er den Glauben als den von Gott bewirkten Durchbruch in die Christusinnigkeit, die den Glaubenden wie eine bergende, belebende, ebenso aber auch einschränkende und befreiende Sphäre umhüllt und als diese „unendliche Sphäre“, wie die hermetische Formel der mittelalterlichen Gottesspekulation sagt, zugleich im „Allmittelpunkt“ zentriert ist, den Paulus in dem ihm einwohnenden Christus entdeckte⁹.

Mit einer seltsam zurückhaltenden Gewaltanstrengung versucht der Apostel, seine Adressaten in diesen Zielraum seines Denkens hineinzustoßen; zurückhaltend, weil er sie, die auf eine Milchkost angewiesenen Kinder, für unfähig hält, diese feste Speise seiner Zentralbotschaft in sich aufzunehmen (Gal 4,3; 1 Kor 3,2). Wie der Verfasser des Hebräerbriefts kehrt er deshalb halb resignierend zu den „Anfangsgründen“ der vergegenständlichten Heilslehre zurück (Hebr 5,11 ff.). Gleichwohl läßt er seine Adressaten, wie ein zweiter Mose, einen Blick in das gelobte Land seiner Esoterik werfen. Falls ihm spätere Leser vor Augen gestanden wären, hätte er zweifellos an sie appelliert, das auszuführen, was er seinen „zurückgebliebenen“ Gemeinden nicht zutraute. Und das heißt: dort anzufangen, wohin er zu führen suchte, wo er jedoch aus lebensgeschichtlichen Gründen aufhören mußte.

Der imaginäre Raum

Aus der Ferne besehen könnte der Eindruck entstehen, als hätten sich die Spitzentheologen beider Konfessionen zusammengefunden, um diese Hoffnung des Apostels einzulösen. Doch bei näherem Zusehen bietet sich das entgegengesetzte Bild einer anachronistischen Rückzugsposition, die sich überdies in einem imaginären, realitätsenthobenen Denkraum wie in einem Spiegelkabinett ansiedelte: das Bild eines theologischen Glasperlenspiels. Die Ernsthaftigkeit der ökumenischen Zielsetzung und das Engagement der Disputanten duldet gewiß keinen

Zweifel, wohl aber die Stimmigkeit der durch eine altehrwürdige Tradition sanktionierten Thematik: der Rechtfertigungslehre. Mit Berufung auf Luthers „Schmalkaldische Artikel“ (1537) wird zwar versichert, daß die „Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben“ nach evangelischer Lehre als der Artikel zu gelten habe, „mit dem die Kirche steht und fällt“; doch fragt sich sehr, ob damit der archimedische Punkt definiert ist, der das protestantische Glaubensgebäude trägt, zumal Luther selbst auf den heftig umstrittenen „allein“ keineswegs insistierte.

Dabei richten sich die Bedenken durchaus nicht nur auf die durch Schweitzers Einwand verunsicherte Anknüpfung, sondern weit mehr noch auf die glaubensgeschichtlichen Voraussetzungen der These. Denn die Rechtfertigungslehre leitete zweifellos jene Entwicklung ein, an deren Ende Wolfgang Trillhaas dekretierte, daß das Christentum definitiv in sein moralisches Stadium eingetreten sei und daß es demgemäß dem heutigen Menschen nur noch als Ethik vermittelt werden könne. Dem entspricht zwar die Selbstdarstellung beider Kirchen, die durch eine betont moralische Kopflastigkeit gekennzeichnet ist und zur Verwunderung der Wortführer auf eine ständig abnehmende Akzeptanz stößt. Das gilt ebenso für den sozialetischen wie insbesondere für den vom Lehramt der katholischen Kirche forcierten sexualetischen Schwerpunkt.

Indessen entspricht diese Akzentuierung nur sehr bedingt der Position Jesu, der zwar alles Gewicht auf die Verinnerlichung der Sittlichkeit legte, im Bestreben nach der Überwindung des Bösen jedoch den völlig neuen und bis zur Stunde noch immer nicht allgemein mitvollzogenen Weg der Immunisierung einschlug. Seiner Überzeugung nach werden die Menschen nicht so sehr durch Imperative und Verbote vom Bösen abgehalten, als vielmehr durch das Prinzip Liebe, das er ihrem angefochtenen Herzen einstiftet. Eine auf der vorjesuanischen Moralität verharrende Christenheit hätte sich durch die bedrohliche Prognose Nietzsches gewarnt fühlen müssen, daß das Christentum der Gegenwart genauso an seiner Moral zugrunde gehen werde, wie das der beginnenden Neuzeit an seiner Verfassung „als Dogma“ zugrunde gegangen sei¹⁰. Und überdies hätte sie im Gespräch mit den Weltreligionen, insbesondere mit dem Judentum, längst schon zu der Einsicht gelangen müssen: Das Christentum ist keine moralische, sondern eine von seiner Mitte her mystische Religion.

Wer gegen diesen Grundsatz verstößt, läuft Gefahr, die Identität des Christentums zu verfehlen. Denn diese weist zurück auf die Gottesentdeckung Jesu, mit der er in revolutionärer Kühnheit den aus Angst und Hoffnung gewobenen Schleier vom Geheimnis des Göttlichen entfernte, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen. Das aber bewirkte er nicht so sehr durch Verkündigung und Lehre als vielmehr dadurch, daß er die Seinen in sein eigenes Gottesverhältnis hineinnahm und die ihm (nach Mk 1, 11) zugesprochene Gottessohnschaft an sie weitergab. Die einseitig moralische

Selbstdarstellung der christlichen Kirchen zog nun aber wieder den alten Schleier über das, was Jesus durch seine religionsgeschichtliche Großtat ans Licht gebracht hatte, und dies mit der Folge, daß die Christenheit in eine der schwersten Identitätskrisen ihrer Geschichte stürzte¹¹.

Die Repristinierung der Rechtfertigungslehre durch den gegenwärtigen Einnungsversuch stößt nun aber genau in diese Kerbe. Denn sie zwingt das Gottesverhältnis des Menschen in das Prokrustesbett des Sündenproblems und hat demgemäß jenen „moralischen Gott“ im Auge, den schon Nietzsche für den Niedergang des Christentums verantwortlich machte. Doch der Gott Jesu Christi ist nicht mehr der Gesetzgeber, der die sündige Welt mit einem Zorngericht bedroht, sondern jener wahrhaft neue und so von der Vorzeit allenfalls dunkel geahnte und insgeheim ersehnte Gott, der die Sonne seiner Liebe über Gerechte und Ungerechte aufgehen läßt und selbst die Undankbaren und Bösen mit seiner Güte umfängt (Lk 6, 35).

Daran gemessen greift die Rechtfertigungslehre mit ihrem ambivalenten Bild des Menschen – „*simul iustus et peccator*“ – „zugleich gerechtfertigt und Sünder“ – unverkennbar auf den „vorjesuanischen“ Gott zurück, der den Sünder mit seinem Gericht bedroht und ihn diesem gleichzeitig durch die Intervention des Erlösers entzieht. Nach reformatorischem Verständnis ist die durch ihn bewirkte Rechtfertigung eine Rettungsaktion, durch die der dem Gericht verfallene Sünder diesem dadurch entgeht, daß ihm, ungeachtet seiner Heillosigkeit, die Verdienste seines Retters „angerechnet“, dem Spezialausdruck zufolge „imputiert“ werden. Strukturell gesehen ist die so verstandene Rechtfertigung, der Herkunft Luthers aus „Ockhams Schule“ entsprechend, somit ein fiktionales Konstrukt, da der durch den Mantel der Verdienste Christi geschützte Mensch der Sünder bleibt, als der er in das ihn rechtfertigende Verfahren aufgenommen wurde. Dagegen beehrte sogar der strenge Lutheraner Johann Sebastian Bach nachdrücklich auf, als er diesem Konstrukt in seiner Motette „Jesu, meine Freude“ das dramatisch intonierte Pauluswort „Es ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christus Jesus sind“ (Röm 8, 1) entgegensetzte¹². Seither neigt sich die Waagschale der spirituellen Gewichte immer merklicher diesem Einspruch zu.

In dieser Sicht verfällt die Rechtfertigungslehre demselben Widerspruch wie die Satisfaktionstheorie, die sich in ihrer radikalsten Fassung zu der Annahme versteigt, daß die – von ihr zudem funktionalisierte – Menschwerdung den Zweck verfolgte, die von der nicht satisfaktionsfähigen Menschheit geschuldete Sühneleistung zu erbringen, daß also der Gottessohn nur gekommen sei, um stellvertretend für die sündige Menschheit zu sterben. Mit ihr stellt sich nun allerdings die Frage, wie sie mit dem von Jesus entdeckten, verkündeten und erlittenen Gott der bedingungslosen Liebe zu vereinbaren ist. Denn wie konnte dieser Gott den qualvollen Kreuzestod seines Sohnes fordern, welche Genugtuung konnte er dabei empfinden, und was hatte das, einmal angenommen, mit der Sündenlast der

Menschheit zu tun? Derselben Problematik unterliegt nun aber auch die mit juristischen Kategorien ausgearbeitete Rechtfertigungslehre.

Doch ungeachtet ihrer fundamentalen Verwandtschaft entsprechen beide auch der periodisch wiederkehrenden Verdüsterung des Gottesbilds, die im Spätmittelalter zu einer Pervertierung Gottes in eine nur aus dem extrem zerrissenen Zeitgeschehen zu erklärende Drohgestalt und noch bei Descartes zur Annahme eines Gottes führte, der in seiner „undurchschaubaren Übermacht den Menschen in jeder Hinsicht verendlicht“¹³.

Die Aktualisierung dieses Rückfalls kann aber nur als bedenkliches Indiz der wachsenden Diastase im Verhältnis von Theologie und Glaubensbewußtsein gewertet werden. Denn mit dessen offenkundigem Zug zur Mystik geht unverkennbar eine Rückbesinnung auf die religionsgeschichtliche Großtat Jesu einher, weil ohne sie das Ziel, dem der Mystiker Paulus seine Leserschaft entgegenführt, unerreichbar wäre. Da ein ambivalenter Gott den Menschen in einen unheilbaren Zwiespalt stürzen und deshalb in eine letztlich unüberbrückbare Distanz zu sich versetzen würde, hat die aus dem Pathos der Gottesnähe lebende Mystik das von ihm in Christus vorbehaltlos gesprochene „Ja“ (2 Kor 1, 19) und die Unwiderruflichkeit seiner Heilszusage (Röm 11, 29) zur unerläßlichen Voraussetzung.

Soviel das heutige Glaubensbewußtsein an Defiziten und Verstörungen aufweisen mag: unbestreitbar bleibt dabei doch, daß sich in der schwindenden Akzeptanz der beiden wurzelverwandten Theorien ein instinktives Wissen um ihre Fragwürdigkeit bekundet, das schon im Interesse einer stärkeren Anbindung theologisch aufgenommen und reflektiert werden müßte.

Der Umbruch im Glaubensbewußtsein

Für die Krise des Rechtfertigungsgedankens fällt jedoch nicht weniger der offenkundige Schwund des ihn tragenden Sündenbewußtseins ins Gewicht. Mit seinem Programm der „Abschaffung der Sünde“ hat sich Heinrich Heine nach langer Inkubationszeit so sehr durchgesetzt, daß alle Aufrufe zur „Wiederentdeckung der Sünde“ ungehört verhallen¹⁴. Im Unterschied zur Eucharistie ist das Bußsakrament nicht mehr gefragt. Die von den Kirchen streng verpönten nichtehelichen Lebensgemeinschaften sind bereits gesetzlich verankert. Im politischen Raum steht eine zweifelhafte Lebensführung der öffentlichen Zustimmung keineswegs mehr im Weg. Und die Theoretiker des Holocaust versuchen vergeblich, den Nachfahren der Täter ein kollektives Schuldgefühl zu suggerieren.

Freilich handelt es sich dabei um eine ausgesprochen pathologische Exkulpierung. Gerade im Disput mit Eugen Drewermann zeigte sich, daß das schwindende Sündenbewußtsein keineswegs mit einem Entlastungseffekt einherging, sondern nur eine radikalere, die Existenz des heutigen Menschen tangierende

Form annahm. Zwar hält sich der heutige Mensch nicht mehr für schuldig, dafür aber in dem von Kierkegaard herausgestellten Sinn für krank. Gegenüber der moralisch motivierten Heilsbedürftigkeit ist die seine somit nicht etwa gesunken, sondern vertieft und gesteigert.

Die auf das Sündenbewußtsein gegründete Rechtfertigungslehre stößt somit, zusammen mit der sie tragenden Lutherfrage nach dem gnädigen Gott, ins Leere. Sie hat die Bodenhaftung im heutigen Glaubensbewußtsein verloren und wendet sich, wie es dem imaginären Diskussionsraum entspricht, an einen imaginären Adressaten. Das dämmerte schon dem Lutherforscher Gerhard Ebeling, als er die zentrale Formel als ein „in der breiten Öffentlichkeit nicht mehr recht verstandenes Schlagwort“ bezeichnete. Was bei ihm noch Vermutung war, wurde bei Günter Rohrmoser zur Gewißheit, als er der reformatorischen Ausgangsfrage die Gegenfrage entgegenhielt: „Ist aber der Mensch durch diese Frage Luthers noch erreichbar, wird er von ihr noch betroffen oder entzieht sie sich völlig seinem Begreifen? Was bleibt von dem Kernstück des ganzen Protestantismus, der Rechtfertigungslehre, wenn diese Frage nicht das sie bewegende Zentrum bildet?“¹⁵

Inzwischen wurde diese bedrohliche Annahme von Klaus-Peter Jörns in seiner Recherche „Die neuen Gesichter Gottes“ auf eine Weise erhärtet, die das, was Rohrmoser noch erfragte, zur bitteren Gewißheit werden läßt. Schon in den einleitenden Erwägungen weist der Verfasser darauf hin, „daß das größte Problem auch der gläubigen Menschen heute nicht mehr mit Luthers Frage nach dem gnädigen Gott ausgedrückt und auch nicht mehr mit der Lehre von der ‚Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden‘ beantwortet werden kann“, da sein Hauptproblem in der Frage nach einem „Sinn im Leben“ bestehe¹⁶. Am Ende seiner akribisch durchgeführten Befragungen kommt Jörns sogar zu der Überzeugung, daß es in der Frage nach dem „Sündenfall“ und dem göttlichen Erlösungswerk „zu einem totalen Bruch mit der Tradition“ gekommen sei, ja, daß in dieser Hinsicht „eine ganze Dimension der Erlösungslehre wegzubrechen“ beginne¹⁷. An die Stelle von Schuld und Sündennot trat der Komplex Angst, Bedrückung und Sorge, und an die Stelle von Heil Friede und Geborgenheit.

Auch wenn Glaubensfragen niemals auf demoskopischem Weg entschieden werden können, geht doch von dem von Jörns beobachteten „Bruch“ eine Signalwirkung erster Ordnung aus, die nun nicht mehr nur das Verhältnis von Glaubensbewußtsein und Theologie, sondern das zur traditionellen Kirchenlehre betrifft. Daß an die Stelle der überlieferten Leitbegriffe „Sünde“ und „Erlösung“ in der Recherche „Angst“ und „Friede“ treten, sollte allerdings den Eindruck kompensieren, daß sie einen lebensbedrohlichen Glaubensschwund ans Licht gefördert habe. Denn die neuen Schlüsselbegriffe sind, wie nicht bewiesen zu werden braucht, Grundworte des Evangeliums. Mit der Ermutigung: „Keine Angst, ich bin es“ geht der Auferstandene auf die durch seinen Tod und seine Erscheinung gleicherweise erschütterten Jünger zu. Und in den johanneischen Abschiedsreden

umreißt er sein Vermächtnis mit der Zusicherung: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“, eine Zusage, die der Epheserbrief sogar noch zu dem Satz steigert: „Er ist unser Friede“ (2, 14).

Wo alles von einem tödlichen Abbruch bedroht schien, zeichnet sich somit eine Umschichtung ab, die, wie nur staunend wahrgenommen werden kann, auf den Ursprung zurückführt. Denn im Sendungs- und Todesbewußtsein Jesu findet sich kein Anhalt für die Sühnopfervorstellung, die sich schon von daher als der Versuch der Urgemeinde erweist, das große „Warum“, das sich für sie mit dem Kreuzestod Jesu verband, zu beantworten. Angst und Friede sind, damit verglichen, Indizien dafür, daß das heutige Glaubensbewußtsein die Antwort nicht mehr bei der nacharbeitenden Theorie, sondern im Selbst- und Sendungsbewußtsein des von dieser Theorie Gedeuteten sucht. Der Theologie aber stellt sich daher die Aufgabe, ihr bei dieser Suche behilflich zu sein und sich im Abwurf der späteren Deutungsmodelle zum Ursprung zurückzutasten.

Zurück zu Paulus

Bei diesem Versuch müßte die Gegenwartstheologie dann aber, anstatt in dem Nebenkrater der urchristlichen Vorstellungswelt, dort ansetzen, wo Paulus aufgehört hat. Dort aber markiert der Apostel eine zweifache Differenz, durch die sich Jesus von allen anderen Stiftergestalten der Religionsgeschichte unterscheidet. Einmal dadurch, daß er ins Weltgeschehen eingreift und den Kosmos der „neuen Schöpfung“ (2 Kor 5, 17) anverwandelt, der er durch seine Verkündigung des Gottesreichs Bahn bricht. Sodann, und damit aufs engste verbunden, daß er in der Glaubensgemeinschaft der Seinen fortlebt. Daran gemessen geht die Theologie, mit Karl Marx und seiner elften These über Feuerbach gesprochen, allzusehr davon aus, daß mit dem Christentum nur eine neue Deutung der Welt aufkam, nicht jedoch, daß diese Interpretation auf ihre Verwandlung abzielt. Symptomatisch dafür beließ sie es weithin bei einer vergegenständlichend-spekulativen Auslegung des Glaubens, anstatt in die von Paulus erschlossene Innenwelt der Mysterien einzutreten.

Nicht weniger wichtig wäre eine konzentrierte Anstrengung zu dem Ziel, den schleichenden Historismus des theologischen Denkens zu überwinden, mit dem präsentischen Heilsbegriff des Apostels gleichzuziehen und damit der Tatsache des in den Seinen fortlebenden Christus gerecht zu werden. Nicht umsonst konfrontiert Paulus die kritische Gemeinde von Korinth, die ihm eine Rechtfertigung seines Anspruchs abverlangt, daß Christus in ihm rede (2 Kor 13, 3) mit der Forderung: „Prüft euch doch selbst, ob ihr im Glauben steht; stellt euch selbst auf die Probe! Oder erseht ihr an euch nicht, daß Christus in euch ist? Wenn nicht, hättet ihr die Probe nicht bestanden“ (2 Kor 13, 5)¹⁸.

Über seine unmittelbaren Adressaten hinweg ist dieses Wort ins heutige Glaubensbewußtsein hineingesprochen. Denn nach unübersehbaren Anzeichen zu schließen, steht die glaubensgeschichtliche Entwicklung im Zeichen einer tiefgreifenden Inversion. Ging es der Forschung gestern noch um den Nachweis, daß der zum Glauben rufende Jesus durch seine Auferstehung zum Geglaubten, daß der Lehrende zur Lehre und daß der Dienende zum „Herrn“ geworden sei, so stimmt sich das mystisch orientierte Denken der Gegenwart zunehmend auf die Erfahrung ein, daß sich der Schrein der doktrinalen und kultischen Vergegenständlichungen öffnet, so daß der „Herr“ vom Thron seines Herrentums herabsteigt, um die Seinen in ein Freundschaftsverhältnis mit sich aufzunehmen, daß der Geglaubte die Initiative des Glaubenslebens ergreift und der in den Lehrbegriff Eingeschlossene sich durch die Stimme des inwendigen Lehrers vernehmen läßt.

Eine daran orientierte Theologie würde den nach dem Sinn ihres Daseins Suchenden zur ersehnten Antwort verhelfen, den nach religiöser Erfahrung Hungernden das Brot des Lebens reichen und den nach spiritueller Verinnerlichung Verlangenden buchstäblich aus dem Herzen sprechen. Eine ihrer vordringlichsten Aufgaben aber bestünde darin, das Sensorium zu erkunden, das die vielfältige Entgegenkunft des fortlebenden Christus wahrnimmt. Keiner käme ihr bei dieser Suche mehr zu Hilfe als Paulus, der die Sache Jesu ihrem vermeintlichen Gewesensein entriß, um sie ebenso für seine Zeit wie für jede Folgezeit zu vergegenwärtigen. Schon bei der Suche nach dem spirituellen Sensorium gäbe er mit seiner Geistlehre den entscheidenden Fingerzeig. Doch ungleich mehr noch böte er sich als der große Problemlöser in der gegenwärtigen Rechtfertigungsdebatte an. Denn er würde bei der Suche nach der zentralen Anbindung an seine Botschaft zeigen, daß dort angesetzt werden muß, wo er aufgehört und das Tor zur Innenwelt des Glaubens aufgestoßen hat.

ANMERKUNGEN

¹ G. Ebeling, *Luther. Einf. in sein Denken*. (Tübingen 1981) 34. ² Ebd. 183 f.

³ W. Wrede, *Paulus* (Halle 1904) 72; A. Schweitzer, *Die Mystik d. Apostels Paulus* (Tübingen 1930) 216; ferner B. Lohse, *Lutherdeutung heute* (Göttingen 1968) 20 ff.; H. Schoeps, *Paulus. Die Theol. d. Apostels im Lichte d. jüd. Religionsgesch.* (Tübingen 1959) 206 f.

⁴ Dazu W. Schmithals, *Theologiegesch. d. Urchr.tums. Eine problemgesch. Darstellung* (Stuttgart 1994) 144; J. Assmann, *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie* (Gütersloh 1993) 164 f.

⁵ E. P. Sanders, *Paulus. Eine Einf.* (Stuttgart 1995) 98.

⁶ Um so bestürzender wirkt die Behauptung E. Lohses, daß Paulus „kein Mystiker“ sei: Paulus. *Eine Biographie* (München 1996) 211.

⁷ A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- u. religionsgesch. Skizze* (Tübingen 1925) 111–143.

⁸ Ebd. 115.

- ⁹ D. Mahnke, Unendliche Sphäre u. Allmittelpunkt. Beitr. zur Genealogie d. mathemat. Mystik (Halle 1937).
- ¹⁰ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27.
- ¹¹ Den ausführl. Nachweis erbringt meine „Einweisung ins Chr.tum“ (Düsseldorf 1997) 67 f.; 249.
- ¹² Dazu mein Beitr.: Bach als Wiederentdecker d. paulin. Heilsbotschaft, in: Glaubensimpulse. Beitr. zur Glaubens-
theorie u. Religionsphilos. (Würzburg 1988) 324–336.
- ¹³ G. Krüger, Die Herkunft d. philosoph. Selbstbewußtseins, in: Freiheit u. Weltverwaltung. Aufsätze zur Philos. d.
Gesch. (Freiburg 1958) 42.
- ¹⁴ D. Sternberger, Heinrich Heine u. d. Abschaffung d. Sünde (1975, Frankfurt 1976).
- ¹⁵ G. Rohmoser, Geistige Wende – warum (Mainz 1984) 67.
- ¹⁶ K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was d. Menschen heute wirklich glauben (München 1997) 7.
- ¹⁷ Ebd. 206 f.
- ¹⁸ Näheres dazu in meiner Schrift: Überwindung d. Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung (München
1997) 132–135.