

Magnus Striet

Unterscheidend, weil christlich?

Überlegungen zum Spezifikum christlicher Existenz

Kern des Christentums ist der Glaube an die in der Geschichte unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Von dieser Wesensbestimmung her erschließt sich das Vertrauen darauf, dass Gott vollendet, was er begonnen hat, als das entscheidende Merkmal christlichen Glaubens und Lebens.

● Das Fragezeichen im Titel soll von vornherein die Schwierigkeiten andeuten, die sich einstellen, wenn man am Ende des 20. Jahrhunderts über das spezifisch Christliche nachdenkt. Zu fragen ist ja, ob es nicht eine Vielzahl von historischen und theologischen Gründen gibt, die es, zumindest auf den ersten Blick, ratsam erscheinen lassen könnten, die Rede vom – um es traditionell auszudrücken – Absolutheitsanspruch des Christentums aufzugeben. Zwei mögliche Gründe hierfür seien genannt.

Es war nicht zuletzt die überkommene Gestalt des Glaubens, die *faktisch* eine der Wurzeln des Antisemitismus bildete; erinnert sei nur an das Wort von den Gottesmördern, das sich ins Bewusstsein vieler Gläubiger aller Konfessionen tief eingeschrieben hatte, vielleicht auch immer noch hat.¹ Ist es angesichts der Shoah nicht geboten, auf theologische Unterscheidungen in der Verhältnisbestimmung

zum Judentum endlich zu verzichten und stattdessen lieber das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen? Flankiert von einem, auch im jüdisch-christlichen Dialog wirksam werdenden und wie auch immer begründeten theologischen Axiom der pluralen Heilswege Gottes? Mit letzterem bin ich bei meinem zweiten Grund. Ist es in einer mit Konflikten weiß Gott genügend gebeutelten Globalgesellschaft nicht überhaupt unverantwortlich, das spezifisch Christliche herauskehren zu wollen, nochmals auf die Wurzeln und das Wesen des eigenen Glaubens zu reflektieren und diesen in Differenz zu setzen zu den anderen Religionen? Sind die Anerkennung des Religionspluralismus und das »Projekt Weltethos« (Hans Küng) nicht die ethisch besseren Alternativen? Und alles andere dogmatische Spitzfindigkeit bzw. Rechthaberei? Kann man nicht froh sein, wenn zumindest die Suche nach einer allen Menschen gemeinsamen Ethik und dem möglichen Beitrag der Religionen für eine gerechtere und friedvollere Zukunft heutzutage noch verbindet – in einer Zeit, deren Tendenz doch vielmehr dem Imperativ des »Erlebe dein Leben!«² folgt und in der Fragen der Moral und Gerechtigkeit immer stärker an den Rand gedrängt werden? Aber, so lässt sich ja auch fragen: Ist das Christentum überhaupt primär eine Ethik? Und selbst wenn das Christentum

ethische Implikationen hat, was unbestritten sein dürfte: Was unterscheidet das Christentum dann von einer Ethik, die ohne die Vorstellung Gottes auskommt? Was hat es der Welt und den Menschen darüber hinaus zu sagen?

Die gestellten Fragen können nur andeuten, welche Brisanz sich dahinter verbirgt, wenn nach dem wesentlich und vielleicht auch unterscheidend Christlichen gefragt wird. Um sie bedenken zu können, ist es erforderlich, das

»Was hat das Christentum der Welt und den Menschen über die Ethik hinaus zu sagen?«

geschichtliche Ereignis inhaltlich zu bestimmen, von dem der christliche Glaube behauptet, es sei das Ereignis der Selbst- und damit Wesensoffenbarung Gottes gewesen. Denn da sich der Glaube in all seinen Einzelaspekten auf dieses ihn allererst ermöglichende Ereignis der Offenbarung Gottes zurückverweisen weiß, ist es notwendig, einen »Wesensbegriff« des christlichen Glaubens zu erheben, der dann alle weiteren systematisch-theologischen Überlegungen leitet: also auch diejenigen, die auf das Besondere und vielleicht auch Unterscheidende des Christlichen in Relation zu den anderen Religionen zielen. Dass hier dann in besonderer Weise die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Judentum relevant wird und sorgsam zu behandeln ist, liegt auf der Hand. Und dies nicht nur wegen der nicht zu lösenden Bezogenheit Jesu auf den Glauben Israels, sondern auch, ja gerade wegen der fatalen Konsequenzen, die ein, wie erinnert, theologisch am Substitutionsmodell orientiertes Christentum bereits zeitigte.

Woran Christen glauben

● Zunächst, in der gebotenen Kürze, zum Wesensbegriff des christlichen Glaubens. Versucht man eine Bestimmung des wesentlichen Inhalts der Geschichte Jesu, dann macht es ihre Bedeutung aus, Selbstoffenbarung des in seiner Liebe unbedingten für alle Menschen entschiedenen Gottes zu sein³; Selbstoffenbarung Gottes, weil der Jesus, der den Gott der unbedingten Liebe bereits in seinem Leben und in der freiwilligen Übernahme des Kreuzes wirklich werden ließ und der seine eigene Vollmacht von ihm her bestimmte, auch in das ewige Wesen Gottes hineingehört. Dass Jesus in einer für das damalige Judentum unverständlichen, ja auch unerhörten Weise seine eigene Vollmacht der Auslegung der Tora von seinem Gottesbewusstsein, seiner eigenen Erfülltheit von der Liebe Gottes her begründete, dürfte inzwischen zum exegetischen Konsens gehören.⁴

Doch es war nicht nur die spezifische Art der Auslegung der Tora, mit der Jesus Anstoß erregte, sondern mehr noch die Weise, in der er diese allen Menschen verheißene Liebe Gottes

»Selbstoffenbarung Gottes, weil der Jesus, der den Gott der unbedingten Liebe wirklich werden ließ, auch in das ewige Wesen Gottes hineingehört.«

zusprach und in seiner Hinwendung zu den Menschen, in besonderer Weise zu den Sündern und den gesellschaftlich Ausgegrenzten, konkret werden ließ. Mit »konkret« meine ich, wie Jesus diese Zusage Gottes im Hier und Jetzt als gültig setzte, ohne sich von religiösen und kulturell-gesellschaftlichen Vorurteilen vereinnahmen zu lassen; wie er seine eigenen Mög-

lichkeiten in einer Weise ausschöpfte, die keine Grenzen kannte; und wie er dies konnte, eben weil er selbst sich als restlos erfüllt und beansprucht wusste von dieser Liebe Gottes und von ihr her sein Leben bestimmte. Auch das Kreuz gewinnt seine soteriologische Bedeutung erst vor dem Hintergrund dieser spezifischen Hinwendung zu den Menschen, die erfüllt ist von dem Gedanken des in seiner Person anbrechenden Gottesreiches.

Die freiwillige Übernahme des Kreuzestodes war in der konkreten geschichtlichen Situation, in der Jesus sich vorfand, für ihn die einzige Möglichkeit, in Treue zu der Überzeugung zu stehen, dass Gott selbst in seiner Verkündigung und seinem Handeln definitiv bei den Menschen ankommen wollte. Das heißt nicht, dass der Tod Jesu in dem Sinne notwendig war, dass Gott ihn als Bedingung seiner Vergabung gebraucht hätte. Notwendig war dieser Tod deshalb, weil ohne »die Gestalt, in der Gottes entschiedene und schon im Leben Jesu begegnende Liebe ihre Unbedingtheit bewährt«, also ohne »Jesu Hingabe des Lebens [...] Gottes Kommen ins Äußerste, seine Zuwendung noch zu den Feinden nicht wirklich und somit die Grund- und Maßlosigkeit seiner Liebe nicht offenbar geworden, d.h. ohne den geschichtlich vollendeten Ausdruck ihrer Unbedingtheit geblieben wäre«⁵. Denn: »Größere Liebe hat keiner, als wer sein Leben gibt für seine Freunde.« (Joh 15, 13) Dass aber in Leben und Geschick Jesu wirklich Gott selbst sich offenbart hat und insofern auch Jesu Anspruch gerechtfertigt war, vollmächtiger Verkündiger des anbrechenden Gottesreiches zu sein, dies darf geglaubt werden, weil Gott selbst sich zu dem Gekreuzigten bekannt hat und ihn den Jüngern Jesu als den Auferstandenen offenbar gemacht hat.

Christsein angesichts der Vielfaltigkeit der Erfahrungen

● Das hier im Blick auf die Frage Angedeutete, was genau den Inhalt und die Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, müsste natürlich in vielerlei Hinsicht ausgeführt werden. Ich möchte aber nun versuchen, mittels des erhobenen Wesensbegriffs des christlichen Glaubens die Fragen weiter zu bedenken, die ich eingangs gestellt hatte. *Erstens* soll mit der Behauptung des endgültigen Anbruchs der Gottesherrschaft in der Geschichte Jesu natürlich nicht gesagt sein, dass damit die Erlösung bereits vollendet sei. Dass die Tränen noch nicht abgewischt sind (vgl. Offb 21, 4), dass der Tod seine bestimmende, seine häufig so enthumanisierende Macht über den Menschen noch nicht verloren hat, dass die Geschichte immer noch eine ist, in der entsetzliches Unrecht und Leiden geschieht, dies alles kann nur übersehen, wer den Blick längst von der Realität abgewendet hat. Aber: »Glaube« verdiente eine solche Haltung wohl kaum noch genannt zu werden. Paulus jedenfalls hätte eine solche Haltung, die nichts mehr erwartet, einer scharfen Kritik un-

*»die Tränen sind noch nicht
abgewischt, der Tod hat seine Macht
noch nicht verloren«*

terzogen, weil er sehr wohl um den Zeitindex, das eschatologisch Ausstehende des christlichen Glaubens wusste: »Gibt es [...] keine Totenauferstehung, ward auch der Messias nicht erweckt. Ist aber der Messias nicht erweckt, so ist leerer Wahn unsere Verkündigung – leerer Wahn auch euer Glaube.« (1 Kor 15, 13) Das Einzige, was dem Menschen dann bliebe, wäre die Trostlosigkeit angesichts dessen, dass die

Toten auf ewig tot sein werden. Bei Paulus ist die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten allerdings, gegen die Möglichkeit einer solchen Trostlosigkeit, christologisch erwiesen. Für ihn gilt, dass »der Messias von den Toten erweckt« ist (1 Kor 15, 20).

Übertönt dann nicht aber am Ende doch wieder der Osterjubiläum die Gegenwart mit ihren Erfahrungen der Negativität?⁶ Ganz im Gegenteil! Denn sofern sich der Glaube auf die Geschichte Jesu, auf die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, zurückbezieht, verschärfen sich ja die Fragen nach dem Grund des Leidens: Warum gibt es überhaupt das Leiden, wenn in der Perspektive des Glaubens Gott doch ein Gott der unbedingt für alle Menschen entschiedenen Liebe ist? Widerspricht nicht die Erfahrung abgründigen Leidens dem Glauben an einen Gott, der dann, wenn er sich als unbedingte Liebe erwiesen hat, diese Liebe doch auch schon immer gewesen sein muss, deshalb das Leiden doch eigentlich hätte verhindern müssen? Angedeutet ist damit das hier nicht weiter zu verfolgende Problem der Theodizee.⁷ Wichtig ist aber, dass die Rede von der Endgültigkeit der Erlösung keineswegs gleichzusetzen ist mit der Behauptung einer Vollendung der Geschichte. Diese steht weiterhin aus. Und sofern Gott die freie Zu- und Einstimmung auf das Angebot seiner Liebe will, darf auch gehofft werden, dass Gott noch Antworten auf die Fragen geben wird, die sich der begrenzten Vernunft des Menschen entziehen: auf die Fragen nach dem Leid.

Zweitens ist mit diesem ersten Hinweis bereits entschieden, dass auch die Erfüllungen der Verheißungen Jahwes, des Gottes Jesu, an sein Volk Israel gleichermaßen noch ausstehen, diese eben nicht ersetzt sind durch die in der Geschichte Jesu erfolgte Verheißung des Heils an alle Menschen. Sofern aber Jesus in seiner Ver-

kündigung und seinem Wirken beanspruchte, die Thora vollmächtig auszulegen, lässt sich der von Gott in der Geschichte Jesu begründete Bund als (nicht im Sinne des Substitutionsmodells) weitere Explikation der Geschichte Jahwes mit seinem Volk Israel verstehen.⁸ Gott bewährt seine mit dem Volk Israel begonnene Heilsgeschichte in der Geschichte Jesu in geschichtlich nicht mehr überbietbarer Weise. Damit ist aber zugleich herausgestellt, dass sich der neue Bund *nur* auf der Linie des Bundeschlusses Jahwes mit seinem Volk Israel angemessen begreifen lässt, der christliche Glaube deshalb zwingend verwiesen bleibt auf den Glauben Israels. Sofern aber die Erwählung Israels durch Gott unwiderruflich ist, können auch die Juden, wie die Christen, schon jetzt auf die unbedingte Heilzusage Gottes setzen. Die einzige Frage bleibt dann, ob Israel ein geschichtliches Zeichen der Unbedingtheit der Liebe Gottes kennt, wie es der christliche Glaube voraussetzt: dass Gott selbst im tödlichen Widerspruch gegen das voraussetzungslose Angebot seines Heils keine Grenze für seinen Heilswillen gefunden hat; dass er wahrhaft Mensch geworden ist, um in dieser geschichtlich-realsymbolischen Weise die Unbedingtheit seines Heilswillens kundzutun. Um es noch einmal anders auszudrücken: Die Differenz zwischen Israel und dem christlichen Glauben besteht folglich nicht in der Objektivität der Heilzusage Gottes, sondern *nur* in der Frage, auf welche geschichtlichen Zeichen sich der jeweilige Glaube stützt.

Drittens schließt ein solches Verständnis des Christentums ein, dass prinzipiell auch den anderen Religionen gegenüber eine Haltung der Offenheit in der Frage einzunehmen ist, ob sich nicht auch in ihnen Zeichen der Heilswendung Gottes finden lassen. Theologische (aber auch ethische!) Minimalanforderung im

Dialog mit diesen Religionen ist jedoch, dass, gleichermaßen wie im Judentum und Christentum, der Mensch als der von Gott gewollte Partner seiner Liebe, als der mit dieser Liebe Beschenkte geltend gemacht wird. Dies impliziert, dass auch für diese Religionen das Subjektprinzip in der theologischen Entfaltung des

»der Mensch als der von Gott gewollte Partner seiner Liebe«

Gott-Mensch-Verhältnisses leitend sein muss. Hierüber ist die Auseinandersetzung, gerade mit den Religionen des östlich-asiatischen Typs, vermutlich noch zu führen. Dass diese Auseinandersetzung aber nur eine in der Form des Dialogs sein kann, in der die Gewalt keinen Platz hat, sollte weitere Ausführungen erübrigen. Denn welche andere Form als die des freien, den anderen Menschen in seiner Freiheit achtenden Dialogs sollte einer Religion möglich sein, die den Gott unbedingter Liebe deshalb auch anderen Menschen nahe zu bringen versucht, weil sie von der humanen Relevanz ihrer Botschaft überzeugt ist? Dass die Kirchen in diesem Punkt in der Geschichte in einer erschreckenden, ihren eigenen Inhalt verratenden Weise schuldig geworden sind, kann und darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, dispensiert aber nicht davon, auch weiterhin Zeugnis zu geben vom Grund der Hoffnung.

Viertens ergibt sich aus dem bisher Gesagten, dass das Christentum, auch wenn in der Praxis und öffentlichen Diskussion häufig ein anderer Anschein erweckt wird, nicht primär eine Ethik oder gar eine die sittliche Substanz einer Gesellschaft verbürgende Instanz ist, sondern Evangelium: der durch Gott selbst ermöglichte Glaube an das Angenommensein aller

Menschen durch ihn und an sein Versprechen, alle Menschen, wenn sie denn wollen, zu vollenden. Allerdings muss natürlich sofort hinzugefügt werden: Auch wenn der christliche Glaube keine Ethik ist, so hat er doch eminent ethische Implikationen. Denn dass die Zusage Gottes nur dann erwidert ist, wenn diese Annahme verbunden ist mit der Umkehr, ja sogar mit dem Bestreben nach innovativer Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Realitäten, ist biblisch selbstverständlich und dem Begriff dieses Glaubens gemäß.⁹

Worin besteht nun aber, *fünftens*, das Unterscheidende des christlichen Glaubens? Sicherlich nicht in einer Form von Heilsgewissheit, die aufgrund der Objektivität der Zusage ausgrenzenden Charakter hat. Ein extra *ecclesiam nulla salus*¹⁰ kann aufgrund der christologischen Grundlegung aller theologisch zu machenden Aussagen beruhigt ausgeschlossen werden. Gottes unbedingte Heilszusage gilt allen Menschen! Wobei allerdings auch zu betonen ist, dass das von ihm zugesagte Heil seine freie, nicht einklagbare Tat bleibt und dass insofern im Akt des Glaubens nichts anderes geschieht, als dass der Mensch sich der Treue Gottes anvertraut, dass er das Begonnene auch wirklich vollenden will und wird.

Aber: Weil sich der christliche Glaube auf ein Zeichen der Liebe Gottes zurückbezieht, das in der Dimension der Geschichte nicht mehr steigerbar ist, und weil deshalb Christen

»dass der Mensch sich der Treue Gottes anvertraut«

keinen Grund haben, an der Wirklichkeit der Treue Gottes zu zweifeln, können sie schon jetzt auf diese Vorgabe Gottes setzen. Sie müssen nicht an der Endlichkeit der eigenen Frei-

heit verzweifeln; sie müssen nicht daran verzweifeln, dass der Mensch das, was er unbedingt intendieren, anfangen und versprechen kann, selbst nicht einzulösen imstande ist. Und zwar deshalb nicht, weil er in seinen eigenen Möglichkeiten begrenzt und endlich ist. Ein an der Zusage Gottes orientiertes christliches

Menschen- und Weltverhältnis entlastet insofern nicht davon, das Menschenmögliche auch tun zu müssen. Ganz im Gegenteil! Wohl aber entlastet es davon, im Bewusstsein dessen, das Begonnene nicht vollenden zu können, schon jetzt definitiv resignieren zu müssen.

¹ Vgl. etwa Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden*, Freiburg/München 1993, 174.

² Vgl. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1992, 33.

³ Die folgende Passage verdankt ihre wesentlichen Einsichten Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 39–61; Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, bes. 79–107 und 208–212. Zur theologiegeschichtlichen Entfaltung der Erlösungsvorstellungen sowie zum heutigen Stand der Diskussion vgl. Harald Wagner, *Art. Erlösung*, in: *LThK*³, 3, 805–811.

⁴ Vgl. exemplarisch Heinz Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basilea-Verkündigung*, Freiburg 1983.

⁵ Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 57.

⁶ Darüber hinaus wäre eine solche, vom Osterjubil dominierte und die Realität außen vorlassende Praxis Mythologie, vielleicht auch Ideologie. Mythologie insofern, weil der Geschichte Jesu nur als ganzer, also unter Einschluss des Verlassensheitsschreis Jesu in der Not des Sterbens und unter Einschluss seines Todes, die Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes zukommt. Insofern hat Johann B. Metz recht, wenn er eine »Karsamstagschristologie« als korrektivische, weil entmythologisierende Funktion der Christologie fordert, wobei natürlich auch er, vielleicht nicht gerade akzentuiert, doch sachlich präsent, den Glauben an die Auferstehung Jesu in seiner Theologie voraussetzt. Vgl. etwa Johann B. Metz, *Theodizee-Empfindliche Gottesrede*, in: ders. (Hg.), »Landschaft aus Schreien«. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102, bes. 84f.

⁷ Zur Frage der Theodizee vgl. ausführlich meine Überlegungen in: *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (= *OD*, 169), Freiburg/Basel/Wien 1998, 48–89.

⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden Thomas Pröpper, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: Jürgen Manemann/Johann B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters* (= *Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien* 5), Münster 1998, 135–146. Zum biblischen Befund siehe neuerdings Hubert Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (= *OD*; 172), Freiburg/Basel/Wien 1998.

⁹ Vgl. exemplarisch Erich Zenger, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 192–198.

¹⁰ Zu einem heute möglichen Verständnis dieser zweifellos lange missverstandenen und bis heute irritierenden Formel vgl. Siegfried Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 47–154, 129–131. Ausdrücklich wird auch hier betont, dass dieser Satz keine Aussagen über das Heil der Nichtkatholiken bzw. Nichtchristen machen will.