

## E »Der Christus« – Anzeichen und Wende einer eschatologischen Krise in der Geschichte der Ekklesia Israel

Der hier vorgelegte Versuch, mit philosophischen (und näherhin transzentalphilosophischen) Mitteln die Eigenart der Ekklesia Israel zu beschreiben, ist von folgenden Leitfragen bestimmt: Wie muß ein Erfahrungskontext strukturiert sein, wenn innerhalb seiner bestimmte Inhalte der Erinnerung und des gegenwärtigen Erlebens objektive Geltung erlangen sollen, d. h. zu Maßstäben werden, an denen Aussagen als wahr oder falsch beurteilt werden können? Welche spezielle Struktur hat jener Erfahrungskontext, innerhalb dessen solche Inhalte des Erinnerns und des gegenwärtigen Erlebens jene spezielle Weise objektiven Geltens gewinnen sollen, die für die religiöse Erfahrung charakteristisch ist: die Weise einer Wahrheit, an der sich im religiösen Sinne Heil oder Unheil entscheidet? Und da ein solcher Kontext nur durch eine »Formatio Mentis« zustandekommt, an deren Zustandekommen eine Überlieferungsgemeinschaft beteiligt ist, die die Generationen übergreift, nimmt die zuletzt gestellte Frage folgende Gestalt an: Welche Eigenart hat eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft, wenn sie zur »Schule der religiösen Erfahrung« werden und zugleich gewissen Inhalten des Erinnerns und des je gegenwärtigen Erlebens den Charakter von spezifisch religiösen »Denkwürdigkeiten« geben soll? Denn nur das Zeugnis solcher spezifisch religiöser »Denkwürdigkeiten« muß weitergegeben werden, wenn kommende Generationen die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung nicht verlieren, sondern fähig werden sollen, im Wechselspiel von überlieferten Zeugnissen und eigenen, neuen Erfahrungen zu »Zeugen der religiösen Wahrheit« zu werden. Unter diesen Leitfragen wurde im vorangehenden Kapitel die Eigenart der Ekklesia Israel und das Judentum als eine besondere Gestalt dieser Ekklesia beschrieben; nun aber gilt es, das Auftreten »des Christus« in diesen Überlieferungszusammenhang einzuordnen.

## 1. Jesus als »der Christus« und seine Erkennungszeichen

Das Bekenntnis »Jesus ist der Christus« gilt als der Kern der christlichen Verkündigung<sup>1</sup>. Aber die Bedeutung dieser Bekenntnisaussage ändert sich je nach der Frage, die sie beantwortet. Für den Jüngerkreis beantwortete sie die Frage »Wer ist Jesus?« bzw. die Frage Jesu selbst: »Für wen haltet ihr mich?« Dann lautete die Antwort »Du bist nicht Elia oder Jeremia oder sonst einer der Propheten, sondern der Christus«<sup>2</sup>. Für die Juden, denen Jesus begegnete, lautete die Frage »Wer ist der Christus?« Dann lautete die Antwort, die die christliche Verkündigung ihnen gab: »Nicht dieser oder jener, der mit messianischem Anspruch auftrat oder künftig auftreten wird, sondern Jesus ist der Christus«. Grammatisch kann man diese Differenz in folgender Weise ausdrücken: Für die Jünger ist das Subjekt des Satzes bekannt: »Jesus«; gesucht wird das diesem Subjekt angemessene Prädikat »... ist der Christus«. Für diejenigen Juden, die dem Jüngerkreis nicht angehörten, war das Prädikat des Satzes bekannt: »Christus«; gefragt war, welchem Subjekt dieses Prädikat zugesprochen werden solle: »Welcher ist der Christus?« Und die Antwort, die ihnen gegeben wurde, lautete »Jesus«.

Aber in beiderlei Verwendungen gewinnt der Satz »Jesus ist der Christus« seine Bedeutung nur in einem Erfahrungskontext, in welchem die gesamte Überlieferung der Ekklesia Israel »von Mose und den Propheten an« als Verheißung gelesen wurde, die zugleich dazu anleitete, die Inhalte des gegenwärtigen Erlebens als »Zeichen der Zeit« zu verstehen, an denen derjenige erkannt werden konnte, durch den diese Verheißung ihre Erfüllung findet sollte. Oder kurz: Nur im Kontext jüdischen Erfahrens zur Zeit des Zweiten Tempels konnten die beiden Fragen entstehen, durch deren Beantwortung der Satz »Jesus ist der Christus« seine Bedeutung erhielt: die Fragen »Wer ist Jesus?« (Frage nach dem Prädikat) und die Frage: »Welcher ist der Messias?« (Frage nach dem Subjekt). Und die Deutung der »Zeichen der Zeit« sollte es gestatten, die erste Frage durch Angabe des angemessenen Subjekts (»Jesus«), die zweite durch Angabe des angemessenen Prädikats (»ist der Messias«) zu beantworten.

Als Unterscheidungsmerkmal des Christus werden Zeichen angegeben, die er wirkt und die das nahe herbeigekommene Gottesreich

<sup>1</sup> Vgl. J. R. Geiselmann: Jesus der Christus, Stuttgart 1951.

<sup>2</sup> Mt 16,13–16.

ankündigen<sup>3</sup>. Da aber Jesus nicht der einzige Wundertäter war, gewannen die Krankenheilungen und Totenerweckungen ihre Eindeutigkeit zunächst nur durch den Zusammenhang mit dem zuletzt genannten Zeichen: »Den Bettlern wird die Frohe Botschaft verkündet«. An diesem Zeichen sollen Johannes und seine Jünger erkennen, daß sie nicht »auf einen anderen zu warten haben«. Und dieser Zeichenhandlung entsprach die erste unter den Seligpreisungen der »Bergpredigt« bzw. der »Feldrede«: »Selig sind die Bettler«<sup>4</sup>. Zu den Bettlern aber gesellen sich, als Adressaten der Botschaft Jesu vom Gottesreich, die Sünder, denen die Zuwendung Gottes zugesagt wird, die sie zur Umkehr fähig macht. Ergreifen sie diese Möglichkeit, dann ist »im Himmel mehr Freude über einen von ihnen als über neunundneunzig Gerechte«<sup>5</sup>.

Damit wird ein Merkmal deutlich, durch das Jesus sich und seinen Anspruch, der Christus zu sein, von anderen »Messias-Präten-denten« unterschied. Zwar predigte auch er, wie manche von diesen, eine »größere Gerechtigkeit«: »größer« nicht nur gegenüber der Gerechtigkeit großen Menge, sondern auch gegenüber der »der Schriftgelehrten und Pharisäer«<sup>6</sup>, eine Forderung, die nicht nur die nach außen sichtbar werdenden Taten, sondern vor allem die verborgenen Gesinnungen der Menschen betraf. Aber er wandte sich mit dieser »größeren« Forderung gerade an die, die schon vor der »kleineren« Forderung der äußeren Gesetzes-Erfüllung versagt hatten, die Sünder und die Zöllner (Kollaborateure mit dem heidnischen Landesfeind). Mit ihnen hat er gegessen und getrunken, in ihre Häuser ist er eingekehrt, wie in das Haus des »Oberzöllners« Zachäus<sup>7</sup>.

Die Forderung nach einer »größeren Gerechtigkeit« entsprach, wie an früherer Stelle schon angedeutet wurde, der Erfahrung, daß auch der wiedererrichtete Tempel und das Priester-Königtum der Makkabäer und ihrer Nachkommen (der »Hasmonäer«), entgegen der daran geknüpften Erwartung, noch nicht der Gefahr von Sünde und Gericht enthoben waren, wie dies vom »Neuen Bund« und vom

<sup>3</sup> Mt. 11,2–6.

<sup>4</sup> Mt. 5,3; Luk 6,20.

<sup>5</sup> Luk. 15,10.

<sup>6</sup> Mt. 5,20.

<sup>7</sup> Freilich sollte in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß er den Umgang mit Heiden sorgfältig mied und in ihre Häuser nicht einkehrte, nicht einmal in das Haus des »Hauptmanns von Kapharnaum«, obwohl er gerade ihm bezeugte: »Einen solchen Glauben habe ich bei niemandem in Israel gefunden« – Mt 8,10.

»ewigen Jerusalem« erwartet wurde. Aber während diese Forderung zur Zeit Jesu vor allem zur Bildung von Sondergruppen (»Peruschim«) führte, die die Berührung mit allen »unrein« gewordenen Mitgliedern der jüdischen Gemeinschaft mieden<sup>8</sup>, wurde gerade die Gemeinschaft mit Sündern und Zöllnern zum Unterscheidungsmerkmal Jesu und seines Jüngerkreises<sup>9</sup>, zugleich freilich zum Anlaß des Konflikts mit den Pharisäern. Diese sahen darin das deutlichste Anzeichen dafür, daß Jesus nicht der erhoffte »Wiederhersteller« Israels sein könne. Jesus nämlich hat die geforderte Umkehr zur größeren Gerechtigkeit nicht als eine Leistung angesehen, die durch verschärfte Gesetzestreue zu erbringen wäre, sondern als eine Gabe Gottes, die nur mit der Erweckung von Toten zu vergleichen war (vgl. die wiederholte Aussage des »Vaters« im Gleichnis vom »verlorenen Sohn«: »Dieser mein Sohn« bzw. »Dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden«<sup>10</sup>). Mit der von Gott gewirkten und von Jesus angesagten Bekehrung der Sünder hat jene »Öffnung der Gräber« und damit jene »kommende Welt« schon begonnen, für die das wiedererbaute Jerusalem und der wiedererrichtete Tempel nur das vorausweisende Verheißungszeichen gewesen sind. Das von Jesus den Sündern wirksam zugesprochene Wort der Sündenvergebung und damit der Befähigung zur Umkehr wurde, so verstanden, zum entscheidenden »Zeichen der Zeit«, durch das er sich als der Wiederhersteller Israels ausgewiesen hat und das allen anderen von ihm gewirkten Zeichen erst ihre Eindeutigkeit verlieh<sup>11</sup>.

## 2. Gründe des Konflikts mit dem Judentum

Fragt man nun nach den Gründen des Konflikts zwischen Jesus und »den Juden«, der schließlich zu seiner Verurteilung geführt hat, dann scheinen sie, je nach den unterschiedlichen Gruppen innerhalb des Judentums, sehr verschiedener Art gewesen zu sein. Der Vorwurf, er habe das Volk zum Aufruhr gegen die Römer verleitet, indem er sich von seinen Jüngern »Messias« nennen ließ und damit den Anspruch erhob, »der König der Juden« zu sein, scheint eher ein vor-

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu die sogenannte »Sektenrolle« aus den Höhlen von Qumran.

<sup>9</sup> Luk 15,5.

<sup>10</sup> Luk. 15,24 und 32.

<sup>11</sup> Vgl. Mt 9,3ff = Mk 2,6ff = Luk 5,21 ff.

geschobener Grund gewesen zu sein, um von der römischen Besatzungsmacht ein Todesurteil zu erwirken, das der Hohe Rat aus ganz anderen Gründen beantragt hatte. Und diese Gründe konvergierten in dem Vorwurf der »Gotteslästerung«. Aber auch dieser Vorwurf scheint von unterschiedlichen Kreisen innerhalb des Judentums auf unterschiedliche Weise begründet worden zu sein. Diejenigen, die die Verheißung der Unzerstörbarkeit schon auf »diesen«, nicht erst auf einen »kommenden« oder gar »himmlischen« Tempel bezogen, beurteilten die Vorhersage einer Zerstörung des zweiten Tempels<sup>12</sup> als Blasphemie; andere, die diese Verheißung auf ein »kommendes« oder gar »himmlisches Jerusalem« bezogen, (u. a. die Essener, aber nicht nur diese) konnten durch die Vorhersagung, »dieser« Tempel werde zerstört werden, nicht überrascht werden. Wieder andere führten das Bekenntnis der Jünger zu Jesus als dem Messias auf eine blasphemische Anmaßung Jesu zurück, weil sie durch »Erforschung der Schriften« zu dem Urteil gekommen waren, daß er die Kriterien nicht erfülle, an denen der wahre Messias von »Verführern des Volkes« unterschieden werden kann. Und in diesem Zusammenhang gewann der Umgang mit »Zöllnern und Sündern« den Charakter eines Negativ-Kriteriums: Den wahren Messias würde man an einer gesteigerten Sorgfalt erkennen, von sich und seinen Anhängern jede »Verunreinigung« fernzuhalten. Da aber dieses Verhalten Jesu zu den »Unreinen« in seinem Anspruch begründet war, sie durch Vergebung der Sünden zu einer Umkehr zu befähigen, deren Notwendigkeit die vermeintlich Gerechten gar nicht bemerkten, wurde die beanspruchte Vollmacht zur Sündenvergebung zum zentralen Anlaß des Blasphemie-Vorwurfs. »Dieser lästert Gott; niemand kann Sünden vergeben als nur Gott allein«<sup>13</sup>.

Es ist daher wohl kein Zufall, daß der gegen Jesus gerichtete Vorwurf, er sei »ein Freund der Zöllner und Sünder«, im Kontext des Matthäus- wie des Lukas-Evangeliums den Anlaß für das »Wehe« über die Städte Galiläas, aber auch für den Jubelruf an den Vater darstellt, der »dies« vor den Weisen und Verständigen verborgen hat, um es den Unmündigen offenbar zu machen. Was aber mit »dies« gemeint ist, geht aus den folgenden Sätzen hervor: »Niemand erkennt den Sohn, nur der Vater; und niemand erkennt den Vater, nur

<sup>12</sup> »Es wird kein Stein auf dem anderen bleiben« – Mt 24,2; Mk 13,2; Lk 21,1.

<sup>13</sup> Mt 9,6 und Parallelen.

der Sohn und wem der Sohn es offenbar machen will«<sup>14</sup>. Jesus deutet also den Konflikt auf folgende Weise: Der Anstoß an seiner Freundschaft mit Zöllnern und Sündern hat die Weisen und Verständigen daran gehindert, Jesus in seiner unverwechselbaren Beziehung zum Vater zu erkennen, die jene Vergebung der Sünden möglich macht, durch die Tote lebendig werden, wie der verlorene Sohn des barmherzigen Vaters. Im Urteil Jesu und seiner Jünger aber zeigt sich darin, daß diese »Weisen und Verständigen« nicht nur den »Sohn«, sondern auch den »Vater« nicht kennen und daß der Sohn nach freiem Ermessen darüber entscheidet, wem er den Vater »offenbar machen will«. Damit aber werden diejenigen, die am Sohn Anstoß nehmen und seinen Vollmachts-Anspruch als Blasphemie beurteilen, auf eine Stufe gestellt mit den »Heiden, die Gott nicht kennen«<sup>15</sup>; ihnen wird das Recht abgesprochen, sich auf die Erwählung Israels zu berufen und von Gott als »ihrem Gott« zu sprechen. »Ihr sagt, er ist unser Gott, aber ihr kennt ihn nicht«<sup>16</sup>.

Frage man wiederum nach dem Erfahrungskontext der Ekklesia Israel, der dem so verstandenen Blasphemie-Vorwurf erst sein Gewicht und damit dem Konflikt seine Schärfe verleiht, dann ist an jene Situation des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels zu erinnern, von der an früherer Stelle die Rede war: Die Erfahrung, daß die Ekklesia Israel auch nach der Wiedererrichtung des Tempels und unter der Herrschaft eines mit dem Amt des Hohenpriesters vereinigten Königiums nicht vor der Gefahr menschlicher Sünde und göttlichen Gerichtes bewahrt blieb, hatte zu der Folgerung genötigt, daß der von Jeremija angesagte »Neue Bund« und das von Jesaja beschriebene unzerstörbare Jerusalem noch immer verheißene Zukunft, nicht gegebene Gegenwart sei. Dann aber konnte das Judentum einem noch immer bevorstehenden Gericht nur entgehen, indem sich innerhalb seiner Sondergruppen bildeten, die sich durch gesteigerte Gesetzesstreue und Vermeidung aller Befleckung mit »Unreinem« auf das Kommen des »Wiederherstellers« vorbereiteten und so auch den Kern eines erneuerten Bundesvolkes bildeten. Wer in dieser Lage als »Heiland der Sünder« auftrat, wirkte der Herausbildung eines neuen »Restes für ein großes Entrinnen« entgegen und verstärkte die Ge-

---

<sup>14</sup> Mt 11,27; Luk 6,22.

<sup>15</sup> Jer 10,25, Ps 79,6.

<sup>16</sup> Joh 8,55.

fahr eines neuen göttlichen Strafgerichts. Und wenn er sich dabei überdies auf eine göttlichen Auftrag berief, konnte dies nur als Gotteslästerung erscheinen, die nicht nur ihn selbst und seine Anhänger, sondern das ganze Volk ins Verderben stürzen mußte.

Daß Jesus sich diesem Vorwurf ausgesetzt sah, war nun Anzeichen einer neuen Krise in der Geschichte des Judentums. Die Frage des Täufers »Wer hat euch gelehrt, dem kommenden Gericht zu entgehen?«<sup>17</sup> deutete schon an, daß der Weg, den die Lehrer einer verschärften Gesetzesgerechtigkeit gefunden zu haben glaubten, nicht der rechte sein konnte. Die Bußtaufe, die er predigte und vollzog, war mehr als eines der bekannten Reinigungs-Ritualien. Nicht das selber vollzogene Eintauchen in das Reinigungsbad, sondern das passive Untergetaucht-Werden – und darin bestand das Neue des von ihm vollzogenen Ritus – war das Zeichen eines Sich-Beugens unter das Gericht und einer vorwegnehmenden Todes-Akzeptanz, während das neue Leben aus dem Tode nur von dem geschenkt werden konnte, der »größer war als er«. Und Jesu Zuwendung zu den Sündern machte auch denen, die glaubten, gerecht zu sein, deutlich: Es ging nicht mehr darum, »dem Gericht zu entgehen«, sondern mitten im Gericht die lebensschaffende Gnade des Vaters zu erfahren. Nur wer »sein Kreuz« – das über ihn gefällte Todesurteil – auf sich nimmt, kann den Weg zum neuen Leben finden. Die Jesus vorgeworfene Blasphemie war der von seinen Gegnern zurückgewiesene Anspruch, im Auftrag des Vaters die, die ihm folgten, auf solche Weise durch den Tod des Gerichts hindurch zum Leben zu führen. »Wer sein Leben festhalten will, wird es verlieren«<sup>18</sup>.

Erst in diesem Zusammenhang gewann auch die Vorhersage der Tempel-Zerstörung ihre spezifische Bedeutung. Es bedurfte keiner übernatürlichen Prophetengabe, um den kommenden Konflikt mit den Römern samt seinem für die Juden verderblichen Ausgang vorherzusehen. Dann aber, so konnte man folgern, werde sich zeigen: Die Bemühung der Sondergruppen der »Reinen« hatte die Gefahr für Tempel, Stadt und Volk nicht abgewandt. Der von ihnen gewiesene Weg, »dem Gericht zu entgehen«, wird sich dann als Irrweg erweisen. Zur Deutung dieser Lage jedoch reichten diejenigen Erklärungen nicht mehr aus, die mangelnde Gesetzes-Befolgung zur Ursache für das neue Gericht erklärten. Zu offenkundig waren die

<sup>17</sup> Mt 3,7; Luk 3,7.

<sup>18</sup> Mt 16,25 und Parallelen.

redlichen Bemühungen der Frommen, als daß die Begriffe von Sünde und Strafe die drohende Katastrophe hätten erklären können. (An dieser Stelle sei die weit vorausgreifende Bemerkung erlaubt: Eine solche an der Rede der Exilspropheten orientierte Erklärung auf die »Scho'a« des 20. Jahrhunderts anwenden zu wollen, würde bei den Juden von heute berechtigte Empörung hervorrufen; aber schon zur Erklärung der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer reichte sie nicht aus.) In dieser Lage bot die schon erwähnte Verkündigung vom »Leidenden Gottesknecht«, auf den die Sünden der Völker gelegt sind, ein weit angemesseneres Erklärungsmuster. Und der Anspruch Jesu, den Sündern einen Weg der Umkehr zu öffnen, der als Weg derer verstanden werden konnte, die »tot waren und leben«, legitimierte sich durch seine Bereitschaft, nach Art dieses Gottesknechts für sie und mit ihnen den Weg durch den Tod zum neuen Leben zu gehen – eine Bereitschaft vorbehaltloser Selbsthingabe, die sich im Laufe seines Lebens in fortschreitend deutlicheren »Leidens-Weissagungen« konkretisierte. Nicht zufällig bot eine dieser Leidens-Weissagungen den Anlaß dafür, daß Jesus nach dem Bericht des Lukas auf das Lied vom leidenden Gottesknecht Bezug nahm<sup>19</sup>. Aber auch die Heilungswunder Jesu konnten so gedeutet werden, daß der leidende Gottesknecht die Krankheiten der Vielen stellvertretend getragen habe<sup>20</sup>. Damit war die Frage aufgeworfen, wie sich das stellvertretende Leiden des Einen zu den vielfältigen Leiden der Ekklesia Israel verhalte, die angesichts der Krise in ihrer Geschichte in den Liedern vom Gottesknecht ihre eigene Berufung erkannte (s. o. S. 205 ff.).

### 3. Jesus als Glied der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft und eine entstehende christliche Überlieferung

Im vorigen Abschnitt hat sich gezeigt: Das Auftreten Jesu, vor allem sein Umgang mit Zöllnern und Sündern und die gerade ihnen zugesagte Sündenvergebung und Befähigung zur Umkehr konnten nur im Kontext einer bestimmten Überlieferung jene entscheidende Bedeutung erhalten, die es möglich machte, daß an ihm die Geister sich schieden. Es handelte sich um die Überlieferung der Ekklesia Israel

---

<sup>19</sup> Luk 22,37.

<sup>20</sup> Mt 8,17.

und näherhin um jene Gestalt dieses Überlieferungskontextes, die dieser im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels angenommen hat. Außerhalb dieses spezifischen Wechselspiels von normativer Erinnerung und gegenwärtigem Erleben und deswegen außerhalb des spezifischen Erfahrungskontextes, der aus diesem Wechselspiel entstanden war, müßte sowohl das Bekenntnis der Jünger zu Jesus als dem Christus als auch der Blasphemie-Vorwurf seiner Gegner als gegenstandslos erscheinen.

Das wird besonders deutlich, wenn man eine Frage zu stellen versucht, die schon seit dem Mittelalter gelegentlich von Theologen aufgeworfen worden ist: Ob Jesus auch dann als die letztgültige Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden könnte, wenn der Mensch nicht in Sünde gefallen wäre und daher keiner Erlösung bedürfte. Damit verbindet sich oft die pastorale und missionstheologische Frage, ob und wie Jesus auch solchen Menschen und Kulturen gepredigt werden kann, die kein Bewußtsein von Sünde und Erlösungsbedürftigkeit entwickelt haben. Auch ihnen, so wird dann vorgeschlagen, kann Jesus als derjenige Mensch gepredigt werden, in dem und durch den Gottes vorbehaltlose Liebe zu allen Menschen offenbar geworden ist, die sich in Jesu vorbehaltloser Selbsthingabe für die Menschen auch dann gezeigt hätte, wenn sein Tod nicht als stellvertretendes Sterben für die Sünder begriffen zu werden bräuchte.

Nun bezeichnet der »Wenn-Satz«, der dieser Frage zugrundeliegt, (»Wenn der Mensch nicht in Sünde gefallen wäre und daher keiner Erlösung bedürfte«) offensichtlich einen Irrealis. Man muß weder Jude noch Christ sein, um festzustellen, daß »die Welt im Argen liegt«. Diese Feststellung spiegelt keineswegs, wie manche Kritiker meinen, nur die Bewußtseinslage der spät-hellenistischen Kultur, die, wie man sagt, eine optimistische Einstellung zur Welt verloren hatte und deshalb das Aufkommen von »Erlösungsreligionen« begünstigte. Sie wird gerade durch die Erfahrungen der Neuzeit auch für die Menschen unseres Zeitalters eindrucksvoll bestätigt: Die Erfahrungen seit der Französischen Revolution (und dann wieder im Gefolge der russischen Oktober-Revolution) zeigen mit hinlänglicher Deutlichkeit, daß alle Versuche, durch moralische Appelle und entsprechende politische Programme diesen Zustand der Welt »radikal«, d. h. von der Wurzel her, zu verändern, in immer neue Verstrickungen von Gewalt und Unrecht hineingeführt haben, sodaß das Sprichwort plausibel ist »Wer den Himmel auf Erden machen will,

macht gewöhnlich die Hölle auf Erden«. Befreiung scheint angesichts dieses Weltzustandes nur durch Erlösung möglich zu sein<sup>21</sup>.

Der Versuch, aus einem »Wenn-Satz im Irrealis«, also aus einer als nicht-zutreffend durchschauten Prämissen, versuchsweise Folgerungen zu ziehen, ist das, was man ein »Gedankenexperiment« nennt. Und nichts steht dem Versuch im Wege, das Gedankenexperiment anzustellen, sich auszudenken, was geschehen wäre oder hätte geschehen können, »wenn« die Welt nicht so wäre, wie wir sie tatsächlich erfahren. Nur muß man sich darüber klar werden, welchen Erkenntnisgewinn ein solches Gedankenexperiment, wenn es gelingt, erbringen kann. Und in theologischer Hinsicht ist darauf zu antworten: Es kann, bestenfalls, dazu führen, an Jesu Leben, seinem Leben und seinem Sterben metaphysische Einsichten abzulesen, beispielsweise Einsichten folgender Art: »Gott ist die Liebe; und er zeigt diese Liebe dem Menschen in jedem Falle, auch wenn dieser kein Sünder wäre«. Christologisch würde dies bedeuten: Im Wort- und Tatzeugnis Jesu ist diese Tatsache, daß »Gott die Liebe ist«, für die Menschen erfahrbar geworden. Da es sich dabei jedoch um einen metaphysischen Wesens-Sachverhalt handelt, erhebt sich dann die Frage, ob der gleiche Wesens-Sachverhalt zu anderen Zeiten, an anderen Orten und in anderen Kulturen auch durch das Wort- und Tatzeugnis anderer Menschen erfahrbar werden konnte und künftig noch kann. Da dies wenigstens nicht *a priori* ausgeschlossen werden kann, ergibt sich aus dem genannten Gedanken-Experiment die weitere Frage, ob nicht auch andere »große Gestalten der Religionsgeschichte« den gleichen Sachverhalt, daß »Gott die Liebe ist«, tatsächlich auf andere, möglicherweise fremden Epochen und Kulturen besser angepaßte Weise, erfahrbar gemacht haben und künftig noch machen werden. Kurz: Verläßt man, um Jesu Leben, Wirken und Leiden zu deuten, den konkret historischen Zusammenhang der Ekklesia Israel, ihrer Geschichte und Krisen, dann behält man, anstelle einer historisch unverwechselbaren Gestalt, ein bloßes Beispiel eines »Offenbarers ewiger Wahrheiten« zurück, wenn auch möglicherweise ein herausragendes, die ewigen Wahrheiten besonders deutlich in ein konkretes Tat- und Lebenszeugnis übersetzen Offenbarers.

Das erwähnte Gedankenexperiment führt daher auf die Frage: Hat Jesus in seinen Worten, Taten und Leiden nur offenbargemacht,

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu den Artikel von J. B. Metz »Emanzipation und Erlösung« in dem gleichnamigen Sammelband von L. Scheffczyk, Freiburg 1973.

was immer schon war (z. B. die Liebe Gottes zu allen Menschen); oder hat er, inmitten seiner Machtlosigkeit, bewirkt, was ohne ihn nicht zustandegekommen wäre? Nun ist es nicht Sache des Philosophen, Aussagen über die »Heilswirksamkeit« dieser Worte, Taten und Leidens Jesu zu machen; aber es ist Sache des Transzentalphilosophen, der die transzendentale Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung mit der historischen Frage nach einer möglichen Veränderung dieser Bedingungen verknüpft, zweierlei festzustellen: Die Jünger Jesu waren sich mit seinen Gegnern darin einig, daß sie ihm eine solche Wirkung zuschrieben, auch wenn die Jünger darin ein Wirken »zum Heil«, die Gegner ein Wirken »zum Unheil« der Ekklesia Israel sahen, zu dessen Abwehr die Verurteilung dieses »Gotteslästerers« notwendig war. Der Streit um Jesus wäre ohne diese gemeinsame Prämissen der Jünger und der Gegner Jesu gegenstandslos gewesen. Und diese Weise, seine Worte und Taten zu verstehen, setzte einen historisch konkreten Kontext voraus, in welchem allein es sinnvoll war, dem Sprechen und Handeln und sogar dem Leiden einer bestimmten historischen Gestalt jene Bedeutung zuzuschreiben, kraft derer sich an ihr Heil und Unheil der gesamten Überlieferungsgemeinschaft (oder sogar der ganzen Welt) entschied. Dazu war eine bestimmte Weise der Zeitanschauung nötig: die Anschauung einer universalen, zugleich aber endlichen Zeit, deren Ende nahe bevorstand und der Gegenwart den Charakter der eschatologischen Entscheidungs-Stunde verlieh. Und es war ein bestimmtes Verständnis der Kausalkategorie nötig: ein Verständnis von der All-Wirksamkeit Gottes, der im Gesamtverlauf der Geschichte diese Stunde der Entscheidung heraufgeführt hat, sodaß es für die Ekklesia Israel nötig wurde, »an diesem ihrem Tage zu erkennen, was ihr zum Heile dient«<sup>22</sup>. Diese Frage wurde von den Jüngern Jesu und von seinen Gegnern auf entgegengesetzte Weise beantwortet; aber nur in einem bestimmten Erfahrungskontext war sie *als Frage* möglich geworden.

Dieser Kontext aber konnte nur in der Geschichte der Ekklesia Israel aufgebaut werden. Und in dieser Geschichte spielte die Erfahrung von der Gott-Entfremdung der ganzen Welt und von der bleibenden Gefährdung des »erwählten Volkes« eine so entscheidende Rolle, daß nur so die Frage entstehen konnte, ob Jesus derjenige sei, von dem die Überwindung dieser Gefahr erhofft werden konnte, oder

---

<sup>22</sup> Vgl. Luk 19,42.

ob dieser sein Anspruch, wie seine Gegner meinten, um des Heiles willen zurückgewiesen werden müsse.

Das aber bedeutet: Wer von Jesus so zu sprechen versucht, daß dabei die Erfahrung von der Gott-Entfremdung der Welt und von der Gefahr, daß auch die »Erwählten« in diese Gott-Entfremdung verfallen könnten oder schon verfallen sind, ausgeblendet bleibt, hat nicht mehr von dem Jesus gesprochen, über den zwischen seinen Anhängern und Gegnern gestritten worden ist. Traditionell gesprochen: Wer nicht von Sünde und Erlösung sprechen will, hat nicht von dem Jesus gesprochen, an dessen Anspruch sich in einer konkreten Situation der Ekklesia Israel die Geister geschieden haben, sodaß an ihm »die Gedanken vieler offenbar wurden« (wörtlicher: »daß an ihm aus der Entschleierung hervortraten, heraus aus den Herzen der Vielen, ihre hin- und herlaufenden Gedanken«<sup>23</sup>).

Um die Entscheidung zu verstehen, vor die er die Hörer seiner Botschaft und die Zeugen seines Lebens gestellt hat, muß man von der »Erwählung« Israels sprechen, die mit dem »Gericht über alle Götter Ägyptens« einherging – einem Gericht, vor dem auch die Erwählten nur durch den »Vorübergang« des richtenden Gottes bewahrt geblieben sind; man muß von der bleibenden Gefährdung dieses erwählten Volkes sprechen, die in Gottes Gericht über das »erste Jerusalem« offenkundig geworden war, und von der Hoffnung auf ein »neues Jerusalem«, für das auch der wiedererrichtete »Zweite Tempel« nur das antizipatorische Hoffnungszeichen war. Man muß von der neuen Gefahr sprechen, die durch die Herrschaft der Römer heraufzog, und von den inneren Krisen des Judentums, die sich in der Entstehung von Sondergemeinschaften manifestierte, die sich von dem »Volk im Lande« absonderten, um sich auf die Ankunft des Wiederherstellers vorzubereiten; und man muß schließlich von der Forderung nach »Zeichen« sprechen, durch die der wahre Wiederhersteller sich von Verführern des Volkes unterscheiden ließe. Nur in diesem Kontext wird die Hoffnung der Jünger verständlich, daß Jesus »Israel wiederherstellen« werde, aber auch die Sorge der Gegner, daß er durch einen Anspruch, den sie als »gotteslästerlich« beurteilten, ein neues Gericht Gottes auf die jüdische Gemeinschaft herabziehen werde. Kurz: Der Hörer der Botschaft muß sich selbst als Glied der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte begreifen, um jene »Forma Mantis« zu entwickeln, die in Jesus das »Zeichen« entdeckt, »dem wider-

---

<sup>23</sup> Luk 2,35.

sprochen wird« (wörtlicher: »das widersprüchliche Reden hervorruft«, sodaß »sogar durch die eigene Seele mitten hindurchgeht das Schwert«<sup>24</sup>). Nur im Kontext israelitisch-jüdischer Überlieferung konnte die »Stunde« Jesu als diejenige beurteilt werden, in der Heil und Unheil auf dem Spiele stehen.

Darum konnten auch die, die nach Jesu Tod und seiner von »vorher bereitgehaltenen Zeugen« bezeugten Auferweckung von Jesus sprachen, dies nur tun, indem sie die ganze Geschichte Israels auf neue Weise erzählten (exemplarisch in den Reden des Petrus, des Stephanus und später des Paulus, wie sie in der Apostelgeschichte erzählt werden). Dieser Jesus ist so sehr ein Glied der Geschichte Israels, daß auch die beginnende christliche Überlieferung nur die Form einer »relecture« der ganzen Geschichte Israels annehmen konnte. Diese relecture hat freilich erneut den Gesamtkontext verändert, in den das Erleben der Jünger eingeordnet werden mußte, um darin seine Stelle und seinen »Stellenwert« zu finden. Und es läßt sich zeigen, daß es das Zeugnis von Jesu Auferweckung und die im Lichte dieses Zeugnisses gedeutete Erfahrung von Jesu Kreuz gewesen ist, die diesem neuen Kontext seine neue Struktur verlieh und alle Anschauung von Raum und Zeit, alles Verstehen des Bleibenden im Wandel und des Wirkens und der Wirksamkeit grundlegend verändert hat.

#### 4. Wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten

Sofern in den Evangelien von Jesu Ankündigungen seines Leidens und seiner Auferweckung die Rede ist, waren diese fast ausschließlich an den engen Kreis seiner Jünger gerichtet. (Eine Ausnahme könnte die Rede vom »Zeichen des Jona« darstellen, mit der Jesus die Zeichen-Forderung der »Schriftgelehrten und Pharisäer« beantwortet hat<sup>25</sup>.) Erst in der Rückschau von der Selbstbezeugung des Auferstandenen her ist auch die Botschaft vom Kreuz zu einem zentralen Thema der christlichen Predigt geworden. Exemplarisch dafür ist die Petrus-Predigt nach der Ausgießung des Geistes, die Lukas wie ein Programm aller weiteren von ihm berichteten Apostelpredigten an deren Anfang gestellt hat: »Mit Gewißheit soll das ganze Haus Israel erkennen, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat:

<sup>24</sup> Luk 2,34f.

<sup>25</sup> Mt 12,38ff., Luk. 11,29.

eben den Jesus, den ihr gekreuzigt habt«<sup>26</sup>. An dieser Stelle ist nicht von der Heilswirksamkeit des Kreuzestodes Jesu die Rede; der Hinweis auf das Kreuz dient, im Kontext dieser Predigt, zur Identifikation dessen, von dem die Rede ist (vgl. die betonte Wiederholung des Ausdrucks »diesen Jesus«<sup>27</sup>). Der Akzent liegt auf der Auferweckung; und die Ausgießung des Geistes über die Jünger gilt als das Zeichen dafür, daß mit dieser Auferweckung Jesu die »neue Weltzeit« schon begonnen hat. (Darin liegt der Sinn der Berufung Petri auf die Geist-Verheißung des Propheten Joel.) Darum fuhr die Predigt des Petrus denen, in deren Namen das Todesurteil über Jesus gesprochen worden war, »ins Herz«, sodaß sie frugen: »Brüder, was sollen wir tun?«<sup>28</sup>.

In diesem Kontext aber mußte, in einem weiteren Schritt der Reflexion, auch der Tod Jesu verstanden werden: Ist in der Öffnung dieses einen Grabes die eschatologische »Öffnung der Gräber« vorweggenommen, dann ist mit seinem Hinabsteigen ins Grab das Ende der »alten Weltzeit« schon herbeigekommen. In dem über ihn gefällten Todesurteil hat »diese Welt«, ohne es zu wissen, das Urteil über sich selbst gesprochen und gerade in dieser »Unwissenheit« die Verheißung der Propheten erfüllt<sup>29</sup>. Erst in diesem Zusammenhang konnte nach der Bedeutung des Kreuzes im göttlichen Heilsplan gefragt und auf diese Frage geantwortet werden: Der Christus »mußte« dies leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen<sup>30</sup>. Und als Interpretament für diese »Notwendigkeit« bot sich das deutero-jesaja-nische Lied vom »leidenden Gottesknecht« an. Wie manche Kreise innerhalb des Judentums zu einer Zeit, in der es seine Leiden nicht mehr als Strafe für eigene Schuld verstehen konnte, sich in dem »leidenden Gottesknecht« wiedererkannten, auf den, nach dem Zeugnis der »Könige«, die Sünden der Völker gelegt sind, so erkannten die Jünger in Jesus den Knecht, der die Sünden des Volkes und der ganzen Welt getragen hat<sup>31</sup>.

Nun ist Jesus nicht, wie die »Jünglinge im Feuerofen«, wegen eines verweigerten Götzenopfers zum Tode verurteilt worden, auch nicht, wie die »Makkabäischen Brüder«, wegen der Weigerung, ge-

---

<sup>26</sup> Apg 2,36.

<sup>27</sup> Apg 2,23, 32 und 36.

<sup>28</sup> Apg 2,37.

<sup>29</sup> Apg 13,27.

<sup>30</sup> Luk 34,25, vgl. Luk 24,7.

<sup>31</sup> Vgl. 1 Petr 2,22 ff.

gen die Speisevorschriften des Gesetzes zu verstoßen. Wenn also, im Sinne der christlichen Verkündigung, behauptet wird, in ihm und spezieller in seinem Kreuzestode sei die Geschichte Israels zur Fülle gelangt, dann nicht deswegen, weil er ein »exemplarischer jüdischer Märtyrer« gewesen wäre. Wohl aber hat er, nach einer Aussage des Johannes-Evangeliums, seinen Tod als die Vorwegnahme der Tempel-Zerstörung, seine Auferweckung als die wahre Aufrichtung des neuen und ewigen Tempels verstanden; »er aber sprach vom Tempel seines Leibes«<sup>32</sup>. Damit aber ordnete er sich die Geschichte Israels auf eine überraschende Weise ein: Die von ihm vorhergesagte Zerstörung des Zweiten Tempels machte deutlich, daß der zürnende Gott die götzendienerischen Völker ihrer eigenen Bosheit überläßt, daß aber die Ekklesia Israel die Folgen dieser Bosheit und also des göttlichen Zorns über die Völker zu tragen hatte. Indem Jesus aber die Tempel-Zerstörung an seinem Leibe vorwegnehmend durchlitt und so die Berufung des »leidenden Gottesknechts« auf sich nahm, konnte er diese Berufung Israels zu ihrem heilstiftenden Ende führen: Jesu Tod und seine Auferweckung sind, diesem Verständnis nach, das wirksame Zeichen der Hoffnung darauf, daß das Leiden *dieses einen* Gottesknechts einlöst, was in den Leiden *des Volkes als Gottesknecht* nur verheißen ist: den »Exodus« aller Völker aus dieser von Widergöttern beherrschten Welt und ihre »Hineinführung« in die kommende Welt des Gottesreichs. Dann werden die Könige der Völker »merken, was ihnen niemals zuvor jemand verkündet hat«, und schließlich bekennen: »Auf ihm liegt die Strafe, damit wir Frieden haben, und durch seine Wunden sind wir geheilt«<sup>33</sup>. In Jesus kommt die Geschichte der Ekklesia Israel zu ihrer Fülle, weil er, aufgrund seiner spezifischen und einmaligen Beziehung zum Vater, das stellvertretende Leiden zum befreienden Leiden machen konnte.

Die Beantwortung der Frage, welchen Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel der Kreuzestod Jesu einnehme, hängt deswegen davon ab, wie die beiden möglichen Deutungen der Lieder vom leidenden Gottesknecht aufeinander bezogen werden können: die christologische Deutung, die in diesen Liedern den einmaligen Tod Jesu vorher verkündet sieht, und die ekklesiologische Deutung, die darin die paradoxe Gestalt der Berufung Israels ausgedrückt findet, in dieser Stunde, in der das Gericht über »diese Welt« ergeht, dieses Gericht

<sup>32</sup> Joh 2,19–22.

<sup>33</sup> Jes 53,5.

stellvertretend zu durchleiden. Zu dieser Berufung Israels aber hat auch die junge christliche Gemeinde sich bekannt. Im Sinne der christlichen Verkündigung hängen diese beiden Deutungen in folgender Weise zusammen: Nur durch den Tod des Einen konnte die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchlitten, sondern wirksam »hinweggenommen« werden. Und nur durch die Gemeinschaft mit diesem Einen gewinnen die Vielen die Gewißheit, daß auch ihre Leiden heilswirksamen Charakter haben und zum »Segen für die Sippen des Erdbodens« werden. So benennt gerade die christologische Deutung der Lieder vom leidenden Gottesknecht den Grund dafür, daß diese Lieder auch ekklesiologisch gelesen werden können und müssen.

Mit dieser christologischen Deutung der Lieder vom leidenden Gottesknecht hatte freilich die gesamte Erfahrungswelt ein weiteres Mal ihre Struktur verändert. Die »nahe bevorstehende« Vollendung des göttlichen Heilsplanes war zu einer »schon geschehenen« Vollendung geworden. Und wenn es nun noch etwas zu erwarten gab, dann war es die Wiederkunft dessen, in dessen Tod und Auferweckung das Ziel des göttlichen Heilswirkens schon erreicht worden ist. Der Messias »wird so wiederkehren, wie ihr ihn habt zum Himmel auffahren sehen«<sup>34</sup>. Die so verstandene Zeit war nun nicht nur, angesichts ihres nahe bevorstehenden Endes, knapp und kostbar geworden; sie hatte den Charakter der schon an ihr Ende gekommenen Zeit; und jeder ihrer Augenblicke enthielt die Präsenz dieses Endes, freilich zugleich die Verhüllung dieser Präsenz. Diese Verborgenheit des schon gewirkten Heils bildete den Grund aller Anfechtung, in der die Jünger auszuharren hatten. Damit aber gewann jenes »Feststehen« im Vertrauen auf Gottes Heilsusage, das »Emunah«, »Glaube« heißt, den Charakter des Glaubens wider den Augenschein. Denn bis zur Wiederkunft des Christus steht die Welt – und die Jünger mit ihr! – unter dem Gericht über ihren Unglauben, das darin besteht, »daß ihr mich nicht mehr seht«<sup>35</sup>. Und die Frage war, auf welche Weise die Glaubenden in der Zeit der Verborgenheit des Heils dennoch an dessen schon gewirkter Wirklichkeit Anteil gewinnen können.

Zu einem Leitbegriff für die Beantwortung dieser Frage wurde der Begriff der »Gleichgestaltung« oder »Gestaltgemeinschaft«

<sup>34</sup> Apg 1,11.

<sup>35</sup> Joh. 16,10.

(*Symmorphía*). Und in diesem Zusammenhang verändert sich, gemeinsam mit der Zeit-Anschauung, auch der Begriff des Wirkens und der Wirksamkeit. Wenn ganz allgemein alles religiös verstandene »Wirken« und seine »Wirksamkeit« darauf beruht, daß Menschen sich dazu berufen wissen, in Worten und Handlungen wirksame Gegenwartszeichen eines göttlichen Wirkens zu setzen, dann ist alles weltwirksame Handeln der Christen auf ihre Berufung gegründet, das »Bild« des Gekreuzigten in dieser Welt zu sein. »Die er [Gott] vorhergewußt hat, die hat er auch vorweg dazu ausgesondert, gleichgestaltet zu werden mit dem Bild seines Sohnes«<sup>36</sup>. Und wenn nach allgemein religiöser Überzeugung der Mensch nur deswegen fähig ist, in Zeichenworten und Zeichenhandlungen »Bilder«, d. h. Gegenwartsgestalten, des göttlichen Wirkens zu setzen, weil er selbst »Bild«, d. h. Gestalt der wirksamen Gegenwart der Gottheit ist, dann gewinnt diese Berufung des Menschen im Zusammenhang der christlichen Verkündigung eine neue Gestalt. »Allenthalben tragen wir die Tötung Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde«<sup>37</sup>. Auf dieser besonderen Art von Gestaltgemeinschaft beruht nun das, was im Kontext der christlichen Verkündigung »Kraft« heißt. Die »Kraft seiner [Jesu] Auferstehung« wird darin offenbar, daß er denen, die »seinem Tode gleichgestaltet« werden, jene »Umgestaltung« zusagt, kraft derer der »Leib ihrer Niedrigkeit umgestaltet wird, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß seinem Wirken, das Kraft hat, sich zu unterwerfen das All«<sup>38</sup>. Die »Kraft« der Auferstehung und die darin sich erweisende »Kraft« des Auferstandenen, »sich das All zu unterwerfen«, erweist sich darin, daß für die Glaubenden in der »Gestaltgemeinschaft« mit dem Tod ihres Herrn der alte Äon schon überwunden und die Verheißung der »Gestaltgemeinschaft« mit dem Erhöhten im kommenden Äon schon jetzt, inmitten der eigenen Niedrigkeit, wirksam geworden ist. Ihre Bedrängnis wird, als Form der Gemeinschaft mit Christus, zum Bürgerbrief des »Políteuma in den Himmeln«<sup>39</sup>.

Rückblickend von der Erfahrung der »Kraft der Auferstehung« Jesu wird nun den Jüngern auch das Kreuz Jesu als Erweis seiner

---

<sup>36</sup> Röm. 8,29.

<sup>37</sup> 2 Kor 4,10.

<sup>38</sup> Phil. 3,10 und 21.

<sup>39</sup> A. a. O. Vers 20.

»Kraft« verständlich, die die Welt überwunden hat<sup>40</sup>. Nicht erst von Jesu Auferweckung, sondern schon von seinem Kreuzestod kann deswegen gesagt werden: »Jetzt ergeht das Gericht über die Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen«<sup>41</sup>. Von einer »Kraft der Auferstehung« kann gesprochen werden, weil diese den neuen Äon nicht nur anzeigt, sondern den Glaubenden wirksam an ihm Anteil gewährt; ebenso aber kann auch von einer »Kraft« des Kreuzes gesprochen werden, weil dieser Tod das Ende des alten Äons nicht nur anzeigt, sondern das Gericht über »diese Welt« und ihren »Fürsten« wirksam vollzieht. Die Schwachheit der Glaubenden aber, die an der Schwachheit des Gekreuzigten Anteil haben, wird zur Weise, wie auch an ihnen und durch sie Gottes Kraft »zur Vollendung kommt«<sup>42</sup>. Der Verborgenheit des schon gewirkten Heils in der noch fortlaufenden »alten« Weltzeit entspricht die Verborgenheit der göttlichen Kraft in der Gestalt der menschlichen Schwachheit des Christus und der Christen. »Wo ich schwach bin, da bin ich stark«<sup>43</sup>. Die »Hypomoné«, die Kraft, unter der Last der Bedrängnis auszuhalten, wird unter den Bedingungen des schon gewirkten, aber noch nicht offenbar gewordenen »Sieges« Christi zum Erweis der göttlichen Kraft, die in Jesu Kreuz die bestehende Welt schon überwunden hat und in der Auferweckung Jesu die kommende schon hat anbrechen lassen.

Die nun beginnende christliche Überlieferung hatte die Aufgabe, die Glaubenden in jene *Formatio Mentis* einzuüben, kraft derer sie fähig wurden, ihre je neuen Erfahrungen in den Kontext einzuzuordnen, der durch die Erinnerung an Christi Tod und Auferweckung seine besondere Struktur erhalten hatte. Alle Erlebnisse der »Bedrängnis in dieser Welt« konnten so als Konkretionen einer Gestaltgemeinschaft mit Jesu Kreuzes-Niedrigkeit begriffen werden, die die Verheißung kommender Gestaltgemeinschaft mit seiner Auferstehungs-Herrlichkeit schon in sich trug. Und die Kraft des Aus-harrens im Glauben konnte als Teilhabe an Christi Sieg über diese »alte Welt« verstanden werden: »Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube«<sup>44</sup>.

Dabei war es von entscheidender Bedeutung, ein Mißverständ-

---

<sup>40</sup> Vgl. Joh 16,33.

<sup>41</sup> Joh 12,31.

<sup>42</sup> 2 Kor 11,9.

<sup>43</sup> 2 Kor 12,10.

<sup>44</sup> 1 Joh. 5,4.

nis dieser Botschaft zu vermeiden, als handle es sich um eine schlichte »Umwertung der Werte«, kraft derer gegenwärtige Niedrigkeit als solche die Verheißung kommender Herrlichkeit in sich enthalte; eine auf solche Weise mißverstandene Botschaft von der »Siegeskraft des Kreuzes« müßte mit Recht den Vorwurf auf sich ziehen, als handle es sich um eine bloße Äußerung des »Ressentiments der Zu-kurz-Gekommenen«, die sich für ihre reale Inferiorität gegenüber anderen Gliedern der Gesellschaft durch die fiktive Hoffnung kommender Superiorität schadlos halten. Nicht Niedrigkeit, Schwachheit und Leid als solche, sondern die Gestaltgemeinschaft mit dem Einen, der das unverwechselbar individuelle Schicksal seines Kreuzes auf sich genommen hat, enthält, christlich verstanden, die Verheißung in sich, an der ebenso unverwechselbar individuellen Herrlichkeit des Auferstandenen Anteil zu gewinnen.

Damit war eine Frage aufgeworfen, die weder durch die ekclesiologische noch durch die christologische Deutung der Gottesknechtslieder zureichend beantwortet werden konnte: Wie kann Stellvertretung, vor allem stellvertretendes Leiden, für »die Vielen« heilswirksam werden? Diese Frage aber konnte nicht aus der Distanz des Betrachters heraus rein theoretisch beantwortet werden, sondern nur durch die Reflexion auf den Vollzug gottesdienstlicher Feiern, in denen die Glaubenden die »Teilgewinnung am heilswirksamen Leiden Christi« als real geschehend erfuhren. Deswegen war die ausgezeichnete Weise, wie die Überlieferung vom wirksamen Herrenleiden weitergegeben wurde und dann erst zum Thema theoretischer Reflexion werden konnte, die Feier der Taufe und die Feier des »Herrenmahles«, das er »in der Nacht, da er verraten wurde« mit seinen Jüngern gehalten hat. Darum waren die wichtigsten Formen der christlichen Verkündigung von Anfang an die Tauf-Katechese und die Abendmahls-Katechese. Die Taufe, schon von Johannes am Jordan als ein Ritus der Todes-Antizipation gespendet und von Jesus so empfangen, wurde von den Jüngern Jesu als Einweihung in die Todesgemeinschaft mit dem Gekreuzigten gefeiert<sup>45</sup>. Das Herrenmahl aber galt als die »Verkündigung seines Todes, bis er wiederkommt«<sup>46</sup>.

Jene »relecture« der gesamten Geschichte Israels, die ein unentbehrlicher Bestandteil der christlichen Verkündigung ist, trat deswegen am deutlichsten in einer Neu-Interpretation des Passah-Mahles

<sup>45</sup> Vgl. die paulinische Tauf-Theologie in Rom. 6.

<sup>46</sup> 1 Kor 11,26.

in Erscheinung. Das »letzte Abendmahl« Jesu ist, nach der übereinstimmenden Darstellung der drei ersten Evangelien (freilich nicht des Johannes-Evangeliums), ein Passah-Mahl gewesen; und diese Verbindung zwischen dem Abschiedmahl Jesu und dem Passah-Mahl der jüdischen Tradition hat die Feier des Herrenmahles schon in seinen frühesten, schon vor-paulinischen Formen bestimmt. Dieses Mahl hat, wie alle Passah-Feiern in der Geschichte Israels, die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten, an Gottes »Gericht über alle Götter Ägyptens« und an den »Vorübergang« des richtenden Gottes an den Häusern der Hebräer wachgehalten. Und dieses Gedächtnis der göttlichen Gerichts- und Rettungstat wurde, ebenfalls in der gesamten Geschichte Israels, nicht nur im Bewußtsein der Feiernden vorstellungshaft reproduziert, sondern als reale Vergegenwärtigung des Geschehenen vollzogen. Das gegessene Osterlamm aber war das von Gott selbst angeordnete »Auslösungs-Ritual«, das die »Kinder Israels« *vor* dem göttlichen Gericht und mitten *in* diesem Gericht am Leben erhalten hat. Nun ist aber, wie die Jünger erfahren mußten, Jesus durch das Essen des Osterlamms gerade nicht vor Tod und Gericht bewahrt geblieben; und seine Deute-Worte über Brot und Wein »Dies ist mein Leib, der hingegeben wird«, »Dies ist mein Blut, das vergossen wird« verband die Erinnerung an die Errettung der Väter mit der zeichenhaften Antizipation seines eigenen Todes. Das hat die Jünger, rückschauend auf den wirklich eingetretenen Tod Jesu, zu der Deutung genötigt: Das »alte« Osterlamm hat zwar die Väter, aber nicht diesen einen Sohn vor dem Tode bewahrt; für die »Söhne« aber ist Jesus selbst zum »neuen« Osterlamm geworden, das getötet wurde, damit der richtende Gott an ihren Häusern vorübergänge. Der Ruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« scheint ein liturgischer Ausruf gewesen zu sein, der seinen Ort bei der Feier des Herrenmahls hatte und den Paulus bei den Adressaten seiner Briefe schon als bekannt voraussetzen konnte, um an ihn, im Ersten Brief an die Korinther, paränetische Folgerungen anzuschließen: »Feget aus den alten Sauerteig, denn unser Osterlamm ist geschlachtet, Christus«<sup>47</sup>

Die auf Christus bezogene prophetische Verkündigung vom »leidenden Gottesknecht« und der an das Herrenmahl als »neue Pesach-Feier« geknüpfte Anrufung Christi als »unseres Osterlamms« enthielten alle später entwickelte Lehren von Kreuzestod als »Stell-

<sup>47</sup> 1 Kor 5,7.

vertretung« für die sündigen Menschen schon in nuce in sich. Und in diesem Kontext von Taufe und Herrenmahl gewann auch die erhoffte und zugesagte Gestaltgemeinschaft mit Christus ihre Bestimmtheit und Konkretion.

Beide Arten, den Kreuzestod Jesu zu deuten, die Bezeichnung Jesu als »leidenden Gottesknecht« und als »neues Paschalamm«, stellten das Christusereignis in den Zusammenhang der Überlieferung Israels hinein. Dabei hat sich gezeigt: Die christologische Auslegung der Lieder vom leidenden Gottesknecht war mit ihrer ekcllesiologischen Auslegung, die in diesen Texten das Schicksal und die Berufung Israels ausgedrückt fand, widerspruchsfrei vereinbar. Dagegen wird im folgenden Abschnitt zu zeigen sein, daß die Botschaft von Christus als »unserem Osterlamm« den Konflikt der jungen Christengemeinde mit der Ekklesia Israel auf die Spitze getrieben hat.

Wenn im Zusammenhang der hier versuchten »philosophischen Einübung in die Theologie« so ausführlich von der neutestamentlichen Kreuzesbotschaft, von Taufkatechesen und Abendmahl-Katechesen die Rede war, dann deshalb, weil es nur dadurch möglich ist, den radikalen Strukturwandel des gesamten Erfahrungskontextes deutlich zu machen, in den, von apostolischen Zeiten an, die Christen alle ihre Erlebnisse einordnen mußten, um sie als Erfahrung lesen zu können. Die Radikalität dieses Strukturwandels aber wird daran deutlich, daß das Zeugnis von Christi Kreuzestod und Auferweckung, die für die Glaubenden zur strukturgebende Mitte ihrer gesamten Erfahrungswelt wurden, von Hörern, deren Anschauen und Denken seine Formatio in anderen Überlieferungen empfangen hatte, teils als »Ärgernis«, teils als »Torheit« beurteilt werden mußte.

## 5. Den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit

Schon an früherer Stelle war davon die Rede, daß die »Zeichenforderung« der Juden ebenso wie die »Weisheitssuche« der Griechen einer Notwendigkeit ihrer historischen Situation entsprach; angesichts der Mehrzahl von »Messias-Prätendenten« mußten die Juden den wahren »Wiederhersteller« von »Verführern des Volkes« an sicheren Zeichen unterscheiden; und angesichts der Konkurrenz von Rhetoren in der Volksversammlung mußten die Griechen eine Kunst des Argumentierens entwickeln, um »weisen Rat« von verderblicher

Demagogie zu unterscheiden und ein verantwortliches Abstimmungsverhalten möglich zu machen (s. o. S. 197). Es wird noch davon zu handeln sein, unter welcher Voraussetzung die Prediger wie die Hörer des Evangeliums sich der Notwendigkeit dieser Art von Kriterienfindung enthoben wußten. An dieser Stelle aber ist deutlich zu machen, warum die christliche Predigt von Kreuz und Auferweckung Jesu, gemessen an den Kriterien der Juden wie der Griechen, unannehbar erschien.

a) *Das »Ärgernis« in den Augen der Juden*

Schon der Konflikt, in den Jesus mit den »Pharisäern und Schriftgelehrten« geriet, erhielt seine Schärfe dadurch, daß sein Verhalten zu »Zöllnern und Sündern« und der damit verbundene Anspruch auf die Vollmacht zur Sündenvergebung den Juden als »gotteslästerlich« erschien. Denn dabei handelte es sich in ihren Augen nicht nur um einen Ausdruck von Überheblichkeit (griechisch gesprochen: von Hybris), sondern um einen Verstoß gegen die gebotene »Reinheit« und »Freihaltung von Befleckung«, welche ihrerseits, in der Periode des Zweiten Tempels, als Bedingung dafür gelten mußte, das Volk vor einem neuen göttlichen Gericht zu bewahren (s. o. S. 216 ff.). Dem stand die Forderung Jesu an jeden Einzelnen gegenüber, nicht nach Wegen zu suchen, um dieses Gericht zu vermeiden, sondern »sein Kreuz«, also das über ihn gefällte Todesurteil, »auf sich zu nehmen« und sich so, mitten im Gericht, der Gnade Gottes zu übergeben, der den umkehrbereiten Sünder mehr liebt als neunundneunzig Gerechte. Eine solche Aufforderung mußte in diesem Zusammenhang nicht nur als lästerliche Verwegenheit, sondern als Geringschätzung der gottgegebenen Thorah und damit als Gefährdung der gesamten Ekklesia Israel erscheinen.

Dieser Konflikt erhielt nochmals eine neue Qualität, als die Jünger Jesu begannen, den Kreuzestod Jesu als Gottes Heilstat und die Gestaltgemeinschaft mit dem Gekreuzigten als Heilsweg zu predigen. Das Skandalöse dieser Predigt tritt durch den soeben beschriebenen Zusammenhang zwischen der Kreuzespredigt und der Feier des Herrenmahles besonders deutlich zutage. Das Pessach-Mahl wurde als Real-Vergegenwärtigung jenes »Vorübergangs« gefeiert, durch den der »die Götter Ägyptens« richtende Gott sein Volk, das sonst dem gleichen Gericht verfallen gewesen wäre, in die Freiheit geführt hat. Das gleiche Mahl als neue Todes-Antizipation zu begehen – zu-

nächst als Antizipation des Todes Jesu, sodann als wirksames Zeichen der Todesgemeinschaft der Jünger mit ihm – mußte in jüdischen Augen als Verkehrung dieses Festes in sein Gegenteil erscheinen. Und wenn die »Auslösung« aller männlichen Erstgeburt Israels als die gottesdienstliche Wiederholung der stellvertretenden Tötung des Passah-Lammes verstanden wurde, erschien der Gedanke an ein »neues Passah-Lamm«, nun aber an einen Menschen, der für die Seinen in den Tod gegangen sei, wie ein Widerruf der von Gott angeordneten Ablösung der Tötung von Menschen durch die Tötung eines Tieres. Wenn überdies diese Ablösung, in der Tradition Israels, durch die von Gott verhinderte Opferung des Isaak ihre archaiologische Deutung gefunden hatte, erschien die neuerliche Tötung eines »geliebten Sohnes« wie ein Rückfall in einen prä-abrahamitischen Zustand der Menschheit.

Der »Skandal des Kreuzes« bestand, so gesehen, nicht nur darin, daß ein in »dieser Welt« erfolgloser Messias zum Mittler des Heils erklärt wurde, sondern darüber hinaus darin, daß auf solche Weise die gesamte Geschichte Israels, zurück bis in ihre Anfänge im »Vorübergang Gottes« und sogar zurück bis in ihren Ur-Anfang bei Abraham, ihres von Gott gesetzten und ständig fortwirkenden Grundes beraubt zu werden schien. Der liturgische Ruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« mußte dann wie die rituell vollzogene Trennung von dieser gesamten Geschichte Gottes mit seinem Volke klingen. Und der Satz »Mein Blut ist wahrhaft ein Trank« schien sogar noch dem Noah-Bund zu widersprechen, der »mit allem Fleische« geschlossen war und allen realen, damit aber auch allen »symbolischen« Blutgenuß untersagte. Der Ausschluß jener »Judenchristen«, die dieses Herrenmahl feierten, aus der Synagoge (der »Ekklesia Israel«) war unter dieser Voraussetzung unvermeidlich.

Für die Christen aber stellte sich die Frage: Konnte diese Voraussetzung bestritten werden, unter der den Juden die Botschaft von Christus als dem »neuen Osterlamm« als Blasphemie erscheinen mußte? Gab es einen Weg, die Überlieferung vom erretteten Isaak und von den durch das Osterlamm »ausgelösten« Vätern – und ganz allgemein die Überlieferung von »Gesetz und Propheten« – so zu verstehen, daß die christliche Botschaft mit ihr vereinbar blieb, ja sogar die in dieser Überlieferung bezeugte Verheißung erfüllte? Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem »Osterlamm der Väter« und jenem »neuen Osterlamm«, das die Christen »das unsere (Pascha nostrum)« nannten, wurde so zum Prüfstein, an dem jeder christliche

Versuch, den Kreuzestod Jesu in die Geschichte Israels einzuordnen, sich bewähren mußte. So wurde diese Verhältnisbestimmung zu einem zentralen Thema für jede christliche »Theologia Crucis«.

b) *Die »Torheit« in den Augen der Griechen*

Ehe jedoch auf die philosophische Bedeutung dieser christlichen (und spezieller paulinischen) »Theologia Crucis« eingegangen wird, soll verdeutlicht werden, warum die Botschaft vom Kreuz »den Griechen eine Torheit« bedeuten mußte. Die Ablehnung der Griechen scheint sich nicht so sehr gegen die Botschaft vom »heilbringenden Tod« gerichtet zu haben als vielmehr gegen die Botschaft von der Auferweckung. Die höflich klingende Formulierung der Athener »Darüber wollen wir ein anderes Mal hören«<sup>48</sup> zeigt nicht an, daß sie das Gespräch mit Paulus über dieses Thema bei späterer Gelegenheit fortsetzen wollten, sondern daß das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu, auf das Paulus mit seiner ganzen »Areopag-Rede« abgezielt hatte, ihnen indiskutabel erschien. Vom heilbringenden Tod einer Gottheit zu sprechen, hatte in Griechenland eine breite und ehrwürdige Tradition. Und Riten der Einweihung in einen solchen heilbringenden Tod, die zugleich als Unsterblichkeitsweihen galten, waren weit verbreitet. (Die hoch angesehenen Mysterien von Eleusis waren nur eine unter mehreren Ausprägungen dieser religiösen Praxis.) Für die Griechen bestand kein Anlaß, an diesem Teil der christlichen Botschaft Anstoß zu nehmen – Eher bestand für die Christen Anlaß, einem allzu bereitwilligen »Verstehen« durch Betonung des Unterschieds entgegenzutreten, der die Kreuzesbotschaft von derartigen Reden von der Todesgemeinschaft mit einer Gottheit trennte. Dagegen war es die Botschaft von der Auferweckung, an der sich die Geister schieden. Das lag nicht nur daran, daß die Unsterblichkeit, auf die man sich durch religiöse Einweihungen vorbereiten wollte, von manchen Richtungen innerhalb der griechischen Religion nicht als »Auferweckung des Leibes«, sondern als Befreiung aus diesem »Gefängnis der Seele« erhofft wurde. (Der sogenannte »Leib-Seele-Dualismus« war in Griechenland weder ursprünglich heimisch noch allgemein herrschend.) Was die Ablehnung der Hörer hervorrief, war die von Paulus mit besonderer Betonung vorgetragene Behauptung, daß die Auferweckung sich an einem bestimmten, »vorher fest-

---

<sup>48</sup> Apg 17,32.

gesetzten Tage« an einem bestimmten, dafür »ausgesonderten Menschen« ereignet habe<sup>49</sup> – also weder vor aller Zeit, wie bei Osiris, dessen Verehrung auch in Griechenland Anhänger gefunden hatte, noch zu jeder Zeit und an jedem Menschen, der sich durch religiöse Einweihung und sittlichen Lebenswandel dafür qualifiziert hat, wie die Angehörigen der »höheren Einweihungsgrade« von Eleusis.

Und damit hing ein zweiter Inhalt der paulinischen Predigt zusammen: der »zuvor festgesetzte Tag« und der »ausgesonderte Mann«, der allein, in der Kraft seiner Auferstehung, »allen Zuversicht gibt«, sind zugleich Tag und Organ des göttlichen Gerichts »über die ganze bewohnte Welt«. Und damit ist, obgleich in dieser besonderen Pauluspredigt vom Kreuz nicht die Rede ist, der Zusammenhang zwischen Gericht und Auferweckung genannt, der sonst in der christlichen Verkündigung den Zusammenhang der Auferweckung Jesu mit seinem vorangegangenen Kreuzestod bestimmt: Der eine »Ausgesonderte«, auf den sich die »Zuversicht aller« gründet, ist zugleich der, durch dessen Tod »die Welt schon gerichtet« ist.

Damit wird deutlich, was die Athener von Paulus erwartet hatten, aber auch warum er sie enttäuscht hat. Sie erwarteten eine »neue Lehre«<sup>50</sup>, die sich mit philosophischen Argumenten und Gegenargumenten gegen die Lehre der »Epikuräer und Stoiker« hätte abwägen lassen; aber was sie zu hören bekamen, war die Rede eines »Boten«<sup>51</sup>, der von einem Gott sprach, der »Stunden der Entscheidung ausgegrenzt und einander zugeordnet« hat<sup>52</sup>, darunter jenen Tag des »Gerichts über die ganze Oikuméne«, der in der Auferweckung des »ausgesonderten Mannes« angebrochen ist. Dieser Gott lässt durch seinen Boten den gegenwärtigen Augenblick (τὰ νῦν) als die Stunde der Umkehr »für alle Menschen an allen Orten ansagen«<sup>53</sup>. An Stelle einer neuen Lehre spricht Paulus eine eschatologische Zeitansage aus und deutet die Auferweckung Jesu als das Zeichen der so angesagten Entscheidungsstunde. Darüber aber lässt sich nicht so, wie über »neue Lehren«, philosophisch diskutieren. Eine solche Botschaft ist im strengen Wortsinn indiskutabel und ruft bei denen, die es auf philosophische Argumentationen abgesehen haben, »Gelächter« hervor.

---

<sup>49</sup> Apg 17,31.

<sup>50</sup> Kainé didaché – a. a. O. 17,19.

<sup>51</sup> Katangeleús – Vers 18.

<sup>52</sup> Horísas prostetagménous kairóus – Vers 26.

<sup>53</sup> Vers 30.

Denn die Erfahrungswelt der Griechen war als ein Gefüge von Abbildern ewiger Urbilder verstanden – seien es Abbildereignisse mythischer Ursprungereignisse, seien es Abbildgestalten ewiger Ideen. In der Mannigfaltigkeit der Erlebnisinhalte dieses Verhältnis zu ewigen Urbildgestalten oder vor-zeitlichen Urbildereignissen freizulegen, war Aufgabe des Forschens, dessen Ergebnisse zu Inhalten der Lehre wurden, über deren innere Stimmigkeit (*Symphonia heauto*) und deren Übereinstimmung mit den Phänomenen (*Symphonia tois phainoménois*) man im Austausch von Argumenten diskutieren konnte. Die Erfahrungswelt des Paulus aber war – in dieser Hinsicht gut jüdisch – als ein Gefüge von Stunden der Entscheidung (*kairos*) verstanden, die ihre Einheit in einem göttlichen Ratschluß fanden, der an einem »vorher bestimmten Tage« zu seiner Vollendung gelangte. Und das »nyn« der paulinischen Predigt sagte den alles entscheidenden *Kairós* dieser Vollendung an, die in Jesu Auferweckung geschehen war. Die so verstandene Auferweckung hatte in der Erfahrungswelt der Griechen keinen Platz, sodaß sie die Anhörung dieser Predigt auf unbestimmte Zeit vertagten.

Der Abbruch des von Paulus versuchten Gesprächs mit den Athenern beruhte, so verstanden, darauf, daß eine Lehre (*didaché*), die die Athener erwarteten, und ein eschatologischer Botenspruch (*katangelía*), den Paulus ihnen zuzusprechen versuchte, untereinander inkommensurabel sind. Und der von Lukas so beschriebene Abbruch des Gespräches scheint, innerhalb der Apostelgeschichte, als exemplarischer Fall zu fungieren: Hier wird die Unfähigkeit der »Weisen dieser Welt« deutlich, in der christlichen Botschaft von dem Einen, in dessen Kreuzigung und Auferweckung sich das Heil oder Unheil aller Menschen entscheidet, etwas anderes als eine »Torheit« zu erblicken.

Eine Anmerkung sei an dieser Stelle erlaubt: Die hier versuchte Benennung des Differenzpunktes zwischen der von den Griechen gesuchten Weisheit und der christlichen Botschaft, die Differenz zwischen einer »Didaché« und einer »Katangelía«, bleibt von der Frage unberührt, ob Lukas an dieser Stelle auf den Prozeß des Sokrates anspielen wollte: Die Gegner des Paulus haben diesen »gegriffen« und »zum Areopag gebracht«, dem Sitz des athenischen Staatsgerichtshofes, und dies aufgrund des Vorwurfs: »Du scheinst neue *Daimónia* einzuführen«<sup>54</sup> – womit sie den entscheidenden Anklagepunkt wie-

<sup>54</sup> A. a. O. Vers 19.

derholten, der zur Verurteilung des Sokrates vor dem athenischen Gerichtshof geführt hatte: Daß mit »Areopag« nicht nur der Hügel, sondern die dort tagende Versammlung gemeint ist, ergibt sich aus der Angabe, Paulus habe seine Rede »inmitten« des Areopag gehalten<sup>55</sup>. Der Anklage, Paulus führe (wie Sokrates) »neue Daimonia« ein<sup>56</sup>, entsprach die Verteidigung des Paulus, er predige einen Gott, den die Athener längst schon verehrten, freilich ohne ihn zu kennen<sup>57</sup>. Insofern war die gegen ihn erhobene Anklage gegenstandslos. Und wenn er im weiteren Verlauf seiner Rede von der Auferweckung der Toten sprach, schlug er ein neues Thema an, das mit der Prozeß-Materie nichts mehr zu tun hatte. In diesem Kontext wäre die Formulierung »Darüber wollen wir dich ein andermal hören« präziser zu übersetzen »Darüber wollen wir dich ein andermal *verhören*«; so verstanden, bezeichnete diese Formulierung der Athener die Vertagung – und in Wahrheit den Abbruch – des Verhörs. Und die Formulierung »Paulus aber ging weg (exélthen) aus ihrer Mitte« würde bedeuten, daß er dem ihm drohenden Prozeß »entgangen« ist (vgl. die Stelle aus dem Lukas-Evangelium, die davon spricht daß Jesus »durch die Mitte der Nazarener hindurchgehend [dielthón] seines Weges ging«, als diese ihn wegen seiner Rede von der Kante des Felsens hinabstürzen wollten<sup>58</sup>).

Wiederum entstand für die Christen die Frage, warum die Botschaft des Evangeliums den Griechen als »Torheit« erscheinen mußte. Und die Rede von dem »Törichten Gottes«, das »weiser ist als die Weisheit der Menschen«, gibt darauf die Antwort<sup>59</sup>. Wie aber das Evangelium nicht darauf ausgerichtet ist, das Gesetz »abzutun«, sondern ihm »seinen festen Stand zu geben«, so ist es auch nicht darauf ausgerichtet, jede Suche nach Weisheit als vergeblich zu beurteilen, sondern darauf, »die Weisheit Gottes in seinem Ratschluß« auszusprechen, die freilich als »Weisheit der Vollendeten« von aller »Weisheit dieser Welt« verschieden ist<sup>60</sup>. Sie besteht in dem »Botenwort« (katangelía), durch das Gott selber bezeugt sein will<sup>61</sup>. Diese »Weisheit der Vollendeten« aber beruht darauf, daß Gott seinen Zeu-

<sup>55</sup> Vers 22.

<sup>56</sup> Vgl. Platon, Apol. 24 b/c.

<sup>57</sup> Apg 17,23.

<sup>58</sup> Luk 4,30.

<sup>59</sup> 1 Kor 1,25.

<sup>60</sup> 1 Kor 2,6f.

<sup>61</sup> 1 Kor 2,1.

gen an der Weise Anteil gegeben hat, wie er sich selber kennt: an seinem »Geist«, der »auch die Tiefen der Gottheit erforscht« und erkennt, »was Gottes ist«, ebenso wie der Geist des Menschen, und er allein, das Innere des Menschen kennt<sup>62</sup>.

Das Bekenntnis zu Christus als dem neuen »Osterlamm«, das in der Feier des Herrenmahls zum Ausdruck kommt, ist zum Scheidepunkt geworden, an dem die Wege der Juden und Christen sich trennten. Entsprechend wurde die Berufung auf den »Geist Gottes«, die in dem Anspruch des Boten zum Ausdruck kommt, den Ratsschluß Gottes zu kennen, der in der Auferweckung Jesu den »Kairos« des Gerichts und der Umkehr festgesetzt hat, zum Scheidepunkt, an dem die Wege der Christen sich von denen der »Weisen dieser Welt« geschieden haben.

## 6. Die Christusbotschaft – kein Abschied von der Tradition Israels, sondern ein Symptom ihrer Krise und zugleich die Ansage ihrer Wende

Weder Jesus noch seine Jünger haben sich von der Ekklesia Israel getrennt. Jesus hat mehrfach eine Wallfahrt zum Tempel unternommen. Und die Jünger waren noch nach der Ausgießung des Geistes »täglich mit Beharrlichkeit im Tempel«<sup>63</sup>, um dort an den Gebetszeiten teilzunehmen (z. B. zur »Neunten Stunde des Gebets«<sup>64</sup>). Daneben aber feierten sie das »Brotbrechen in den Häusern«<sup>65</sup>. Der Verbindung dieses Brotbrechens mit der »Lehre der Apostel« und mit dem häuslichen Gebet widmeten sie die gleiche »Beharrlichkeit« wie dem Gebet im Tempel<sup>66</sup>. Durch diese eigene Gebets-, Predigt- und Mahlversammlungen konstituierten sie sich, innerhalb der Ekklesia Israel, als eine derjenigen jüdischen Sondergemeinschaften, die in einer Stunde der historischen Krise die Rettung des ganzen »Hauses Israel« vorbereiten wollten. Die Hoffnung auf diese Errettung verband sich für sie mit der Erwartung der Wiederkunft Christi, der, in

---

<sup>62</sup> 1 Kor 2,10f.

<sup>63</sup> Apg 2,46; 5, 42.

<sup>64</sup> Apg 3,1.

<sup>65</sup> Apg 2,46.

<sup>66</sup> Apg 2,42.

den Himmel aufgenommen, »für euch [die Juden] vorweg bereit gehalten ist« bis zur Zeit der »Neuschaffung von allem«<sup>67</sup>.

Aus solchen Aussagen der apostolischen Predigt wird deutlich, wie die Jüngergemeinde ihren Herrn verstand. Nicht als Stifter einer neuen Religion, die die Vorgänger-Religion, in deren Schoß sie entstanden war, als »abgetan« erklärte, sondern als »Wiederhersteller«, dessen Werk freilich mit der »Neuschaffung von allem« zusammenfallen würde. Daß die von Gott gewirkte Erneuerung Israels, zugleich mit dem »neuen Bund« und dem »neuen Tempel«, die Schaffung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« einschließen werde, entsprach einer im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels verbreiteten Erwartung. In diesen Rahmen aber zeichnete die Jüngergemeinde ihre Verkündigung von Jesu Kreuz und Auferweckung ein. Das Kreuz wurde nun zum Anzeichen des Gerichts über »diese Welt«, Jesu Auferweckung aber zum Zeichen für den Beginn der »neuen Welt«. Damit trennte die Jüngergemeinde sich, ihrem Selbstverständnis nach, nicht von der Überlieferung Israels; aber sie verstand sie auf neue Weise. Dieses neue Verständnis der Überlieferung Israels aber hat in der Verkündigung von Christus als dem »neuen Osterlamm« seinen präzisesten Ausdruck gefunden. Der Tod Christi, verstanden als Schlachtung »unseres« Osterlamms, wurde zum Schlüssel für ein christliches Verständnis der gesamten Geschichte Israels bis zurück zu ihren Anfängen und zugleich zu einem Angebot an das »Haus Israel«, diese seine Geschichte im Bewußtsein von seiner gegenwärtigen Krise neu zu verstehen. (Davon, daß das Judentum in seiner Mehrheit dieses Angebot als nicht annehmbar beurteilte, war schon die Rede; von der Aufgabe der jungen Christengemeinde, diesen Widerspruch der Juden zu deuten, wird an späterer Stelle noch zu sprechen sein.)

In diesem Zusammenhang ist zunächst in Erinnerung zu rufen, was schon an früherer Stelle ausgeführt worden ist (s. o. S. 110 ff.): Der »Vorübergang Gottes« ist Ausdruck einer ungeschuldeten Erhaltungsgnade Gottes gewesen. Das erwählte Volk Gottes blieb nicht deswegen von dem »Gericht über die Götter Ägyptens« verschont, weil es von der allgemeinen Gott-Entfremdung der Welt frei gewesen wäre. (Auch seine Väter haben »jenseits des Stromes fremden Göttern gedient«.) Es blieb inmitten des göttlichen Gerichts deswegen verschont, weil es um seiner Berufung willen, »ein Segen für alle

<sup>67</sup> Apg 3,20f.

Sippen des Erdbodens« zu sein, am Leben erhalten werden sollte. Die »Auslösung« (Lytrosis) durch das geschlachtete Lamm (und in späteren Generationen die »Auslösung« jeder männlichen Erstgeburt durch das geopferte Taubenpaar) war das sichtbare Zeichen dafür, daß der »Vorübergang« Gottes keineswegs selbstverständlich war: Nur deswegen war das stellvertretende Tieropfer nötig. Diese »Auslösung« zeigte aber auch, daß das Entrinnen aus dem Gericht eine Folge der freien Erhaltungsgnade Gottes gewesen ist: Nur weil Gott es selber so wollte und anordnete, konnte das Tieropfer »Auslösung« bewirken. Weil das Volk dieser bleibenden Erinnerung an die »Nicht-Selbstverständlichkeit« seiner Erhaltung bedurfte, mußte das Auslösungsopfer von Generation zu Generation wiederholt werden. (Der in jüngerer Zeit geäußerte Verdacht, ein solches Opfer sei deswegen nötig gewesen, weil Gott »Blut sehen wollte«, ehe er bereit war, sich versöhnen zu lassen, scheint zwar manchen Lesern durch den Wortlaut des biblischen Berichts nahegelegt zu sein: »Wenn ich das Blut des Lammes an den Türpfosten der Hebräer sehen werde, werde ich vorübergehen«<sup>68</sup>. Dennoch ist diese Deutung ein Mißverständnis des biblischen Berichts vom göttlichen »Vorübergang«, der vielmehr als Ausdruck einer freien und ungeschuldeten Erhaltungsgnade verstanden sein will.)

Erinnert man sich an diese Textbefunde, dann bleibt freilich die Frage noch offen, wofür das von Gott erwählte Volk durch Gottes Erhaltungsgnade aufgespart geblieben sei. Wurde, in der Krisensituation vor und nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, die Berufung der Ekklesia Israels darin gesehen, der »leidende Gottesknecht« zu sein, dessen Bedrängnis den Völkern zum Segen gereicht, dann wurde die Frage umso dringlicher, woher dieses stellvertretende Leidenden die Kraft empfange, die Gott-Entfremdung der ganzen Welt zu überwinden und damit auch dem Leidenden den Anteil an der kommenden Welt zu sichern. Es ist diese Frage, auf die die christliche Verkündigung vom »neuen Osterlamm« eine Antwort gibt: Das Osterlamm, das die Väter gegessen haben, war dazu bestimmt, durch seinen stellvertretenden Tod den »Vorübergang« des richtenden Gottes zu erwirken. Das Kreuz Jesu, verstanden als die Schlachtung des neuen Osterlamms, war dazu bestimmt, daß inmitten des Gerichts (nicht an ihm vorbei) sich ein Weg zum Leben öffnete: zunächst für den Einen, der dieses Gericht stellvertretend auf sich nahm und so

---

<sup>68</sup> Ex 12,3.

»in seine Herrlichkeit einging«, sodann für die Vielen, die in der »Gestaltgemeinschaft« mit seinem Leiden an seinem Sieg über den »Fürsten dieser Welt« Anteil gewannen. Wenn also die Geschichte der Ekklesia Israel in jener gegenwärtigen Krise kulminiert, in der Israels bleibende Berufung die konkrete Gestalt des stellvertretend leidenden Gottesknechts annimmt, dann ist die »Auslösung« durch den Tod des neuen Osterlamms zugleich der Grund der Gewißheit, daß nicht nur für den Einen, sondern auch für die Vielen das stellvertretende Leiden einen wirksamen Dienst an dem Sieg Gottes über »diese Weltzeit« darstelle.

Auf solche Weise wird, nach christlicher Deutung, die Schlachtung des »ersten Osterlammes« weder überflüssig gemacht noch außer Kraft gesetzt, wohl aber durch die Schlachtung des »neuen Osterlammes« zu seiner Fülle gebracht. Das Gericht über »alle Götter Ägyptens«, Ursprung der Ekklesia Israel, erschien nun als Verheißung des im Kreuzestod Jesu vollzogenen Gerichts über den »Fürsten dieser Welt«; und die »Auslösung« (Lytrosis) der Erstgeburt Israels durch die Schlachtung des Osterlamms und später rituell wiederholt im Auslösungsopfer jedes männlichen Erstgeborenen<sup>69</sup> erschien als Verheißung der neuen »Auslösung« Israels<sup>70</sup>, die nun durch das Blut des Gekreuzigten geschehen sei<sup>71</sup>. Die im Herrenmahl gefeierte Schlachtung des neuen Osterlamms, die den Juden wie ein Widerruf der Erwählung Israels, ja schon der Errettung des Isaak erscheinen mußte, war so in den Augen der Christen gerade das deutlichste Zeichen der Kontinuität der »Bundesschlüsse« vom Abrahamsbund bis zum »neuen Bund im Blute Christi«. Damit aber eröffnet sich eine Möglichkeit, gerade dort die »Erfüllung« der gesamten Geschichte Israels anzusagen, wo aus jüdischer Sicht die deutlichste Trennung von ihr zu geschehen schien: in der Botschaft vom »neuen Osterlamm«. Der Christus mußte als das »neue Osterlamm« geschlachtet werden, wenn er durch seinen einmaligen Tod auch dem Leiden der Vielen den Charakter eines »heilswirksamen Leidens« verleihen wollte. Nur durch seinen Tod konnte die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchlitten, sondern wirksam überwunden werden; und nur darauf konnte die zweifache Zuversicht sich gründen, daß auch im stellvertretenden Leiden des erwählten Volkes »im-

<sup>69</sup> Ex 13,15.

<sup>70</sup> Luk 2,22.

<sup>71</sup> Eph 1,7.

mer ein Rest sein werde für ein großes Entrinnen«, aber auch daß die, für die es in dieser Welt kein »Entrinnen« gibt, nicht aus Gottes Erwählung herausfallen, sondern durch ihr Leiden einen Auftrag erfüllen, »dessen Lohn groß sein wird in der kommenden Welt«. Das »neue Osterlamm« deutet so das »alte« als das Vorausbild der Berufung des Gottesvolkes, gemeinsam mit dem »einen leidenden Gottesknecht« zum »Lösegeld für die Vielen« zu werden.

Christologisch bedeutet dies: Die beiden Aussagen, Christus sei der »leidende Gottesknecht« und er sei »das neue Osterlamm«, legen sich gegenseitig aus: Er ist, als der Leidende, das »neue Osterlamm«, das stellvertretend für die Vielen gestorben ist, nicht um sie auf einem Weg »am Gericht vorbei« zum Leben zu führen, sondern um sie im Sterben wie im Leben zu heilswirksamen Zeichen für das Gericht über die Welt und zugleich für deren Errettung zu machen. Das »neue Osterlamm« deutet so das »alte« als das Vorausbild der Berufung des Gottesvolkes, gemeinsam mit dem »einen leidenden Gottesknecht« zum »Lösegeld für die Vielen« zu werden. Freilich ist das Auslegungsverhältnis gegenseitig: Wenn durch den gottesdienstlichen Ausruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« der Grund angegeben wird, der allein das Leiden des Gottesknechts heilswirksam macht, dann wird umgekehrt durch die Lieder vom Gottesknecht das Ziel angegeben, auf das der »Vorübergang Gottes« (Pessach) und die Schlachtung des Osterlamms ausgerichtet war. Ekklesiologisch aber ist daraus die Folgerung zu ziehen: Die Gemeinde derer, für die das Osterlamm – das »alte« wie das »neue« – stellvertretend gestorben ist, ist dazu berufen, in der Gemeinsamkeit mit dem Einen »leidenden Gottesknecht« die Wunden der Völker zu tragen und zu heilen<sup>72</sup> und dadurch, gemeinsam mit den Völkern, in die Herrlichkeit des Auferstandenen einzugehen.

Noch einmal ist in diesem Zusammenhang zu betonen: Es kann sich nicht darum handeln, durch eine derartige Christologie und Ekklesiologie das Leiden als solches zu verherrlichen und ihm – nur deshalb, weil es Leiden ist – heilswirksame Kraft zuzuschreiben. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, dem »erwählten Volk« inmitten der Erfahrung, daß die eschatologische Krise der Welt an ihm nicht vorübergeht, eine Hoffnungs-Perspektive zu geben. Eine solche Hoffnungsperspektive kann nicht dadurch gefunden werden, daß die Erwählten sich über »die Völker« erheben, sondern nur dadurch, daß

---

<sup>72</sup> Is 53, 4f.

sie sich als befähigt erfahren, gemeinsam mit der »Welt« und stellvertretend für sie den Weg durch Gottes Gericht hindurch und hinein in Gottes Gnade zu gehen.

Indem die entstehende christliche Gemeinde sich auf solche Weise verstand, ordnete sie sich in die Geschichte der Ekklesia Israel ein und machte sich deren Überlieferung und gegenwärtige Erfahrung auf neue Weise zueigen. Eine solche »relecture« der Überlieferung Israels und der Erwartung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels schloß eine bestimmte Deutung des gegenwärtigen, von Gott vorher bestimmten »Kairós« ein. Die sich abzeichnende Krise der jüdischen Gemeinschaft, ihre äußere Bedrohung durch die Römer und ihre inneren Konflikte, erschienen nun als Zeichen einer herangekommenen Krise der gesamten »alten Weltzeit«, von der das Volk nicht ausgespart bleiben, sondern die es stellvertretend für alle durchleiden werde wie der »leidende Gottesknecht«. Und seine eigene Wiederherstellung konnte, so gesehen, nur erhofft werden, wenn einer aus diesem Volke, der »erwählte Knecht«, stellvertretend für das Volk und die ganze Menschheit, das kommende Gericht an seinem eigenen Leibe durchleiden werde, »um so in seine Herrlichkeit einzugehen«. Nur dann könnte die erhoffte »Wiederherstellung Israels« mit der »Wiederherstellung von Allem« zu einer Einheit verbunden werden<sup>73</sup>. Die Berufung Israels, »zum Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu werden, konnte dann nur durch die »Gestaltgemeinschaft« mit diesem Leidenden und durch sein Leiden Verherrlichten ihre Erfüllung finden. Und zu einem »zur Fülle gelangten Israel« konnten nur diejenigen gehören, die zu solcher Gestaltgemeinschaft bereit waren. Das wiederum setzte voraus, daß der Eine leidende Gottesknecht zugleich, als das »neue Osterlamm«, das erwählte Volk dazu befähigte, mitten im stellvertretend ertragenen Gericht Gottes dessen lebenspendende Gnade zu erfahren und diese Gnade auch »allen Sippen des Erdbodens« weiterzugeben. In dieser Befähigung, die Berufung Israels auf neue Weise zu erfüllen, zeigte sich, daß die Botschaft vom »neuen Osterlamm« nicht dazu bestimmt war, die Befreiung aus dem Sklavenhause rückgängig zu machen und auf solche Weise »Gesetz und Propheten abzutun«, sondern sie zur Fülle zu bringen.

Dann freilich stellte sich für die Christen die weiterführende Frage, warum die Juden (in ihrer Mehrheit) diese christliche Deutung

---

<sup>73</sup> Apg 3,20f.

von »Gesetz und Propheten« nicht akzeptieren konnten und deshalb bei dem Urteil blieben, die Botschaft vom »neuen Osterlamm« impliziere den Bruch ihrer Treue zur Thorah und sei deswegen gotteslästerlich. Darauf antwortete Paulus mit seiner Lehre von dem »Schleier«, der für die Juden über den Schriften liege, und von der »Verstockung ihrer Herzen«, die Gott selbst für eine bestimmte, begrenzte Zeit bewirkt habe, um so seinen Heilsratschluß zum Ziele zu führen<sup>74</sup>. Dadurch wurde freilich der »Skandal«, den die Kreuzesbotschaft für die Juden bedeutete, nicht gemildert, sondern verstärkt. Die Christen aber blieben dessen gewiß, daß auch das Ärgernis, das die Juden an der Botschaft vom Kreuze nehmen, zu eben diesem göttlichen Heilsratschluß gehört. Wenn nur ein »Rest« Israels sich zu diesem Verständnis seiner Berufung bereitfand, dann war dieser Rest dazu bestimmt, zum Platzhalter des »neuen Israel« zu werden bis zu dem Zeitpunkt, an dem »ganz Israel gerettet« würde<sup>75</sup>. So verstanden bereitete der Tod des neuen Osterlamms die »Auslösung« des ganzen Volkes vor, das nicht nur aus Ägypten ins verheißene Land, sondern aus dem alten, dem Gericht verfallenen Äon in den neuen geführt werden sollte. Die Ablehnung Jesu durch »die Seinen« zeigte so die Radikalität der Krise in der Geschichte Israels an; aber die Christusbotschaft selbst verstand sich zugleich als die Zusage von deren Wende.

Es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, darüber zu urteilen, ob die Lehre des Paulus vom »Schleier über den Schriften« und von der »Verstockung Israels«, von den für eine gewisse Zeit »ausgehauenen« und die »Wieder-Einpflanzung« bestimmten »Zweigen« dazu ausreiche, um das Verhältnis der jungen Christenheit zur Überlieferung der Ekklesia Israel zu bestimmen<sup>76</sup>. Aber zu einer philosophischen Theorie der religiösen Überlieferung gehört die Feststellung: Für die junge Gemeinde der Christen stellte sich die unausweichliche Aufgabe, sich die Überlieferung Israels zueigen zu machen und sogar den Widerspruch »der Juden« gegen die Botschaft vom Kreuz als einen Teil ihrer eigenen Geschichte zu begreifen und die dazu geeignete erscheinenden Kategorien zu entwickeln.

---

<sup>74</sup> 2 Kor 3,14f.

<sup>75</sup> Rom. 11,28.

<sup>76</sup> Vgl. dazu: Franz Mußner »Die Kraft der Wurzel«, Freiburg 1987, und seinen Artikel »Die Verstockung Israels nach Röm. 9–11« in: Trierer Theologische Zeitschrift 109 [2000], 191–198.

## 7. Vom Christusbekenntnis zur entstehenden Christologie: der Hymnengesang der christlichen Gemeinden

Wenn, wie im Ersten Band der hier vorgelegten Untersuchung ausgeführt wurde, Erfahrung dadurch zustandekommt, daß wir den Anspruch des Wirklichen in unserem Anschauen und Denken beantworten (s. Band I, S. 109 ff.), dann ist diejenige Antwort, in der der spezifische Anspruch des Heiligen zur Sprache gebracht wird, das innere und äußere Wort der Doxologie (s. Band I, S. 242 ff. u. 288 ff.). Diese benennt das Heilige auf solche Weise, daß in der *Invocatio Nominis* die wirksame »Korrelation« zwischen ihm und dem Menschen zustandekommt; und sie vermag dies, weil sie als das »dem Menschen vom Heiligen auf die Lippen gelegte Wort« zum »Aufleuchten seiner Herrlichkeit« beiträgt und daher ihren Namen »Doxologia« hat. Dieser doxologisch angerufene und ausgerufene *Name* des Heiligen ist der Ursprung aller religiösen *Begriffe*.

Das gilt auch für die junge christliche Gemeinde. Auch für sie bildet der doxologisch ausgerufene Name den Ursprung aller ihrer theologischen Begriffe<sup>77</sup>. So sind auch jene frühchristlichen Hymnen, von denen einige im Neuen Testament überliefert sind, durch die Christus-Namen, die sie aussprechen, der Ursprung aller theologischen Christologie. Die Weitergabe dieser Hymnen bildet deswegen ein entscheidendes Moment der christlichen Überlieferung; denn indem immer neue Generationen in den überlieferten Hymnengesang einstimmen, gewinnen sie jene »Forma Mentis«, kraft derer sie fähig werden, die Inhalte der bezeugten Erinnerung mit ihren je neuen Erlebnissen zur Einheit eines Erfahrungs-Kontextes zu verbinden und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der überlieferten Botschaft zu werden.

Für die Entwicklung einer Christologie sind vor allem zwei dieser hymnischen Anrufungen bedeutsam geworden: Der Auferstandene wird angerufen als der »Erstgeborene der Toten« und als derjenige, der die »Gestalt des Knechts angenommen« hat, um diesem die »Gestaltgemeinschaft« mit seinem Leiden und mit seiner Herrlichkeit möglich zu machen. (In grammatischer Hinsicht darf dabei angemerkt werden: Der »Hymnische Partizipialstil« des Hebräischen klingt in den Relativsätzen der griechisch verfaßten Hymnologie nach und läßt auch diese als Namen für den Angerufenen erkennen.)

---

<sup>77</sup> Vgl. Geoffrey Wainwright, Doxology, London 1980.

Es ist leicht zu sehen, daß die beiden genannten Anrufungen den Auferstandenen als denjenigen benennen, an dessen »Gestalt« die Glaubenden Anteil gewinnen können: Als »Erstgeborener von den Toten«<sup>78</sup> ist er zugleich Typos und Ursache für die Teilhabe der »Nachgeborenen« an seiner Auferstehungs-Herrlichkeit. Und die ungenötigte Freiheit, mit der er den Vielen die »Gleichgestaltung« mit seinem Leiden wie mit seiner Herrlichkeit gewährt<sup>79</sup>, kommt darin zum Ausdruck, daß er zuvor in Freiheit ihre Gestalt, die »Gestalt des Knechtes«, angenommen hat und so zum Antitypos jenes Adam geworden ist, der sich umgekehrt »die Gottgleichheit rauben« wollte<sup>80</sup>. In einem weiteren Reflexionsschritt wird sodann deutlich gemacht: Er konnte zum »Erstgeborenen« der *neuen* Schöpfung nur werden, weil er zuvor schon der Ursprung der *ersten* Schöpfung gewesen ist. »Durch ihn und auf ihn hin ist alles erschaffen«<sup>81</sup>. Und er konnte die »Gestalt des Knechtes« nur in freier Entscheidung annehmen, weil er zuvor und wesenhaft »in der Gestalt Gottes da war«<sup>82</sup>. Was später »kosmische Christologie« heißt, die den Christus als das Haupt der Schöpfung bekennt, und was später »Deszendenz-Christologie« genannt wird, die den freiwilligen »Abstieg« des Sohnes aus der Herrlichkeit des Vaters in die Niedrigkeit des Menschenlebens zum Inhalt hat, läßt sich auf solche Weise als Auslegung jener »Kraft der Auferstehung« Jesu begreifen, die die Glaubenden als an ihnen wirksam erfahren haben.

Wenn an früherer Stelle gesagt wurde, es gehöre zur Eigenart der religiösen Erfahrung, daß der, der sie macht, die Präsenz des »Ursprungs von allem« erfährt und sich so als »Zeitgenosse dessen, was im Anfang geschah« wissen darf<sup>83</sup>, dann gewinnt im christlichen Hymnengesang diese »Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen« eine spezifische Gestalt: In der Gestaltgemeinschaft mit dem, in dessen Tod die »alte Welt« an ihr Ende gekommen ist und in dessen Auferweckung der »neue Äon« schon begonnen hat, wird ihnen zugleich die Einheit der »Kraft« bewußt, aus der die alte wie die neue Welt hervorgegangen ist. Der Gott, der »der Erste und der Letzte« ist, hat

---

<sup>78</sup> Col. 1,15.

<sup>79</sup> Phil. 3,10 f. u. 20.

<sup>80</sup> Phil. 2,6 ff.

<sup>81</sup> Col 1,10.

<sup>82</sup> Phil 2,6.

<sup>83</sup> Vgl. zur »archaiologischen Deutung« der religiösen Erfahrung: Band II, S. 29f.

in der Auferweckung seines Sohnes auch diesen als das »Alpha und Omega« beglaubigt.

Damit aber wird zugleich die Frage beantwortbar, warum die Jünger sich jener Notwendigkeit enthoben wußten, die die Juden genötigt hatte, »Zeichen zu fordern«, die Griechen aber »Weisheit zu suchen«. Die Auferweckung Jesu selber war für sie in jenem ausgezeichneten Sinne »das Zeichen«, daß sie keines anderen Kriteriums mehr bedurften, um den wahren »Wiederhersteller Israels« von den »Pseudó-Christoi« zu unterscheiden, die zu seiner Zeit und noch nach ihm aufgetreten sind. Und die »Weisheit Gottes in seinem Ratsschluß«, der bisher »verborgen« war, nun aber »durch den Geist offenbar geworden ist«<sup>84</sup>, machte es überflüssig, durch »Menschenweisheit« nach Kriterien zu suchen, um den »Führer zum Leben«<sup>85</sup> von verführerischen Demagogen zu unterscheiden.

Im folgenden Kapitel wird zu zeigen sein, daß aus der »kosmischen Christologie« und der »Deszendenz-Christologie« sich jene »metaphysischen« Aussagen über Christus entfaltet haben, die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder das Interesse der Philosophen auf sich gezogen haben. Dazu gehören vor allem die Aussagen über die »Wesens-Einheit« des Sohnes mit dem Vater bei gleichzeitiger »Verschiedenheit der Personen«, sowie die daraus sich ergebenden theologischen Aussagen über die Dreipersönlichkeit des Einen Gottes und über die »innertrinitarischen Hervorgänge« des Vaters aus dem Sohn und des Geistes aus beiden. Aber darüber darf nicht zum Vergessen gebracht werden, daß es die »eschatologische Zeitansage« der apostolischen Verkündigung gewesen ist, die allen diesen Aussagen über das »Wesen« des Christus zugrundeliegt, und daß diese »eschatologische Zeitansage« nur in der Aneignung der Geschichte Israels und durch Beziehung auf deren Krisis ihre Bedeutung gewinnen konnte und weiter bewahren kann.

Dieser Tatsache muß auch der Versuch einer philosophischen Einübung in die Christologie Rechnung tragen. Statt den Bezug der christologischen und trinitarischen Aussagen zur Geschichte zu überspringen, hat sie die Aufgabe, die Bedingungen anzuzeigen, unter denen es möglich wird, alle Aussagen über das »Wesen des Christus« auf den Zusammenhang jener Geschichte zurückzuziehen, die durch ihn in ihre kritische Phase getreten ist. Dies aber ist immer

<sup>84</sup> 1 Kor 2,7 ff.

<sup>85</sup> Apg 3,15.

zuerst und vor allem die Geschichte der Ekklesia Israel gewesen. Das aber bedeutet zugleich: Eine philosophische Einübung in die Christologie muß deutlich machen, auf welche Weise auch alle theoretische Christologie und Trinitätslehre einen Beitrag zu jener Formatio Mentis darstellt, die durch diese Geschichte der Ekklesia Israel, im Durchgang durch ihre mannigfachen Krisen, möglich wurde. Denn nur durch diese Formatio Mentis ist die christliche Ekklesia, in der Schule der Ekklesia Israel, fähig geworden, auch die Memoria passionis et resurrectionis Christi mit dem eigenen Erleben immer neuer Generationen zu einem einzigen Erfahrungskontext zu verbinden. Nur so werden und bleiben die Mitglieder der christlichen Ekklesia fähig, zu Zeugen für die Wahrheit der ihnen überlieferten Botschaft zu werden. Und so bestätigt sich, was zu Beginn dieses Dritten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung gesagt worden ist: Nur im Kontext einer Einübung in die Ekklesiologie der Ekklesia Israel kann auch der Versuch einer philosophischen Einübung in die Christologie unternommen werden (s. o. S. 15 ff.).

## Fünftes Teilergebnis

Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus – aber auch der Widerspruch, auf den dieses Bekenntnis stieß – gewann seine Bedeutung nur durch seine Beziehung zu einer bestimmten Situation in der Geschichte der Ekklesia Israel: In einer Phase in der Geschichte des Judentums, in der die Übermacht der Römer neues Unheil erwarten ließ, hatten sich innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Sondergruppen gebildet, die die prophetische Verkündigung von einem »heiligen Rest« als Aufforderung verstanden, durch gesteigerte Gesetzestreue und durch sorgfältige Vermeidung aller Berührungen mit dem »Unreinen« einem »kommenden Gericht zu entgehen«. Ihnen mußte Jesu Umgang mit »Zöllnern und Sündern« nicht nur als ein persönliches Fehlverhalten erscheinen, sondern als »Verführung des Volkes«, die das kommende Gericht über die gesamte Ekklesia Israel provozieren werde. Und da Jesus dieses sein Verhalten mit dem Anspruch begründete, Sünden zu vergeben, beurteilten sie ihn als »Gotteslästerer«. Jesus selbst aber beantwortete diesen Vorwurf mit der Gegen-Anklage, die »Weisen und Vernünftigen« hätten »Gott nicht erkannt«, so daß selbst Heiden wie die »Bürger von Niniveh« als Zeugen des Ge-

richts über sie »aufstehen« würden; und nur er selbst sei dazu berufen, »Gott offenbar zu machen, wem er will«.

Dieser Konflikt hat dazu geführt, daß die jüdischen Autoritäten beim römischen Procurator das Todesurteil über Jesus beantragten und erwirkten. Und in dieser Zuspitzung des Konflikts hat Jesus seine Jünger auf einen Weg der Nachfolge gerufen, der sich von allen Heilswegen unterschied, nach denen das Judentum suchte: Er forderte sie auf, »ihr Kreuz auf sich zu nehmen«, also nicht etwa dem göttlichen Urteil zu entgehen, sondern das auch über sie gefällte Todesurteil anzunehmen und in diesem Sinne »Nein zu sich selber zu sagen« (so die wörtliche Übersetzung des mißverständlichen Wortes »Selbstverleugnung«); nur so könnten sie, inmitten des Gerichts, Gottes Gnade erfahren, die »Tote lebendig macht« wie den Verlorenen Sohn des barmherzigen Vaters, der »tot war, und siehe, er lebt«. In diesem Kontext gewann Jesu Vorhersage der kommenden Zerstörung des Tempels, aber auch die Ankündigung seines eigenen Leidens die Bedeutung einer Ansage der Stunde, in der »diese Welt« mitsamt ihrem »Fürsten« »schon gerichtet ist« und die »neue Welt« ihren Anfang nimmt.

Im Lichte dieser Verkündigung verstanden die Jünger Jesu Tod und Auferweckung als die entscheidenden »Zeichen der Zeit«. Die angesagte Stunde war, so verstanden, nicht nur die Stunde des »nahe herbeigekommenen«, sondern die des schon geschehenen Gerichts und des schon geschehenen Neubeginns; denn in der »Öffnung« des Grabes Jesu war die erwartete »Öffnung der Gräber« schon vorweggenommen. Und der Weg zum Leben öffnete sich für die Glaubenden dadurch, daß sie an seinem Leiden Anteil gewannen (»seine Tötung an ihrem Leibe trugen«) und dadurch die Verheißung der kommenden Teilhabe an der »Herrlichkeit seiner Auferstehung« gewannen.

Diese Teilhabe am Herrenleiden und zugleich die »Kraft der Auferstehung« aber wurde an den Jüngern in herausragender Weise wirksam in der Feier des Herrenmahles. Das Verständnis dieses Herrenmahles wird durch den früh bezeugten liturgischen Ruf zum Ausdruck gebracht: »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus«. Die frühe christliche Gemeinde verstand das Herrenmahl, das sie feierte, als Nachvollzug des Mahles, das Jesus selbst, nach der Darstellung der drei ersten Evangelien, mit seinen Jüngern als Passah-Mahl begangen und zugleich als Antizipation seines Leidens gedeutet hat. Das so verstandene »Mahl des Herrn« wurde von der jungen Gemeinde der Christen als »Herrenmahl« begangen und als Zeichen

eines wirksamen Gedenkens verstanden. Im Rückblick vom schon geschehenen Kreuzestode Jesu her deuteten sie das so begangene Passah-Mahl als »Schlachtung des neuen Osterlammes«: Dieses hat die »Auslösung« (Lytrosis) der Glaubenden so bewirkt, wie das »alte Osterlamm« die »Auslösung« der Väter aus dem »Gericht über die Götter Ägyptens« bewirkt hatte und wie das »Reinigungsopfer« die »Auslösung« jeder männlichen Erstgeburt bewirkte, durch die die Auslösung der Väter von immer neuen Generationen der Söhne in der Geschichte Israels abbildhaft vergegenwärtigt worden war.

Damit verschärfte sich der Konflikt, der zu Jesu Verurteilung geführt hatte, im Urteil der Juden noch einmal: Während die Deutung des Leidens (sei es des ganzen Volkes, sei es herausragender Einzelner) im Lichte der Lieder vom Gottesknecht die junge christliche Gemeinde mit der Ekklesia Israel verband, wurde der gottesdienstliche Ruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« in den Ohren der jüdischen Mehrheit zum Kennwort für die Trennung der Jüngergemeinde von der Überlieferung Israels. Der Gedanke, daß der Tod eines Menschen zur »Lytrosis« für die Vielen werden solle, schien jene Ablösung der Tötung von Menschen durch die Schlachtung eines Tieres rückgängig zu machen, die den zentralen Inhalt der Feier des göttlichen »Vorübergangs« ausmachte und in der von Gott gewirkten Ablösung der Opferung Isaaks durch die Tötung eines Widders ihr Urbild hatte. Die Jünger selbst dagegen wiesen diesen Vorwurf zurück und haben sich nach wie vor als legitime Mitglieder der Ekklesia Israel verstanden und verhalten.

Wurde auf solche Weise die Botschaft vom Kreuz den Juden zum »Skáandalon«, so erschien die Botschaft von der Auferweckung den Griechen als »Torheit«. Während der Gedanke, daß eine Gottheit oder ein »göttlicher Sohn« für das Leben der Welt gestorben sei, ihnen vertraut war, war die Botschaft, daß in der Auferweckung eines bestimmten Menschen die Stunde des Gerichts über die »ganze Oikumene« gekommen sei und der neue Äon schon begonnen habe, für sie indiskutabel. Die für sie aufgrund ihrer historischen Lage unvermeidliche Suche nach Kriterien zur Unterscheidung wahrer und falschen »Lehren« (didachai) machte es nötig, alle Ereignisse in der Zeit als Abbilder ewiger Ur-Gestalten (Ideen) oder als Wiederholungsgestalten ewiger Ur-Ereignisse nach Art der Inhalte mythischer »Archaiologiai« zu deuten und ließ die »Katangelia« von einer inmitten der Zeit geschehenden Wende vom alten zum neuen Äon als Torheit erscheinen.

Für die Jünger ergab sich daraus zunächst die Aufgabe, ihr eigenes Verhältnis zur Überlieferung der Ekklesia Israel zu bestimmen, aber auch die »Torheit« ihrer Botschaft in ein Verhältnis zur griechischen »Suche nach Weisheit« zu setzen.

Da sie mit Entschiedenheit am Bekenntnis Israels festhielten, daß Gott dem mit den Vätern geschlossenen Bund die Treue halte, wurde es zu einem Kriterium ihrer Selbstbeurteilung, ob ihnen der Nachweis gelinge, daß sie mit ihrer Botschaft »das Gesetz nicht aufheben«, sondern ihm im Gegenteil »festen Bestand gewähren«. Deshalb mußten sie zugleich zeigen, daß die Anstoß erregende Verkündigung vom »neuen Osterlamm« den *Grund* benennt, der alles stellvertretende Leiden erst heilswirksam macht: Nur Christus als das »neue Osterlamm« konnte die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchleiden, sondern zugleich wirksam überwinden und so auch das Leiden der Vielen zu einem wirksamen Dienst an Gottes Sieg über »diese Welt« werden lassen. Entsprechend machten die Lieder vom leidenden Gottesknecht, mochten sie im Übrigen auf die ganze Ekklesia Israel oder auf den Einen, eschatologischen Gottesknecht bezogen werden, das *Ziel* deutlich, um dessentwillen das erwählte Volk durch den stellvertretenden Tod des Osterlamms vom göttlichen Gericht ausgespart blieb: Es blieb dafür aufbewahrt, in allen Krisen der Weltgeschichte das göttliche Gericht stellvertretend zu durchleiden und, zugleich mit seiner eigenen Errettung, die »Wunden der Völker zu heilen«.

Und da das gleiche Bekenntnis zum einen und einzigen Gott die Überzeugung einschloß, daß dieser sich auch »den Völkern nicht unbezeugt gelassen« habe, mußte der Nachweis geführt werden, daß in der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung eine »Weisheit Gottes« ausgesprochen werde, die zwar alle »Menschenweisheit« als töricht erweist, zugleich aber alles menschliche »Suchen nach Weisheit« zu seinem Ziele führt.

Betraten diese Aufgaben vor allem das Verhältnis der jungen Gemeinde »nach außen«, zu Juden und Heiden, so galt es im Verhältnis »nach innen« vor allem, die Möglichkeit einer »Gestaltgemeinschaft« mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu begreifen. Nur so blieben Tod und Auferweckung Jesu nicht darauf beschränkt, Ereignisse seiner individuellen Biographie zu sein, sondern konnten zum Grunde für die »Errettung der Vielen« werden. Frühchristliche Hymnen, die von den Verfassern der [deutero-]paulinischen Briefe schon als bekannt vorausgesetzt werden konnten, beantworteten die-

se Frage durch Akklamationen, in denen der Auferweckte als »Erstgeborener der Toten« gefeiert und, da die Auferweckung der Toten das Zeichen für den Beginn des neuen Äons ist, zugleich als »Erstgeborener der ganzen Schöpfung« angerufen wurde. Dies aber setzte voraus, daß er ebenso, wie Gott selbst sich den »Ersten und Letzten« genannt hat, auch seinerseits »das Alpha und Omega« ist, aus dem nicht nur die neue, sondern auch die alte Welt ihren Ursprung genommen hat. So entfaltete sich die Botschaft von der »Kraft der Auferweckung« zu einer »kosmologischen Christologie«. Wenn aber die »Gestaltgemeinschaft« mit ihm nicht, wie in den Mythen der Völker, in einem wesensnotwendigen Verhältnis von Urbildern und Abbildern, sondern in einer freien Entscheidung begründet sein soll, muß aller »*Symmorphía*« der Menschen mit Christus die freiwillige Annahme der menschlichen »*Morphé*« durch ihn vorausgegangen sein. So entstand, in einem weiteren Schritt der Entfaltung, aus der Botschaft von der soteriologischen Bedeutung von Kreuz und Auferweckung Jesu jene »Deszendenz-Christologie«, die ihrerseits das spätere christologische Dogma schon in nuce enthielt.

Eine philosophische Einübung in die Christologie hat in dieser Hinsicht vor allem die Aufgabe, die Struktur des neuen Erfahrungshorizonts zu bestimmen, in den von da an die Christen die normativen Erinnerungen der Ekklesia Israel, die neue Erfahrung der Auferstehungszeugen, aber auch die immer neuen Erlebnisse neuer Generationen so einzeichnen konnten, daß sie »als Erfahrung gelesen« werden konnten und weiterhin können. Dazu ist es nötig, die Veränderungen des Verständnisses von Raum und Zeit, von Kausalität und Substanz nachzuzeichnen, die aus der Verkündigung von Kreuz und Auferweckung Jesu als einer »eschatologischen Zeitansage« hervorgegangen sind.

Durch die Ansage einer Stunde, in der »schon geschehen ist«, was freilich erst »offenbar werden soll«, hat sich das Zeitverständnis der jungen christlichen Gemeinde entscheidend gewandelt. An die Stelle der linear eindeutig geordneten Zeit trat die Spannung von »schon« und »noch nicht« der »letzten Dinge«. Und alles Verständnis des Wirkens und der Wirksamkeit gewann nun sein Kriterium daran, daß die »Kraft der Auferweckung« und mit ihr die »Kraft des Leidens« sich an den Glaubenden – und durch sie an der Welt – wirksam erweisen sollte. In diesen Kontext mußten von da an immer neue Generationen von Christen ihre wechselnden Erlebnisse einordnen, »um sie als Erfahrung zu lesen«.

Die Aufgabe, einen solchen Erfahrungszusammenhang aufzubauen, stellte sich auch mit Bezug auf die Aussagen einer theoretischen Christologie, die mit Hilfe metaphysischer Begriffe formuliert wurde. Auch diese bleibt, wenn sie ihren Gegenstand nicht verfehlen soll, an die »eschatologische Zeitansage« verwiesen, die für die Botschaft von Jesu Kreuz und Auferweckung konstitutiv ist. Und auf solche Weise bleibt auch die »metaphysische Christologie« in den Erfahrungskontext einer Ekklesia zurückgebunden, die sich stets als eine neue Gestalt der Ekklesia Israel verstanden hat.