
ANHÄNGE	2
Literaturverzeichnis	2
Literatur zur Christologie	2
Literatur aus der allgemeinen Dogmatik	5
Buchexzerpte	6
Exzerpt „Jesus der Lehrer“ von Meskemper	6
Exzerpt „Einführung in die Christologie“ von Dembowski	11
Monographien und Zeitschriftenartikel	35
Artikel „Die Christologie Moltmanns“ von J.Beck	35

Literaturverzeichnis

Literatur zur Christologie

- Berger** Klaus, Wer war Jesus wirklich?
Quell-Verlag, Stuttgart 1995²
- Besser** W.F., Die Leidensgeschichte nach den vier Evangelien,
Richard Mühlmann's, Halle, 1897¹
- Bergmann** Gerhard, Kirche am Scheideweg / Glaube oder Irrglaube,
Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1970¹
- Best** W. E., Gedanken über die Person und das Werk Jesu Christi,
Kommissionsv. der St.Johannis Druckerei, Lahr-Dinglingen 1987¹
- Bibra** Otto S.v., Der Name Jesus,
Hänsler, Neuhausen-Stuttgart, 1988⁹
- Bockmuehl** Markus, Jesus von Nazareth – Messias und Herr,
Brockhaus, Wuppertal 1999¹
- Boddenberg** Dieter, Einzigartig – unvergleichlich – Namen und Titel J.Ch.
Christl. Verlagsgesellsch. Dillenburg 1994¹
- Borchert** Otto, Jesu ausdrückliche Deutung seines Todes,
Hellmuth Wollermann, Braunschweig, 1923¹
- Braun** Herbert, Jesus,
Ex Libris, Zürich, 1969¹
- Brockhaus** Ulrich, Charisma und Amt (Die paulin.Charismenlehre ...),
Brockhaus, Wuppertal 1987¹
- Brown** Charles J., The Divine Glory of Christ,
The Banner of Truth Trust, Carlisle 1982¹
- Bruce** F.F., Ausserbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe
Christentum, Brunnen-Verlag, Giessen/Basel 1993³
- Bruce** F.F., Jesu Werk in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft,
V.d.Francke-Buchhandlung Marburg an der Lahn, 1980¹
- Busch** Wilhelm, Es geht am Kreuz um unsere Not,
Schriftenmissions-Verlag Gladbeck, 1989¹
- Busch** Wilhelm, Spuren zum Kreuz (Christus im AT),
Schriftenmissions-Verlag Gladbeck, 1974⁵
- Cullmann** Oscar, Die Christologie des Neuen Testaments,
J.C.B.Mohr, Tübingen 1957¹
- Dembowski** Hermann, Einführung in die Christologie,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987²
- Dolman** D.H., Jesus in der Stiftshütte,
Verlagsbuchhandl.Bethel, Hamburg, 1976⁶

- Dreytza Manfred (Hrsg)**, Christus – die Quelle unserer Erkenntnis,
Geistliches Rüstzentrum Krelingen 1998¹
- Finaldi Gabriele**, The Image of Christ,
The National Gallery, London 2000¹
- Fruchtenbaum Arnold G.**, Jesus war ein Jude,
Haus der Bibel, Zürich 1996¹
- Green Michael**, Dann lebt er also doch!,
Hänssler, Neuhausen-Stuttgart 1975¹
- Green Michael**, Jesus - wer ist das?,
Brockhaus, Wuppertal 1992¹
- Hille Rolf / Troeger Eberhard**, Die Einzigartigkeit Jesu Christi,
Brockhaus, Wuppertal 1993¹
- Hofmann Irmela**, Kennen Sie ihn? Begegnungen mit dem unb. Jesus ben
Joseph aus N., Brockhaus, Wuppertal 1983¹
- Jensen Irving**, Das Leben Jesu – ein chronol. Gang durch die 4 Evangelien
Betanien Verlag, Bielefeld 2002¹
- Jukes Andrew**, Four Views of Christ,
Kregel Publications, Grand Rapids 1966¹
- Kivengere Festo**, Jesu Gnade genügt,
MFB, Grossalmerode 1976¹
- Koch Kurt E. (Hrsg)**, Der Weg zu Jesus,
Brunnen, Giessen/Basel
- Koch Kurt E. (Hrsg)**, Jesus heute,
Brunnen, Giessen/Basel
- Koch Kurt E. (Hrsg)**, Jesus unter uns,
Brunnen, Giessen/Basel
- Koch Kurt E. (Hrsg)**, Mit Jesus unterwegs,
Brunnen, Giessen/Basel
- Krummacher F.W.**, The Suffring Saviour,
Baker Book House, Grand Rapids, 1977¹
- Ladd George Eldon**, Die Auferstehung Jesu Christi,
Hänssler, Neuhausen-Stuttgart, 1978¹
- Lloyd-Jones Martyn**, Gott der Sohn,
3L Verlag, Friedberg 2001¹
- Lloyd-Jones Martyn**, The Cross,
Crossway Books, Westchester 1986¹
- Lucado Max**, No Wonder they Call Him the Savior,
Multnomah Press, Portland 1986¹
- Malgo Wim**, Jesus in den 5 Opfern des AT,
Mitternachtsruf, Pfäffikon, 1969
- McDowell Josh**, Die Bibel im Test,
Hänssler, Neuhausen-Stuttgart 1993⁴
- McDowell Josh**, Jesus - Brennpunkt der Geschichte,
Francke, Marburg an der Lahn 1992¹
- McDowell Josh/Wilson Bill**, Jesus von Nazareth,
Hänssler, Neuhausen-Stuttgart 1995¹

- McDowell** Josh, Wer ist dieser Mensch?
Häussler, Neuhausen-Stuttgart 1992⁴
- McDowell** Josh/**Larson** Bart, Jesus - eine biblische Verteidigung seiner
Gottheit, Memra, Weichs, 1985¹
- McGrath** Alister, Die Sache mit dem Kreuz
Brunnen, Basel/Giessen 1984¹
- Meldau** Fred John, Der Messias in den beiden Testamenten,
Häussler, Neuhausen-Stuttgart 1991⁴
- Merklein** Helmut, Studien zu Jesus und Paulus,
J.C.B.Mohr, Tübingen 1987¹
- Meskemper** Gottfried, Jesus, der Lehrer,
Häussler, Neuhausen-Stuttgart 1988¹
- Miller** Calvin (Hrsg), Das Buch von Jesus,
Brockhaus, Wuppertal, 1999¹
- Nee** Watchman, Christus - die Wirklichkeit aller geistlichen Dinge,
Gert Rimner, Stuttgart, 1981¹
- Oehler** W.J., Sie sprachen mit Jesus (35 Kurzbetrachtungen),
Christl. Verlagshaus, Bern 1948¹
- Ohlig** Karl-Heinz, Christologie I (Texte zur Theologie),
Styria, Graz 1989¹
- Ohlig** Karl-Heinz, Christologie II (Texte zur Theologie),
Styria, Graz 1989¹
- Rambach** Johann Jakob, Das Leiden Jesu Christi (IV),
Johannis, Lahr 1993¹
- Ryrie** Charles C., Die Bibel verstehen,
Christliche Verlagsgesellschaft Dillenburg 1996¹
- Ryrie** Charles C., Die Wunder Jesu,
Christliche Verlagsgesellschaft Dillenburg 1998¹
- Santala** Risto, Der Messias im AT,
Häussler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1997¹
- Sauer** Erich, Der Triumph des Gekreuzigten,
Der Rufer, Wuppertal/Barmen, 1938⁴
- Schenk** Paul, Bist du, der da kommen soll? (Christuszeugnisse im AT),
Brunnen, Giessen/Basel 1991¹
- Schillebeeckx** Edward, Jesus - Die Geschichte von einem Lebenden,
Herder, Freiburg 1991¹
- Spurgeon** Charles Haddon, Christus im Alten Testament,
CLV, Bielefeld 1997¹
- Steubing** Hans (Hrsg), Bekenntnisse der Kirche,
Brockhaus, Wuppertal 1985¹
- Stott** John R.W., Christus im Kreuzverhör,
Brunnen, Giessen/Basel, 1975¹
- Stott** John R.W., The Cross of Christ,
IVP, Downers Grove 1986¹
- Strobel** Lee, Der Fall Jesus,
Willow Creek Edition / Projektion J, Asslar 1999¹

- Stuhlmacher** Peter, Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens,
Calwer Verlag, Stuttgart 1988¹
- Thiede** Carsten Peter, Wer bist du Jesus?,
Brunnen, Basel/Giessen 2000¹
- Van Dooren** L.A.T., Realität der Auferstehung,
Schw.Schallplattenmiss., Frutigen, 1975¹
- Vermes** Geza, Jesus, der Jude (ein Historiker liest die Evangelien),
Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1993¹
- Vischer** Wilhelm, Das Christuszeugnis des Alten Testaments (I Das
Gesetz), Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich, 1943¹
- Vischer** Wilhelm, Das Christuszeugnis des Alten Testaments (II Die
früheren Proph.), Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1946²
- Wenham** John, Jesus und die Bibel,
Hänssler, Holzgerlingen 2000¹
- Yancey** Philip, Der unbekannte Jesus (Entdeckungen eines Christen),
Brockhaus, Wuppertal 1997¹

Literatur aus der allgemeinen Dogmatik

- Alexander** H.E., Die Fundamente des Glaubens,
Haus der Bibel, Zürich, 1962¹
- Berkhof** Louis, Grundriss der biblischen Lehre,
Francke, Marburg an der Lahn 1990¹
- Berkhof** Louis, Systematic Theology,
Eerdmans, Grand Rapids 1941¹
- Blocher** Henri, Christologie (fac étude / deuxième fascicule),
Faculté Libre de Theol., Vaux-sur-Saine, 1986¹
- Blocher** Henri, Christologie (fac étude / premier fascicule),
Faculté Libre de Theol., Vaux-sur-Seine, 1986¹
- Böhl** Eduard, Dogmatik,
Hänssler, Neuhausen/Stuttgart 1995¹
- Guthrie** Donald, New Testament Theology,
IVP, Leicester 1981¹
- Weber** Heinz, Notizen zum Theologie-Unterricht,
Bibelschule Brake, Brake, 1993¹

Exzerpt „Jesus der Lehrer“ von Meskemper

(von Marc Felix, IGW 1994)

„Unser Wissen und Verstand ist mit Finsternis verhüllet, wo nicht deines Geistes Hand uns mit hellem Licht erfüllet; Gutes denken, tun und dichten musst du selbst in uns verrichten.“ (Tobias Clausnizer)

1. Folget mir nach

Zu Beginn umreist MESKEMPER das Thema und die Grenzen dieses Buches. Er gibt zu verstehen, dass er Jesus als Lehrer darstellen will, im Bewusstsein, dass Jesus Christus wesentlich mehr ist als das:

"Wenn wir Jesus in der Bibel als den Lehrer sehen wollen, so treten dabei andere, gleichgewichtige und gewichtigere Seiten seines Wesens zurück. Jesus Christus ist im Entscheidenden unser Schöpfer und Erlöser. Davon kann auch dann nicht abgesehen werden, wenn wir uns ihm als einem Lehrer nähern wollen, obwohl es mitunter in den Hintergrund tritt. Man müsste alles zugleich sagen, und das ist nicht möglich. (Damit möchte ich mich gegen ein mögliches Missverständnis absichern, soweit das erreichbar ist.)" (S.8)

Ebenso hütet sich der Autor, Jesus auf irgend eine Art und Weise zu kategorisieren oder in ein Raster zu pressen. Er erläutert sein Vorgehen wie folgt:

"Wir müssen uns zugleich auch hüten, ihn [Jesus] mit pädagogischen Kategorien zu belegen, und wir dürfen ihn nicht in das pädagogische Raster pressen, das die wissenschaftliche Diskussion beherrscht. Nicht die Pädagogik legitimiert Jesu Lehre und Lehren, sondern die Pädagogik soll sich anhand der biblischen Aussagen auf Rechtmässigkeit und Anspruch prüfen lassen." (S.8)

2. Die pädagogische Not unserer Zeit

Meskemper sieht in der heutigen Zeit einen grossen pädagogischen Handlungsbedarf. Die Metastasen der abgeklungenen Technikeuphorie zeigten im pädagogischen Bereich enorme Auswirkungen. Die Wissenschaft habe aus der Pädagogik ein aufgeblasenes und gefährliches Instrumentarium entwickelt:

"Die Methoden der Wissenschaft (Analyse und Synthese) werden auch in der Pädagogik ungeniert angewandt. Mitmenschliches Verhalten wird in seine »Elemente« zerlegt und künstlich neu zusammengesetzt, etwa mit den Methoden der »Gruppendynamik«. [...] In den Gesellschaftswissenschaften frönt man noch dem ungebrochenen Glauben an den Fortschritt, obwohl das geistige »Atombombenarsenal« für eine total verwaltete Welt längst gefüllt ist. Das Instrumentarium für einen mehrfachen geistigen »Overkill« steht in der Form sozialer, psychologischer, intellektueller, kybernetischer, informations-theoretischer, religiöser und verhaltenstechnologischer Programme bereit und wird hemmungslos eingesetzt." (S.10)

Der Autor plädiert deshalb für eine *"integrative, vertrauensserweckende Pädagogik - und eine Persönlichkeit, die diese Pädagogik glaubwürdig gelebt und verstehbar gelehrt hat."* (S.10)

3. Lehren in der Bibel

In diesem Kapitel hebt Meskemper den Stellenwert des Lehrens und Lernens in der Bibel hervor. Es ist Gottes Auftrag an sein Volk, dass es sein Wort studieren und die Kinder in allem unterweisen soll (vgl. 5 Mo 6,6-7). Dieses Lernen beinhaltet ein ständiges 'Darüber-Nachsinnen' (im Herzen bewegen; Lk 2,19) und ein inneres Betroffensein des Lernenden. Der Lehrer *"kann nicht nur unbeteiligt einen für ihn fremden Gegenstand vermitteln, sondern bürgt zugleich mit seiner Person für die Wahrheit dessen, was er lehrt."* (S.11)

Die Aufgaben des Wortes Gottes sind:

- Unterweisung (Ps 119,169)
- Führung (Ps 119,105)
- Leitung zur Busse (Röm.2,4)
- Reinigung (Eph 5,26)
- Bewahren vor Schaden (Ps 119,9)
- Offenbarung des Vergangenen (Jes 25)
- Offenbarung des Zukünftigen (Off 1,10)

Bei der biblischen Belehrung handelt es sich nicht um eine objektive und abstrakte Unterweisung; ihr Ziel ist immer Bekehrung und in der Folge Bewährung und Bewahrung des Lernenden. Das biblische Lehren zielt also immer auf eine praktische Umsetzung im persönlichen Leben. Über das europäische Lehrmodell sagt Meskemper:

"Wir sind in Europa durch Schule und Universität an die aus dem Griechentum stammende Subjekt-Objekt-Trennung gewöhnt worden, auch an eine objektive Richtigkeit der Dinge, ohne dass daran die subjektive Einstellung der vermittelnden Personen etwas ändern würde." (S.13)

4. Jesus Christus, der Lehrer

In diesem Kapitel untersucht der Autor die Person des Lehrers Jesus Christus. Der Sohn Gottes vereinigt in sich mehr als nur Eigenschaften, die man von einem guten Lehrer erwartet. Der Schreiber zählt folgende Eigenschaften auf (S.21):

- a) Jesus hat eine eindeutige Botschaft
- b) Jesu Lehre ist auf Langzeitwirkung ausgelegt
- c) Jesus kreist das Problem ein
- d) Er hat nur ein Lernziel: das Reich Gottes
- e) Jesus lässt sich nicht durch Ablehnung abschrecken
- f) Er ist zum Risiko bereit
- g) Jesus spricht zupackend und neu
- h) Er biedert sich den Zuhörern nicht an
- i) Er folgt nicht der Zeitströmung
- j) Jesus psychologisiert die Situation nicht
- k) Jesus lebt, was er lehrt
- l) Er theoretisiert nicht
- m) Er macht keine wohlklingenden Gefälligkeitsaussagen
- n) Jesu Lehre ist ernst, fordernd und zur Umkehr zu Gott einladend.

Meskemper schliesst richtig daraus, wenn er sagt:

"Eine integere Lehrerpersönlichkeit schafft nur das Vorbild Jesu und die Bereitschaft, auf die Einbildung zu verzichten, man werde es mit Hilfe der Didaktik schon richtig machen. In dem Masse, wie wir Ihn in uns wirken lassen, gibt ER uns Freiheit zum Handeln." (S.19)

Es ist ihm ein Anliegen, dass der Pädagoge zur bescheidenen Alltagswahrheit zurückkehrt.

5. Die Art und Weise des Lehrens Jesu

Jesus hatte für das ganze Spektrum menschlicher Auffassungsfähigkeit und Verständnissfähigkeit eine Lehre.

"Er lehrte in der Synagoge, im Privathaus, auf dem Markt, vom Boot aus, auf dem Berge, im Tempel, am Strassenrand. Er lehrte in Einzelgesprächen, vor Menschenmassen, im kleinen Kreis; er lehrte die Landbevölkerung, die religiösen Gelehrten, römische Offiziere, Zeloten, Zöllner, Kinder, Arbeiter und reiche Leute." (S.22)

Jesus bleibt immer auf respektvolle Distanz- eine falsche, kumpelhafte Verbrüderung mit seinen Jüngern, hätte ihm wohl schwerlich die autoritative Stellung geben können, die für seine Lehrtätigkeit notwendig war. -, aber er bemüht sich werbend um die Verlorenen. Er war den Menschen mit seiner Liebe ganz nah.

Seine Gespräche treiben nicht dahin, sie landen nicht zufällig beim entscheidenden Punkt, sondern er führt sie dahin. Er ist Herr des Gesprächs und lässt sich die Gesprächsführung nicht aus der Hand nehmen. Ständig hat er die Gesprächsabsicht und sein Gegenüber im Auge.

Jesus benutzt keine todsichere Methode, die im Zuhörer das Verständnis erzwingt. Dies ist eine wichtige Grundvoraussetzung, um Jesus als Lehrer zu verstehen. Meskemper meint, dass niemand die Grösse Jesu als Lehrer ohne eine liebende Beziehung zu ihm erfassen kann. Was die Lehrer-Schüler-Beziehung anbelangt sagt er ebenso treffend:

"Ein Lehrer wird ohne innere, liebende Beziehung zu seinen Schülern die Wahrheiten nicht vermitteln können, die er lehren soll." (S.25)

6. Form und Inhalt der Lehre Jesu

Die Form und der Inhalt der Lehre Jesu hat die Menschen zu allen Zeiten - unabhängig ihres Wissensstandes oder Sozialstatus⁷ - in Erstaunen versetzt, angesprochen oder verwirrt. Jesus lehrte die Menschen bildhaft, praktisch und existentiell treffend. In diesem Kapitel befasst sich der Verfasser zunächst mit dem bildhaften Lehren Jesu. Christus demonstriert mit seinen Bildreden das Leben in einer unvergleichlichen Weise. Darin kommen wir mit unseren Sorgen und Nöten, mit unseren Fehlern und Schwächen vor; darin erkennen wir uns wie in einem Spiegel.

Als nächstes untersucht Meskemper das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern. Er kommt zum Schluss, dass nur wer aus der Beziehung zum Vater heraus sein Lehramt ausübt, es mit vollmacht ausübt:

"Der heimliche Wunsch jedes christlichen Pädagogen, der Schüler möchte aus der Bindung an den Lehrer heraus lernen, hat als Voraussetzung, dass auch der Lehrer in einer persönlichen Beziehung zu Jesus Christus an seinen Herrn und Heiland lebt. Er kann ohne diese Bindung kein guter Lehrer sein, wie geschickt und anerkannt auch immer er seinen Unterricht gestalten mag." [Vgl. Joh 17,22-23] (S.28)

Meskemper meint, dass die personale Abhängigkeit zum Schöpfer das schöpfungsgemässe Bild wiederherstellt. Jedes andere Bild vom Lehrer sei eine Irreführung.

Inhalt der Lehre Jesu ist das *Reich Gottes*. Der Autor definiert das Reich Gottes als etwas Bestehendes und zugleich Kommendes. Es ist keine Staatsmacht, sondern eine Macht im Herzen der Gläubigen.

7. Jesus Christus lehrt das Reich Gottes

Im letzten grossen Kapitel befasst sich der Schriftsteller ausschliesslich mit dem Reich Gottes. Sämtliches Lehren müsse über das Nahziel der Bekehrung hinaus, das Fernziel des Reiches Gottes im Auge haben. Anhand der Bergpredigt legt der Autor das Programm Jesu aus. Meskemper ist der Auffassung, dass das Reich Gottes mit dem ersten Kommen Jesu anbrach und sich im Laufe der Geschichte wachstümlich ausbreitete (Gleichnis vom

Senfkorn; Mk 4,30-34). Jeder, der durch die Wiedergeburt zum lebendigen Glauben an Jesus Christus gekommen ist, ist Teilhaber des Reiches Gottes. Alle Gläubigen sind lebendig miteinander verbunden und ineinandergefügt. Meskemper meint: "*Der oft gepflegte christliche Individualismus als Abbild des humanistischen findet in der Bibel keine Legitimation.*" (S.30)

Die Bergpredigt beginnt mit *jenen zehn Versen, die als die »neue Schöpfung« die alte, zerstörte Schöpfung ablösen.*« (S.30) Die Belehrung beginnt unvermittelt und ohne jede Vorrede.

Anmerkung: Meskemper führt in diesem Kapitel eine längere Exegese über die Bergpredigt durch. Ich versuche nun, aus diesem Kapitel das zum Thema 'Jesus der Lehrer' passende herauszuschälen.

7.1. Selig sind, die geistlich arm sind

Selig sind, die da geistlich arm sind, denn ihrer ist das Himmelreich. *Mt 5,3*

"Der erste Satz der ersten Rede unseres Herrn charakterisiert sofort treffend die Lage des Menschen: Er ist »arm im Geist Gottes«, er ist arm in den Augen Gottes; er ist arm dran - zum einen wegen seiner scheinbar hoffnungslosen Lage, zum anderen wegen seiner hoffnungslosen Uneinsichtigkeit. Das alles fasst Jesus in einem Satz: »Selig sind, die da geistlich arm sind, denn ihrer ist das Himmelreich.« [...] Jesus nähert sich nicht langsam seinen Hörern, denn, wenn sie »arm sind im Geist«, wie vermögen sie den geistlichen Reichtum zu ermessen, der ihnen jetzt dargeboten wird? Er psychologisiert das Gespräch nicht, indem er sich mit den Hörern etwa solidarisiert; er sagt nicht; »Ich verstehe dich, du bist arm dran; geh' in die Tiefe, da wirst du Reichtum finden!« Jesus setzt die Lernschwelle nicht niedrig, sondern hoch. [...] Jesus müht sich gar nicht, ihnen die Sätze verständlich zu machen. [...] Die zugleich offene und verschlüsselte Rede ist ein Geheimnis des Lehrens Jesu. Er kann sehr direkt, situationsbezogen reden, aber er kann auch sehr verborgen sprechen, in Gleichnissen, damit die Draussenstehenden es nicht verstehen, wie er ausdrücklich dazusetzt. Er verkündet das Reich Gottes, aber hier werden keine Schulweisheiten verbreitet. Bei aller Erklärung bleibt doch von den Angesprochenen alles selber zu entdecken." (S.32f)

Auf die Situation des christlichen Lehrers angewandt, meint Meskemper:

„Machen Sie es Ihren Schülern nicht zu leicht! Bleiben Sie souverän in Frage und Antwort! Vergessen sie sich nicht im Unterricht, lassen Sie sich nicht vom Thema und von der Klasse treiben! Sie geben mit dem vor Gott geprüften Inhalt und den Zielen Ihres Unterrichts die Richtung an“. Hier kann der hohe Anspruch des Pädagogen, Lehrer, Vermittler von Wahrheit und Weisheit zu sein, endlich in Erfüllung gehen. Sonst bleibt er nur Anspruch. Gerade ein Christ soll als Lehrer ja nicht *paidagogos* (»Stockmeister«) sein, der den Schüler zum Lernen treibt (1. Kor 4,15). Dazu aber muss man Mut machen, denn nach aller Erfahrung besitzt diesen Mut kaum ein Christ im Anfang - und dies auch später nicht unverlierbar. Aber wir sollten uns hüten vor der Stimulanz mit dem Angstgerede, das doch nur der »Heidenangst« entnommen ist, die wieder überall grassiert. Vieles muss auch nicht unmittelbar übertragbar sein, es genügt der Impuls zu einer neuen Sicht des Lehrens." (S.34f)

7.2. Selig sind, die Leid tragen

Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden. *Mt 5,4*

Gelitten wurde zu allen Zeiten viel. Leid wird es in diesem Zeitalter, in der von Gott abgefallenen Schöpfung immer geben, und Gott kann uns das Leid nicht ersparen. Was heute fehlt, ist echter Trost und nicht vertrösten. Trost ist Hilfe nicht Ablenkung. Meskemper meint:

Wieviel Trost bedarf es in der Schule, wenn es einem Schüler immer und immer nicht gelingt! Schüler sind schnell entmutigt. Echter Trost hilft zum »Trotzdem-Weitermachen«. Viele leiden an sich selber, noch gar nicht an den Umständen, wie ihnen die moderne Pädagogik weismachen will. Dazu fehlt den Schülern meistens auch die Selbstreflexion. Nur der kann in dieser Situation trösten, der darin von Jesus getröstet worden ist. Wer mit ihm gelernt hat, von sich selber wegzusehen, sein Selbstmitleid aufzugeben, wird frei. [...] Welche Kraftquelle kann ein Lehrer einem Schüler erschliessen, der selber diese Kraftquelle in Anspruch nimmt, z.B. durch ein gemeinsames Gebt vor einer entscheidenden Klassenarbeit!

Die Bergpredigt und besonders die Seligpreisungen sind immer als ein grosser Wurf gesehen worden, wenn auch nicht immer verstanden. So muss Unterricht von den Schülern als auch grosse Sache erkannt

werden können, auch wenn ihnen oft noch das tiefere Verständnis für die Zusammenhänge fehlen mag! Der Lehrer darf getrost sein, sie werden eine grosse Ahnung mit sich herumtragen, auch wenn ihr Betragen im Alltag zunächst wenig davon widerspiegelt. (S.36f)

Lehrer müssen laut Meskemper einen hohen Frustrationspegel aushalten können. Aber gerade dies soll den Pädagogen in die Abhängigkeit Jesu treiben. Dort findet er Trost und Ermutigung, um den Lernstoff trotzdem weiterzusagen, auch wenn die Schüler im Moment vieles nicht zu begreifen scheinen.

7.3. Selig sind die Sanftmütigen

Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen. Mt 5,5
Meskemper fragt einleitend:

"Verträgt es sich mit unserer landläufigen Vorstellung von Sanftmut, dass Jesus seiner Mutter auf die Bitte: »Sie haben keinen Wein mehr« (Joh 2,3) antwortet: »Was geht's dich an, Frau, was ich tue?« (2,4)?" (S.41)

Der Autor führt noch weitere Beispiele an, die mit unserer Vorstellung von Sanftmut herzlich wenig zu tun haben. Meskemper widerlegt die Meinung, dass Sanftmut nicht mit *nicht-endend-wollender Duldsamkeit* gleichzusetzen ist. Sie ist auch nicht eine Tugend der Zukurzgekommenen. Die göttliche Sanftmut kann nur im Zusammenhang mit dem Sohn Gottes uneingeschränkt verstanden werden: "*Lernt von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig.*", sagt Jesus (Mt 11,29). Der so Sanftmütige wird das Erdreich besitzen. Auf den Lehrer übertragen heisst das:

"Ein Christ wird als Lehrer darum Sanftmut nicht vorleben, lehren oder fordern aus Gründen der leichteren Handhabbarkeit der Schüler, was nur Anpassung hervorruft. Diese Sanftmut ist nur als neue Qualität des Reiches Gottes verstehbar oder gar nicht. [...] Teilhaftig solcher Sanftmut wird der, der sich mit seinem ganzen Leben an Jesu Person und Botschaft hingibt. [...] Diese Sanftmut ist beileibe nicht unterwürfig, [...] sondern eine fordernde, die sich aber nicht gebieterisch durchsetzt, sondern beiseite geht, wo man ihr barsch entgegentritt. Die göttliche Sanftmut will mannhaft bewährt sein und darf nicht mit einem feigen Zurückweichen verwechselbar sein. So sind göttliche Tugenden an der Hand Jesu neu zu erlernen. Nichts darf als schon bekannt vorausgesetzt werden. Diese Faszination des Wortes Gottes und die uneingeschränkte Bereitschaft, sich davon belehren zu lassen um es selber zu lehren und nichts anderes, sind die Kennzeichen eines wahrhaft christlichen Lehrers." (S.42f)

7.4. Selig sind, die hungert nach Gerechtigkeit

Selig sind, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden. Mt 5,6

Die Gerechtigkeit gilt als Inbegriff von Menschlichkeit und tiefer Hoffnung der ganzen Menschheit. Gerechtigkeit ist jedoch in der Geschichte wiederholt zu einem sehr dehnbaren Begriff geworden, der sich den Zielen von Politikern, Generälen und Revolutionsführern unterzuordnen hatte. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (Röm.1,17), wird im Evangelium offenbart: Entweder schafft Jesus Gerechtigkeit - oder niemand.

"Andernfalls entpuppt sich der Hunger nach Gerechtigkeit als die Übersättigung mit eigenen Vorstellungen, und Gerechtigkeit bleibt nur ein Wort. [...] Unser Herr macht keine Worte, sondern spricht lebensschaffende Realitäten aus. [...] Bei Jesus können wir lernen, dass er stets »situativ«, situationsbezogen dachte. Was er lehrte, war, wenn der Schüler wollte, sofort umsetzbar, kein statistisches Wissen, das nur aufbläht.

Jesus tat das Nächstliegende, das Vernünftige, so wie ein einfacher Mensch gehandelt hätte, schlicht und unmittelbar. Er half und teilte aus. Er blieb bei den Sündern, die Hilfe brauchten, und ging angewidert von der frömmelnden Szenerie der Synagoge fort. Wie wird er wohl heute manche unserer »hohen Reden« und das falsche Pathos beurteilen? Was Jesus sagt, kann er überall und zu allen Zeiten sagen; er ist mit seiner Lehre identisch. Welcher Lehrer kann das von sich sagen? Er sollte es aber sagen können." (S.44)

Diese Einheit von Leben und Wort ist es, die bei Jesus diese Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ausmacht.

7.5. Selig sind die Barmherzigen

Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Mt 5,7

Meskemper weist in diesem Zusammenhang auf die kausale Wirkung obiger Aussage hin:

"Ähnlich wie bei der Schuldvergebung Gottes im Vaterunser geht es mit der Barmherzigkeit: »Vergib uns unsere Schuld, wie wir auch vergeben unsern Schuldigern.« »Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.« Wir sagen gern, dass man das Reich Gottes nicht verdienen kann, weil es uns nur aus Gnaden geschenkt wird, aber es gibt eine vom Heiligen Geist geprägte Haltung, bei der Ursache und Wirkung sehr wohl auszumachen sind. Wer ohne Selbstbezug sich zu den Verhaltensweisen Gottes drängen lässt, die im Vaterunser und der Bergpredigt angesprochen sind, kommt dem Reich Gottes sehr nahe." (S.47)

Der Leser wird bei Meskemper vergeblich darauf warten, dass er dem Menschen *Barmherzigkeit* attestiert:

"Dass Kinder mitunter grausam sind, ist eine von jedermann zu beobachtende Tatsache; die »lieben Kleinen« sind beileibe nicht so lieb, wie unser Brutpflegeinstinkt uns weismachen will. Das bessert sich auch nicht im Alter - weder des einzelnen, noch der Menschheit. Erziehung soll das Individuum veredeln, Evolution die Welt. Die Erfahrungen sind gleich negativ. [...] Es gibt auch keine fromme Veredelung des »alten Menschen«. Die Pharisäer gingen erbarmungslos auf jeden Andersdenkenden los. Nun ist ja bei den vielen auseinanderstrebenden Meinungen gewiss nicht leicht Kurs zu halten, aber die Verfolgung der Häretiker beweist, wie erbarmungslos ein Frommer sein kann." (S.47)

Echte Barmherzigkeit kann weder durch 'frommes' Verhalten, noch durch erzieherische Methoden kompensiert, sie muss dem Individuum durch den Heiligen Geist geschenkt werden und sich im Alltag beweisen. Aber gerade dort sieht Meskemper ein grosses Problem. Die gelebte Barmherzigkeit fristet in frommen Kreisen ein tristes Dasein. Meskemper sieht die Ursachen dafür in den Predigten:

"Es werden in Predigten häufig Allgemeinsätze verbreitet und oft tote Richtigkeiten gesagt, die dann nur der Ruhigstellung der Hörer dienen. Jesus dagegen regt die Leute auf und nicht nur an. Da wird viel gedankliche und rhetorische Mühe aufgewendet, um die Intention des zu predigenden Bibelwortes zu umgehen. [...] Es setzt die Automatik der Behinderung des Bibelwortes ein. Hoffentlich geht es im Unterricht nicht auch so zu. Jesus aber sagt uneingeschränkt, worum es geht, auf ewigkeitliche Wirkung bedacht, ohne Rücksicht auf die Erwartungen der Hörer." (S.49)

(Die Kapitel 7.6 bis 7.8 fehlen im Exzerpt von Marc Felix und werden demnächst noch ergänzt.)

Exzerpt „Einführung in die Christologie“ von Dembowski

1. Teil: Christologie

1.1 Christologie - Sache und Begriff

1. Jesus von Nazareth

Um das Jahr 30 n.Chr. wirkte für kurze Zeit in Galiläa und Jerusalem der Jude Jesus von Nazareth. Er sagte der Welt den nahen Gott an. In Jesus war Gott den Menschen nahe. Er hatte Anhänger und Gegner. Er wurde verhaftet und am Kreuz hingerichtet.

2. Bekenntnis und Kirche

Die 'Auferstehung Jesu von den Toten' machte für die Überzeugten Jesus von Nazareth in sei-nem Wirken und Sterben gültig, endgültig. Man erkannte ihn als entscheidende Instanz für Welt und Mensch. Diese

Überzeugung wurde zum Zeugnis, das andere erreichen wollte und erreicht hat. Das Bekenntnis richtete sich auf Jesus und will den Menschen Gott und Heil zu-sprechen. Von Jesus als entscheidender Instanz her wurden neue Beziehungen von Menschen zueinander, wurde die Kirche. Sie hat sich von Palästina in die Welt ausgebreitet. Angesichts der vielen Variablen des Weges der Kirche durch Raum und Zeit markiert das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als entscheidender Instanz die sich durchhaltende Konstante.

3. Widerspruch

Von Anbeginn bis heute wurde dem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth auch widersprochen. Im Blick dieses Widerspruchs ist das Bekenntnis zu Jesus eine Eselei. Eselei ist die Behauptung, in einem gehenkten Menschen habe man es mit Gott zu tun; die Behauptung, in Jesus begegne das Heil, angesichts des von der Kirche nicht verhinderten oder z.T. selbst verursachten Unheils. Um den Widerspruch nicht einfach zu übergehen, muss man sich der Frage stellen, wer Jesus für uns heute ist, wie man von ihm von Gott und Heil sprechen kann.

4. Christologie

Die Kirche steht und fällt mit dem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Menschen, in dem Gott und Heil begegnen. Christologie hat die Aufgabe, in diesem Sinne recht von ihm zu sprechen. Frage: Was heisst entscheidende Instanz, Gott, Heil, Mensch? Im Blick auf den um-strittenen Weg der Christologie in der Kirchengeschichte lassen sich drei orientierende Vorklä-rungen geben: 1) Ein Reden, das Jesus von Nazareth als Christus annimmt. 2) Ein Reden, das ihn als Christus verwirft. 3) An welche Kriterien, die auch Gegner teilen müssten, hält es sich?

1.2 Christologie - ein Beispiel

1. Der Text

Christologie spricht Jesus als Christus an. Der Beispieltext: Markus 8,27-34:

2. Die erste Frage und 3. Die zweite Frage

a) Man hält Jesus als Johannes den Täufer, für Elia, für einen der Propheten. Ist Jesus so richtig verstanden? b) Petrus spricht in seinem Bekenntnis Jesus mit Gott und Heil zusammen und spricht die Hoffnung auf Einlösung der damit ausgesprochenen Erwartungen aus: Gott salbte Jesus zu seinem König, der als Herrscher in Macht und Gerechtigkeit seinem Volke Heil erwir-ken wird. Ist Jesus so richtig verstanden?

4. Die erste Provokation und 5. Die zweite Provokation

a) Jesus weist das Bekenntnis scharf zurück. Er verbietet, so von ihm zu sprechen; er spricht von sich als dem Menschensohn, nicht als dem Gesalbten. Er verweist auf den Leidensweg. Diese Antwort wird zur Provokation für Petrus, denn sie widerspricht den gestellten Erwar-tungen. Lässt sich Petrus korrigieren? b) Petrus' Korrekturverweigerung wird als satanisch ab-gewehrt, weil nicht Gott und Heil im Blick auf Jesus und sein Leiden zusammengesprochen, sondern Jesus von menschlichen Heilserwartungen her überfremdet wird. Dies ist die Gefahr jeder Christologie.

6. Die dritte Provokation

Die Geschichte von Petrus' Bekenntnis war ursprünglich eine Ostergeschichte. Besteht diese Hypothese zu recht - dafür sprechen gute

Gründe -, dann wäre die bisherige Erörterung zu korrigieren: Nicht der Sterbende, sondern der Auferstandene fordert eine Stellungnahme.

7. Christologie

Am Beispiel unseres Textes lässt sich erkennen: Christologie ist Rede von Menschen, die sich zu Jesus als dem Christus bekennen. Um im Blick auf Jesus von Gott und Heil zu sprechen, werden vorgegebene Interpretamente aufgenommen, die Jesus verständlich machen sollen. Der Versuch führt zur Doppelfrage: Wird auf diese Weise Jesu Zuspruch verstanden oder missverstanden, verständlich oder missverständlich?

1.3 Christologie als Bekenntnis

1. Provokation zur Christologie

Jesus erzwingt keine Christologie, er provoziert sie vielmehr durch die Offenheit seines Wirkens. Diese Provokation erfolgt durch sein Auftreten als ganzes, sein Wirken, Sterben und Auferstehen. Jesus impliziert in seinem Auftreten Christologie und muss dann als Begründung, Ermöglichung, Herausforderung und Mass von "expliziter Christologie", wo Menschen Jesus akzeptieren und interpretieren, verstanden werden.

2. Aufgabe von Christologie

Christologie hat von Jesus recht zu reden und damit andere anzusprechen. Widersprüche sollen entkräftet, Widersprechende gewonnen werden. Sie bringt die Notwendigkeit von Gott und Heil recht zur Sprache. Christologie spricht Jesus, Gott und Heil zusammen und ist daher exklusiv, bestreitet andere Götter. Aber sie schliesst Welt und Menschen ein, ist daher inklusiv.

3. Voraussetzung für Christologie

a) Jesu Wirken, Leiden, Sterben, Auferstehen macht Christologie erst möglich. b) Unser Glaube als Vertrauen, das sich positiv zu Jesus einstellt. c) Die Sprache, weil der Glaube nicht blind ist, sondern versteht. Jede Sprache aber impliziert bestimmte Interpretationen. d) Jeder Kulturkreis innerhalb einer Sprache stellt bestimmte Interpretationsmodelle bereit, die untereinander stark differieren können. e) Der Widerspruch, bestimmt durch die Einstellung zu Jesus, Sprache, Interpretament, Eigengewicht. f) All diese Momente verbinden sich in einer räumlich und zeitlich bestimmten Situation.

4. Vollzug von Christologie

Christologie wird als verantwortete Behauptung laut, die als Hinweis, Entwurf oder Interpretation zu bezeichnen ist. Als Hinweis zielt christologische Behauptung aus einer Situation auf Jesus und nimmt ihn als entscheidenden Inhalt auf. Als Entwurf zielt sie von Jesus her auf eine Situation, in die hinein die Relevanz Jesu ausgesprochen wird. Als Interpretation zielt sie auf rechtes Verstehen: Jesus als Mensch, in dem Gott und Heil sich ereignen, muss verstanden werden können, wenn es Menschen erreichen soll. Unverstandene Rede ist sinnloses Wort. Jesus als zu Interpretierender hat in christolog. Interpretation die Interpretamente zu bestimmen.

5. Hinsichten christologisches Redens

Christolog. Reden geschieht von Jesus her in der Welt und für die Welt. Beziehungspunkte: 1) Christologie bezieht sich auf Jesus. Ihn preist und

bekannt jede Behauptung, die im Blick auf ihn von Gott und Heil spricht. Er ist die entscheidende Instanz, gründet und ermöglicht Christologie. Hinwendung zu ihm ist nicht ohne Abwendung von anderen entscheidenden Instanzen. 2) Christologie bezieht sich auf Menschen. Jesus verwirklicht von Gott her Heil. Dieses Heil meint den Menschen, jeden Menschen. 3) Christologie bezieht sich auf die Welt. Sein Heil meint die Welt. 4) Christologie bezieht sich auf die Zeit. Jesus hat zu seiner Zeit gewirkt. Das war einmal. Das gilt für allemal. 5. Christologie bezieht sich auf Widerspruch. Dass sich in Jesus als entscheidende Instanz Gott und Heil ereignen, wurde und wird bestritten. 6. Christologie bezieht sich auf die Gemeinschaft derer, die sich zu Jesus als dem Christus bekennen. Keiner dieser sechs Bezugspunkte darf fehlen, sonst wird Christologie als ganze verfehlt.

6. Äusserungsweisen der Christologie

Christologie ist von seinen Wurzeln her Bekenntnis zu Jesus als Christus. Dieses Bekennen äussert sich in Gottesdienst, Predigt, Gespräch und schriftlichen Äusserungen. Dazu gehört das Tun der Bekenner. Das Bekenntnis vermittelt zu Jesus als Christus, es gewinnt durch verbale Äusserung seine Klarheit und durch averbale Praxis sein Gewicht für den Adressaten.

7. Christologie und Christologien

Man begegnet einer Fülle von Christologien, die sich gegenseitig konkurrieren und bestreiten. Drei Unterscheidungen zur Entflechtung des Gewirrs: 1) Unterschied von aufnehmender und verwerfender Christologie. Jesus als entscheidende Instanz - hier geht es um die Grenze von Zusage und Absage, Glaube und Unglaube, Bekenntnis und Verweigerung. 2) Unterschied von orthodoxer und heterodoxer Christologie. Der Rahmen ist das Bekenntnis zu Jesus als entscheidender Instanz. Heterodox wäre eine Christologie, die eines oder mehrere der Momente Mensch, Gott, Heil vernachlässigt oder restringiert. 3) Unterschied von übereinstimmender und widersprechender Christologie. Innerhalb des Raumes der Abgrenzung von Heterodoxie und Orthodoxie geht es hier nicht um Glaubensgegensätze, sondern um solche der theologischen Schule.

8. Ursprüngliche und abgeleitete Christologie

Abgeleitete Christologie unterscheidet sich von ursprünglicher durch die Voraussetzung, die Christologie provoziert. Seit den Osterereignissen vollzieht sich die Provokation zu christolog. Rede nicht mehr durch implizite Christologie, d.h. durch Jesus selbst, sondern durch explizite Christologie, die implizite aufgenommen hat. Jesu Provokation begegnet nicht unvermittelt, sondern vermittelt, aber in der Vermittlung ist es seine Provokation.

9. Christologie als Bekenntnis

Bei der Christologie als Bekenntnis handelt es sich um menschliche Einstellungen zu Jesus, die sich als Behauptung äussern und für sich Wahrheit beanspruchen. Dieser Anspruch muss in der Perspektive der Wissenschaft weiter erörtert werden.

1.4 Christologie als Wissenschaft

1. Wissenschaft

Wissenschaft fragt, nimmt nichts unbefragt hin. Eine wissenschaftliche Aussage soll in ihrer Formulierung eindeutig und in ihrer Wahrheit nachprüfbar sein. Sie entwickelt Methoden, die den Weg be- und vorschreiben. Ergebnisse müssen überprüfbar sein und kritisch hinterfragt werden. Wie steht bezüglich der Nachprüfbarkeit die Behauptung: Jesus sei der Christus?

2. Christologie im Horizont von Wissenschaft

Wer ist Jesus? Was heisst Christus, Gott, Heil? Lässt sich sinnvoll von Gott, Heil und Christus überhaupt sprechen? Kann man im Blick auf Jesus davon sprechen? Christologie wird im Horizont der Wissenschaft hinterfragt und bestritten. Wie kann Christologie dem begegnen? 1) Paulus: Das Christusbekenntnis ist das zum Gekreuzigten. Wer sich im Glauben auf Christus bezieht, vernimmt in dessen Ohnmacht (Kreuz) Gottesmacht und die Weisheit Gottes. 2) Die Apologeten: Sie versuchten einsichtig zu machen, dass Zufälligkeiten von Jesu Erscheinung nicht ausschliessen, dass sich in ihm die Vernunft Gottes selber der Welt sinnhaft und umfassend erschlossen hat. Können diese Antworten bestehen? Ist Christologie mehr als unbe-gründete Behauptung? Wie ist ihr Verhältnis zur Wissenschaft?

3. Christologie als Wissenschaft

Wissenschaftliches Vorgehen stellt Christologie vielfältig in Frage: Ist Rede von Jesus als Christus wissenschaftlich möglich, wenn sie mehr sein will als überprüfbares historisches Referat? Christologie als Wissenschaft gründet sich nicht auf eine beweisbare Aussage, sondern auf eine vorwissenschaftliche unbegründete Behauptung, die Christologie als Wissenschaft möglich und nötig macht. Im Blick auf ihre Voraussetzung kann Christologie nicht begründen, nur erzählen, behaupten. Sie nimmt ihre Voraussetzung, das Bekenntnis zu Jesus als Christus, recht wahr. Es ist ihre Aufgabe, diese Voraussetzung zu entfalten - durch Bewahrung und Bewährung. Primärer Massstab für christologisches Reden ist Jesus als Christus, sekundärer die Geschichte des Christusbekenntnisses. Es gibt drei Kriterien: Mensch, Gott, Heil. Christologie muss im Blick auf den Menschen Jesus von Gott und Heil sprechen. Sie erweist sich darin als wissenschaftlich, dass es sachbezogen offen und nicht verschleiert, klar und nicht verschwommen, kritisch befragbar und nicht abwehrend, überprüfbar und nicht immunisiert ist. Sie argumentiert, wo zu argumentieren ist, lässt das Argumentieren ehrlich dort, wo nicht mehr argumentiert werden kann - und sieht dabei die eigene Begrenzung durch ihre vorwissenschaftliche Voraussetzung.

4. Christologie als Vorgabe und Aufgabe

Christologie ist vorgegeben in Text, Bekenntnis, Wissenschaft, Streit und Friede, Konsens und Dissens. Sie begegnet in der Geschichte in ihren Auswirkungen, in der Gegenwart im Bekenntnis der Christen zu Jesus Christus, in den Auswirkungen auf unsere Welt und in deren Bestreitung. Diese christologische Vorgabe muss aufgearbeitet und ihre Intention erfasst werden. Das muss sich mit Kritik verbinden, die befragt, wie weit sie ihre Voraussetzung zu bewahren und bewähren vermochte, ob es ihr gelang, Jesus mit Gott und Heil zusammenzusprechen und ob dies heilvoll wirksam wurde. Auch ihre Interpretamente müssen überprüft werden. Gelingt diese

Aufarbeitung, stellt sich die Aufgabe: Wie ist von Jesus als Christus heute recht zu reden?

2. Teil: Christologie als Vorgabe

2.1 Jesus von Nazareth

1. Die Quellen

Wer nach Jesus fragt, muss sich an christliche Quellen halten. Ausserchristliche Überlieferungen gibt es kaum. Die ältesten Quellen versammelt das Neue Testament. Zwischen der Überlieferung und Jesus steht jedoch eine Barriere: Der Glaube an Jesus als Christus. Will man Jesus erfassen, wie er wirklich war, muss man diesen Glauben und seine Interpretamente ausschliessen: Was nicht auf Judentum oder Urgemeinde zurückzuführen ist, wird für Jesus in Anspruch genommen. Das Risiko dabei: Das Vorverständnis des Forschers wird nicht voll ausschaltet.

2. Jesu Umwelt

Palästina gehörte zum röm. Reich. Ihm unterstand auch das Synedrium mit Vorsitz des Hohepriesters. Der Tempel war die religiöse Mitte. Die Synagoge gewann der Distanz wegen an Bedeutung. Es bestand ein latenter Widerstand gegen die Herrschaft Roms. Die religiösen Gruppen: Sadduzäer, Pharisäer, Essener (Gemeinde Qumran). Das Erwarten des Menschensohnes und das Endzeitbewusstsein war gross.

3. Jesu Wirken

Jesus wirkte durch Wort, Verhalten und Tun. Er vollzog sein Wirken mitten in der Welt. Jesus kritisierte scharf: Ordnungen, Institutionen, Praktiken, Verhältnisse, Menschen, die Gottes Willen widersprachen. Seine Kritik traf jedermann. Daher der Ruf zur Umkehr. Diese Umkehr ist Gnade, die sich in der bedingungslosen Annahme Jesu ereignet. Zuspruch hiess, sich diese Annahme gefallen zu lassen. Das bedeutet Entscheidung. Jesu Annahme veränderte Situationen von Menschen und Welt. Sie mutete Umkehr zu und ermutigte zu neuem Leben. Jesus zeigte die ursprüngliche Intention des Gesetzes: Liebe zu Gott und zum Menschen. Jesus verwirklichte Heil von Gott her. Dieses Heil meint die Annahme, meint die Umkehr, dieses Heil ist Leben.

4. Jesu Autorität

Jesu Wirken nimmt alttestamentliche Ansätze auf und geschieht im jüdischen Kontext. Das Bewahren alttestamentlicher Ansätze aber vollzieht sich als ein radikales, kritisches, weiterführendes Bewegung, so dass man von einer Wende zum Neuen sprechen muss. Er berief sich nicht auf Titel, die Autorität verleihen und formal absichern. Sein Wirken beruft sich auf Gott. Er hat die Schrift des Alten Testaments nicht als buchstäbliche Autorität genommen, sondern sich in seinem Reden frei, kritisch, weiterführend verhalten. Jesu Verhältnis zu Gott, den er seinen Vater nannte, sprach sich als Nähe und Gewissheit aus. Jesus wirkte in seinem Wirken Gott aus.

5. Jesu Leiden und 6. Jesu Leben

Jesu Wirken war eine Provokation. Sie wurde abgelehnt, weil sie das Selbstverständliche, Alte, Heilige in Frage stellte. Dieser Widerstand tötete ihn. Mit der Hinrichtung endete sein Wirken. Einige Zeit nach seinem Tod behaupteten Menschen: der gehenkte und begrabene Jesus lebt. Diese Behauptung lässt sich historisch sicher ausmachen, das Ereignis nicht. Der

getötete Jesus begegnet von Gott her als Lebender. Mit dieser Voraussetzung steht und fällt Christologie.

7. Jesus und Christologie

Die Auferstehung setzte Jesu Wirken in Kraft und machte es ein für allemal gültig. Das machte seinen Zeugen Christologie zur Aufgabe. Sie mussten implizite Christologie (Jesu Wirken, Leiden, Sterben, Leben) als ganze aufnehmen und ihr in expliziter Christologie entsprechen. Neu-zeitliche Forschung stellt dem historischen (nachprüf-baren) den gepredigten (nicht nachprüf-baren) Christus gegenüber. Die Auferstehung wird ausgeklammert. Das widerspricht der elementaren Voraussetzung von Christologie. Sie lässt sich nur in dem Zusammenhang von impliziter (Auferstehung umfassender) und expliziter Christologie verstehen. Dieser Zusammenhang unterscheidet sich von Gegensatz des historischen und des verkündigten Christus dadurch, dass er die Auferstehung Jesu als Voraussetzung von Christologie ernst nimmt und aufnimmt.

2.2 Wahrhaftiger Gott

1. Vorblick

Christologie begann in der Urgemeinde. Sie versuchte, im hinweisenden Entwurf Jesus von Nazareth mit Gott und Heil zusammenzusprechen. Ein erstes, festgehaltenes Ergebnis erreichte man in Nicäa und Konstantinopel: Jesus von Nazareth ist wahrhaftig Gott. Der Weg dazu war weit: Es ist ein Weg der Mission (Verfolgung bis Anerkennung); ein Weg christologischen Bekennens (Taufe, Gottesdienst, Alltag unter Risiko); ein Weg christologischen Verstehens, Lernens und Verständigens (Vielfalt christolog. Entwürfen bis zum verbindlichen Dogma); ein Weg des Ausgrenzens (Judentum, Heidentum); ein Weg des Scheidens (Gnosis und Judentum); ein Weg von Parusie zur Homusie (Parusie blieb aus, das Verhältnis zu Gott rückte in den Mittelpunkt). Wieweit wurden die christologische Aufgabe recht wahrgenommen?

2. Christologische Entwürfe im Neuen Testament

Das NT liefert eine Vielfalt christologischer Entwürfe. Es zeigt den Weg von Adoptions- zur Präexistenzchristologie. Jesus wurde prädiert: 1. Jesus, der Menschensohn. Die Urgemeinde behauptete damit: Jesus ist die entscheidende Instanz von Gott her. Drei Gruppen sprachen a) vom richtenden und rettenden Menschensohn, b) von seinem Leiden, c) von seinem Erdenwirken. 2. Jesus, der Gesalbte. Jesus ist der erwartete König aus Davids Geschlecht. Jesus als Christus wird dadurch bestimmt, dass er für andere stirbt und ihnen Gemeinschaft mit Gott eröffnet. 3. Jesus, der Herr. Auf zwei Weisen: a) In der palästinensischen Gemeinde als der wiederkommende Herr. b) Jesus als gegenwärtiger Retter von Tod und Knechtschaft. 4. Jesus, der Gottessohn. Auf verschiedene Weisen: a) Die Auferstehung Jesu als seine Einsetzung zum Sohn Gottes. b) Jesus wird zum Gottessohn durch göttliche Zeugung. c) Jesus ist vor aller Zeit und Welt von Gott als sein Sohn gezeugt worden. Mit diesen Prädikationen war nicht mehr Jesus in Wirken, Leiden und Leben mit Gott und Heil zusammengedacht, sondern das Verhältnis Gottes zu seinem präexistenten Sohn wurde thematisiert. Dabei gab es zwei grosse Traditionsströme: 1. Fest geprägte Formeln und 2. Überlieferungen von Jesus (Sprüche, Berichte, Geschichten). Paulus hat die Fülle christolog. Konzeptionen

gesichtet und neu strukturiert. Für ihn steht Gottes heilsame Zuwendung in Jesus Christus zum Menschen als Weltenwende in der Mitte. Er legt das Heilsgeschehen in zwei Hinsichten aus: 1. Die Behauptung, in einem gehenkten Verbrecher habe Gott sich letztgültig der Welt zugewandt, widerspricht als Skandal menschlicher Vernunft und Erfahrung. 2. Dieselbe Behauptung spricht dem kritisierten Menschen bedingungslose Annahme von Gott her in Tod und Auferstehung Jesu Christi zu. Diesen Zuspruch und Widerspruch artikulierte Paulus gegen eine jüdische (Gesetzesknechtschaft) und hellenistische (bindungslose Freiheit) Front: Gottes Zuwendung in Jesus Christus und das neue Leben der Christen als das Durchhalten wahrer Freiheit in Bindung und Offenheit. Dieser doppelten Front entsprechen auch Paulus' Terminologie und Argumentation: Sünde - Gnade, Glaube - Werke, Fleisch - Geist, alt - neu, Tod - Leben. Die Autoren der synoptischen Evangelien haben ihre Bücher unter einer bestimmten christologischen Konzeption verfasst. Markusevangelium: Gegliedert durch die Bekenntnisse zu Jesus als Gottessohn bei Taufe, Verklärung und Kreuzigung. Es entfaltet Jesu Inthronisation als eschatologischen Weltherrscher. Matthäusevangelium: Von den fünf grossen Redeeinheiten ausgehend liegt im "Weg der Gerechtigkeit" (Mt 21,32) der Grundgedanke der christologischen Konzeption. Lukasevangelium: Mitte der lukanischen Theologie ist die Zeitkonzeption der Heilsgeschichte bezüglich der Parusieverzögerung. Johannesevangelium: Das Erscheinen Jesu als eschatologische Krisis. Das NT versammelt christologische Entwürfe, die auf Jesus verweisen und in ihm von Gott und Heil sprechen. Kritische Abwehr wird dort laut, wo von Jesus nicht von Gott und Heil, von Gott und Heil nicht im Bezug auf den Menschen Jesus gesprochen wird, wo das Verständnis des Heils auf dem Spiele steht. Die Paradoxie, von einem Gehenkten komme das Heil Gottes, wird weit-hin durchgehalten. Die Parusie steht am Anfang, wird begleitet von einem Reden über das Zusammenwirken von Gott und Jesus Christus zum Heil der Menschen: wer Jesus begegnet, begegnet Gott und Heil. Das entscheidet. Das ist die Wende.

3. Jesus und Gott - drei Modelle

Jesus wurde im 1. Jh. als Gott angesprochen (vgl. Bericht von Plinius d.J.) Dies geschah im Rahmen von drei Modellen. 1. Das adoptianische Modell: Es verbindet Gott und den Menschen Jesus durch Adoption durch Gott bei Jesu Auferstehung oder Taufe. 2. Das subordinatianische Modell: Setzt an bei der Beziehung Gottes zu einer von ihm herausgesetzten Hypostase, als Logos bezeichnet (Logoschristologie). Die Hypostase gehört zu Gott, ist ihm untergeordnet, wird von Gott zum Heil in die Welt gesandt. Sie inkarniert sich. 3. Das modalistische Modell: Es geht von Gott allein aus. Gott ist einer. Jesus ist eine Erscheinungsweise Gottes, jedoch nicht selbständig, sondern eine Weise Gottes, sich zu erzeigen. Es spricht Jesus mit Gott so eng zusammen, dass Jesus dabei aufzugehen scheint. Alle drei Modelle wollen Gott und Heil zusammensprechen, alle drei führen zu Problemen.

4. Das Durchsetzen der Logoschristologie

Konzeptionen: 1. Ignatius: Der Logos ging aus dem Schweigen des Vaters als sein Offenbarungswort hervor, in diesem Wort teilte Gott sich mit.

Dieses Wort inkarnierte sich uns zum Heil. 2. Die Apologeten. A) Irenäus: Jesus Christus ist der Erlöser, er führt die getrennte Menschheit in die Gemeinschaft mit Gott zurück. Ihre Einheit ist das Selbstverständliche, ihr Unterschied das Geheimnis. Der Logos wird, was wir sind, damit wir werden, was er ist, voll göttlichen Lebens in Gottesgemeinschaft. B) Tertullian: Das Wirken Christi am Kreuz reinigt durch die Taufe von Sünden. Für das Verhältnis von Wort, Geist und Vater findet er die Formel: una substantia - tres personae. Eine Verbindung besteht, aber keine Vermischung. Die Logoschristologie fand Widerspruch im Monarchianismus wegen dem polytheistischen Schein: Theodot, der Gerber: Jesus nahm bei der Taufe den Christus auf. Meliton von Sardes: Jesu Tod war Gottes Tod. Sabellius: Sohn und Geist sind Erscheinungsformen Gottes. Eine Wende der Logoschristologie trat mit Origenes ein: Am Anfang steht der eine Gott. Er schafft die Welt der Geister, an ihrer Spitze den Sohn, der Logos. Er ist untergeordneter, zweiter Gott, mit Gott eines Willens. Unter dem Sohn steht der Geist. Diese Dreiheit ist unwandelbar. Alle geschaffenen Vernunftwesen entfernten sich von Gott, ausser einem. Es folgt die zweite Schöpfung, die sichtbare Welt. Ziel ist es, die Geschöpfe aus freiem Willen zur Rückkehr in die ursprüngliche Einheit zu bringen. Der Logos wirkt als Erzieher. Als reiner Geist verbindet er sich mit dem Vernunftwesen, das nicht abgefallen war und tritt so in Beziehung zu einem Körper in die Welt. Er wirkt durch Lehre und Vorbild, stirbt am Kreuz, steigt als Lebender zum Vater auf, wirkt im Leib der Kirche, wohnt in der Seele der Seinen und ermöglicht damit die Rückkehr aller in die Gotteseinheit. Mit diesem Werk setzte sich die Logoschristologie im Osten durch. Die Mehrdeutigkeit der Synthese führte zum trinitarischen Streit.

5. Der trinitarische Streit

Origenes' System konnte verschieden ausgelegt werden: 1. Man konnte den Logos auf die Seite Gottes über die Schöpfung oder 2. als erstes Geschöpf auf die Seite der Geschöpfe setzen. Der Widerspruch führte zum ersten Konzil von 325 n. Chr. in Nizäa. Entscheid: Der Vater und der Sohn sind wesensgleich. Der Streit war aber nicht zu Ende. Die Fragen waren: Gehört der Logos auf die Seite Gottes oder der Geschöpfe? Wenn auf Gottes Seite, wie ist er mit Gott zusammenzudenken? Ist er Gott gleich? Untergeordnet? Es bildeten sich vier Gruppen: 1. Die Anhomöer (Arius): Verneinen jede Ähnlichkeit von Logos und Gott. 2. Die Homousianer (Athanasius): Der Sohn ist Gott, mit dem Vater wesenseins - sonst keine Rettung. 3. Homöer: Der Sohn ist mit dem Vater wesensähnlich. 4. Homöusianer (Basilius der Grosse, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz): Sie sprachen von zwei wesensgleichen Hypostasen. Diese Lehre wurde 381 n. Chr. in Konstantinopel bestätigt: Der Sohn gehört auf die Seite des Vaters, muss als Gott angesprochen werden. Die Unterordnung unter den Vater ist damit weitgehend beseitigt, ohne dass der Sohn mit dem Vater identifiziert werden muss.

6. Rückblick

Wenn vom Ursprung her Jesus, Gott und Heil zusammengehören, hat Athanasius recht, wenn er soteriologisch argumentiert und die Einheit von Gott und seinem präexistenten Sohn um un-seres Heils willen durchhält.

Gott ist in einer "usia" und drei Hypostasen, von deren eine der Logos ist. Eine erste grosse Wegstrecke der Christologie ist beschritten. Sie führt von Jesus in Wirken, Leiden und Leben zur Einheit des Logos mit Gott. Wie aber verhält sich der Logos Gottes zum Menschen Jesus? Diese Frage bricht mit dem trinitarischen Dogma auf.

2.3 Wahrhaftiger Mensch

1. Vorblick

Die Menschwerdung des Logos uns zum Heil wollte und musste man unbedingt festhalten. Das Problem war: Gott wird im Modell der Logoschristologie als leidensunfähig verstanden. Dem auftretenden Dokerismus widerstand man von Paulus bis Ignatius, Irenäus, Tertullian, Origenes. Man wollte Gott, Heil und den Menschen Jesus bis zu dessen Tod zusammenhalten. Wie kann man das, wenn man vom leidensunfähigen göttlichen Logos ausgeht?

2. Gott der Sohn und Jesus - vier Modelle

1. Modell Logos-Leib: Verbindet den Logos mit einem menschlichen Leib. Apollinaris von Laodicea: Der Mensch besteht aus Fleisch, Geist, Seele. In der Fleischwerdung tritt der Logos an die Stelle des Geistes und nimmt menschliches Fleisch an. Jesus Christus besteht also aus dem Logos und beseeltem Fleisch. 2. Modell Logos-Mensch: Verbindet den Logos mit dem vollen Menschen. Drei Tendenzen: a) Verbindung von Logos und Mensch: Auf der einen Seite der Mensch nach Leib, Seele, Geist, auf der anderen Seite der Logos. Durch die Geburt entsteht eine Mischung, in der das Göttliche das Menschliche durchdringt. b) Durchdringung von Logos und Mensch: Jesus verlief einen Weg zu sittlicher Unwandelbarkeit und Einheit mit Gottes Logos, der nach Jesu Tod zur vollen Einheit gelangte. Das führte zur Vermischung, die die Eigentümlichkeit Jesu wie des Logos aufhob. c) Annahme des Menschen durch den Gottessohn, der ihn unter Wahrung der Unterschiede mit sich vereinigt. Augustin sagte: "Der Eine Christus ist sowohl immer von Natur Gottessohn als auch Menschensohn..."

3. Der christologische Streit

Der Streit um diese Modelle entbrannte als ein Streit um Maria: Cyrill und die alexandrinische Schule nannte sie "Gottesgebärierin", Nestorius und die antiochenische Schule hingegen "Christusgebärierin". Der Streit war der um das Zusammensprechen von Gottessohn mit dem Menschen Jesus. Die einen wollten um des Heils willen beide so eng wie möglich verbinden, die anderen wollten sie in ihrer Eigenart trotz Verbundenheit sehen, die dritten insistierten auf einer klaren Unterscheidung. Es wurde um folgende Begriffe gestritten: Physis = Natur, bezeichnet die göttliche und menschliche Seite Jesu. Hypostasis = konkrete unaustauschbare Gegebenheiten. Prosopon = Damals der geläufige Personenbegriff (Rolle eines Schauspielers im Theaterstück). In der alexandrinischen Schule ging man von einer göttlichen und einer menschlichen Natur aus. Die Vereinigung wird als wirkliche, seinshafte gedacht. Ergebnis: Eine Gottmenschliche Person mit zwei Naturen in einer Person. In der antiochenischen Schule ging man ebenfalls von einer göttlichen und menschlichen Natur aus, aber in zwei individuierten Naturen. Erstere klagten Letztere an, Jesus Christus in einen

Gott und einen Menschen aufzutrennen. Letztere klagten Ersterer an, das wirkliche Menschsein Jesu zu untergraben. Beide Modelle sind mehrdeutig, sodass eine Verwirrung entstand. Der Streit führte in die Aporie der Modelle.

4. Der Entscheid von Chalzedon

Die Synode von Chalzedon (451) wollte den Streit beenden. Sie bekannte (gekürzt): Jesus ist wahrhaft Gott und Mensch, wesensgleich mit dem Vater, präexistent, in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungeteilt, eigentümlich in zwei Naturen, in einer Person und Hypostase vereinigt. Das war kein neuer Entwurf oder Anschluss an ein Modell! Das Bekenntnis ermöglicht eine klare Abgrenzung der verantwortbaren christolog. Aussagen und das bedeutet die Einsicht, dass das Zusammensprechen von Gott und Mensch im Blick auf Jesus nicht in einem bruchlos aufgehenden Entwurf möglich ist. Damit wird die theologische Diskussion nicht beendet, sondern begrenzt, freigegeben und aufgegeben.

5. Rückblick

Der christologische Streit schärfte die Frage ein: Wie ist der wahrhafte Gott als wahrhaftiger Mensch anzusprechen, wie ist von der Einheit und Unterschiedenheit des Gottmenschen reden?

2.4 Wahrhaftiger Gottmensch

1. Vorblick

Der Entscheid von Chalzedon wurde von Nestorianern und Monophysiten abgelehnt. Befürworter deuteten ihn cyrillische oder nestorianisch. Es kam zu einer Kirchenspaltung (484-519).

2. Die Entwicklung im Osten

Leontius von Byzanz beantwortete die Frage des Zusammensprechens: Die beiden Naturen Jesu Christi sollen weder getrennt noch vermischt, sondern in Subjekteinheit verbunden gedacht werden. Er führte die Enhypostasie ein: physis/Natur bezeichnet die Wiebestimmtheit von etwas, Hypostasis seine Individuation. Enhypostasiert weist darauf hin, dass etwas, das in einem anderen seine Existenz findet, kein Akzidenz ist, auch wenn es nicht als in sich selbst erfasst wird. Beispiel: Im Menschen sind Leib und Seele enhypostatisch verbunden. In der durch die Geistseele bestimmten Person hat er seine Hypostase, ohne aufzuhören Leib zu sein. Man kann trotzdem sagen: der Mensch ist geistig, obwohl das nur seine Vernunftseele ist; der Mensch denkt, obwohl das nur seine Vernunft tut. Leontius gibt damit auch eine Lösung für den leidensunfähigen Gott: In Christus leidet die menschliche Natur, die enhypostatisch mit der göttlichen vereinigt ist. Durch diese Vereinigung muss der Hypostase des Gottmenschen Leiden zugesprochen werden. Johannes von Damaskus führte dies weiter, indem er von einer wechselseitigen Durchdringung sprach: "...Jede Natur teilt der andern infolge der hypostatischen Identität und ihres gegenseitigen Ineinanderseins ihre Eigenheiten mit."

3. Die Entwicklung im Westen

Tertullian fand präzise Formeln, die in der Präexistenztheologie Einheit und Unterschied in der Trinität wie in der Person Jesu Christi aussprachen. Augustin: Unterschied den trinitarischen Logos vom Menschen Jesus, den

er annahm. Durch die Gnade wurde er im Augenblick, da er in seiner Natur dazusein begann, mit dem Worte Gottes zu einer solchen Einheit der Person verbunden, dass derselbe Sohn Gottes wurde, der Sohn des Menschen war. Vier westliche Entwürfe: 1. Assumptus-Theorie: Der präexistente Logos nimmt einen Menschen an und in die Einheit mit sich auf. Dies führt nicht zur Vermischung, sondern beide Naturen und deren Träger bleiben unterschieden. - Sie verlor wegen der nestorianischen Eigenart an Bedeutung.

2. Habitus-Theorie: Betont die Unveränderlichkeit Gottes, der sich in der Inkarnation nicht wandelte, sondern die Menschlichkeit wie einen Mantel umlegte. Das Menschliche in Jesus Christus hat keine eigene Wirklichkeit, keine Substanz, ist nur ein Habitus. 1177 verurteilt Alexander III. diesen Versuch. 3. Subsistenz-Theorie: Unterscheidet die Wie- von der Dassbestimmtheit. Die menschliche Natur Jesu hatte ihre Existenz nur in der des mit ihr verbundenen göttlichen Logos. -Eine Rezipierung der Theorie Leontius', die sich durchsetzt. 4. Dun Scotus: Bildete sie weiter, indem er die Wirklichkeit nicht nur durch Wie- und Dass-, sondern auch durch ihren "Woherbezug" zu erfassen versuchte. Der Mensch Jesus ist Gottes Sohn nicht allein in der Beziehung mit der Subsistenz, sondern in der Beziehung seiner selbst zu Gott.

4. Rückblick

Mit der Theorie der hypostatischen Union von Leontius scheint die Christologie zum Abschluss gekommen zu sein. Doch die christologische Problematik bleibt. Hat man beim Versuch, Gott und Mensch in Jesus Christus zusammenzusprechen, Jesus Christus und Heil auseinandergesprochen? Die Frage spitzt sich zu: kann man im Blick auf Jesus Christus, den Gottmenschen, wahrhaftig von Heil sprechen? - Von Heil für Menschen in dieser Welt?

2.5 Wahrhaftiges Heil

1. Vorblick

Im Blick der Frage nach Gott und Mensch in Jesus trat die Frage nach dem Heil zurück - war aber nicht vergessen. Man sprach in der alten Kirche von oikonomia, der Heilsverwaltung Gottes in Christus und entfaltete das Wirken Jesu unter den Aspekten Offenbarer, Herr, Erlöser.

2. Jesus Christus als Offenbarer

Das Johannes-Evangelium spricht von Jesus als dem Offenbarer, in dem sich Gott zur Krise und zum Heil als Leben erschliesst. Offenbarung geschieht als Mitteilung von Gottes Heil. Dieses Verständnis haben die Apologeten verwandelt: Jesus erscheint, um die Menschen zu ihrem Heil zu belehren, vermittelt reine Gotteserkenntnis und zeigt die reine Forderung (Armut, Keuschheit, Gehorsam) des Gesetzes. Jesus ist Gesetzgeber. Darin wirkt er Heil. Das Problem war u.a. die Konditionierung des Heils durch reine Forderung. Dieses Gesetz Christi führte zur Angst vor Christus, der die Lebendigen und Toten nach diesem Gesetz richten wird.

3. Jesus Christus als Herr

Jesu Herrschaft wurde durch Sterben und Auferstehen wirklich. Dieses Verständnis trat in den Hintergrund, blieb aber durch das gewirkte Heil nach der konstantinischen Wende in drei Tendenzen wirksam: 1. Heil als

Entmächtigung anderer Götter durch Christus. Dazu gehört auch die Entmächtigung von Teufel, Tod, Dämonen. 2. Heil in der durch Christus verbürgten Stabilisierung der irdischen Herrschaft. Christliches Heilsverständnis trat in die Funktion römischer Staatsideologie. Im Osten waren Kirche und Bischöfe dem Kaiser untergeordnet, im Westen wurde die Herrschaftsideologie des Papstes laut. 3. Heil im Blick auf Jesus theologisch angesprochen und in den grossen theologischen Systemen erfasst.

4. Jesus Christus als Erlöser

Das NT spricht im Blick auf Jesus von Opfer, Sühne, Vergebung, Heilung. Irénäus: Jesus überwindet die Todverfallenheit der Menschen, die Frucht ihres Abfalls von Gott. Athanasius: Unheil ist Tod, Heil ist Leben. Christus gibt Leben durch seine Inkarnation. Es wird in der Eucharistie als Lebensbrot ausgeteilt. Tertullian: Unheil ist Schuld und Ungehorsam. Heil er-eignet sich durch Christi Verdienst als Freispruch und Vergebung auf die Forderung neuen Ge-horsams hin. Augustin: Heil ist das rechte Verhältnis der Seele zu Gott, Welt und Mensch. Je-der ist der Sünde unterworfen, kann nicht frei werden. Das erreicht die unverdiente Gnade, die er aus seinem vorherbestimmenden Willen gibt. Petrus Abaelard: Das Wirken Jesu als Vollzug zuwendender Liebe gewinnt dem Betroffenen Gegenliebe ab - eine Gnadengabe, die der heilige Geist eingiesst. Anselm von Canterbury: Jesus erlöste durch Genugtuung für die Sünde des Menschen, die Gott beleidigt hat. Thomas von Aquin: Das genugtuende Opfer Jesu ist nicht notwendig, jedoch angemessen und passend. Dun Scotus: Die Annahme von Christi Opfer be-ruht in Gottes freier Willkür. Gabriel Biel: Der siegende Christus ist als Beispiel und Vorbild in seiner Gerechtigkeit im Mittelpunkt des Heilswerks. Barmherzigkeit gibt es bei Maria! - Nicht Todverfallenheit, sondern Schuldverhaftung gegenüber Gott ist Unheil im Verständnis der westlichen Christenheit. Im Messopfer ist Jesu versöhnendes Heilswirken gegenwärtig.

5. Zusammenfassung und Krisis

Die drei Aspekte (Offenbarer, Herr, Erlöser) verstehen dieses Heil als Leben. Leben meint da-bei die durchhaltende, von Christus geschenkte Beziehung des Menschen zu Gott, Mensch, Welt. Solches Leben ereignet sich im Wirken, Leiden und Leben Jesu. Obwohl viele Frage blei-ben reichte dieses Heilsverständnis durch die Jahrhunderte. Seit dem Mittelalter reichte diese Vorgabe nicht mehr, christliches Verständnis vermochte nicht mehr Gewissheit zu geben. Angst machte sich breit und nahm zu. Das lösende Wort gelang Luther und den Reformatoren.

6. Die Christologie der Reformatoren

Luther nimmt die Entscheidungen von Nicäa und Chalcedon sowie deren Ausarbeitung bei Jo-hannes von Damaskus und der Subsistenzchristologie als gültige Voraussetzungen. Sie werden jedoch überschritten: Luther will die heilsame Nähe Gottes in Christus aussprechen, riskiert modalistischen Schein: Jesus Christus ist Gott selbst, der Herr Zebaoth - ohne die Unterschei-dung von Gott und Logos preiszugeben. Wenn Gott uns in Christus nahe ist, ist es Gott selbst, der in Christus leidet. Wenn Gott in der Menschheit Jesu uns heilsam nahe ist, dann ist er das hier und heute - in Verbindung mit dem Logos, im Wort der Verheissung und im Abendmahl.

Für Luther ist Sünde Widerspruch gegen Gott, ist Unglauben. Gnade ist Widerspruch gegen die Sünde, wirklich und wirksam als Jesus am Kreuz als Gerechter zum Sünder wird. Die Gnade wird "ingesündet". Damit ist die Sünde jedoch überwunden, "eingegnadet", verliert durch die Gnade ihre Macht. Jesus spricht im Evangelium, nicht im Gesetz, welches fordert, anklagt, überführt, Bedingungen setzt, ängstigt. Christus fordert nicht, klagt nicht an, setzt keine Bedingungen, macht nicht Angst, sondern vergibt ohne Bedingungen, spricht frei. Wenn der Sünder sich darauf einlässt und ihm vertraut, verbindet dieser Glaube mit Jesus Christus, der Gnade. Der Sünder wird gerecht. Luther vermag Jesu Christi Person und Werk zusammenzusprechen und überzeugend von Gott und Heil zu sprechen. Zwingli nimmt die Satisfaktionstheorie auf: Aufgrund von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit leistete Jesu Christus durch seinen Sühnetod am Kreuz für die Sünde der Menschheit Genugtuung. Durch seine Hingabe wurde Christus unser "Hauptmann", der von den Seinen Gehorsam verlangt. Zwingli trennte trinitarisch den Logos klar vom Vater, christologisch die Gottheit klar von der Menschheit. Der Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli war eigentlich einer der Christologie: Zwingli hatte eher nestorianisches, Luther eher cyrillisches Interesse. Melanchthon hat sich der traditionellen Lehre und damit tendenziell eher Zwingli angeschlossen. Mit Calvin's "Institutio" gelang die christologische Entwicklung der Reformation zum Abschluss: er blieb bei einer chalzedonensischen Christologie. Das bedeutet Kritik an Zwingli und Luther. Calvin verband die systematisierte Lehre Jesu Christi in der Lehre von den drei Ämtern: König, Priester, Prophet. Leitend ist der Gedanke des Mittlers. Als solcher musste er Gott und Mensch sein, unvermischt und ungetrennt in der Vereinigung der Personen. Als Mittler ist er als der uns zum Heil Gesandte in seiner persönlichen Einheit zu sehen: er ist der Immanuel, der Messias. Als solcher ist er zum Propheten gesalbt (legt Gottes guten Willen dar), zum König (herrscht geistlich und teilt geistliche Gaben mit) und zum Priester (Mittler uns zum Heil).

7. Rückblick

Luther vermochte im Blick auf Jesus Christus sowohl von Gott als auch von Heil zu sprechen. Die anderen Reformatoren sind ihm auf eigenen Wegen gefolgt. Mit der reformatorischen Christologie ist ein Ende erreicht, dem eine Wende folgt.

2.6 Christologische Wende

1. Der Ertrag der Christologie als reine Lehre

Siehe die beigelegte Kopie "Übersicht zur christolog. Lehrbildung der luther. Orthodoxie".

2. Widerspruch gegen die reine Lehre der Christologie

Christologie war nie ohne Widerspruch. Die Reformation wurde vom "linken Flügel" (Täufer, Spiritualisten, Revolutionäre) zum Teil scharf kritisiert. Bernardino Ochino: Anselms Satisfaktionslehre ist unhaltbar. Nicht der erzürnte Gott wird in Christus versöhnt, sondern in seiner Zuwendung zum Menschen versöhnt Gottes in Christus verwirklichte Liebe den sündigen Menschen. Georg Biandrata: Es widerspricht Gottes Gottheit, einen wesensgleichen Sohn zu haben. Der Logos ist dem Vater deutlich unterzuordnen (arianische Konzeption). Michael Servet: Gott ist einer. Der

Logos und der Geist sind nur von ihm ausgehende Offenbarungsweisen (modalistische Konzeption). Fausto Sozzini: Jesus ist als Mensch in seinem Lehren, Wirken und Leiden der reine Lehrer von Gottes Gebot (ebionitische Gedanken). Dieser ausserkirchlichen Kritik stellte sich innerkirchliche zur Seite: Je mehr Christologie zur reinen Satzwahrheit wurde, desto stärker wurde die Tendenz zur Aneignung christologischer Wahrheiten. Die theologischen Systeme entfalten nur, was geglaubt wird, in grosser Subtilität. Das widerspricht dem Interesse des gelebten Glaubens. Nicht Lehre will man, sondern Leben. Diese Kritik wird in zwei Aspekten wirksam: 1. Sie wirkt reduzierend und konzentrierend: Nicht die Vielfalt christologischer Aspekte interessiert, sondern Jesus Christus als mein Heiland. Daneben steht der erhöhte Christus und Gottessohn. 2. Existenzialisierung der Rede von Jesu Person und Werk: Das Dogma wird auf die "praxis pietatis" hin funktionalisiert. Der erhöhte Herr wird im Vollzug der Wiedergeburt im Individuum erlebt. August Hermann Francke: "Dahin muss alle Kraft der Heiligung gehen, dass Jesus Christus mit seinem Bilde sich in dem Menschen recht ausdrücke,..." Nikolaus von Zinzendorf: Entfaltete eine christozentrische Theologie, die Jesus Christus als "Amtsgott" versteht, in dem allein Gott erfasst wird; als der Erniedrigte, das blutende Lamm tilgt er unsere Sünden und eröffnet ein neues Leben durch die Kraft seines Blutes. - Die subjektivierende Reduktion christologischer Lehre im Pietismus ist faktisch als Kritik am Dogma zu verstehen. Hier wird die Wende zur Neuzeit und ihrer Kritik wirksam.

2.7 Kritik an Christologie

1. Vorblick

Den gekreuzigten Jesus als Christus anzusprechen, war eine Provokation, fand Widerspruch. Die Mitte des 17. Jh. gewonnene Stärke der Kritik hat das Klima grundlegend verändert.

2. Historische Kritik

Kritisches Fragen wandte sich Selbstverständlichkeiten zu (christologisches Dogma, neutestamentl. Christuszeugnisse). Das NT ist ein geschichtliches Dokument, das in Widersprüchlichkeit und vielfältigen Interpretamenten Jesu Wirken verdeckt. Die Entwicklung der Christenheit und Christologie sei nur ein Beispiel von vielen für den Entwicklungsprozess einer Religion. Lessing: Wie kann eine zufällige Geschichtswahrheit notwendige Vernunftwahrheit werden?

3. Erkenntniskritik

Christologie arbeitet mit der Voraussetzung, dass menschlichem Erkennen ein Transzendieren dieser Welt möglich wird und man begründet von Gott als einem überweltlichen Wesen sprechen kann. Kant bestritt dies: Erkennen ist dem Menschen nur im Blick auf Gegenstände der Erfahrung möglich. Was nicht Welt ist, ist nicht Gegenstand möglicher Erfahrung, so dass dem Erkennen ein Transzendieren unmöglich ist. - Wenn das gilt, dann fällt damit die Christologie mit ihren transzendenten Voraussetzungen. Feuerbach ging weiter: In der Rede vom Jenseits spricht der Mensch über das Diesseits, in der Rede von Gott spricht er über den Menschen.

4. Funktionskritik

Karl Marx fragte kritisch nach der Funktion von Christologie: Christologie ist auf ihre faktisch wahrgenommenen Funktionen im Menschen zu befragen. Christologie hat Konflikte in der Gesellschaft verschleiert oder ausgetragen, die Macht der Mächtigen stabilisiert, Leiden und Hoffnung der Unterdrückten laut werden lassen und sie zum Handeln geführt oder nur billig verträstet. Jesus zielte auf Heil. Muss die Christentumsgeschichte nicht als Unheilsgeschichte angesehen werden? Sie hat das Gegenteil von dem erreicht, was sie mitzuteilen versprach.

5. Rückblick

Diese typisierend dargestellte Kritik ist in den vergangenen drei Jahrhunderten wirksam geworden und hat sich durchgesetzt. Mit ihr hat sich das christologische Klima grundlegend verändert: an die Stelle dogmatischer Verbindlichkeiten tritt radikale Fraglichkeit als selbstverständliche Voraussetzung für Christologie. Erneut stellt sich die Frage: Wer ist Jesus Christus?

2.8 Wirklicher Mensch?

1. Vorblick

Christologie wurde auch von "innen" kritisiert. Vorausgegangen war die Sachkritik Luthers an einigen Büchern des NT. Jetzt beginnt die Reihe von Theologen, von Semler bis Bultmann, die kritisches Befragen vorantreibt. Damit bleibt sie aber ihrer Aufgabe treu, denn das Problem rechten Zusammensprechens von Gott, Mensch und Heil in Jesus Christus lässt immer die kritische Frage nach ihrer rechten Wahrnehmung offen. Provoziert hat auch die historisch-kritische Frage nach Jesus. Drei grosse Anstösse hat sie gegeben:

2. Der erste Anstoss: Kritische Jesusforschung

Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts brach die rationalistische Kritik mit Macht herein. Sie befragte Christologie und die Überlieferung von Jesus. Ihr Ziel war die Frage: Wer ist Jesus wirklich? 1. Unter moralischem Aspekt befragte man die Lehre von Jesu Werk und seine Wunder: Ist es nicht unmoralisch, jemand für andere hinrichten zu lassen. 2. Unter naturwissenschaftlichem Aspekt werden die Wunder befragt: Sind sie möglich, wirklich gewesen? Wohl kaum! 3. Unter historisch-literarischem Aspekt entdeckte man Widersprüche neutestamentlicher Berichte über dieselben Ereignisse: Wie kann die Auferstehung ein sicher berichtetes geschichtliches Ereignis sein, wenn sich die Berichte eklatant widersprechen? - Das alles wirkte als Schock. Es wurde zum heilsamen Schock, weil es eine Forschung in Gang brachte, die zu gesicherten Ergebnissen über die literarische und historische Eigenart der Evangelien kam (Quellenwert von Johannes, Quelle "Q", usw.).

3. Der zweite Anstoss: Der Mythos

David Friedrich Strauss führte 1835 die Kategorie des "Mythos" ein, um die Jesusberichte zu interpretieren. Jesu Geburt, Wunder, Auferstehung, Himmelfahrt müssen so verstanden werden, dass seine Jünger sich bemühen, Jesu Bedeutung verständlich zu machen. Den Schock kann man kaum überschätzen. Diese Kategorie leistete zweierlei: 1. Sie vermag Jesus selbst in seinem Wirken von den Interpretamenten zu unterscheiden. 2. Sie weist auf Implikationen von Interpretamenten hin. Rudolf Bultmann hat in

seinem Entmythologisierungsprogramm die Aufgabe zu lösen versucht, wie der Mythos als Kategorie der Interpretation Jesu als Christus nicht eliminiert, sondern recht und seiner Intention gemäss kritisiert und interpretiert wird.

4. Der dritte Anstoss: Eschatologie und Religionsgeschichte

Albert Schweitzer und Johannes Weiss erkannten, dass Jesus und die Urgemeinde mit dem nahen Weltende rechnen. Wilhelm Bousset und Wilhelm Heitmüller haben Jesus und das Urchristentum in ihrer religiösen Umwelt gesehen und im religionsgeschichtlichen Arbeiten und Vergleichen eine Fülle von Beeinflussungen herausarbeiten können. Diese Provokation führte zum sachgemässen Wahrnehmen zweier Aufgaben: 1. Auf das Besondere einzelner Erscheinungen zu achten und dadurch Jesu Eigenart profiliert deutlich zu machen. 2. Eschatologie als Dimension im Blick auf das Verständnis von heutiger Christologie kritisch aufzunehmen.

5. Rückblick

Der dreifache Schock führte nicht nur zur Destruktion, sondern auch zu methodisch gesichertem Wahrnehmen der Überlieferung von Jesus von Nazareth und der werdenden Christologie. Jesus Wirken und Leben wurde als das eines Menschen im Kontext seiner Zeit verstanden. Wird aber Jesus auf diese Weise als Mensch verstanden, dann stellt sich verschärft die Frage: wie kann man im Blick auf diesen Menschen von Gott und Heil sprechen?

2.9 Wirklicher Gott?

1. Vorblick

Ist Jesus wirklich Gott? Wenn ja: Was besagt das? Diese Frage wurde um 1800 n.Chr. im "Neuprottestantismus" aufgenommen. Seine Entwürfe kritisierte die dialektische Theologie, die ihrerseits ab 1960 kritisiert wurde. Zwei Grundmodelle hielten durch: 1: Die Christologie des umfassenden, heilsamen Horizonts. 2. Die Christologie der wirksamen, heilsamen Instanz.

2. Erste Phase: Der Neuprottestantismus

a) Von Hegel bis Troeltsch. G.W.F. Hegel verstand Jesus Christus als Inbegriff der Versöhnung von Gegensätzen. Gott in sich selbst ist das Geschehen eines sich selbst vermittelnden Gegensatzes: der unbestimmte Vater wird im Gegensatz zum Sohn ein bestimmter, und dieser bestimmte Gegensatz wird im Geist mit sich selber versöhnt. Damit ist ein Horizont gesetzt, der die Welt als ganze, in Natur und Geschichte, als ein vielfältiges, geschichtliches Vermittlungsgeschehen versteht. In Jesus Christus geht der unendliche Gott in die endliche Welt ein, bis hin zum Tod, dem Tode Gottes. Die realisierte Einheit von Gott und Mensch im Gottmenschen ist das Geschehen dieser Versöhnung vom Unendlichen und Endlichem. Aus ihr erwächst der vermittelnde Geist, der Geist der Gemeinde. R. Rothe sieht den Weltprozess als einen Prozess wachsender Vergeistigung in Natur und Geschichte. Als zweiter Adam ist Christus in diesem Geisteswerden durch Eingreifen Gottes in den Naturprozess entstanden. In Lebensprozess vollendet er die Einwohnung Gottes in ihm zu absoluter Gemeinschaft. Aus dieser Gottesgemeinschaft verwirklicht er die Liebesgemeinschaft mit der Menschheit. I.A. Dorner hat demgegenüber Jesus, den Gottmenschen, als Gottes Offenbarung, als die geschichtlich wirksame Versöhnung von Heidentum und Judentum verstanden. Der Gottmensch ist die Mitte der

Geschichte. A. E. Biedermann hat auch den Gottmenschen im Mittelpunkt, unterscheidet aber zwischen Gottmenschheit (Prinzip der Gemeinschaft von Menschen und Gott) und Gottmensch (geschichtliche Verwirklichung in Jesus). Bei Hegel, Rothe und Dorner wurde Jesu Gottheit so ausgesprochen, dass sie in der Identität mit diesem Menschen als die Differenz eines umfassenden, versöhnenden und sinngebenden Horizonts verdeutlicht wird. Die Absolutheit des Christentums stand ausser Diskussion. Für Troeltsch wurde das zur grossen Frage. Das Christentum ist eine historische Erscheinung, hat an der Realität alles Geschichtlichen teil. 1924 verstand er das Christentum als das den Europäern zugewandte Antlitz Gottes, dem andere Religionen in ihren Bezügen gleichwertig zur Seite stehen. Jesus ist nur im Rahmen der altkirchlichen Erlösungslehre als Gott anzusprechen, erübrigt sich seit ihrem Fall. Es bleibt der Hinweis auf die sozialpsychologische Notwendigkeit der Christusbindung für die Gemeinde.

b) Von Schleiermacher bis Herrmann. F. Schleiermacher: Religion ist das Geschehen unmittelbarer Betroffenheit (Gefühl) des Menschen ist der Mittel seiner Existenz. In ihr wird der Mensch zum Menschen. Ihr Woher ist Gott. Der Erlöser ist - weil urbildlich - allen Menschen gleich, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins. Er nimmt die Gläubigen in diese Kräftigkeit auf, und dies ist seine erlösende Tätigkeit. S. Kierkegaard hat Christus als jenes paradoxe Geschehen verstanden, in dem Zeit und Ewigkeit in dem mit aller Geschichte gleichzeitigen "Augenblick" zusammentreffen und Ärgernis geben. An diesem Ärgernis wird der Mensch zum Einzelnen und Sünder. Es provoziert den Glauben. "...entweder du sollst dich ärgern, oder du sollst glauben." A. Ritschl unterschied Wert- und Tatsachenurteile: Werturteile sprechen die Bedeutsamkeit eines Geschehens für den Menschen aus und sind nicht als Seinsurteile auszuweisen. Jesus teilt dem Menschen überweltlichen Wert und sittliche Verpflichtung mit durch seinen Berufsgehorsam (dreifaches Amt) zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Das Durchhalten des Berufsgehorsams bis in Leiden, Tod, ohne die Verbindung zu Gottes Endzweck zu verlieren, bestimmt ihn als den königlichen Priester. Wilhelm Herrmann verstand Jesus als den Glaubensgrund, der den Menschen in seinem Innern gewinnend und überwindend trifft: "die einzige Tatsache, die wir als das untilgbare Zeugnis der auf uns gerichteten Güte Gottes erleben können, ist schliesslich die Erscheinung Jesu selbst..." Der Glaube spricht sich sekundär in Glaubensgedanken aus, die Jesus auszulegen versuchen. Nicht die Richtigkeit von Glaubensgedanken, sondern die Mitteilung von Jesus als Glaubensgrund, der den Menschen hält, das ist das Problem der Christologie in Verkündigung und Lehre.

c) Vermittlungen. Der Neuprottestantismus hat die Aufgabe, im Blick auf Jesus von Gott zu sprechen, aufgenommen. Die Sicherheit der Aussage nimmt dabei von Hegel bis Troeltsch deutlich ab. Die Tendenz zur Innerlichkeit nimmt von Schleiermacher bis Herrmann erkennbar zu. Die Erlanger Schule, G. Thomasius, versuchte zwischen dem christologischen Dogma und kritischer Sicht zu vermitteln durch die Theorie der "Erniedrigung": Bei der Inkarnation behielt der Logos zwar die absoluten göttlichen Eigenschaften (Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe), entäusserte

sich aber der relativen göttlichen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart). Dieser vollen Entäusserung, die die begrenzte Menschheit Jesu ermöglicht, entspricht dann aber, nach dessen Erhöhung, die Aufnahme des Menschen in die trinitarischen Verhältnisse. J.Ch.K. von Hofmann vermittelte zwischen einer Christologie des Horizonts resp. der Instanz. Er versteht Jesus Christus als Mitte, die den Tatbestand einer Gemeinschaft von Gott und Mensch schuf.

3. Zweite Phase: Die dialektische Theologie

a) Von Barth bis Moltmann. K. Barth signalisierte eine Absage an den Neuprottestantismus. Gott ist Gott und nicht Welt. Welt ist Welt und nicht Gott. Gott ist Gott - ja, aber in Christus unser Gott. Die Welt ist Welt - ja, aber in Jesus Christus versöhnte Welt. Im Versöhnungsgeschehen hat sich Gott mit dem Menschen ein für allemal verbunden, dem hat der Glaube zu entsprechen. Das bedeutete christologische Konzentration der Theologie. "Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben." Gott ist nicht von Welt und Horizont, von Innerlichkeit her zu verstehen, sondern nur von Jesus Christus her. In Jesus Christus offenbarte sich der dreieinige Gott so, wie er zuvor in sich selber ist. O. Cullmann vertrat eine Theologie der Heilsgeschichte, in deren Ablauf Jesus Christus als Mitte zu verstehen ist. E. Brunner hat in Aufnahme des alten Dogmas Jesus Christus als den Mittler zwischen Gott und Mensch in persönlicher Beziehung verstanden. J. Moltmann führte Barths Entwürfe in "Theologie der Hoffnung" und "Der gekreuzigte Gott" (im Kreuz sind Jesus und der Vater durch die Verlassenheit aufs Tiefste getrennt und zugleich im Geist der Hingabe auf Innigste vereint) weiter.

b) Von Bultmann bis Ebeling. R. Bultmann vollzog die Wende zur dialektischen Theologie. Er kommt zu folgendem Ergebnis: Im Erscheinen Jesu von Nazareth sind nicht Einzelheiten seines Wirkens, sondern das faktische "Dass" seines Gekommenseins in aller Anstössigkeit, die sich im Kreuz zusammenfassen, wichtig. In dieser diesseitigen Anstössigkeit begegnet der jen-seitige Gott. Diese Begegnung wird im Wort der Verkündigung (Kerygma) laut. Dort begegnet der Gekreuzigte als der Auferstandene. F. Gogarten fragt nach dem "Mensch zwischen Gott und Welt". Jesus von Nazareth lebt als Mensch zwischen Gott und Welt, der Gott als Gott und die Welt als Welt wahrnimmt, damit die Verkehrung beseitigt und dem Menschen Leben in der Wahrheit zu Gott und Welt erschliesst. Jesus macht im Evangelium möglich, dass auch der Mensch in der säkularen Welt seine Sohnschaft und damit rechte, mündige Verantwortung gewinnt und selber zwischen Gott und Welt leben kann. D. Bonhoeffer versteht Gott von daher, dass Jesus von Nazareth für andere da ist und Menschen von daher in dieser Welt leben. "Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu. ...ein neues Leben im 'Dasein für andere'." G. Ebeling bezieht Christologie auf den Menschen als Gewissen. Dieser bewegt sich in der Welt im Bereich radikaler Fraglichkeit. Jenes Wortgeschehen, das den Menschen in dieser Ungewissheit gewiss macht, ist Evangelium. Der Glaube, der diesem Wort vertraut, verlässt sich auf Gott als den Grund dieser Gewissheit und bezieht sich auf Jesus, dessen Wirken Gottesgewissheit als Glaubensgewissheit im Wort vermittelt. Jesus

ist in seinem ganzen Wirken und dessen Eigenart verbindlich, nicht nur im Dass seines Gekommensein für Christologie.

c) Paul Tillich. Jesus als der Christus wird in den Widersprüchen menschlicher Existenz her gesichtet. Solchen Widersprüchen und ihrer Last begegnen heilende Kräfte, die Kraft zu ver-mitteln vermögen. Solche Kräfte wirken überall, kulminieren im Christussymbol wie dem Lo-gossymbol, die mit Jesus verbunden werden. Diese heilende Kraft, mit dem Christussymbol verbunden, meint Christologie. Das ist die Wende zur Abkehr von der dialektischen Theologie.

4. Dritte Phase: Absage an die dialektische Theologie

a) Von Altizer bis Pannenberg. Die atheistische Situation führte bei T.J.J. Altizer zu einer Theologie nach dem Tode Gottes als Theologie der Befreiung der Menschen von einem schlechten Gott. Gott kommt dem durch seinen Tod entgegen. Das Christusgeschehen ist die entscheidene Wende. Dem widersprachen amerikanischer Prozesstheologen: J. Cobb: Jesus kann als isolierte Person nicht verstanden werden. Seine Gottheit lässt sich so verstehen, dass in ihm die in China, Indien, Israel und Griechenland gesichteten Existenzstrukturen zu ihrer wahren Erfüllung gelangen. B.E. Meland will Jesus durch die Kategorie der Emergenz verstehen. Durch Christus erfolgt die Emergenz von Agapestrukturen, durchbrechen in ihm wirksam Kirche und Gesellschaft als Vergebung, Liebe, Gnade zu sozialen Energien. Indische Theologen: 1) J.P. Chenchiah: Jesus ist die Manifestation neuen schöpferischen Wirkens von Gott in Natur und Menschenwelt. 2) P.D. Dewandanan: In Jesus ist ein Prozess der Neuschöpfung in Gang gekommen, der die ganze Schöpfung verwandelt und die Geschichte so ergriffen hat, dass nun jeder Mensch sich selber als Mensch annehmen kann. W. Pannenberg: Der Mensch ist auf Sinnerfüllung angelegt. Somit ist ein sinngebender Gott und postmortale Existenz zu postulieren, in der jene Sinnerfüllung mitgeteilt wird. In der Auferstehung, die Pannenberg historisch meint nachweisen zu können, hat sich das sinnerfüllende Ende von Gott her ereignet. Jesus beweist sich darin als Gott, dass sich aus dem von ihm gelebten Gottesbezug heraus in seiner Auferstehung das sinnstiftende Ende der Welt proleptisch erschlossen.

b) Von van Buren bis Sölle. P. van Buren: Gott ist als Wort sinnlos geworden. Für Theologie ist das Sprachspiel wichtig, das menschliche Betroffenheit, nicht allgemeine Wahrheiten, die objektiv verifizierbar oder falsifizierbar wären, ausspricht. Theologie ist möglich als christologisches Sprachspiel. Manche Probleme der Christologie treten damit als Scheinprobleme auf. H. Braun: In Jesu Wirken vollzieht sich radikales Annehmen und Fordern. Wo Menschen sich begaben und fordern, ereignet sich Gott, wie es in Jesus wirklich wurde. Gott ist jenes unverfügbare Geschehen, in dem Menschen Annahme und Forderung zugesprochen wird. D. Sölle: Jesus ist Stellvertreter: Jesus tritt vor Gott für Menschen ein, die noch nicht so weit sind, wie sie sein sollten, hält ihnen aber ihren Platz im Reiche Gottes frei.

5. Rückblick

Im Horizont der neuen Kritik wird Gott ebenso problematisch wie Christologie. Ob man Jesus von einem vorher gekannten Gott oder Gott von Jesu Wirken her versteht, ist das eine Problem. Das andere ist der

Gegensatz, Gott von Jesus her als wirksame Instanz oder umfassenden Horizont zu verstehen. Die Frage: wer ist Gott in Jesus? wird zu: Wie ist Gott in Jesus? Alles spitzt sich in der Frage zu, ob Welt und Mensch in ihm denn wirklich Heil widerfährt?

2.10 Wirkliches Heil?

1. Vorblick

Die Voraussetzung: "Gott ist die entscheidende Instanz!" hat sich seit der Aufklärung im breiten Bewusstsein gewandelt: "Gott besagt nichts mehr!" Damit verschiebt sich die Problemstellung der Heilsfrage: Heil ist nicht mehr Frage nach dem gnädigen Gott, sondern nach dem a) gnädigen Gewissen, b) gnädigen Nächsten, c) den gnädigen Verhältnissen, d) der gnädigen Welt. Unheil ist a) Selbstkonflikt, b) Zwiespalt zwischen Menschen, c) überfremdende und unterdrückende Verhältnisse, d) der Tod. Unmittelbar kommt in diesen Fragen Gott nicht vor.

2. Aspekte des Heilsverständnisses in neuerer Christologie

A) Frage nach dem gnädigen Gewissen: Von Jesus widerfährt der gewissmachende Zuspruch, der seine Selbstentfremdung aufhebt. Von dem Heil in Christus wird so gesprochen, dass in ihm der Mensch zum Menschen wird - im Glauben, der von Christus lebt. B) Frage nach dem gnädigen Nächsten: Die Begegnung von Ich und Du ist nicht nur Bewährung des Glaubens in der Liebe, sondern auch ein Geschehen, durch das sich Jesus Christus und sein Heil vermitteln. Der Glaube bewährt sich in Liebe. C) Frage nach den gnädigen Verhältnissen: Die Christenheit bemühte sich, das von Christus gewirkte Heil in helfender Tat zu bewahren. Hegel: Versöhnung Jesu umfasst gesellschaftliche Gegensätze. Der entscheidende Anstoß kam aber vom Pietismus: z.B. die Blumhardts. D) Frage nach der gnädigen Welt: Der Missbrauch der Natur ist eine Unheil dimension. Es sind biblizistische Theologen, die das Heil Jesu auf die Natur beziehen: z.B. Oetinger, J.T. Beck, A. Schlatter.

3. Probleme des Heilsverständnisses in neuerer Christologie

Es stellen sich viele Fragen, z.B.: Reicht es aus, den Menschen in der Innerlichkeit seines Gewissens anzusprechen, um Heil zuzusprechen? Konnte das Heilsverständnis alle genannten Aspekte ansprechen? Welche Rolle spielt die Frage nach Gott, die einmal die Heilsfrage schlecht-hin war? Man versuchte, Gott als den zur Sprache zu bringen, von dem her Heil in allen Aspekten wirklich wird. Die Neuzeit versuchte auf ihre Weise, Gott mit Jesus Christus und Heil zusammenzusprechen. Wenn Christologie dem Wirken, Leiden und Leben Jesu zu entsprechen hat, wird sie die Voraussetzung wahrzunehmen haben, dass in Jesus Christus Heil wirksam geworden ist und somit dem Unheil in seinen Aspekten widersprochen werden kann. Man versuchte dieser Voraussetzung in drei Hinsichten zu entsprechen: 1) Im Wirken, Leiden und Leben Jesu hat sich ein für allemal die Wende vom Unheil zum Heil ereignet. 2) Jesus ist in seiner Wirksamkeit gegenwärtig. 3) Gottes zukünftige Einlösung der Christusverheissung wird angesprochen. Jedoch: Vor dem Imperativ (Unheil widerstehen) steht der Indikativ: Der Indikativ kritisiert (Unheil, eigene Heilvorstellungen) und orientiert - der Imperativ provoziert, sich dieser Kritik zu stellen. Der Indikativ ermutigt (weil das entscheidende in Christus geschehen ist) - der Imperativ mutet das Notwendige zu. Jesu

Christi Tun schliesst aus, dass Menschen durch ihr Werk das Heil zu schaffen haben. Es räumt den Menschen ein, das Ihrige, Heilsames zu tun, um dem Unheil zu wehren. Vor allem aber: Die Gabe Christi ist durchhaltende Verheissung. Sie gewährt Zeit zum Leben - und Zeit zum Sterben, weil der Bezug Jesu Christi zum Menschen auch im Tode durchhält, wenn alle anderen Bezüge enden. Die Unterscheidung zwischen Indikativ und Imperativ versuchte man in drei Modellen auszusprechen: 1) Konzentrische Kreise: Um Jesus, die Mitte, scharrt sich die Kirche. Als ihr Umkreis ist die Welt zu sehen. Gefahr dabei: Das Risiko zu schlechtem Klerikalismus ("so spricht der Herr"), der sich der Sachproblematik entzöge sowie Jesus als blosses Exempel. 2) Doppelbezug des Menschen: Im Glauben an die Verheissung gewinnt er sein Personsein - dem folgt sein verantwortliches Handeln in der Liebe. Gefahr dabei: Trennen der Bezüge "Heil" des Glauben vom "Wohl" des Lebens. 3) Unterscheidung der Gegenwart menschlichen Handels von der Zukunft des Reiches Gottes: Es unterscheidet Gottes Tun (Christusverheissung einlösen) vom Tun des Menschen und vermag dem Reich Gottes Motivierung und Orientierung abzugewinnen. Gefahr als Frage: Wird die in Christus vollzogene Wende angemessen zum Ausdruck gebracht? Alle drei Modelle sind versuchen, die eschatologische Dimension ursprünglicher Christologie zu interpretieren. Die letzte Frage zur Problematik neuerer Christologie: ist von Jesus Christus her Gott heilsam am Werke? Die Welt spricht nicht von Heil, von Jesus Christus. Wie kann der vergangene Jesus in seinem Wirken, Leiden und Leben als gegenwärtig wirksam angesprochen werden?

4. Rückblick

Altkirchliche Christologie nahm die Aufgabe wahr, Jesus mit Gott und Heil zusammenzusprechen. Es war eine Christologie "von oben" unter der Fragestellung: wie kommt von Gott Heil? Für neuzeitliche Christologie stellt sich in den kritischen Dimensionen die Frage: kommt Heil überhaupt von Gott? Heute stellt sich erneut die Aufgabe: Jesus soll mit Gott und Heil recht zusammengesprochen werden. Wie kann das geschehen?

2.11 Christologische Bemühungen in der katholischen Theologie (von Wilhelm Breuning)

Die Christologie gehörte nicht zu den Kontroverspunkten zwischen katholischer und evangelischer Theologie, trotzdem mangelte es nicht an Stoff für Polemik. Angeklagt war ein Heilsbetrieb in der röm. Kirche, der die Stellung der einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen verdunkelte. In Lehre und Leben vermisste man die Konzentration auf das Kreuz Christi als einzige Hoffnung für das Heil. Die einenden Punkte sind wenig erforscht und daher wenig bekannt. Einer von ihnen: das dreifache Amt Christi. Beteiligung an der Grundlagendiskussion erfolgte auf katholischer Seite von der "Katholischen Tübinger Schule". Heute ist ein reges Interesse an den gegenseitigen christologischen Positionen wahrzunehmen. Die Unterschiedenheit ist wohl darin begründet, dass die Theologien doch ihre eigene Geschichte mitbringen. Solange die geglaubte Christologie an der Bibel auf ihre Richtigkeit hin gemessen wird, wird man sich bei aller Pluralität auf gemeinsamen Boden befinden.

Offenbar ist vorausgesetzt, dass die Formel von Chalzedon so etwas wie das Leitmotiv für die Christologie bedeutet. Die Formel soll jedoch nicht als

Statik, sondern als "Weg der Christologie" interessieren - im doppelten Sinn: Christologie wird als theologische Deutung des Weges Gottes zu uns kenntlich, zudem wird Christologie so etwas wie eine Anleitung zum christlichen Leben, sofern Jesus Christus "unser" Weg zum Vater ist. Chalzedon ist also nicht einfach Ende, sondern auch Neuanfang. Dabei geht es aber nicht nur um die Geschichtlichkeit der Christologie, sondern letztlich um die Geschichtlichkeit Jesu Christi. Sie selbst muss Kriterium für das Recht der christlichen Überlieferungsgeschichte sein. - Was den Komplex des Ostergeschehens angeht, konnte die kath. Kirche von der reformierten Theologie profitieren, indem es mehr in den Mittelpunkt gerückt wurde. Ostern war die Bestätigung der Person Jesu, deren Konstitution - Gott und Mensch - schon seit der Inkarnation feststand. Gott musste die Sünden überwinden, damit sie nicht nur "übersehen", sondern regelrecht aufgehoben wird. Eben deshalb die Konstitution des Gottmenschen, der als Gott Sünden überwinden und als Mensch ihre Konsequenz aktiv "genugtuend" ausleiden konnte. Menschwerdung bleibt ein erster Akt als Voraussetzung für einen Zweck, der erst durch den Tod Jesu innerhalb eines festen Plans der Heilssorge Gottes für die Menschen erreicht werden soll. Das Interesse liegt an der Einheit von Person und Werk Jesu. Die Bonhoeffersche Formel "Jesus ist der Mensch für andere" wurde von kath. Theologen erweitert: "Jesus ist der Mensch für die anderen, weil der er Mensch für Gott ist." Das Leben Jesu vollzieht sich als Geschichte des Sohnes dem Vater gegenüber. Man könnte dieses Verhältnis als "Kongentialität des Sohnes bezeichnen. Das Ostergeschehen ist dabei als Selbstmitteilung Gottes zu verstehen. Ostern ist Jesu Leben und Sterben als trinitarisch-eschatologisches Geschehen.

Alles Bemühen von Chalzedon ist gekennzeichnet vom Versuch einer schwebenden Balance zwischen beiden Richtungen (Nestorianismus, Cyrillianismus). Sie hat die Formel selbst geprägt und lässt ihr auf einen oberflächlichen Blick hin diesen scheinbar statischen Charakter ablesen. Trotz der Balance neigte sich die Tendenz etwas stärker zugunsten der Einheit in Christus und die Unterscheidung der Naturen stand eher im Dienst des Einheitsinteresses. Übereinstimmung herrscht darüber, dass der Person des ewigen Sohnes Gottes auch die Menschennatur so zu eigen ist, dass er das letztlich gemeinte Subjekt ist, von dem auch die menschlichen Aussagen gelten. Aber wie "ergreift" der ewige Sohn dieses konkrete Menschsein? Zwei Richtungen: 1) Der dynamische Seinsbegriff: Der ewige Sohn ergreift und bestimmt mit seiner Existenz auf eine so durchdringende Weise die Realität dieses konkreten Menschenseins, dass dies "nur" in diesem Erfasstsein existiert. Hier stellen sich viele Fragen, u.a.: Kann die ewige Existenz als solche so "eingehen" in menschliche Existenz? Ist das nicht göttlich und menschlich gleicherseits unmöglich? 2) Überall ist in Jesus, bis in seine Seinskonstitution hinein immer die Doppeltheit. "Person" ist dann keine dynamische seinsmitteilende Realität, sondern eher eine Verhältnisbestimmung. Seinwirklichkeit von einer bestimmten Ranghöhe ist sich so zugeeignet, dass daraus ein personhaftes Zugehörigkeitsverhältnis resultiert. "Person" ist nichts Eigenes, sondern Verhältnis des Sich-Gehörens oder - bei Jesus - des Vereintseins mit dem Sohn Gottes. "Person" wird, gerade wenn wir auch Gott sinnvoll in personalen Kategorien aussagen, als Liebe konkret gefasst werden müssen. Die

Menschwerdung des Sohnes wird dann als "Geschichte" einer sich entäußernden, hingebenden, mitteilenden Liebe ausge-sagt werden müssen, bei der es auch um dieses innerste Berührtsein und Betroffensein Gottes geht. Eben dies wird zu Recht trinitarisch als liebendes Gegenüber von Vater und Sohn im Geist verstanden. - Dies zeigt, dass es eine Kontinuität der Subsistenztheorie des Thomas her gibt. In seiner Schule prägt sie vor allem den erstbeschriebenen Typ der Christologie, dem es besonders auf die eine göttliche Existenz des ganzen Jesus Christus ankommt. Zugleich gehört ihr Gegenpol in diese Kontinuität, der seine Umrisse von Duns Scotus und seiner Schule her empfangen hat. Neben den beiden Schulen gibt es auch immer wieder Richtungen die versuchen, dazwischen zu stehen. Die Tendenz ist, dass die richtig gesehenen positiven Anliegen beider Richtungen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das Interesse gilt der Bereitung eines christologischen Personbegriffs, zu dessen ausdrückbarer Eigentümlichkeit es gehört, die Naturen in dieser Weise einen zu können. Die thomistische Schule hat den von der griechischen Patristik kommenden Gedanken des Maximus Confessor aufgenommen: Je enger Gott und Geschöpf verbunden sind, je mehr Gott sich selbst an ein Geschöpf mitteilt, um so reiner und vollkommener lebt und ist dieses Geschöpf das Wesen, das es im Zusammenhang der Welt sein soll und kann. - Die menschliche Tat Jesu am Kreuz wird von katholischen Theologen als Tat Jesu als Antwort verstanden, in der Gottes Zuwendung zur Welt zur Vollendung kommt. Hier stellt sich aber die Frage: War nicht die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Gottes Plan immer schon das Vollendungsziel der Schöpfung, auch abgesehen von der späteren Erlösungsbedürftigkeit des Menschen? Duns Scotus spricht sich mit Entschiedenheit dafür aus, Thomas sieht hingegen die Erlösung als Motiv der Menschwerdung. - Frage ist: Gilt es nicht, auf eine viele einfachere Weise zunächst das Problem der Verbindlichkeit Jesu darzulegen? Wird es aber je gelingen, von Jesus etwas Verbindliches auszusagen, wenn es nicht gelingt, seine Verbindlichkeit darin zu begründen, dass es Gott selbst ist, der in ihm sich uns mitteilt?

3. Christologie als Aufgabe

3.1 Die Einschärfung der Aufgabe

Die Geschichte der Christologie erwies sich als Bemühen um rechtes Zusammensprechen von Jesus, Gott und Heil. Die christologische Aufgabe ist von Jesus als Christus gestellt. Vorgegeben ist eine Welt des Unheils (Hass, Krieg, Ungerechtigkeit, Hunger, usw.). In dieser Welt begegnen Christen, die von Jesus und dem in ihm geschehenen Heil sprechen, Jesus preisen (dem die Welt Heil verdankt), sich Heil zusprechen. Es äussert sich in ihrem Handeln: sie versuchen, im Zuspruch von Vergebung, Annahme, Hilfe und Veränderung dem Unheil zu widerstehen. Das Bekenntnis zu Christus wird kritisiert. Es wird auf die Folgen des Christentums in der Geschichte verwiesen: entspricht sie Jesus? Somit verschärft sich die christologische Frage: Wie kann man Jesus von Nazareth mit Gott und Heil zusammensprechen? Sofort wird kritisch gefragt: kann man das überhaupt, muss man es?

3.2 Die Wahrnehmung der Aufgabe

1. Der Vollzug der Aufgabe

Die christologische Aufgabe wird heute nur recht wahrnehmen können, wer diese Fragen aufnimmt. Zu jeder Antwort gehört ein gründliches Studium der Voraussetzungen. Solches Bemühen kann nicht ohne Kritik bleiben - auch nicht ohne Gegenkritik. Das Gespräch mit den Christen der Welt gehört dazu. Wer sich so bemüht, wird selbst einen Entwurf wagen müssen.

2. Probleme der Aufgabe

Christologie muss Jesu Wirken, Leiden, Leben gerecht werden. Die Entscheidungen des trinitarischen und christologischen Dogmas ist in ihren Intentionen und Abgrenzungen aufzunehmen? Doch ein Zitat genügt nicht, das Zusammensprechen muss den Zusammenhang unserer Unheilswelt durchbrechen, wenn sie ernstgenommen werden will. Wie kann das Heil als bedingungslose Gabe, kein eigenes Werk abfordernd, zur Sprache gebracht werden. Die Differenz des Indikativs zum Imperativ muss ausgesagt werden. Den Indikativ kann man als das aussprechen, was in Jesus ein für allemal geschah, von ihm her heute neu und in Zukunft geschehen wird. Frage im Blick auf die Aspekte des Heils: wie weit wird heutiges Zusammensprechen (Jesus - Heil) dem einzelnen Menschen in seiner Ganzheit gerecht. Die Einheit von Wirken, Leiden und Sterben Jesu verbietet es dabei, Jesu Sache von seiner Person zu trennen. Christologie muss Jesus so auszusprechen versuchen, dass der Welt nicht wertloses, sondern ein Heil widerfahren ist, das Unheil widersteht und Leben erschliesst, das den Tod überwindet.

3. Bewährung der Aufgabe

Ein christologischer Entwurf kann sich nur als glaubende Behauptung äußern. Bewährung kann nur in Dialog und Kooperation erfolgen. Christologisches Bemühen wird stets durch seine eigenen Voraussetzungen begrenzt. - Was heute Evangelium ist, kann morgen als Zitat Gesetz sein. So muss man sich der nie endgültig gelösten Aufgabe stellen: Wie kann man den Menschen Jesus, Gott und Heil recht und wirksam zusammensprechen?

Monographien und Zeitschriftenartikel

Artikel „Die Christologie Moltmanns“ von J.Beck

Kritischer Entwurf der Christologie Moltmanns

Artikel von Andreas J. Beck in FUNDAMENTUM 2-4/94

1. Die Fundierung der Christologie in der Messiasoffnung des Judentums

1.1. Die Entstehung der Messiasoffnung

Eines der Hauptmotive der Theologie Moltmanns ist, dass er den christlichen Glauben auf seine Wurzeln in der jüdischen Messiasoffnung zurückführen möchte. Zugleich möchte er das Christentum von seiner hellenistischen Überfremdung befreien.

Zu Beginn seines Buches WJC schreibt Moltmann programmatisch: »Die geschichtliche Voraussetzung der Christologie ist die Messiasverheissung

des Alten Testaments und die in der hebräischen Bibel begründete jüdische Hoffnung.« Das hört sich gut an, und es ist ein Verdienst Moltmanns, dass er wie Karl Barth und Hans-Joachim Kraus wieder an die alttestamentliche Messiasverheissung anknüpfen möchte. Wie Sie wissen, lastet auf gegenwärtiger Theologie noch schwer genug die Hypothek der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, die mit dem Alten Testament nur wenig anfangen konnte man denke nur an A. von Harnack.

Nun versteht Moltmann aber nicht unter der jüdischen Messiasverheissung ein Versprechen Gottes, der der Geschichte gegenübersteht und dieselbe lenkt. Sondern er erklärt die Messiasverheissung als ein kreatives Produkt des jüdischen Volkes. Deshalb spricht Moltmann im weiteren Verlauf des Buches auch fast immer nur von »Messias Hoffnung« und »Messiaserwartung«.

Mit den bekannten jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber, Walter Benjamin und Gershom Sholem erblickt Moltmann die Geburtsstunde der konkreten Messias Hoffnung in der katastrophalen Überwältigung Israels durch Assyrien. Die Niederlage unter der assyrischen Grossmacht erlebt Israel als einen äusseren Bruch mit seiner Vergangenheit. Den Neuanfang Gottes mit dem armen (!) Rest Israels erlebt das Volk als inneren Bruch seiner Geschichte. Aus der Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft wird die eschatologische Hoffnung geboren. Oder anders ausgedrückt: das arme Volk erinnert sich in seinem katastrophalen Erfahrungsraum an seine Vergangenheit mit dem erwählenden Gott. Diese »zukunftsweisenden Erinnerungen,« werden kreativ in Hoffnung umgesetzt. Am düsteren Wolkenhimmel der Katastrophe schimmert ein neuer Erwartungshorizont: die Messiasgestalt.

Der Kern der Messias Hoffnung liegt also in theologisch gedeuteten politischen Erfahrungen. Das Subjekt der Messias Hoffnung ist das »angefochtene Volk«. Damit entfernt sich Moltmann jedoch von der alttestamentlichen Darstellung der Entstehung der Messias Hoffnung. Nach der vorliegenden alttestamentlichen Textgestalt ist die Messias Hoffnung »Frucht der Offenbarung Gottes an das Volk Israel«. Man denke nur an die Nathanweissagung (2.Sam.7), an die prophetischen Weissagungen Jes.7,1; Off.9,1ff; 11,1ff, aber auch an Gen.3, 15. Moltmann wird dem Zeugnis des Alten Testaments nicht gerecht, wenn er bereits in ThH die Vorstellung einer Offenbarung Gottes von oben als eine Überfremdung der jüdischen Hoffnungsgestalt durch hellenistische Epiphaniefrömmigkeit disqualifiziert.

1.2. Die »Zwei-Stufen-Messianologie«

Neben der jüdischen Messias Hoffnung bezieht sich Moltmann auch auf die apokalyptische Menschensohnerwartung. In Dan.7 findet er zwei Traditionslinien zusammenströmen. Die »partikulare Existenz« des Messias steht mit dem »universalen Auftrag« des Menschensohnes in Spannung. Moltmann interpretiert dieses Verhältnis mit Hilfe des apokryphen Henoch und 4.Esra folgendermassen: Die Frieden bringende Menschensohngestalt umgreift den davidischen Messianismus. Messias und Menschensohn verhalten sich dialektisch zueinander: »der Messias ist die immanente Seite des transzendenten Menschensohns, und der Menschensohn ist die universale Seite des partikularen Messias Gottes.«

Die theopolitische, geschichtliche Hoffnungsfigur des Messias und die weltüberwindende, universale Erwartungsfigur des Menschensohns bewahren dabei beide ihren Charakter. Beide sind sie nur »vorläufig und vergänglich«! Es sind »Stationen der Einwohnung (Schechina) Gottes in seiner Schöpfung«. Bis Gott selbst kommt, bleiben beide Hoffnungsfiguren nur schemenhaft. Jeder Personenkult verbietet sich. Mit anderen Worten: Messias und Menschensohn stehen unter eschatologischem Vorbehalt.

1.3. Christologie unter eschatologischem Vorbehalt

Für Moltmann ist nur ein Christentum, das sich selbst unter eschatologischem Vorbehalt versteht, mit dem Judentum dialogfähig. Er bezieht sich dabei auf Anfragen der jüdischen Denker Martin Buber, Schalom Ben Chorin und Gershom Scholem. Deren Anfragen lassen sich auf folgende »christliche Existenzfrage« zuspitzen: »Kann man in dieser unerlösten Welt schon Christ sein und also als messianischer Mensch existieren?«

Moltmann nimmt diese Frage sehr ernst und macht sich in gewisser Weise abhängig von seinen jüdischen Gesprächspartnern. Von dem jüdischen Nein zum Christentum möchte er lernen, dass jeder christliche Triumphalismus, der Christus als den Pantokrator bejubelt, verfehlt ist. Als Christ kann man von der universalen Welterlösung 'nur in den Dimensionen der Zukunftshoffnung und des gegenwärtigen Widerspruchs zu dieser unerlösten Welt' sprechen. Das christliche Ja zum Christentum wird dann zum vorläufigen, zukunfts-offenen Ja und kann kein »exkludierendes und exkommunizierendes Ja« mehr sein. Es ist das Ja zu dem »Christus im Werden«, dem »Christus in der Bewegung der eschatologischen Geschichte Gottes«. Denn Jesus von Nazareth ist »noch nicht der Parusiechristus«, und der Auferweckte ist »noch nicht der Pantokrator«. Es darf erst eine christologia viae geben, die zutiefst theologia crucis ist, noch keine christologia patriae. Jesus ist der »Christus auf dem Wege«, durch die kommenden Zeiten und gegenwärtigen Räume. Der Weg Christi entsteht erst »unter den Füßen dessen, der ihn geht«, und wer ihn geht, ist ein Glaubender. Hier werden wesentliche Elemente der christlichen Identität preisgegeben. Nach dem neutestamentlichen Zeugnis ist schon dem Auferweckten alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben (Mt.28,18). Als das Alpha und Omega ist Er nicht nur als der Kommende, sondern auch als derjenige, der »ist und war«, der Pantokrator (Off.1,8). Ein Christentum, das in der Gefahr des Identitätsschwundes steht, kann kaum noch die Juden »zur Eifersucht reizen«, (Röm.11,11.14). Insofern leistet es auch dem Judentum keinen guten Dienst.

2. Hermeneutische und dogmatische Grundlegung

2.1. Drei hermeneutische Kriterien

Moltmann unterlässt es nicht, sich und dem Leser Rechenschaft über seine hermeneutischen Vorentscheidungen zu geben. Er nennt drei hermeneutische Kriterien: biblische Identität, gegenwärtiger Ort und therapeutische Relevanz

2.1.1. Biblische Identität

Mit dem Kriterium der biblischen Identität bemüht sich Moltmann um eine Fundierung der Christologie in der Schrift. Er nennt dieses Kriterium an

erster Stelle, und das ist auch der Platz, der ihm zukommt. Dabei zeigt er einleuchtend, dass das Thema der Christologie nicht auf den historischen Jesus reduziert werden darf, sondern seine Auferstehung und Präsenz im Geist mitberücksichtigen muss. Er sagt aber nicht, dass eine Christologie möglichst umfassend dem Schriftbefund gerecht werden müsse, sondern er beschränkt die biblische Identifizierbarkeit auf »drei Aspekte des einen Christusereignisses« (Jesus als Christus erkannt, Gott als auferweckender Vater geglaubt, die Gegenwart Christi im Geist erfahren).

Damit sind wichtige und elementare Themen angesprochen. Dabei bleibt jedoch unterbelichtet, dass die Bibel noch weit mehr über Jesus Christus sagt. Man denke nur an Christi konkrete Verkündigung. Und es darf nicht unterschlagen werden, dass nach dem biblischen Gesamtzeugnis die sich in den neutestamentlichen Büchern niederschlagende apostolische Interpretation der Heilsereignisse als normativ gilt.

Offensichtlich setzt die Formulierung dieses Kriteriums bereits hermeneutische Vorentscheidungen voraus, die den Weg zu einem selektiven Umgang mit der Bibel frei machen.

2.1.2. Gegenwärtiger Ort

Ein weiteres Kriterium ist der gegenwärtige Ort der Christologie. Moltmann lokalisiert ihn mit Befreiungstheologen wie G. Gutierrez und Cl. Boff in der durch die Christo-Praxis zu den Armen geführten Gemeinde. Hier zeigt sich, dass Moltmanns Hermeneutik zu Recht als eine politische Hermeneutik bezeichnet wird.

Müsste, so fragen wir, der »gegenwärtige Ort« der Theologie nicht auf die Schrift bezogen werden? Glaube an Christus, und damit auch die rechte Christo-Praxis, bedeutet doch vor allem Glaube an das Christuszeugnis der Schrift. Der Ort für die Theologie muss deshalb die sich unter dem Wort Gottes sammelnde und beugende Kirche Christi sein.

2.1.3. Therapeutische Relevanz

Das dritte Kriterium nennt Moltmann therapeutische Relevanz. Gemeint ist die soteriologische Relevanz. Soteriologische Christologie stellt das Heil an der jeweiligen Gegenwart heilend dar. Angesichts des universalen »endzeitlichen Elends der Menschen« soll dann das Heil in kosmischen Dimensionen ausgesagt werden. Dabei spielt die »kritische Analyse des Elends« eine entscheidende Rolle.

Hier werden die Bedürfnisse der Menschen normativ für dogmatische Aussagen. Es ist sehr bedenklich, wenn die therapeutische Relevanz auf die gleiche Stufe mit der biblischen Identität gestellt wird. Bezüglich der Identität des Evangeliums kann es doch nur ein Entweder-Oder geben: entweder es ist das Evangelium der apostolischen Verkündigung, oder es ist ein anderes Evangelium (Gal.1). Deshalb kann die Identität der Christologie nicht von ihren therapeutischen Wirkungen, die zu einer bestimmten Zeit erwünscht oder nicht erwünscht sind, abhängig gemacht werden.

Freilich geht es in der Christologie wesentlich auch um Soteriologie, also um die therapeutischen Wirkungen. Aber es geht um die Soteriologie, die der Person und dem Werk Christi selbst entspringt. Wenn Christus der Soter »Retter« ist, dann geht es um die Soteria »Heil, Errettung«, die er gewirkt und gebracht hat (vgl. Apg.4,12).

Mit diesen hermeneutischen Kriterien hängt die enge und bewusste Verknüpfung der Theologie Moltmanns mit verschiedenartigen philosophischen Gedanken zusammen, mit deren Hilfe er den christlichen Glauben durchdenken möchte. Dabei denken wir insbesondere an die jeweils andersartige Dialektik von G. W. F. Hegel, K. Marx, Th. W. Adorno und H. Marcuse, an das »Prinzip Hoffnung« E. Blochs sowie an die Geschichtsphilosophie W. Benjamins.

2.2. Eschatologische Christologie als Überwindung der kosmologischen und anthropologischen Christologie

Das Zusammenwirken der drei hermeneutischen Kriterien spiegelt sich im Hauptanliegen des Buches »Der Weg Jesu Christi«. Moltmann möchte hier die beiden christologischen Hauptparadigmen der Vergangenheit überwinden. Gemeint sind das kosmologische Paradigma der Patristik mit seiner Zwei-Naturen-Lehre und das anthropologische Paradigma der Neuzeit mit seiner liberalen Jesulogie. Diese Paradigmen sollen ersetzt werden durch ein neues Paradigma, wie es unser post-moderner Kontext erfordere. Angesichts des endzeitlichen Elends der drohenden nuklearen und ökologischen Katastrophe möchte Moltmann also die Christologie vom neuzeitlichen Paradigma der Geschichte in das postmoderne Paradigma der Natur transformieren. Dabei möchte er das antike Paradigma der Kosmologie modifiziert aufnehmen. Im Folgenden wollen wir die Hauptlinie von Moltmanns Gedankengang dazu verfolgen.

2.2.1. Kosmologische Christologie

Die kosmologische Christologie der Patristik korrespondierte mit dem kosmozentrischen Weltbild der Antike. Der Mensch sieht sich eingebettet in die kosmische Gemeinschaft aller Dinge. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, die Welt ist ein Makro-anthropos.

»Erkenne dich selbst«, stand auf dem Tempel in Delphi. Das hiess: erkenne, dass Du Mensch bist und nicht göttlich. Erkenne an Deiner irdischen humanitas die »fundamentale ontologische Differenz« zum göttlichen Sein. Das göttliche Sein ist ewig, eins, unendlich, unveränderlich, unsterblich, leidensunfähig und aus sich selbst existierend. Dein irdisches Sein hingegen ist zeitlich, vielfältig, endlich, veränderlich, leidensfähig, sterblich und aus anderem existierend.

Für diesen antiken Menschen ist die Existenzfrage: Wie kann ich teilhaben am unvergänglichen, göttlichen Sein? Es ist die Frage nach Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. Die Antwort der Kirchenväter, so Moltmann, lautet: durch Christus wird der Mensch und die Schöpfung vergöttlicht. In *De incarnatione* (cap.54) schreibt Athanasius: »Gott wurde Mensch, damit wir Menschen Götter, d. h. des göttlichen Lebens teilhaftig werden.« Die soteriologische Relevanz der kosmologischen Christologie heisst theopoiesis »Vergöttlichung«. von Mensch und Schöpfung. In diesem Paradigma wird Jesus Christus zum »Gott-Menschen im vorausgesetzten Rahmen der allgemeinen metaphysischen Zwei-Naturen-Lehre«. Gott wurde Mensch, um die menschliche Natur und den ganzen Kosmos zu vergöttlichen. Kosmologische Christologie ist Inkarnationschristologie, Christologie »von oben«.

2.2.2. Anthropologische Christologie

Die anthropologische Christologie der Neuzeit korrespondierte mit dem anthropozentrischen Weltbild der Aufklärung. Der Mensch sieht sich in seiner Subjektivität als Gegenüber zur Welt. Die Menschen werden zu Herren über die Natur und erfahren sich als Subjekt der Geschichte. Die Frage des Menschen der Wissenschaft und der Technik ist nicht die Frage nach seiner Vergöttlichung. Dieser Mensch lebt und handelt im Kontext der Industrialisierung *etsi Deus non daretur*, d. h. als ob es Gott nicht gäbe. Der moderne Mensch ist aber zugleich der entwurzelte Mensch, der aus seinen »naturwüchsigen Gemeinschaften« herausgeführte Mensch. Die soteriologische Frage für den entwurzelten Menschen in der Identitätskrise ist die Frage nach wahrer Menschlichkeit und nach seiner wahren menschlichen Identität. Die »Humanisierung der hominisierten Welt« unter der Beachtung der »Menschenwürde und Menschenrechte« wird als das Hauptproblem des modernen Menschen gesehen.

In dieser Situation wurde, so Moltmann, »die alte metaphysische Inkarnationschristologie irrelevant«.

Deshalb wurde sie durch die moderne Jesulogie, die sog. Christologie »von unten«, ersetzt. Bereits J. G. Herder sagte am Beginn dieser Epoche: »Humanität ist Christi Wesen und Werk zugleich«. Bei Fr. Schleiermacher wird dann die objektive Religion zur Religion der Subjektivität. Der GottMensch wird zum gottbewussten Menschen. Sein Gottesbewusstsein steht für die göttliche Natur. In dieser Urbildchristologie ist »das Sein Gottes in Jesus ... seine vollendete Gottebenbildlichkeit«. Das Kreuz hat weder sühnende Kraft noch erlösende Bedeutung.

Gegen die anthropologische Christologie bringt Moltmann ein Argument soziologischer Provenienz ein. Die moderne Christologie ist auf die existentielle Selbsterfahrung und innere Krise der einzelnen Person bezogen. Sie ist aber nicht auf die gesellschaftlichen Strukturen bezogen, die solche inneren Erfahrungen und Krisen hervorrufen. Sie steht nicht im Widerspruch zur Gesellschaft, sondern sie sanktioniert diese Gesellschaft in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit. So wird die Religion zur bürgerlichen Religion privatisiert. Diese bürgerliche Religion der Humanität dient den gebildeten und herrschenden Klassen der Gesellschaft, nicht aber ihren Opfern.

2.2.3. *Eschatologische Christologie*

Soviel zu Moltmanns Analyse der bisherigen christologischen Schemata, bei der übrigens auffällt, dass er nicht zwischen altkirchlicher und reformatorischer Christologie unterscheidet. Wie stellt sich Moltmann nun die Überwindung dieser Paradigmen für die Christologie vor? Zur Beantwortung dieser Frage ist zunächst einmal wichtig, auf Moltmanns Analyse des gegenwärtigen Elends zu achten. Denn nach seinem Kriterium der therapeutischen Relevanz muss eine Christologie, die heute aktuell sein soll, auf dieses Elend therapeutisch eingehen. Moltmanns Analyse unserer heutigen Situation bringt drei Krisen mit globalen Dimensionen zu Tage. Die erste ist der wachsende Nord-Süd-Konflikt. Die zweite Krise ist die nukleare Drohung. Die dritte ist die ökologische Katastrophe. Erstmals in der Geschichte, so Moltmann, befindet sich die ganze Menschheit in der »End-Zeit«. Denn die ganze Menschheit ist von diesem apokalyptischen Elend betroffen und vom Untergang bedroht.

Diese drei Krisen führt Moltmann auf die Widersprüche der »wissenschaftlich-technischen Zivilisation« zurück. Er sucht deshalb nach einer »Christologie in den Widersprüchen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation«. Dies ist der Ansatzpunkt für die Befreiungstheologie und die Theologie des konziliaren Prozesses, die übrigens maßgeblich von Moltmann inspiriert ist. Moltmann geht jedoch einen wichtigen Schritt über diese hinaus, indem er das die anthropologische Christologie umgreifende moderne Paradigma »Geschichte« überwinden möchte. Denn in diesem Paradigma werden Geschichte und Natur zu Objekten der menschlichen Herrschaft. Die geschichtslose Natur wird ausgebeutet und zerstört, und das Heil wird in der Seligkeit der Seele gesucht. Das ist die Ideologie der modernen technischen Zivilisation. Erst die globale, tödliche ökologische Krise hat die gefährlichen Grenzen des Paradigmas »Geschichte« ans Licht gebracht.

Die ökologische Krise ist so schwerwiegend, dass zusammen mit der Natur auch die natürlichen Rahmenbedingungen für menschliche Geschichte unterzugehen drohen. Deshalb muss nach dem Kriterium der therapeutischen Relevanz eine postmoderne Christologie auch die Erlösung der Natur implizieren. Das Paradigma »Geschichte« muss um das Paradigma »Natur« erweitert werden, und beides muss wechselseitig aufeinander bezogen werden. Es genügt also nicht, weiterhin die Christologie auf den irdischen Jesus zu beziehen, wie das die anthropologische Christologie bis heute getan hat und tut. Sondern die kosmologischen Dimensionen der altkirchlichen Christologie müssen auf ökologischer Ebene wieder aufgenommen und mit den personalen Dimensionen der neuzeitlichen Jesulogie in Beziehung gesetzt werden. Dies kann, so Moltmann, nur eine eschatologische Christologie leisten. Denn nur der eschatologische Horizont, der zugleich der Horizont Gottes ist, umfasst die Geschichte der Menschen und der Natur. So ist dieser eschatologische Horizont auch ein kosmischer Horizont.

Aus diesen Gründen bemüht sich Moltmann um eine »Christologie der eschatologischen Geschichte Gottes mit der Welt«. Im Kern ist diese eschatologische Christologie die »trinitarische Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes«, welche die Weltgeschichte umgreift. Diese Christologie »nimmt die Person Jesu als des Christus auf dem Weg und im Wandel dieser Welt wahr«. Damit soll die anthropologische Christologie von ihrer Reduktion auf den irdischen Jesus befreit werden. Die kosmologische Christologie soll von ihrer Einseitigkeit, nur vertikal im Blick auf die Ewigkeit Gottes angelegt zu sein, befreit werden. Moltmann möchte also die Alternative, entweder kosmologische oder anthropologische Christologie, entweder Christologie »von oben« oder »von unten«, entweder Deszendenzchristologie oder Aszendenzchristologie, auf einer höheren Ebene überwinden. Was bisher als ein alternatives Verhältnis betrachtet wurde, erweist sich »im konkreten Erkennen Jesu« als ein dialektisches Verhältnis: »Man muss auf die Menschheit Jesu blicken, um seine Gottheit zu erkennen, und auf seine Gottheit, um seine Menschheit zu erkennen.«

Die höhere Ebene der Alternative Christologie »von oben« oder »von unten« ist für Moltmann die eschatologische Christologie »nach vorn«.

Denn »der Weg Jesu Christi« (Buchtitel 1989!) führt über seine verschiedenen Stationen bis zur eschatologischen Neuschöpfung des gesamten Kosmos.

3. Messianische Geist-Christologie

3.1. Deszendenzchristologie und Aszendenzchristologie als Einheit

Im vorigen Kapitel ist skizzenhaft deutlich geworden, wie Moltmann die Christologie auf das globale Elend beziehen möchte. Nun wollen wir Moltmanns Ansatz aus der biblisch-theologischen Perspektive betrachten. Wie stellt sich Moltmann die Überwindung der Alternative »Deszendenzchristologie« oder »Aszendenzchristologie« vor? Spielen die Präexistenz Christi und die Inkarnation dann noch eine konstitutive Rolle?

Moltmann sucht die Lösung im Bereich der Pneumatologie. Die ersten Christen erfahren nach Christi Auferstehung, dass Christus jetzt im Geist präsent ist. Die Erfahrung des Auferstandenen ist also Geisterfahrung. Moltmann beruft sich auf Röm.1,3f: »Geboren vom Samen Davids nach dem Fleisch kräftig erwiesen als Sohn Gottes nach dem Geist, der da heiligt seit der Zeit, da er auferstanden ist von den Toten.« Und 1.Tim.3,16: »Gott ist offenbart im Fleisch gerechtfertigt im Geist.«

Nach Moltmann haben die ersten Christen folgendermassen nachgedacht: »Ist Christus jetzt präsent im ewigen Geist Gottes, dann war seine Geschichte von Anfang an durch diesen Geist bestimmt.« Im Einzelnen wurde dann rückprojizierend etwa so gefolgert: Seit der Auferstehung ist Christus im Geist der Gemeinde gegenwärtig. Seit der Taufe ist der Geist in ihm gegenwärtig. Von Geburt an ist er stark im Geist (Lk.2,40). Er ist auch vom Geist empfangen (Lk.1,35). Er war in Ewigkeit in trinitarischer Gemeinschaft mit dem Vater und dem Geist.

Betrachtet man die Geschichte Christi aus dieser Perspektive, also von der Geisterfahrung des Auferstandenen her, dann kann man der Deszendenzchristologie folgen. Umgekehrt muss man aber auch der Aszendenzchristologie folgen. Denn geschichtlich betrachtet wächst der »messianische Mensch« Jesus erst auf seinem Weg in die Beziehungen zum Geist und zum Vater hinein. Und dazu hat Jesus seine Gemeinschaft mit dem armen Volk (ochlos) und ganz besonders seine Gemeinschaft mit den Frauen nötig.

In der noch jungen Kirche trat also eine »Umkehrung der Perspektive« von der ursprünglichen Aszendenzchristologie zur Deszendenzchristologie ein. Schon im Christushymnus in Phil 2 ist diese Perspektive umgekehrt. »Offenbar hat die Gemeinde von der eschatologischen Erhöhung Christi zum Vater hin auf seine ursprüngliche Sendung vom Vater her zurückgeschlossen.« Dann ist der Inkarnationsvorgang nur die Umkehrung des Auferstehungsvorgangs. Denn Jesu Auferweckung ist der Anfang der eschatologischen Totenaufweckung. Dann ist sie auch als »Gegenwart der Ewigkeit Gottes« zu verstehen. Die Gegenwart der Ewigkeit aber geschieht dem Leben Jesu allen Momenten zugleich. Blickt man so von der eschatologischen göttlichen Natur Jesu zurück auf seine menschliche Natur, d. h. auf den irdischen Jesus, dann kann man auch von seiner Inkarnation

sprechen. Damit berühren wir einen für Moltmann ganz charakteristischen Gedankengang, der seit seiner ThH in verschiedenen Variationen immer wieder zurückkehrt. Im Verlauf dieses Artikels sollte dieser Gedankenkomplex Ihnen verständlicher werden, wenn wir auf seine Sicht der eschatologischen Auferstehung Christi zu sprechen kommen.

3.2. Pneumatologische »Inkarnation«, und Geistgeburt

Es dürfte deutlich sein, dass Moltmanns Wiederaufnahme der Deszendenzchristologie um den Preis einer inhaltlichen Neufüllung des Terminus »Inkarnation« geschieht. Denn weder der Johannesprolog (Joh.1,1-18) noch Phil.2, auch nicht Röm.1,3f und 1.Tim.3,16, lassen auf solch eine Umkehrung der Perspektive schliessen. Vielmehr projiziert erst der moderne Leser (und offensichtlich auch noch der postmoderne Leser) mit Hilfe der traditionsgeschichtlichen Methode solche urchristlichen Rückprojektionen in das Neue Testament hinein. Dort heisst es nämlich, dass Jesus sich selbst als Sohn Gottes verstand, der schon existierte, bevor Abraham wurde (Joh.8,58). Jesus spricht von der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war (Joh. 17,5). Im Gespräch mit Nikodemus bezeichnet er sich als den Menschensohn, der vom Himmel herabgekommen ist (katabaino; Joh..3,13).

Moltmanns Neuinterpretation der Inkarnation gerät auch mit den neutestamentlichen Berichten von der Jungfrauengeburt in Konflikt. Lk.1,26-38 und Mt.1,18-25 seien »literarisch gesehen Legenden«, deren Wahrheitsgehalt »nicht im Biologischen« liege. Es sei »sachlich abwegig« und sogar »gefährlich«, die Jungfrauengeburt historisch oder biologisch zu nennen. Statt von der Jungfrauengeburt spricht Moltmann deshalb von der Geistgeburt.

Erst im Rahmen seiner Taufe werde die »messianische Person im Werden« zur Gottessohnschaft erwählt bzw. »adoptiert«. Auch diese Gottessohnschaft sei »ganz und gar pneumatologisch bestimmt«, aber »noch nicht eine metaphysische Wesensgleichheit mit Gott«.

Aus biblisch-theologischer Sicht ist bei Moltmann zu beanstanden, dass er die Gottheit Christi zu kurz kommen lässt, indem er sie unter eschatologischen Vorbehalt stellt. Schriftstellen wie Joh.1,1; 1.Joh.5,20; Röm.9,5; Tit.2,19; 2.Petr.1,1 sprechen deutlich eine andere Sprache. Moltmann findet nicht zurück zur klassischen Zwei-Naturen-Lehre, obwohl er durchschaut und beanstandet, dass die anthropologische Christologie letztlich Christus auf den irdischen Jesus reduziert.

3.3. Ökologische »Zwei-Naturen-Lehre«

Moltmanns Kritik an der Zwei-Naturen-Lehre ist sehr komplex, und deren Verständnis setzt gute Kenntnisse der altkirchlichen Christologie voraus. Es sei hier nur darauf verwiesen, dass sich zeigen lässt, dass Moltmann statt der klassischen Zwei-Naturen-Lehre zum grossen Teil nur eine doketistische Karikatur derselben kritisiert. Interessanter für uns ist Moltmanns Neuinterpretation der Zwei-Naturen-Lehre. Eigentlich sind es zwei neue Interpretationen. Seit etwa 1980 (TRG) bietet Moltmann eine relationale Interpretation, die wir hier übergehen müssen. Wir wenden uns aber seiner ökologischen Interpretation zu, die er 1989 in WJC vorlegt. Dort schreibt Moltmann: »Mit Christi Auferweckung wurde diese ... sterbliche

menschliche Natur auferweckt und in die ... unsterbliche menschliche Natur der neuen Schöpfung verwandelt und mit ihr auch die nichtmenschliche Natur der Erde.« So sieht also die Zwei-Naturen-Lehre in Moltmanns »Christologie der eschatologischen Geschichte Gottes mit der Welt« aus. Es geht nicht mehr um den Sohn Gottes, der Fleisch wird und die menschliche Natur annimmt. Sondern es geht um den sterblichen messianischen Mensch, an dem sich bei seiner Auferweckung die sterbliche menschliche und nichtmenschliche Natur in die unsterbliche menschliche und nichtmenschliche Natur verwandelt.

Diese ökologische Neuinterpretation im Paradigma der Natur ist bei aller Originalität nicht schriftgemäss. Denn das seismässige vere Deus wird nicht zum Ausdruck gebracht. Zudem wird das Zueinander der beiden Naturen in diesem Fall die sterbliche und die unsterbliche durch die Auferstehung begründet, statt durch die Inkarnation (vgl. aber Joh.1; Phil.2), und ontologisch (»Verwandlung«) auf die ganze Schöpfung hin universalisiert. Ausserdem droht hier die Gefahr eines neuartigen eutychnischen Monophysitismus, wenn Christus letztendlich nur eine Natur zugeschrieben wird. Schliesslich kann man mit R. Bauckham fragen, ob bei Moltmanns Verständnis der kosmischen Erlösung hier nicht durch die Hintertür das anthropozentrische Schöpfungsverständnis, das er sich zu verabschieden bemühte, wieder introduziert wird.

In einer Theologie, die sich an die Schrift gebunden weiss, müssen sowohl das vere Deus als auch das vere homo betont werden ohne das eine gegen das andere auszuspielen, also unter gleichzeitige; Wahrung der Einheit der Person Christi. Dafür scheint mir die klassische Zwei-Naturen-Lehre der bisher beste Aussagemodus. Zudem darf nicht vergessen werden, dass das Elend des Menschen in erster Linie ein relationales Elend ist, nämlich das Elend seiner verwirkten Beziehung mit Gott durch die Sünde. Deshalb hat hier nur das Sprechen vom Mittler zwischen Gott und Menschen (2.Tim.2,5) im Modus der Zwei-Naturen-Lehre wirkliche soteriologische Relevanz. Erst die Wiederherstellung der Beziehung mit Gott birgt in sich Heil und Erlösung.

Die soteriologische Relevanz der Zwei-Naturen-Lehre strahlt hell in Röm.8,3f: Gott hat »die Sünde im Fleisch verdammt, indem er seinen Sohn sandte in der Ähnlichkeit des Fleisches und um der Sünde willen, damit die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit in uns erfüllt würde, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist.«

4. Der apokalyptische Tod des Todes auf Golgatha

Es ist nun an der Zeit, dass wir zum inneren Kern von Moltmanns »Christologie der eschatologischen Geschichte Gottes mit der Welt« vordringen. Dieser Kern liegt in Moltmanns Dialektik von Kreuz und Auferstehung beschlossen. Für Moltmann ist das Kreuz nicht ohne die Auferstehung, und die Auferstehung nicht ohne das Kreuz zu verstehen. Zunächst wenden wir uns Moltmanns apokalyptisch-universalen Interpretation des Kreuzesgeschehens zu. Das Material beziehen wir zum grossen Teil aus dem 1972 erschienenen Buch mit dem bezeichnenden Titel »Der gekreuzigte Gott«. Dabei kann ich lediglich ein paar Schneisen in die ausgesprochen dichte Materie schlagen. Wir fragen zunächst nach Moltmanns

Ausgangspunkt in der Theodizeefrage. Dann fragen wir nach der Bedeutung des Kreuzestodes für Gott, worauf bei Moltmann der Hauptakzent fällt. Daraus ergibt sich drittens die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes für die Welt. Viertens lassen wir eine summarische Kritik folgen.

4.1. Die Theodizeefrage als Ausgangspunkt

Der ehemalige Kriegsgefangene Moltmann hat seine Kreuzestheologie in den späten 60er Jahren entwickelt. In «Der gekreuzigte Gott ~ sensibilisiert er die allgemeine Resignation und Krisenstimmung dieser Zeit der Studentenunruhen und des Prager Frühlings (vgl. Vorwort). In dieser Situation ist eine Theologie im Kontext der Befreiung der Unterdrückten relevant.² Angesichts der grausamen Leidensgeschichte dieser Welt bleibt die Frage nach Gerechtigkeit offen³. Sofern diese Welt des Leidens aber die Welt Gottes ist, wird die offene Frage nach Gerechtigkeit zur offenen Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Es ist dies die Theodizeefrage.⁴

Moltmanns Antwort auf die Theodizeefrage steht unter eschatologischem Vorbehalt. Erst die eschatologische Totenauferweckung offenbart die Gerechtigkeit Gottes⁵. Die eschatologische Totenauferweckung aber wird schon in der Auferstehung Christi vorweggenommen. So läutet die Auferweckung des toten Jesus einen universalen Theodizeeprozess ein, der sich eschatologisch in der Neuschöpfung aller Dinge vollendet⁶.

In welchem Verhältnis steht dazu das Kreuz? Hier wird Moltmanns dialektische Verhältnisbestimmung wirksam: Jesu 'Kreuzestod ist die Bedeutung seiner Auferweckung für uns . . . Seine Auferstehung ist der Inhalt der Bedeutung seines Kreuzestodes für uns'. Moltmann schaut von der Auferweckung als Gottestat zurück auf die Kreuzigung. Von dort her denkt er über das Kreuz des Auferstandenen nach. Damit steht auch das Kreuz im Horizont der Theodizeefrage. Deshalb kann Moltmann auch vom 'Theodizeeprozess auf Golgatha' sprechen.

4.2. Was bedeutet das Kreuz Christi für Gott?

4.2.1. Der 'Tod in Gott,' als Theodizeeprozess

Im Rahmen der Theodizeefrage blickt Moltmann von Ostern auf Karfreitag zurück und fragt nach der Bedeutung des Kreuzes Christi für Gott. Der Gedankengang ist etwa folgender:

Versteht man mit Paulus und Markus den Auferstandenen als Gekreuzigten, dann muss man 'den auferweckenden Gott auch als den kreuzigenden und gekreuzigten Gott begreifen'. In der Auferweckung ist Gott in Aktion. In der Kreuzigung ist Gott in Passion. Paulus schreibt in 2. Kor 5,19: «Gott war in Christus». Das impliziert aber: Gott selbst litt und starb in Christus. Nach Markus stirbt der Gottessohn in Gottverlassenheit mit dem Schrei: ~ <Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15, 34); Damit stehen wir vor folgendem Paradox: 'Wie kann der allmächtige Gott in einem ohnmächtigen Menschen sein?... Wie kann Gott selbst in einem Gottverlassenen sein?'

Moltmanns Antwort lautet: Wir dürfen nicht das Kreuz von einem theistischen Gottesbegriff her verstehen, sondern wir müssen umgekehrt den ~ Gott und Vater Jesu Christi ~ vom Kreuzesgeschehen her begreifen ~ °.

Mit dem theistischen Gottesbegriff meint Moltmann die Vorstellung von einem allmächtigen, allgegenwärtigen, unveränderlichen, unsterblichen und

leidensunfähigen Wesen im Himmel. Kreuzestheologie aber durchkreuzt diesen metaphysischen Gottesbegriff. Damit muss auch die philosophische Schranke des sog. Apathieaxioms¹¹ brechen. Und auch die klassische Zwei-Naturen-Lehre muss weichen, wonach Christus trotz der *communicatio idiomatum* ~ 2 nur nach seiner menschlichen Natur gelitten hat.¹³

Wie versteht Moltmann aus dieser Optik Gott, den Vater Jesu Christi? Moltmann schreibt:

~ In der Passion des Sohnes erleidet der Vater selbst den Schmerz der Verlassenheit. Im Tod des Sohnes kommt der Tod auf Gott selbst, und der Vater erleidet den Tod seines Sohnes an seiner Liebe zu den verlassenen Menschen. Das Geschehen am Kreuz muss folglich als ein Geschehen zwischen Gott und dem Gottessohn verstanden werden. Indem der Vater seinen Sohn ans Leiden und an den gottlosen Tod dahingibt, handelt Gott an sich selbst ... Gott überwindet sich selbst, Gott entschliesst sich selbst, Gott nimmt das Gericht über die Sünde der Menschen auf sich selbst. Das Kreuz Jesu ~, -verstanden als Kreuz des Sohnes Gottes, offenbart darum eine Umkehr in Gott, eine innergöttliche Stasis¹⁴ 'Gott ist anders' ... 'Gott ist Liebe.« Gegen diese Auffassung von Gott dem Vater spricht übrigens schon Joh 3, 16 und 1. Joh 4, 9 selbst. Die Liebe des Vaters entsteht nicht im Kreuzesgeschehen, sondern motiviert das Kreuzesgeschehen.

Das Kreuzesgeschehen ist nach Moltmann also ein Geschehen in Gott. Deshalb möchte er nicht im Sinne einer • ~ Gott-ist-tot-Theologie» vom Tod Gottes sprechen, sondern vom Tod in Gott¹⁶. Damit ~ renzt sich Moltmann auch von Karl Barth ab, der «der Sache nach ~ >1 vom ~ Tod Gottes ~ spricht¹⁸.

Weil es Moltmann nicht um den ~ Tod Gottes ~ n sondern um den ~ Tod in Gott ~ geht, möchte er betont in trinitarischer Hinsicht vom Kreuzesgeschehen sprechen. Moltmann versteht diesen Tod als Kreuzestod im innertrinitarischen Sein Gottes.

4.2.2. Die Konstitution der Trinität am Kreuz

Wie verhalten sich nun Trinität und Kreuzesgeschehen zueinander? Betrachten wir in einem neuen Anlauf das Kreuzesgeschehen durch Moltmanns Brille¹⁹.

Kreuzestheologie ~ *theologia crucis*, ist wesentlich eine < ~ Theologie der Hingabe Christi ~ und eine ~ Theologie des Schmerzes Gottes ~²⁰ und damit des göttlichen Mitleidens²¹. Christus wird nach den Evangelien von Menschen verraten, übergeben, dahingegeben (*7tapaoi ~ 0,ua ~ paradidomai*). Nach Paulus hat aber auch der Vater selbst seinen eigenen Sohn aahingegeben (Röm. 8, 32). Wenn der Vater den Sohn dahingibt, entsteht aie grosse Diastase²² in Gott. Denn ~ in der Verlassenheit des Sohnes verlässt auch der Vater sich selbst ~²³. Auch der Vater gibt sich hin, jedoch nicht auf dieselbe Weise. Denn der Sohn erleidet das Sterben in der Verlassenheit vom Vater. Der Vater aber erleidet den Tod des Sohnes im unendlichen Schmerz der Liebe. Der Sohn erleidet in seiner Verlassenheit die Vaterlosigkeit. Der Vater erleidet die ~ sohneslosigkeit Damit erleidet der Vater auch den Tod seines Vaterseins. In diesem dramatischen Geschehen steht ~ die Konsistenz Gottes, das innere Leben der Trinität auf dem Spiel»²⁴. Das Golgathageschehen prägt ~ das trinitarische Leben Gottes in Ewig-

keit..25.

Nun hat das Kreuzesgeschehen aber noch eine andere Seite. Es ereignet sich nämlich zugleich eine Gegenbewegung dieser innergöttlichen Diastase, indem der Sohn sich selbst freiwillig dem Vater hin~ibt. Damit begibt er sich in eine «innere Willenskonformität~ mit dem Vater~6. Gerade am Tiefpunkt seiner Erniedrigung ist der Sohn eins mit dem Vater. Insofern wird die Gottheit Christi an seiner Menschheit erkannt²⁷.

Durch die Willenseinheit mit dem Vater in der Selbstdahingabe des Sohnes wird die abgrundtiefe Diastase zwischen Vater und Sohn überwunden. Deshalb konstituiert diese innere Willenskonformität die Einheit der Trinität. Diese Einheit der Trinität ist eine soziale Einheit²³.

Das Subjekt dieser ganzen Dynamik von Diastase und Willenseinheit ist der Heilige Geist²⁹. Indem er bewirkt, dass der Vater den Sohn hingibt, ist er das Subjekt der innergöttlichen Diastase.³⁰ Indem er aber auch für die Hingabe des Sohnes an den Vater sorgt, ist er zugleich und vor allem das Subjekt der Einheit: ~Der Heilige Geist ist der Verbindende in der Trennung. ..³¹ .

Das Motiv der Hingabe des Sohnes durch den Vater ist nach Joh 3, 16 Liebe. Am Kreuz, wo die Linien von Diastase und Willenskonformität kulminieren, konstituiert sich das Wesen Gottes als Liebe. ~Gott ist Liebe, d. h. Gott ist Hingabe, d. h. Gott existiert für uns: am Kreuz.»³².

Das Verhältnis von Trinität und Kreuzesgeschehen stellt sich nun folgendermassen dar: ~Das Kreuzesgeschehen ist der Inhalt der Trinitätslehre..³³. Die Trinitätslehre ist umgekehrt ~die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi ~ und die ~Form des Gekreuzigten ~³⁴.

Man achte darauf, wie Moltmann hier zu äusserst spekulativen Aussagen kommt. Die Trinität konstituiert sich am Kreuz. Das Kreuzesgeschehen ist der Inhalt der Trinitätslehre. Ist dann Gott nicht wesentlich dieses Kreuzesgeschehen?, möchte man fragen. In der Tat, sagt Moltmann. ~Gott» - Moltmann setzt bewusst Anführungszeichen - ist «das Golgathageschehen»³⁵. Zu einem Geschehen kann man aber nicht beten. Deshalb betet man nicht ~zu Gott~n sondern ~in diesem Geschehen . . . durch den Sohn zum Vater im Geist ~³⁶. Moltmann bekennt: «Um Christi willen bin ich Atheist». Zugleich behauptet er: ~Nur ein Christ kann ein guter Atheist sein ~³⁷. Das heisst doch: das Wesen Gottes ist identisch mit seiner Offenbarung im Kreuzesgeschehen. An dieser Stelle müssen wir uns an eine wichtige trinitätstheologische Unterscheidung erinnern, die vor solchen Spekulationen bewahrt. Seit den drei Kappadoziern (Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa) wird nämlich zwischen der Wesenstrinität und der Offenbarungstrinität, also zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, unterschieden. Diese Unterscheidung will sagen: das Wesen Gottes erschöpft sich nicht in seiner Offenbarung und seinen Taten. Das Wesen Gottes ist mehr und etwas anderes als die trinitarischen Werke der Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung. Auch Karl Barth legte immer grossen Wert auf diese Unterscheidung, um die *aseitas Dei*³⁸ zu wahren.

Nun hat der katholische, von Hegel inspirierte Dogmatiker Karl Rahner die Identität von immanenter und ökonomischer Trinität behauptet.³⁹ Moltmann folgt Rahner, wenn auch seit 1980 (TRG)⁴⁰ mit einigen für uns hier unwesentlichen Nuancen⁴¹. So kann Moltmann sagen: Die Trinität ist

~ <kein in sich geschlossener Kreis im Himmel, sondern ein für die Menschen offener eschatologischer Prozess auf der Erde, der vom Kreuz ausgeht~ 42. Wir Menschen nehmen an diesem ~ trinitarischen Geschichtsprozess~ des welttranszendierenden und weltimmanenten Gott teil43.

In der Konsequenz läuft das, so müssen wir feststellen, auf einen Gott und Welt miteinander identifizierenden Pantheismus hinaus. Dies obwohl Moltmann nur von einem Panentheismus, wonach alles in Gott ist, sprechen möchte.

4.2.3. Moltmanns innergöttliche Diastase und Hegels 'spekulativer Karfreitag'

Dem philosophisch geschulten Leser dürfte bereits die grosse Nähe der Kreuzestheologie Moltmanns zur spekulativen Dialektik G. W. F. Hegels aufgefallen sein. In seiner Philosophie der Religion bekennt sich Hegel zur Trinität und bezeichnet diese als die «Geschichte der Erscheinung Gottes».44 Moltmann bezieht sich ausdrücklich darauf45.

Noch deutlicher folgt Moltmann Hegels spekulativer Deutung des Karfreitags. Nach Hegels ~ spekulativem Karfreitag« ist der Tod Christi als der ~ Tod des Todes~ oder dialektisch die ~ Negation der Negation« charakterisiert.46 Auch hierauf nimmt Moltmann expressis verbis zustimmenden BeZU947. An anderer Stelle sagt er, dass das innere trinitarische Leben Gottes «den ganzen Abgrund der Gottverlassenheit, des absoluten Todes und des Nicht-Gottes in sich~ hat48. Mit Goethe gesprochen: < ~ Nemo contra Deum nisi Deus ipse, ~ 49. Alles Unheil und Heil, die ganze Geschichte ist in Gott integriert, deren Zukunft in die Theopoesis50 führt5~. Denn der Tod des Sohnes Gottes am Kreuz ist der Tod des Todes.

Hierzu möchte ich kritisch einwenden, dass diese spekulative Deutung des Kreuzesgeschehens in sich systemimmanent universal ist. Die dramatische, ewigkeitsdimensionale innergöttliche Diastase am Kreuz bringt den Heilsuniversalismus von selbst mit sich. Der in den Schriften Alten und Neuen Testaments bezeugte doppelte Ausgang der Geschichte in Gnade und Gericht hat in diesem System per definitionem keinen Platz. 4.3. Was bewirkt das Kreuz Christi für die Welt?

4.3.1. Die Vorwegnahme des apokalyptischen Endes dieser Welt

Damit sind wir bei der therapeutischen Relevanz des Kreuzesgeschehens aus Moltmanns Sicht angelangt. Wie ich oben (2.2.3.) gezeigt habe, sucht Moltmann nach einer ~ Christologie der eschatologischen Geschichte Gottes und der Welt~ in den aWidersprüchen der wissenschaftlich-technischen Welt«. Die Erlösung soll im geschichtsübergreifenden Paradigma der Natur ausgesagt werden, um auch in ökologischer Hinsicht relevant zu sein.

Auf dem Hintergrund seiner spekulativen Deutung des Kreuzesgeschehens knüpft Moltmann nun an seine ~ Zwei-Stufen-Messianologie« an, wonach der partikulare Messias und der universale Menschensohn sich dialektisch zueinander verhalten. Deshalb interpretiert er das Leiden des Messias im Licht der Apokalyptik. Die Leiden Christi sind dann apokalyptische Leiden. Diese ~ apokalyptischen Leiden Christi~ 52 sind ~ die Zusammenfassung und Vorwegnahme der endzeitlichen Leiden, in denen diese Welt untergeht

und die neue Welt geboren wird ~ 53. Christi Tod ist dann die Vorwegnahme des universalen und absoluten Todes, die Vorwegnahme des Endes dieser Welt und des Gerichtes Gottes. Christus hat diesen universalen Tod *pars pro toto* erlitten und ist für die kosmische Neuschöpfung aller Dinge gestorben⁵⁴.

4.3.2 *Die Solidarität mit den apokalyptischen Leiden dieser Welt*

Nach Moltmanns spekulativ-apokalyptischer Deutung ist Christus, wie wir gesehen haben, für die Neuschöpfung aller Dinge gestorben. Umgekehrt sind aber auch die kosmischen Leiden zugleich ~ Leiden Christi: «Der apokalyptische Horizont der Leiden Christi umfasst auch die Leiden dieser nuklearen Endzeit. Es werden auch die kosmischen Leiden dieser ökologischen Endzeit zu Leiden Christi ~ 55.

In dieser Perspektive ist Solidarität ein Zentralbegriff in Moltmanns Soteriologie. Er spricht von verschiedenen Dimensionen des Todes Christi, wobei die Solidarität Jesu immer universaler wird.

Im Hinblick auf die jüdische Messiaserwartung starb Jesus den «Tod des Messias»⁵⁶. Als der von Gott verlassene Gottessohn starb er den ~ Tod des Kindes Gottes ~ 57. In Solidarität mit dem Leiden des Volkes Israel starb Jesus den ~ Tod des Juden». Hier sind ~ Golgatha und Auschwitz» in einer Perspektive zu sehen.⁵⁸ Jesus starb auch den «Tod des Sklaven» in Solidarität mit dem Leiden der Armen und Unterdrückten⁵⁹. Und er starb den ~ Tod alles Lebendigen ~ in Solidarität mit der ganzen menschlichen und nichtmenschlichen Kreatur.

Wenn also im Abendmahl der Leiden Christi gedacht wird, wird damit in der *memoria passionis Christi* zugleich den Leiden Israels, den Leiden des unterdrückten Volkes und den Leiden der ganzen seufzenden Kreatur gedacht.⁶⁰

4.4. Kurze biblisch-theologische Kritik

4.4.1. *Theopaschitismus statt Leiden Christi nach der menschlichen Natur*

Moltmanns Kreuzestheologie ist deutlich eine andere als die Kreuzestheologie des Paulus. Anders als Paulus deutet Moltmann das Kreuzesleiden Christi spekulativ. Mit dem Sohn leidet auch der Vater. In diesem Leiden konstituiert sich das trinitarische Wesen Gottes, durch dieses Leiden ist das Sein Gottes begründet. Gottes Sein ist im Leiden⁶².

Damit steht Moltmann in der Tradition des häretischen altkirchlichen Theopaschitismus und Patripassianismus⁶³. Hier ist zu denken an die Formel des modalistischen Monarchianers Sabellius: ~ Pater passus est ~ 64. Moltmann ist nicht der einzige zeitgenössische Theologe, der den Theopaschitismus (modifiziert) wieder aufnimmt. Nach dem 2. Weltkrieg und Auschwitz wurde es in der deutschsprachigen Theologie geradezu Mode, vom Leiden des ohnmächtigen Gottes zu sprechen.⁶⁵

Die durch Hegel inspirierten Richtungen der neueren Theologie sind für den Theopaschitismus anfällig.

Der Theopaschitismus möchte Gott in das Leiden der Welt hineinziehen. Wie bei Moltmann steht dahinter häufig ein Ringen mit der Theodizeefrage. Dieser Theopaschitismus ist jedoch nicht biblisch. Zwar wird in der Bibel Gott nicht im philosophisch-theistischen Sinn als ein abstraktes unveränderliches und leidensunfähiges Wesen beschrieben.⁶⁶

Aber es wird auch nirgends ein Leiden Gottes in bezug auf den Kreuzestod Jesu ausgesagt. Die Grenze zum Bereich der Spekulation ist erreicht, wenn wir mit Röm.8, 32 sagen: ~Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben~. Nach dem Neuen Testament leidet der Sohn in seiner inkarnierten Gestalt. Zur Wahrung des Geheimnisses der Trinität darf nicht darüber hinausgegangen werden und über ein entsprechendes Leiden und Sterben des dreieinigen Gottes spekuliert werden. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments (Joh 1, Phil 2) ist der präexistente Sohn Gottes Fleisch geworden. Die Zwei-Naturen-Lehre bringt das auf eine zutreffende Formel: Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur angenommen und ist wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person. Im Bekenntnis von Chalcedon (451 n. Chr.) wird davor gewarnt, diese Naturen zu vermischen oder zu trennen. Die Naturen, so könnte man zusammenfassen, sind nicht voneinander zu scheiden. Aber sie sind zu unterscheiden. Gegen diese Regel verstößt, wer vom Leiden der menschlichen Natur auf ein Leiden der göttlichen Natur zurückschliesst. Moltmann geht sogar noch weiter. Denn er schliesst vom Leiden und Sterben der göttlichen Natur Christi auf das Leiden Gottes.

Wenn Moltmann behauptet, dass am Kreuz der Vater 'in Agonie' im Totenkampf liegt⁶⁷, dann geht das weit über 2. Kor 5, 19 hinaus, wo es heisst: 'Gott war in Christus'. Moltmann spricht sogar von einem ewigen Leiden der Trinität und einem Tod in der Trinität in Ewigkeit. Das sind spekulative Gedanken, die dem Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift von Gott als dem souveränen Schöpfer und Herrscher widersprechen. Überspitzt könnte man sagen, dass die Bibel Moltmanns nicht mit Gen 1,1, sondern mit Mk 15, 34 beginnt.

4.4.2. *Theodizee statt iustificatio*

Nach Moltmann ist in Gott alles Leiden und alles Böse der Welt aufgenommen. Um eine Antwort auf die Theodizeefrage finden zu können, wird das ungerechte Leiden der Welt in Gott hineinprojiziert. Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes wird- zum Interpretament des Kreuzesgeschehens.

In der biblischen Botschaft des Evangeliums aber liegen die Verhältnisse anders. Nicht um die Rechtfertigung Gottes geht es, sondern um die Rechtfertigung des Menschen. Nicht die Theodizee, sondern die Anthropodizee steht zur Debatte. Denn wir Menschen mangeln der Gerechtigkeit vor Gott: ~ <Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer!~ (Röm.3,1 O). Aufgrund von Christi Sühneopfer werden ungerechte Menschen durch den Glauben gerecht gesprochen. An diesem Sühneopfer erweist auch Gott seine Gerechtigkeit (Röm.3, 25f). Aber Gott besitzt diese Gerechtigkeit schon als Wesenseigenschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Es ist legitim, über die Theodizeefrage nachzudenken. Schon Hiob und Asaph (Ps 73) taten das. Die Theodizeefrage darf aber nicht unter Absehung des Sündenfalls reflektiert werden. Und sie darf nicht vom Glauben abstrahiert werden. Sonst missrät dieses Nachdenken zum spekulativen Denken.

In Moltmanns spekulativer Deutung des Kreuzesgeschehens entstehen übrigens ganz neue Probleme für die Theodizeefrage. Wenn nämlich Gott

zu einem ohnmächtigen Gott in der Geschichte entmachtet wird, wie kann er dann der Sieger über das Böse ~ über Tod und Teufel sein? Wer wirklich mit Leid und Elend konfrontiert wird, dem wird nicht durch eine - wenn auch noch so faszinierende - dialektische Gedankenoperation geholfen.⁶⁸

4.4.3. *Destruktive Strukturen statt Sündenfall*

Moltmann ignoriert nicht die Realität des Bösen. Er nennt es auch nicht wie einst Karl Barth ~ das Nichtiges ~, das nicht Nichts ist⁶⁹. Moltmann lehnt aber die Sündenfallgeschichte aus Gen 3 ab mit der Begründung, die priesterliche Urgeschichte kenne sie nicht. Stattdessen sei «die eigentliche Sünde der Menschheit die Gewalttätigkeit ~ 70.

Das hat Konsequenzen. Denn damit stellt sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt. Woher kommen denn all die Spannungen und Konflikte, die Gott am Kreuz in sich aufnimmt? Woher kommt die ~Negation~, die durch die «Negation der Negation~ im spekulativen Karfreitag überwunden werden muss? War dann das Schöpfungswerk Gottes nicht ~ sehr gut~ (Gen 1, 31)? Oder trägt hier die Schöpfung per se sündige Strukturen? Mindestens ein Hauch von Manichäismus 1 durchweht die Theologie Moltmanns, wenn nicht gar ein kräftiger Sturm.⁷²

4.4.4. *Solidarität statt satisfactio vicaria (stellvertretende Genugtuung)*

Die Hamartologie⁷³ hat Folgen für die Soteriologie. Wenn Sünde nicht selbstverschuldete Auflehnung des gefallen Menschen gegen Gott ist, dann ist keine Vermittlung zwischen dem gerechten Gott und dem ungerechten Mensch nötig. Moltmann ist konsequent, wenn er die satisfactio vicaria, die stellvertretende Genugtuung, weitgehend ablehnt⁷⁴.

Damit verwirft Moltmann ein zentrales Thema des Neuen Testaments, ja, die Spitze des Evangeliums Christus sagt von sich selbst, dass der Menschensohn gekommen ist, um sein Leben als Lösegeld für viele zu geben (Mt 20,28 par). Beim Passahmahl nimmt er den Kelch mit den Worten: «Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden ~ (Mt 26, 28 par).

Im Neuen Testament sind $\lambda\alpha\tilde{a}\tilde{a}\tilde{a}\tilde{v}$ katallassein «versöhnen» (vgl. Röm.5,10f; 11,15; 2. Kor 5,18-20; Kol 1, 20f; Eph. 2,16) und $\iota\tilde{K}\tilde{al}$ hilaskesthai «versöhnen, sühnen., (vgl. Lk 18, 13; Röm.3, 25; 1. Joh 2, 2; 4, 10; Hebr 2, 17; 9, 5 - jeweils mit Derivaten) zentrale Begriffe⁷⁵. Zudem wird in vielen Schriftstellen in sühnender Hinsicht gesprochen von Christi Blut (Röm.5, 9; Eph 1, 7; 2, 13; Kol 1, 20; 1. Petr 1, 2.19; 1. Joh 1, 7; Hebr 9, 7- 22;10,19;13,12.20; Offb 1, 5; 5, 9;12,11) und Christi Kreuz (Eph 2,16; Phil 2, 8; Kol 1, 20; 2,14; vgl. 1. Kor 15, 3). Es geht hier natürlich nicht nur um die statistische Anzahl. Denn die Aussagen, die von Christi vergossenem Blut am Kreuz handeln sind so zentral, wie das Kreuz im Neuen Testament zentral ist.

5. Die eschatologische Auferstehung und die ökologische Wiedergeburt

Kreuz und Auferstehung sind bei Moltmann engstens aufeinander bezogen. Es sind die zwei Seiten des einen Christusgeschehens. So findet der Theodizeeprozess im Kern auf Golgatha statt. Er vollzieht sich aber erst in der Auferstehung Christi und der eschatologischen Totenaufstehung.

Auch ist der Tod des Todes am Kreuz schon eingetreten. Der Tod des Todes verwirklicht sich aber erst in der Auferstehung und in der eschatologischen Neuschöpfung aller Dinge. Was am Kreuz zu einem bestimmten Datum auf dem Hügel Golgatha geschah, das breitet sich in der Auferstehung auf alle Zeiten der Geschichte und alle Räume des Kosmos aus. Deshalb spricht Moltmann von der eschatologischen Auferstehung.

Obwohl also Kreuz und Auferstehung zwei Seiten des einen Christusgeschehens sind, sind es dennoch nicht zwei Ereignisse derselben Kategorie. 'Der Kreuzestod Christi ist ein historisches Faktum - die Auferstehung Christi ist ein eschatologisches Ereignis, Christi Tod wurde durch Menschen verursacht - seine Auferweckung von den Toten ist Gottes Tat'.²

Die Auferstehung ist für Moltmann zwar nicht ein historisches Faktum, aber sie ist doch ein Ereignis. Und zwar ein eschatologisches Ereignis. Das heisst, die Auferstehung Christi ist die Antizipation der eschatologischen Totenauferweckung und der Anfang der Neuschöpfung. Sie ereignet sich nicht in der Geschichte wie die Kreuzigung. Sondern sie geschieht querzur Geschichte. Darauf werde ich noch zurückkommen (5.3.2.).

Es ist erstaunlich, dass Moltmann der Auferstehung eine riesige Bedeutungsbreite zuerkennt, obwohl er deren historische Faktizität ablehnt. Moltmann erhebt die Bedeutung der Auferstehung, indem er vier verschiedene Blickrichtungen einnimmt.

Zunächst konfrontiert er die Auferstehung mit dem modernen Paradigma der Geschichte.

Dabei ergeben sich zwei Perspektiven. Was bedeutet Auferstehung in der Perspektive der Geschichte gesehen³? Was bedeutet Geschichte in der Perspektive der Auferstehung gesehen⁴?

In einem weiteren Schritt konfrontiert Moltmann die Auferstehung mit dem postmodernen Paradigma der Natur. Auch hier ergeben sich zwei Perspektiven. Was bedeutet Auferstehung in der Perspektive der Natur gesehen⁵? Was bedeutet Natur in der Perspektive der Auferstehung gesehen⁶?

5.1. Die geschichtlich-eschatologische Auferstehung

5.1.1. Die Auferstehung in der Perspektive der Geschichte

Seit der Aufklärung, so Moltmann, herrscht in Europa das Paradigma der Geschichte vor. Zeit wird als eine lineare und zielgerichtete Linie begriffen. Was vergangen ist, ist unwiederbringliche Vergangenheit. Die Vergangenheit wird historisiert. Vergangene Ereignisse werden zu bedeutungslosen Ereignissen, denn sie haben ihre Zeit gehabt. Und heute leben wir in einer anderen Zeit, so heisst es dann. Deshalb wird der Historiker 'zum Ideologiekritiker religiöser und politischer Dogmen'⁷. Hier hat auch die historisch-kritische Methode ihren Sitz im Leben, der Moltmann übrigens unumwunden folgt. Wir denken an den berühmten Aufsatz von EMSt Troeltsch 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie' (1898). Dort stellt Troeltsch die bekannten drei Grundaxiome der Wahrscheinlichkeit, Analogie und Korrelation auf.

Seit seiner 'Theologie der Hoffnung'⁸ übt Moltmann harte Kritik an diesen drei Grundprinzipien. Scharfsinnig weist er nach, dass hier der Mensch als Subjekt der Geschichte vorausgesetzt ist⁹. Hinter der Allmacht der Analogie steht die Weltanschauung des Pantheismus¹⁰. Das so verstandene Para-

digma <'Geschichte' kann der Auferstehung nie gerecht werden. Auferstehung erscheint hier 'entweder als Phantasieprodukt oder als irrelevantes Mirakel'

Bei Barth und Bultmann demonstriert Moltmann, welche theologischen Probleme die Troeltschen Axiome mit sich bringen.

Für Karl Barth ist Gott der 'ganz Andere', totaliter aliter. Gott steht als der Ewige allen Zeiten der Geschichte zugleich gegenüber. Innerhalb dieser 'Gottesgeschichte' ist die Auferstehung eine «Tat Gottes'. Gott handelt hier nicht in der Welt, sondern er handelt an der Welt, um seine Herrschaft auszuüben. Die Auferstehung Christi wird somit reduziert auf Gottes Herrschaft. Dies führt zur Entmythologisierung und Enthistorisierung der Auferstehung. Das historisch Argerliche und Anstössige ist aus der Auferstehungsbotschaft entfernt.¹²

Für Rudolf Bultmann ist die Auferstehung 'ein existentielles Geschehen an den Jüngern, aus dem ihr Glauben hervorging'. Die Auferstehung ist also eine Glaubenserfahrung in der Kategorie der Existenzgeschichte. Diese Entmythologisierung der Auferstehungsbotschaft hat auch ihre Enthistorisierung und Enteschatologisierung zur Folge. Auch bei Barth und Bultmann haben die Troeltschen Axiome ihren Sieg davongetragen.¹³

Mit diesem Sieg der Troeltschen Axiome wurden in den späten 50-er Jahren junge begabte Theologen unzufrieden. 1961 veröffentlichte Wolfart Pannenberg zusammen mit Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens und Trutz Rendtorff das berühmte Programmheft 'Offenbarung als Geschichte'⁴. In diesem Heft hat Pannenberg den Grundstein zu seiner 'Theologie der Universalgeschichte' gelegt.

5.1.2. Die Geschichte in der Perspektive der Auferstehung

Wolfart Pannenberg argumentiert folgendermassen: Was 'Geschichte' ist und bedeutet kann man nur wissen, wenn man die ganze Geschichte kennt und überblickt. Wir stehen heute jedoch mitten in der Geschichte. Wenn wir aber das Ende der Geschichte nicht kennen, dann können wir auch noch nichts aussagen über das Ganze der Geschichte, die Universalgeschichte. Nun glauben wir Christen an die Auferstehung Christi. Die Jünger haben Christi Auferstehung im Rahmen der allgemeinen eschatologischen Auferweckung von den Toten verstanden. Diese eschatologische Totenaufweckung ist das Ende der Geschichte. Wenn nun Christus wirklich auferstanden ist, dann hat er dieses Ende der Geschichte schon vorweggenommen. 'Jesu Auferweckung ist also ein «proleptisch¹⁵-eschatologisches Geschehen'. So ist in Jesu Auferweckung das Ende der Geschichte schon mitten in der Geschichte gegenwärtig. Wenn wir also wissen wollen, was «Geschichte,' ist, dann müssen wir von der Auferstehung Christi aus die Geschichte betrachten. Dann ist aber «Geschichte' grundsätzlich offen für die eschatologische Auferstehung. Unser Geschichtsverständnis muss also so abgeändert werden, dass die Auferstehung darin per definitionem Platz hat.

Spätestens seit seiner «Theologie der Hoffnung» folgt Moltmann Pannenberg, wenn auch mit geringfügigen Abweichungen, die uns hier nicht weiter interessieren.¹⁶ Er geht aber auch einen Schritt über Pannenberg hinaus. Denn, so sagt Moltmann in Anlehnung an einen berühmten Satz von K. Marx: Man muss die Welt, die Geschichte und das

Menschsein nicht nur anders interpretieren, sondern sie in der Erwartung göttlicher Veränderung auch verändern¹⁷.

In Erwartung göttlicher Veränderung die Geschichte verändern. Darum geht es bei Moltmann. Sein erkenntnisleitendes Interesse liegt in der dynamischen Durchbrechung des status quo. Deshalb interpretiert Moltmann 'Auferstehung' als ein geschichtsveränderndes Eingreifen Gottes. Die 'Auferstehung Christi' eröffnet eine 'Geschichte der Erlösung der Menschen und der Natur von der Macht des Todes'¹⁸. «Auferstehung' ist nicht ein factum, nicht ein punktuelles Geschehen irgendwann in der Weltgeschichte. Sondern Auferstehung ist ein fieri¹⁹, ein geschichtlich-eschatologischer Prozess. 'Dieser Prozess hat in Christus seinen Grund, im Geist seine Dynamik und in der leiblichen Neuschöpfung aller Dinge seine Zukunft.'"

Was bedeutet das nun für die Geschichte? Moltmann schreibt: «Geschichte in der Perspektive der Auferstehung sehen heisst, im Geist am Prozess der Auferstehung teilzunehmen.' Das heisst doch: am dynamischen Prozess der erneuernden Veränderung dieser Welt teilzunehmen. Wie ist diese Aussage Moltmanns begründet? Was ändert die Auferstehungsperspektive konkret an den Möglichkeiten der Geschichte? Die Antwort lautet: Geschichte ist dann die Geschichte von Zukunft. Denn der Auferstehungsglaube stiftet Hoffnung. Die Auferstehung stellt die Erfahrungsräume der Geschichte in den Erwartungshorizont der neuen Schöpfung. Sie ist ein «zukunftserschliessendes und geschichtseröffnendes Ereignis». Deshalb kann es zu jeder Zeit eine Zukunftshoffnung geben.

In seiner Schöpfungstheologie 'Gott in der Schöpfung' stellt Moltmann hierzu komplizierte geschichtsphilosophische Überlegungen an²⁵. Jede Zeit der Geschichte birgt ein unendliches Potential an Zukunftsmöglichkeiten in sich. Unsere Gegenwart heute verwirklicht aber nur einen Bruchteil der offenen Zukunft von gestern. Und der morgige Tag bringt nur einen Bruchteil der offenen Zukunft von heute und gestern. Die gegenwärtige Gegenwart (GG) als Erfahrungsraum hat eine gegenwärtige Vergangenheit (GV) als Erinnerung und eine gegenwärtige Zukunft (GZ) als Erwartungshorizont. Grafisch dargestellt:

GV ' GG ' GZ

Diese zeitliche Gegenwart mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart verschiebt sich in der Geschichte. Grafisch lässt sich das so andeuten:

GV ' GG ' GZ

GV ' GG ' GZ

GV ' GG ' GZ etc. ' Z

In der Geschichte bewegt sich also die zeitliche Gegenwart mit ihrer Vergangenheit und Zukunft. Dabei ist die gegenwärtige Zukunft grösser als die zukünftige Gegenwart. Denn die gegenwärtige Zukunft ist Zukunft als Projekt. Und die zukünftige Gegenwart wird Zukunft als Erfahrungsein. Die Zukunft als Projekt ist die eschatologische Zukunft, denn sie transzendiert alle erinnerten, erfahrenen und noch zu erfahrenden Gegenwarten.²⁶

Es gibt also immer einen Überschuss des Erwartungshorizontes vor dem Erfahrungsraum der Geschichte. Darauf beruht nach Moltmann auch die jüdische Messias Hoffnung (s. unten Kap. 2). Wenden wir uns wieder der Aufer-

stehung zu. Die «Auferstehung des toten Jesus» spricht von der Zukunft der Vergangenheit. Denn Christi Auferstehung eröffnet Hoffnung auf die Auferweckung aller Toten. So wird auch den Vergangenen eine Zukunft zugeschrieben.²⁷

An dieser Stelle folgt ein ganz zentraler und immer wiederkehrender Gedanke der eschatologischen Theologie Moltmanns.²³ Er sagt nämlich: Wenn die Vergangenen eine Zukunft haben, dann kehrt sich damit die Zeitrichtung um. Nicht von der Vergangenheit zur Zukunft, sondern von der Zukunft zurück zur Vergangenheit verläuft nun die Zeitrichtung. ‘Gottes Zukunft wird die gesamte Vergangenheit wieder aufrollen von der letzten Stunde bis zur ersten.’ Nach 1. Kor 15, 52 werden alle Toten zugleich und plötzlich ..in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune‘ auferweckt werden. Dies bedeutet nach Moltmann, dass alle Toten diachron, also quer zur Zeit auferweckt werden. Damit wird ‘das Zeitende dieser Geschichte des Todes‘ verbunden ..mit dem Anfang der Ewigkeit der neuen Schöpfung, in der der Tod nicht mehr sein wird’. Nichts ist verloren. Alles wird wiedergebracht werden.²⁹

Ganz ähnlich spricht Moltmann von der Parusie Christi. *napooc’iaparousia* bedeutet nicht «das, was sein wird’ (futurum), sondern ‘das, was auf die Gegenwart zukommt» (adventum). Christus kommt also nicht wieder, sondern er kommt an in eschatologischer Gegenbewegung zum Geschichtsverlauf. Auch die Parusie kommt zu allen Zeiten zugleich in einem Augenblick. Denn sie bringt das Ende der Zeit, das Ende des Werdens und das Ende des Vergehens. Und sie bringt den Anfang der ewigen neuen Schöpfung.³⁰

Dann, am ewigen Tag des Herrn, werden Zeit und Raum verwandelt werden. Dies wird am Anfang zur Schöpfung geschehen. Am Beginn der Geschichte erlitt Gott, so Moltmann, eine «Selbstbeschränkung» Gottes, um seiner Schöpfung Raum und Zeit einzuräumen. Gott hatte sich und seine Allgegenwart beschränkt. Dieser Gedanke ist übrigens nicht so neu, wie er scheint. Es lassen sich Einflüsse der mystischen jüdischen Kabbala (Isaak Luria) und des Pantheisten F. W. Schelling nachweisen³¹. Jene Selbstbeschränkung Gottes wird am Ende der Geschichte weichen zugunsten der umfassenden, alles durchdringenden ‘Selbstentschränkung’ Gottes. ‘Dann wird aus der Zeit der Schöpfung der ewige Äon der Schöpfung und aus dem Raum der Schöpfung wird der kosmische Tempel für die Einwohnung Gottes. Unter diesen Voraussetzungen ist Ewigkeit eine Tiefendimension dieses Lebens und meint die Intensität des gelebten Lebens, nicht seine endlose Ausdehnung.»³³

5.2. Die geschichtlich-ökologische Wiedergeburt

5.2.1. Die Auferstehung In der Perspektive der Natur

Dem Paradigma ‘Geschichte’ eignet nach Moltmann der menschliche Herrschaftsanspruch über die «geschichtslose’ Natur und den «geistlosem, Körper. Jedoch sind die ökologischen Bedingungen der Erdenatur umfassender als die Geschichte. Denn die menschliche Geschichte ist ganz in die Rahmenbedingungen der Natur auf der Erde eingebettet. Deshalb muss die Theologie tiefer gehen als die Auferstehungstheologie der letzten 150 Jahre gegangen ist. Sie muss ‘durch die geschichtliche Welt hindurch auf die ökologischen Bedingungen der Geschichte in der Natur blicken’³⁴.

Nur wenn der Auferstehungsglaube auch die Erlösung der Natur beinhaltet, ist er relevant für die menschliche Geschichte. Deshalb ist die Leiblichkeit des gestorbenen und auferstandenen Christus von eminenter Bedeutung. Denn «in der Leiblichkeit eines Menschen fallen seine Natur und seine Geschichte zusammen»³⁵.

Moltmann anerkennt, dass dem Paradigma der Natur durch die klassische ‘Zwei-Naturen-Lehre’ Rechnung getragen wurde. Diese wurde durch die geschichtliche Christologie der Neuzeit abgelöst. Moltmann will jedoch nicht einfach hinter die Jesulogie der Aufklärung zurück. Vielmehr sucht er die Synthese auf einer höheren Ebene. Auf dieser Ebene soll die geschichtliche Christologie in eine ökologische Christologie aufgehoben werden. Deshalb sucht Moltmann den Weg von einer «geschichtlich-eschatologischen Auferstehungstheologie’ zu einer «geschichtlich-ökologischen Wiedergeburtstheologie», einen Weg, auf dem er sich einsam fühlt.³⁵

Analog zu seinem Verfahren bezüglich der Geschichte bezieht Moltmann nun auch Natur und Auferstehung in doppelter Hinsicht konfrontativ aufeinander. Nehmen wir mit Moltmann zunächst die Perspektive der Natur ein, um von dorthier die Auferstehung zu betrachten.

Im Paradigma Geschichte ist Auferweckung die totenerweckende, eschatologische Tat Gottes. Das ist theistisch³⁷ gedacht. Dieser Aktion «von oben’ entspricht aber auch eine Reaktion ‘von unten’: Christus steht auf und die Toten werden auferstehen. Das ist christologisch gedacht. Beide Aspekte zusammen ergeben eine theologisch-christologische Denkfigur: Christus wird auferweckt und er aufersteht auch.

Diese theologisch-christologische Denkfigur erweitert Moltmann zu einer pneumatologisch-trinitarischen Denkfigur. Denn nicht nur das Handeln Gottes und das Tun Christi sind am Auferstehungsereignis beteiligt. Sondern das Sterben und Wiederlebendigwerden Christi geschieht auch ‘im Heiligen Geist’,. Moltmann beruft sich auf Hebr 9, 14 und 1. Kor 15, 45. Wie Hes 37 ‘den Lebensatem über das weite Feld der Totengebeine wehen sieht’n so erlitt Christus ‘im Geist Gottes . . . die Schmerzen des Todes’ und wurde ‘aus dem Geist Gottes . . . zum ewigen Leben wiedergeboren.»³⁸.

Damit haben wir die Perspektive der Natur erreicht. Aus der Perspektive der Natur gesehen wird die Auferstehung Christi zur Wiedergeburt Christi aus dem Geist. ‘Was im Paradigma ‘Geschichte’ als die totenerweckende, eschatologische Tat Gottes an dem Sohn verständlich ist, muss im umfassenderen ökologischen Paradigma ‘Natur’ als die Wiedergeburt Christi aus dem lebendigmachenden göttlichen Geist verstanden werden»³⁹. Entsprechend werden diesbezüglich im Neuen Testament für Christi Sterben und Lebendigwerden nicht geschichtliche, sondern natürliche Metaphern verwendet: das Samenkorn (1. Kor 15, 36), die Geburtsschmerzen (Joh 16, 2’22) und die apokalyptische Metapher der Wiedergeburt (Mt 19, 28)⁴⁰. Auferstehung ist die ‘Verwandlung des natürlichen, sterblichen Leibes Jesu in den geistdurchdrungenen Leib der Herrlichkeit Gottes’. Auferstehung ist also eine Transfiguration und Verwandlung, eine Verklärung und ein Übergang des sterblichen Leibes in den «Leib der Herrlichkeit»⁴¹.

Wie die Auferstehung im Paradigma der Geschichte kein historisches Faktum ist, so ist sie im Paradigma der Natur 'nicht ein Phänomen der Zellphysiologie'42 und 'kein natürlicher Tatbestand'43. Denn es geht nicht um eine Durchbrechung der Naturgesetze, sondern um die Verwandlung und Verklärung der Natur. Mit der Verklärung des Leibes Christi in der Wiedergeburt Christi beginnt die qualitative Verwandlung und Verklärung alles sterblichen Lebens in die Unsterblichkeit.

Dennoch ist 'dieses sterbliche Leben analogiefähig für das ganz andere, ewige Leben'44. Die Natur ist analogiefähig für die in der Wiedergeburt Christi vergöttlichte Natur. Naturvorgänge wie z. B. der Rhythmus der Jahreszeiten oder der Wechsel von der Nacht zum Tag werden zum Gleichnis ewigen Lebens. Noch mehr, die Natur wird wie auch die Geschichte azur Erscheinungsweise Gottes'45. Moltmann verwendet sogar Symbole der sog. «Naturreligionen» um die Analogiefähigkeit der Natur zu verdeutlichen und die kosmische Bedeutung Christi zu erfassen. So erinnert Moltmann hier an einen alten Mythos, wonach die gebärende Mutter aus den Schmerzen ihres Sterbens im Kind wiedergeboren wird. Dieser weibliche Mythos symbolisiere anschaulich die Regeneration des Lebens46.

5.2.2. Die Natur in der Perspektive der Auferstehung

Moltmann wendet nun die Blickrichtung, um aus der Perspektive der Auferstehung Christi auf die Natur zu schauen. In dieser Perspektive 'rückt der Erfahrungsraum der Natur in den Erwartungshorizont ihrer Neuschöpfung'47. Zum Erfahrungsraum der Natur gehört die Vergänglichkeit des Lebens und das unaufhörliche Leiden aller vergänglichen Wesen.

Christus starb den Tod alles Lebendigen48. So ist Christus auch «der Erstgeborene aus der Wiedergeburt der ganzen Schöpfung (Kol 1, 15)'. Denn die Auferstehung ist der 'Tod des Todes', und zwar auch des tragischen Todes der Natur49. Mit der Auferstehung Christi beginnt also die radikale Neuschöpfung der Natur. Das ist der Erwartungshorizont der Natur. In der kosmischen Vernichtung des Todes der Geschöpfe wird die Natur neu geschaffen.

Die Natur ist der «Inbegriff für die Erfahrung des gegenwärtigen Zustands der Schöpfung». Natur ist '<gefrorene, erstarrte Schöpfung'50. Wie ist eine Erlösung des menschlichen Lebens, das in diese Natur eingebunden ist, denkbar? Diese Erlösung ist erst in der 'Auferstehung der Natur' (K. Marx) denkbar. Auferstehung ist dann der «Frühling der Schöpfung» (H. von Bingen), die Theopoiesis des Kosmos51. Der Tag der Auferstehung Christi ist der grosse Sabbat (vgl. Gregor von Nyssa), der «erste Tag der neuen Schöpfung».

Wie verhält sich nun die eschatologische Neuschöpfung des Kosmos und die 'Auferstehung der Natur' zur Auferstehung Christi? Mit Christi Auferstehung und Wiedergeburt aus dem Geist wird die Vergöttlichung des Kosmos pars pro toto vorweggenommen und eingeleitet. Deshalb ist die Leiblichkeit der Auferstehung Christi von entscheidender therapeutischer Relevanz. Die leibliche Auferweckung, Auferstehung, Lebendigmachung, Verklärung und Verwandlung ist als 'Übergang Christi' in die neue Schöpfung zu verstehen. Christus geht über 'vom Tod zum Leben, von der Schande zur Ehre ..., von dem sterblichen Dasein ins unsterbliche, göttliche Wesen'52. In diesem Übergang führt der leiblich auferstandene Christus 'in

seinem Leibe die menschliche Natur in das Reich Gottes hinein⁵³. Aber auch für Tiere, Pflanzen, Steine und alle kosmischen Lebenssysteme wird die Auferstehung zum 'universalen Gesetz der Schöpfung'⁵⁴. Die von der Lebenskraft des Geistes Gottes durchdrungene Schöpfung wird unsterblich⁵⁵. Der auferweckte Leib Christi nimmt an der Allgegenwart und Ewigkeit Gottes teil und wirkt 'wie eine verkörperte Verheissung für die ganze Schöpfung'⁵⁶.

An dieser entscheidenden Stelle möchte Moltmann die Zwei-Naturen-Lehre aufnehmen und hinsichtlich einer neuen physischen Erlösungslehre interpretieren: 'Mit Christi Auferweckung wurde diese, hier erfahrbare, verwundbare und sterbliche menschliche Natur auferweckt und in die ewig lebendige, unsterbliche menschliche Natur der neuen Schöpfung verwandelt und mit ihr auch die nichtmenschliche Natur der Erde. Diese Verwandlung ist ihre ewige Heilung.'⁵⁷

Es geht bei Moltmanns Neuinterpretation also nicht mehr um das Zueinander von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person Jesu Christi. Sondern es geht um die Verwandlung der sterblichen Natur in die unsterbliche Natur in der Auferstehung Christi. Es hat nicht der Sohn Gottes in der Inkarnation die menschliche Natur angenommen, sondern es wird die gesamte Natur zusammen mit der sterblichen Natur des messianischen Menschen bei seiner Wiedergeburt aus dem Geist vergöttlicht.

5.3. Kurze b'blisch-theologische Kritik¹ 5.3.1. Zur Historizität der Auferstehung

Zusammen mit W. Pannenberg gehört J. Moltmann zu den gegenwärtig führenden deutschen Theologen, die der Auferstehung Christi eine zentrale Bedeutung zuerkennen, und zwar auch im Hinblick auf eine allgemeine Auferstehung aller Toten. In diesem Zusammenhang haben beide Theologen die weithin für die historisch-kritische Methode als grundlegend geltenden Troeltschen Axiome (Wahrscheinlichkeit, Korrelation und Analogie) kritisiert.⁵⁸

Nach Moltmanns Überzeugung steht hinter den Axiomen von Troeltsch «die Weltanschauung des Pantheismus»⁵⁹. Darin ist ihm sicherlich zuzustimmen, und das Aufzeigen dieses Tatbestandes ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst. Scharf und präzise ist diesbezüglich Moltmanns Kritik an Bultmann und Barth.⁵⁰

Jedoch geht Moltmann nicht weit genug. Auch Moltmann gelingt es nicht, die Auferstehung aus der Gefangenschaft der Troeltschen Axiome zu befreien. Auch Moltmann lehnt die historische Faktizität der Auferstehung ab. Denn er sieht immer noch Historizität und eschatologische Relevanz eines Ereignisses miteinander in Konkurrenz: 'Der Kreuzestod Christi ist ein historisches Faktum die Auferstehung Christi ist ein eschatologisches Ereignis . . .'⁶¹. Moltmann kann auch sagen: «An die Auferstehung Christi zu glauben bedeutet . . . nicht, eine Tatsache zu bejahen, sondern vom lebendigmachenden Geist ergriffen zu sein . . .'⁶². Moltmann setzt hier eine falsche Alternative. Historische Faktizität und existentielle Wirkungsoffenheit, Notitiauglaube⁶³ und Fiduzialglaube⁶⁴ werden dabei zu Gegensätzen. Die Auferstehung ist für Moltmann kein factum, sondern ein fieri 5.

An dieser Stelle sieht W. Pannenberg wesentlich schärfer und denkt konsequenter. Wie Moltmann lehnt auch Pannenberg zu Recht das Analogieprinzip ab. Wenn aber Historizität nicht an das Analogieprinzip gebunden ist, dann steht die Durchbrechung dieser vergehenden Wirklichkeit durch die eschatologische Auferstehung nicht im Gegensatz zur Historizität der Auferstehung. 'Die Andersartigkeit der eschatologischen Wirklichkeit des Auferstehungslebens gegenüber der Wirklichkeit dieser vergehenden Welt', beseitigt nicht den Anspruch auf Historizität.⁶⁶ Vielmehr impliziert die Behauptung, Jesus sei auferstanden, 'bereits den Anspruch auf Historizität'⁶⁷. Die Auferstehung wird ja im Neuen Testament als ein Ereignis geschildert, das sich vor dem Besuch der Frauen am dritten Tag (1. Kor 15, 4; Lk 24, 21; Mk 8, 31; 9, 31; 10, 34 par) nach seinem Tod im Grab Jesu bei Jerusalem ereignet hat.

Wie die Kreuzigung ist auch die Auferstehung ein Heilsereignis, das an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit geschehen ist. Und beide Heilsereignisse sind für die Gläubigen auch heute relevant. Nach Röm.6 sind wir mit Christus gekreuzigt und auferstanden.

Ein Unterschied besteht jedoch bezüglich der historischen Beweisbarkeit im Sinne eines jederzeit gesicherten historischen Nachvollzuges. Denn die Kreuzigung eines Menschen lässt sich auch heute experimentell wiederholen. Die Auferstehung eines Menschen aber nicht. Insofern ist die Auferstehung ein völlig einzigartiges und analogieloses Ereignis. Historizität und historische Beweisbarkeit sind jedoch zwei verschiedene Größen, wenn man sich nicht mehr vor der Allmacht der Analogie beugt.⁶⁸

Mit Moltmanns Ablehnung der historischen Faktizität der Auferstehung hängt zusammen, dass er das neutestamentliche Zeugnis vom Auferstandenen zu kurz kommen lässt. Das Neue Testament spricht von Augenzeugen, denen der Auferstandene begegnet ist. Sie haben ihn gehört, gesehen und betastet (1. Joh 1,1 u. ö.). Moltmann spricht lediglich von 'Visionserfahrungen' und 'Christophanievorstellungen'⁶⁹. Im Neuen Testament geht es aber um Erscheinungen des Auferstandenen und Begegnungen mit dem Auferstandenen. Dabei steht häufig wie in 1. Kor 15, 5ff 'ἐφ' ἑαυτῶν' mit Dativ. Mit nachfolgendem Dativ bedeutet 'ἐφ' ἑαυτῶν' 'erschien', und nicht 'er wurde gesehen'.⁷⁰ Es geht um Selbstoffenbarungen des Auferstandenen, und nicht nur um visuelle Erfahrungen der Jünger. Wenn Moltmann die historische Faktizität der Auferstehung ablehnt, dann wird auch das Ereignis der Himmelfahrt seines Sinnes entraubt. Moltmann interpretiert den Himmelfahrtsbericht als eine Deutung der Ostervisionen⁷¹. Damit schiebt er Ostern und Himmelfahrt ineinander. Gemessen am neutestamentlichen Zeugnis ist das eine ungeschichtliche Sicht, denn dort werden Ostern und Himmelfahrt in einer zeitlichen Abfolge gesehen. Dazwischen verweilte der Auferstandene 40 Tage lang auf dieser Erde.

5.3.2. Eschatologische Orientierung

Es besteht ein Zusammenhang zwischen Jesu Himmelfahrt und seiner Wiederkunft. Jesus wird so kommen, wie die Jünger ihn in den Himmel hingehen gesehen haben (Apg 1, 11; vgl. Mk 14, 65 par).

Wenn Moltmann die Himmelfahrt uminterpretiert, dann hat das auch Konsequenzen für die Wiederkunft. Moltmann lehnt es sogar ab, von der

Wiederkunft Christi zu sprechen. Stattdessen spricht er von der ‚Ankunft Christi«. Zu Recht konstatiert er, dass ‘apo’ia parousia «Ankunft» und ‘Gegenwart» bedeutet.⁷²

Dennoch ist es nach der Gesamtaussage des Neuen Testaments richtig, von ‘Wiederkunft’ zu sprechen. Nach Joh 14,3 kündigt Jesus fast wörtlich an: ‘a’lv £p%ollal palin erchomai «ich komme wieder“ (vgl. 14, 28; Hebr 9, 28).

Moltmann stellt komplizierte philosophische Spekulationen über das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit an. Er versucht zu zeigen, dass die Parusie Christi gegenläufig zu unserer Zeit kommt. Sie kommt quasi von vorne auf uns zu. In der eschatologischen Auferstehung werden alle Toten diachron, also quer zur Zeit, auferweckt werden. Und zwar in einem Augenblick allen Augenblicken zugleich. Dies sind originelle Gedanken. Moltmann kann sich dazu allerdings nicht auf die Bibel berufen, auch nicht auf 1. Kor 15. Die Grenze zur Spekulation ist überschritten. Gerade in der Eschatologie müssen wir uns vor solchen Grenzüberschreitungen hüten, um nicht unsere Aussagekompetenzen zu überschreiten. Gottes Gedanken sind höher als unsere Gedanken.

Paradoxerweise droht die eschatologische Auferstehung bei Moltmann zu einem ontologischen Strukturprinzip unserer Wirklichkeit zu werden. Denn Moltmann schliesst ein Weiterleben nach dem Tode ausdrücklich aus⁷³. Unter Ewigkeit versteht er die «Intensität des gelebten Lebens»,⁷⁴. Dies bedeutet eine schwerwiegende Reduktion des Auferstehungsglaubens, der im Neuen Testament ewiges Leben bei Gott nach dem Tod einschliesst (1. Kor 15; Offb 20f).

Zu dieser inhaltlichen Reduktion des Auferstehungsglaubens tritt ein weiteres zentrales Problem der gesamten Theologie Moltmanns. Das Problem betrifft die innere Konsistenz, also Folgerichtigkeit, seiner Theologie. Gemeint ist Folgendes:

Bei Moltmann ist die Auferstehung eschatologisch orientiert. Sie ist die Vorwegnahme und der Beginn der eschatologischen Neuschöpfung des Kosmos. Damit ist die Auferstehung ein ganz zentrales Moment der Theologie Moltmanns. Denn seit der ‘Theologie der Hoffnung’, die Moltmann beinahe «Theologie der Auferstehung» genannt hätte⁷⁵, steht seine Theologie und Christologie unter eschatologischem Vorzeichen. Der grosse eschatologische Theodizeeprozess wird mit der Auferstehung Christi eingeleitet und in der eschatologischen Totenaufweckung und Neuschöpfung vollendet.

Nun ist aber - und hier liegt das Problem - die Auferstehung Christi als Antizipation und Beginn der Neuschöpfung kein historisches Ereignis. Wie kann dann die eschatologische Neuschöpfung selbst jemals zu einem Ereignis in unserer geschichtlichen Welt werden? Schwebt nicht mit der Auferstehung dann auch die Eschatologie quasi ‘in der Luft», und damit das ganze theologische System Moltmanns?

Es scheint, dass auch Moltmann diese Problematik spürt. Er betont, dass die allgemeine Totenaufweckung dennoch die «Sprache der Tatsachen» spricht. Die eschatologische Auferweckung aller Toten werde dann sogar (nachträglich) den Auferstehungsglauben verifizieren.⁷⁶

Kann diese Auskunft das Problem beseitigen? Ich meine: nein. Denn wenn die Auferstehung Christi der Anfang des Theodizeeprozesses ist, und wenn die eschatologische Totenauferweckung die Vollendung desselben Prozesses ist, dann stellt sich doch folgende Frage: Wie kann die Vollendung eines Prozesses den Anfang desselben Prozesses faktisch verifizieren, wenn dieser Anfang nicht in den Bereich der Tatsachen gehört? Wie kann ein Prozess, der keinen tatsächlichen Anfang hat, sich tatsächlich vollenden? Offensichtlich leidet diese Eschatologie an der fehlenden Historizität der Auferstehung. Die Eschatologie Moltmanns, und damit auch seine ganze eschatologisch orientierte Theologie, schwebt gewissermassen in der Luft.

5.3.3. *Die Wiedergeburt Christis*

Gegen den soeben erhobenen Vorwurf würde sich Moltmann gewiss wehren. Bemüht er sich denn nicht mit der Betonung der leiblichen Auferstehung Christi um eine Christologie, die für diese unsere ökologisch bedrohte Welt relevant ist?

In der Tat, es ist durchaus zu würdigen, dass Moltmann wieder die Leiblichkeit der Auferstehung Christi hervorheben möchte. Aber auch das bleibt ambivalent. Denn wie die Auferstehung im Paradigma 'Geschichte' kein historisches Faktum ist, so ist sie im Paradigma «Natur», <nicht ein Phänomen der Zellphysiologie⁷⁷ und «kein natürlicher Tatbestand⁷⁸. Sterben und Lebendigwerden sieht Moltmann hier als «zwei Momente im Transformationsprozess der Neuschöpfung aller Dinge⁷⁹. Für dieses Lebendigwerden ist die Natur analogiefähig.

Wie aber soll ein Toter leiblich wieder lebendig werden, und zwar bleibend lebendig werden, ohne eine Veränderung der Physiologie seiner leiblichen Zellen? Das Grab Christi war leer, auch wenn Moltmann recht zwiespältig über das leere Grab spricht⁸⁰.

Zwar erschöpft sich Auferstehung nicht darin, ein Phänomen der Zellphysiologie zu sein. Dennoch impliziert leibliche Auferstehung das Phänomen einer Veränderung der Zellphysiologie. Paulus schreibt: «Es wird gesät in Verweslichkeit, es wird auferweckt in Unverweslichkeit⁸¹. Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben (1. Kor 15, 42.50).

Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Bezeichnung der Auferstehung als <'Wiedergeburt Christi aus dem Geist'. Diese Bezeichnung findet sich auch der Sache nach nicht im Neuen Testament. Das sollte zur Vorsicht mahnen. Berechtigt ist hingegen Moltmanns Anwendung einiger natürlicher Metaphern auf die Auferstehung (Samenkorn: 1. Kor 15, 36; Joh 12, 24; Transfiguration⁸¹ Phil 3 21)⁸²

5.3.4. *Kosmischer Universalismus*

Besonders gravierende Kritik muss von der Bibel her an Moltmanns spekulativer Universalisierung der Auferstehung geübt werden. Nirgends in der Bibel ist der Sache nach von einer «Auferstehung der Natur,' oder einer «Vergöttlichung des Kosmos⁸³ die Rede. Eine Interpretation der Auferstehung als «Übergang Christi⁸⁴ bei der Christus die gesamte menschliche und nichtmenschliche Natur verwandelt und unsterblich macht, lässt sich exegetisch nicht verifizieren. Auferstehung ist nach der Bibel kein universales «Gesetz» der Schöpfung, das für Tiere, Pflanzen und alle kosmischen Lebenssysteme Gültigkeit hätte.

Solche Aussagen sind nicht nur aus der Bibel nicht ableitbar, sondern stehen auch im Gegensatz zu zentralen biblischen Aussagen. Denn nach dem Wort Gottes wird der Kosmos in der Auferstehung nicht einfach vergöttlicht. Sondern der Tag des Herrn wird ein gewaltiges Gericht Gottes über diesen Himmel und diese Erde bringen. Dann wird Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schenken (2. Petr 3, Offb 21; vgl. Jes 65). Und Gott wird alles in allem sein (1. Kor 15, 28). Das impliziert keine Theopoiesis des Kosmos. Sie lässt sich auch nicht aus Kol 2, 9 ableiten⁸³.

Am Tag des Herrn wird nicht die Natur auferstehen, sondern Menschen werden auferstehen. Diese eschatologische Totenauferstehung muss im Zusammenhang mit dem Gericht gesehen werden (Mt 25, Offb 20). Menschen werden zum Leben oder zum Gericht auferstehen (Joh 5, 29).

Es darf hier nicht übergangen werden, dass es nach der Schrift auch einen kosmischen Aspekt des Heils gibt. In 2. Kor 5, 19 sagt Paulus, dass Gott in Christus den Kosmos (ο κοσμος ho kosmos) mit sich versöhnt hat. Diese Aussage steht jedoch nicht isoliert, sondern im Kontext der Versöhnung der Gläubigen (V. 18 'as h'mas «uns»). V. 19b heisst es unmittelbar auf die kosmische Aussage: «ihnen ihre Übertretungen nicht zurechnete». Der Aufruf zur Versöhnung mit Gott bleibt notwendig (V. 20) und steht im Zusammenhang mit dem Sühneopfer Christi (υποστηρξαμεν hyper hemon 'für uns' (V. 21)).

Auch in Kol 1, 1-20 wird das Heil in kosmischen Dimensionen ausgesagt (bes. V. 20). Wer aber hat Teil an diesem Heil? Darauf antworten V. 21-23. Es sind die heiligen und gläubigen Brüder (2. Pers. plural, vgl. die Anrede 1, 2) sofern sie im Glauben gegründet und fest bleiben.

Aus Röm. 8, 18-25 wissen wir, dass die Kinder Gottes nicht aus der Schöpfung erlöst werden, sondern mit der Schöpfung.

Diese Stellen betonen deutlich den kosmischen Aspekt des Heils. Dieser kosmische Aspekt ist jedoch nicht unbegrenzt. Aussagen wie 'Jesus ist das Haupt des versöhnten Kosmos., oder '(der) Leib Christi ist der ganze Kosmos' respektieren diese Grenze ungenügend oder überhaupt nicht⁵⁴. Nach Kol. 1, 18 ist Christus das Haupt der Gemeinde. Und die Gemeinde ist nach Röm. 12 der Leib Christi. Mit Bonhoeffer können wir sagen: «Christus als Gemeinde existierend'. Wir können aber nicht mit Moltmann sagen: 'Christus als Kosmos existierend'⁵⁵. Diese Bezeichnung stammt aus dem 6. Kapitel «Der kosmische Christus» von WJC. Dort erweitert Moltmann seine im 1. Kapitel entwickelte «zwei-stufen-Messianologie' zur «kosmischen Christologie'.

Ganz offensichtlich entwirft Moltmann diese universale kosmische Christologie nach seinem hermeneutischen Kriterium der therapeutischen Relevanz. Angesichts der weltweiten ökologischen Bedrohung und Katastrophe wird die Soteriologie zur christologischen Kosmologie. Dabei kann jedoch das Kriterium der biblischen Identität nicht mehr richtig funktionieren. In der Theologie Moltmanns fungiert letztendlich nicht die Bibel als Norm für dogmatische Aussagen, sondern die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und Tiere, der Natur und des Kosmos.

Das grosse endzeitliche Gericht Gottes hat im theologischen System Moltmanns keinen Platz.⁸⁶ Denn er interpretiert Jesu Tod als die 'alle befreiende

Vorwegnahme des universalen und absoluten Todes' und «des Gerichtes Gottes»⁸⁷. Seine spekulative Deutung des Kreuzesgeschehens ist systemimmanent universalistisch wie Hegels spekulativer Karfreitag. Konsequenterweise deutet Moltmann die Auferstehung als universales Gesetz der Schöpfung. Er spricht von einem «universalen Heil der neuen Schöpfung», wobei alle Geschöpfe ihre Seligkeit in der Teilhabe an Gottes Herrlichkeit finden⁸⁸. «-Nur als Ganze (‘a 7av’a ‘apanta) wird die Schöpfung versöhnt, erlöst und neugeschaffen“

Damit rückt Moltmann im Ergebnis in die Nähe der a7toKa’a’a’nS 7av’v apokatastasis panton (Allversöhnung) eines Origenes. Jeder Mensch, ja, der ganze Kosmos partizipiert bei Moltmann am Heil Christi, das vom Tod befreit. In der Bibel wird jedoch der Empfang des universal angebotenen Heils vom Glauben abhängig gemacht. Dieser Glaube ist ein Gnadengeschenk Gottes (vgl. Joh.3,16; Röm.3,21-26; 4,16; 5,1f; Eph.2,8 u.ö.).

Indem Moltmann das biblische Zueinander von Heil und Glaube ablehnt, wird seine Soteriologie objekUvistisch. An die Stelle des subjektiven Elements des Glaubens tritt bei ihm die Hoffnung. Credenda⁹⁰ werden dann umgewandelt zu agenda⁹¹. Denn spätestens seit der «Theologie der Hoffnung» dominiert bei Moltmann die Hoffnung. Die Hoffnung bzw. der Erwartungshorizont motiviert auch angesichts eines unerfreulichen Erfahrungsraumes zur Antizipation des Reiches Gottes. Deshalb ist die Christologie Moltmanns durchwoben von ethischen Passagen, und WJC schliesst mit dem Aufruf zum Leben in der Antizipation. Dieser Aufruf erklingt mit den Worten der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968: «Beteiligt euch an der Vorwegnahme des Reiches Gottes.»⁹² Moltmann ist kein «klassischen' Befreiungstheologe, aber hier bestätigt sich erneut, dass die lateinamerikanische Theologie ohne seine Theologie undenkbar wäre.

Im Neuen Testament jedoch hat der Glaube Vorrang. Die Christen heissen Gläubige, nicht ohne weiteres Hoffende. Der Glaube ist das Fundament, worauf die Hoffnung ruht, die Hoffnung nährt den Glauben und unterstützt ihn. Glaube und Hoffnung finden ihren Halt wiederum in der Auferstehung und der Herrschaft Christi, worauf unser Heil beruht.⁹³

‘Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der nach Seiner grossen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Chrlsti aus den Toten zu einem unvergängllchen und unbefleckten und unverwelklichen Erbteil, das In den Himmeln aufbewahrt ist für euch, die ihr in der Kraft Gottes durch Glauben bewahrt werdet zur Errettung, die bereit ist, in der letzten Zeit geoffenbart zu werden'. 1. Petrus 1, 3-6