

Häresie als Glaubensphänomen

Von Johannes Wirsching

Ob das, was nach herkömmlichem Sprachgebrauch häretisch heißt, überhaupt bemerkt, geschweige denn abgearbeitet wird, entscheidet sich heute nicht (oder nur mittelbar) am Glauben selbst. Häresien gelten als sozialschädlich, nicht als glaubensschädlich. Sie werden nicht an reflexen Standpunkten oder objektiven Sätzen erkannt; sie bleiben eher unausformuliert, unthematisch, »kryptogam«, wie Karl Rahner das genannt hat¹, gleichsam aufgehoben in das unmittelbare Leben der Glaubensgemeinschaft. Bemerkbar machen sie sich, wenn überhaupt, durch »Intoleranz« gegenüber neuen, fortschrittlichen Meinungen, durch »Herrschaftswissen« mit entsprechender Ausgrenzung Andersdenkender, also als Gemeinschaftshemmung oder Funktionsstörung innerhalb der Kirche; so urteilt die ekklesiologische Außenseitertheorie. Je ungeschmälerter darum die bedingungslose, allen Menschen geltende Einladung Jesu Christi durch die Kirche bezeugt werde, desto weniger werde es auch zu Störungen ihrer Gemeinschaft kommen, da sich dann jeder in ihr wiederfinden könne. Wo solche Störungen dennoch auftreten, darf man ihnen eine gleichsam providentielle Bedeutung zuschreiben. Was eine Störung an Schaden anrichtet, ist schließlich ein Schaden um künftigen Nutzens willen; jeder Funktionsverlust bis hin zum Funktionsbruch kündigt von kommenden reicheren Möglichkeiten der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber sich selbst und der Welt.

So kennzeichnend auch dieser Gemeinschaftsbezug für das Außenseiterphänomen sein mag, so wenig darf es doch allein als Problem gelingender ökumenischer Gemeinschaft angesehen werden. Dissidenten sind durchaus eine Frage an den christlichen Glauben selbst und darin ein Lehr- und Bekenntnisproblem. Denn es könnte ja sein, daß Funktionsverluste der Kirche auf Trübungen im Wahrheitsbewußtsein des Glaubens zurückgehen und also nur Symptome tieferliegender Störungen sind. Die Frage, was in Kirche und Ökumene jeweils funktioniert, besitzt eigenständigen Rang. Man kann ihr nicht da-[163]durch entgehen, daß man den christlichen Glauben auf von ihm ermöglichte universale Gemeinschaftsmodelle hin überbietet. Universal funktionieren können schließlich auch der Irrtum oder — schlimmer noch — Fanatismus und Betrug. Wer sich an der Wahrheit des Glaubens verfehlt, verfehlt sich an einer bestimmten Inhaltlichkeit, nicht nur (und gar nicht in erster Linie) an der Art, wie diese sozial funktioniert. So muß erwogen werden, ob das Häretische nicht eher ein (kontraproduktives) Trugbild innerhalb des Glaubens selbst signalisiert als eine (letztlich produktive) Störung seiner äußeren Gemeinschaftsmöglichkeit.

(1) Christliches Abweichlertum mag eine Versuchung oder Verfremdung anzeigen, die den Christusglauben von außen überkommt. Was den Abweichler zum Häretiker macht, von dem sich die Gemeinschaft des Glaubens unterscheiden muß, ist aber letztlich nicht eine außenbürtige Ersatzhandlung im Kontrast zum Glauben, sondern ein Grenzfall des Glaubens selbst. Nicht der Ersatz des Christusglaubens durch einen Gegenglauben — das wäre Apostasie — und auch nicht die Blockade seiner Gemeinschaftsmöglichkeiten durch Teilung — also Separatismus — kennzeichnen den Wurzelgrund des Häretischen. Häresie wurzelt tiefer. Sie ist eine perverse Möglichkeit im Inneren des Glaubens selbst — eine Art Schatten, der auf den Glauben fällt und ihm seinen Gegenstand verdunkelt. Man kann vielleicht sagen, daß dem Häretischen eine doppelte Selbstverfehlung des Glaubens zugrunde liegt: durch Weltangst, beim Anblick außenbürtiger Bedrohung (»Die Realitäten der Welt widerlegen den Glauben«), sowie durch Innenangst, beim Anblick vermeintlicher Eigenmängel (»Mit dem Glauben allein kommen wir zu kurz«). In beiden Fällen löst sich der Glaube von seinem Gegenstand und hört

¹ KARL RAHNER, Was ist Häresie? 1961, neu in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, S. 527-576, Zitat: S. 565.

auf, ein nomen relativum zu sein. Er fragt nicht mehr danach, wo er hinsieht, sondern nur noch, wie er aussieht. Er kann niemanden mehr fromm machen, sondern will nur noch zeigen, wie fromm er selbst ist. So erstarrt der Glaube zu einer über Erfahrungseindrücke gebeugten oder auf sich selbst zurückgebogenen Reflexion, seinen Gegenstand nunmehr erst suchend, sei es in der Perspektive der Theodizee (1.1), sei es auf dem Wege des Moralismus (1.2). [164]

(1.1) Daß die Realitäten der Welt den christlichen Glauben zu widerlegen scheinen, weiß heute, angesichts der Katastrophen unseres Jahrhunderts, niemand besser als der Glaubende selbst. Er ist im Sinne von 1. Petr 3,15 zur Rechenschaft aufgefordert — unter Umständen bis an die Grenze der eigenen Sprachfähigkeit. Er soll auf die Leid- und Sinnlosigkeitserfahrung von Menschen antworten, denen sich alle Werte als zweideutig, alle Sinnträger als korrumptierbar erwiesen haben. Ein »fehlerfreies Ideal« der Vernunft etwa, welches »die ganze menschliche Erkenntnis ... krönt«, überzeugt heute ebensowenig wie »das Ideal des höchsten Guts« als Garantie für eine gerechte Welt²: In diesem Sinne läßt Gott sich nicht mehr verbindlich machen; so erklärt und rechtfertigt er nichts mehr. Die Menschen, die die Zweideutigkeit aller Werte und Institutionen erlebt haben, sind aber in ihren Glücks- und Sinnansprüchen nicht etwa bescheidener geworden. Sie rechnen durchaus mit der Möglichkeit der Daseinserfüllung in einer halbwegs stimmigen Welt. Sie fordern eine neue, verlässliche Instanz, vor der das jeweilige ‚Recht‘ auf Glück, Erfolg, Erfüllung eingeklagt werden kann. Angesichts von Erfahrungen, die dem beanspruchten Glück zuwiderlaufen, reagiert man dann um so empfindlicher, je weniger eine solche Deutungsinstanz faktisch zur Verfügung steht. »Die Frage, wie Erfahrungen des Leidens wenn schon nicht vermieden, so doch wenigstens auf Sinn bezogen werden können, stellt sich ... daher schneller und schärfer als einst.«³

(1.1.1) Die Antwort, zu der der Glaube aufgefordert ist, muß er aber im Rückgang auf den eigenen Grund finden; sie ist nicht schon fällig angesichts der allgemein konstatierbaren Gleichzeitigkeit von guten und schlimmen Vorgängen in der Welt.

Eine dem christlichen Glauben hierfür abgeforderte Erklärung könnte nur auf eine allgemeine Sinnstiftung für Sinnloses hinauslaufen und wird so lange überflüssig erscheinen, wie eine solche Erklärung auch anders, ebenso allgemein gelingt⁴. Daß Gutes und Böses immer gemeinsam auftreten und alle Weltwirklichkeit davon gezeichnet bleibt, konnte und kann immerhin aus der gedanklich erschlossenen Sinntotalität allen Geschehens abgeleitet und im einzelnen gerechtfertigt werden. Die Frage, wie denn gut und böse in der Erfahrung der Welt [165] zusammenpassen, wenn sie schon zusammen vorkommen, und wie sich das Übel überhaupt mit einer zumindest anlagehaften Stimmigkeit der Welt vereinbaren läßt —, diese Frage entspringt jedenfalls einem Urbedürfnis des Menschen, noch abgesehen vom christlichen Glauben, und ist seit Platon in Richtung eines einheitlichen Weltgrundes aus Sein und

² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (= Werke, hg. v. WILHELM WEISCHEDEL, Bd. 2), Darmstadt 1956, S. 563 (A 641 = B 670); 681 (A 811 = B 839).

³ WALTER SPARN: Leiden — Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem (= TB, Bd. 67), München 1980, S. 248.

⁴ Hierfür ließe sich zum Beispiel der von Niklas Luhmann entwickelte systemtheoretisch-funktionale Sinnbegriff in Anspruch nehmen. Sinn ist nach Luhmann eine besonders leistungsfähige Form von Wirklichkeitsvereinfachung. Im Unterschied zu sinn-freien (technischen, chemischen) Systemen, die von vorneherein nur einen begrenzten Weltausschnitt als Umwelt gelten lassen, vermögen die Sinnsysteme die Komplexität der Welt so zurückzuführen, daß dabei nichts verloren geht und auch das jeweils Unbehandelte als Hintergrund des Behandelten erhalten bleibt. Sinnsysteme haben also tendenziell eine besonders hohe Umweltkapazität; an den Sinnbegriff lassen sich leicht Gesellschafts-, Religions- und andere Theorien anschließen. Wo die Komplexität der Welt, also etwa die in ihr enthaltenen Sinnlosigkeiten, das Erleben überfordern, kann es durchaus genügen, bewußt nur Sinnvolles zu wählen, weil das Sinnlose dadurch ausgeblendet, aber zugleich durch Negation seiner Negation als ‚sinnvoll‘ vergegenwärtigt wird. Vgl. NIKLAS LUHMANN: Soziologische Aufklärung, Bd. I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, 1970, 4. Aufl., Opladen 1974.

Gutsein beantwortet worden: Die Unvollkommenheit des Teils dient immer der größeren Vollkommenheit des Ganzen, denn erst das (begriffene) Ganze ist die Wahrheit. Entsprechend dürfen die einzelnen, da meist zu gering gegen das Allgemeine, an die Wahrheit im ganzen »aufgeopfert und preisgegeben« werden. Ein Unrecht widerfährt ihnen damit nicht. »Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen.«⁵ Jeder Klage also, die nach Antwort auf ihr Einzelschicksal ruft, wird hier der Weg gewiesen, in sich selbst zu verstummen und »an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis« teilzunehmen⁶.

Bei der Antwort des Glaubens hingegen geht es nicht um eine allgemein überzeugende Sinngebung des Sinnlosen. Der Glaubende hat keine Antwort, mit der er persönliche Leiderfahrung oder gesellschaftliche Katastrophenerlebnisse aus einem begriffenen Ganzen der Welt (ontologisch, moralisch, evolutionistisch) zu rechtfertigen oder auch nur zu erklären vermöchte. Der Glaube macht statt dessen halt vor der ganz konkreten Frage nach dem Warum, vor dem quälenden Zwiespalt zwischen Lebensgabe und Lebensentzug, der immer von neuem wie eine Wunde aufbricht, und sucht ihn als solchen in die Einheit persönlichen Daseins wie auch gemeinsamer Geschichte hineinzunehmen, so wenig (gerade für den Glauben) »eine solche Einheit je substantiell verdichtet und gegenständlich zur Anschauung gebracht werden kann«⁷. Das gelänge auch nur um den Preis der Selbstüberbietung des Glaubens zu einem umfassenden Sinnstiftungsvorgang, durch den es dann möglich wird, die gesuchte Daseinseinheit gegen die Negativität der Welterfahrung zu postulieren oder, häufiger, aus deren unterstellter Stimmigkeit zu deduzieren. Demgegenüber weiß der Glaube, im Beharren auf seinem Grund, diese Daseinseinheit in einer neuen Erfahrung Gottes verwirklicht, in der Rechtfertigung des Sünders, durch die die Frage nach dem Sinn von Gut [166] und Böse überholt ist und Gottes Güte sich gerade am Gottlosen mächtig erweist.

(1.1.2) Wo aber die Erfahrungseindrücke eine gleichsam unwiderlegliche Mächtigkeit der Welt erweisen, kommt es zu der vielleicht häufigsten Form häretischer Selbstverfehlung des Glaubens. Dem sich hier verfehlenden Glauben mangelt es nicht an objektiver Kenntnis Jesu Christi, noch entbehrt er vernünftiger Begründung und sozialer Bedeutung; er kennzeichnet jedoch einen Menschen, der seinem Gott wider besseres Wissen nichts mehr zutraut. Hier zeigt sich das Häretische in seiner gleichsam angepassten, *resignativen* Grundgestalt.

Resignative Häresie, Preisgabe des Vertrauens bei objektiv vorhandener Heilserkenntnis, verkörpert — für alle Christen unvergeßlich — der sinkende Petrus, dem die Wogen der Zeit über den Christus zu gehen beginnen (Mt 14,28-33). Signalworte für resignative Häresie sind nach Mt 14,31 Kleinglaube und Zweifel. Beide Begriffe umschreiben denselben Sachverhalt, die Gebrochenheit des Glaubens, sie sind aber doch zu unterscheiden und verhalten sich zueinander wie das Phänomen selbst und seine tieferliegende Struktur.

Kleinglaube ist nicht einfach Unglaube oder gar Abfall vom Glauben; er bezeichnet immer einen Sachverhalt innerhalb der Gemeinschaft des Glaubens, wie schon an dem Bilde des Schiffs (Mt 8,24; 14,24) ersichtlich, und läßt sich nicht als rein gegnerische Position der Glaubensgemeinschaft gegenüberstellen. Insofern ist Kleinglaube ein ausgesprochen ‚kirchliches‘ Phänomen. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß er auf die Seite des Glaubens gehört. Kleinglaube ist kein defizienter Modus des Glaubens. Der Ausdruck Kleinglaube bezeichnet nicht etwa ein Stufungs- oder Näherungsverhältnis, in dem ein kleiner Glaube mit einem großen verglichen oder auf ihn ausgerichtet wird. Noch der kleinste wirkliche Glaube vermag das

⁵ Georg W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, 11. Bd.), 4. Aufl., Stuttgart 1961, S. 63,69.

⁶ Ders., Wissenschaft der Logik, I, Vorrede zur zweiten Ausgabe (= Sämtliche Werke, 4. Bd.), 3. Aufl., Stuttgart 1958, S. 35.

⁷ WALTER SPARN: Leiden, S. 247.

Größte zu bewirken (Mt 17,20), während der Kleinglaube überhaupt nichts zuwege bringt. Insofern schließen sich Glaube und Kleinglaube geradezu aus. Mit dem Begriff des Kleinglaubens wird also nicht auf eine besondere Möglichkeit für Glaubensschwache verwiesen oder eine Ermäßigung zu ihren Gunsten getroffen. Vielmehr soll mit dem Begriff zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich hier um ein Versagen handelt, und [167] zwar um ein Versagen der Gläubigen, sei ihr Glaube nun groß oder weniger groß, und daß Glaubenslosigkeit innerhalb des Glaubens selbst vorzukommen pflegt. Diese innere Teilung kann man eine »gebrochene« Form des Glaubens nennen⁸, eine Selbstverfehlung der Existenz gerade an der Stelle, wo sie als gottgewirkte doch schon vorhanden ist. Hier gerät gerade das schon Erreichte in Gefahr. Der Kleingläubige schwankt zwischen gläubigem und ungläubigem Verhalten hin und her; er ist der, der immer nur kurzzeitig glaubt und das Vertrauen zu Gott gerade dann fahren läßt, wenn er es besonders nötig hat. Schwanken im Glauben aber drückt einen gewissen Gegensatz zum Glauben aus, auch wenn damit noch kein Abfall vom Glauben erfolgt, und beeinträchtigt die Daseinsvorgänge insgesamt. Schwanken des Glaubens ist schwankendes Dasein überhaupt. Mit dem Glauben schwankt auch das Verstehen. Wer nicht vertraut, versteht auch nicht (Mt 16,9.11). Es gibt keine Vernunft des Glaubens, die für sich allein, losgelöst vom Vertrauen, geltend gemacht werden könnte. Eine solche Vernunft ergreift nichts, sie vergleicht nur Realität mit Realität, ohne zu einem Ergebnis zu kommen. Daher kann der Kleinglaube, auch wenn er als Kurzzeitglaube keine grundsätzliche Absage an Christus bedeutet, eine neue, weiterführende Christuserkenntnis nicht erlangen; er wird den Christus immer nur mit dem, was ihm ebenso groß vorkommt, vergleichen und ihn somit nach dem Maßstab des ihm schon Bekannten, Geläufigen verstehen. Der im Glauben Schwankende macht auch den Christus schwankend, er sieht ihn nur noch in der Fluchtlinie widerlegender Leid- und Sinnlosigkeitserfahrung. Indem sich aber der Kleinglaube immer schon durch einen erfahrungsgerechten und darin angepaßten Christus bestätigt weiß, stellt er eine gleichsam sentimentale Form christlicher Selbstausslegung dar.

Der Zweifel wiederum zeigt die gleichen Züge wie der Kleinglaube. »Auch der Zweifel ist eine gebrochene Form des Glaubens«⁹ und darin eine Haltung des Glaubenden selbst. Beide, Zweifel und Kleinglaube, entstehen, »wie Mt 14,30.31 lehrt, in dem glaubenden Jünger durch den Blick auf die aus der Erfahrung stammenden Eindrücke, die dem, was der Glaube von Gott begehrt, widersprechen, und zerstören die ungeteilte Hingabe des Glaubenden an Jesus«¹⁰. Das deutsche Wort Zweifel [168] will dabei zum Ausdruck bringen, daß jemand nicht mehr ganzheitlich und ungeteilten Sinnes auf Jesus Christus blickt, sondern zweigeteilt, zwiespältig geworden ist. Der Zweifler denkt auf zwei Linien, er hat gleichsam zwei Herzen, die gegeneinander schlagen. Das griechische Wort *diastázein* heißt eigentlich ‚auf zwei Seiten stehen‘, ‚nach zwei Seiten treten‘, und deutet auf Selbstzwist und inneren Aufruhr. Wer zweifelt, will also auf zwei Wegen zugleich gehen; er möchte gern auf den Christus zugehen, aber gleichzeitig auch mit den Wellen fertigwerden¹¹. Indem sich der Zweifel so durch einen von

⁸ ADOLF SCHLATTER: Der Glaube im Neuen Testament, 5. Aufl., Stuttgart 1963, S. 42.

⁹ GÜNTHER BORNKAMM, GERHARD BARTH, HEINZ JOACHIM HELD: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (= WMANT, 1. Bd.), 6. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1970, S. 283.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Wenn der Zweifel — zwar nicht der methodische oder der skeptische, wohl aber der existentielle — ein »notwendiges Element im Glauben« darstellt, wie PAUL TILLICH meint, dann wird der Glaube von seinem Gegenstande abgezogen und an sich selbst, nämlich als »Mutprobe« bzw. »Wagnis« betrachtet, was, wenn mit letztem Ernst vollzogen, in der Tat immer von Ungewißheiten begleitet sein wird (Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II [= Gesammelte Werke, Bd. VIII], Stuttgart 1970, S. 124f.). Glaube als Mut jedoch, der erst durch Zweifel hin durch Glaube sein kann, feiert im Grunde nur die Kraft des religiösen Menschen, unabhängig von ihrer Quelle, und ist insofern eine religionsphänomenologische, keine christliche Feststellung. Vgl. auch das bekannte Diktum Johann Wolfgang v. Goethes zur Geschichte vom Sinkenden Petrus: »Es ist dies eine der schönsten Legenden ... , die ich vor allen lieb habe. Es ist darin die hohe Lehre ausgesprochen, daß der Mensch durch Glauben und frischen Mut im schwierigsten Unternehmen siegen werde, dagegen bei anwandeln-

der Realität abgeteilten Christus bestätigt weiß, stellt er eine gleichsam taktische Form christlicher Selbstausslegung dar.

(1.2) Aber nicht nur die Realitäten der Welt, ihre Rätsel und Unbegreiflichkeiten, scheinen den christlichen Glauben zu widerlegen. Auch Mängelerfahrungen mit dem eigenen Selbst, wie sie keinem Menschen erspart bleiben, scheinen gegen den Glauben zu sprechen, so der dauernde Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, überhaupt die Unvollendbarkeit der ethischen Existenz. Eine Lösung für die hier aufbrechenden Fragen habe der christliche Glaube nicht gebracht. Es sieht eher so aus, als stehe der Glaube mit seinem Sündenbewußtsein und Unbedingtheitsanspruch vernünftigen Zwischenlösungen im Wege; er fördere nicht, er hindere eher die Entfaltung sich selber bestimmenden, sich selber formenden Menschentums. Für die Gewinnung ethisch-sozialer Integrität scheint der Glaube zumindest überflüssig, insofern ein werthafte Leben als Einigsein mit sich selbst genauso gut ohne ihn gelingt. Die Einheit des ethischen Bewußtseins läßt sich jedenfalls auch ohne Auseinandersetzung mit dem Bösen und ohne sittlich-moralischen Kampf erreichen, gleichsam als Darlegung eines vollendeten Zustandes und als Handeln von diesem her; so steht wesenhafte Tüchtigkeit, wie Aristoteles meint, jedem Einsichtigen als »Höchstwert« immer schon fest, sie kann überall und jederzeit als die ideale Mitte zwischen zwei falschen Zuständen aufgewiesen werden¹². Und wenn es im selben Grundbuch wissenschaftlicher Ethik heißt, daß wir hier nicht philosophieren, um zu erfahren, was sittliche Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden¹³, so wird damit nur festgestellt, was der Einsichtige ohnehin seit jeher zu tun versucht: in allem [169] die richtige Mitte zu treffen und Übermaß ebenso wie Mangel zu vermeiden. Damit vergleichbar ist die Forderung heutiger Ethik, sich für die Begründung moralischer Normen nicht auf Glaubenssätze zu berufen, sondern sich allein an das zu halten, »was jeder klar denkende und sachlich urteilende Mensch als wahr annehmen kann«¹⁴.

(1.2.1) Die Antwort, zu der der Glaube auch hier aufgefordert ist, kann er wiederum nur im Rückgang auf den eigenen Grund finden, nicht durch Selbstüberbietung zu einem moralischen Menschheitskonsens.

Nun eignet zwar jedem Menschen ein natürliches ethisch-moralisches Schuldbewußtsein, in dessen Licht er sich immer wieder als unvollkommen, schwach, fehlerhaft und insoweit auch — im Sinne des Glaubens — als ‚Sünder‘ erkennen kann¹⁵. Was der Mensch so über sich selbst erfährt, gilt ihm jedoch in der Regel als seine eigene fromme oder ethische Erkenntnisleistung, mit der er sich die Identität eines eigenen Handlungssubjekts bestätigt: In seinem Schuldbewußtsein hält er sich seine abzuarbeitenden Unzulänglichkeiten und damit ein Vollkommenheitsbild seiner selbst vor, von dem aus er kritisiert, was er faktisch ist, und zugleich antezipiert, was er gerne sein möchte. Damit geht der wesenhaft tüchtige Mensch gerade dort, wo er sich schuldig spricht, von einem freien Entscheidungswillen aus, der, als solcher ethisch neutral, erst im konkreten Tun Gutes oder Böses (aristotelisch: die Harmonie des Mittleren oder die Extreme) will und insofern sein eigener Richter ist. Denn eine derartige Entscheidungsfreiheit zwischen Gut und Böse ermöglicht nicht nur Abstand zu diesen Gegensätzen als solchen, sondern bewirkt auch ihre Neutralisierung, d.h. die Freiheit, sich über sie zu erheben

dem geringstem Zweifel sogleich verloren sei« (Johann Peter Eckermann, Gespräche mit Goethe, 12. Februar 1831). Goethe entdeckt hier geradezu »den kategorischen Imperativ des Glaubens« (13. Februar 1831).

¹² Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5.6; III, 9.

¹³ Ebd., II, 2.

¹⁴ So GÜNTHER PATZIG: *Ethik ohne Metaphysik* (= KVR 1326), 2. Aufl., Göttingen 1983, S. 67. Eine »materiale Wertethik« hingegen setze den Glauben an absolute Werte als an zeitlos gegebene Gegenstände voraus.

¹⁵ Hier nehme ich einige Sätze aus einer einschlägigen Studie herüber, vgl. JOHANNES WIRSCHING: *Gegenwart des Heils. Von der bleibenden Bedeutung der lutherischen Reformation*, in: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. v. GERHARD BESIER und CHRISTOF GESTRICH, Göttingen 1989, S. 601–629.

und sie zu beherrschen. Der Mensch eines solchen velle absolutum hat die Fähigkeit, das Gute oder das Böse allererst zur Macht kommen zu lassen, d.h. ihre Erscheinungsformen a priori zu konstruieren; er besitzt damit einen Bewertungsspielraum, in dem er sich aus seinem reinen Wollen als immer schon identisch gut bestätigen kann, wie oft und wie schwer er auch im Einzelfall versage. Dabei können die fehlerhaften Einzelzustände durchaus überwiegen, denn es ist, um nochmals mit Aristoteles zu sprechen, [170] keine leichte Sache, in jedem Einzelfall die Mitte zu fassen, so daß es auch keine leichte Sache ist, ein wertvoller Mensch zu sein¹⁶.

Die Frage ist nur, ob die hier vorausgesetzte Entscheidungsfreiheit zwischen Gut und Böse überhaupt vom faktischen Wollen unterschieden werden kann und ob der Wille nicht immer schon vor den einzelnen Handlungen gut oder böse ist. Die Möglichkeit, in ethischer Apriorität neben den eigenen Willen zu treten und dessen Tathandlungen im voraus so oder so zu qualifizieren, ist schon rein anthropologisch gesehen zweifelhaft. Für den christlichen Glauben bleibt ein solches absolutum velle allemal ein »Titel, der sich nicht realisieren läßt«¹⁷, und muß auf der Linie ethischer Selbstvollendungsutopien gesehen werden: Das moralische Bewußtsein sammelt unermüdlich einzelne objektivierte Fakten des Gutseins und fügt sie zu einem immer stimmiger sein sollenden Idealbild zusammen, gleichsam zu einer zweiten, gegen die eigenen Fehler gerichteten und nunmehr besser zu behauptenden Identität. Am Aufbau einer solchen Zweitidentität arbeitet der Mensch des moralischen Bewußtseins ein Leben lang; er bietet alle Kräfte auf, seine Mängel loszuwerden, um sich selber gerade festzuhalten. Im Grunde ist das, was hier Sünde genannt werden kann, von einem unpersönlichen Gesetz her gedacht und auf allgemeine Theoriefähigkeit ausgerichtet; nicht an Gott bzw. an einer Gottheit vergeht sich der moralische Mensch, sondern an dem Vollkommenheitsbilde seiner selbst, wie es sich aus der Verlängerung der eigenen Kräfte (theoretisch) errechnet. Sünde wird dabei zu einer nachrechenbaren Zuständlichkeit, zu einem »Defekt«, der sich eingrenzen, behandeln und schließlich aufheben läßt; die Gottheit aber gilt allenfalls als Prinzip oder Ideal des Guten, für das der Mensch eintritt und das er unter göttlicher Anreicherung der eigenen Kräfte zu verwirklichen strebt¹⁸. Ein solcher Theorieansatz greift, theologisch gesehen, über die Rechtfertigung des Sünders hinaus und sucht den fehlsamen Menschen mit Gottes Barmherzigkeit in einem Parallelogramm abstrakt-moralischer Kräfte gleichzuschalten: Die Sünde wird zur einzelnen (grundsätzlich beherrschbaren) Gesetzesübertretung, das Evangelium ist eine bloße Schubkraft innerhalb der (grundsätzlich möglichen) Gesetzeserfüllung. Übertretung und Erfüllung des Gesetzes werden auf diese [171] Weise in der Einheit des moralischen Bewußtseins vermittelt, so wie in der antiken Ethik der Ausgleich zwischen den höheren Vernunft- und den niederen Triebkräften als Gerechtigkeit gilt¹⁹.

Für den Heilsglauben aber ist eine Ethik, die die Eigenschaften ändern, die Person bewahren will, Leugnung Jesu Christi. Es gibt keine Identität des ethischen Subjekts gegenüber der Sünde, welche durch Christus nur zu bestätigen wäre. Die Sünde ist keine frei wählbare bzw. abwählbare Eigenschaft, sondern eine Gefangenschaft²⁰. Nur der vorgetäuschte absolute Wille fordert, daß die Sünde, sozusagen Stück für Stück, weggenommen werde; zurück bleibt dann der Mensch in seiner vermeintlichen Wahrheit und Güte — zur »Schmach dem Leiden und

¹⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II, 9.

¹⁷ ERDMANN SCHOTT: *Rechtfertigung und Zehn Gebote nach Luther* (= AzTh I.44), Stuttgart 1971, S. 18.

¹⁸ Vgl. dazu GERHARD EBELING: *Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild*, in: DERS., *Lutherstudien*, Bd. III, Tübingen 1985, S. 74-107, bes. S. 99.

¹⁹ Martin Luther hat das Pelagianismus genannt und darin die Grundversuchung der Kirche, ja den Quell aller Abgötterei gesehen. »Unde Pelagianus error vere omnium saeculorum error est, saepius oppressus quidem, sed nunquam extinctus ... Hic error fons est universae idolatriae« [Daher ist der Irrtum des Pelagianismus in Wahrheit der Irrtum aller Zeiten, zwar öfter zurückgedrängt, aber niemals ausgelöscht ... Dieser Irrtum ist die Quelle aller Abgötterei]. *Operationes in Psalmos* (1519-1521). WA 5,485,5f. 15f. (zu Ps 17,13).

²⁰ GUSTAF WINGREN: *Schöpfung und Gesetz* (= ThO, Bd. 9), Göttingen 1960, S. 115 ff. (Zwangslage des Sünders).

Verdienst Christi«²¹. Umgekehrt kann nur der Heilsglaube zugeben, daß der Mensch weggenommen werde, so wie am Kreuz Jesu Christi alle menschlichen Ausflüchte und Beschönigungen weggenommen werden; zurück bleibt dann die Sünde, sozusagen mit leeren Händen und bloßgestellt als das Nichts, das sie ist. Erst diese Gewißheit, daß das eigene Selbst mit seinen Leistungen (und Fehlleistungen) ausgeschaltet und das Heil allein bei Gott aufgehoben ist, bringt die Menschlichkeit des Menschen zurück und damit auch den Gedanken geschöpflicher Freiheit zur Geltung: Durch sein Kreuz, sagt Martin Luther, macht Christus uns aus unglücklichen und überheblichen Göttern zu wahren Menschen, d.h. zu Sündern, denen seine Gnade gilt²². Denn Sünde kann nicht erklärt, d.h. in die Identität eines ethischen Subjekts eingegliedert werden; sie kann nur vergeben werden, d.h. die Vergebung, ihre Auslöschung durch eine neue Identität ist ihre allein mögliche ‚Erklärung‘. So weiß der Glaube, im Beharren auf seinem Grund, die Einheit des moralischen Bewußtseins in einer neuen Erfahrung Gottes verwirklicht, in der Rechtfertigung des Sünders, durch die die Frage nach der Vollendbarkeit der ethischen Existenz überholt ist und Gottes Güte sich gerade am Gottlosen mächtig erweist.

(1.2.2) Unter dem Eindruck aber, daß diese Erfahrungen des Glaubens immer wieder ausbleiben, kommt es zu der vielleicht hintergründigsten Form seiner häretischen Selbstverfehlung. Der Glaube erscheint mit einemmale ethisch kraftlos, in der [172] Perspektive bloßer Innerlichkeit. Der Glaubende wähnt, er werde dadurch, daß er nur — nur! — glaubt, zu kurz kommen oder überhaupt getäuscht. Was er im Glauben empfangen kann, scheint nunmehr unzureichend; ein toter Gott, ein bürgerlicher Christus, ein folgenloses Heil. In dem Anspruch, den ‚innerlichen‘ Christusglauben allererst durch äußere Gestaltung (politisch, gesellschaftlich, erzieherisch) zu verwirklichen, meldet sich das Häretische in seiner handlungsbetonten, *operativen* Grundgestalt.

Operative Häresie verkörpert — für jeden Christen wiederum unvergeßlich — jener Petrus, der dem Menschensohn in den Arm fällt und ihn von seinem Leidensweg abbringen will (Mt 16,21-23). Was Petrus hier durchsetzen möchte, ist die Sicherung des Christus und seines Heils durch zusätzliche Taten, Mittel und Mächte. Jesu schneidend scharfes Urteil, wonach Petrus darin nichts anderes als der Versucher selbst sei²³, zeigt überdeutlich, daß an dieser Stelle jeder Diskurs über eine Sicherung und Bereicherung des Glaubens an sein immanentes Ende gelangt: Es gibt kein Heil, das zusätzlich als christliches Heil sicherzustellen wäre. Es gibt, christlich gesehen, keine Lebensmöglichkeit über den Glauben hinaus. Ein Leben über den Glauben hinaus ist eine Variante des Todes, so wie ein Glaube über den Glauben hinaus nichts als Zweifel ist. Darum wird jeder, der sein Leben auf dem Wege des Petrus erhalten will, es am Ende verlieren, und jeder, der es um des Evangeliums willen verliert, erhalten (Mt 10,39).

Was Petrus hier will, ist also nicht der empfangende, sondern der erfolgreiche Glaube. Er will die wirksame Tat des Glaubens in Überbietung des wirkungslos scheinenden ‚fideistischen‘ Glaubens. Er will mit alledem einen Menschen, den Gott braucht und auf den Gott eingehen muß. In der Sprache gegenwärtiger Christlichkeit: »Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan ... Seit Christus ist Gott angewiesen auf uns ... Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.«²⁴

²¹ So Confessio Augustana, art. II. Vgl. Das Augsburger Bekenntnis, hg. u. erl. v. JÜRGEN LORZ, Göttingen 1980, S. 18.

²² »Christus ... nos sibi conformes facit et crucifigit faciens ex infelicibus et superbis diis homines veros, id est, miseros et peccatores.« Operationes in Psalmos (1519-1521). AWA 2, 226,5ff. (zu Ps 5,2-4a).

²³ Vgl. Mt 16,23: *hypage opisō mou, satana* (zu Petrus).

²⁴ So bei DOROTHEE SÖLLE: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘, 1965, 6. Aufl.,

Das geschieht durch Nachvollzug dessen, was Jesus Christus für Gott getan hat und tut. Jesus Christus ist Gottes Stellvertreter, sein »Protagonist«, der seinen Part übernimmt und so handelt, als ob er Gott wäre. Er lebt, indem er Gottes Rolle in der Welt spielt, und dieses Rollenspiel ist der neue Name für Inkarnation. Inkar-[173]nation aber ist Stellvertretung unter den Bedingungen der Ohnmacht: Christus nimmt Gott voll »in Anspruch«, kann ihn jedoch, da ohnmächtig, nicht voll repräsentieren, so daß weitere Vertreter und Schauspieler Gottes folgen werden. Damit ist Inkarnation eine Art Modellfall für ähnliche Fälle, eine Erprobung, ein *experimentum humanitatis* —, kurz: ein Beispiel, das zur Nachahmung vorgemacht worden ist und nunmehr auch nachgeahmt werden soll. »Auch wir können Gott füreinander in Anspruch nehmen.«²⁵ Indem wir das tun, wird Gott immer wieder Mensch. Auf diese Weise wird er aber auch immer mehr Mensch. »Die Inkarnation geht weiter.« Gott wird angeschaut in jedem Kinde, in jedem Menschen; er ist ein Wesen, »dem man jederzeit, an jeder Straßenecke begegnen kann«²⁶. Von hier aus enthüllt sich denn auch der Sinn des Gesellschaftsprozesses. Es ist der Prozeß, in dem Gott zunehmend Mensch wird, weil er in immer neuen Gestalten, Schauspielern, Lehrern, Mitmenschen erscheint.

So gesehen, gibt es keinen anderen Christusglauben als den, dessen erster innerlicher Abdruck (die sog. *fides mortua*) durch den Tatglauben überboten und im Laufe des Gesellschaftsprozesses vollendet werden muß. Der hierin wirksame Moralismus läßt sich schwerlich übersehen; er hat die Geschichte des Christusglaubens wie ein Schatten begleitet und ganze Zeitalter kirchlichen Lebens gezeichnet.

Der Glaube kommt erst in der Gestaltung durch die Liebe (als *fides caritate formata*) zu seiner eigentlichen, heilsverdienstlichen Wirklichkeit; so lautet die Grundformel mittelalterlicher Theologie. Entscheidend ist hier die durch Gottes Gnade auf den Weg gebrachte und entelechisch voranschreitende Responsionskraft des Gläubigen, deren symbolischer Rand oder historischer Ursprung weiterhin Jesus Christus heißen mag.

Das moderne, aufgeklärte Seitenstück hierzu ist der allgemein unterstellte Theorie-Praxis-Verbund im Aufbau der (gesellschaftlichen und kirchlichen) Wirklichkeit²⁷. Der Christusglaube erscheint darin wie die theoretische Rechtfertigung einer besonderen Reichs-Gottes-Praxis. Wer Jesus Christus ist, wird durch das beantwortet, was er (im Geiste Gottes) gewirkt hat und was als Gesamtheit seiner Handlungen in die jeweilige kirchliche Praxis befreiend und stimulierend eingeht. Dabei wird aus dem »Übermaß« des Jesu verliehenen Gottesgeistes [174] (Joh 3,34) eine allgemeine Daseinsformel, die Einheit von Sein und Sendung, gefolgert, die über die Person Jesu Christi und über die Christenheit als »Vorhut« des Reiches Gottes prospektiv *jeden* Menschen in Pflicht zu nehmen gestattet. Nun mag eine derart vollzogene »Rezeption der Theorie-Praxis-Relation« besonders sachgemäß und auch theologisch ergiebig erscheinen²⁸; das ändert aber nichts an den dabei zugrunde gelegten abstraktiven Erschließungsmechanismen, d.h. an dem Konstruktcharakter der im Theorie-Praxis-Gefälle gesichteten Wirklichkeit. Es gibt in ihr kein ursprüngliches Leben, kein ursprunghaft lebendiges,

Stuttgart 1970, S. 204 f. Die folgende Paraphrase stützt sich vornehmlich auf dies Werk, vgl. bes. S. 166ff., 184ff. Im Nachwort zur Neuauflage (1982) wird diese »Abhängigkeit Gottes von uns« als »eine zentrale Kategorie« bezeichnet (S. 180).

²⁵ Ebd., S. 192.

²⁶ Ebd., S. 186.

²⁷ Vgl. hierzu ausführlich JOHANNES WIRSCHING: Zum dogmatischen Ort der Christologie, in: ders., Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Kontexte 4, Frankfurt a.M. u.a. 1988, S. 52 ff.

²⁸ HANS-JOACHIM KRAUS: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 110. Vgl. auch S. 109: »In der Rezeption des Theorie-Praxis-Verhältnisses hat die Theologie nach den weltverändernden und lebenerneuernden Konsequenzen und Implikationen des kommenden Reiches Gottes zu fragen« (Sperrungen aufgehoben). Demgegenüber spricht KLAUS SCHWARZWÄLLER von dem »paganen« Theorie-Praxis-Schema, das einem deistischen Denken aufruhe (The Braaten-Jenson Dogmatics. Review Essay, in: LuthQIII, 1989, S. 1-48, hier: S. 40f.).

lebenstiftendes Wort, das auch wirklich brächte, was es sagt. Leben muß hier erst erwachen und kann nur so erwachen, daß das abgezogene theoretische Bild der Wirklichkeit auf seine Praxis und (in der Umkehrung) bereits bestehende, aber blinde Praxis auf ihren Theorie-Ursprung geöffnet wird. Glaubensaussagen sind also, abgesehen von ihrem logisch widerspruchsfreien Zusammenhang, bloße Gütezeichen, d.h. sie gelten allein durch das, was sie leisten, und durch die Art, wie sie in der Sozialwelt lebendig, praktisch gemacht werden können. Darum bringen alle Versuche, die Christologie als lebendiges Zeugnis im Rahmen von Theorie-Praxis-Modellen zu operationalisieren, für die Christologie selbst keinen Erkenntnisfortschritt, wohl aber einen Fortschritt außertheologischen (sozialkritischen) Denkens auf Kosten der Christologie. Die außertheologisch begründeten Interdependenzen von Theorie und Praxis bleiben auch innerhalb der Theologie außertheologisch. Entsprechend sind Seinsaussagen christologisch nicht möglich, höchstens im Sinne von verdeckten Handlungsanweisungen oder Tatimpulsen, also als Sendungsaussagen; und darum ist auch eine eigenständige Konturierung der Gestalt Jesu nicht möglich bzw. muß als vermeintlich metaphysisch-geistloser Christus ‚an sich‘ abgelehnt werden. Dergleichen aber ist kaum mehr als die auf einen ethischen Begriff gebrachte theologische Ungeduld. Und dahinter steckt im Grunde die moralische Frage nach der Effektivität, nach dem Nutzwert der Gestalt Jesu Christi. Sie ist, was sie leistet; und sie ist wahr, *soweit* sie etwas leistet. Der Christus aber, der nach seiner (Heils-) Leistung beurteilt wird, wird letzten Endes nach den Kriterien menschlicher Leistungsfähigkeit beurteilt, d.h. nach dem, was empirisch, technisch, kybernetisch machbar ist. Es gibt eine gemeinsame Bezugsgröße für den Christus als den Vollbringer von Heilsleistungen und für den Menschen, der ihre Machbarkeit, d.h. ihre Nachvollziehbarkeit beurteilt. Diese gemeinsame Bezugsgröße für Christus und den Christen ist — das Gesetz. Jesus Christus ist der neue, der überlegene Legislator. Und der Mensch empfängt dessen Legislative, um sie in eigener Exekutive zu bewähren. So verhalten sich Evangelium (Jesus Christus) und Gesetz (Gehorsam der Christen) wie Theorie und Praxis sonst auch. Das heißt: Das Gesetz reguliert die ‚Effektivität‘ des Evangeliums. Oder, im Blick auf den Heilsglauben: Die absolute Selbstmoral des Reiches Gottes reguliert die ‚Effektivität‘ des Glaubens in der Zeit.

(2) So entscheidet es sich zuletzt an Jesus Christus selbst, ob ein Außenseiter der Kirche zum Häretiker wird oder nicht. Häresien sind, was immer sie *ekklesiologisch*, als Funktions- und Gemeinschaftsphänomene sein mögen, in der Tiefe *christologisch* zu beurteilende Phänomene. Sie sind resignativ sich anpassende oder operativ drängende Versuche, den Glauben an Jesus Christus abzusichern bzw. zu bereichern und so eine Evidenzvermehrung des Heils zu bewirken. Von Jesus Christus und vom Heil des Menschen soll einfacher, augenfälliger, handgreiflicher — kurz: unmittelbarer geredet werden können, als es die Kirche, der Erfahrungsraum der neuen Schöpfung, zuläßt und das Wort des apostolischen Ursprungs, das wahrhaft ‚Umgreifende‘ aller Kirchen, herzugeben vermag. Hier wird gleichsam nach etwas Besserem gesucht als nach dem Christus, der bloß ein Zeichen des Widerspruchs (Lk 2,34) sein soll und statt der eschatologischen Herrlichkeit einstweilen nur die unfertige Gestalt seiner Gemeinde offenlegt. Es kennzeichnet das Häretische in seiner jeweiligen Erscheinungsform, daß es des Additamentums bedarf, der Hinzufügung gerade dort, wo bereits die Fülle gegeben ist; so wie die Sichtbarkeit des Auferweckten dem bloßen Wortglauben (Joh 20,24-29), die Greifbarkeit des Brotkönigs dem einmaligen Zeichen (Joh 6,1-15), die Unmittelbarkeit des Eschaton dem wartenden Hoffen hinzugefügt werden soll. Häresie ist, *religionspsychologisch* gesehen, Enttäuschung über Jesus Christus, über die Gestalt seines Leidens, über seine politische und ökumenische Umstrittenheit. Der Christus der [176] Häretiker ist darum der unmittelbare, der zumutungslose Christus einer zumutungslos ‚reinen‘ Gemeinde; ein Christus, dessen Antlitz ohne die Leiden, die ihm noch mangeln (Kol 1,24b), und also ohne den Karfreitag der Geschichte zu sehen sein soll.

Häresie als Überbietungsphänomen

(1) *Christologisch-ekklesiologische Bestimmungsperspektiven.* Der Häretiker will keineswegs aus der Gemeinschaft des Glaubens ausscheiden. Er will im Gegenteil der bessere Christ in einer besseren Kirche sein, und das nicht neben oder außerhalb der Kirche, sondern gerade in ihr. Häretiker sind also keine Apostaten, die sich vom Christusglauben lossagen, und auch keine Sektierer, die die Kirche Jesu Christi ersetzen wollen; sie gehören vielmehr zu denen, die mit Ernst glauben und ihren Glauben gleichsam bis zu seinen Grenzmöglichkeiten steigern möchten. Aber »beurteilen wir denn den Glauben nach den Personen oder die Personen nach dem Glauben?« So hat bereits Tertullian (freilich rhetorisch) gefragt²⁹ und dann (ohne Rhetorik) geantwortet, daß der Glaube als solcher immer schon vollkommen sei und durch Vertreter anderer Möglichkeiten natürlich nicht ergänzt werden könne. Der Glaube ist entweder ganz da oder gar nicht; er bedarf keiner Steigerung und läßt sich nicht überbieten. »Wenn wir wirklich glauben, wünschen wir uns nichts über den Glauben hinaus.«³⁰ Gerade hier aber wird der Glaube der Häretiker zu einer Verfehlung an Jesus Christus selbst. Der Häretiker ist besorgt, nicht genug zu tun oder etwas zu versäumen, wenn er nur auf Jesus Christus blickt. Nicht daß der Häretiker überhaupt auf außerchristologische Wirklichkeit blickt, macht ihn schon, wie Tertullian hinsichtlich der Philosophie gemeint hat, zu dem, was er ist, sondern daß er das aus geheimer Furcht und in Unfreiheit tut. Er kann nicht glauben, ohne der vermeintlichen Armut seines Glaubens durch Zusatzevidenzen aufzuhelfen.

Durch seine Hinzufügungen zur Gestalt Jesu Christi wird der Häretiker aber nur scheinbar reicher. Der Häretiker hat nicht mehr, sondern weniger Christuserkenntnis. Er besitzt nicht mehr, sondern weniger christliche Möglichkeiten. Er ist insgesamt unfreier als der, der die Einzigartigkeit der Gestalt [177] Jesu Christi festhält. Diese dem Häretischen eignende Unfreiheit wird auf mancherlei Weise deutlich. So ist der Häretiker entgegen dem äußeren Anschein unfähig zur Alternative. Seiner faktischen Alternativenlosigkeit entspricht die Auslieferung Jesu Christi an eine parteiliche Binnennorm, womit der gerade »in Christus« eröffnete Erfahrungsraum der neuen Schöpfung (Gal 3,28; 2. Kor 5,17) verfehlt wird; ferner die Gewaltsamkeit in der Durchsetzung der eigenen Ziele, was sich in Sprachregelungen und Gruppendruck kundtut; sowie das (relative) Unvermögen, an Schrift und Situation hinzuzulernen. Darum versteht der Häretiker sein Christusbekenntnis auch nicht als Zeugnis für die Wahrheit Jesu Christi in der Gemeinschaft der Väter und Brüder (horizontale Ökumene), sondern als das Programm einer Auswahl- oder Vortruppgemeinde in Überbietung der Väter und Brüder (vertikale oder futurische Vereinzelung). So gesehen, will der Häretiker auch nicht etwas bezeugen, sondern vor allem etwas erreichen: Er empfängt die Christuswahrheit, aber nicht für andere (als confessor) sondern zuerst und vor allem für sich selber (als conditor).

In alledem erweist sich Häresie als revolutionär, nicht als reformatorisch. Der christliche Revolutionär gründet am Ende immer eine (Kirche sein sollende) Partei, obwohl er doch in der Kirche bleiben und sie als die reine Gemeinschaft des Glaubens erhalten, wenn nicht wiederherstellen will. So aber gerät sein Christusbekenntnis zur Gründungsurkunde und Satzung eben dieser Partei; es verfehlt die »hohe Durchlässigkeit ... der Personengrenzen gegenüber Christus«³¹, wie sie in dem paulinischen ‚in Christus‘ grundgelegt ist (Gal 3,27f), und verallgemeinert statt dessen ekklesiologische Einzel- oder Teilüberzeugungen. Der christliche Reformator hingegen hält den Blick von vorneherein auf die Gesamtkirche gerichtet; sein Christusbekenntnis stellt die Gegenstände und Aufgaben heraus, über die

²⁹ »Ex personis probamus fidem, an ex fide personas?« De prae-scriptione haereticorum (um 200). CChr. SL 2 (= 3,6).

³⁰ »Cum credimus nihil desideramus ultra credere« (7,13).

³¹ KLAUS BERGER: Kirche II, in: TRE XVIII, 1989, S. 203.

nunmehr in der Kirche und als Kirche geredet werden muß. Der christliche Revolutionär wiederum will die Einmütigkeit und Geschlossenheit seiner (ja Kirche sein sollenden) Gruppe und mit ihrer Geschlossenheit zugleich ihre Ganzheit und Universalität; sein Christusbekenntnis ist die programmatische Ermöglichung dieser neuen Ganzheit und darin Proklamation einer allgemeingültig sein sollenden Gruppennorm. Diese kann eine kultische Einzelheit sein, eine herausgehobene Geist- oder [178] Personenerfahrung, ein eschatologisch begründetes sozialkritisches Ordnungsbild; immer aber handelt es sich dabei, wie Paul Tillich es ausdrückt, um eine »Besonderung, die mit Unbedingtheit auftritt und sich selbst an die Stelle des Unbedingten setzt«³². Der christliche Reformator dagegen will die Einheit und Ganzheit der Kirche überhaupt; sein Christusbekenntnis macht auf mögliche Spaltungen aufmerksam, die verhindert werden müssen, ohne daß dadurch neue entstehen, und so tritt an die Stelle einer wie immer bestimmten Gruppenanschaulichkeit die generationenübergreifende Gemeinschaft des Glaubens als die aus allen Völkern sich sammelnde Kirche Jesu Christi über die Zeiten hinweg.

(2) *Soteriologische Bestimmungsperspektiven*. Wie es sich daran entscheidet, ob ein Außenseiter in der Kirche häretisch wird, daß er den scheinbar unzulänglichen Christusklauben formal überbieten zu müssen meint, so fällt diese Entscheidung gleichsam ein zweites Mal und nun im Blick auf das, was den Klauben inhaltlich zum Klauben macht. Christusklaube ist Heilsklaube, Rechtfertigungsklaube und darin der Glaube, der empfängt. Klauben heißt, den Gabecharakter des Heils erkennen und in eins damit die gemeinmenschliche Verlorenheit. Zur Vernunft des Glaubens gehört also die Erkenntnis, daß Heil und Sünder zusammengehören und daß Rechtfertigung immer Rechtfertigung des Gottlosen bedeutet. Gerade hier aber lehnt sich der Häretiker ein zweites Mal auf. Er nimmt Anstoß an der Rechtfertigung des Sünders, das heißt, er stößt sich daran, daß dem Menschen die Entscheidung über sein Heil und damit über die Vollendung seines Menschseins aus der Hand genommen sein soll. Auch der Häretiker sieht die göttliche Gnade am Werk, aber sie ist für ihn gerade darin wirklich, daß sie aus einer ‚fremden‘ Gnade zu seiner eigenen werden und sich völlig dem Begnadigten überlassen kann. Erst so werde die Gnade das, was sie ist: das ohne Vorbehalt gewährte, wirklich ‚radikale‘ Geschenk, das es dann ebenso radikal zu leben und durchzusetzen gilt.

Ein Heil aber, das der Häretiker sich selber nicht mehr vermitteln zu lassen braucht, kann er auch nicht anders als unvermittelt zur Geltung bringen. Im Grunde steht er damit außerhalb der Gemeinschaft des Glaubens, sieht sich jedoch — als der wahre Gläubige — erst recht in ihr, um ihr nunmehr vorzuhal-[179]ten, wie sie verbessert, überboten und vollendet werden muß. Sowohl die gesamtkirchlich vermittelte Heilserfahrung aller Gläubigen als auch die aktuell vermittelte Heilsverkündigung durch Wort und Sakrament werden dem Häretiker auf diese Weise zu Bedingungen oder doch Möglichkeiten der Selbstvermittlung und sind darin paradigmatisch für den Gläubigen schlechthin, das heißt, sie werden zu Legitimationsformen des Heilswanges. Das Heil des Menschen ist immer schon vermittelt, es muß nur noch als solches gelebt und — ethisch, sozial, politisch — durchgesetzt werden. Die hierin durchbrechende Gewaltsamkeit wird ebensowenig empfunden wie die vollendete Umkehrung der Gnade in eine Forderung; das gehört zum Wesen häretischen Heilsverständnisses und erinnert an das Rätsel des sogenannten Stürmerspruches. »Bis jetzt wird das Reich der Himmel mit Gewalt erstrebt, und gewaltsam Ringende reißen es an sich« (Mt 11,12).

Quelle: Johannes Wirsching, *Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 162-179.270-273.

³² PAUL TILLICH: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie (= Gesammelte Werke, Bd. V), Stuttgart 1964, S. 17.