

Probleme der Lehre von Christus seit der Aufklärung

Von Friedrich Mildenerberger

Wir haben alle die knappe dogmatische Formel gelernt, in welcher Luthers kleiner Katechismus den Ertrag der altkirchlichen Bemühungen um eine zutreffende Beschreibung der Person Jesu zusammenfaßt: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhafter Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhafter Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr ...“ Jesus, wahrer Gott und wahrer Mensch in der Einheit der Person, das war einmal eine Antwort auf die Frage nach der Macht seiner Erscheinung. Aber diese Antwort ist uns wieder zur Frage geworden: Was heißt das — wahrer Gott und Mensch in der Einheit der Person?

Der amerikanische Theologe Paul van Buren hat ein Buch geschrieben über *The Secular Meaning of the Gospel* (1965 unter dem irreführenden Titel „Reden von Gott in der Sprache der Welt“ deutsch erschienen), dessen entscheidende These man so zusammengefaßt hat: Es gibt keinen Gott — und Jesus ist sein eingeborener Sohn! Man kann nicht einmal sagen, daß mit dieser Zusammenfassung die Meinung van Burens völlig verfehlt worden ist. Diese These — sie ist auf jeden Fall unbedacht und theologisch unhaltbar — kann uns auf einen Sachverhalt aufmerksam machen, der uns hier zu beschäftigen hat: Die Anerkennung der durch die Zeiten reichenden Vollmacht Jesu ist nicht an die Beschreibung seiner Person gebunden, die im altkirchlichen Dogma, der sog. Zweinaturenlehre, gegeben worden ist. Diese Anerkennung der Vollmacht Jesu findet sich in diesem extremen Fall sogar dort, wo Gott selbst und der Gottesglaube fragwürdig geworden sind.

Ich kann auch so formulieren: Der Gottesglaube ist nicht mehr die selbstverständliche Voraussetzung für eine Beschreibung der Vollmacht und Herrschaft Jesu. Vielmehr steht mit Jesu Vollmacht, zu Gott zu führen, der Gottesglaube selbst in Frage. Nur in Jesus und durch Jesus kann es zur Gewißheit Gottes kommen.

Das bedeutet aber: Das Bekenntnis zu der Gottmenschheit Jesu ist nicht mehr unmittelbar als das hilfreiche Evangelium verständlich. Das war ja einmal sein Sinn: Der Gott, der in allem Geschehen den Menschen angeht und betrifft — der Gott, dessen Macht im Schicksal erfahren wird, der Gott, dessen unerfüllte Forderung im Gewissen verklagt — eben dieser Gott ist mit Jesus, dem Heiland der Sünder, wesenseins. An Jesus als wahren Gott glauben bedeutete in dem alten Denkbereich also: Gott trotz aller Anfechtung durch Gesetz, Sünde und Tod, trotz der Anklage des Gewissens und der Erfahrung der vernichtenden Schicksalsmacht als den gnädigen Gott glauben, der den Menschen in seinem Elend durch Jesus Christus aufgesucht und errettet hat.

Es mag sein, daß Menschen auch heute noch so glauben können, daß für sie das Bekenntnis zu Jesus als wahrhaftigem Gott und wahrhaftigem Menschen zugleich das Bekenntnis zur Herrschaft Jesu über ihr Leben und über die ganze Welt ist. Aber für viele Zeitgenossen — und wir alle sind vermutlich von dieser Zeitgenossenschaft mehr oder weniger mitbetroffen — ist dieses Bekenntnis lange schon nichtssagend geworden. Nichtssagend — das heißt ja nicht, daß es nun einfach für falsch erklärt würde. Aber es hilft nicht mehr, die Würde und Herrschaft Jesu richtig zu verstehen, wenn wir einfach sagen: Er ist Gott, Das hilft dann nicht mehr, wenn wir nicht mehr selbstverständlich unser Schicksal als bestimmt durch die Vorsehung eines persönlichen Gottes ansehen können; und wenn wir das Gewissen nicht mehr unmittelbar als seine Stimme vernehmen, die uns anklagt und schuldig spricht. Auf solche Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit kommt es an! Wenn einem Gott, dessen vernichtender Zorn in Schicksal und Schuld erlebt wird, entgegen gehalten werden kann: Jesus ist Gott!

— dann ist das der rettende Glaube, der entgegen aller widersprechenden Gotteserfahrung sieb an Gottes Gnade klammert. Wer aber Schicksal und Gewissen nicht als die unmittelbare Betroffenheit durch Gottes Zorn erfährt, für den ist jenes Bekenntnis zur Gottheit Jesu bestenfalls eine intellektuelle Übung, die ihn im Zentrum seines Lebens nicht betrifft.

Darum muß es aber in einer richtigen theologischen Lehre von Christus gehen, diese Betroffenheit durch Jesu Vollmacht über die Zeiten hinweg so auszusagen, daß deutlich wird: Wie er mich selbst im Zentrum meines Lebens betrifft, so geht er jeden Menschen an. Der Herr meines Lebens ist der Herr der Welt, und der Herr der Welt ist der Herr meines Lebens.

Wie kann das zutreffend und verständlich ausgesagt werden? Das ist die Frage, der wir nachzugehen haben, wenn wir uns über die Möglichkeiten einer zeitgemäßen Christologie Gedanken machen.

Dabei ist die persönliche Betroffenheit durch Jesus vorausgesetzt. Ob einer von der Macht Jesu erfaßt ist, das zeigt nicht einfach die korrekte theologische Formel an. Gerade auch unzureichende Versuche, die neue Aussagemöglichkeiten finden wollen, verraten doch eine solche Betroffenheit, die sich mit den traditionellen, abgegriffenen Formeln nicht begnügen will! Wonach wir zu fragen und worüber wir zu urteilen haben, das ist nicht solche Betroffenheit, sondern die theologische Aussage. Ist sie gelungen? Kann sie Jesus, den Herrn des eigenen Lebens, als den Herrn über die Welt so zur Sprache bringen, daß wir verstehen, was gemeint ist und darum in solche Aussage einstimmen können? Wir sind durch Jesu Vollmacht betroffen. Das ist die Gemeinsamkeit, die der theologischen Gedankenarbeit vorausliegt. Damit ist dem Ernst solcher Gedankenarbeit, der Frage nach richtig und falsch solcher theologischen Aussage nichts abgebrochen. Aber diese Frage nach dem richtigen oder falschen Denken ist begrenzt durch den Hinweis auf den lebendigen Gehorsam, der größer ist als die theologische Formel (vgl. Mt 7, 21).

I

Zunächst erscheint es so, wie wenn durch die Aufklärung die Frage nach der richtigen Lehre von Christus abgelöst würde durch die Frage nach der wahren Religion, die Jesus selbst gelehrt und gelebt hat. So versucht ja die neu heraufkommende Zeit die christliche Tradition aufzunehmen: Die wahre, allgemeine und vernünftige Gottesverehrung ist in der Lehre Jesu vorgegeben.

Freilich schließt diese Anerkennung eine kritische Wendung gegen die Tradition mit ein. Einmal muß die Lehre Jesu selbst von zeitbedingten Unvollkommenheiten gereinigt werden. Um sich mit der vernünftigen Wahrheit seinem kindlichen Zeitalter verständlich zu machen, mußte Jesus sich der Denk- und Vorstellungsweise seiner Zeitgenossen anpassen, akkommodieren. Was zur zufälligen Schale solcher Akkommodation gehört, was zum bleibenden Kern der vernünftigen Wahrheit — darüber hat die gegenwärtige, zur Mündigkeit gelangte Vernunft zu urteilen. Zu solcher Akkommodation gehören auch die Wundertaten Jesu, die einem noch kindlich gearteten Geschlecht das Ansehen der Lehre Jesu einprägen sollten. Wenn aber eine zur Mündigkeit gelangte Vernunft die Wahrheit jener Religion, die Jesus lebte und lehrte, ohne solche Zutat einsieht, so wird die Überlieferung von jenen Wundertaten gewiß keinen Glauben mehr verlangen können.

Kritischer noch als gegen die Jesusüberlieferung wendet sich solche vernünftige Religiosität freilich gegen den Kirchenglauben, der in orthodoxem Formelkram erstarrt ist, der über der Sorge um die reine Lehre das religiöse Leben vergessen hat — hier steht die Aufklärung bekanntlich in einer Front mit den ursprünglichen Impulsen des Pietismus. Nicht der korrekte,

orthodoxe Glaube erfüllt Jesu Willen, sondern jener Gehorsam, der sich mit der verehrungswürdigen Menschlichkeit Jesu verbunden weiß in der Anerkennung der väterlichen Vorsehung Gottes und im Tun der Nächstenliebe. So kann Lessing — Meister in der präzisen Formulierung dessen, was an der Zeit ist — in zwei Flugschriften des Fragmentenstreites 1777 das „Evangelium Johannis“ und das „Testament Johannis“ einander gegenüberstellen. Das Evangelium des Johannes, als dessen Kernsatz die Aussage erscheint: „das Wort ward Fleisch“, ist der Ansatz für die dogmatischen Formeln der Christologie, die zu glauben als religiöse Pflicht auferlegt w¹rd. Das Testament des Johannes ist jene apokryphe Anekdote von dem alten Johannes, der in der Gemeindeversammlung immer nur dieselben Worte zu wiederholen wußte als Inbegriff dessen, was er von Jesus empfangen hatte: „Kindlein, liebt euch!“ — „Welches von beiden — so fragt Lessing — möchte wohl das Schwerere sein? — Die christlichen Glaubenslehren annehmen und bekennen“ oder die christliche Liebe ausüben?“ (WW ed. P. Rilla 8, S. 21). Die Antwort ist in der Frage mitgegeben. Gegen einen auf die korrekte Lehrformel eingeschworenen Glauben an Jesus Christus wird die lebendige Nachfolge gestellt, die sich an den unmittelbaren Eindruck der Menschlichkeit Jesu hält, seiner religiösen und sittlichen Unterweisung, seines Vorbildes im Glauben und in der Liebe.

Mit diesem Verweis auf den Eindruck der Menschlichkeit Jesu, des Lehrers und Vorbildes der wahren Religion, scheint sich das Problem einer ausgeführten Christologie, einer Lehre von Person und Werk des Erlösers, erledigt zu haben. Die einfache, menschlich-vernünftige Weise der Religion, die Jesus selbst lehrte und vorlebte, scheint jedenfalls weitere Fragen in dieser Richtung überflüssig zu machen

Wir werden übe» jene Zeit nicht aburteilen wollen, die ihr Bestes in Jesus vorgegeben fand: den Optimismus ihres Glaubens an die väterliche Vorsehung Gottes und an den endlichen Sieg der vernünftigen Humanität. Aber diese Zeit konnte doch nichts anderes sein als der Durchgang zu neuen Erfahrungen, zu neuen Fragen, die auch zu einer neuen Begegnung mit Jesus führen mußten. Sollen wir Kant dieser Zeit der Aufklärung noch zurechnen? Gewiß steht er mit seinem Selbstgefühl ungebrochen in dieser Zeit. Aber in der Größe und Konsequenz meines Denkens ragt er doch auch über diese Zeit hinaus. So finden wir bei ihm ein tieferes Nachdenken über die Vollmacht Jesu, das sich nicht einfach mit den beiden Stichworten des weisen Lehrers und des vorbildlichen Frommen beruhigen will, sondern in der Frage nach der Verwirklichung der wahren Religion weiter ausgreift und der kommenden theologischen Arbeit vorausleuchtet.

Voraussetzung eines Verstehens dieser Macht Jesu, wie Kant sie zu interpretieren sucht, ist der sittliche Kampf, in welchen sich der Mensch gestellt sieht. Dabei findet sich dieser Mensch in scheinbar aussichtsloser Lage vor- er ist bestimmt durch das Böse. Nicht nur einzelne unter seinen Handlungen sind böse; solche bösen Handlungen könnten dann ja auch wieder durch gute abgelöst werden, und der Mensch wäre teils gut, teils böse — er wäre auf jeden Fall immer neu vor die Wahl zwischen gut und böse gestellt. Nun findet er sich aber als den vor, der sich immer schon gegen das Gute entschieden hat — er ist bestimmt durch das radikale Böse, das in seiner Gesinnung herrscht. Diese Herrschaft äußert sich darin, daß der Mensch nicht ohne Zögern der Stimme der Pflicht folgt, die er in seinem Gewissen vernimmt. Vielmehr will er zugleich wissen, ob ihm ein solches Tun der sittlichen Pflicht wohl nützt, oder ob er nicht gar in diesem Fall besser einer pflichtwidrigen Neigung folgen soll. Das ist das im Menschen herrschende radikale Böse: daß er sich selbst das Urteil darüber anmaßt, ob er dem Gebot der Pflicht folgen soll oder nicht. Eben damit wird ja jede einzelne Handlung durch die pflichtwidrige Gesinnung verderbt: auch wenn ein Mensch seine Pflicht tut. tut er sie nicht deshalb, weil sie ihm geboten ist, sondern weil er solches Tun im gegebenen Fall als gut und nützlich ansieht.

Wie konnte es zu dieser Verderbnis des Menschen kommen — zur Herrschaft des bösen Prinzips im Menschen —, da dieser doch seinem Wesen nach gut ist, bestimmt durch eine ursprüngliche Anlage zum Guten? Nun, Kant bemüht sich hier klugerweise nicht um eine Erklärung des Unerklärlichen, sondern nimmt dieses radikale Böse in seiner unbegreiflichen Faktizität hin. So ist es nun einmal, daß der Mensch sich in einer solchen Verkehrung vorfindet; warum es so ist, dafür läßt sich keine andere Erklärung finden als die, daß der Mensch selbst die Schuld an dieser Verkehrung trägt — sie ist seine selbstgewollte Tat, die sich freilich nicht in der Erinnerung festlegen läßt, die aber dem Menschen im Bewußtsein seiner Verkehrtheit jederzeit unmittelbar nahe ist und sich in jeder Regung der pflichtwidrigen Gesinnung aktualisiert.

Diese unbegreifliche Faktizität des radikalen Bösen ohne weitere Erklärung hinzunehmen bedeutet freilich nicht, sich mit ihr als mit einer unabänderlichen Gegebenheit abzufinden. Der Mensch gehört nicht dem Bösen, das ihn festhalten will; er gehört vielmehr dem Guten, das seine ursprüngliche Bestimmung ist.

Diese ursprüngliche Bestimmung des Menschen nun ist für Kant der entscheidende Begriff seiner Christologie (freilich einer recht verklausuliert vorgetragenen Christologie. Das hängt sicher mit den Umständen zur Zeit der Abfassung seiner Religionsschrift zusammen, aber auch mit dem Wunsch, seinerseits die Grenze zwischen den Fakultäten so zu respektieren, daß auf der anderen Seite eine theologische Bevormundung der freien philosophischen Untersuchung mit Berufung auf diese Grenze abgewiesen werden konnte). Die ursprüngliche menschliche Bestimmung zum Guten bezeichnet Kant als das Ideal der menschlichen Vollkommenheit und als das Urbild der sittlichen Gesinnung. Dieses Ideal als die Bestimmung des Menschen hat einen zweifachen Ort. Es gehört einmal zu Gott selbst — darum kann man es, wie Kant in Anlehnung an den Prolog des Johannesevangeliums sagt, als Gottes eingeborenen Sohn bezeichnen, als das Wort, durch welches alles geschaffen ist, in dem Gott die Welt geliebt hat, durch das — nämlich indem wir die ihm entsprechende Gesinnung annehmen — wir hoffen können, Kinder Gottes zu werden (Religion innerhalb... 2. Stück 1. Abschnitt, Studienausgabe ed. W. Weischedel IV, S. 713).

Zugleich aber ist dieses Ideal im Menschen selbst — es wird ihm durch seine Vernunft als das Vorbild vorgehalten, dem er nachzustreben hat. Insofern kann man sagen, dieses Ideal sei im Menschen als sein besseres, moralisches Selbst. Aber auch wenn sich der Mensch bemühte, diesem Ideal nachzustreben und sich also in den Kampf mit dem radikalen Bösen einzulassen, könnte er sich nicht einbilden, dieses Ideal zu verwirklichen.

Die Realität dieser Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ist vielmehr außer ihm. Er wird sie sich denken müssen in einem Menschen, der sich für die Verwirklichung des Guten einsetzt, ohne sich um den Widerstand zu kümmern, der ihm entgegengesetzt wird, ja der um dieses Einsatzes für das Gute willen sogar Leiden und Tod bereitwillig übernimmt. Obwohl Kant es peinlich vermeidet, hier den Namen Jesu zu nennen, und meist sogar im Potentialis redet, ist deutlich, was er sagen will: Wir denken uns dies Ideal eben als in Jesus verwirklicht — und erkennen umgekehrt in Jesus das Ideal, das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit.

Daß Jesus der vollkommene Mensch ist, das ist natürlich in der christologischen Lehrbildung keineswegs ein neuer Gedanke: von seiner Sündlosigkeit, von seinem vollkommenen Gehorsam ist immer schon die Rede gewesen. Aber diese Sündlosigkeit eignete der Menschheit Jesu kraft ihrer Einung mit der Gottheit. Sie ist also von der gottheitlichen Würde Jesu abgeleitet und verweist wieder auf diese Würde. Nun aber wird — das ist ein neuer Ton, der bis heute nachklingt — die Würde Jesu ganz in der Vollkommenheit seiner Menschlichkeit gefunden. War für die rationalistische Kritik von der alten dogmatischen Formel „wahrhafter Gott und

wahrhaftiger Mensch, vere Deus — vere homo“ nurmehr die wahre Menschlichkeit des Lehrers und Vorbildes übrig geblieben, so wird dieses Menschsein Jesu nun vertieft zur idealen, urbildlichen Menschlichkeit und erscheint so als neues Würdeprädikat: Jesus als der wahre Mensch ist die vollkommene Verwirklichung des Menschseins; als vere homo ist er die geschichtliche Erscheinung der veritas humanitatis.

Man wird freilich gleich dazusetzen müssen: Hier bei Kant ist die Macht Jesu nicht als die wirkende Macht dieser geschichtlichen Erscheinung bestimmt. Jesu Macht ist vielmehr in Wahrheit die Macht des Ideals. Geht doch dieses Ideal aus auf die Reinheit der Gesinnung und auf die vollkommene Güte des Willens. Eine solche Reinheit der Gesinnung kann sich aber immer nur unvollkommen äußern — so, daß in keinem Fall ein dem Ideal widersprechendes Reden, Verhalten und Handeln an einem Menschen sichtbar wird. Wenn darum in Jesus die Verwirklichung des Ideals gefunden wird, dann so, daß dieses Ideal auf eine geschichtliche Erscheinung übertragen wird, die dafür wenigstens die Möglichkeit bietet, sofern sie nichts diesem Ideal Widersprechendes zeigt. Jesus erscheint also für den Menschen als jenes bessere, moralische, Gottes Willen vollkommen entsprechende Selbst, das in jeder Vernunft wohnt. Nicht die Verwirklichung des Ideals in Jesus aber, sondern dieses in jeder Brust wohnende Ideal oder Urbild des vollkommenen Menschseins ist es, das als Macht den Menschen bestimmen kann.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes nun, so meint Kant, kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu werden. Im praktischen Glauben — das heißt in dem Entschluß, ihm nachzufolgen, wobei wieder das Urbild, das bessere Selbst in der eigenen Brust, der Herr und Meister ist, zu dessen Nachfolge der Mensch sich eigentlich entschließt. In solchem Entschluß vollzieht sich jene Revolution in der Gesinnung, in welcher das radikale Böse im Menschen überwunden wird. Dieses Böse bestand in der grundsätzlichen Bereitschaft, das pflichtgemäße Tun der Frage nach dem Nutzen einer Handlung zu unterwerfen und es gegebenenfalls zurückzustellen. Die neue Gesinnung der Nachfolge fragt dagegen nur nach der Pflicht und nicht nach deren Folgen. Sie wird bereit sein, die Reinheit der Gesinnung auch dann nicht in Frage zu stellen, wenn daraus Leiden folgen müssen — wie das ja bei Jesus deutlich vor Augen steht. Die Erinnerung an den früheren unsittlichen Zustand und der Vergleich mit dem, was jetzt das Handeln bestimmt, soll dabei die Beharrlichkeit zum Guten bekräftigen. Und wenn die Schuld der Vergangenheit, die sich ja nicht rückgängig machen läßt, den Menschen an Gottes Wohlgefallen zweifeln macht, so soll er sich daran halten, daß die Leiden des Sohnes Gottes, der er jetzt selbst durch seine neue Gesinnung geworden ist, für die Schuld des alten Menschen, der er einmal war, genугtun werden.

Gewiß ist es nicht schwer, von einer traditionellen Orthodoxie aus diese Gedanken abzuwerten. Der moralische Mensch vergewissert sich in dieser Umdeutung der Christologie seiner selbst, seiner Möglichkeit zum Guten, seiner gottwohlgefälligen Gesinnung. Aber es ist nun doch kennzeichnend, daß das hier bei Kant geschieht in einer kritischen Sichtung der christologischen Lehrbildung der Kirche, der Lehren von der Fleischwerdung des Gottessohnes, von seiner Erniedrigung, von seiner stellvertretenden Genugtun. Sicher werden wir uns nicht damit zufrieden geben wollen, daß Kant die Macht, die Jesus ausgeübt hat und ausübt, als die Macht des moralischen Ideals erklärt, das in jeder Menschenbrust wohnt. Aber es geht hier nun doch um die Macht Jesu, die dieser große kritische Denker mit den Mitteln seiner selbstgewissen Vernünftigkeit zu erfassen und auszusagen suchte. Auch das sollten wir sehen.

Wie stark die Faszination durch Jesus in dieser vernünftigen Religionslehre Kants wirksam ist, das wird vielleicht noch deutlicher, wenn wir auf die geschichtliche Dimension achten, die ja der Kantischen Frage nach der Selbstverwirklichung der ihrer ursprünglichen Bestimmung entsprechenden, moralisch vollkommenen Menschheit notwendig eignet. Denn zwar der

Kampf zwischen Böse und Gut, jene Revolution der Gesinnung, die den Menschen zum Sohn Gottes macht, wird sich im Einzelnen vollziehen. Aber der Sieg des Guten über das Böse kann nur in der moralischen Vollendung der Menschheit im ganzen gesehen werden. Kant bezeichnet diesen Zustand der Vollendung als das Reich Gottes.

Dieses Reich Gottes auf Erden muß aber seinen Anfang nehmen — die Menschen müssen heraus aus dem „ethischen Naturzustände“, in welchem sie sich ständig gegenseitig ihre „moralische Einlage“ verderben. Das kann nur so geschehen, daß ein „Volk Gottes“ Konstituiert wird, eine Gemeinschaft, welche ihre moralische Pflicht als Gottes Gebot erfaßt und sich so im Gehorsam gegen ihn als den „Herzenskündiger“ zusammenschließt. Ein solches Volk Gottes wird freilich dort, wo es als menschliche Veranstaltung verwirklicht werden soll, nur in Gestalt einer Kirche existieren können, die mit ihrem historischen Ursprung zugleich den Offenbarungsglauben und zweckmäßigerweise eine heilige Schrift als autoritative Urkunde tradiert. „Glücklich! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommene Buch, neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introdution) in die beste Harmonie gebracht werden kann“ (aaO, S. 768).

Wir bemerken hier dieselbe Distanz zur historischen Wirklichkeit wie dort, wo es um die Erscheinung Jesu ging: ist dort die eigentliche Macht Jesu die des moralischen Urbildes, so ist hier die eigentliche Wahrheit die moralische Religionslehre, weshalb Kant ja — hier ganz im Zuge der aufgeklärten Tradition bleibend — den reinen, d. h. den moralisch-vernünftigen Religionsglauben, als den authentischen Ausleger des Kirchenglaubens bezeichnet und als Ziel die Ablösung des durch das Historische belasteten und verunreinigten Kirchenglaubens durch diesen reinen Religionsglauben bestimmt.

Das bedeutet freilich nicht, daß damit die Bedeutung des Historischen völlig negiert wäre. Im Gegenteil: die durch Jesu Wirken erfolgte Stiftung der christlichen Kirche bedeutet eine ähnliche Revolution für die Gesamtentwicklung der Menschheit wie die Revolution in der Gesinnung des Einzelnen, die seinen moralischen Charakter begründet. Gewiß betrifft diese durch Jesus herbeigeführte Revolution zunächst eben die Glaubensweise des Judentums. Aber es erscheint hier doch der Anfang jenes Volkes Gottes nach Tugendgesetzen in der Geschichte, das sich als das umfassende Reich Gottes vollenden soll. Dabei ist für Kant das Erstaunliche am Christentum, daß hier als Offenbarungsreligion erscheint, was doch in Wahrheit die natürliche, allgemein vernünftige Religion ist und sich als solche schließlich in der ganzen Menschheit durchsetzen soll.

Es wäre dem Denken Kants nicht angemessen, wollten wir ihm hier die Frage vorlegen: Wäre es zur faktischen Verwirklichung des reinen Religionsglaubens (zunächst unter der Gestalt einer Kirche) auch anders gekommen als in der Weise jener durch Jesus bewirkten Revolution im jüdischen Glauben? Denn daß es zur Selbstverwirklichung des moralischen Wesens der Menschheit kommen soll, das ist ja der unaustilgbare Imperativ, der in jedem Menschen wohnt — also muß sich diese Bestimmung des Menschen auch durchsetzen. Aber es ist nun doch die Bedeutung des christlichen Glaubens, der sich auf die Stiftung Jesu zurückführt, daß sich faktisch eben hier diese Revolution vollzogen und die Wahrheit des moralischen Menschseins verwirklicht hat — in dem bleibenden Idealbilde Jesu als des gottwohlgefälligen urbildlichen Menschen — und sich zugleich die menschheitliche Verwirklichung der Wahrheit angebahnt hat, die sich in dem Übergang vom Kirchenglauben zum reinen Religionsglauben vollenden wird.

Daß das Christentum die vernünftige Religion sei, das ist für jene Zeit ein vertrauter Gedanke. Aber die Wirksamkeit Jesu bekommt hier bei Kant doch ein besonderes Gewicht als jene Um-

wälzung, in welcher ein Neues beginnt, das bestimmt ist, sich als die universale Wahrheit des Menschseins durchzusetzen.

Ich betone: Auch hier bemerken wir die Vorbehalte, die Kant hindern, die Macht der geschichtlichen Erscheinung Jesu in ihrer Wirksamkeit anzuerkennen. Die allgemeine, vernünftige Wahrheit ist ja die einzige Autorität, die er anerkennen will. Darum muß die Macht Jesu als die Macht dieser Vernunft interpretiert werden. Darin hat Kant weitergewirkt, daß er so versuchte, die Macht der geschichtlichen Erscheinung Jesu vernünftig einsichtig zu machen als die Macht der in ihm erschienenen wahren Humanität. Doch in seiner Durchführung fallen dann Geschichte und Vernunft immer wieder auseinander — die Wahrheit der Vernunft will sich nicht ganz in die Geschichte hineingeben, die doch nur das Kleid sein kann, das abgelegt werden muß, soll sich die vernünftige Wahrheit rein zeigen.

Wir fragen weiter: erträgt die lebendige Religion eigentlich dieses Raisonement, dem sie auch bei Kant unterworfen wird? Kann sie auf allgemeine Formeln reduziert werden, die die natürliche Ausstattung eines jeden Menschen bezeichnen? Läßt sie sich von dem lebendigen Kirchenglauben lösen? Sicher nicht. Eine solche „natürliche Religion“ wird nicht auf sich selbst stehen können. Die Reflexion, in der sie lebt, wird sie zur Selbstauflösung treiben. Das zeigt sich etwa in den Konsequenzen, die Fichte, unmittelbarer Schüler Kants in der moralischen Begründung der Religion, in seinem Denken zieht. Ich bemerke dazu, daß aus den Schriften Fichtes eine starke Frömmigkeit spricht. Aber nicht darüber haben wir zu urteilen. Wir stellen vielmehr fest, 'wie hier der von der historisch-kirchlichen Bindung gelöste Gottesglaube sich selbst aufzulösen droht. Das Ich, das unterwegs ist, seine Bestimmung zu verwirklichen, stößt hier alle Begrenzung ab. Gott wird zur Bezeichnung für die moralische Weltordnung. Im Gottesglauben versichert sich das nach seiner Freiheit strebende Ich dessen, daß es das Ziel dieses Strebens nicht verfehlen wird. Denn auch das, was nicht unmittelbar in seiner Macht steht, die Welt, die ihm die Situation für seine freie Entscheidung vorgibt, ist nur um seinetwillen und darum im Dienste seiner Selbstbestimmung da, nämlich als das versinnlichte Materiale der Pflicht, das mit dem Formalen des Imperativs: sei frei! harmonisch zusammenstimmt.

Hier droht sich der vernünftige Glaube, gerade indem er sich an die weltüberlegene Macht des Moralischen klammert, in das Grenzenlose einer wirklichkeitsfremden Spekulation zu verlieren. Es ist Schleiermacher, der zwar den Kontakt mit seinem spekulativen Zeitalter gewiß nicht verloren hatte, der aber doch demgegenüber auf eine realistische Betrachtung des Glaubens drängte; realistisch heißt hier offen für das Erleben, für die Geschichte, für die konkrete Gemeinschaft. Nur in solcher Offenheit für die Realität kann sich der Gottesglaube als die Erfüllung des Menschseins behaupten — eines empfangenden Menschseins, nicht jener Selbstüberhebung des Ich, das in dem Streben nach Selbstverwirklichung ins Unendliche zerfließt. Nimmt Fichtes Spekulation den moralischen Rationalismus Kants auf, so greift Schleiermacher dort entschlossen zu, wo Kant selbst immer wieder zurückschreckte, indem er die Einheit des Vernünftigen und des Geschichtlichen in der Erscheinung Jesu Christi behauptet und nachweist.

II

Religion ist nicht ein Gedankensystem — und ganz gewiß nicht jene Sammlung abstrakter Gemeinplätze, die als die natürliche Religion ausgegeben wurde; Religion ist aber auch nicht eine Hilfskonstruktion für die moralische Erziehung und Vervollkommnung der Menschheit — sie ist eigenes Rechtes. Religion ist Erfahrung, eigenstes Erleben in der Unmittelbarkeit des Gefühls — oder sie ist gar nicht. In solchem Hinweis auf das persönliche Erleben als den eigentümlichen Ort der Religion ist die bekannte Abgrenzung Schleiermachers gegenüber dem Wissen, das auf das Allgemeine der einen Wahrheit geht, und gegenüber dem Handeln,

das auf das Allgemeine des einen Guten geht, schon mitgesetzt. Freilich führt dieses individuelle Erleben — das ist die andere Seite des Schleiermacherschen Religionsbegriffs — den Einzelnen nicht in die Isolierung. Zum religiösen Erleben wird er durch andere angeregt, es treibt ihn selbst zur Darstellung dieses Erlebens in der Gemeinschaft; nur in solcher Pflege des religiösen Erlebens in einer frommen Gemeinschaft kann dieses lebendig bleiben. Mit der Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens — Schleiermacher hat es nach anderen Versuchen schließlich als das Gefühl der schlechthin gen Abhängigkeit begriffen und Gott als das Woher dieses Gefühls bezeichnet —, die ihm seine Ursprünglichkeit sichert und es gegen die Allgemeinheiten von Metaphysik und Moral absichert, ist also zugleich die Richtung auf Gemeinschaft hin gegeben, die Anregung, Darstellung, Mitteilung des religiösen Erlebens fordert und ermöglicht.

Wir können uns hier nicht weiter bei dem Religionsbegriff Schleiermachers aufhalten. Nur auf einen Sachverhalt soll noch aufmerksam gemacht werden: Den Unterschied von wahr und falsch kann es bei solchem Verständnis der Religion natürlich nicht geben, sondern nur das Nebeneinander verschiedener Gestalten des religiösen Lebens und das Nebeneinander frommer Gemeinschaften als geschichtlicher Gestaltungen der religiösen Anlage der Menschheit. Die geläufige Unterscheidung des Christentums als der wahren Religion von allen anderen Religionen, die man dann als falsch bezeichnet, muß hier aufgegeben werden. Von außen betrachtet — und das ist eine für die wissenschaftliche Fragestellung unumgängliche und legitime Betrachtungsweise — erscheint das Christentum als eine Religion unter anderen.

Kann es von einem solchen Begriff von Religion aus überhaupt noch zu einer Lehre von Christus kommen, die unseren Forderungen genügt, zu einer Christologie also, die Jesus, den Herrn des eigenen Lebens, zugleich als den Herrn der Welt verständlich zur Sprache zu bringen vermag? Oder handelt es sich hier um eine Art von quadratura circuli — auf dem Boden eines allgemeinen Religionsbegriffs die Besonderheit des Christusglaubens mit seinem universalen Anspruch einsichtig zu machen?

Voraussetzung für einen jeden solchen Versuch muß die Gewißheit des eigenen religiösen Erlebens sein und der geschichtliche Standort solchen Erlebens läßt sich ja nicht willkürlich aussuchen. Dieser Standort ist notwendig der christliche, d. h. der durch die Wirksamkeit Jesu bedingte Standort. Allein aufgrund der erlösenden Tätigkeit Jesu ist hier Glaube, ist hier religiöses Erleben möglich.

Wollen wir die Interpretation dieser erlösenden Tätigkeit Jesu durch Schleiermacher verstehen, müssen wir auch hier uns zunächst seine Auffassung der Sünde klarmachen. Vereinfacht ausgedrückt: Sünde ist die Hemmung des religiösen Lebens. Dieses religiöse Leben kann dabei mit einem allgemeinen Begriff bestimmt werden — es ist für die Systematik Schleiermachers kennzeichnend, daß er diesen allgemeinen Begriff gerade so benützt, daß deutlich wird, wie er sich in der Besonderheit des christlichen Glaubens erfüllt.

Der Mensch hat Selbstbewußtsein im Gegensatz zu der ihn umgebenden Weltwirklichkeit Ich unterscheide mich von dem, was nicht ich bin. Ich verhalte mich dann zu dieser Weltwirklichkeit — zu der auch und zuerst die Menschen um mich gehören — teils empfangend, abhängig, teils tätig, frei. Ich bin also in meinem Ichbewußtsein durch diese Wechselwirkung von Abhängigkeit und Freiheit bestimmt — wobei einmal das Freiheitsgefühl, das andere mal das Abhängigkeitsgefühl überwiegen kann. Schleiermacher nennt dieses Ichbewußtsein, das durch die Selbstunterscheidung von der Weltwirklichkeit bestimmt ist, das niedere oder sinnliche Selbstbewußtsein. Nun gibt es aber das religiöse Erleben, in welchem der Gegensatz von Ich und Weltwirklichkeit aufgehoben ist — in welchem das Ich sich in der Gemeinschaft des geschaffenen Seins erlebt als schlechthin abhängig von der alles Wirkliche hervorbringenden

göttlichen Wirksamkeit. Das Ich erweitert sich hier gleichsam zum Selbstgefühl des Universums, in welchem das Sein der Welt in seiner Bedingtheit durch Gott erlebt wird: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat *samt* allen Kreaturen“. Dieses religiöse Erleben — das muß gleich dazugesetzt werden — ist nicht ein Zustand, der das sinnliche Selbstbewußtsein ablöst. Er verbindet sich mit diesem sinnlichen Selbstbewußtsein, begleitet dieses, oder soll doch wenigstens jederzeit zum sinnlichen Selbstbewußtsein ohne Hemmung hinzutreten können. — Das sind nun gewiß recht abstrakte Bestimmungen. Aber das kann ja nicht gut anders sein, wo das individuelle Erleben mit allen seinen Verschiedenheiten und Abtönungen des Gefühls auf die begriffliche Formel gebracht werden soll. Was gemeint ist, zeigt sich eben nur im Versuch des Nacherlebens.

In diesem Verhältnis zwischen dem niederen und dem höheren Selbstbewußtsein — dem Weltbewußtsein und dem Gottesbewußtsein — ist nun jene Störung eingetreten, die als Sünde zu bezeichnen ist — Schleiermacher redet auch von dem positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist —: jene Hemmung, in der das Gottesbewußtsein nicht als die überlegene Bestimmung zum sinnlichen Selbstbewußtsein hinzutreten soll. Sünde ist also verstanden als der Versuch des Menschen, sich gegen seine Bestimmtheit durch Gott zu isolieren — fühlt er seine schlechthinnige Abhängigkeit, so erzeugt das in ihm Unlust —; diese Isolierung betrifft aber zugleich seinen Ort in der Welt, sein Geschick, das er nicht hinnehmen will, so daß die Isolierung gegenüber Gott zugleich die Isolierung und Selbstbehauptung gegenüber der Welt ist, in der er sich vorfindet.

Zur Überwindung dieser sündigen Isolierung kann der Mensch nicht von sich aus kommen. Er weiß das deshalb, weil diese Überwindung durch den von Jesus ausgehenden religiösen Anstoß geschehen ist, der ihn erlöst hat, ihn mit Gott und damit zugleich mit der Welt und mit sich selbst in Einklang gebracht hat. Das christliche Glaubensbewußtsein trägt also die sündige Hemmung als durch Jesus überwundene in sich. Das ist die spezifische Bestimmtheit der christlichen Religion, in der „alles... bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“ (Glaubenslehre 2. Aufl. § 11).

Hier ist der Ausgangspunkt für die Lehre von Christus, die zu entwickeln ist als die Frage nach der Person und dem Werk Jesu als des Erlösers und die dann weiterzuführen ist als die Frage nach der geschichtlichen Vermittlung dieses Werkes Jesu und im Zusammenhang damit nach seiner menschheitlichen Bedeutung.

Jeder Mensch ist in dem von Schleiermacher beschriebenen Sinne religiös — das ist selbstverständliche Voraussetzung. Wendet sich jemand gegen die Religion, so ist das ein Mißverständnis seiner selbst wie des Wesens der Religion. Eben darum ist aber die gehemmte Religiosität der entscheidende Defekt des Menschseins, ein individuell und sozial bedingter und sich auswirkender Defekt.

Soll diese Hemmung überwunden und eben damit die Menschlichkeit verwirklicht werden, so kann das nur durch die Darstellung des vollkommenen religiösen Menschseins geschehen. Noch einmal: Das ist bei Schleiermacher nicht ein Postulat, sondern der Schluß von der Wirkung auf die Ursache, von dem christlichen religiösen Erleben auf den Erlöser, auf welchen sich dieses Erleben zurückführt. Es geht hier in Schleiermachers Lehre vom Erlöser mindestens der Intention nach nicht um eine spekulative Konstruktion, sondern um die Beschreibung einer Erfahrung und der darin erfaßten Tatsache. So ist es hier gemeint, wenn Jesus als der Urbildliche Mensch beschrieben wird, urbildlich gerade in der Vollkommenheit seines Gottesbewußtseins.

Gerade weil Schleiermacher hier den Begriff des Urbildlichen aufnimmt, um damit die Würde

Mildenberger - Probleme der Lehre von Christus seit der Aufklärung

und Macht: Jesu als des Erlösers auszusagen, werden wir auf den entscheidenden Unterschied zu Kant achten müssen: Nicht der Glaube macht Jesus zum Erlöser, indem er das Ideal der Gottessohnschaft, das in jedem Menschen kraft seiner Vernünftigkeit wohnt, auf Jesus überträgt. Vielmehr macht der Erlöser den Glauben, indem er die sündige Hemmung der menschlichen Religiosität beseitigt.

Wir haben also die Nähe wie die Unterscheidung zu jener kantischen Konzeption genau zu beachten. Es geht hier wie dort um die *veritas humanitatis*, als deren Erscheinung Jesus begriffen wird. Das ist seine einzigartige Würde. Aber während diese Würde in der kantischen Konzeption ihm nur in uneigentlicher Weise zukommt, als dem Repräsentanten der vollendeten Menschheit, als dem ersten Vertreter eines Christusprinzips, das nun Raum gewinnen soll, also gleichsam im Vorgriff — proleptisch, um den heute gerne gebrauchten Begriff zu nennen —, ist diese Würde bei Schleiermacher die notwendige Folgerung aus der erlebten Wirksamkeit Jesu. Nur die geschichtliche Verwirklichung des urbildlichen Menschseins konnte imstande sein, die individuelle und soziale Hemmung des Gottesbewußtseins zu überwinden und also die sündige Menschheit zu erlösen. Die Bezeichnung Jesu als des Urbildes der Humanität ist also nicht Folge einer Übertragung — das innerliche Ideal wird ihm angetragen und so objektiviert. Vielmehr ist das erste die Tatsache dieser Urbildlichkeit Jesu, die ihm als seine Würde zuerkannt wird, weil sie als seine Wirkung erfahren wird.

Die Beschreibung dieser Urbildlichkeit im Einzelnen ist relativ einfach zu geben: In Jesus besteht eine stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, so daß dieses ohne jede Hemmung und ohne jeden Kampf zu jedem Moment des sinnlichen Selbstbewußtseins hinzutreten konnte. Das muß bei Jesus — sonst wäre seine erlösende Macht nicht denkbar — von Anfang seines Lebens an der Fall gewesen sein. Die in jedem sinnlichen Selbstbewußtsein steckende Tendenz zur sündigen Isolierung und Selbstbehauptung ist bei ihm nie als Gefährdung seines Gottbewußtseins da gewesen. Weder so, daß in seiner individuellen Entwicklung, wie das sonst der Fall ist, das sinnliche Selbstbewußtsein in seiner Ausbildung dem Gottesbewußtsein vorauseilte, noch so, daß er durch soziale Einflüsse infiziert wurde. Eben diese Vollkommenheit in der urbildlichen Verwirklichung des religiösen Menschseins ist das große Wunder in der Erscheinung des Erlösers. Aufgrund dieser Urbildlichkeit kann Schleiermacher dann die Person Jesu im Schema der alten Zweinaturenlehre — freilich in einer völligen Umbildung dieser Lehre — so beschreiben: „Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war“ (Glaubenslehre § 94).

Jesu erlösendes Wirken besteht dann in der reinen Darstellung seines urbildlichen Menschseins. Denn dadurch wird die religiöse Empfänglichkeit anderer angeregt, die sündige Hemmung ihres Gottesbewußtseins zu überwinden. „Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf, und dies ist seine erlösende Tätigkeit“ (Glaubenslehre § 100) Person und Werk Jesu sind also zusammengefaßt in der Beschreibung seines urbildlichen Menschseins. Dabei ist Urbild deshalb mehr als Vorbild, weil es nicht nur zeigt, was wahres Menschsein ist, sondern durch seine Macht solches religiöse Menschsein auch bewirkt.

Ist im Begriff des Urbildes die Würde und Macht des Erlösers bezeichnet, so ist nun nach der Vermittlung seines Werkes zu fragen. Sicher ist diese Vermittlung dort schon wirklich geworden, wo so gefragt wird. Nur dann kann der Mensch recht von Jesus als dem Erlöser reden, wenn er durch ihn erlöst ist. Doch die Frage muß ja gestellt werden: Wie kann mich denn die erlösende Wirksamkeit Jesu betreffen, doch seinem urbildlichen Menschsein doch nicht unmittelbar begegnen kann?

Die Antwort kann hier nicht anders gegeben werden als mit dem Verweis auf die Kirche als das neue, durch Jesus gestiftete religiöse Gesamtleben, in welchem Jesu Wirksamkeit den Einzelnen erreicht. Die Erscheinung Jesu selbst, die geschichtliche Wirklichkeit des Urbildes, ist nur als das Wunder zu begreifen, in welchem das alte Gesamtleben der Sünde dadurch zerrissen ist, daß dieser Eine von ihr nicht erreicht wurde und darum als Erlöser ein Neues beginnen kann. Dieses Neue aber ist wieder ganz in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen, als die Folge einer Empfänglichkeit des Menschen für das religiöse Erleben, die durch die Sünde nicht zerstört, sondern nur gehemmt war, die nun aber durch die Wirksamkeit des Erlösers entbunden ist. An die Stelle der Begegnung mit dem irdischen Jesus tritt im Fortgang der Geschichte die Begegnung mit der von ihm gestifteten Kirche, die Stelle des in Jesus ungebrochen kräftigen Gottesbewußtseins nimmt dabei der Gemeingeist dieser Kirche ein — so wird der traditionelle Begriff des Heiligen Geistes von Schleiermacher verstanden. Das sind zunächst ganz einfache Folgerungen aus jenem Ansatz des Denkens bei dem durch Jesus verwirklichten religiösen Wesen des Menschen, der sich im Zentralbegriff der Urbildlichkeit zeigt.

Wichtiger als die Frage nach der Vermittlung des Werkes Jesu zum einzelnen Glaubenden hin, die dort schon geschehen ist, wo man diese Frage stellt, ist das Problem der menschheitlichen Vermittlung dieses Werkes. Es muß sich ja bei Jesus um das in der Geschichte erschienene Urbild des wahren Menschseins überhaupt handeln — der Gedanke mehrerer unterschiedener Urbilder wäre Unsinn. Darum kann aber sein erlösendes Werk erst dann als vollendet gedacht werden, wenn es sich völlig durchgesetzt hat und auf die ganze Menschheit erstreckt. Der Bereich der Wirksamkeit Jesu muß also universal gedacht werden. Darum bezeichnet Schleiermacher Jesus gerne als den zweiten Adam, in welchem die Schöpfung vollendet wird in der Erlösung des in die Sünde gefallenen Menschen.

Das bedeutet aber, daß gerade unter dem christologischen Aspekt jene historische Relativierung nicht durchgehalten werden darf, welche das Christentum als Religion unter Religionen betrachtet, seine Stiftung in Analogie zu anderen religiösen Stiftungen und seinen Stifter in Analogie zu anderen religiösen Heroen ansieht. Wie das Urbild exklusiv sein muß — es kann nur ein vollkommenes Menschsein geben —, so muß auch seine Wirksamkeit exklusiv gedacht werden: Jesus ist der einzige Erlöser, und sein erlösendes Werk betrifft die ganze Menschheit.

Das bedeutet aber, daß die geschichtliche Wirksamkeit Jesu wenigstens in Annäherung an die behauptete Totalität gesehen werden muß. Alle außerchristlichen religiösen Bildungen sind höchstens Vorstufen gegenüber der vollkommenen Erscheinung Jesu. Sie sind nur dann Offenbarungen, wenn man sie für sich nimmt. Doch ist dann vom christlichen Standort aus gleich dazuzusetzen, „daß im Vergleich mit ihm — Jesus — alles, was sonst für Offenbarung gehalten werden kann, diesen Charakter wieder verliert“ (Glaubenslehre § 13, 1). Denn alles religiöse Leben ist nur dazu bestimmt, im Werk des einen urbildlichen Erlösers aufzugehen, des zweiten Adam, durch welchen die Schöpfung vollendet und die Menschheit auf eine höhere geistige Stufe gehoben wird.

III

Wir können Schleiermachers theologische Leistung kaum hoch genug anschlagen, gerade in ihrer entschlossenen Wendung zu einer Lehre von Jesus als dem Erlöser, die das Besondere des christlichen Glaubens aussagen soll. Doch sind mit der Lehrbildung Schleiermachers nicht alle Probleme gelöst, und was sich zunächst als ein wohl begehbarer und weiterführender Weg ausnahm, konnte sich mit der Zeit auch als eine Sackgasse herausstellen.

Wir können der christologischen Entwicklung, deren Ansatz wir an Kant und Schleiermacher verdeutlichten, hier natürlich nicht weiter ins Einzelne des gerade an christologischen Lehrbildungen außerordentlich reichen 19. Jahrhunderts folgen. Ich will vielmehr einige Probleme der Schleiermacherschen Christologie nennen und sie an charakteristischen Bildungen des weiteren theologischen Nachdenkens illustrieren. (Die wesentlich durch Schelling und Hegel bestimmten spekulativen Versuche können dabei ohne allzugroßen Schaden ausgeklammert werden, da sie vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bei weitem nicht das Echo fanden wie die durch Schleiermacher bestimmte Arbeit und da das spekulative Denken — trotz der gegenwärtigen Hegelrenaissance auch im theologischen Bereich — vorerst noch lange nicht das Gewicht hat wie von der Konzeption Schleiermachers bestimmte Entwürfe — Paul Tillich beispielsweise oder Friedrich Gogarten.)

Die Bestimmung Jesu als der geschichtlichen Erscheinung des urbildlichen Menschseins scheint auf den ersten Blick das zentrale christologische Problem zu lösen: Hier wird Jesus eine Würde zuerkannt, die zugleich seine Wirksamkeit erklärt. Doch wie soll solche Urbildlichkeit — die stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesus als ein „eigentliches Sein Gottes in ihm“ — denn nun genauer gedacht werden? Nicht nur, daß damit der Formel des christologischen Dogmas von der wahren Gottheit Jesu Christi kaum Genüge getan war; hier ist doch die Eigentümlichkeit Jesu im Grund nur quantifizierend bestimmt: er ist immer und ohne Kampf, was andere hin und wieder und in der Überwindung der sündigen Hemmung sind. Darum kann schließlich kaum mehr ausgesagt werden, was diese Urbildlichkeit eigentlich von einem nur vorbildlichen Menschsein unterscheidet, von der ersten und hervorragenden Verkörperung des Ideals eines religiösen Menschseins (das man dann mit geläufigen Ausdrücken auch als Prinzip der Gottmenschheit oder als Christusprinzip bezeichnen könnte).

Muß man darum nicht doch, um die Macht der geschichtlichen Erscheinung Jesu zutreffend auszusagen, wie das alte Dogma von der Gottheit ausgehen, um von hier aus die Eigentümlichkeit der Person Christi zu erfassen? Also nicht an dem Gottesbewußtsein Jesu so lange herumquantifizieren, bis schließlich doch so etwas wie eine Einwohnung der Gottheit in ihm herauskommt; sondern die völlige Bestimmtheit Jesu durch Gott von vornherein als ein göttliches Tun und nicht als einen menschlichen Zustand begreifen. Freilich soll durch diese persönliche Einung Gottes mit Jesus die Menschlichkeit seiner geschichtlichen Erscheinung nicht undenkbar gemacht werden. Darum fand der Gedanke der Kenosis, der Selbstentäußerung des göttlichen Logos, der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit, in der Menschwerdung eine zeitlang im christologischen Denken unserer Epoche starken Widerhall: dieser göttliche Logos hat sich seiner gottheitlichen Eigenschaften — Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit — entäußert, um in der Annahme der menschlichen Natur Jesu die Menschheit zu erlösen. Doch hat man mit diesem Gedanken der Kenosis statt des einen Rätsels, wie eine quantitative Steigerung eines allgemein-menschlichen Zustandes zu der qualitativen Besonderheit des Erlösers führen kann, nun zwei neue Rätsel eingetauscht: das Rätsel eines sich verändernden Gottes, der ohne gottheitliche Eigenschaften doch Gott bleibt, und das Rätsel, wie Bewußtsein und Wille des göttlichen Logos mit dem Bewußtsein und Willen des Menschen Jesus in einer geschichtlichen Persönlichkeit zusammenbestehen können. Hier zeigt es sich, daß die Metaphysik des Dogmas sich nicht mit den Bedürfnissen historischer Anschaulichkeit harmonisieren läßt.

Umgekehrt: Kann sich eigentlich alle Fülle des Menschseins in einem einzigen Individuum verwirklichen? Bedarf es nicht unzähliger Menschen in ihrem Miteinander und Nacheinander, um alle Möglichkeiten des Menschseins auszuschöpfen? Das ist der berühmte Einwand von David Friedrich Strauß, der meinte, es sei nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in ein einziges Individuum auszuschütten und gegen die anderen zu geizen. Will man das nicht zugeben, sondern an der geschichtlichen Verwirklichung des Urbilds in Jesus festhalten, so muß sein

Menschsein ganz besonderer Art sein, muß das Menschsein der ganzen Gattung in sich begreifen. Derartige Spekulationen über die Besonderheit des Menschseins Jesu bedienten sich insbesondere der Bezeichnung Jesu als des Zentralindividuums der Menschheit. Freilich zeigen dann nähere Versuche, zu bestimmen, was damit gemeint ist, daß einem solchen „Zentralindividuum“ gerade eine eigentümliche Individualität nicht zukommen kann.

Diese Überlegung leitet schon zu einem zweiten Problemkreis über, der das Jahrhundert theologisch in Atem halten sollte — mehr noch als diese spekulativen Versuche, den Begriff der Urbildlichkeit Jesu näher zu bestimmen. Es geht Schleiermacher zentral um die geschichtliche Verwirklichung des Urbildes. Darum muß Jesus gerade in dieser Urbildlichkeit historisch erfaßbar sein. Ist nach Schleiermachers Definition das Ideal einer Lebensbeschreibung dies, daß ein Mensch in seinem Innersten so erfaßt wird, daß man seine Äußerungen in einer bestimmten Situation gewissermaßen berechnen könnte, so darf auch Jesu historische Erscheinung nicht etwa wegen der besonderen Dignität, die ihm als dem Erlöser zukommt, von der Frage nach einem solchen „Calculus“ ausgenommen werden (Leben Jesu WW I, VI 1864, S. 9). Jesu persönliches, innerliches Leben wird also in seiner Besonderheit historisch erfragt. Zugleich aber soll diese Besonderheit die Tatsache sein, von welcher sich der Glaube abhängig weiß. „Eben deswegen“ — so sagt Schleiermacher in seiner Vorlesung über das Leben Jesu — „müssen wir es im Interesse unseres Glaubens für unsere bedeutendste Aufgabe halten, auch andern diese Tatsache zu solcher Anschauung zu bringen, wie sie in uns Quelle des Glaubens ist“ (aaO, S. 20).

Wird das möglich sein? Oder stehen die beiden Tendenzen — die historische Frage nach der individuellen Besonderheit Jesu und die religiöse Frage nach der Quelle des Glaubens — nicht in einem unauflösbaren Widerspruch? Entweder wird das religiöse Interesse die historische Wirklichkeit überwuchern und dort eben eine Bestätigung der eigenen Dogmatik finden — Schleiermachers Leben Jesu etwa kann man von diesem Vorwurf nicht völlig frei sprechen —, oder die Ausarbeitung der historischen Individualität Jesu wird den Anhalt des Glaubens an ihm fraglich machen.

Albert Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung illustriert dieses Dilemma in einer großartigen Weise, wenn auch vielleicht insofern etwas einseitig, als hier die Untauglichkeit des religiösen Interesses, die historische Wirklichkeit Jesu zu erfassen, übermäßig betont wird. Sind es doch gerade die an der historischen Erscheinung Jesu religiös Uninteressierten, die die eigentlichen Fortschritte der historischen Arbeit markieren — Reimarus, Strauß, Schweitzer selbst mit seiner konsequent eschatologischen Deutung des Lebens Jesu. Der historische Jesus ist für unsere Zeit ein Fremdling, mit dessen bestimmender Eigentümlichkeit — der Messiasdogmatik, die allein sein Verhalten verständlich macht — diese Zeit nichts anfangen kann. Nur in der Intensität des ethischen Wollens kann es eine Gemeinschaft mit Jesus geben — aber gerade nicht mit seiner historischen Besonderheit.

Kann ein solches Ergebnis überhaupt vermieden werden, wenn die historische Besonderheit Jesu gerade in der Verwirklichung des Allgemein-menschlichen, des Ideals liegen soll? Diese Frage muß nicht nur von der Leben-Jesu-Forschung her gestellt werden, deren Geschichte Schweitzer so eindrücklich dargestellt hat. Vielmehr stellt sich diese Frage vom Ansatz der Schleiermacherschen Christologie her, und wo der Ansatz wiederholt wird, da muß sich auch das Problem einstellen.

Nun läßt sich freilich in der Christologie Schleiermachers die Wirklichkeit des Erlösers nicht von seiner erlösenden Wirksamkeit trennen. So muß die historische Erscheinung Jesu als des urbildlichen Menschen — auf die Probleme, die hier vorliegen, wurde eben hingewiesen — immer zugleich mit seiner historischen Wirkung beschrieben werden, wenn sie richtig erfaßt

werden soll. Der Eindruck der Vollkommenheit, den Jesus erweckt, entsteht ja nicht nur durch sein in der Gemeinde lebendiges Bild. Er entsteht ebenso durch die trotz aller Verwirrungen bleibende Richtung des geschichtlichen Lebens der Gemeinde, die einen vollkommen reinen, von Jesus ausgehenden Impuls voraussetzt. Weil Jesus ihr Herr ist, darum kann die geschichtliche Entwicklung der Kirche nicht völlig in die Irre gehen. Sie wird vielmehr immer wieder durch ihren Herrn auf dessen Willen hin ausgerichtet werden. Doch ist es mit solchem dogmatischen Behaupten allein hier nicht getan. Vielmehr muß zur dogmatischen Behauptung der geschichtliche Nachweis treten: was Jesus selbst wollte, das vollzieht sich nun im geschichtlichen Fortgang seiner Stiftung.

Aber wollte Jesus denn die Kirche so, wie sie geworden ist — auch dann, wenn wir jetzt nicht die geschichtlichen Verwirrungen und Verirrungen, sondern ihr innerliches, religiöses Leben im Blick haben? Hat diese Kirche das Recht, sich auf Jesus zu berufen? Und kann das Recht einer solchen Berufung auf Jesus geschichtlich nachgewiesen werden?

Es ist sicher nur ein Notbehelf, wenn nur im Rahmen dieses Problems der Name Albrecht Ritschls genannt wird — gerade über ihn müßte sicher auch noch anderes und mehr gesagt werden, als hier möglich ist. Ritschl sieht Jesus wirksam in der Erfüllung seines Berufs zur Stiftung des Reiches Gottes, unter welchem er die vollkommene sittliche Verbindung aller Menschen versteht. Wie in der sittlichen Welt jede persönliche Autorität begründet ist in der Anlage zur Erfüllung eines bestimmten Berufes und in der treuen Ausübung desselben, so die Autorität Jesu darin, „daß er zu seinem Beruf der Einführung des Reiches Gottes ausschließlich befähigt war, daß er der Ausübung dieses Berufes im Reden der Wahrheit und im liebevollen Handeln ausschließlich obgelegen hat, und daß er insbesondere die Übel, welche die Feindschaft der Führer des israelitischen Volkes und dessen Wankelmuth über ihn verhängte, und welche ebensovielen Versuchungen zum Zurückweichen vom Beruf waren, in bereitwilliger Geduld als Proben seiner Standhaftigkeit in demselben sich angeeignet hat“ (Unterricht in der christlichen Religion § 21). Dieser Beruf Jesu — Einführung des Reiches Gottes als sittliche Verbindung aller Menschen — wird von Jesus zugleich als der Endzweck Gottes in der Welt erkannt. Durch seine Berufserfüllung ist dieses Reich Gottes dann als der gemeinschaftliche Zweck der christlichen Gemeinde gesetzt. Damit ist in diesem Begriff des Reiches Gottes für Ritschl die Einheit des Willens Jesu mit dem Willen seiner Gemeinde gegeben.

Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß Jesus unter dem Reich Gottes dasselbe verstanden hat wie diejenige Theologie und Gemeinde, die damit ihre sittliche Aufgabe bezeichnet. Eben diese Voraussetzung ist aber in der Folge rasch erschüttert worden durch den exegetischen Nachweis, daß Jesus unter dem Reich Gottes den durch Gottes wunderbares Wirken herbeigeführten neuen Weltzustand verstand und keineswegs damit die sittliche Aufgabe einer von ihm gegründeten Gemeinde meinte. Damit ist natürlich noch nicht einfach der Ritschl'sche Begriff des Reiches Gottes als illegitim erwiesen. Aber es zeigte sich mindestens in diesem Fall, daß die Berufung auf Jesus selbst in der Form eines historischen Nachweises der Übereinstimmung mit seinem Willen unmöglich ist. Wie soll sich die Gemeinde aber dann der Übereinstimmung ihres Willens mit ihrem Herrn vergewissern?

Kann es eine Unmittelbarkeit des Glaubens zu Jesus geben, die zwar die Bindung an die kirchliche Gemeinschaft nicht umgeht, die aber in der Anerkennung der Macht Jesu nicht auf die Autorität dieser Gemeinschaft vertraut, die doch auch irren kann, sondern sich allein durch Jesus bestimmt sieht? So ist in diesem Zusammenhang nun weiter zu fragen. In der Abgrenzung der evangelischen gegen die katholische Gestalt des christlichen Glaubens konnte ja gerade diese Frage nicht umgangen werden. Schleiermacher selbst hat für diese Abgrenzung die Formel geprägt, man könne den Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus so fassen, „daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis

zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche“ (Glaubenslehre § 24). Eine klare Durchführung dieser Unterscheidung ist aber bei Schleiermacher selbst schlecht denkbar — die Bestimmung des Heiligen Geistes als des Gemeingeistes der Kirche läßt nicht erkennen, wie die Autorität Christi notfalls auch gegen die Autorität der Kirche zum Zug gebracht werden kann. Der Ausweg der altprotestantischen Dogmatik, die diese der Kirche übergeordnete Autorität in der inspirierten Schrift fand, ist für uns ja nicht mehr in der alten Weise gangbar.

Wie also kann sich der Glaube unmittelbar auf Jesus gründen, ohne daß hier ein kirchlicher Christusglaube vermitteln müßte? Sonst wäre ja nicht Jesus selbst Grund des Glaubens; dieser wäre vielmehr Unterwerfung unter eine kirchliche Autorität, die sich an die Stelle Jesu gesetzt hat.

Gewiß kann eine solche Frage nach Jesus die Schrift nicht umgehen. Doch soll dabei der Glaube nicht auf die Vermittlung einer kirchlichen, aber auch nicht einer wissenschaftlich-historischen Auslegung angewiesen sein. Er will Jesus in der Schrift unmittelbar begegnen. Der bekannte Marburger Theologe Wilhelm Herrmann — Schüler Ritschls und Lehrer von Barth und Bultmann — war es, der unerbittlich diese Frage stellte, und zwar in ihrer schärfsten Form: Wie kann Jesus der Grund des Glaubens bleiben auch dann, wenn dieser Glaube selbst in der Anfechtung verschwindet?

Zwei Voraussetzungen müssen zur Beantwortung dieser Frage gemacht werden: Einmal die Betroffenheit des Menschen durch die sittliche Forderung, die ihm als unabweisbare Autorität entgegentritt. Zum anderen Jesus selbst als eine unbestreitbare Tatsache, die mit zur Wirklichkeit dieses Menschen gehört. Jesus selbst — aber nicht einfach Jesus, wie er im Spiegel des biblischen Glaubenszeugnisses erscheint, wie Martin Kähler meinte. Das hieße ja wieder den Glauben auf fremden Glauben, auf den Glauben der biblischen Zeugen gründen. Jesus selbst ist hier vielmehr Jesus in der Macht seines „inneren Lebens“. Zwei Momente dieses inneren Lebens hebt Herrmann dabei hervor, die als unbezweifelte Tatsache gelten müssen: Einmal das messianische Sendungsbewußtsein Jesu, der sich dazu berufen weiß, gerade den durch sein sittliches Versagen, seine Schuld umgetriebenen Menschen der unwandelbaren Liebe Gottes zu versichern. Zum anderen Jesu ungetrübte sittliche Lauterkeit, die davon überzeugt, daß jenes Sendungsbewußtsein nicht Anmaßung oder Irrtum sein kann. Dieses innere Leben Jesu ist die Tatsache, die jedem sittlich aufgeschlossenen Menschen in der Schrift begegnet — auch dann, wenn er die „Glaubensgedanken“ des Schriftzeugnisses nicht einfach als Tatsache gelten lassen kann.

Wir fragen hier nicht weiter, ob sich die genannten Voraussetzungen Herrmanns für die Erfahrung Jesu als des Glaubensgrundes als stichhaltig erwiesen haben. Genug, daß wir auch in dieser scharfsinnigen Antwort Herrmanns das Ineingreifen der allgemein anthropologischen Voraussetzung der Betroffenheit des Menschen durch die sittliche Forderung und der Erfahrung der historischen Erscheinung Jesu wahrnehmen — Kennzeichen der christologischen Bemühungen der durch Schleiermacher inaugurierten Epoche.

Wir schließen diesen Abschnitt mit einem Hinweis auf die religionsgeschichtliche Problematik. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie die historische Relativierung des Christentums als einer bestimmten Erscheinungsform der Religion neben anderen bei Schleiermacher durch die Bestimmung Jesu als des urbildlichen Erlösers wieder aufgehoben wurde. Durch ihn ist die Menschheit auf eine höhere, geistige Stufe gehoben worden. Das zeigt sich in der Wirksamkeit Jesu, die bestimmt ist, sich über die ganze Menschheit hin durchzusetzen.

Läßt sich diese theologische Behauptung aber auch historisch nachweisen? Läßt sie sich auch

gegenüber den Hochreligionen Asiens vertreten? Oder zeigt sich gerade in der Härte des Widerstandes, den diese Hochreligionen der christlichen Mission entgegensetzen, daß die geschichtlich-kulturelle Vielfalt der Menschheit sich nicht zu einer religiösen Einheit zusammenzwingen läßt? Das hieße dann, daß das Christentum eben die religiöse Gestaltung der europäischen Menschheit ist, neben der andere religiöse Gestaltungen etwa für die Menschen Asiens gleichberechtigt bestehen bleiben.

Was hier fragweise angesprochen worden ist, das sind Probleme, mit denen sich Ernst Troeltsch, der große Systematiker der religionsgeschichtlichen Schule, zeitlebens herumgeschlagen hat; dabei näherte sich seine Position immer mehr der angedeuteten Relativierung des Christentums. Es ist hier nicht der Platz, seine Christologie darzubieten, deren Eigentümlichkeit etwa darin zu suchen wäre, daß hier Christus vom Christentum her und nicht das Christentum von Christus her begriffen werden soll. Genug, daß wir sehen, wie hier im Zuge einer immer weiter ausgreifenden Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit des Menschseins die Allgemeinheit des religiösen Lebens, von der aus Schleiermacher seine Urbild-Christologie entwarf, ins Wanken kommt. Nicht, daß Troeltsch schon das Heraufkommen des religionslosen Menschen propagiert hätte. Aber die allgemeine religiöse Anlage im Menschen, das „religiöse Apriori“, ist geschichtliche Wirklichkeit nur in verschiedenen Gestaltungen, die sich gegeneinander abstoßend verhalten. Von hier aus ist es nicht mehr möglich, von der universalen, menschheitlichen Wirkung der Erscheinung Jesu auf dessen Würde als Erlöser der Menschheit zurückzuschließen. Auch hier zeigt sich also am Ende dort eine offene Frage, wo am Anfang des Jahrhunderts eine zuversichtliche Antwort stand.

Ich versuchte zuletzt einige Probleme aufzuweisen, die im christologischen Ansatz Schleiermachers mitgegeben sind, und diese Probleme an typischen Lehrbildungen des 19. Jahrhunderts zu veranschaulichen. Schleiermachers Denken selbst ist wieder in Anknüpfung und Widerspruch bestimmt durch die aufgeklärte Position, die wir uns an Kant klarmachten. Durch diese Nachbarschaft sind ja die Bemühungen, die Jesu Macht und Würde beschreiben wollen als die in ihm verwirklichte Wahrheit des Menschseins, ständig von der kritischen Frage begleitet: Wird hier nicht eben ein Ideal der Menschlichkeit auf Jesus übertragen? Das hieße ja: Die Macht und Würde jener Wahrheit des Menschseins eignet Jesus gar nicht im eigentlichen Sinne — sie eignet in Wahrheit vielmehr jenem Ideal. Es hieße weiter: Jesus ist nicht die ganze, die vollkommene und urbildliche Verwirklichung dieses Ideals; denn die Kluft zwischen dem idealen Wesen und der geschichtlichen Verwirklichung läßt sich höchstens annäherungsweise schließen. Jesus ist die erste und vollkommenste Verkörperung eines Christusprinzips, das Beispiel, in welchem uns das ideale Gesetz des Menschseins vorgegeben ist, das wir zu verwirklichen haben. Es hieße schließlich: im geschichtlichen Wandel des allgemeinen Humanitätsideals wandelt sich zugleich das Bild Jesu, dessen Name, dessen geschichtliche Erscheinung mit diesen sich wandelnden Humanitätsidealen bekleidet wird.

Diese Interpretationsmöglichkeit folgt wie ein Schatten jeder Christologie, die mit Schleiermacher beim Menschen und bei Jessen Frage nach der Verwirklichung seines Menschseins einsetzt. Kann auf diesem Wege deutlich gemacht werden, daß Gott in Jesus handelt um des verlorenen Menschen willen und an seiner statt? Wird so die Nachricht von Jesus als rettendes Evangelium verständlich — oder betrifft sie stattdessen den Menschen als das fordernde Gesetz seines Menschseins, das ihm zur Verwirklichung auferlegt wird? Das ist die entscheidende Frage an diesen christologischen Ansatz, der in Jesus die Wahrheit des Menschseins verwirklicht sieht. Diese Hauptfrage ist freilich begleitet von anderen Fragen, die sich aus der Beobachtung ergeben, wie von Schleiermacher zuversichtlich beschrittene Wege in der Weglosigkeit enden.

Darum fragen wir abschließend: Darf eine Lehre von Christus so ganz vom Menschen her

entwickelt werden, wie das bei dieser Konzeption geschieht? Die Frage des Menschen nach der Verwirklichung seines Menschseins wird hier ja als der Grund für die Macht Jesu verstanden: Weil er mit seiner Menschlichkeit die Antwort auf diese Frage gibt — darum ist er der Herr. In ihm findet der suchende und fragende Mensch, der davon umgetrieben ist, daß er nicht der ist, der er eigentlich sein sollte, sein Eigenstes verwirklicht. Er anerkennt in Jesus die verpflichtende Macht der Humanität — einer Humanität, die durch ihre Verwirklichung in Jesus für ihn selbst zu der Möglichkeit geworden ist, sein Wesen zu finden und zu verwirklichen. Der nach der Wahrheit seines Menschseins fragende Mensch und Jesus, in dem diese Wahrheit des Menschseins geschichtlich erschienen ist — das sind die beiden Pole dieser Christologie. Was bedeutet Jesus für mein Menschsein? Was bedeutet er für die Verwirklichung des Menschseins überhaupt? Das steht hier in Frage.

Kann und muß man aber nicht auch ganz anders fragen? Was bedeutet Jesus für Gott — für Gottes Gottheit, nicht nur für die Menschlichkeit des Menschen? Ich bemerkte zum Eingang, daß es zu den Kennzeichen unserer Zeit gehöre, daß der Gottesglaube nicht mehr die selbstverständliche Voraussetzung für eine Beschreibung der Vollmacht und Herrschaft Jesu sei, daß vielmehr mit der Frage nach der Vollmacht Jesu zugleich der Gottesglaube in Frage stehe. Ist diese Frage eigentlich in den genannten anthropozentrischen Ansatz der Christologie mit eingebracht? So sieht es in der Tat aus, solange der Mensch selbst noch religiös interpretiert werden kann — und solange er sich in einer solchen Interpretation verstanden fühlt. Dann ist Jesu wahres Menschsein durch die Vollkommenheit seiner Gottesbeziehung — bei Schleiermacher beispielsweise seines Gottesbewußtseins — zu kennzeichnen. Der nach seiner Selbstverwirklichung fragende Mensch wird in Jesus sein religiöses Wesen finden und es als Glauben, als Gottesbewußtsein oder Gottesgewißheit, verwirklichen. Die für uns kaum mehr erschwingliche Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit, mit welcher vergangene Zeiten ihre Wirklichkeitserfahrung auf Gott bezogen, ist hier also nicht mehr Voraussetzung, sondern eher Ziel eines Verstehens Jesu: Er erweist seine Macht darin, daß er die Wirklichkeitserfahrung als Gotteserfahrung möglich macht und vermittelt.

So scheint hier auch Gott zu seinem Recht zu kommen. Denn der Mensch, dessen Wahrheit in Jesus erschienen ist und durch ihn in der Geschichte verwirklicht wird, ist der religiöse Mensch, der seine Welt in Gottes Hand weiß und die Wirklichkeit, die er erfährt, von diesem Gott her und auf ihn hin versteht. Was aber dann, wenn eine solche religiöse Interpretation der Humanität ihre Einsichtigkeit verliert — wenn es so aussieht, als ob Gottesgewißheit dem Menschen überhaupt unerschwinglich geworden sei, wie das das Schlagwort vom Tode Gottes andeuten will? Soll die Theologie dann versuchen, Jesu Macht verständlich zu machen, ohne den Gottesglauben zu Hilfe zu nehmen? „Es gibt Menschen genug, die beiden Erfahrungen, der vom Tode Gottes und der vom Leben Christi, ausgesetzt sind und die beiden standzuhalten versuchen“ — so schreibt Dorothee Solle (Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes, 2. Aufl. 1965, S. 181) und versucht Jesus als den Stellvertreter verständlich zu machen, der dem von der Frage nach seiner Identität, seiner Unersetzlichkeit umgetriebenen Menschen in der Liebe den Weg zur Antwort eröffnet.

Das Schema, in welchen eine solche atheistische — oder besser nach-theistische — Lehre von Christus hier bei D. Sölle oder auch in dem eingangs erwähnten Buch P. van Buren entworfen wird, ist immer noch dasselbe, das wir bei Schleiermacher kennenlernten. Ob es freilich dadurch nun tragfähiger wird, daß Jesus statt eines Menschseins in der Gottesgewißheit (die die sittliche Bestimmung des Menschen ja voraussetzte oder einschloß!) ein Menschsein in der Liebe darstellen und verwirklichen soll?

Diese jüngste Entwicklung der Christologie mag die Frage einschärfen: Ist dieser Weg, eine Lehre von Christus zu entwerfen, wirklich der einzig mögliche, zeitgemäße Weg? Kann dort

die Macht Jesu zureichend verständlich gemacht werden, wo der Mensch, umgetrieben von der Frage nach seiner Menschlichkeit, in Jesus diese Antwort sucht und finden will? Müßte nicht besser unser Bemühen um ein Verständnis Jesu damit beginnen, daß wir anerkennen: Nicht wir sind die Fragenden! — Sehen wir uns von der modernen Christologie, wie sie Schleiermacher inaugurierte, in die Stellung der nach ihrer Menschlichkeit Fragenden gedrängt, so werden wir dabei den Verdacht nicht los, daß es gerade die Fragen sind, die die Antwort bestimmen, die man angeblich in der geschichtlichen Erscheinung Jesu findet. Nicht wir sind die Fragenden — wir sind vielmehr die Gefragten, von Gott in Jesus Christus gefragt, wohin wir gehören.

Es ist nicht meine Aufgabe, von einem solchen Ausgangspunkt aus nun eine Christologie zu entfalten. Ich sollte einige der Probleme zeigen, mit welchen sich die Lehre von Christus seit der Aufklärung befaßt hat. Das konnte nur so geschehen, daß nicht nur die einzelnen Fragestellungen genannt wurden, die sich als Probleme aus dem Ansatz bei der Menschlichkeit des Menschen ergeben. Vielmehr mußte zuletzt doch auch auf die Fragwürdigkeit dieses ganzen, durch die Aufklärung bestimmten christologischen Ansatzes hingewiesen werden.

Quelle: *Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus? Zweites Reichenau-Gespräch*, hrsg. von der Evangelischen Landessynode in Württemberg, Stuttgart: Calwer Verlag, 1968, S. 9-37.