

herausgegeben von

Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul

1105 Hauptstadtstrasse, 54109 Merkur, Aachen

Verlagsnummer 4003



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT

Notger Slenczka

PROBLEMGESCHICHTE DER CHRISTOLOGIE

An der mit dem Titel gestellten Aufgabe kann man nur - mehr oder weniger gracios - scheitern. Auf der einen Seite verlangt er einen theologiegeschichtlichen Überblick, auf der anderen Seite spricht er die Erwartung aus, dass dieser Überblick nicht theologiegeschichtlich bleibt, sondern auf dem Wege der geschichtlichen Orientierung christologische Sachprobleme aufdeckt. Das ist ja nun ein Weg, der von vielen Vorgängern befahren ist, und er scheint ein Programm wie dasjenige vorzuschreiben, das der geniale David Friedrich Strauß in seiner Glaubenslehre verfolgt: Er stellt diese Glaubenslehre unter das Vorzeichen der Einsicht, dass die Geschichte des Dogmas dessen Kritik sei.¹ Er zeigt bekanntlich im Durchgang durch die Geschichte aller Lehrstücke, dass sich im Laufe der Geschichte der denkerischen Durchdringung dieser Lehrstücke Glaubensprobleme stellen, die zur Auflösung des gegenständlichen Sinnes des Dogmas führen, die dann kein Vermittlungswille mehr rückgängig machen und reparieren kann - denn: das Brunnerrohr der subjektiven Kritik kann ein Knabe zuhalten; gegen den Mahstrom der in der Geschichte sich vollziehenden Kritik gibt es kein Halten². Ich halte diese Diagnose für zutreffend, bin allerdings nicht der Meinung, dass damit schon alles gesagt ist. Ich werde daher die im Titel gezogene Grenze überschreiten und mich nicht auf die *Probleme* der Christologie beschränken, sondern der Einsicht folgen, dass es sich zuweilen lohnt, sich der Schwerkraft der Probleme nicht verzweifelt zu widersetzen, um einen Stillstand zu erreichen, der doch nur in der sehr unbequemen Lage einer Anspannung aller Kräfte aufrecht erhalten werden kann. Es lohnt sich zuweilen auch in christologischen Fragen der Schwerkraft der Probleme zu folgen und einmal zu sehen, wohin der Stein eigentlich rollt, wenn Sisyphus ihn loslässt. Vielleicht rollt er ja dahin, wo er hingehört ... Kurz: Ich werde nicht nur Probleme notieren, sondern das Funktionieren ...

¹ D.F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre, Tübingen u.a. 1840, Bd. 1, 71. Strauß will mit diesem Satz sagen, dass sich in der Geschichte religiöser Ideen eine Entwicklung vollzieht, in der die jeweils folgende Stufe die Kritik der vorangehenden ist - im unmittelbaren Kontext besteht er so das Verhältnis von Judentum und Christentum, und in Analogie dazu die sich nach seiner Diagnose - in seiner Gegenwart vollziehende Ablösung eines objektivierenden Verständnisses des christlichen Glaubens (vgl. ebd. 72, Anm. 3).

dament und den Ausgangspunkt einer jeden Christologie, die entspannt möglich sein will, markieren.

Damit bin ich bei einer zweiten Vorbemerkung: 'Die' Problemgeschichte der Christologie mag es an sich geben – für die Froeschperspektive des individuellen Theologiegeschichtlers, der nicht die Spannkraft Emanuel Hürschs besitzt, gibt es sie nicht. Die Perspektive auf diese Geschichte ist nicht letztbegründbar, sondern verdankt sich individuellen und schulbedingten Rezeptionsgewohnheiten. Es muss sich im Gespräch herausstellen, ob die Perspektive die Sache eher verstellt als erschließt. 'Die' Problemgeschichte gibt es zweitens darum nicht, weil natürlich die Christologie insgesamt ein zerklüftetes systematisches Terrain mit vielen Aspekten und entsprechenden Teilgebieten ist, die jeweils ihre eigene Geschichte haben und die unmöglich in einem kurzen Text erschöpfend behandelt werden können. Ich gehe bei meinen Überlegungen vom klassischen Sachgebiet der Zweinaturenlehre aus. Meine Überlegungen halten sich insgesamt im Bereich der Prolegomena zur Christologie auf.

Dritte und letzte Vorbemerkung: In der Sache interessiert mich im Folgenden Christologie im Blick auf das Verhältnis des Subjektes dieser Rede von Christus zu deren Gegenstand. Ich werde zu zeigen versuchen, dass sich dies Verhältnis im Übergang zur Reformation und im Übergang zur Neuzeit kompliziert in dem Sinne, dass das Subjekt der Rede von Christus im Laufe der theologiegeschichtlichen Verständigung zunehmend selbst zum in der Rede von Christus Mitbezeichneten wird. In diesem Sinne, so werde ich zu zeigen suchen, ist das Subjekt der Rede von Christus in einem bestimmten Sinne konstitutiv nicht nur für das zum Gegenstand der christologischen Rede bzw. es wird als solcher erfasst: Die spezifisch christliche 'Rede von Christus' entpuppt sich als Moment der Rede des Christen von sich selbst. Das ist die These. Sie gilt übrigens für alle religiösen Aussagen über gegenständliche Sachverhalte (Sachverhalte vom Charakter 'Nicht-ich'): Sie sind Weisen des Selbstausdrucks, oder anders: der Glaube spricht sich über Gegenstände aus, und zwar in dem Doppelsinn, dass er 'sich über Gegenstände ausspricht', und dass er sich *auspricht durch das Mittel* einer Rede über Gegenstände.³

³ N. Slenczka, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, 10f. Ich werde im folgenden häufiger als das üblich und mir lieb ist, auf eigene Texte verweisen – das liegt daran, dass sich dieser Beitrag in ein Projekt einfügt und die Texte, auf die ich verweise, Vor- und Begleitarbeiten darstellen. Dort findet sich teilweise auch Auseinandersetzung mit weiterer Literatur, die ich hier – im Wissen darum, dass das suboptimal ist – auf ein Minimum beschränke.

Dafür zunächst in der Tat ein Blick auf die Geschichte der christologischen Lehrbildung (I.). Dann expliziere ich die Bedingungen einer Gestaltung der Christologie (II.) und unreiße andeutungsweise einen Vorschlag für eine systematische Rekonstruktion der Christologie (III. und IV.).

Die Positionen, auf die ich mich in Teil I. beziehe, kann ich hier nicht ausführlich entfalten. Ich werde die Bezugnahmen so gestalten, dass der Text auch ohne detaillierte Kenntnisse der jeweiligen Positionen verständlich bleibt. Im ersten Teil werde ich vier Stationen abschreiten – zunächst Thomas von Aquin (1.1.); dann unvermeidlich Luther (1.2.); dann werde ich mich knapp der neuzeitlichen Entfaltung zuwenden und hier (ebenso unvermeidlich) Schleiermacher (2.1.) und schließlich (2.2.) Albrecht Ritschl aufrufen. Mit dieser Auswahl von Gewährspersonen wird deutlich, dass eine repräsentative Gesamtdarstellung keinesfalls mein Anliegen ist, dass es vielmehr um das Herauspräparieren eines Sachproblems geht.

I. Theologiegeschichtliches

1. Die vorreformatorische Rede von Christus und ihr Gegenstand.

These: Schon die klassische – im Sinne von: vorneuzeitliche – wissenschaftliche Christologie bietet nicht etwa einfach eine 'Theorie des Gottmenschen', die einer Betrachtung eines Sachverhaltes entspränge. Vielmehr erhebt sie den Anspruch, die Implikationen der außerwissenschaftlichen Prädikation Christi zu erheben, die sich in der als normativ geltenden Rede (der Schrift, der Liturgie, der Konzilien und der Kirchenväter) vollzieht. Schon in diesem Sinne ist in der Rede von Christus immer das redende Subjekt (die in jenen als normativ geltenden Texten sprechende Kirche) mitgesetzt.⁵

Hätte man die reformatorischen Theologen oder ihre altgläubigen Gegner nach "Problemen der Christologie" gefragt, die zu einem Blick auf die Geschichte der Christologie nötigen, so wäre sicher an erster Stelle die richtige Interpretation der *unitio naturarum* und des Verhältnisses der Naturen genannt worden. Deren normatives Fundament ist die chalcedonensische Formel; deren negative Vorge-

⁴ Ich mache ausdrücklich darauf aufmerksam, dass diese These und alles Folgende auf den ersten Blick höchst konventionell wirken mag, dass diese These und alles Folgende aber die Behauptung einschließt, dass dem Begriff 'Gott' (christologisch: der Prädikation Jesu als Gott) keine eigene Entität ('in' der Person Jesu) entspricht. So verstanden: Gott ist nicht etwas, was es 'gibt'. Vielmehr bezeichnet dieser Begriff etwas im Selbstverständnis des – jedes – Menschen Mitgesetztes, das der Glaubende 'sich voraus' setzt.

⁵ Wer mir diese These glaubt, kann sich die Lektüre von 1.1.1.-1.1.5. sparen und mit 1.1.6. fortfahren.

schichte wiederum ist bekanntlich die Auseinandersetzung zwischen Nestorius und Kyrill resp. Eutyches, der in den traditionellen Häresislogien als häretischer Gegenpol des Nestorius und als Vertreter des Monophysitismus geführt wird⁶, während Kyrill als Anwalt der Rechtläubigkeit gilt. Auf diese Bestimmung des Verhältnisses der Naturen verwenden jedenfalls die scholastischen Theologen nicht unbeträchtliche Mühe.⁷ Sie orientieren sich dabei – das will ich im Folgenden zeigen – an außerwissenschaftlichen sprachlichen Vollzügen, etwa der Schrift, der Kirchenväter und der Liturgie.

1.1. *Thomas von Aquin.* Den scholastischen Theologen geht es – zumeist in einer Kommentierung der dist.nes 1. und 2 der p IIIa des Sentenzenwerkes des Lombarden – um die Plausibilisierung der kirchlichen Basisaussage, dass sich die Einigung der Naturen in der Person des Logos vollziehe, und um den Nachvollzug der Lehrposition, dass die menschliche Natur selbst keine Person ist oder 'hat', sondern durch die Person des Logos personiert wird – so der Ausdruck Gabriel Biels.⁸ Ich beschränke mich im Folgenden auf Thomas von Aquin⁹, wiewohl die Position des Gabriel Biel aufgrund seines eigentümlichen Personbegriffs ungleich interessanter ist.

1.1.1. *Die unio naturarum vollzieht sich in der persona des Logos.* Thomas erhebt den Anspruch, die kirchliche Lehre, dass die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos in der Person des Logos (und nicht etwa in der göttlichen Natur) erfolgt, plausibilisieren zu können. Die Plausibilisierung dieser ontologischen These erfolgt dadurch, dass die sprachlichen Vollzüge, in denen die Kirche

⁶ Ich werde hier nicht auch nur den Versuch unternehmen, Texte und Literatur auch nur annähernd vollständig darzustellen – vgl. nur: A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, 2 Bde. in 4, Freiburg 1990/2004; A.M. Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: HDThG I, Göttingen 1982, 99-283; K. Beyschlag, *Gott und Mensch, Grundriß der Dogmengeschichte* II.1, Darmstadt 1991.

⁷ Dazu: R. Schwarz, *Gott ist Mensch*, in: ZThK 63 (1966), 289-351; H. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften*, Zürich 1971.

⁸ *Gabriel Biel*, *Collectorium circa quattuor libros sententiarum III*, hg. v. W. Werbeck u. a., Bd. 3, Tübingen 1979, dist 1 q 1 a 1 (S. 8, E. 1-7; 16-39; 49-54).

⁹ *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae (STh) III q 2 a 1-3 jew. resp.* Zum folgenden bes. q 2 resp; ich verzichte in diesem Nachvollzug des Sachgehaltes der Ausführungen des Thomas auf weitere Hinweise auf diesen Artikel. Zu Biel vgl.: *Collectorium aaO.* (wie Anm. 8) – das Interessante bei Biel liegt darin, dass er den Begriff der Person im Anschluss an Wilhelm von Occam nicht als Bezeichnung einer positiven Entität, sondern als Negation fasst: Der Begriff bezeichnet die ontologische Unabhängigkeit (nicht Sein an einem anderen). Das hat zur Folge, dass die menschliche Natur in Christus ohne eigenes Personsein in der Gottheit sein kann, ohne dass ihr zum vollen Menschsein etwas anderes als eine negative Bestimmung fehlt.

insbesondere im Chalcedonense über die Person Jesu spricht, analysiert werden, und zwar mit den Mitteln der aristotelischen Theorie des prädikativen Satzes und seiner Bestandteile.

1.1.2. *Sprachtheoretische Grundlage I: Allgemeinbegriff und Individuum.* Grundlage ist die These, dass der Begriff 'Person' das Individuiersein einer, und zwar einer vernünftigen species-Natur bezeichnet – vorausgesetzt ist die bekannte Persondefinition des Boethius: "Persona est rationalis naturae individua substantia – die Person ist der nicht teilbare Selbststand einer Vernunftnatur".¹⁰

Dieser Auskunft liegt die Unterscheidung von Wesen (Begriff) und individuellem Exemplar zugrunde, die das ontologische Korrelat des sprachlichen Verhältnisses von abstraktem Allgemeinbegriff (Menschhaftigkeit/Gottheitigkeit) und konkretem Allgemeinbegriff (Gott/Mensch) ist. Mit den nominalistischen Theologen ist Thomas von Aquin¹¹ der Meinung, dass dem Wesensbegriff (Menschhaftigkeit) keine eigene, von den konkreten Exemplaren der Gattung 'Mensch' unterschiedene Entität (eine subsistente Idee des Menschen) entspricht – das richtet sich gegen die Platon zugeschriebene Behauptung einer Subsistenz der Idee als Korrelat des Wesensbegriffs. Im Unterschied zu den nominalistischen Theologen aber ist er davon überzeugt, dass dem Wesensbegriff etwas in den konkreten Entitäten entspricht. Der abstraktive Wesensbegriff (Menschhaftigkeit) bezieht sich auf die Entitäten, kann von ihnen aber nicht identifizierend (dies ist Menschhaftigkeit) präzisiert werden. Das liegt nach Thomas daran, dass der abstraktive Wesensbegriff bei denjenigen Entitäten, von denen es mehrere Exemplare geben kann, nur einen Teil des Individuums bezeichnet, nämlich die arbeitenden Momente der forma, dasjenige, was allen Individuen dieser Art gemeinsam ist und sie allesamt beispielsweise zu Menschen macht (in diesem Fall bezeichnet der Wesensbegriff etwa die Veranlagung zur Rationalität). Von den Individuen kann aber jeweils mehr ausgesagt werden als der semantische Gehalt der Wesensnatur – also von Sokrates nicht nur das Faktum, dass er Vernunft in einem zum aufrechten Gang fähigen Körper ist, sondern auch die Strupsnasigkeit, die ihn von anderen (etwa hakennasigen) Exemplaren der Spezies 'Mensch' unterscheidet. Durch diese über den Wesensbegriff hinausgehenden Eigenschaften (Stups- oder Hakennasigkeit oder die Hautfarbe) unterscheiden sich die jeweiligen Exemplare der Art 'Mensch' voneinander. Im Falle von Entitäten, deren Wesensbegriff die Realisation einer Vielzahl von Exemplaren zulässt, gibt es neben

¹⁰ Vgl. N. Slenczka, *Einleitung zu: Personalität Gottes*, MTh XIX, Leipzig 2007, 1-17.

¹¹ Zum Folgenden vgl. *Thomas von Aquin*, *De ente et essentia II* und *III* (am besten zugänglich in der Ausgabe: R. Allers, *Thomas von Aquin, über das Sein und das Wesen*, lat.-dt., Darmstadt 1980). Ich verzichte auf Einzelnachweise.

dem nur das allen Gemeinsame bezeichnenden abstraktiven Allgemeinbegriff (humanitas) noch einen konkretiven Allgemeinbegriff (homo), der den Träger von humanitas als solchen, aber unter schweigendem Einschluss von individuierten Näherbestimmungen bezeichnet. Ein Exemplar hat daher Anteil an der humanitas – nicht nur so, dass es gleichsam nur einen Teil der 'Idee' verwirklicht, sondern eben auch so, dass das Allgemeine nur ein Teil an ihm neben näherbestimmenden individuellen Eigentümlichkeiten ist (neben der ratio hat er auch noch die Stupsnasigkeit – daher 'ist' er nicht humanitas, sondern 'hat' sie). Der konkrete Allgemeinbegriff (Mensch) hingegen kann vom Einzelexemplar identifizierend ausgesagt werden ('dies ist ein Mensch'), weil dieser Begriff das Exemplar als quaedam rationale bezeichnet, aber eben unter Einschluss seiner individuierenden Näherbestimmungen (als animal rationale). 'Humanitas' bezeichnet den Teil am Menschen, der allen Menschen gemeinsam ist. 'Homo' bezeichnet ein subsistentes Seiendes unter Einschluss dessen, dass ihm neben dem allen Exemplaren Gemeinsamen darüber hinausgehend partikuläre Besonderheiten eignen.

1.1.3. *Sprachtheoretische Grundlagen II: Der prädiikativen Satz.* Nun kommen Begriffe selten selbstständig, sondern meistens im Satz vor, dessen Grundform nach aristotelischem Verständnis der prädiaktive Satz ist. Dessen Grundform sieht so aus: Subjekt – Kopula (Bindewort zwischen Subjekt und Prädikat: 'ist') – Prädikat; im Anwendungsfall: (Ihr Mensch Jesus) [ist] [Gottes Sohn].¹² 'Prädikat' ist also nicht ein Verb, sondern der Begriff ist mit 'Attribut' (Zugeschriebenes) zu übersetzen. 'Subjekt' und 'Prädikat' werden hier und im Folgenden in diesem Sinn verwendet.

Insgesamt gilt, dass wohlgebaute Aussagesätze im Subjekt des Satzes immer etwas präsentieren, von dem etwas prädiiziert wird, das aber selbst nicht von etwas anderem ausgesagt werden kann. Solche Begriffe fasst Thomas, darin natürlich Aristoteles folgend, unter der Kategorie der 'Substanz' zusammen. 'Substantialität' rekurriert zunächst auf nichts anderes als auf die syntaktische Selbstständigkeit (Nichtprädiakabilität) von Begriffen. Die meisten¹³ konkretiven Allgemeinbegriffe gehören zur Kategorie der Substanz, können also syntaktisch nur als Satzsubjekt stehen. Alle übrigen satzfähigen Elemente – seien das nun Wertsensbezeichnungen oder akzidentelle Näherbestimmungen – müssen an der Prädikatstelle stehen, werden also von diesem Subjekt ausgesagt (weiß; stupsnasig;

¹² Zum folgenden vgl. N. Slenczka, Realpräsenz und Ontologie, Göttingen 1993, 305-343. Dort Texte und Lit.

¹³ Darin steckt ein Problem, das ich jetzt nicht erläutere.

2 m lang). Sofern solche Näherbestimmungen zufällig einmal selbständig oder als Subjekt stehen (dies Weiße), ist in ihnen immer ein 'Träger' mitgedacht.¹⁴

Die Begriffe 'substantia' oder 'suppositum' rekurrieren zunächst also auf diese syntaktische Eigentümlichkeit bestimmter Begriffe. Nach Überzeugung des Aristoteles und seiner scholastischen Nachfolger entspricht dieser syntaktischen Eigentümlichkeit eine ontologische Struktur, die sie als 'hypostasis' oder 'substantia' bezeichnen: der sprachlichen Selbstständigkeit entspricht die ontologische Selbstständigkeit einer durch den Begriff repräsentierten Entität, die der Zuweisung von Prädikaten entsprechend durch die Wesensnatur identifiziert ist (dies ist ein Mensch, weil ihm die Attribute von humanitas eignen) und die Träger von über die Wesensnatur hinausgehenden Eigenschaften ist.¹⁵ Die an Aristoteles anknüpfende Unterscheidung von substantia prima und secunda differenziert diese Begriffe und entsprechend das Bezeichnete daraufhin, dass es einerseits selbstständig ist (subsistentia), und dass es andererseits bestimmten Wesens ist (essentia).

Der konkrete Allgemeinbegriff (Mensch) kann allerdings im prädiaktiven Satz auch als Prädikat auftreten. Er wird dann aber vom Subsistierenden identifizierend ausgesagt, d. h.: Das Prädikat 'Mensch' ist nicht (wie im Falle der Bestimmungen) 'an' einem Subsistierenden, sondern ist mit diesem identisch. Die Kopula 'ist' gewinnt in diesen Fällen einen anderen Sinn als im Falle der Prädikation von akzidentellen Bestimmungen.

Die erste Substanz (hypostasis/subsistentia) im Falle rationaler Entitäten heißt nun – so wird die o. g. Persondefinition des Boethius integriert – 'persona'.

1.1.4. *Die persona als Attributionssubjekt.* Wenn nun in einem Satz nicht von der konkretionsfähigen Wesensnatur in abstracto (etwa: die menschliche Wesensnatur [an sich] schließt Wille ein), sondern von einem bestimmten Etwas (diesem bestimmten Menschen) etwas ausgesagt wird (dieser Mensch ist sterblich; stupsnasig), dann bezieht sich die Aussage immer auf das suppositum, das [in durch-

¹⁴ Treten die Begriffe der Kategorie 'Substanz' an die Prädikatstelle wie in der Wendung 'Sokrates ist ein Mensch', dann gewinnt die Kopula ('ist') die Funktion und den Sinn einer Identitätsfeststellung, während sie sonst den Charakter der Zuschreibung einer vom Subjekt unterschiedenen Eigenschaft hat.

¹⁵ Dies sprachlich-ontologische Verständnis von 'substantia' ist noch in der berühmten Substanzdefinition des Spinoza greifbar (quod in se est et per se concipitur), vgl. B. de Spinoza, Ethica I, definitio III, dazu: K. Cramer, Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinoza-Interpretation, in: ZphF 31 (1977), 527-544; ders., Über die Voraussetzungen von Spinozas Beweis für die Einzigkeit der Substanz, in: NHPH 12 (1977), 1-8.

schnittlich gebauten Aussagesätzen¹⁶), durch den konkreten Allgemeinbegriff identifiziert, im Satzsubjekt repräsentiert ist, und damit auf die Person im Sinne der genannten Definition des Boethius. Daher gilt: "omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona - alles, was an einer Person ist, ob es nun zu ihrer Wesensnatur gehört oder nicht, ist mit ihr über die Person vereint"¹⁷. Dieser Satz ist abgeleitet aus der Beobachtung, dass alle Attributionen von Prädikaten im Aussagesatz einen konkreten Allgemeinbegriff als Bezugspunkt voraussetzen. Plausibel sind also diese Verhältnisse nicht als ontologische Theorie, nach der es 'Person', 'Natur', 'Subsistenz' oder Ähnliches und darauf bezügliche Axiome oder Beobachtungen gibt, sondern ausschließlich als Widerspiegelung sprachlicher Verhältnisse. Die Sprache stellt eben nun einmal unterschiedliche Allgemeinbegriffe zur Verfügung und erlaubt es nicht, sie den Einzelexemplaren beliebig zuzuordnen - wir können nicht sagen: 'Dieser [zeige Egon] ist eine Menschheit oder Menschhaftigkeit', sondern nur: 'Diesem [wieder Egon] eignet Menschhaftigkeit'. Und die Sprache zwingt uns andererseits, zu sagen, 'dieser [nochmal Egon] ist ein Mensch', und hindert uns daran, festzustellen, dass Egon [zum letzten Mal] einen Menschen 'hat'. Die Frage danach, warum wir so sprechen, bringt die Unterscheidung von Person und Natur auf den Begriff.

1.1.5. *Anwendung auf die Christologie*. Damit zur Anwendung dieser Voraussetzungen auf die Christologie: Die Alternative zwischen der Behauptung, die union von Gott und Mensch vollziehe sich auf der Ebene der Natur, oder sie vollziehe sich in der Person, ist nicht einfach eine ontologische Alternative, sondern sie entscheidet sich mit der Frage danach, wie der sprachliche Vollzug der Zuschreibung von 'Mensch(heit)' an 'Gott(heit)', den die Tradition vorgibt, verstanden werden will. Der Satz 'das Wort ward Fleisch' wird vor dem eben entfalteten Hintergrund analysiert; er lässt mehrere Lesarten zu: Entweder soll die Behauptung aufgestellt werden, dass der Begriff 'Gott' und der Begriff 'Mensch' die gleiche Bedeutung haben; diese Möglichkeit lässt der durchschnittliche Sprachgebrauch, der die Begriffe durch einen unterschiedlichen semantischen Hof unterschiedlich definiert, nicht zu. Oder aber der Satz intendiert eine Definition des Wesensbegriffs; dann wäre mit dem Satz eine Definition beabsichtigt, die behauptet, dass jedes Exemplar von Gott wesentlich den Begriff des Menschen einschließt. Das ist auf den ersten Blick keine sinnvolle Behauptung. Zudem würde

¹⁶ Ich lasse mich hier nicht auf die Diskussion über die sprachlichen Prämissen dieses 'normal gebaut' ein ...

¹⁷ Thomas von Aquin, STh III q 2 a 2 resp.

eine solche Behauptung doch eher mit den abstraktiven Allgemeinbegriffen handieren (Gotthaftigkeit ist Menschhaftigkeit).

Oder aber das Satzsubjekt stellt einen konkreten Allgemeinbegriff dar und referiert entsprechend auf konkrete Entitäten. Dann gilt eben in einem wohlgebauten Aussagesatz, dass das Satzsubjekt etwas syntaktisch und daher ontologisch Selbständiges repräsentiert, dem sowohl Wesensprädikate wie außerwesentliche Bestimmungen (Akzidentien) attribuiert werden. Dann muss der Satz 'Gott ist Mensch' so verstanden werden, dass das Menschsein vom concretum der Gottheit präzisiert wird, und das heißt: Dasjenige, wodurch ein Mensch ein Mensch ist, muss mit der göttlichen Person (die Träger dessen ist, wodurch ein Gott ein Gott ist) verbunden sein.¹⁸

Nun bleiben in der kirchlichen Rede über Jesus Christus sowohl die Aussage 'dieser ist Gott' wie die Aussage 'dieser ist ein Mensch' gültig und finden Verwendung; zugleich bezeichnet die Kirche mit diesen Begriffen ein einziges Subjekt. So bleibt für ein Verständnis der Rede der Kirche über die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus nur die eine Möglichkeit, dass die Wesensnatur des Menschen in Christus kein eigenes suppositum hat, sondern durch das suppositum (die persona) der Gottheit im Sein gehalten wird. Gott vereint die Menschheit mit sich (und nicht umgekehrt). Daher kann von dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth ausgesagt werden, dass er 'ein Mensch' ist (eine selbständige, aber eben von der Person des Logos individuierte und verselbständigte, Menschennatur), als auch, dass er Gott ist (ein concretum von Gotthaftigkeit). Die sogenannte 'suppositale Union' (Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur Christi in der persona / im suppositum des Logos) bzw. die These von einer Anhypostasie der Menschennatur in Christus (die Menschhaftigkeit verfügt in Christus nicht über ein eigenes suppositum) ergibt sich somit aus einer Analyse der sprachlichen Figuren, in denen die als normativ geltende Tradition über Jesus von Nazareth spricht. Genau darum ist diese Theologie an autoritativen sprachlichen Vorgaben orientiert, hinsichtlich derer sie sicher sein kann, dass in diesen Wendungen der Sachverhalt selbst erfasst ist und eine Analyse der sprachlichen Verhältnisse den Sachverhalt erschließt.

1.1.6. *Die kanonischen christologischen Aussagen als Ursprung der Zweinaturenlehre*. Man könnte dies noch an weiteren scholastischen Traktaten exemplifizieren - ich erspare das den Lesern und halte fest: Die scholastischen Traktate über die Person und das Werk Christi setzen durchgehend ein mit der Beschreibung der

¹⁸ Umgekehrt kann aber nicht Gotthaftigkeit von der menschlichen Person präzisiert werden, denn dann hätte man es, da die Realdistinktion von Person und Wesen in der Gottheit keinen Raum hat und Gott nicht unselbständig sein kann, mit zwei Personen zu tun.

unitio naturarum in persona und erwecken damit für den oberflächlichen Blick den Eindruck, dass sie gleichsam die Entstehung dieser Vereinigung mitverfolgen und das Ergebnis in einer Theorie des Gottmenschlichen zusammenfassen – geleitet von der Frage, wie Gottheit und Menschheit vereint sein können.¹⁹ Eine ontologische Theorie würde dann die Christologie bestimmen. Strenggenommen trägt dieser Eindruck, denn die Frage der scholastischen Theologen ist vielmehr diese: Was lassen die autoritativen Aussagen der Schrift und der Tradition über Jesus Christus hinsichtlich dieser Person erkennen? Nicht die Beschreibung eines selbständig und eigens (wie auch immer) wahrgenommenen Vorgangs, sondern die Analyse der Art und Weise, wie die normative Tradition über die Person Jesu spricht und die Frage, unter welchen Bedingungen diese Redewendungen sinnvoll sind, leiten diese Christologie. Die theologische Zweinaturenlehre, die These also, dass die menschliche *Natur* mit der göttlichen *Person* vereint und von ihr getragen wird, vollzieht lediglich die Implikationen der sprachlichen Verhältnisse nach, in denen sich die kanonische christologische Tradition darstellt. Die theologische Entfaltung der Zweinaturenlehre bildet mit den Begriffen der 'Person', der 'Natur', der Anhypostasie und der suppositalen Union lediglich die Implikationen der normativen Aussagen der kirchlichen Tradition ab.

Aber nicht erst die theologische Forschung vollzieht sich im Medium der Sprachanalyse, sondern bereits die zugrundeliegende, auf Aristoteles zurückgehende ontologische Theorie, die mit 'Personen', 'Naturen' und 'supposita' rechnet, verbindet die sprachlich-syntaktische und die 'gegenständliche' Ebene untrennbar miteinander, so aber, dass nicht etwa die ontologischen Verhältnisse die sprachlichen Gegebenheiten präjudizieren, sondern umgekehrt: die sprachlichen Gegebenheiten erschließen den darin bezeichneten Sachverhalt und seine Struktur. Wie die Wirklichkeit verfasst ist, gibt sich in der Art und Weise zu erkennen, in der Menschen über sie sprechen. Die eigentümliche Verschränkung von sprachlicher und ontologischer Ebene bestimmt also auch schon die aristotelischen Voraussetzungen dieser Position: die Ontologie der Substanz ist, wie schon Nietzsche zu Recht notiert hat, die gegenständliche Widerspiegelung der Verhältnisse der Begriffe im Aussagesatz.²⁰ Gegenstandsanalyse erfolgt auf dem Wege der Sprachanalyse; denn die Gegebenheiten stellen sich dar in der Art und Weise, wie über sie gesprochen wird und sie sind nur so zugänglich. Das setzt natürlich für die scholastischen Theologen die Basisbehauptung voraus, dass die

¹⁹ So sind die meisten dieser Traktate in der Tat angelegt, ihr Blick geht von der 'unitio naturarum' – dem Prozess der Vereinigung der Naturen' zur Bestimmung der beiden Naturen und ihres Verhältnisses weiter.

²⁰ *Stenczka*, Realpräsenz, aaO. (wie Anm. 12). Zu Nietzsche vgl.: F. Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achzigerjahre, Werke III, hg. v. K. Schlechta, Nachdruck Frankfurt 1984, 875.

Struktur des Satzes der Struktur des Sachverhalts folgt und ihr 'ordine rei' – in der ontologischen Abfolge' nachgeordnet ist. Aber diese Prämissen ändern nichts daran, dass der 'ordo cognitionis' – der Weg der Erkenntnis des Gegenstandes' – seinen Ausgangspunkt von der Rede über den Gegenstand nimmt. Wir haben – nach Aristoteles und seinen mittelalterlichen Schülern – die Wirklichkeit nur im Medium der Sprache und durch die Sprache.

Letztlich liegt diesen der geprägten christologischen Sprache entspringenden Aussagen eine Sprachtheorie zugrunde, nach der sich in der Sprache die Struktur der Wirklichkeit abbildet und umgekehrt: dass die Wirklichkeit sprachförmig oder 'logisch' ist. Damit gilt eben: Nach Überzeugung der gesamten vorneuzeitlichen Tradition haben wir die Person Christi nur im Medium der Rede über sie. Soweit diese Rede kirchliche, vom Heiligen Geist erfüllt Rede ist, erschließt sich in ihr für denjenigen, der dieses Reden präzise analysiert, die Wahrheit der Person Jesu.

1.2. *Reformatorische Christologie – zur Idiomenkommunikation.* Dieselbe eigentümliche Verschränkung von Sprachstruktur und Gegenstandsstruktur prägt auch die reformatorische Christologie. Das wird am deutlichsten, wenn man sich dem Lehrstück zuwendet, das auch in den vorreformatorischen Sentenzenkommentaren behandelt wurde, nämlich der Idiomenkommunikation, in der der lutherische Zweig der reformatorischen Christologie mit der gesamten bisherigen Tradition bricht und ein 'neues Dogma'²¹ generiert.

1.2.1. *Das Problem.* Behandelt wird hier die Frage, wie genau die Wendungen zu verstehen sind, in denen die als Mensch qualifizierte Person Jesu von Nazareth Subjekt von Prädikaten wird, die traditionell nur Gott zukommen ('ehe Abraham war, *bin ich*'; Joh 8,58), wie umgekehrt die als Gott qualifizierte Person Jesu zum Subjekt von Prädikaten wird, die traditionell nur einem Menschen zukommen (sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt; 1 Kor 2,8), und wie die Wendungen zu verstehen sind, in denen mit Bezug auf die Person Jesu von Nazareth Gott und Mensch in identifizierenden Sätzen zusammengespannt werden

²¹ Th. Malthus, Das neue Dogma der Lutherischen Christologie, Gütersloh 1969. Zum folgenden vgl.: R. Schwarz, Gott ist Mensch, in: ZThK 63 (1966), 289-351; M. Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis, Göttingen 1980; H. Chr. Brandt, Die späte Christologie des Johannes Brenz, Tübingen 1991, J. Baur, Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993; J. A. Steiger, Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers, in: NZStH 38 (1996), 1-28; J. Hund, Das Wort ward Fleisch, Tübingen 2006. Von mir selbst: N. Stenczka, Jesus Christus, in: A. Beutel (Hg.), Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 381-392; ders., Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein, in: D. Korsch (Hg.), Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, 79-98.

(Gott ist Mensch). Grundsätzlich geht die christologische Tradition – die Altgläubigen ebenso wie die reformierten Gegner Luthers – mit diesen Sätzen so um, dass sie die Sätze unter der Prämisse der Wahrung des herkömmlichen semantischen Gehalts der Begriffe von Gott und Mensch interpretieren und im Falle der ersten beiden Wendungen die jeweils passenden Prädikate den jeweiligen Naturen zusortieren bzw. der nach jeweils beiden Naturen benennbaren Person.²² Hier zieht der durchschnittliche Sprachgebrauch die Grenze zwischen zulässigen und unzulässigen christologischen Aussagen. Die traditionellen Aussagen, die von Gott Menschliches und umgekehrt aussagen, werden als vorbehaltliche Aussagen gelesen: 'sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt – nach seiner menschlichen Natur'; oder: 'Ihe Abraham war, bin ich – nach meiner göttlichen Natur'.

1.2.2. *Die Position Luthers.* Will man die Differenz zwischen Luther einerseits und seinen altgläubigen und reformierten Gegnern andererseits auf den Begriff bringen, so gilt, dass Luther den Anspruch erhebt, die Wendungen, mit denen die Bibel und die kirchliche Tradition die Bedeutung der Person Jesu Christi zum Ausdruck bringt, nicht unter dem Vorbehalt eines bestimmten Verständnisses der Vereinigung der Naturen und des Verhältnisses der Naturen zu stellen, sondern umgekehrt davon auszugehen, dass die im Wortsinn genommenen Wendungen der Schrift erst erschließen, womit man es in der Person Jesu zu tun hat.

1.2.3. *Die Erschließung der christologischen Sache von der vorbehaltlos akzeptierten normativen Sprache her.* In das Zentrum der Christologie treten nun ganz bestimmte biblische Aussagen über die Person Jesu, die Luther wieder mit der Anweisung verbindet, sie nicht von vornherein unter den Vorbehalt des herkömmlichen Verständnisses dessen zu stellen, was allenfalls ein Gott oder ein Mensch sein kann; die biblischen Zuschreibungen werden vielmehr als die Aussage einer Erweiterung des Sprachgebrauches und damit als Erschließung einer Veränderung des bezeichneten Sachverhaltes gedeutet:

„... kürzlich lasse yhm ein einfeltiger Christ daran begnügen, Das der heilige geist wol hat wissen uns zu leren, wie wir reden sollen ... Also spricht aber der heilige geist Johan. 3. Also liebet Gott die welt, das er seinen einigen Sohn dahin gibt, Ro. 8. Er hat seines eigen sons nicht verschonet, sondern fur uns alle dahin gegeben. Und so fort, alle werck, wort, leiden, und was Christus thut, das thut, wirckt, redet, leidet der warhaftige Gottes son, und ist recht

²² D. h.: 1 Kor 2,8 wäre zu lesen: Nicht Gott (der Herr der Herrlichkeit) wurde gekreuzigt, sondern der Mensch Jesus von Nazareth, dessen Menschheit mit der Zweiten Person der Trinität personaliter verbunden ist – er wurde 'nach seiner Menschheit' gekreuzigt.

gered: Gottes son ist fur uns gestorben, Gottes son predigt auff erden, Gottes son wescht den jüngern die fusse, wie die Epistel Ebre. 6. sagt: Sie creutzigten yhm selbs den son Gottes.¹²³

Es ist ganz deutlich die Redeweise der Schrift, die dazu anleitet und dazu nötigt, von Gott etwas zu präzisieren, was nach herkömmlicher Definition des Begriffes von ihm ausgeschlossen ist: Ein anständiger Gott leidet und stirbt nicht. Der Begriff 'Gott' verbindet sich im christologischen Gebrauch mit Prädikaten, die nicht zu dem üblichen semantischen Hof gehören, der im normalen Sprachgebrauch den Begriff umgibt, und dasselbe gilt im Bereich der Christologie für den Begriff 'Mensch'. Der Lebensvollzug des Menschen Jesus von Nazareth wird zum Prädikat Gottes, und die Prädikate Gottes werden zu Attributen des Menschen, so dass aussagbar wird, dass der Mensch Jesus von Nazareth allgegenwärtig die Welt regiert.

Der biblische Sprachgebrauch erschließt damit den Sachverhalt der 'Idiomenkommunikation', der Mitteilung der Eigenschaften Gottes an den Menschen und umgekehrt:

"Es gibt eine communicatio idiomatum [Mitteilung der Eigenschaften] ...: Unterschieden sind die Naturen, aber nach jener Mitteilung gibt es eine Verbindung, d. h. eine Person, es bestehen nicht zwei Personen. ... Daher sage ich zu Recht das, was ich vom Menschen Christus sage, auch von Gott: daß er gelitten hat und gekreuzigt wurde.

Einwand: Aber Gott kann nicht gekreuzigt werden oder leiden.

A[ntwort]: Das weiß ich – als er noch nicht Mensch war. Von Ewigkeit her war er nicht gelitten, aber als er Mensch wurde, ist er leidendfähig geworden. Von Ewigkeit her war er nicht Mensch, aber empfangen – vom Hl. Geist nämlich –, geboren von der Jungfrau Maria werden Gott und Mensch eine Person und haben Gott und Mensch dieselben Prädikate [wrtl.: sind die Prädikate Gottes u. d. M. dieselben]. Hier ist eine Einheit der Person entstanden. *Da gehf's ireinander* Menschheit und Gottheit. *Die Einheit, die hefts.* Ich bekenne zwei Naturen, aber sie können nicht getrennt werden. Das macht die Einheit, die eine größere und festere Verbindung ist als die von Seele und Leib, weil diese getrennt werden, jene niemals, die unsterblich göttliche Natur und die sterbliche menschliche Natur, sondern sie sind verbunden in einer Person. *Da hefts* Christus, der leidendunfähige Gottessohn, Gott und Mensch wird gekreuzigt unter Pontius Pilatus.¹²⁴

Es ist also zu unterscheiden zwischen den Aussagen über Gott und Mensch extra Christum und in Christo. Die Leidendunfähigkeit Gottes und die beschränkte Macht und die Ortgebundenheit des Menschen stellt die Vernunft nicht etwa irrtümlich fest, sondern dies sind in der Tat essentielle Grundprädikate Gottes bzw.

¹²³ M. Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, BoA III, 391,7-18.

¹²⁴ M. Luther, De divinitate et humanitate Christi, WA 39/II, 92-121, hier 101f. Kursiv gesetzt im Original dt. Alle Übersetzungen, soweit nicht anders gekennzeichnet, hier und im Folgenden von N. St.

des Menschen²⁵. Die Schrift spricht aber in einem Fall – nämlich mit Bezug auf die Person Jesu – über Gott einerseits und andererseits mit Bezug auf den Menschen Jesus von Nazareth anders, als der durchschnittliche Sprachgebrauch es zulässt: Sie weist Gott das Leiden und den Tod und dem Menschen die Herrschaft über alle Welt zu, so dass die Begriffe 'Gott' und 'Mensch' einen zusätzlichen semantischen Gehalt über den bisherigen hinaus gewinnen.

Während die reformierten und die altgläubigen Gegner Luthers diese Aussagen der Schrift gleichsam unter Kuratel stellen und sie so zu interpretieren suchen, dass sie kompatibel sind mit dem üblichen semantischen Gehalt der Begriffe 'Gott' und 'Mensch', nimmt Luther sie zum Nennwert: In diesen ungewöhnlichen Wendungen manifestiert sich eine *Neudefinition* Gottes und des Menschen. In der Person Jesu von Nazareth vollzieht sich ein Vorgang, den die sprachlichen Zueignungen, die die Schrift, die Tradition und die Liturgie vollziehen, erschließen, nämlich der Vorgang einer wechselseitigen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und des Menschen an Gott. Der sprachliche Vorgang der wechselseitigen Attribution erlaubt die Feststellung, dass man es in der Person Jesu Christi mit einer Einheit von Gott und Mensch zu tun hat, die eben nicht ein Nebeneinander zweier gegenständig gedachter Naturen ist, sondern der Vollzug gegenseitiger Mitteilung aller Eigenschaften und Widerfahrnisse, durch den Gott die Attribute des Leidens und Sterbens, und der Mensch die Attribute göttlicher Allmacht gewinnt. Gott und Mensch sind in Christus jeweils noch etwas anderes, als sie abgesehen von Christus und im durchschnittlichen Verständnis der Begriffe sind.

1.2.4. Der 'neue Sinn der Worte'. In diesem Sinne spricht Luther davon, dass die Worte in der Anwendung auf die Person Jesu Christi eine 'neue Bedeutung' erhalten: Die Worte 'Gott' und 'Mensch' werden Begriffe, die über ihren natürlichen Gebrauch hinaus ihr Gegenteil einschließen und mitbezeichnen²⁶:

²⁵ [These] 20. Es ist gewiß, daß alle Begriffe in Christus eine neue Bedeutung erhalten, obwohl sie dieselbe Sache bezeichnen.

²⁶ Denn [der Begriff] 'Kreatur' bezeichnet nach dem alten Sprachgebrauch und in Bezug auf alle anderen Sachverhalte [abgesehen von der Person Christi] einen von der Gottheit in unendlicher Weise getrennten Sachverhalt.

²⁵ Die übrigens in der Feststellung der bleibenden Unterscheidung der Naturen festgehalten wird – das wäre Stoff für einen eigenen Aufsatz.

²⁶ Vgl. dazu St. Strijff, *Novis linguis loqui*, FSÖTh 70, Göttingen 1993. Vgl. die christologischen Disputationen: *Disputatio de sententiâ: Verbum caro factum est* [1539], WA 39/II, 1-33; *De divinitate* (wie Anm. 24), hier zur 'nova lingua' oder 'grammatica spiritus sancti': 10-4, 12,10 [A.]; 94,17-32; 103,5; 104,10-19 und 104,21-105,19; 116-118.

22. Nach dem neuen Sprachgebrauch bezeichnet er [der Begriff] einen Sachverhalt, der mit der Gottheit untrennbar in derselben Person in unaussprechlicher Weise verbunden ist.

23. So ist es notwendig, daß die Worte 'Mensch', 'Menschheit', 'gelitten' etc. und alles, was von Christus ausgesagt wird, neue Worte sind.

24. Nicht, weil sie eine neue oder andere Sache, sondern weil sie diese neu und anders bezeichnen – wenn man das nicht eigentlich auch eine neue Sache nennen müßte.²⁷

Auch hier – und dieser Punkt ist wichtig: Die Neubestimmung geht in diesem Zitat aus von dem Sprachgebrauch der Schrift und der kanonischen Tradition.²⁸ Die Erweiterung des semantischen Gehaltes, die die Begriffe dort in der Anwendung auf Christus erfahren, nötigt dazu, festzustellen, dass die Begriffe definiert werden unter Einschluss dessen, was nach dem durchschnittlichen Sprachgebrauch ihr Gegenteil ist: Der Begriff 'Mensch' schließt in seiner Anwendung auf Christus die Prädikate des Begriffes 'Gott' nicht aus, sondern ein; indem ich Christus als Mensch bezeichne, ist sein Gottsein mitbezeichnet. Dieser semantische Zugewinn²⁹, der dem durchschnittlichen Sprachgebrauch widerfährt, weist hin auf – oder besser: erschließt – eine *Neubestimmung der Sache*: In der Person Jesu wird in präziser Weise neu – unter Einschluss des Gegenteils – definiert, was jeweils Gott und was Mensch ist.

1.2.5. Die *Sprache und ihr Gegenstand*. Damit ist aber auch deutlich, dass man es bei Luther mit einer Radikalisierung der eigentümlichen Verschränkung von sprachlicher und 'ontologischer' Ebene zu tun hat, die die christologische Tradition insgesamt prägt: Luther überlässt sich der in den biblischen Texten präsenten Bewegung, die zu einer Neudefinition dessen, was jeweils Gott und was Mensch ist, führt.³⁰ Während die scholastischen Traktate die Sätze der autoritativen Tradition analysieren unter der Bedingung, dass die herkömmlichen Regeln der Grammatik und dass vor allem der semantische Gehalt der Begriffe nicht durchbrochen wird, geht Luther davon aus, dass 'der Heilige Geist seine [eigene] Grammatik hat'³¹, die nicht regellos ist oder Äquivalenzen produziert, sondern die dem aufmerksamen Leser in der sprachlichen Übertragung von Eigenschaf-

²⁷ Luther, *De divinitate et humanitate* (wie Anm. 24) 94, 17-26.

²⁸ Das genau ist in der Wendung gemeint, dass der Heilige Geist die Formeln, in denen über Christus zu reden ist, vorschreibt: Luther, *De divinitate et humanitate Christi*, WA 39/II, 104,18f.

²⁹ Es wäre hier der Ort, diese Bemerkungen ins Gespräch zu bringen mit E. Jüngel, *Gott – ein Wort unserer Sprache*, in: *Unterwegs zur Sache*, München 1988, 80-104; sowie mit J. Ringelber, *Metapher und Eschatologie bei Luther*, in: *ZThK* 100 (2003), 223-240.

³⁰ Das ist übrigens eine gedankliche Figur, die Luther nicht erfunden hat, sondern die sich auch bei Bernhardt von Clairvaux in dessen Auseinandersetzung mit Petrus Abaelard findet.

³¹ 'Spiritus sanctus habet suam grammaticam.'. Luther, *De divinitate* (wie Anm. 24) WA 39/II, 104,21.

ten eine wechselseitige Selbstmitteilung von Gott und Mensch in Christus erschließt.

1.2.6. *Die Lutherische Orthodoxie des 17. Jhs.* hat sich im wesentlichen an diese Vorgaben gehalten; nach Johann König³², auf den ich mich der Einfachheit halber beschränke, sind die wesentlich von Martin Chemnitz systematisierten genera der Idiomenkommunikation nicht einfach Vorgänge, sondern "modi praedicandi – Redeweisen"³³, und zwar nicht in dem Sinne, dass es sich um bloße Prädikationsakte handelt, sondern in dem Sinne, dass diese Prädikationsakte einen Vorgang der Kommunikation erschließen, der sich in der Person Jesu vollzieht: Die concreta der beiden Naturen (Gott; Mensch) partizipieren jeweils an den Vollzügen, die die Person 'kraft' der je anderen Natur vollbringt.³⁴ Die in der Unterscheidung der genera der Idiomenkommunikation vollzogenen Grenzbeziehungen und die im Einzelnen hochkomplexen Auseinandersetzungen unter den Theologen der Hochorthodoxie über diese Frage können hier nicht nachgezeichnet werden.

1.2.7. *Was ist eine 'göttliche Natur'?* Allerdings ist die alprotestantische Orthodoxie Luther an einem auch für diese Frage entscheidenden Punkt nicht gefolgt, nämlich in der revolutionären Bestimmung dessen, was eigentlich der Begriff 'göttliche Natur' besagt. Bei König – um bei ihm als Beispiel zu bleiben – ist die göttliche Natur definiert durch Eigenschaften, die ihr zukommen – König verweist von der Christologie aus (III § 62) zurück auf die Trinitätslehre, wo er³⁵ die göttliche essentia – das ist eine Üblichkeit – als essentia spiritualis definiert und ihr das alle übrigen Eigenschaften tragende Attribut der Unendlichkeit (infinitas) zuweist; das Prädikat impliziert zugleich, dass Gott alle 'termini essentiae' trans-

³² J.F. König, *Theologia positiva acroamatica* [1664], hg. u. übers. v. A. Siegmund, Tübingen 2006; vgl. weiter: D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* [1707], hier und im fl. zit. nach der 2. Aufl. des Nachdrucks Leipzig 1763. J. Gerhardt, *Loci theologici*, Nachdruck Leipzig 1885, hier loc IV.

³³ König, *Theologia* (wie Anm. 32) III, § 108ff zu den Redeweisen; §§ 133ff von der Idiomenkommunikation.

³⁴ Dabei ist festzuhalten, dass die Lutherischen Theologen des 16. und 17. Jhs. im genus majestaticum eine Teilhabe der menschlichen Natur an den Prärogativen der Gottheit lehrten – vgl. nur: FCSD VIII (BSLK 1032) – während sie die Übertragung menschlicher Eigenschaften auf die göttliche Natur ausschlossen (ebd.).

³⁵ Vgl. zum folgenden König, *Theologia* (wie Anm. 32) I § 35 und Kontext. Dazu beispielsweise Hollaz, *Examen* (wie Anm. 32) I cap 1 q 21: "Deus est Spiritus independens. Ubertus definitur: Deus est essentia spiritualis independens trium personarum, Patris, Filii et Spiritus sancti."

zendiert³⁶ – und damit sind durchaus die 'Grenzen' menschlicher 'Begriffe' für das göttliche Wesen gemeint, die, so König gleich im folgenden Paragraphen, lediglich 'quoad nostrum concipiendi modum – unter den Bedingungen unserer Erkenntnisweise' gelten und das göttliche Wesen zwar zur Sprache bringen, ihm aber letztlich nicht angemessen sind und es mit ihrem semantischen Gehalt nicht ausschöpfen können.

Diese Gotteslehre und damit ein Satz von Attributen ist in der Wendung 'göttliche Natur in Christus' vorausgesetzt und der Person Christi zugeschrieben, und zwar so, dass diese Natur mit der Person des Logos zugleich die Selbstständigkeit beider Naturen gewährleistet.

Luther hätte vermutlich an dieser Definition nichts auszusetzen gehabt – aber an einigen herausgehobenen Passagen seiner Werke findet man eine weit darüber hinausgehende Definition des Begriffes 'Gott' und dessen, was eine göttliche Natur ist; Luther hebt in diesen Passagen darauf ab, dass Gott sein Gottsein nicht einfachhin innehat, sondern dass er es in einem impliziten Prädikationsakt des Menschen erhält. Es muss im gegenwärtigen Kontext genügen, knapp auf die bekannten einschlägigen Passagen aus der Auslegung des Ersten Gebotes im GKat und auf die ebenfalls einschlägige Passage aus der Großen Galatervorlesung zu verweisen, in denen Luther diesen Prädikationsakt im Vollzug des Glaubens loziert:³⁷ *Indem* dieser Glaube alles von Gott her erwartet, prädiiziert er Gott als den Ursprung alles Guten und damit als das summum bonum. Die bonitas – das teilgebende Gute – ist bei Luther daher der zentrale und alle anderen Eigenschaften organisierende Gottesbegriff; und diese bonitas gewinnt Gott darin, dass der Mensch sie ihm zuweist, *indem* er alles Gute von ihm erwartet.

Genau diese These münzt Luther nun auch hinsichtlich der Zweinaturenlehre aus, und zwar in einer der frühesten Vorformen des Katechismusprojektes, in der zum ersten Mal die in der Auslegung des Ersten Gebotes im Großen Katechismus formulierte These, dass der Glaube die Gottheit 'mache', sich meldet; sie steht hier ein einem explizit christologischen Kontext:

Mit einem Glauben, der nicht Wissen ist, hat man es zu tun, "wen ich nit alleyn glaub, das war sey, was von gott gesagt wirt, sondern setze meyn traw yn yhr, begeb und erwege mich mit yhm zu handeln, und glaub on allen tzweyffell, er wird mir also seyn und thun, wie man von yhm sagt [...] Solcher glaub, der es wagt auff gott wie von yhm gesagt wirt, es sey ym leben oder sterben, der macht alleyn eynen Christen menschen und erlanget von gott alles was er will [...] dan das ist ein lebendiger glaub, und der wirt gepotten ynn dem ersten gepott, das

³⁶ König, *Theologia* (wie Anm. 32) p. 1, § 36.

³⁷ Vgl. zum folgenden näher: N. Sienczka, *Fides creatrix divinitatis*. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: J.v. Lippke (Hg.), *Denkraum Katechismus*, FS O. Bayer, Tübingen 2009, 171–195.

do sagt, ich byn deyn gott, du solt keyn ander gotter haben'. [...] darumb wird die gottheit ihesu Christi und des heyligen geystes damit bekannt, das wir yhn gleych wie yrn den vatter glauben.³⁸

Der entscheidende Punkt liegt eben darin, dass der Vollzug des Glaubens als eine Art vorprädikativer Prädikationsakt verstanden wird, und dass dem gegenüber der explizit lehrhafte christologische Prädikationsakt abgewertet wird. Dieser lehrhafte Akt ist nur dann religiös wertvoll, wenn ihm die im Glauben bestehende vorprädikative Anerkennung Jesu als Gott zugrundeliegt. Eigentlich wird Christus darin als Gott prädiiziert, dass ein Mensch alles von ihm erwartet.

Es wäre eine klare Überinterpretation, wenn man in solchen Aussagen Luthers eine christologische Theorie im gleich vorzustellenden Sinne finden wollte – aber das Anliegen, hier Luther zwar anders, aber besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, kann nicht von vornherein unerlaubt sein. Wenn man diese und ähnliche Aussagen nämlich zum Nennwert nimmt, dann implizieren sie, dass die expliziten christologischen Aussagen nicht einfach einen Sachverhalt in der Person Jesu zur Sprache bringen, sondern ein Verhältnis, in das sich der Glaubende zu dieser Person gesetzt weiß: Indem der Glaubende sich zu Christus so wie zu Gott verhält, d. h.: Von ihm sich alles Guten versieht bzw. ihm im Tod und im Leben vertraut, behandelt er ihn als Gott, und dieses 'Als Gott behandeln' bringt die Wendung 'dieser ist Gott' explizit zur Sprache.

1.2.8. *Der Selbstvollzug des Subjekts als Attributionsakt.* Damit erhält nicht einfach, wie bisher dargestellt, die 'außerwissenschaftliche' Rede der Schrift oder der Kirche über Christus eine konstitutive Funktion für die 'wissenschaftliche' Christologie, und es geht dann nicht nur darum, dass sich in der verbalen Prädikation der autoritativen Tradition ein Vorgang in re abbildet und erschließt. Vielmehr wird das redende Subjekt selbst in den Prädikationsvorgang einbezogen so, dass der christologische Satz nicht einfach über Christus spricht, sondern ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu ihm zur Sprache bringt. Umgekehrt hat der christologische Satz seine Wahrheit nicht einfach in einer Übereinstimmung mit den Gegebenheiten der historischen Person Jesu (wie immer man dieser ansichtig werden sollte), sondern er hat seine Wahrheit in diesem Verhältnis des Menschen zu ihm. Die Lehre von den zwei Naturen weist dann nicht bezeichnend auf den Sachverhalt hin, der in Jesus von Nazareth vorliegt, und erschließt ihn so, sondern die Bezeichnung Jesu als Gott oder als Sohn Gottes ist Ausdruck einer Existenzhaltung, in der der Satz 'dieser ist Gottes Sohn' seinen Sinn hat.

³⁸ M. Luther, Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers [1520] WA 7, [194] 204-229, hier Glaubensbekenntnis, WA 7, 215:5-21.

Oder noch einmal anders: Zum semantischen Gehalt des christologischen Satzes 'dieser ist Gott' gehört der Selbstvollzug des redenden Subjektes.

Selbstverständlich – ich wiederhole es – ist das keine Lutherphilologie. Wohl aber hat eben diese Denkfürer unter den Bedingungen des Plausibilitätsverlustes, den der Gottesbegriff erlitten hat, die Möglichkeit beigelegt, den Sinn der Zweinaturenlehre zu erhellen – und dem wende ich mich jetzt zu.

2. Das Ausdrucklichwerden des Subjekts als Gegenstand der Rede von Christus.

These: In der neuzeitlichen Theologie wird die Christologie – unter Aufnahme der skizzierten Ansätze – mehr oder weniger entschlossen in den Kontext eines Verständnis-ses religiöser Aussagen als Ausdrucksakte gestellt und die klassischen Aussagen von daher rekonstruiert.

2.1. *Schleiermacher.* Ich gehe nun zu Schleiermacher und damit zu der Position über, mit der diese Gestalt der Rezeption der traditionellen Christologie ihren Ausgangspunkt nimmt. Im Folgenden zeichne ich nach, dass und wie der Prädikationsvorgang bzw. das Bekenntnis der Gottheit Christi nicht mehr verstanden wird als ein prädikativer Satz, in dem eine in der Person des Gottmenschen ontisch gegebene Realität zur Sprache gebracht wird, sondern als ein Akt, in dem ein Verhältnis des Sprechenden zu dieser Person zum Ausdruck kommt, das konstitutiv ist für die Realität, von der die kanonischen Formulierungen sprechen. Die Bekenntnisaussagen, könnte man sagen, bezeichnen nicht einfach die gegenständliche Wirklichkeit 'Christus', sondern sprechen den auf Christus bezogenen Lebensakt des Glaubens aus.

2.1.1. *Der Ort der Christologie – sparsame Notizen.* Ich brauche hier den Ort der Christologie in der Glaubenslehre nicht ausführlich zu skizzieren – ich hebe zum Ort nur ein Moment heraus: Des Gegensatzes andere Seite – die Entwicklung des Bewusstseins der Gnade – ist nach dem bekanntlich in § 30 projektierten Schema eingeteilt in drei Satzformen: die Beschreibungen von Zuständen des frommen Selbstbewusstseins; die Beschreibung von Beschaffenheiten der Welt – hier findet sich in 'des Gegensatzes anderer Seite' des zweiten Hauptteils die Lehre von den media salutis, die Ekklesiologie und die Eschatologie; und die Beschreibung göttlicher Eigenschaften. Die Christologie kommt nun nicht etwa im Rahmen der Aussagen über die Beschaffenheit der Welt oder über göttliche Eigenschaften zu stehen – dort wäre sie zu platzieren, wenn es Schleiermacher darum ginge, eine explizite, gegenständliche Zweinaturenlehre zu entfalten. Vielmehr findet sich die Christologie im ersten, den Zuständen des Christen gewidmeten Teil und damit unter der Überschrift "Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der

göttlichen Gnade bewusst ist"; der entsprechende Abschnitt zerfällt in die Lehre von der Person resp. von der Würde Christi (§§ 95-99); die Lehre vom Geschäft resp. von der Wirksamkeit Christi (§§ 100-105); und in die Paragraphen, in denen dargestellt wird, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers "in der einzelnen Seele" manifestiert – die Gestalt, die Schleiermacher der traditionellen Lehre vom *ordo salutis* gibt (§§ 106-112). Schon in dieser Anlage und Verortung der Christologie deutet sich eine Verbindung von Christologie und Soteriologie an, die im Folgenden etwas ausführlicher zu entfalten ist.

2.1.2. *Der Grund für die Verortung der Christologie*: Diese Zuordnung der Christologie als ersten Teil der Beschreibung des Zustandes des Christen trägt zum einen der eigentümlichen – hier als bekannt vorauszusetzenden – Reformulierung der Zweinaturenlehre Rechnung, nach der Jesus von Nazareth das Urbild der Durchdringung aller Lebensmomente durch das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit ist.³⁹ 'Urbild' meint dabei den höchsten Grad der Verwirklichung des bestimmungsgemäßen Gottesverhältnisses, verbunden mit dem Vorgang, dass der Mensch Anteil gewinnt an diesem in Christus realisierten Gottesverhältnis. Insofern ist es völlig sachgemäß, dass der Zustand des Menschen unter dem Vorzeichen der Gnade im Ausgang von der Person Christi dargestellt wird, weil dieser eben nicht nur der Ursprung des Gottesverhältnisses seiner Mitmenschen, sondern die höchstvollkommene Realisation dieses Zustandes selbst ist.

Diese Verschränkung der Christologie mit der Soteriologie ist für das Gesamtkonzept der Glaubenslehre erheblich dadurch, dass Schleiermacher nicht etwa nur – dem oberflächlich betrachteten § 11 entsprechend – den gesamten Stoff der Dogmatik auf die Christologie konzentriert, sondern ihn, dem genau gelesenen § 11 folgend, um den Begriff *der Erlösung* konstruiert. Das hat im Aufbau und in der Gestaltung der Christologie die Folge, dass, wie Schleiermacher schreibt, die Lehre von der Person und vom Werk Christi zwar unterschieden und in der klassischen Abfolge – die Beschreibung des Werkes folgt der Lehre von der Person – dargeboten wird, dass Schleiermacher aber beides engstens aufeinander bezieht und dies in der These zu § 92 auch ausdrücklich notiert:

"Die eigentümliche Tätigkeit und die ausschließliche Würde des Erlösers weisen aufeinander zurück, und sind im Selbstbewußtsein der Gläubigen unzertrennlich eines."⁴⁰

³⁹ Zum Folgenden vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* [1831] § 93 und 94.

⁴⁰ *Schleiermacher, Glaube* (wie Anm. 39) § 92, These.

Die Unterscheidung von Person und Werk überführt Schleiermacher in die Unterscheidung von Würde und Wirksamkeit oder Tätigkeit und geht von einer strengen Äquivalenz von beidem aus. Das heißt, dass die Lehre von der Person diese Person als Ursprung einer bestimmten Wirkung am Menschen und auf diese Wirksamkeit hin auslegen muss; und das heißt umgekehrt, dass die Erfahrung der Wirksamkeit eine Bestimmung der Würde der Person als Ursprung dieser Wirksamkeit aus sich heraussetzt. Das ist zugleich ein Begrenzungsprinzip, das es verbietet, die Lehre von der Person Christi mit Aussagen zu belasten, die den für eine bestimmte Wirksamkeit zu veranschlagenden Bedarf übersteigen und die in der Anwendung des Begriffs der Natur auf die Gottheit das menschliche Verstehen überstrapazieren:

"Daher besteht, wenn die Glaubenslehre sich vom scholastischen immer mehr reinigen soll, auch für dieses Lehrstück die Aufgabe, einen wissenschaftlichen Ausdruck zu organisieren, in welchem sich der Eindruck, den wir von der eigentümlichen Würde des Erlösers aus den Zeugnissen über ihn gewonnen haben, nicht nur in vermeintlichen Formeln (wie in Chalcedon) abspiegele, und der zugleich, wenigstens in demselben Verhältnis welches bei anderen dogmatischen Bestimmungen eintritt, demjenigen nahe gebracht werde, was darüber in der religiösen Mitteilungen an die christlichen Gemeinen vorkommen kann ... Denn wenn der Unterschied zwischen dem Erlöser und uns anderen so festgesetzt wird, daß statt unse- res verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewußtsein in ihm ein schlechthin klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes war, welches daher als eine stetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm betrachtet werden muß; so ist vermöge dieses Unterschiedes alles in ihm, dessen wir bedürfen, und vermöge seiner nur durch seine schlechthinige Unstündlichkeit begrenzten Gleichheit mit uns auch alles so, daß und wie wir es aufzufassen vermögen."⁴¹

Alle Einzelheiten beiseitegelassen: Man hat es mit einer soteriologisch konzentrierten Christologie zu tun oder, mit Tillich zu sprechen: Mit einer Christologie, die Funktion der Soteriologie ist.⁴²

2.1.3. *Christologie und die individuelle Heilstilnahme*: Die Pointe dieser Zuordnung von Christologie und Soteriologie ist damit noch nicht erreicht. Denn beides – Würde und Wirksamkeit – ist nun aber nicht einfach auf der Ebene der Person und des Wirkens Jesu eines, sondern "im Selbstbewußtsein der Gläubigen unzertrennlich eines". Das Selbstbewußtsein der Glaubenden ist der Ort, in dem Würde und Wirksamkeit miteinander vermittelt und aufeinander bezogen sind. Das ist nicht unbedeutend, denn es weist darauf hin, dass die gesamte Christologie als Ausdruck des frommen Selbstbewusstseins zu lesen ist, als Ausdruck der Er-

⁴¹ Ebd. § 96.3

⁴² P. Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart 1984, 163.

fahrung, dass jemand durch die Person Jesu die Erlösung aus dem Zustand der Unkräftigkeit seines Gottesbewusstseins erfahren hat und erfährt. Das Maß – und das heißt: das Kriterium – der Christologie ist, so Schleiermacher ausdrücklich (§ 92.3), die Wirkung des Werkes Christi am Einzelnen (2. Hauptstück) und in der Kirche (2. Abschnitt).

2.1.4. *Die Christologie als Ausdruck der erfahrenen Wirksamkeit Christi.* Damit wird deutlich: Das eigentliche Movens für den bekannten Widerspruch Schleiermachers gegen die Anwendung des Naturbegriffs auf die Gottheit⁴³ ist die Kritik an einer Christologie, die die Lehre von der Person Christi sachlich unabhängig vom Werk und von der Wirkung am Glaubenden resp. an der Kirche stellt, also gleichsam die selbständige Voraussetzung des Erlösungswerkes und mit der Beschreibung des Erlösungswerkes bzw. die selbständige Voraussetzung der am Glaubenden sich niederschlagenden Rechtfertigung und Versöhnung beschreiben will. In dieses unumkehrbare Nacheinander hatte die altprotestantische Orthodoxie – hier nun etwa David Hollaz⁴⁴ – die Durchführung der Christologie gestellt. Hier wurde zunächst von der Person und Werk Christi und dann von der daraus folgenden Wirkung am Menschen gehandelt. Die Christologie wird von der dem Heiligen Geist attribuierten Applikation des Heils getrennt⁴⁵ und ihr vorangestellt; und wenn auch die Christologie schon im Titel soteriologisch zugespitzt ist (De fraterna redemptione Christi), so ist sie in der Durchführung – auch in der dreigliedrigen Anlage (Lehre von der Person, von den Ämtern und von den Status Christi) – die Rede von der Bedingung der Möglichkeit des Heilswerkes und seiner Wirkung am Glaubenden. Das Vorgehen orientiert sich hier am *ordo rei* und ist um den *ordo cognitionis* transzendental *naiv* unbedürftig.

Schleiermachers Gegenvorschlag – in der Glaubenslehre – ist genaugenommen der, die Christologie und die Lehre vom Werk Christi als Reflex des frommen Selbstbewusstseins zu gestalten. 'Reflex des frommen Selbstbewusstseins' heißt dabei, dass die Aussagen über Christus nicht den in dieser Person realisierten Sachverhalt vor dessen Wirksamkeit am frommen Subjekt bezeichnen oder erschließen, sondern den Sachverhalt daraufhin präzisieren, dass das Subjekt von ihm aus eine soteriologische Wirkung erfahren hat. Die Aussagen der christlichen Tradition über Christus schließen das redende Subjekt ein in dem Sinne, dass sie eine erfahrene Einwirkung – die Teilgabe am Gottesbewusstsein Christi – auf den Begriff bringen.

⁴³ Schleiermacher, Glaube (wie Anm. 39) § 96.

⁴⁴ Hollaz, Examen (wie Anm. 32), III.1.

⁴⁵ Hollaz, Examen (wie Anm. 32), III.1.

2.1.5. *Zusammenfassung.* In der Logik der Anlage der Christologie in der Glaubenslehre liegt es, die Ausführungen zur Person und zum Werk Christi als Ergebnis der als von dieser Person ausgehend erfahrenen Wirkung und insofern als Ausdruck des frommen Selbstbewusstseins zu verstehen. Das ist nun darum interessant, weil damit die bei Luther beobachtete, über die scholastische Christologie hinausgehende Radikalisierung des Verhältnisses von Bekenntnis und Bekenntnisgegenstand konsequent fortgesetzt wird. Versucht man, dies Verhältnis zu beschreiben, dann muss man sagen, dass hier die traditionelle Christologie darum als defizitär verstanden wird, weil sie erscheint als Vergegenständlichung von Aussagen, die ursprünglich der Ausdruck der Erfahrung einer heilsamen Einwirkung sind und die nur in diesem Ursprung einen Sinn gewinnen.

'Vergegenständlichung' heißt dabei: Religiöse Aussagen werden behandelt als Bezeichnung eines Sachverhaltes, der jeder Wirksamkeit auf den Redenden oder die Gemeinschaft der Redenden voraus in sich selbst in genau der Weise realisiert ist, wie er in den Aussagen vermeint ist. 'Vergegenständlichend' sind Aussagen, die beanspruchen, einen im Umgang eines Subjektes erfahrenen Sachverhalt als vor jedem Austausch mit dem redenden Subjekt bestehend zu beschreiben.

Schleiermacher, der hier für viele steht, macht nun darauf aufmerksam, dass diese vermeintliche 'Rede über einen Gegenstand' einen Erkenntnisgrund hat, nämlich eine bestimmte Erfahrung – die aus eigenen Kräften nicht erreichbare Stärkung des höheren Selbstbewusstseins –, die auf diesen Gegenstand zurückgeführt wird, indem sie als Tätigkeit bzw. Wirksamkeit Jesu erfahren wird. Diese Erfahrung setzt Aussagen aus sich heraus, die nur den Sinn haben, diesen Gegenstand als Ursprung jener Erfahrung zu qualifizieren. Der Sinn jener Aussagen ist somit nicht der Gegenstand, sondern das Subjekt und seine Erfahrung mit dem Gegenstand.⁴⁶

2.2. *Ritschs Unterscheidung von Erkenntnis- und Werturteilen – revisited.* Nun gilt das – dass eine Aussage sich nicht nur im Gegenstand, sondern im Verhältnis des Sprechenden (und Verstehenden) zu seinem Gegenstand erfüllt – schlechterdings für jede Aussage. Die Feststellung, dass ein Baum grün ist oder dass es schneit, stellt nicht nur einen unabhängig vom Betrachter gegebenen Sachverhalt 'in re' fest, sondern die Feststellung ist, wenn es gut geht, Niederschlag einer Be-

⁴⁶ 'Der Sinn' heißt dabei im Sinne Husserls: das mit den Worten Gemeinte, diejenige Erfahrung, die die Worte erfüllt. Der 'Sinn' des Wortes 'Apfel' ist die Erfahrung, die ich mache, wenn ich einen Apfel sehe oder schmecke. Die Aussagen verweisen nicht nur oder erfüllen sich nicht nur im Gegenstand, sondern erfüllen sich in einem Verhältnis des Sprechenden (bzw. des Verstehenden) zu seinem Gegenstand.

obachtung (Sehen) und gibt anderen etwas zu sehen. Nicht, dass die kommunizierenden Subjekte in die Aussagen involviert sind, unterscheidet die christologischen (religiösen) Aussagen von den Aussagen der alltäglichen Kommunikation (oder wissenschaftlichen Aussagen), sondern die Art und Weise, wie die Subjekte involviert sind⁴⁷: Während die lebensweltlichen oder wissenschaftlichen Aussagen das jeweilige redende und hörende Subjekt als wahrnehmendes (im Sinne Heideggers: 'gaffendes') Subjekt involvieren, insofern etwas zu sehen geben und das gegenständliche 'worüber' der Aussage als Gesehenes meinen (das ist stark vereinfacht), sind die religiösen Aussagen dadurch gekennzeichnet, dass sie den Gegenstand der Aussagen als solchen zur Sprache bringen, von dem das Leben des Subjekts bestimmt wird; Ritschl fasst diesen Charakter der Aussagen mit dem vieldeutigen, in bestimmter Interpretation aber glücklichen Begriff des 'Werturteils' (im Unterschied zum 'Erkenntnisurteil') zusammen:

Diese vielschichtige und für einen philologischen Zugriff hoffnungslos verkorkste, weil von einem mehrfach konnotierten Wertbegriff bestimmte Unterscheidung von Erkenntnis- und Werturteilen⁴⁸ hat ihre abgesehen von der Einzeldurchführung gültige systematische Pointe darin, dass ein Werturteil einen Sachverhalt nicht so beschreibt, wie er dem Wahrnehmen und Erkennen sich zeigt. Vielmehr bringt es ihn so zur Sprache, wie er demjenigen erscheint, der im Umgang mit diesem Gegenstand die Frage nach dem Sinn seines Lebens (nach Ritschl die Frage, ob er, der Mensch, Mittel oder Zweck des Weltlaufs ist) beantwortet sieht:

"In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen."⁴⁹

Der christliche Glaube hört nicht nur im Werk und in der Verkündigung Jesu die Zusage, dass des Menschen Leben den Zweck des Weltlaufs darstellt und daher von unendlichem Wert ist, sondern diese Zusage wird dem Menschen zum Ursprung der Gewissheit hinsichtlich seines Lebenssinnes – und die Bezeichnung Jesu als Gott ist der Reflex dieser von ihm ausgehenden Erfahrung.⁵⁰

⁴⁷ Hier vollziehe ich den Sachgehalt der Ritschl-Herrmannschen Werturteilstheorie ebenso nach wie die Bultmannsche Zuordnung von historischer und existentieller Interpretation.

⁴⁸ Vgl. dazu ausführlich: N. Slenczka, *Der Glaube und sein Grund*, Göttingen 1998, bes. 150-187.

⁴⁹ A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung II*, Bonn 1888, § 27, S. 189.

⁵⁰ Genau deshalb ist nach Ritschl ein Verständnis dogmatischer Aussagen nur dann möglich, wenn der Theologe sich in die Gemeinschaft derer einrechnet, die durch die in Jesus von

Entsprechend ist die Qualifikation Jesu als des Sohnes Gottes – das Urteil: Dieser ist Gott – ein Werturteil, das eben die Bedeutung der Person Jesu für die Frage des Subjektes nach sich selbst notiert und verkündigt. In genau diesem Sinne ist das Bekenntnis zur Gottheit Jesu (und bestenfalls in diesem Sinne ist der Sachgehalt der Zweinaturenlehre) ein Gegenstand des Glaubensbekenntnisses:

"Ist aber Christus durch das, was er zu meinem Heil gethan und gelitten hat, mein Herr, und ehre ich ihn als meinen Gott, indem ich um meines Heiles willen der Kraft seiner Wohlthat vertraue, so ist das ein Werturteil directer Art. Das Urtheil gehört nicht in das Gebiet des uninteressierten wissenschaftlichen Erkennens, wie die chalcodonensische Formel. ... Was Gott oder göttlich ist, können wir auch dem Wesen nach nur erkennen, indem wir seinen Werth zu unserer Seligkeit feststellen."⁵¹

2.3. *Zusammenfassung*: Damit wird deutlich – und dem dienen die knappen Ausführungen: Eine Christologie impliziert immer schon – auch in ihren höchstobjektivierten Gestalten – einen Zusammenhang von Bekenntnissprache bzw. Gebetsprache einerseits und der scheinbar entworfenen gegenständlichen Theorie über die Person Jesu andererseits. Es gibt Letzteres nur, weil es Ersteres gibt, und die Rede über Christus ist Niederschlag des existentiellen Bekenntnisses bzw. des Gebetes. Ich habe zu zeigen versucht, dass die klassische Christologie nichts anderes ist als die Erhebung des Sinnes der kanonischen (biblischen und traditionellen) Bekenntnisaussagen über die Person Jesu unter dem Vorzeichen, dass diese einen Sachverhalt erschließen. Sich der Bewegung der Sätze hinzugeben bedeutet, den Sachverhalt – die Person Jesu – soweit zu verstehen, wie das möglich ist.

Ich habe dann im Rückgriff auf eine bestimmte Deutung der christologischen Aussagen bei Luther versucht, eine andere, eigenwillige Deutung der christologischen Texte nachzuzeichnen, die diese nicht einfach als Rede über einen Gegenstand versteht, sondern als Reflex der Wirkung, die von diesem Gegenstand ausgehend erfahren wurde. Damit ist der Sinn – das Vermeinte – der christologischen Sätze nicht einfach die Person Jesu so, wie sie dem müßigen Betrachter erscheint, sondern das Vermeinte ist die Person als Korrelat eines – so Ritschl – Interesses, dem sie begegnet. Die christologische Rede meint jeweils zugleich den Redenden und bringt ihn zur Sprache. Der Redende ist konstitutiv für den Sinn des Satzes 'Jesus von Nazareth ist Gott'.

Nazareth verbürgte Sündenvergebung in ein Verhältnis zu Gott resp. zum Reich Gottes treten sind: RuV³ (wie Anm. 49), § 1.

⁵¹ Ritschl, RuV³ III (wie Anm. 49), 376.

II. Explikation von Anforderungen an eine christologische Reflexion.

Die klassischen christologischen Aussagen sind also nicht Aussagen über einen Sachverhalt oder eine Person, der der Redende desinteressiert gegenübersteht, sondern die christologischen Aussagen sind Reflex einer Wirkung, die das redende Subjekt auf die Person Jesu zurückführt bzw. in der es die Person Jesu erfährt. Damit wird die Implikation eines redenden Subjekts in die Aussagen über Christus ausdrücklich, die im konstitutiven Rekurs der vorneuzzeitlichen Tradition auf die normative Rede der Kirche über Christus angelegt ist; gleichzeitig folgt die neuzzeitliche Deutung der christologischen Aussagen dem impliziten Hinweis der Tradition, dass der 'wissenschaftlichen' christologischen Theoriebildung eine Sprachebene zugrundeliegt, die nicht einfach ein distanzierendes Subjekt, sondern ein in den Sachverhalt engagiertes und interessiertes Subjekt impliziert – Redeformen des Gebets, des Bekenntnisaktes.

Stellt man sich in diese reformatorische und zugleich neuzzeitliche Tradition, dann impliziert dies, dass eine Christologie bzw. eine Reformulierung des Gehaltes des traditionellen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus oder zu Jesus als dem Sohn Gottes nur dann möglich ist, wenn – bzw. nur so möglich ist, dass – das Subjekt, das die Person Jesu von Nazareth als wirksam erfährt, mit thematisiert wird. Allerdings führt nun nicht jede Erfahrung einer Wirksamkeit dazu, dass derjenige, der die Wirkung erfährt, das darin Erfahrene als 'Gott' bezeichnet. Die klassische Bezeichnung Jesu von Nazareth als 'Gott' oder 'Gottes Sohn' ist nur dann zu reformulieren, wenn die an der Person Jesu von Nazareth (bzw. auf die Verkündigung von seiner Person hin) erfahrene Wirkung in der Beschreibung sich als so verfasst erweist, dass sich der Griff nach dem Wort 'Gott' vor dem semantischen Hof dieses Begriffes rechtfertigen kann, der in den Sprachgebrauch immer schon eingeführt ist.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Christologie und Soteriologie gestellt und die Aufgabe formuliert, die christologische Tradition als Ausdruck einer an die Person Christi bzw. die Verkündigung von ihr geknüpften soteriologischen Erfahrung zu reformulieren. Die hier versammelten und insbesondere die unter 2. angesprochenen neuzzeitlichen Positionen sind mit dieser Frage so umgegangen, dass sie diese soteriologische Wirkung als Antwort oder Lösung 'des' Lebensproblems des Menschen identifiziert haben, die in der Person Jesu erfasst wurde. Sie versuchten zu zeigen, dass der Begriff 'Gott' darum auf den Ursprung dieser Lösung des Lebensproblems anzuwenden ist, weil dieser Begriff 'Gott' mit seinem eingeführten semantischen Hof genau dasjenige bezeichnet, was dieses Lebensproblem löst. Stilbildend ist hier Luthers gentale, oben angezogene Definition, nach der der Begriff 'Gott' dasjenige meint, woher ich mich alles Guten ver-
sehe: Hier wird die Aufnahme des Begriffs Gott von seinem semantischen Hof

her – nach dem er das Gute (summmum bonum) und insofern die Quelle alles Guten ist – gerechtfertigt: Weil der Begriff 'Gott' das 'summmum bonum' bezeichnet, verdient dasjenige, woher ein Mensch sich alles Guten versteht, als Gott bezeichnet zu werden. Es kommt damit zu einer wechselseitigen Interpretation des Lebensproblems und seiner Lösung' und des Begriffs 'Gott': Das Lebensproblem erweist sich als Frage nach Gott, und die Rede von Gott als Rede von der Lösung des Lebensproblems.

Das wiederum erfordert eine nachvollziehbare Ausarbeitung dieser Lebensfrage. Ich habe meine Zweifel, dass das bereits bei Schleiermacher, und auch daran, dass das bei Ritschl, Herrmann oder Bultmann bereits zufriedenstellend geleistet ist. Es erfordert zweitens eine Rekonstruktion des traditionellen Gehaltes der Soteriologie auf diese Lebensfrage hin – mit dem Ziel, zeigen zu können, dass die Person und das Werk Jesu ein Angebot zum Umgang mit diesem Lebensproblem ist und sich die Bezeichnung Jesu als 'Gott' genau dann und darin rechtfertigt, wenn dieses Angebot sich als plausibel erschließt.⁵² Das heißt: von dieser Frage her muss das, was der Begriff Gott meint, reformuliert werden, und zwar in Verantwortung vor der Tradition des Umgangs mit dem Gottesbegriff und vor dem dort engagierten semantischen Gehalt.

Ich habe den Eindruck, dass die Frage nach der Identität des Menschen ein Kandidat für diese Lebensfrage ist, dass es diese Frage ist, die in der christlichen Tradition dargestellt und bearbeitet wird. Wenn man die christliche Tradition – gerade die Soteriologie und die Christologie – wieder als Ausdruck und Umgang mit dieser Frage zu lesen lernt, verliert sie ihren abständig gegenständlichen Charakter und wird nachvollziehbar als Gestalt der Rede des Menschen von sich selbst. Das will ich im Folgenden andeutungsweise zeigen, und dafür muss ich etwas ausholen.

III. Die Rede von Christus als Ausdruck der Erlösung

Ziel des Folgenden ist die Entfaltung des Kontextes, der soteriologischen Problematik, die die Prädikation 'Jesus ist der Herr' oder 'Jesus ist Gottes Sohn' voraussetzt: Klassisch handelt es sich um die Rechtfertigung und damit um das 'Zum Gericht Gefordertsein' jedes Menschen. Diese Frage ist als Frage nach der

⁵² Das müsste eigentlich begründet werden gegenüber Barths Anfragen an eine nicht christologisch begründete Anthropologie und seinen Widerspruch gegen das (hier noch deutlich radikalisierte) Frage-Antwort-Schema in der Theologie; ich notiere hier nur, dass ich der Barthschen Position an diesem Punkt überhaupt nichts abgewinnen kann und sie begründbar für selbstwidersprüchlich halte.

Identität des Menschen reformulierbar. Ich versuche zunächst zu zeigen, dass der zentrale Gehalt der traditionellen Frage nach dem jüngsten Gericht, mit dem die vorneuzzeitliche Tradition die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zur Sprache bringt, im Kern ein subjektives Phänomen benennt, nämlich das Selbstgericht des Gewissens (3.). Ich stelle dann dar, dass und in welchem Sinne in dieser selbstreferentiellen Struktur, die wir 'Gewissen' nennen, die mit dem Lebensvollzug des Menschen aufgegebene Frage nach der eigenen Identität sich stellt und als krisenhaft erweist (4.). Ich skizziere dann in IV. knapp und ebenfalls andeutungsweise, wie sich vor diesem Hintergrund die Person Jesu als Ursprung des Heils profiliert und was 'menschliches Heil' bedeutet (5.); und ich erläutere schließlich sehr knapp, dass und wie von daher die Grundaussagen der traditionellen Christologie reformulierbar sind (6.).

3. *Die Rede vom jüngsten Gericht als Phänomenologie der Gewissenserfahrung.* Traditionell – gerade bei Luther – ist die Situation, auf deren Lösung hin der Mensch Jesus von Nazareth als denjenigen prädiert, von dem er sich alles Guten versteht, die Situation des Gesetzes, das heißt: Die vom Gericht Gottes über das Leben des Menschen ausgehende Verunsicherung und Bedrohung. Ich zeige zunächst den Zusammenhang der Gerichtsthematik und des Gewissensbegriffs in einem breiten Zweig der christlichen Tradition auf (3.) und rekonstruiere dann die darin liegende Identitätsfrage (4.).⁵³

These: Die Rede vom jüngsten Gericht ist nichts anderes als die Objektivierung der Problematik und krisenhaften Strittigkeit menschlicher Identität, für die zunächst der Begriff 'Gewissen' steht. Diese Einsicht bestimmt bereits die traditionelle, vorneuzzeitliche Gestalt der christlichen Rede vom Gericht.

3.1. *Das Gewissen und die Hölle – der Ursprung bei Paulus.* Am Anfang der hier nachzeichnenden Tradition – die erheblich viel breiter ist als die wenigen Texte, die ich im folgenden exemplarisch heranziehe – steht die immer wieder auf-

⁵³ Vgl. zum folgenden: N. Sienczka, *Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares 'King Richard III.'* als Hintergrund eines Verständnisses der "imputativen Rechtfertigung" bei Luther, in: *KuD* 50 (2004), 289-319; ders., *Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung*, in: K. Grünwaldt u. a. (Hgg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2006, 99-116; ders., "Allein durch den Glauben" – Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Chr. Bullmann u. a. (Hgg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007, 291-315; ders., *Der endgültige Schrecken. Das jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters*, in: *Das Mittelalter* 12 (2007), 105-121.

genommene und zitierte Verbindung von Gericht und Gewissen bei Paulus. In Rö 2,16 verweist dieser auf das im Gewissen sich vollziehende 'Verklagen und Entschuldigen der Gedanken' als Indiz dafür, dass die Heiden das Sinaigeseiz in ihre Herzen geschrieben finden. Er will zeigen, dass die Heiden, wiewohl sie nicht Empfänger der Sinaioffenbarung sind, dennoch in derselben Weise schuldig werden wie die Juden. Diese Textstelle ist zum *locus classicus* für die Deutung des Gewissens als Stimme des Willens bzw. des Gerichtes Gottes in uns geworden bis hin zu Kants 'innerem Gerichtshof'. In der Tat lässt Paulus in eigentümlicher Weise die Erfahrung des Gewissens und das Theologumenon des jüngsten Gerichts ineinanderlaufen:

⁵⁴ 'Sie [die Heiden] beweisen, des Gesetzes Werk [Forderung] sei geschrieben in ihren Herzen, da ja ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder auch entschuldigen an dem Tag, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird durch Jesus Christus, wie es mein Evangelium bezeugt.' (Rö 2,15f)

Diese von Paulus vollzogene Ineinssetzung des Gewissensurteils und des jüngsten Gerichtes bzw. des Gewissensurteils und der Hölle als Endgültigkeit des Verdammungsurteils im Gericht ist in der christlichen Tradition breit belegbar – ich nenne nur Origenes und Augustin⁵⁴. Man könnte ferner eine Fülle mittelalterlicher Autoren und nicht zuletzt Shakespeare und John Locke⁵⁵ aufzählen – ich beschränke mich hier darauf, der Auslegung dieser Passage durch Luther nachzugehen.

3.2. *Die Aufnahme bei Luther.* Bereits in den Scholien zur Römerbriefvorlesung nimmt Luther den genannten Vers auf und interpretiert das – für ihn selbstverständlich in der Zukunft liegende – jüngste Gericht als ein im Gewissen sich abspielendes Ereignis:

⁵⁴ "Der menschliche Geist selbst, das Gewissen, hat durch göttliche Kraft alles in sein Gewissen aufgenommen, er hat beim Ständigen in sich selbst gewisse Zeichen und Figuren eingepägt; und so wird er alles Häßliche, Schändliche oder gar Gottlose, das er getan hat, vor seinen Augen ausgebreitet sehen, sozusagen eine Geschichte seiner Untaten. Dann wird das Gewissen von seinem eigenen Stachel getrieben und gepeinigt; es wird Ankläger und Zeuge gegen sich selbst. Das hat, glaube ich, auch der Apostel Paulus gemeint, wenn er sagt [folgt Rö 2,15f.] (Peri archon II,10,4; zitiert nach der Übers. von H. Kapp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, TzH 24, Darmstadt 1992, 429).

⁵⁵ W. Shakespeare, *King Richard III*, V,3 (177-203); vgl. dazu Sienczka, *Entzweiung* (wie Anm. 53). J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, hg. v. P.H. Niddich, Oxford 1975, hier Buch II cap 27 (Zusatz seit der 2. Aufl.). Vgl. dazu Sienczka, *Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom jüngsten Gericht*, erscheint in: St. Schwaib u. a. (Hgg.), *Gewissen*, Tübingen 2011.

"So wie sie selbst aber vor sich selbst von sich selbst [ipsi apud se ipsos a se ipsis] gerichtet werden, indem ihr Gewissen Zeugnis gibt [testificante conscientia] und 'die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder entschuldigen', so werden sie auch durch dieselben Zeugen von Gott gerichtet werden. Denn sie richten sich [sese iudicant] nicht nach dem Urteile, das andere über sie fällen, nach ihren [der anderen] lobenden oder tadelnden Worten, sondern nach ihren eigenen, innersten Gedanken, die so tief in Herzen sitzen, daß die Seele ihnen nicht entfliehen und ausweichen, desgleichen sie auch nicht beschwichtigen kann, so wie sie es mit Menschenurteil und Menschenwort machen kann. So wird auch Gott alle Menschen genau nach diesen ihren innersten Gedanken richten, wird unser Innerstes enthüllen, so vollständig, daß es keine Möglichkeit mehr gibt, sich nach innen in noch geheimere Schlupfwinkel zu flüchten. Nein, wir können es nicht verhindern, daß unser Innerstes vor aller Augen entblößt und offen daliegt, gleich als ob Gott sagen wollte: Siehe, ich richte dich gar nicht, sondern ich stimme nur dem Urteile zu, das du über dich selber fällst und bestätigst. Du kannst ja gar nicht anders über dich urteilen. Also so wie deine Gedanken und dein Gewissen es als deine Zeugen sagen, bist du sei es der Hölle, sei es des Himmels wert."⁵⁶

Das Gericht vollzieht sich also im Gewissen selbst, das Urteil Gottes findet im Urteil des Menschen statt. Allerdings ist dies nicht so zu verstehen, dass das Gewissen gleichsam nur die Instanz wäre, die in einem gegenständlich gedachten Gericht als Zeuge aufgerufen wäre, und dass alsdann die Seele mit dem aufgestellten Leib ggfs. in den Srafort der Hölle versetzt würde und dort leiblich gepeinigt würde; vielmehr tendieren Luthers Aussagen dazu, die Hölle als die Situation des ungetrösteten Selbstgerichtes zu fassen bzw. umgekehrt die Verweiflung an sich selbst und das Leiden unter sich selbst als das eigentliche Original des Gerichtes und der der Hölle zu identifizieren.

"Und also wiederum kann die Hölle an diesem Ort [der Erzählung vom reichen Mann und dem Armen Lazarus, Lk 16,19-31] nicht sein die rechte Hölle, die am jüngsten Tag angehen wird. Denn das Reichen Leichnam ist ohne Zweifel nicht in die Hölle, sondern in die Erde begraben. Es muß aber ein Ort sein, da die Seele sein kann und keine Ruhe hat; dieser Ort kann nicht leiblich sein. Darum sind wir der Meinung, diese Hölle sei das böse Gewissen, das ohne Glaube und Gottes Wort ist, in welchem die Seele begraben ist und verfaßt bis zum jüngsten Tag, da der Mensch mit Leib und Seele in die richtige, leibliche Hölle verstoßen wird. Denn gleich wie Abrahams Schoß Gottes Wort ist, darinnen die Gläubigen durch den Glauben ruhen, schlafen und bewahrt werden bis an den jüngsten Tag, so muß ja umgekehrt die Hölle da sein, wo Gottes Wort nicht ist, wohin die Ungläubigen verstoßen sind bis an den

⁵⁶ M. Luther, Römerbriefvorlesung [1515/6], Scholienkommentar zu Röm 2,15; zit. nach der Übers. von E. Eilwein, München 1927, 68 = WA 56, 203,27-204,2. Vgl. auch den Marginalkommentar z. St.

jüngsten Tag: Das kann nicht anders als ein *locus*, ungläubiges, sündiges, böses Gewissen sein."⁵⁷

Kein Zweifel, dass Luther davon ausgeht, dass es eine zeitlich bevorstehende leibliche Hölle und ein leibliches Gericht gibt; aber dieses 'leibliche' Gericht ist nichts anderes als die Endgültigkeit des bösen Gewissens und die Qual der Hölle ist damit die Qual, mit sich selbst eins sein zu müssen und genau dies nicht zu können, so dass Luther sich der Meinung anschließen kann, "dass die Seelen nichts durch das Feuer, sondern nur im Feuer erleiden, so dass das Feuer nicht der Ursprung der Qual der Seelen, sondern nur der Ort ihrer Gefangenschaft ist."⁵⁸

Zunächst geht es also um die von Luther auch später vorgetragene These, dass die Strafe des Fegefeuers und der Hölle nicht bzw. nicht nur ein leibliches Feuer sein kann – das ist höchst traditionelle Einsichten, für die sich Luther zu Recht auf eine breite Tradition (vgl. "Gelehrte – doctores") beruft; das Leiden der Seelen ist nicht das körperliche Feuer, das ist nur der Ort, aber nicht der Ursprung des Leidens. Als die Qual des Fegefeuers bzw. der Hölle identifiziert Luther nun, zum Teil unter Rückgriff auf die eigene Anfechtungserfahrung – den Zustand der Anfechtung als Zustand des Bewusstseins des Verworfenseins bzw. der Verweiflung:

"Aber auch ich kannte einen Menschen, der behauptete, er habe diese Strafen häufig erlitten, nur eine kurze Zeit lang, aber so große und höllische [Strafen], dass sie eine Zunge nicht aussprechen und der Stift nicht schreiben und ein Unerfahrener nicht glauben kann, so dass er, wenn sie vollständig geworden wären oder eine halbe Stunde gedauert hätten, ja auch nur den zehnten Teil einer Stunde, vollständig zugrunde gegangen wäre und alle Knochen zu Asche zerfallen wären. Hier erscheint Gott als furchtbar erztimt und mit ihm gleichsam die gesamte Kreatur. Dann gibt es kein Entweichen, keinen Trost, weder innen noch außen, sondern alles wird zur Anklage. Dann klagt er diesen Vers: 'Ich bin verstoßen von deinem Angesicht' und wagt doch nicht zu sagen: 'Herr, in deinem Zorn verwirf mich nicht!'"⁵⁹

Luther deutet diese Anfechtungserfahrung selbst als Erfahrung des Fegefeuers und sogar als punktuelle Erfahrung der Hölle. Dabei bleibt wie in ähnlichen späteren Aussagen Luthers ganz unbestritten, dass es ein künftiges, gegenständliches Gericht und ein gegenständliches Fegefeuer und Höllenfeuer gibt – aber das

⁵⁷ M. Luther, Predigten 1522, WA 10/III, 192,11-23; in modernes Deutsch übertragen von N. Sl.

⁵⁸ M. Luther, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute [1518], WA 1, (521) 525-628, hier Concl XIII, 554,22-25 (Übers. N. Sl.).

⁵⁹ Luther, Resolutiones (Anm. 58) Concl XV, 557,33-558,1 (Übers. N. Sl.).

Gewicht verschiebt sich in eigenartiger Weise auf die Deutung der Hölle, der Seligkeit, des Fegefeuers als innerer, seelischer Wirklichkeit:

"Daher: wenn schon den Lebenden jene Höllenstrafe zustoßt, d. h. jener unerträgliche und trostlose Schrecken, wie viel mehr werden die Seelen im Fegefeuer diesen Strafen – nun aber beständig bleibenden, unterliegen. Und dies ist jenes innere Feuer, das viel furchtbarer ist als das äußere."⁶⁰

3.3. *Das jüngste Gericht als Darstellung der Problematik der Selbstidentität.* Das differenzierte Szenario des Fegefeuers, des Gerichtes und der Hölle, mit dem das Ablassinstitut umgeht und das es zu bewältigen verspricht, wird entgegenständlich und interpretiert als Beschreibung des Zustandes der Verzweiflung des Sünders unter dem Urteil Gottes, das der Mensch nicht irgendwo und irgendwann in der Zukunft hören wird, sondern gegenwärtig hört in seinem Gewissen.

Dieser Umgang mit den gegenständlichen Vorstellungen des Fegefeuers, der Hölle und des Gerichtes ist ausgesprochen kühn, wenn man allerdings berücksichtigen muss, dass Luther den Sachgehalt der traditionellen, gegenständlichen Gerichtserwartung nicht bestreitet. Er rezipiert sie aber unter dem Vorzeichen, dass der eigentliche Gehalt der traditionellen Aussagen über das Gericht, die Hölle, eine innere Erfahrung sei, und dass eben diese innere Erfahrung das Problem des Menschen darstelle, das zu Bewältigung anstehe, denn: Das so verstandene Fegefeuer und die so verstandene Hölle ist, wie der Verweis auf die Anfechtungserfahrung deutlich macht, zugleich Gegenwart, nicht nur Zukunft.

An dieser 'existentiellen' Deutung der Eschatologie ist Folgendes in besonderer Weise interessant: zum einen die Tatsache, dass der Schrecken, dem das Subjekt unterworfen ist, gegenstandslos ist. Er entsteht nicht mehr durch die Vorstellung einer künftigen Qual in einer gegenständlichen Hölle mit ihrem Feuer. Nicht den Folgen des göttlichen Urteils entspringt der Schrecken, sondern der ganze Schrecken liegt in diesem Urteil selbst. Die Höllenstrafe ist identisch mit der Erfahrung des endgültigen Negierseins. Gericht und Strafe fallen ineinander. Die Strafe ist nicht Folge des Urteils, sondern das Urteil selbst ist die Strafe.

Sodann: Dieses göttliche Urteil wiederum vollzieht sich nicht 'an sich', sondern im Gewissen des Sünders. Das bedeutet, dass der Umgang mit der Schuld und deren Bewältigung nicht gleichsam 'objektiv' erfolgen kann, sondern der Umgang mit der Schuld und deren Bewältigung ist immer ein Umgang mit dem *Bewusstsein* der Schuld – ist der Freispruch im Gericht und die Erlösung aus der Hölle. Denn das Verurteilen Gottes vollzieht sich im Selbsturteil und in der Selbstverneinung des Men-

⁶⁰ Ebd. concl XV, 558,12-15 (Übers. N. Sl.).

schen, im Gewissen: In den 1518, kurz nach den 95 Thesen entstandenen Thesen 'Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandis conclusiones' identifiziert Luther das 'böse Gewissen' – wieder anschließend an Rö 2,15f – mit der höchsten Strafe und damit mit dem göttlichen Gericht:

"Die Vergebung der Schuld beruhigt das Herz und hebt die schwerste aller Strafen, nämlich das Bewusstsein der Sünde, auf. (Remissio culpe quietat cor et maximum penarum, scilicet conscientiam peccati, tollit.)"⁶¹

Der Zustand der Hölle und damit eben auch der Zustand des göttlichen Gerichtes, den Luther beschreibt, ist also wesentlich ein Selbstverhältnis, eine negative Bezugnahme auf sich selbst, die Urteilscharakter hat. Im Gewissen und dort erfahrenen Selbstnegation vollzieht sich das jüngste Gericht: "gleich als ob Gott sagen wollte: Siehe, ich richte dich gar nicht, sondern ich stimme nur dem Urteile zu, das du über dich selber fällst und bestätige es. Du kannst ja gar nicht anders über dich urteilen. Also so wie deine Gedanken und dein Gewissen es als andere Zeugen sagen, bist du sei es der Hölle, sei es des Himmels wert."⁶²

Dem Begriff des 'jüngsten Gerichts' entspricht nicht eine Zukunft, in der allererst ein göttlicher Richter sich auf den Thron über den Wolken setzt, sondern sein Sachgehalt ist ein bereits gegenwärtiger Zustand eines Menschen, der gegen sich selbst gewendet ist: Er ist genötigt, mit sich selbst eins zu sein und doch unfähig, sich selbst zu bejahen: Der Mensch, der es mit sich selbst nicht mehr aushält. Das ist der Zustand des Gerichtes und der Hölle zugleich: Für sich selbst eine Qual zu sein. Der Zustand, mit dem der christliche Glaube bzw. die christliche Verkündigung zu tun hat, ist also nicht einfach der Tod, auch nicht einfache Flamme der Hölle, deren es zu entgehen gilt. Der Zustand, mit dem der christliche Glaube umgeht, ist der 'zweite Tod': das Selbstverhältnis des Menschen, das so strukturiert ist, dass er zur ruhigen Einheit mit sich selbst nicht kommt, unter sich selbst leidet und eben nicht, wie Platon über den Gerechten sagt, im Zustand der Freundschaft, des Einklanges mit sich selbst ist. Dies ist die 'Grundsituation', auf die hin sich die christliche Verkündigung bezieht und deren Lösung in der Begegnung mit der Verkündigung von Christus der Glaube mit der Feststellung der Gottheit Jesu zusammenfasst und quittiert.

⁶¹ M. Luther, Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandis conclusiones, WA 1, (629) 631-633, hier These 2, 630, 7f (Übers. N. Sl.).

⁶² Vgl. das vollständige Zitat oben S. 88.

4. *Gewissen und Identitätsbewusstsein.* Damit wende ich mich der oben (S. 85) begründeten weitergehenden Aufgabe zu, deutlich zu machen, dass sich im Phänomen des 'Gewissens' eine Grundfrage menschlicher Existenz manifestiert, nämlich das menschliche Identitätsbewusstsein – empirisches Selbstbewusstsein – in seiner krisenhaften Problematik, die in der expliziten Erfahrung des 'bösen Gewissens' nur kulminiert. Diese These kann hier nicht ausführlich entfaltet werden und soll nur mit wenigen Sätzen umrissen und plausibilisiert werden⁶³:

4.1. *Menschliche Identität gibt es nur als Bewusstsein der Identität und in der Selbstzuschreibung einer Biographie.*

Dies ist eine These, die auf John Lockes bis in die rezenten Diskussionen im Kontext der analytischen Philosophie wirksame These zurückgeht⁶⁴: Die Kontinuität (Identität) einer Person in der Zeit – d. h. in der Vielzahl zeitlich geordneter Erlebnisse – bindet er an die Instanz des Selbstbewusstseins: Dadurch, dass bestimmte Ereignisse als Erlebnisse – d. h. aus der Binnenperspektive – gegenwärtig erinnert sind, ist das Gegenwärtig-Ich eins mit ihnen. Das impliziert, dass die Einheit des Ich nicht als substantiales Fundament einer Lebensgeschichte gegeben ist, sondern nur als Bewusstsein meiner selbst, in dem sich die Selbstzuschreibung und Aneignung der erinnerten Momente einer Biographie vollzieht. Diese Selbstzuschreibung hat ihr Kriterium darin, dass die erinnerten Momente als von Bewusstsein begleitete – das heißt: als Ich-Erlebnisse – erinnert werden.

4.2. Diese Selbstzuschreibung vollzieht sich nicht in expliziten, thematischen, deliberativen Akten, in der alle Vorkommnisse und Erlebnisse eines Lebens sum-

⁶³ Die folgenden Ausführungen sind knapp und müssen knapp sein. Ihr Verständnis ist darauf angewiesen, dass ein Leser und eine Leserin sich begleitend die Frage stellt, was jeweils sie auf die Frage 'Wer bin ich eigentlich' antworten würde. Die Ausführungen sind die Zusammenfassung einer 'Phänomenologie der Selbstidentität' und werden plausibel nur dann, wenn man sie sich auf diese Phänomene hin zurückübersetzt. Ich verweise für genauere Ausführungen auf: Stenczka, *Gewissen* (wie Anm. 55).

⁶⁴ Vgl. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690; 21694], Buch II, Kap. 27, ed. P. H. Niddich, 2 Bde., London 1975; dt.: J. Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Hamburg 21976. J. Perry (Hg.), *Personal Identity*, Berkeley 1975; H. Noonan (Hg.), *Personal Identity*, Aldershot u. a. 1993; M. Quante (Hg.), *Personale Identität*, Paderborn 1999. Beiträge aus sehr unterschiedlichen Zusammenhängen, in die die ursprüngliche Debatte aufgenommen und weitergeführt wurde: D. Sturma, *Philosophie der Person*, Paderborn 1997, der sich zum Ziel setzt, den Zusammenhang der unterschiedlichen Interessen am Begriff der Person zu einem integrativen Konzept zusammenzuführen; ders. (Hg.), *Person*, Paderborn 2001. Literaturüberblick: M. Quante, *Identität der Person*, in: PhR 42 (1995), 35–59; H. Noonan, *Personal Identity*, London 2003. Genauer vgl. Stenczka, *Gewissen* (wie Anm. 55).

miert würden, sondern wesentlich auf der Ebene vorthematischer Reflexivität und in gewichtenden Deutungsvorgängen.

Eine Person eignet nicht unterschiedslos alle Momente der eigenen Lebensgeschichte an, sondern hebt manche Erlebnisse heraus als Schlüssel zum Verständnis des Ganzen; andere Erlebnisse sinken in das Vergessen und/oder bleiben als verdrängte im Bewusstsein wirksam. Das Wissen um die eigene Identität ist ein gewichtender Selbstdeutungsakt; es ist zudem ein vorthematischer Akt, ein Gefühl für sich selbst, in dem in einem vorthematischen, perspektivischen Wertungsakt eine Vergangenheit zusammengefasst und aufgehoben wird. Perspektivisch ist der Wertungsakt darum, weil er einer Gegenwart und dem Entwurf einer Zukunft entspringt, die ihrerseits wieder nur auf der Basis der angeeigneten Vergangenheit möglich sind und ihre Gestalt gewinnen.

Die Selbstzuschreibung hat den Charakter eines Bildes, das ohne die Vielfalt von Pinselstrichen nicht ist – aber das Erfassen des Bildes ist mehr als das reine Addieren von Pinselstrichen. Entsprechend ist das Bewusstsein der eigenen Identität nicht summativ aus einzelnen Ereignissen zusammengesetzt, sondern kann nur in rückblickender Analyse in einzelne Erlebnisse aufgelöst werden, die das jeweilige Bild bestimmen.

Und damit ist eben auch gesagt: Diese Selbstzuschreibung ist zwar ein ichhafter (wenn auch vorthematischer) Akt – aber er ist kein Ergebnis freier Wahl und Konstruktion. Wir sind in der Selbsteutung und in der Art und Weise, wie wir selbst uns für uns selbst darstellen, nicht frei.⁶⁵

4.3. *Das menschliche Identitätsbewusstsein ist unfrei, unverfügbar, instabil und krisenhaft.*

4.3.1. Wiewohl es das Identitätsbewusstsein eines Menschen nur im Vollzug dieser Aneignung gibt, ist ein Mensch nicht frei, diesen Akt der Aneignung zu unterlassen, und auch nicht frei, durch eine bestimmte Auswahl dasjenige, wessen er sich bewusst ist, zu steuern. Nicht nur das Erinnern, sondern auch das Vergessen gibt es nur als Gnade – man kann es sich nicht vornehmen.

4.3.2. *Unverfügbar* ist das Identitätsbewusstsein aus demselben Grund – freilich darüber hinaus darum, weil es ein isoliertes Identitätsbewusstsein nicht gibt. Die

es N. Stenczka, 'Virtutibus nemo male utitur' (Augustin). Die aristotelische Tradition der Tugendethik und die protestantische Ethik. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der Unfreiheit des freien Willens, in: D. Koyssch u. a. (Hgg.), *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin*, VWGTh 23, Gütersloh 2004, 170–192; ders., *Von der Freiheit des unfreien Willens*, in: *Citr. Spiess* (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion*, Paderborn u. a. 2010, 51–84.

Aneignung einer Vergangenheit ist immer schon sozial vermittelt; die eigene Identität bildet sich in der mehr oder weniger krisenhaften Auseinandersetzung mit den 'Bildern', die mehr oder weniger nahestehende Mitmenschen haben. Diese 'Bilder' der Mitmenschen sind nicht nur faktisch mit dem empirischen Selbstverhältnis verbunden, sondern das Selbstverhältnis ist so gestaltet, dass es immer schon den fremden Blick und die fremde Stimme konstitutiv einschließt – die eigentümlichen Phänomene des Stolzes und der Scham (fremder Blick) wie des Gewissens und des Friedens mit sich selbst (fremde Stimme) weisen darauf hin, dass das Selbstverhältnis ursprünglich und konstitutiv eine Außenperspektive einschließt.⁶⁶ Die genannten wertenden, emotionalen Selbstverhältnisse geben in der für sie konstitutiven Rolle des alter ego zu erkennen, dass es Selbstverhältnisse ohne die Integration einer Fremdperspektive nicht gibt.⁶⁷

4.3.3. Genau aus diesem Grund ist das Bewusstsein der eignen Identität *instabil* oder brüchig – die Konfrontation mit den Bildern anderer nötigt zur Bewusstmachung und zur konfrontativen Rechtfertigung des Selbstbildes; allerdings weisen Phänomene wie Scham, Schuldbewusstsein, Gewissen, Reue etc. darauf hin, dass der Streit um das Selbstbild nicht erst in der faktischen Gegenwart eines alter ego geführt wird, sondern im Subjekt selbst.

4.3.4. Dass das Selbstverhältnis *krisenhaft* ist, ist damit gesagt und begründet. Die eigene Identität ist strittig – angefangen damit, dass wir und die anderen uns in unterschiedlicher Vollständigkeit kennen, und nicht endend damit, dass sich uns und den anderen unterschiedliche hermeneutische Schlüssel (s. o. 4.2.) zur Integration einer Biographie anbieten oder aufnötigen.

⁶⁶ Hier wäre ein Anschlusspunkt für entwicklungspsychologische Untersuchungen dardüber, wie sich aus der Frühzeit menschlichen Selbstbewusstseins in der symbiotischen Einheit des Stüglings mit seinen Eltern allmählich ein selbständiges und seiner selbst bewusstes Individuum entfaltet, das von dieser Geschichte ursprünglicher Einheit mit dem anderen geprägt und in der intimen Struktur seines Selbstverhältnisses bleibend bestimmt ist.

⁶⁷ Ich bin mir lebhaft dessen bewusst, dass diese Formulierung nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich differenzierungsbedürftig ist, denn die Behauptung, eine Binnenperspektive sei nichts als eine integrierte Fremdperspektive, muss Auskunft geben darüber, in welchem Sinne hier von 'Fremdheit' die Rede ist (Fremdheit gibt es nur in der Identifikation eines Eigenen); und sie muss Auskunft geben darüber, wie sich das 'sich selbst mit den Augen eines anderen Sehende' oder das 'in sich die Stimme eines anderen Hörende' von einem Stein, der beobachtet wird, unterscheidet (dieser Satz erschließt sich dem, der darüber nachdenkt).

4.4. Das konflikthafte Wissen um sich selbst hat immer, durchgängig und unentrinnbar den Charakter einer Selbstbewertung.

Das ist im Vorangehenden impliziert. Es gibt kein reines Wissen um sich selbst, das nicht von der Frage nach dem Wert oder Unwert dessen, was wir da wissen, begleitet ist. Der unentrinnbaren Zumutung, uns mit unserer Vergangenheit zu identifizieren, leisten wir gern oder ungern Folge, und in diesem 'gern' oder 'ungern' liegt eine Bewertung. Es ist dabei völlig gleichgültig, welchen Maßstäben diese Bewertung folgt, denn alle Formulierungen solcher Maßstäbe und auch die Antwort auf die Frage, ob diese Maßstäbe einheitlich oder individuell oder kulturell variant sind, können sich nur aus der Beschreibung dieser Bewertung ergeben. Das Selbstbild hat den Charakter, dass wir in ihm mit uns selbst in Einklang sind oder unter uns leiden: Jede Biographie schließt Erlebnisse ein, die quälend, und solche, mit denen wir im Reinen sind. Das vorthematische Gesamtbild, in dem wir uns unserer selbst bewusst sind, ist begleitet von einem Wertesystem und entsprechend Quelle der ruhigen Zufriedenheit und des Stolzes, oder der Qual oder der Scham.

4.5. Das im Bewusstsein der Strittigkeit vollzogene Identitätsbewusstsein greift in aller Strittigkeit aus auf eine Wahrheit der eigenen Identität.

Eine Phänomenologie des Identitätsbewusstseins, die diese Punkte nicht beachtet und die insbesondere die Strittigkeit und Unabgeschlossenheit des Bewusstseins der eigenen Identität nicht berücksichtigt, ist nicht phänomenogerecht. Phänomenogerecht ist allerdings auch keine Beschreibung des Identitätsbewusstseins, die davon absähe, dass diese Strittigkeit begleitet ist von dem impliziten basic belief, dass menschliches Leben eine eindeutige Identität bzw. eine Wahrheit hat, und dass die Frage nach der Akzeptabilität des Lebensvollzuges entscheidbar ist. Gerade in der Auseinandersetzung um die eigene Identität und ihren Wert manifestiert sich diese Basissthese.

4.6. Ein als gelungen akzeptables und anerkannteswertes Leben ist – unter anderem – durch das Bewusstsein gekennzeichnet, dass es der im Mitleid erfahrenen Verpflichtung des eigenen Lebensvollzuges durch den Fremden genügt. Die Erfahrung des Leidens unter sich selbst stellt sich zuverlässig dann ein, wenn ein Subjekt um punktuellen oder chronischen Widerspruch zu diesem Verpflichtetsein weiß.

Dem Gesagten entspringt eine zweite Aufgabe: Zu explizieren, unter welchen Bedingungen eine Einheit mit sich selbst (Zufriedenheit/Stolz) nicht zustande kommen kann. Es wäre Gegenstand einer Phänomenologie der Gewissenserfahrung, zu zeigen, dass der Lebensvollzug von konkreten Zumutungen des Engagements für 'Nicht-Iche' durchgezogen ist. Die Zumutung des Engagements meldet

sich in Erfahrungen des Mitleids und im Verpflichtungsaspekt, der die Erfahrung der Liebe begleitet: Wenn wir lieben, wissen wir uns zugleich dem Leben und dem Lebenszweck des Geliebten (in angenehmster Weise) verpflichtet. In diesen unwillkürlich, unverfügbar und unabweisbar sich meldenden Emotionen manifestiert sich die Bindung des eigenen Lebensentwurfs an den Lebensentwurf eines anderen Menschen, der im Konfliktfall den Charakter einer Verpflichtung erhält. Weiterführend begründungspflichtig, aber eben auch tatsächlich begründbar ist die These, dass diese mehr oder weniger weitreichende Verpflichtung, das Leben des anderen zu teilen und mit dem eigenen Leben zu dienen, einen Grundton des Lebensvollzuges darstellt, dessen Auslegung die Konzentration der ethischen Verpflichtung auf das Liebesgebot in Mk 12,28-34parr darstellt. Die Plausibilität dieser Konzentration kann hier nicht ausgewiesen werden. Sie hängt daran, dass sie sich im Rahmen einer Phänomenologie menschlicher Verpflichtungserfahrung als zutreffende Zusammenfassung ethischer Verpflichtungserfahrung anbietet.⁶⁸ Das bedeutet, dass die im Begriff des 'bösen' oder 'schlechten Gewissens' zusammengefasste Unfähigkeit zur Einheit mit sich selbst sich insbesondere und zuverlässig dann einstellt, wenn die Erinnerung mich nötigt, mich mit Verweigerungen gegenüber dieser vom Nächsten ausgehenden Verpflichtung zu identifizieren. Das gilt insbesondere dann, wenn diese Verweigerung in einer wieder unentzerrbaren und unverfügbaren Erfahrung dem jeweiligen Subjekt zum Schlüssel der Deutung seines Lebens wird, so dass es genötigt ist, nicht partikuläres liebloses Tun sich zuzuschreiben, sondern sich als lieblosen Menschen zu charakterisieren.

4.7. Die Rede vom Jüngsten Gericht Gottes gewinnt ihre Plausibilität vor dem Hintergrund dieser so verstandenen 'forensischen Struktur' der menschlichen Existenz und der in jedem Moment offenen, aber als entscheidbar gesetzten Frage nach der eigenen Identität und ihrer Bewertung.

Im Zentrum der traditionellen Rede vom Jüngsten Gericht steht die Aufdeckung des Lebens eines Menschen – seiner Werke – und dessen Bewertung durch einen göttlichen, d. h. allwissenden und im Höchstmaß gerechten Richter: Die strittige Identität wird aufgedeckt – das geben die vielfältigen Hinweise auf das 'Verborgene des Herzens', das zum Vorschein kommen wird, zu erkennen (vgl. Rö 2,16 u. ö.).

⁶⁸ Das widerspricht der Vorstellung, dass erst der Verkündigung Jesu (oder überhaupt irgendeiner subjektexternen Normenquelle) die auf allem menschlichen Leben liegende ethische Verpflichtung entnommen werden sollte.

Die Rede vom Gericht Gottes als des 'jüngsten' Gerichtes bringt folgende Struktur des Selbstverhältnisses zum Ausdruck: In jedem im Bewusstsein relativierter Berechtigung vollzogenen, wertenden Identitätsbestimmung ist ein Ausgriff auf 'die Wahrheit' über das menschliche Leben mitgesetzt (oben 4.5.). Das Selbstverhältnis bzw. das Selbstbild steht in diesem Ausgriff unter dem Vorbehalt der Unbeliebigkeit und der jederzeit möglichen Falsifikation durch ein unverfügbares, unhintergebares, endgültiges und sachgerechtes Bild – dieses Moment am eigenen Identitätsbewusstsein, dass jedes Urteil grundsätzlich überholbar ist durch eine unverfügbare und nicht im menschlichen Urteil konstituierte Wahrheit, bringt die Rede vom 'Gericht Gottes' zur Sprache.

Die Rede vom Gericht Gottes ist dabei – das weist die oben angezogene Tradition aus – nicht der Rekurs auf ein wahres Urteil, das mit den (Selbst-)Urteilen, die Menschen fällen, nichts zu tun hätte, sondern hebt darauf ab, diese Wahrheit über sich selbst dem Menschen selbst un widersprechlich und unwiderruflich evident wird. Das zweite Moment, das die Rede vom Gericht Gottes thematisiert, ist also die un widersprechliche Evidenz, mit der die Wahrheit die Täuschung durchbricht. Die Rede vom Jüngsten Gericht, in dem die Wahrheit über den Menschen diesem selbst offenbar wird, hat ihr Original in Erfahrungen der Aufhebung einer Selbsttäuschung, in der der Mensch unabweislich vor der Wahrheit seiner selbst steht und zugleich des Täuschungscharakters seines bisherigen Selbstverhältnisses ansichtig wird. Unter der Chiffre des 'Gerichtes Gottes' wird die Möglichkeit der sich gegen die Täuschung durchsetzenden Wahrheit und deren unabweisbare und unentzerrbare Evidenz thematisiert.

4.8. Die Aufnahme des Begriffes 'Gott' für diese Strukturmomente des Identitätsbewusstseins kann vor dem semantischen Gehalt des traditionellen Begriffes gerechtfertigt und plausibilisiert werden.

Es ist somit festzuhalten, dass die Rede vom Jüngsten Gericht und die Rede von Gott als dem Richter keine weltanschauliche Zusatzinformation über den gegenständlichen, kosmologischen Rahmen darstellt, in dem das menschliche Selbstverhältnis sich bewegt. Die Rede vom Jüngsten Gericht bringt nichts anderes zur Sprache als die skizzierte Problematik des menschlichen Selbst- und Identitätsbewusstseins. Das Jüngste Gericht Gottes ist keine Wirklichkeit, die irgendwo in der Zukunft sich ereignet, sondern in der Rede vom Jüngsten Gericht wird der in der gegenwärtigen Gewissenserfahrung mitgesetzte Ausgriff auf ein wahres, möglicherweise ent-täuschendes Selbsturteil dargestellt.

Der semantische Gehalt des traditionellen Begriffes 'Gott' ist vielfältig. Jedem falls aber schließt sein semantischer Hof – und zwar nicht nur in der jüdisch-christlichen Tradition und ihren Ausläufern – das Epitheton der 'Gerechtigkeit', der Allwissenheit und damit des wahren – unhintergebaren und unwider-

sprechlich evidenten – Gerichts ein. Damit ist dieser Begriff geeignet, das Unverfügbare, Unentrichtbare, Unwillkürliche, im Selbst Gesetzte aber nicht vom Selbst Gesetzte, in seiner Wahrheit unwidersprechlich Evidente zur Sprache und auf den Begriff zu bringen, auf das als die Wahrheit über sich selbst das menschliche Selbst- und Identitätsbewusstsein ausgreift.

Das bedeutet, dass der Begriff 'Gott' nicht zunächst eine vom Selbstverhältnis unterschiedene Größe bezeichnet, die zweitens erst durch den Menschen erfahren würde. Der Begriff 'Gott' bezeichnet etwas im menschlichen Selbstverhältnis Mitgesetztes – entsprechend der Randbemerkung Schleiermachers im Handexemplar seiner Glaubenslehre:

"Das Wort 'Gott' wird hier dargestellt als in unserem Sprachgebiet nichts anderes bedeutend, als das in dem ursprünglichen, schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl Mitgesetzte. Danach müssen sich auch alle näheren Bestimmungen erst hieraus entwickeln. ... Die gewöhnliche Ansicht ist die umgekehrte, daß das Abhängigkeitsgefühl erst entstehe aus dem anderwärts her gegebenen Wissen um Gott. Dies ist aber falsch."⁶⁹

Das setzt natürlich voraus, dass der umlaufende Begriff 'Gott' in seinem Sinn (semantischen Gehalt) so verfasst ist, dass es plausibel und evident ist, dass das "in diesem Selbstbewusstsein mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist."⁷⁰

4.9. *Einordnung in den Gedankengang des Textes*: Traditionell die erschließt sich die soteriologische Bedeutung der Person Jesu bzw. der Verkündigung von ihr vor dem Hintergrund einer Rede vom jüngsten Gericht. Diese Rede vom jüngsten Gericht wurde in 3. und 4. existential interpretiert: In der Rede vom jüngsten Gericht kommt die Problematik des menschlichen Identitätsbewusstseins zur Sprache. Damit ist der Anspruch erhoben, dass diese Reformulierung einerseits erschließend ist für die Art und Weise, wie sich in aktuellen Kontexten menschliche Selbstwahrnehmung vollzieht. Andererseits will die Beschreibung anschlussfähig sein für die christliche Tradition. Diese Reformulierung der Tradition zielt darauf, die christliche Rede von der Person Jesu von Nazareth als Weise des Umgangs mit dieser Problematik menschlicher Identität darzustellen und daraufhin die Prädikationen, mit denen die Tradition die Person Jesu umgibt, nachzuvollziehen. Dieser Schritt ist nun zu gehen.

⁶⁹ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, hg. v. M. Redeker, 2 Bde, Berlin 1960, I, 28f. Anm. a.

⁷⁰ Ebd. § 4.4 (28f).

5. Folgen für die Christologie.

These: Die Lehre von der Versöhnung beschreibt Jesus von Nazareth als den Ursprung selbigen menschlichen Selbstverhältnisses. Das menschliche Leben kommt damit zur Einheit mit sich selbst, dass es seine Identität in einem anderen seiner selbst findet.

In dieser Erfahrung löst sich der nach christlichem Verständnis unentrichtbare, mit dem Leben jedes Menschen gesetzte Identitätskonflikt. Diese Erfahrung entspringt der Begegnung mit der Verkündigung von Christus, die zu dem Bekenntnis führt, dass Christus der Grund menschlicher Identität ist.

Diese Erfahrung ist der Ursprung der expliziten Christologie, die in der Wendung 'Christus ist Gott' diese Erfahrung im Umgang mit der Person Jesu zusammenfasst, denn: 'Woher wir uns unserer Identität versehen, das ist eigentlich unser Gott'.

5.1. *Der traditionelle Zusammenhang von Christologie und Soteriologie*. Die Aufgabe der Lehre von der Versöhnung ist – traditionell – die Darstellung des Zusammenhangs zwischen der Person und dem Heilswerk Christi einerseits und der menschlichen Existenz, die durch dieses Werk ihre Bestimmung erreicht, andererseits.⁷¹ Es muss in der Beschreibung des Heilswerkes Christi deutlich werden, dass ihm eine heilsame Neubestimmung menschlicher Existenz entspringt. Nach den Kriterien reformatorischer Rede von Christus (das Heil wird aufgrund des Glaubens ohne eine Mitwirkung des Menschen, damit und nur so mit *Gewissenheit* realisiert) kommt es darauf an, zu zeigen, dass der Lebensvollzug Jesu auf einen subjektiven Vollzug (den Glauben) abzielt. Dieser Glaube ist traditionell mit dem Heilswerk Christi eröffnet und ermöglicht, aber der Glaube ergänzt dieses Heilswerk nicht (der Glaube ist kein Werk, das Koprinzip des Heils wäre). Dies zu leisten ist jedenfalls der Anspruch, den die Zuordnung des Werkes Christi und des menschlichen Empfanges in der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung erhebt. Das Ziel des folgenden ist eine deutende Auslegung dieser Rechtfertigungslehre.⁷² Sie soll deutlich machen, dass und warum die Person und das Werk Jesu die Lösung des in 4. skizzierten Problems menschlicher Identität (traditionell: des Verwerfungsurteils im jüngsten Gericht) darstellt. Ich will plausibilisieren, dass in der Aneignung dieses Werkes allein (und nicht durch ein daraus fließendes Lebensprojekt), im Glauben also und nicht im Werk die Versöhnung des Menschen mit sich selbst realisiert ist. Genau dieser Konflikt mit sich selbst und diese Versöhnung mit sich selbst und nichts anderes, also der

⁷¹ Ich verzichte aus Raumgründen darauf, die folgende Skizze zustimmend oder abgrenzend ins Gespräch zu setzen mit rezenten christologischen Ansätzen.

⁷² Ich konzentriere mich im Folgenden auf den lutherischen Zweig der reformatorischen Tradition.

Umgang mit der Frage nach der Wahrheit des je eigenen Selbstverhältnisses, ist gemeint, wenn die christliche Tradition von Gericht Gottes einerseits und vom Freispruch aus diesem Gericht andererseits spricht.

Als Ausdruck dieser Erlösungserfahrung soll dann der Satz 'Jesus ist der Herr' bzw. 'Dieser ist wahrhaftig Gottes Sohn gewesen' reformuliert werden.

5.2. Rechtfertigung als Versöhmung des Selbstverhältnisses.

5.2.1. *Die traditionelle Gestalt I: das göttliche Urteil und der Glaube.* Nach traditionell protestantischem Verständnis vollzieht sich das in Christus begründete Heilwerden des Menschen im Vollzug seiner Rechtfertigung. Die Rechtfertigungslehre fügt sich nach dem Verständnis Luthers in einen hochkomplexen Zusammenhang von Urteilsvorgängen ein, in denen es nicht einfach und plattlings um 'Vergebung' geht, sondern um die Neubestimmung der Identität des Menschen, genauer: um die Neubestimmung seines Identitätsbezugsstoffs.

Das Spezifische der lutherischen Rechtfertigungslehre ist die Deutung der Rechtfertigung als Attributionsgeschehen, das häufig als 'bloß' verbales Geschehen verstanden wird im Sinne der gerichtsformigen, als Urteil vollzogenen *imputatio* der Sünde und der *imputatio* der Gerechtigkeit Christi. In der Darstellung der altprotestantischen Orthodoxie ist das genutzende und verdienstliche Werk Christi einerseits und die Rechtfertigung des Sünders durch einen Attributionsakt des Richters andererseits in einen forensischen Gesamtkontext eingebunden, nach dem die Absicht Christi in seinem Werk erst in der Zueignung an den Menschen, also im Glauben, zum Erfolg kommt.

"Q. 2.: Was bedeutet hier 'Rechtfertigen'? – Das Wort 'Rechtfertigen' wird im gegenwärtigen Zusammenhang, in dem der Sünder als Angeklagter unter Schuld und Strafe im Blick ist, nicht im physischen, sondern im forensischen oder gerichtlichen Sinne verwendet. Es bedeutet nämlich nicht, jemandem die innere Haltung (*habitus*) der Gerechtigkeit einzuzugaben, oder durch das Eingeben von Eigenschaften jemanden gerecht zu machen [*iustum facere*], sondern den Sünder von der Anklage der Schuld und Strafe aus bestimmten Gründen freizusprechen und als gerecht zu betrachten, zu erklären, auszurufen [*aestimare, declarare, pronuntiare*]."⁷³

Der Glaube erscheint im Folgenden dann als (durch den Hl. Geist gewirkte⁷⁴) Voraussetzung der Gültigkeit dieses Urteils für den Menschen: Er ist die subjek-

⁷³ Hollaz, Examen (wie Anm. 32), III,1 cap 8 q 2.

⁷⁴ Der tractatus de iustificatione findet sich hier wie in fast allen Barockdogmatiken in dem (meist dritten) Teil der Dogmatik, der die 'principia salutis' (vor den media salutis) verhandelt. Dort wird nach der benevolentia Dei patris und nach dem Abschnitt über die fraternam redemptio Christi (Person, Ämter und status Christi) schließlich de gratia Spiritus Sancti

tive Aneignung der nur angebotenen Genugtuung, die in der Tat nur demjenigen zugerechnet wird, der sie im Glauben aneignet.

"Q. 9.: Ob allein der Glaube rechtfertigt? – Allein der Glaube ist das von Gott eingesetzte Mittel, durch das wir die an unserer Stelle geleistete und uns in der Verheißung des Evangeliums angebotene Genugtuung Christi ergreifen und uns aneignen."⁷⁵

Dieses Verhältnis des Glaubens zum Wirken Christi bleibt in den zitierten Passagen in unbefriedigender Weise äußerlich: Es wird nicht verständlich, inwiefern die Zurechnung Gottes die Aneignung des Glaubens zur Voraussetzung hat.

"Gott, der gerechteste aber zugleich leicht zu besänftigende Richter des Menschen, der vom Gesetz angeklagt und der Sünde überführt ist, betrachtet den Fall des an Christus Glaubenden so, dass er ihn zwar als mit der Schuld und der ewigen Strafe Belasteten und der eigenen Gerechtigkeit Entblößten tadelt; zugleich aber urteilt, dass die Genugtuung und das Verdienst des Mittlers Christus sich so auf ihn erstreckt, dass er ihn um des – im wahren Glauben ergriffenen – genutzenden Leidens Christi willen von Schuld und Strafe freispricht und um der von Christus anstelle des menschlichen Geschlechtes vollzogenen und mit einzigartiger Treue zugeeigneten Erfüllung des Gesetzes willen ihn in gnadenhaftem Ermessen als gerecht rechnet und ausruft."⁷⁶

Festzuhalten ist aber, dass hier wie im Verhältnis von Gewissenserfahrung und Gericht (oben 3.1. und 3.2.) der gegenwärtige Zuspruch des Evangeliums verstanden ist als das Urteil Gottes im jüngsten Gericht, dass also hier wie in der Deutung der Gewissenserfahrung Gegenwart und Zukunft ineinandergeschoben sind. Man muss also sagen, dass im gegenwärtigen Urteil des Evangeliums sich das Gericht – der Freispruch im Gericht – vollzieht. Wie das Urteil des Gewissens das Gericht Gottes – die damnatio – ist und manifestiert, so ist der gegenwärtige Zuspruch der Vergebung der künftig gedachte Freispruch im Gericht.

5.2.2. Die traditionelle Gestalt II: Identitätsgewinn: Der 'fröhliche Wechsel' und die *communicatio idiomatum*.

5.2.2.1. Dieser Vollzug der Zueignung der Gerechtigkeit Christi wird bei Luther – etwa in der Freiheitsschrift und insbesondere in der Großen Galater-Vorlesung von 1535 ebenso wie bei Paulus (Gal 2,19f; Rö 6, 1-11; 2 Kor 5,14ff) als Selbstmitteilung Christi und seiner Eigenschaften an den Glaubenden und um-

applicatrice behandelt, der der ordo salutis entspringt. Einen Schritt im ordo salutis stellt die Rechtfertigung dar. Exemplarisch Hollaz, Examen (wie Anm. 32), III.

⁷⁵ Ebd. q 9.

⁷⁶ Ebd. q 14.

gekehrt gefasst. Der Glaube erscheint als das Medium der Verbindung des Menschen mit Christus.

"Der Glaube muß richtig gelehrt werden, dass du nämlich durch ihn mit Christus zusammengeklebt wirst, dass aus dir und ihm gleichsam eine Person wird [conglutinetis Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona], die nicht getrennt werden kann, sondern ihm beständig anhängt und sagt: Ich bin [wie] Christus; und umgekehrt sagt Christus: ich bin [wie] dieser Sünder, weil er an mir hängt und ich an ihm; verbunden sind wir nämlich durch den Glauben in ein Fleisch und Gebein ... so, dass dieser Glaube Christus und mich enger verbindet als ein Ehemann seiner Frau verbunden ist."⁷⁷

Der Glaube erscheint hier als eine Verbindung zwischen Christus und dem Menschen, durch den die wechselseitige Teilgabe an den Eigenschaften ermöglicht wird. Durch den Glauben wird aus Christus und dem Glaubenden 'quasi una persona'.

5.2.2.2. Die wechselseitige Selbstmitteilung Christi an den Glaubenden und umgekehrt ist eine Analogiebildung zur oben skizzierten wechselseitigen Selbstmitteilung der Naturen in der Person Christi,⁷⁸ nach der aufgrund der Vereinigung der Naturen in einer Person vom Menschen Jesus von Nazareth und von Gott in Christus Aussagen gelten, die von Gott und Mensch per se nicht gelten (*communicatio idiomatum*).

"Ob nu hie die alte Wettermacherin Frau Vernunft ... sagen würde: Ja die Gottheit kann nicht leiden noch sterben', sollstu antworten: Das ist wahr. Aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift, um solcher persönlicher Einigkeit willen, auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfähret, und widerum, und ist auch also in der Wahrheit. Denn das mußtu ja sagen: Die Person (zeige Christum) leidet, stirbt. Nu ist die Person wahrhaftiger Gott. Drum ist recht gerecht: Gottes Sohn leidet."⁷⁹

Die Grundform der 'Idiomenkommunikation' im Rahmen der Rechtfertigungslehre ist der an den Sünder ergehende Zuspruch: 'Du bist gerecht', verstanden freilich im Kontext der Zueignung des gesamten Lebens Jesu an den Menschen. Die Grundform der Idiomenkommunikation im Rahmen der Christologie ist die Stimme bei der Taufe Jesu (Du bist mein lieber Sohn [Mk 1,11]) bzw. das Urteil des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,39).

⁷⁷ Luther, Großer Galaterkommentar [1535], WA 40/1, 286 (Übers. N. Sl.). In der Mitschrift ist das 'wie' ("Ich bin wie Christus") noch nicht präsent, es handelt sich um eine Zufügung der Druckfassung.

⁷⁸ Vgl. die explizite Analogisierung am Schluss der Latomusschrift: WA 8, 126,15-32.

⁷⁹ Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis [1528], WA 26,319 (Orthographie geglättet).

5.2.2.3. Es ist strittig, wie das an der christologischen Idiomenkommunikation orientierte Modell der 'Eigenschaftsmittelung' bzw. des fröhlichen Wechsels sich zur Deutung der Rechtfertigung als 'Imputationsakt' verhält. Die Frage kann in diesem Kontext nicht diskutiert werden, daher soll hier nur erhoben werden, was sich aus der Parallelisierung des christologischen und des rechtfertigungstheologischen Attributionsaktes ergibt:

Die Vorgänge wechselseitiger Selbstmitteilung sind keine im Sinne Hollatz⁸⁰ 'physischen' Selbstmitteilungen oder Eigenschaftsübertragungen, sondern sind zunächst ein Geschehen rein sprachlicher Zueignung. In der klassischen Terminologie: Die Eigenschaftsübertragungen sind ein Geschehen der Imputation bzw. eines Urteils, sind also durchaus vom Grundmodell des Imputationsaktes her zu lesen:

Im Falle der Christologie ist unbeschadet der Differenz zur reformierten Deutung der Idiomenkommunikation als reiner Redewendung⁸¹ festzuhalten, dass der Lehre von der Idiomenkommunikation sprachliche Phänomene zugrundeliegen: dass nämlich in vielen Schriftausagen dem Subjekt des Gottessohnes Prädikate zugeordnet werden, die ursprünglich dem semantischen Gehalt des Begriffes 'Gott' widersprechen (1 Kor 2,8; Hebr 4,14ff; 5,7ff) und umgekehrt (Mt 28,18ff). Es handelt sich in der oben (1.2.) beschriebenen Weise zunächst um eine Art Erweiterung der Definition Gottes einerseits und des Menschen andererseits. Entscheidend ist dabei das Verständnis des Satzteils "und ist auch also in der Wahrheit" im oben (5.2.2.2.) gebotenen Zitat. Die Wendung hebt darauf ab, dass die verbale Eigenschaftsattribuion (dieser Mensch ist Gott; Gott stirbt am Kreuz; der Mensch Jesus von Nazareth regiert die Welt) nicht unter dem Vorbehalt ur-eigentlicher Rede steht, der gegenüber festgehalten werden müsste, dass Gott 'eigentlich' nicht stirbt oder dass der Mensch 'strenggenommen' nicht die Welt regiert. Allerdings bedeutet dies auf der anderen Seite nicht, dass nun in der Tat das Sterben Gott unmittelbar zum Subjekt hätte oder der Mensch unmittelbar die Welt regierte. Vielmehr gilt, dass einem Subjekt Bestimmungen eines anderen Subjekts so attribuiert werden, dass sie unbeschadet der Zugehörigkeit der Eigenschaft zum ersten Subjekt zugleich zum zweiten Subjekt gehören.

Im Falle der Lehre von der Rechtfertigung ist das Bild des 'fröhlichen Wechsels' von dem forensisch-verbalen Geschehen der Imputation der Gerechtigkeit Christi (Gerechterklärung) und nicht das forensisch-verbale Geschehen von einer wie auch immer verstandenen 'Eigenschaftsübertragung' her und als solche zu

⁸⁰ Hollatz, Examen (wie Anm. 32) III/1 cap 8 q 2, vgl. das Zitat oben S. 100.

⁸¹ H. Zwingli, Daß diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden ... [1527], CR 92, Zttrich 1934, 795-977, hier 922-929.

deuten. Der fröhliche Wechsel vollzieht sich im Zuspruch des fremden Lebens Jesu an den Sünder. Dies wiederum setzt voraus, dass es sinnvoll ist, festzustellen, dass ein Subjekt durch ein anderes Subjekt etwas ist – nicht an ihm selbst, auch nicht durch eine 'physische' Übertragung von Eigenschaften (wie immer man sich so etwas vorstellen wollte). Vielmehr kommt im christologischen Kontext durch die Menschheit der göttlichen Person des Logos der Tod so zu, dass man in eigentlicher Weise sagen kann, dass Gott [durch das andere seiner selbst] stirbt. Und entsprechend hat man es im Kontext der Rechtfertigung damit zu tun, dass durch ein anderes – durch Christus – der Sünder etwas ist, was er an ihm selbst bleibend nicht ist: ein Gerechter bzw. ein neuer Mensch.

5.2.4. Alle beschriebenen kommunikativen Attributionen stellen identitätsstiftende Urteile und somit Sprechakte dar: sprachlich sich vollziehende Selbst- und Fremddefinitionen bzw. -identifikationen.

Definitionen bzw. Identifikationen sind normalerweise Attributionen beobachteter oder beobachtbarer Verhaltensweisen oder Taten oder Eigenschaften oder Ereignisse an ein Subjekt, das daneben durch weitere Eigenschaften etc. definiert ist. Durchschnittlicherweise wird dem Subjekt zugeschrieben, was an ihm beobachtbar ist oder wofür es wahrnehmbar Ursache ist. Durchschnittlicherweise schreibt sich ein Subjekt die erinnerte Vergangenheit in der oben skizzierten Weise zu (oben 3.). Es besteht dabei durchschnittlicherweise die Erwartung, dass hinsichtlich dieser Aussagen über das Subjekt eine Übereinstimmung von Innen- und Außenperspektive bestehe.

In den genannten Fällen – im Rahmen der Christologie und im Rahmen der Rechtfertigung des Sünders – hingegen vollzieht sich eine kontraktaktische Identifikation des Subjektes durch Eigenschaften etc., die kein beobachtbares Verhalten etc. dieses Subjektes zur Grundlage haben, und der auch keine Erinnerung an eine ichhafte Vergangenheit bzw. ein durch Analyse der Erinnerung kontrollierbares Selbstbild zugrundeliegt. Der Sünder wird als Gerechter, und der Zimmermannssohn aus Nazareth als Manifestation des Gottes des AT prädiiziert, ohne dass diesem Sprechakt etwas Beobachtbares an seinem Referenten entspricht.

Es ist in beiden Fällen entscheidend, zu sehen, dass im Rahmen der Rechtfertigungslehre die Unterscheidung und der Gegensatz eines 'nur' sprachlichen Vollzuges und eines diesem sprachlichen Vollzug entsprechenden Vorganges 'in der Wirklichkeit' zu kurz greift. Diese Unterscheidung steht gewöhnlich im Hintergrund der Kritik an einem 'bloß imputativen' Verständnis der Rechtfertigung. Der Zuspruch des Lebensvollzuges Jesu an den Sünder aber attribuiert nicht einfach äußerlich eine kontraktaktische Identität, sondern zielt darauf ab, dass diese fremde Identität angeeignet wird, das heißt: unbeschadet ihrer Fremdheit zum Gegenstand eines Selbstverständnisses wird. Das ist nun darzustellen.

5.2.3. Das Evangelium von Christus und der Glaube. Das Evangelium ist der Zuspruch einer fremden Identität (im Zitat unter Du bist Christus) als die Zumutung, diese fremde Identität in das eigene, im Lebensvollzug erstellte Selbsturteil aufzunehmen. Der Vollzug dieser Aufnahme ist der Glaube. Glaube heißt: sich verstehen, und zwar: sich unter Bezugnahme auf die Person Jesu selbst kontraktfaktisch neu – als diese Person – zu verstehen:

"Daher, wenn man über die christliche Gerechtigkeit spricht, muß man die Person beiseitelegen. Wenn ich nämlich an der Person hänge und von ihr spreche, dann wird aus der Person, ob ich will oder nicht, ein Täter, der dem Gesetz unterworfen ist. Aber hier ist es nötig, dass Christus und mein Gewissen ein Leib werden, so dass vor meinem Blick nichts anderes steht als der gekreuzigte und auferstandene Christus."⁸²

Der Blick auf sich selbst (Gewissen) soll nicht den Sünder und seine Identität, sondern den Lebensvollzug Christi vor Augen haben. Die fremde Biographie soll als eigene wahrgenommen werden.

Genau so wird nachvollziehbar, dass gerade der Glaube das 'Bindemittel' (vgl. im Zitat 5.2.2.1.: conglutineris) zwischen Christus und dem Sünder darstellt: Der Glaube ist die Aneignung des Lebensvollzuges Jesu durch den Menschen – der Glaube 'ergreift' Christus. Damit wird zugleich deutlich, dass die Einheit von Christus und Glaubendem keine gleichsam physische oder mystische Anwesenheit Christi 'im' Glaubenden meint, sondern die Gegenwart Christi ist eine Gegenwart im Selbstbewusstsein bzw. Selbstverständnis des Menschen.⁸³ Christus ist in der Weise eins mit dem Menschen, dass dieser sich von der Biographie Jesu von Nazareth her versteht und diese aneignet, wie er durchschnittlich die eigene Biographie aneignet.

Der Zuspruch einer fremden Identität ist die Zumutung, sich selbst unter Einschluss von Fremdem zu verstehen (die 'iustitia aliena Christi'). Neben das im Gewissen sich vollziehende Selbsturteil hinsichtlich des Verfehlens des gelingenden Lebens tritt damit ein zweites, widersprechendes und konkurrierendes Urteil, das das gelungene Leben Jesu von Nazareth dem Glaubenden zuspricht.

5.3. Zusammenfassend: Das Evangelium ist als die Zumutung, die fremde Identität Jesu in das eigene Selbsturteil aufzunehmen, die Unterbrechung des im Gewissen (Selbstbewusstsein) sich vollziehenden (Selbst-)Gerichtes bzw. die Durchbrechung der Entzweiung von sich selbst bzw. des Leidens unter sich selbst, das

⁸² Ebd., 282,18-22.

⁸³ Dies richtet sich gegen die in der finnischen Lutherforschung vertretene, am Modell der 'Theosis' orientierten, letztlich Osländers Verständnis der Rechtfertigung repräsentierende Rede von einer 'realontischen' Gegenwart Christi 'im' Glaubenden.

das Original der Qual der Hölle ist. *Rechtfertigung* ist nach klassischem Verständnis das Nebeneinander zweier Urteile im Gericht Gottes: der Fixierung der Sünde und der Anrechnung der fremden Gerechtigkeit Christi (vgl. die zitierten Hollaz-Texte). Der Zuspruch der Gerechtigkeit Christi steht dabei unter dem Vorbehalt des Glaubens. Mit dem Verständnis der Rechtfertigung als Eröffnung eines 'neuen Selbsturteils' wird diese 'konditionale' Rolle des Glaubens verstanden: Erlösung aus dem als Selbsturteil verstandenen Gericht gibt es nur als Erlösung vom Urteil über sich selbst. Die Zurechnung, das Urteil des Evangeliums im Glauben zu übernehmen, stellt nicht das Urteil Gottes unter eine Bedingung, sondern ist die einzige Weise, wie Erlösung vom Selbsturteil gedacht werden kann. Der Glaube ist die Aneignung des Lebens Jesu, die durch dieses Urteil Gottes (den Zuspruch der Person Christi) ermöglicht wird. Ohne die Aneignung des Zuspruchs der Person Jesu als Grund eigener Identität gibt es keine Erlösung: Da das Gericht wesentlich ein Selbstverhältnis darstellt, ist Erlösung aus dem Gericht nie als gleichsam 'objektives' Ereignis, das unabhängig vom Subjekt bestimmbare, denkbar, vielmehr ist die Erlösung nur denkbar als Wandlung des Selbstverhältnisses. Wie sich das Gerichtsurteil Gottes im Selbsturteil (Gewissen) vollzieht, so vollzieht sich der Freispruch Gottes im Selbsturteil, d. h.: in der Aneignung der zugesprochenen fremden Identität Christi als eigene. Der gerechtfertigte ist in diesem Sinne simul iustus et peccator. Das im Lebensvollzug verwirklichte Selbsturteil ist das Original, das die Tradition als 'Verwerfung' und als 'Freispruch im jüngsten Gericht' objektiviert.

IV. Die systematischen Grundlagen einer 'Lehre von Christus'

6. *Folgerungen.* Die voranstehend beschriebene wechselseitige Verwiesenheit des im Lebensvollzug sich vollziehenden, krisenhaften Selbstverständnisses des Menschen und der Person Jesu hat Folgen für das Verständnis beider 'Pole', die sich ergeben, wenn man den Menschen einerseits und die Person Jesu andererseits vom Zentrum dieser Kommunikation her erfasst:

6.1. *Folgerungen für das Verständnis der Evangelienberichte.* Der Folgerungen wird man ansichtig, wenn man die im Vorangehenden offengelassene Frage stellt, in welchem Sinne das Leben Jesu, von dem her der Glaubende sich versteht, ein 'gelungenes' Leben ist, ein Leben also, das mit sich selbst in der oben beschriebenen Weise 'im Reinen' ist und sich selbst nicht zur Qual wird. Traditionell wird dieser Zug des Lebens Jesu unter dem Stichwort der Sündlosigkeit Jesu zusammengefasst. Der Wahrheitsgehalt dieses Theologumenons kann folgendermaßen umrissen werden:

Die christliche Tradition sieht im Zentrum der Evangelienberichte die Beschreibung eines Lebensvollzugs, das den eigenen Selbstzweck in die Realisation eines fremden Selbstzweckes legt (das Leben aus Liebe) und darin dem ethischen Sinn der eigenen Verkündigung entspricht. In der Deutung des Kreuzes als Vollzug der Lebenshingabe 'für die vielen' (Mk 10,45par) kulminiert die Darstellung eines Lebensvollzuges, der ein in ruhige Einheit mit sich zusammengehendes Selbstverhältnis erlaubt; dies darum, weil in ihm der Verpflichtung durch den Lebenszweck des anderen mühelos und konfliktarm Genüge getan ist.

Dieser hermeneutische Schlüssel leitet das Verständnis der Evangelienberichte. Er ist nun aber nicht einfach das Ergebnis einer Analyse der Aussageabsicht der Evangelisten oder gar das Ergebnis der Rückfrage nach dem historischen Jesus und seinem Selbstverständnis, sondern erschließt diese Berichte selbst wieder von der Erfahrung des Glaubens – der Konstitution eigener Identität mit Bezug auf die Person Jesu – her.⁸⁴ Die Person Jesu wird auf das eigene Lebensinteresse – als Lösung des mit dem Lebensvollzug des Menschen gesetzten Lebensproblems – und somit soteriologisch finalisiert wahrgenommen. Das hat zur Folge, dass einerseits – wie eben beschrieben – das Leben Jesu sich unter dem Schlüssel der Verpflichtung durch den Nächsten erschließt. Auf der anderen Seite werden die Evangelienberichte begriffen und gelesen als Manifestation dieses Willens Jesu zum Nächsten und damit als jeweils im Lesen aktuell ergehendes Angebot an den Leser, sich selbst in der beschriebenen Weise von diesem Lebensvollzug Jesu her zu verstehen. Nach Luther sind die berichtenden Texte der Evangelien nicht primär Rede über Jesus von Nazareth, sondern bestimmt von der Absicht, im Leser eine entsprechende Wandlung des Selbstbildes zu provozieren. Christologisch heißt das, dass die Evangelienberichte und damit die Person Jesu nicht anders denn als ein Moment der kommunikativen Zueignung (eben als Evangelium von Jesus Christus) in den Blick kommen. Die gegen diesen Kommunikationsvorgang isolierende Frage nach Jesus von Nazareth 'an sich' ist diesem vom Lebensinteresse her geleiteten Blick und der vom Lebensinteresse her geleiteten Wahrnehmung der Person gegenüber sekundär:

"Das Hauptstück und Grund des Evangeliums ist, dass du Christus, ehe du ihn als Exempel fasst, aufnimmst und erkennst als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei, so dass, wenn du ihm zusiehst oder hörst, dass er etwas tut oder leidet, dass du nicht daran zweifelst, er selbst Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, wo-

⁸⁴ Zum folgenden genauer: Slenczka, Das Evangelium und die Schrift, in: *ders.*, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 39-64.

rauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du der selbe Christus.⁸⁵

Diese Anweisung wendet sich im kontroverstheologischen Kontext gegen eine Deutung der Person Jesu als Vorbild einer imitatio im eigenen Lebensvollzug und setzt diesem Verständnis die Anweisung entgegen, die Person Jesu und alle Berichte von ihr als Ausdruck einer performativen Absicht zu verstehen, nämlich einer in den Texten sich vollziehenden (Selbst-)Zueignung Christi. Das bedeutet, dass die Berichte und damit die Person Jesu als bestimmt von der Intention der Zueignung – als Zuspruch – verstanden werden, die die Gemeinschaft der sich von einem anderen her Verstehenden (Glaubenden) im Umgang mit diesen Texten erfährt und auf die hin sie diese Texte auslegt, um dieses Selbstverständnis in anderen zu wecken.

Oder anders: "... hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod isti [die Schultheologen] docent, eius naturas, modos incarnationis con-tueri."⁸⁶

6.2. *Damit erschließt sich die wahre Bestimmung des Menschen und das eigentliche Wesen der Sünde.* Im Selbsturteil des Glaubenden gelangt der Glaubende in den Vollzug gelingender Existenz nicht nur so, dass er sich eins weiß mit Christus, sondern dass er im Glauben in eine Existenzstruktur versetzt ist, in dem er sich selbst nur im anderen hat und weiß: Indem der gerechtfertigte Mensch die eigene Identität durch die Person Jesu von Nazareth konstituiert weiß, seine Identität sich selbst zurechnet, ist der Mensch konstitutiv auf das andere seiner selbst bezogen.

"Und aus dem allen folgt der Beschluß, dass ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich hinaus in Gott; aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe. Gleich wie Christus sagt Joh 1: Ihr werdet sehen den Himmel offen stehen und die Engel auf- und absteigen sehen über den Sohn des Menschen. Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, die alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde."⁸⁷

⁸⁵ Luther, Kirchenpostille, WA 10/1,1, 11,12-18; übertr. von N. Si.

⁸⁶ Ph. Melancthon, Loci communes [1521], Praefatio.

⁸⁷ Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], zum 30., BoA 2, 27,18-28 [sprachlich angeleglichen von N. Si.].

Der Gerechtfertigte ist in sich selbst nur so, dass er im anderen ist (Gal 2,19f). Die Rechtfertigung ist somit – mit Luther zu sprechen – die Aufhebung der incurvatio des Sünders in seipsum.

Die Selbstidentifikation mit Christus schließt die Übernahme des 'Seins für den anderen' ein (Rö 6,11), die (s. o. 6.1.) den Existenzvollzug Christi kennzeichnet.

"Und ob er [der Christenmensch] nun ganz frei ist, [wird er] sich umgekehrt williglich zu einem Diener machen, um seinem Nächsten zu helfen, und mit ihm umgehen und tun, wie Gott an ihm durch Christus getan hat, und das alles umsonst ... und [so denkt der Christ] ich werde gegen meinen Nächsten auch ein Christus werden [wrtl.: ein Christen werden], wie Christus mir geworden ist, und nichts tun, als was ich sehe, dass ihm nützlich und selig sei, wo ich doch durch meinen Glauben in Christus an allem genug habe."⁸⁸

Der Glaube ist das Fundament und die Grundstruktur einer Existenz, die gelingt. Rückblickend erschließt sich damit als Wurzel der Selbstverfehlung der Ungläube – der Versuch, aus sich selbst etwas zu sein und sich im Verhältnis zum anderen zu bewahren.⁸⁹

6.3. *Dieser Mensch ist Gott.* Damit gewinnt nun der christologische Attributionsvorgang – dieser Mensch ist der Sohn Gottes – einen bei Luther angelegten und von Schleiermacher, Ritschl und anderen entschlossen ergriffenen Sinn, wenn man die den Definitionen des Konzils von Chalkedon folgenden Bestimmungen der Person Jesu von Nazareth *nicht als Voraussetzungen, sondern als Folge* der in der Begegnung mit Christus bzw. in der Begegnung mit den performativen Berichten von Christus (in den Evangelien bzw. in der Predigt) erfahrenen kommunikativen, Identität stiftenden Heilswirksamkeit versteht. Indem ein Mensch in der beschriebenen Weise auf den auf Aneignung zielenden Zuspruch hin die Person Jesu von Nazareth als Grund und Ursprung der eigenen Identität ergreift, prädiert er nicht begleitend, sondern mit eben diesem Akt die Person Jesu von Nazareth als Gott.

Denn der traditionelle semantische Gehalt des Begriffs 'Gott' ist geeignet, das Woher eines letztgültigen Urteils über die menschliche Existenz zur Sprache und auf den Begriff zu bringen, das in der Frage des Menschen nach der Wahrheit seiner selbst mitgesetzt ist (oben 3. und 4.). Wer im oben (5.) entfalteten Sinne an Jesus von Nazareth glaubt, der hat sich der Zumutung ergeben, die im Evangelium zugesprochene Person Jesu von Nazareth als die Wahrheit über sich selbst

⁸⁸ Ebd. zum 27., aaO. 25,4-17.

⁸⁹ Dazu: Sienczka, Lebendiges Erbe. Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre, in: Der menschliche Makel, Loccumer Protokolle 11/08 (2008), 31-51.

anzueignen und sich dieses fremde Leben als eigenes zuzurechnen. Um Jesus von Nazareth wissend weiß er um sich selbst. Dieser Zusage, der sich in ein Selbsturteil übersetzt, tritt dem Selbstbild entgegen, das sich (oben 3. und 4.) unabweisbar und unverfügbar im Lebensvollzug bildet. Indem es zu diesem Konflikt zweier Selbsteurteile kommt, die beide mit dem Anspruch auf dem Belieben des Menschen entzogener Endgültigkeit ergehen, steht im Bewusstsein des Menschen ein letztes Urteil über ihn gegen ein anderes oder Gott gegen Gott.

Der Glaubende, der sich in dieser Weise als simul iustus et peccator weiß, spricht sich in zwei Aussagen über zwei in seinem Selbstverhältnis beschlossene, unhintergehbare Identitätsurteile aus (ich bin endgültig Sünder / ich bin endgültig der gerechte Jesus von Nazareth). Die im Selbstverhältnis erfahrene unbeliebige Unhintergebarkeit dieser Identitätszumutungen bringt er zur Sprache, indem er nach dem sich dafür aus der Tiefe der Tradition anbietenden und von seinem semantischen Gehalt her geeigneten Begriff 'Gott' greift.

Der im Wissen um sich selbst und zum Ausdruck des Wissens um sich selbst nach dem Begriff 'Gott' greifende Glaubende bringt damit eine Antithese zur Sprache, die die christliche Tradition unter den Begriffen 'Gesetz und Evangelium' zu thematisieren erlaubt. Das spezifisch Christliche an der Rede von Gott ist dabei nicht die Antithese allein, sondern das Vertrauen darauf, dass das im Selbstanspruch der Person Jesu von Nazareth begründete Selbsturteil die Wahrheit über den Menschen ist, die sich im Selbstverhältnis durchsetzen wird. Diese Selbstdurchsetzung des Evangeliums gegen das eigene Gewissen ist ein unverfügbares Geschehen, in dem sich der Mensch fremdbestimmt und schlechthinig abhängig weiß. Dieses Geschehen bezeichnet die christliche Tradition mit der Chiffre 'Heiliger Geist' und bekennt diesen als die Kraft der Vergegenwärtigung Jesu Christi im Bewusstsein des Glaubenden, der Jesus von Nazareth als Herrn (1. Kor 12,3) behandelt, indem er von ihm her sich seiner Identität versieht.

Dass Jesus von Nazareth in den Berichten der Evangelien als Grund des je eigenen Identitätsbewusstseins erfahren und im Glauben als solcher ergriffen wird, wird in der Formel versprachlicht und ausgedrückt, dass Jesus der Herr bzw. Gott ist. Er ist das Fundament und der Grund menschlicher Identität – woher sich ein Mensch seiner Identität versieht, das ist eigentlich sein Gott. Der eigentliche Bekenntnisakt ist aber nicht diese Formel, sondern der Vollzug, dass ein Mensch sich von der Person Jesu her neu versteht – exemplarisch manifestiert sich das in den Briefen des Paulus.⁹⁰

⁹⁰ Dazu N. Stenczka, Die Bedeutung des historischen Jesus ... aus systematisch-theologischer Sicht, in: P. Metzger (Hg.), Die Konfession Jesu, erscheint 2011.

Die Formel von Chalkedon und die darauf aufbauende Zweinaturenlehre folgt dieser ursprünglichen Sprachform, in der der Glaubende sich ausspricht, und bringt dieses ursprüngliche Bekenntnis auf den Begriff, indem sie das in die Sprache eingeführte Wort 'Gott' aufgrund seiner semantischen Gehalte als geeignet zum Ausdruck der in dieser Erfahrung mitgesetzten Bestimmtheit Jesu Christi erfasst und umgekehrt in Jesus von Nazareth als dem Ursprung menschlichen Identitätsbewusstseins die Erfüllung des semantischen Hofes dieses Wortes erkennt.

Es wäre zu fragen, ob nicht in der Tat der Stein des Sisyphus an seinen angemessenen Ort rollt, wenn man nicht versucht, den gegenständlichen Sinn des christologischen Dogmas zu retten, sondern vielmehr dessen gewahr wird, dass im christologischen Dogma die im Zusage Christi erfahrene, heilsame Neubelebung des Selbstverständnisses sich ausspricht.