

# Christologie und Erfahrung

Von Heinrich Döring

## 1. Im zutiefst menschlichen Menschen Jesus den einen Gott erfahren

Für die Frage, wie denn Christus nach dem Neuen Testament zu verstehen sei, ist zweifelsohne das Konzil von Chalkedon richtungsweisend geworden, ein Bekenntnis entstanden aus den Kämpfen, die volle Erlösung durch den menschengewordenen Logos zu gewährleisten. Die Formel, die entstand<sup>1</sup>, ist so etwas wie eine »geniale Notformel« (Karl Rahner) und doch noch nicht die eigentliche Lösung des Problems. Wozu es damals kam, läßt sich allenfalls als »Schürzung des Problemknotens«<sup>2</sup> diagnostizieren, denn was die Formel erreicht, ist lediglich, daß sie »die Größe Jesu Christi offen hielt«<sup>3</sup> und die Überzeugung theologisch zum Ausdruck brachte, was selber nicht in den Text einging, sondern eher hinter ihm zu erkennen ist: Von der vollen Erlösung der Menschen kann nur gesprochen werden, wenn in unverkürzter Weise Gott und Mensch in Jesus Christus Wirklichkeit sind. Nicht vermittelt wird in der großen Formel von Chalkedon, wie die einzigartige Einheit von Logos und Mensch in der einen Person Jesu Christi gedacht werden kann.

Auch wenn die Zukunft ohne die Berücksichtigung der Vergangenheit in einer Sackgasse enden muß, wäre man schlecht beraten, Schwierigkeiten, die wir mit der überragenden Gestalt des Messias haben, und neu aufkommende Auseinandersetzungen um die Person Jesu Christi durch eine bloße Wiederholung der alten genialen Formel von Chalkedon künstlich zu beenden. Für nicht wenige Menschen hat die Gestalt Christi etwas Bedrückendes, ja Unheimliches an sich, etwas, was auch der Freiheit und Mündigkeit heutiger Menschen im Wege stehen kann. Aber handelt es sich wirklich nur um ein »Relikt aus der Zeit menschlicher Unmündigkeit, aus den Zeiten des Altertums und Mittelalters mit einer nicht abzuschüttelnden orientalischen Servilität des Menschen vor einem Übermenschen, einem Gottwesen?«<sup>4</sup>. Wie läßt sich die Unmittelbarkeit und Unbefangenheit angesichts des Christumysteriums wieder zurückgewinnen?

Es drängt sich insbesondere die Frage auf, warum er denn so fern gerückt zu sein scheint? »Kann nicht manches an vertrauter Nähe zu Gott und zu Jesus Christus dadurch verloren gegangen sein, daß Gott nicht mehr ganz Gott und der Mensch Jesus nicht mehr ganz Mensch war?«<sup>5</sup>. Was würde denn heute im Sinne des Konzils von Chalkedon besagen, »die Größe Jesu Christi offenzuhalten«<sup>6</sup>? Doch offenbar dies, daß es gelingt, die le-

<sup>1</sup> DS 302.

<sup>2</sup> G. Muschalek, *Gott als Gott erfahren. Glaube und Theologie in säkularem Denken*, Frankfurt am Main 1974, 46.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd. 44.

<sup>5</sup> Ebd. 50.

<sup>6</sup> Ebd. 51.

benswichtige Kunde des Neuen Testaments lebendig werden zu lassen: »Gott erfahren in Jesus«<sup>7</sup>; Darum geht es also: »In dem einmaligen menschlichen Menschen Jesus von Nazaret den einen Gott erfahren, den Gott aller Zeiten und Völker, den Ersehnten und doch immer wieder Verfehlten, den unübersehbar Anwesenden und Verhüllten, Fraglichen ...«<sup>8</sup>.

Auf welche Weise aber läßt sich in dem zutiefst menschlichen Menschen Jesus Gottes Anwesenheit wirklich erfahren? Kann man denn erfahrungsmäßig an das Geheimnis, daß Gott von diesem Menschen total Besitz ergriffen hat, herankommen, an einen solchermaßen vollendeten Menschen, daß er als die menschlichste Gestalt, die es je gab, in die Welt als ihr Herz und Haupt eingestiftet ist? Gibt es eine Christologie aus der Erfahrung heraus oder noch besser: eine Christologie im Medium der Erfahrung? Wie läßt sich die Rede von Gott in Jesus Christus erneut ein stückweit aus der Verborgenheit herausholen und in das menschliche Leben zurückversetzen, hinein also in die Erfahrungszusammenhänge des Daseins? Denckexperimente der Christologie mögen erforderlich sein und in der Theologie immer wieder auch gewagt werden, Leben empfangen sie jedoch erst, wenn sie aus der Erfahrung heraus dem Menschen näherkommen. Die Ausgangslage dafür ist durchaus vielversprechend, denn auch in der Gegenwart kann man auf christologische Entwürfe aus Erfahrung heraus bzw. im Medium der Erfahrung treffen. Einige markante Vorlagen fundamentaltheologischer Art seien im folgenden skizziert: Zwei von ihnen (D. M. Baillie und K. Rahner) stammen vorwiegend aus dem innerchristlichen Kontext, zwei andere (G. Theißen und J. Hick) sind erkennbar von einem allgemeineren Religionsverständnis her entworfen, der fünfte Entwurf (I. U. Dalferth) stellt in einem weiten wissenschaftstheoretischen Rahmen so etwas wie einen grundsätzlichen hermeneutischen Zugang zu einer künftigen Erfahrungschristologie dar.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Ebd. 60.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Unberücksichtigt bleiben müssen die vielfältigen hermeneutischen Ansätze der Fundamentaltheologie, die wir von Eugen Biser kennen. Vgl. E. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz 1986. Biser jedenfalls sieht seine fundamentaltheologische Aufgabenstellung gerade darin, eine theologische Sprache zu finden, »die mit den von ihr bezeichneten Inhalten zusammen auch Impulse zu ihrer Erfahrung vermittelt« [17]. Ihm kommt es also entschieden auf die Wende vom Wissen- zum Erfahrungsglauben an. Dies kann nicht ohne Konsequenzen für eine Erfahrungschristologie bleiben, kommt es doch dem Glauben darauf an, daß er »den Menschen ins Einvernehmen mit seinem göttlichen Partner bringt, grund- und hauptsächlich dort, wo er zum Hörer seiner offenbarenden Selbstmitteilung wird, abkünftig aber auch dort, wo er sein Schicksal im Sinn einer göttlichen Fügung zu entziffern sucht« [198]. Vgl. ders. Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu, München 1973. Ähnliches gilt von E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg-Basel-Wien 1975, der vornehmlich im letzten Teil dieser seiner Christologie um die Erfahrbarkeit des Glaubens und seiner Wahrheit für den heutigen Menschen und seine Gesellschaft besonders bemüht ist.

## 2. Donald M. Baillie: Das größte Paradoxon der christlichen Erfahrung

Wenngleich das »mysterium Christi« für immer ein Geheimnis bleiben wird, hat Donald M. Baillie bereits in den 50er Jahren<sup>10</sup> die Inkarnation, das größte Paradoxon unserer ganzen christlichen Erfahrung, auf dem Wege der Erfahrung ein wenig zugänglich zu machen versucht. Für Baillie entscheidend ist dabei die Tatsache, daß zumal das »Paradoxon der Gnade den Weg zum Geheimnis der Inkarnation deutlicher zeigt und einen besseren Zugang zu ihm darstellt als irgend etwas anderes in unserer Erfahrung; daß dieses Paradoxon in seiner fragmentarischen Form in unserem eigenen christlichen Leben ein Widerschein jener vollendeten Vereinigung von Gott und Mensch in der Inkarnation ist, von der unser ganzes christliches Leben abhängt, und darum der beste Schlüssel zu ihrem Verständnis sein kann«<sup>11</sup>.

Zweifellos ist das paradoxe Element in allen religiösen Gedanken und Aussagen enthalten, und das mysterium Christi stellt so etwas wie der »harte Kern« der religiösen Paradoxie dar. Und dennoch darf die Paradoxie nicht zu einem »asylum ignorantiae« verkommen. Den Grund dafür, daß die Verwendung von »Paradoxien« etwas Legitimes ist, sieht Baillie darin, »daß Gott nicht an irgendwelchen menschlichen Worten oder in irgendeiner Kategorie unseres begrenzten Denkens erfaßt werden kann«<sup>12</sup>. Der Zugang dazu ist nur möglich über die direkte persönliche Beziehung. Man könnte auch sagen, daß es darin gelegen ist, daß wir Gott, wenngleich objektive Wirklichkeit, nicht als ein Objekt erforschen und objektivierend in Begriffen erfassen dürfen. Paradoxie meint deshalb eine »Brechung«, in der Aussagen auseinanderbrechen, die sich nicht miteinander vereinen lassen. Da jedoch die Theologie als Wissenschaft nicht daran vorbei kann, zu objektivieren, muß sie in ihrer Grundstruktur eine Theologie des Paradoxen sein, also ein Reden von Gott in Antinomien, dialektischen Widersprüchen, in Paradoxien logisch unvollkommener, ontologisch aber notwendiger Behauptungen. Was in der religiösen Erfahrung, d. h. in der direkten Gottesbeziehung, aktualisiert und gelebt wird, muß als Geheimnis in widersprechenden Aussagen gefaßt werden. Dabei ist jedoch nicht die göttliche Wirklichkeit selber widerspruchsvoll, sondern die Verzerrung in unseren Aussagen kommt dadurch zustande, daß wir diese Wirklichkeit eben »objektivieren«<sup>13</sup>. In diesem Sinn haben alle wesentlichen Punkte des christlichen Glaubens etwas mit der Paradoxie zu tun, das Geheimnis der Inkarnation jedoch ist dabei der Höhepunkt aller christlichen Paradoxie.

Um aus Erfahrung heraus dem größten christlichen Mysterium ein wenig näher zu kommen, setzt Baillie bei dem »Paradoxon der Gnade« an: »Sein Wesen liegt in der Überzeugung, die ein Christenmensch hat, daß alles Gute in ihm, alles Gute, das er tut,

<sup>10</sup> D. M. Baillie, *Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung*, Göttingen 1959; Titel des Originals: *God was in Christ. An Essay of Incarnation and Atonement*, London 41951.

<sup>11</sup> Ebd. 128.

<sup>12</sup> Ebd. 119.

<sup>13</sup> Ebd. 121: »Denn da eine Paradoxie eine in sich selbst widerspruchsvolle Feststellung ist, wissen wir einfach nicht, was sie besagt, oder was wir damit meinen, wenn sie nicht diese direkte Verbindung zum Glauben haben, den zu beschreiben sie versucht.«

irgendwie nicht von ihm selber, sondern von Gott vollbracht wird. Das ist eine sehr paradoxe Überzeugung; denn, obwohl sie alles Gott zuschreibt, hebt sie weder die menschliche Persönlichkeit auf, noch bestreitet sie die persönliche Verantwortung. Niemals ist eine menschliche Handlung in echterem und vollkommenerem Sinne persönlich, niemals fühlt der Handelnde sich in vollkommenerer Weise frei als in jenen Augenblicken, von denen er als Christ sagen kann, daß, was immer an Gutem darinnen war, nicht von ihm, sondern von Gott stammt<sup>14</sup>. Seinen biblischen Ausdruck findet dies in den Worten des Paulus: »Doch durch die Gottes Gnade bin ich, was ich bin ... nicht ich, sondern die Gnade Gottes, zusammen mit mir«<sup>15</sup>. Darin spricht sich die Erfahrung von einem Gott aus, der nicht nur Gehorsam fordert, sondern ihn zugleich selber schenkt. In ihm liegt gewiß »das einzigartige Geheimnis des christlichen Charakters«<sup>16</sup>. Hier tritt also durchaus die menschliche Person, mit Willen und Freiheit begabt, in Erscheinung und weiß sich dennoch als jemand, der die Priorität der göttlichen Seite darin zu spüren bekommt, daß er die göttliche Gnade als zuvorkommende erlebt. Keineswegs Marionette, sondern vollkommen verantwortliche Person ist der Mensch gerade dann, wenn er sich am meisten von Gott abhängig erfährt. Alles kommt von Gott her, ehe es das unsere ist.

Um wirklich näher an das »mysterium Christi« heranzukommen, geht Baillie aus von dem christlich verstandenen Gott als »Paradoxon«, »der zu gleicher Zeit absolute Forderungen an uns stellt und uns bereitwillig anbietet, uns alles zu *geben*, was er fordert. Es meint den einen, der von uns unbegrenzten Gehorsam verlangt und diesen dann selber verleiht«<sup>17</sup>. Die so beschriebene Erfahrung des »Nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir war«, ist mithin der leitende Grundgedanke dieser Christologie. Mit ihrer Hilfe läßt sich ein Verständnis der Inkarnation gewinnen, denn darin deutet sich an, was es heißt, daß die vollste persönliche Freiheit eines Menschen mit der vollsten Einwohnung Gottes ineins geht: »Ich, nicht aber ich, sondern die Gnade Gottes.« Hier hört die Lehre, Jesus Christus sei sowohl Gott als auch Mensch, auf, reine »Mystifikation« zu sein, vielmehr wächst das Verständnis für ein Geheimnis, das nicht ein sinnloses, sondern ein wahrhaftes Paradoxon christlicher Grunderfahrung ist.

Die Analogie zwischen dem Paradoxon der Gnade und dem der Inkarnation zeichnet sich nun besonders dadurch aus, daß in Jesus ein Mann begegnet, »der trotz seines hohen Selbstbewußtseins immer weit weniger an sich selbst als an den Vater dachte ... Hinsichtlich des Gutseins hatte er *nicht* das Bewußtsein, daß er es selbst unabhängig vom Vater besäße, sondern er sah von sich weg auf Gott, daß er es ihm gäbe ... Es war nicht Selbstherabsetzung: es war eher völliges Fehlen jener Art Selbstbewußtheit, die einen Mann an den Grad seines eigenen Verdienstes denken läßt, und ein beherrschendes Empfinden für die Abhängigkeit von Gott. Der Mensch, in dem Gott inkarniert war, wollte für sich als Mensch nichts in Anspruch nehmen, sondern schrieb allen Ruhm Gott zu«<sup>18</sup>. Zumal das 4. Evangelium weiß nach Baillie mit überraschenden Ausdrucksweisen dieser zentralen Paradoxien christlicher Grunderfahrung aufzuwarten. Hinter vielen dieser Aus-

<sup>14</sup> Ebd. 125.

<sup>15</sup> 1 Kor 15, 10.

<sup>16</sup> D. M. Baillie, *Gott war in Christus*. A. a. O. 126.

<sup>17</sup> Ebd. 132.

<sup>18</sup> Ebd. 136.

sagen steht das Bekenntnis: »Ich ..., jedoch nicht ich, sondern der Vater.« In bemerkenswerter Verzichtleistung nimmt Jesus das Allerhöchste für sich in Anspruch. Und mit der Höhe der Ansprüche wachsen auch die Aussagen, die Gott ganz und allein die Ehre geben. So begegnet der Gottmensch als der, »der sich selber nichts, Gott aber alles zuschreibt«<sup>19</sup>. Darin deutet sich die Analogie zwischen der Erfahrung der Gnade Gottes beim sündigen Menschen und der Gotteserfahrung Jesu an: Näherhin ist sie in der Beziehung zwischen seiner Gotteserfahrung und der unsrigen gelegen. Baillie ist sehr darum bemüht, diese Analogie zwischen der menschlichen Erfahrung Christi und der der Menschen, die er errettet, hervorzuheben, und fragt deshalb: »Wenn also Christus *so* als in gewissem Sinne der Prototyp des christlichen Lebens angesehen werden kann, könnten wir dann nicht in der Erfahrung derer, die seine ›vielen Brüder‹ sind, und besonders in der zentralen Paradoxie ihrer Erfahrung ›Nicht ich, sondern die Gnade Gottes‹ ein schwaches Analogon des inkarnierten Lebens finden?« Es handelt sich um »denselben Typ« der Paradoxie<sup>20</sup>, der es aber möglich macht, keine Seite aus den Augen zu verlieren: weder die Gottheit noch die Menschheit. Von dieser Erfahrung her wird es auch möglich, Jesu Leben als menschliche Leistung anzusehen, das Gutsein des wirklichen Menschen Jesus als sein menschliches Werk anzuerkennen, ohne aus den Augen zu verlieren, daß es niemals eine einfache menschliche Leistung war, vielmehr sein Gutsein als die menschliche Seite einer göttlichen Wirklichkeit so ausgesagt werden muß, daß die göttliche Priorität voll und ganz erhalten bleibt.

Ohne einer vernunftgemäßen Erklärung der Inkarnation das Wort zu reden, glaubt Baillie so einen Weg gefunden zu haben, auf dem im Lichte der »Paradoxie der Gnade« ein gewisses erfahrungsmäßiges Verständnis der Inkarnation möglich wird, und die sich evtl. ergebenden Dilemmata (»War Jesus göttlich, weil er ein vollkommenes Leben führte, oder war er fähig, ein vollkommenes Leben zu führen, weil er göttlich war?«) beginnen sich zu lösen: »Wenn wir das Paradoxon der Gnade wirklich annehmen, wenn wir tatsächlich glauben, daß alles Gute in einem Menschen von Gott gewirkt wird, wenn wir das Bekenntnis ›Ich, ... nicht aber ich, sondern Gott‹ tatsächlich verstanden und jene göttliche Priorität ernstgenommen haben, dann verliert die Frage ihren Sinn und geht wie das angeführte Dilemma im Paradoxon der Inkarnation auf«<sup>21</sup>. Es deutet sich so ein Weg vom abgeleiteten Paradoxon zum zentralen Paradoxon der Inkarnation an.

### 3. Karl Rahner: Suchende Christologie aus transzendentaler Erfahrung

Karl Rahner denkt letztlich als Fundamentaltheologe. Der Kern seiner theologischen Explikationen ist deshalb die transzendente Korrelation zwischen Offenbarung und Erfahrung. Stets nimmt er dabei den Weg vom »Implizit« zum »Explizit«, d. h. von der Erfahrung der Gnade im Menschen zu ihrer expliziten symbolischen Thematisierung. Das

<sup>19</sup> Ebd. 137.

<sup>20</sup> Ebd. 139.

<sup>21</sup> Ebd. 141.

wiederum hat zur Voraussetzung, daß die transzendental-existentialen Struktur der menschlichen Existenz und der christologische Inhalt des Glaubens in einer großen Entsprechung zueinander stehen, wobei in Rahners Fundamentaltheologie alles entscheidend darauf ankommt, daß die existentielle und transzendente Korrelation als Wahrheitskriterium fungiert. Das besagt, daß nicht eine extrinseztische Legitimierung auf der Grundlage der kirchlich-dogmatischen Autorität vorgenommen wird, sondern daß dies auf der Basis der Entsprechung zwischen dem christologischen Inhalt des Glaubens auf der einen Seite und der transzendentalen Analyse der menschlichen Existenz auf der anderen Seite gelingen muß. Wenn hier vom Weg vom »Implizit« zum »Explizit« gesprochen wurde, dann muß freilich hinzugefügt werden, daß es dabei um ein doppeltes »Explizit-Machen« geht. Beim ersten Schritt dieses Explizitmachens handelt es sich um Rahners bekannte transzendente Mystagogik<sup>22</sup>, um eine »mäeutische Funktion«, bei der die religiöse Dimension der menschlichen Erfahrung bewußt gemacht und die Offenheit des menschlichen Lebens für das Absolute expliziert wird. Wie bei Martin Heidegger, nach dem sich die menschliche Existenz bereits im Einflußbereich der Gegenwart des Seins befindet, so steht bei Rahner die Menschheit schon unter der Gegenwart der göttlichen Gnade. In dieser ersten Explikation des Vorgriffs auf das Transzendente wird also die Erkenntnis des Transzendenten thematisch gemacht. Darauf erfolgt der zweite Schritt der Explikation: Die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus wird Ausdruck für das Geheimnis der menschlichen Natur und ihrer Erfahrung der Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Absoluten. Auf diese Weise werden miteinander in Beziehung gebracht die spezifische transzendente Analyse der menschlichen Existenz auf der einen Seite und die transzendente Interpretation des christlichen Glaubens auf der anderen Seite, und am Ende erscheint das christologische Dogma der hypostatischen Union als die ausdrückliche Formulierung der tiefsten menschlichen Sehnsucht, die dem menschlichen Geist durch Gottes Gegenwart geschenkt ist. Trifft nämlich zu, daß der Mensch die grenzenlose Verwiesenheit auf das unendliche Geheimnis der Fülle (Gott) ist, ist er am Ziel angekommen, wenn er das Geheimnis bejaht, wenn er bei Gott angekommen ist, bzw. Gott bei ihm. Der Mensch also, der sich dem unfaßbaren Geheimnis des Grundes und Zieles radikal übergibt, sich ihm ausliefert — im Gehorsam —, sich ihm übereignet, ist bei Gott angekommen und Gott ist bei ihm angekommen. So muß man es wohl verstehen, daß das ewige Wort Gottes menschliche Natur angenommen hat. Deshalb darf man in der Menschwerdung Gottes durchaus den höchsten Fall des Vollzugs menschlicher Wirklichkeit und menschlichen Wesens sehen. Menschwerdung heißt mithin: Ein Mensch gibt sich total weg an das absolute Geheimnis seiner Hoffnung, das wir Gott nennen. Gewiß müssen wir sofort hinzufügen, daß das alles nur einmal geschehen ist, daß dies ein historisch-einmaliger Fall war: der geschichtliche Mensch Jesus von Nazaret. Und auch dies muß sogleich gesagt werden: Daß es so etwas gibt, ist begründet in der Möglichkeit Gottes, sich ganz auszusagen, sich selber im Logos auf die Schöpfung hin zu entäußern.

<sup>22</sup> H. Döring, *Theologie im Medium der Erfahrung*, in: P. Neuner u. H. Wagner (Hg.), *Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik* (FS für Heinrich Fries), Freiburg–Basel–Wien 1992, 53–57.

Die in der mystagogischen Analyse dieser Korrelation freigelegte Erfahrung versteht sich, wenn man Rahner folgt, als eine Bestätigung und Legitimierung der Wahrheit des christlichen Glaubens. Hier arbeitet die Fundamentaltheologie folglich ganz offenkundig mit den Kriterien der Erschließungs- und Kohärenztheorie der Wahrheit. Im Blick auf die Auferstehung Christi zum Beispiel besagt das inhaltlich, daß es dabei weniger auf den historischen Beweis des Ereignisses ankommt, als vielmehr darauf, daß auf indirekte Weise zur Darstellung gelangt, was die Auferstehung als Explikation im Hinblick auf die Freiheit und Endgültigkeit des Menschen besagt. Der christologische Inhalt des Symbols und die tiefste Dimension menschlicher Erfahrung entsprechen einander. Die Wahrheit erschließt sich folglich aus der Kohärenz von menschlicher Erfahrung und christologischem Glauben.

Bei der Durchführung seiner Christologie folgte Rahner im Grunde zwei Argumentationslinien: 1. der transzendentalchristologischen und 2. der historisch-aszendenzchristologischen Linie.

1. Eine Christologie aus transzendentaler Perspektive heraus ist Rahner vor allem wichtig, weil er dem mythologischen Mißverständnis in der Christologie entgegenwirken will. Nicht zuletzt ist gerade darin sein Beitrag originell zu nennen. Entscheidend kommt es dabei auf den »Begriff des absoluten Heilbringers« an. In diesem Begriff laufen zwei verschiedene Aspekte zusammen: Der eine liegt in der erfahrbaren Dynamik der absoluten Selbsttranszendenz begründet, wonach die asymptotisch letzte, eschatologische Stufe dieser Selbsttranszendenz im Rahmen der menschlichen Freiheitsgeschichte der hypostatisch mit Gott geeinte Mensch als Heilbringer für alle ist. Der andere Aspekt geht von menschlichen Grunderfahrungen aus, denn in ihnen erfährt der Mensch einen Absolutheitsanspruch, selbst wenn er diesem niemals gerecht werden kann (z. B. der Erfahrung der Treue). Da nur die Erfüllung einen solchen Anspruch einlösen kann, spricht sich in dieser Grunderfahrung die Hoffnung aus, daß Gott selber diese Vollzüge trägt und den Absolutheitsanspruch begründet. Letztlich greifbar ist eine solche Zusage nicht nur in der Form der Erfahrung, sie muß darüber hinaus vorliegen in der Gestalt einer endgültigen, unwiderruflichen geschichtlichen Bestätigung, der Bestätigung in einem Menschen, »der einerseits im Tod jede innerweltliche Zukunft aufgibt und der andererseits sich in dieser Todesannahme als von Gott endgültig angenommen erweist«<sup>23</sup>. Erst ein solcher Mensch wäre der absolute Heilbringer, auch wenn damit noch nicht klar ist, ob solch ein Mensch überhaupt bereits in der Geschichte anzutreffen ist. Es bedarf also der geschichtlich irreversiblen Selbstzusage Gottes als der Finalursache jeden menschlichen Heils.

Rahner ist folglich entschieden darum bemüht, die klassische Christologie von der erfahrbaren transzendentalen Christologie her plausibel zu machen. Diese als ausgesprochene Deszendenzchristologie bezeugende Christologie von Chalkedon ist ja vor allem darin gefährdet, daß sie zu monophysitisch und monotheletisch ansetzt und die eigenständige Menschheit des absoluten Heilbringers nicht recht deutlich werden läßt. Ihr begegnet Rahner bewußt mit einer von unten her beginnenden transzendentalen Christolo-

---

<sup>23</sup> K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1976, 210.

gie und versucht so eine Annäherung an die lehramtliche Aussage, daß er von den menschlichen Grunderfahrungen ausgeht und von der Dynamik der aktiven Selbsttranszendenz her ansetzt. Auch bei der Formulierung dieser Christologie in existential-ontologischen Kategorien ist es entscheidend, daß nur ein hypostatisch mit Gott geeinter Mensch der absolute Heilbringer sein kann. Für diese Christologie von unten als »suchende« Christologie gilt demzufolge, daß transzendente Grunderfahrungen des Menschen nur ernst zu nehmen sind, wenn wenigstens einschlußweise und unreflex der absolute Heilbringer in der Geschichte gesucht wird. Transzendente Grunderfahrungen aber sind nur so etwas wie »Appelle« dafür. Der erste Appell steht im Kontext der Nächstenliebe. Hierbei geht es um die vorbehaltlose und absolute Liebe des anderen, wenngleich dieser ein Endlicher ist und schon deshalb keine Legitimation für eine absolute Nächstenliebe sein kann. In den Blick gerückt ist so aus Erfahrung heraus die Möglichkeit, daß Gott sich selber in der Geschichte eines Menschen mitteilt. Allein wenn dies wirklich passiert, vermag der Mensch trotz seiner Endlichkeit dem Anspruch einer absoluten Liebe zu entsprechen. Nächstenliebe ist dann identisch mit der Gottesliebe. Irreversibel allerdings ereignet sich eine solche Selbstzusage geschichtlich allein in einem Gottmenschen. Nur er wäre die Legitimation eines liebenden Menschen, wenn es um die absolute Nächstenliebe geht. Einen zweiten erfahrbaren Appell erkennt Rahner in der Bereitschaft zum Tode. Ausgegangen wird dabei von der Erfahrung der Ohnmacht des Menschen im Tod, die allerdings mit einer Hoffnung einhergeht, daß das Leben nicht in leerer Nichtigkeit und Absurdität endet. Damit deutet sich aus der Erfahrung heraus die transzendente Auferstehungshoffnung an, die im Grunde jedem Menschen zueigen ist. Notwendig ist diese freilich schon deshalb, weil ja der Mensch in jeder seiner Freiheitstaten Endgültiges meint und setzt. Wiederum gilt: Es muß einen Menschen in der Geschichte geben, dessen Tod von Gott angenommen und glaubwürdig bestätigt ist. Mit der Hoffnung auf die absolute Zukunft deutet sich ein dritter Appell an. Von der Erreichbarkeit einer absoluten Zukunft kann nämlich nur gesprochen werden, wenn diese sich in der Geschichte irreversibel zugesagt hat. D.h. nur in einem Gottmenschen ist die unwiderrufliche Zusage einer solchen Zukunft real.

2. An diesen »erfahrbaren« Zugängen zur Christologie zeigt sich freilich klar, daß die suchende und transzendente Christologie *eine* Grenze nicht überwinden kann. Es bedarf dringend einer Ergänzung durch eine »Aufstiegschristologie«, aus der hervorgeht, daß der gesuchte absolute Heilbringer in Jesus von Nazaret auch gefunden ist. Für Rahner allerdings ist das keine rein positive historische Erkenntnis, eher eine heilsgeschichtliche insofern, als die geschichtlichen Geschehnisse um Jesus in ihrer existentiellen Bedeutung für den erkennenden Menschen erfaßt werden können (eine bemerkenswerte Zirkelstruktur des Glaubens, bei der jede glaubensbegründende Aussage immer schon Glaubensgegenstand ist!). Aber die historischen Aussagen über Jesus behalten eine konstitutive Bedeutung. Rahners Aszendenzchristologie, erreicht auf dem Wege der Erfahrung, gipfelt in der Aussage: » ... wo ist sonst ein Mensch der hellen, greifbaren Geschichte, der überhaupt auf dieses Ereignis als in ihm geschehen Anspruch gemacht hätte? Wo ist einer, dessen menschliches Leben, dessen Tod und (fügen wir hinzu:) Auferstehung, dessen Geliebtsein durch unzählige Menschen den Mut und die geistige Legitimierung dazu

geben könnte, sich bedingungslos auf ihn einzulassen, sich auf ihn zu verlassen (im wörtlichen Sinn) — außer eben gerade der biblische Jesus?«<sup>24</sup>.

Diese Christologie ist demzufolge nicht so sehr metaphysisch, eher heilsgeschichtlich zu nennen. Sie folgt konsequent den aufgewiesenen zwei Linien: 1. In der transzendenten Christologie erfolgt auf anthropologische und geschichtstheologische Weise der Aufweis des absoluten Heilbringers als des notwendigen Höhepunktes und der Finalursache jeder echten Heils- und Offenbarungsgeschichte. 2. Die Aszendenzchristologie erbringt den Aufweis dafür, daß Jesus von Nazaret in der Geschichte der absolute Heilbringer ist. Keiner dieser Zugänge steht für sich allein; einer ist auf den anderen angewiesen.

#### **4. Gerd Theißen: Christologische Symbolik als angemessene Antwort auf die religiöse Grunderfahrung**

1978 hat Gerd Theißen einen Entwurf von Religion vorgelegt, der sich ausdrücklich von der »Erfahrung« her begreifen läßt. Der Grundbegriff aller religiösen Erfahrung ist die »Resonanz- und Absurditätserfahrung«. Dieser Erfahrungsbegriff hat den Vorteil, daß er neben den objektiven Strukturverwandtschaften der Wirklichkeit auch die subjektive Seite zum Ausdruck bringt, also beim empfangenen Subjekt Schwingungen auslöst und somit die emotionale und motivationale Bedeutung mit einbringt. Religion wird hier grundsätzlich begriffen als »Sensibilität für Resonanz und Absurdität der Wirklichkeit«<sup>25</sup>. In diesem Verständnis von Religion wird ausdrücklich damit gerechnet, daß nicht alle Erfahrungen des Menschen mit der Wirklichkeit Resonanz Erfahrungen sind, also auch das »Dämonische« und das »Satanische«, die »Absurditätserfahrung« der Wirklichkeit, einbezogen werden muß.

Das hat erhebliche Konsequenzen für eine Christologie aus Erfahrung heraus. Alles entzündet sich nämlich bei dieser Vorlage Theißens an der Frage, weshalb denn der Mensch in seiner Gotteserfahrung eigentlich eine ganz bestimmte Religion vorziehen und ihr sogar den Absolutheitscharakter geben solle. Wer hier nicht einer irrationalistischen Illusion erliegen, vielmehr zu einer abgeklärten Entscheidung gelangen will, muß sich neben den traditionsökonomischen, wirkungsgeschichtlichen und anthropologischen Argumenten der Religionen vor allem den religionstheoretischen Überlegungen stellen, um plausible Gründe dafür liefern zu können, weshalb er sich ausgerechnet für die christliche Tradition entscheiden will<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> K. Rahner, Ich glaube an Jesus Christus (Theologische Meditationen 21), Einsiedeln 1968, 33 f.

<sup>25</sup> G. Theißen, Argumente für einen kritischen Glauben, oder: Was hält der Religionskritik stand? (Theologische Existenz heute 202), München 1978, 49, vgl. 48 ff.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 93 f; »Das traditionsökonomische Argument kann uns ein gutes Gewissen dabei geben, daß wir uns überhaupt einer Tradition anschließen und dabei unvermeidlicherweise Ungeprüftes übernehmen. Dies Argument gilt natürlich für alle Traditionen. Das wirkungsgeschichtliche Argument kann begründen, warum wir uns besonders intensiv mit der christlichen Tradition auseinandersetzen sollten, was nicht heißt, daß wir uns mit ihr identifizieren müssen. Religionstheoretische Argumente können plausible Gründe dafür bringen, daß wir uns mit den Inhalten der christlichen Tradition identifizieren, weil sie religiöse Wahrheit zum Ausdruck bringen. Anthropologische Überlegungen können uns schließlich verständlich machen, warum die christliche Wahrheit an

Im offenen Dialog zwischen den Religionen der Welt und im Nachspüren nach der universalen hermeneutischen Resonanz ist die Bedeutung der religionstheoretischen Überlegungen vor allem darin zu sehen, daß sich mit ihrer Hilfe am überzeugendsten dartun läßt, weshalb man sich mit einer bestimmten religiösen Tradition identifizieren kann und darf. Danach hat man (mit Theißen) alle religiösen Traditionen und ihre Symbolik mit folgenden zwei Fragen zu konfrontieren: »1. Welche religiöse Symbolik sensibilisiert am entschiedensten für Resonanz- und Absurditätserfahrung? 2. Welche religiöse Symbolik ermöglicht unbedingte Identifikation mit dem Resonanzfeld der Wirklichkeit — gegen alle Absurdität?«<sup>27</sup>. Angewandt auf die Christologie besagt das: Läßt sich die christliche Tradition mit ihrer Symbolik im Rahmen einer allgemeinen Religionstheorie der Erfahrung überhaupt bewähren?

Ohne die Probleme der historischen Skepsis und Relativität, das hermeneutische Problem und vor allem das der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus auch nur im geringsten zu unterschätzen, kommt es dabei vornehmlich auf die Frage an, wie es um die religiöse Wahrheit in der Begegnung mit der Gestalt Jesu bestellt ist. Sind die »symbolischen Steigerungen der Christologie« so gear- tet, »daß sie ihre verwandelnde Kraft ausüben können und uns eine Identifikation mit dem Resonanzfeld der Wirklichkeit ermöglichen, die der Übermacht des Absurden standhält«<sup>28</sup>? Theißen meint, alle Gründe dafür auf seiner Seite zu haben, daß sich die »christologische Symbolik« angesichts der Religionen der Welt am besten bewähre. Für ihn zeigt sich offenkundig: »Christologie wird zur Offenbarung, wenn man in ihrem Nachvollzug Resonanz- und Absurditätsfülle der Wirklichkeit neu erfährt — wenn man trotz subjektiver Absurdität und objektiver Sinnlosigkeit, trotz Sünde und Leid einen bleibenden Zugang zur Resonanzfülle der Wirklichkeit erlangt«<sup>29</sup>. Denn dieser religionstheoretische Ansatz bei der religiösen Erfahrung von Resonanz und Absurdität »erschließt uns den appellativen Charakter der Gesamtwirklichkeit, ihre Resonanz- und Absurditätsfülle. Sie bringt Eindeutigkeit in die Konkurrenz mannigfacher Appellqualitäten, indem sie einen leidenden Menschen ins Zentrum von Himmel und Erde stellt und ihm alle anderen Mächte unterordnet — alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist ... Was immer der Mensch als heilig erfahren kann: die nomologische Struktur der Natur, die ästhetische Schönheit der Welt, organologische Lebendigkeit und erotischen Zauber — unwiderruflich ist ein Mensch ins Zentrum aller Resonanz- und Absurditätsfülle gerückt. Von ihm her gewinnt alles ein neues Gesicht. In ihm inkarniert sich alle Resonanz. Er wird zum letzten Kriterium für alles, was uns bewegt und umtreibt, erschreckt und fasziniert. Er wird zum Schlüssel und Vermittler religiöser Erfahrung der Gesamtwirklichkeit. Er wird zum Offenbarer«<sup>30</sup>. Diese christologische Symbolik verfügt vor allem über die Kraft, für die grundlegende Ambivalenz des Heiligen zu sensibilisieren, nicht nur für seine faszinierenden, sondern auch für seine erschreckenden

---

eine ständig erneute soziale Vermittlungsform (die Verkündigung der Kirche) gebunden bleibt und für einzelne Menschen Unbedingtheitscharakter gewinnen kann.«

<sup>27</sup> Ebd. 99 f.

<sup>28</sup> Ebd. 106.

<sup>29</sup> Ebd. 117.

<sup>30</sup> Ebd. 108.

Seiten. Tatsächlich gibt es »kaum ein überzeugenderes Symbol für die Absurdität menschlichen Daseins als das Kreuz ... An ihm starb nicht nur ein vorbildlicher und unschuldiger Mensch, was schon absurd genug ist; an ihm starb Gott selbst. In symbolischen Handlungen wurde die ganze Resonanzfülle der Wirklichkeit der Vernichtung preisgegeben. Auch ›Gott‹ war der Absurdität bis ins Letzte ausgesetzt. Nichts war vor ihr immun. Es gibt keine unangreifbare Basis, auf die man sich vor der Negativität des Daseins zurückziehen kann. Alles, auch das Wertvollste, Sinnvollste, Gültigste, kann von durchdringender Absurdität vernichtet werden. Ein Leben im Zeichen des Kreuzes ist unwiderruflich für die Absurdität des Daseins sensibilisiert. Das heißt: Wer die Kreuzigung des Gottessohnes in symbolischen Handlungen nachvollzieht, ist bis ins Innerste hinein verletztlich geworden. Das Entsetzliche läßt sich nicht mehr verdrängen, in welcher Gestalt es auch immer begegnet«<sup>31</sup>. Der christliche Glaube zeichnet sich also nicht nur durch seine Antwort auf den Appellcharakter der Gesamtwirklichkeit aus, sondern verfügt vor allem über ein unübersehbares Charakteristikum, weil er einen leidenden Menschen in die Mitte religiöser Erfahrung rückt und im Symbol des Kreuzes die Absurdität der Wirklichkeit bewußt aufnimmt und dennoch im Liebesgedanken ihre Resonanzfülle ausdrückt. Überdies ist in dieser christlichen Symbolik die Verpflichtung enthalten, sich mit der Resonanzfülle der Wirklichkeit zu identifizieren und zum Widerstand gegen jedwede Absurdität anzutreten. Theißens erkennt einen vierfachen Protest des historischen Jesus gegen die Absurditätserfahrung: Protest gegen inhumane Normen, diskriminierende Sozialschranken, Gewaltanwendung und physisches Leid. Das, was Jesus getan hat, ist durch die christologische Symbolik gar noch dadurch gesteigert, daß es eine über die historische Situation hinausgehende Bedeutung erlangt hat: »In der Bildersprache christologischer Dichtung wird der Gerichtete zum freisprechenden Richter, der Sündenbock zum versöhnenden Priester, der Gescheiterte zum weltbeherrschenden König, der Sterbende zum Ursprung des Lebens. Wer diese Bilder tief in sich hineinnimmt, so daß er ganz von ihnen durchdrungen wird, vollzieht eine radikale Umwertung aller Werte. All diesen symbolischen Handlungen ist der Austausch der Positionen gemeinsam: Das Niedrige wird erhöht und das Erhöhte erniedrigt. Resonanz Erfahrung wird von daher neu bestimmt: Resonanz ist seitdem unwiderruflich ein Verhältnis ohne Herrschaft, ohne Gewalt, ohne Statusunterschied; Resonanz ist seitdem ein brüderliches Verhältnis zu Menschen und Dingen«<sup>32</sup>. Theißens Überlegungen bieten zweifelsohne einen Ansatz bei der religiösen Erfahrung, der eine noch größere Ausführlichkeit verdienen würde.

## 5. John Hick: Religion als Erfahrung und Transzendenz

Für John Hick gründet alle Überzeugung von der Realität des Transzendenten — er nennt sie das »Ewige Eine« oder das »göttliche Noumenon«<sup>33</sup> — nicht auf irgendeiner Autorität von religiösen Führern, sondern in der religiösen *Erfahrung*. Sie ist mithin

<sup>31</sup> Ebd. 109.

<sup>32</sup> Ebd. 116.

<sup>33</sup> John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, hg. v. R. Kirste, Altenberge 1985, 90 f.

»eine Anerkennung einer Gegenwart oder Macht, die den Menschen entweder sanft oder traumatisch zu Bewußtsein kommt«<sup>34</sup>. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist stets von neuem das Problem der *Pluralität* religiöser Traditionen, deren Basis, die religiöse Erfahrung als echten Kontakt mit der transzendenten Wirklichkeit, er nicht in Zweifel zieht<sup>35</sup>. D. h. Hick geht aus von dem erfahrenen »Ewigen Einen«, »wie es durch den *Filter* einer menschlichen religiösen Erfahrung erfahren wird«<sup>36</sup>. Das Problem ist daher nicht, daß »eine bestimmte Religion eine gültige Antwort auf das Göttliche darstellt, eine Antwort, die wahre Glaubensüberzeugungen hinsichtlich der Natur von Realität zum Ausdruck bringt«<sup>37</sup>, es besteht vielmehr darin, daß viele solcher Ansprüche begegnen<sup>38</sup>, daß es das eine »göttliche Noumenon« gibt, welches jedoch »innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen als Bereich göttlicher Phänomene und durch die Religionsgeschichte der Menschheit bezeugt, erfahren und gedacht wird«<sup>39</sup>. Religionen sind eine »Skala von Antworten« auf die von allen erfahrene Realität. Von den großen Weltreligionen nimmt Hick folglich an, daß »in jeder das Gleiche geschieht, nämlich die Zuwendung der Aufmerksamkeit des Verehrenden auf eine (mutmaßliche) höhere und transzendente Realität«<sup>40</sup>, in der Grunderfahrung ähnlich und lediglich im Medium der Theologie unterschieden. Damit übernimmt er das »strukturelle Modell«<sup>41</sup> der Auslegung von I. Kant und unterscheidet demgemäß analog dazu in der religiösen Erfahrung zwischen »Noumenon« und »Phänomen«. Es gilt folglich klar zu unterscheiden zwischen der »Gottheit in ihren eigenen unendlichen Tiefen jenseits menschlicher Erfahrung und menschlichen Begreifens« und »der von der Menschheit als begrenzt erfahrenen Gottheit«<sup>42</sup>. Man hat es demzufolge mit endlichen Erfahrungen endlicher Geschöpfe zu tun, und die Theologie müßte im Umgang mit diesen Formen religiöser Erfahrung niemals mit »Erfahrungen der Unendlichkeit Gottes«<sup>43</sup> rechnen, vielmehr hätte sie sich mit »Gotteserfahrungen, die auf endliche Weise durch bestimmte menschliche Wesensvorstellungen zustande kamen«, zu befassen, letztendlich mit dem, »was unser menschlicher Geist selbst all unserem Bewußtsein von unserer Umgebung hinzufügt, sowohl dem Bewußtsein von dem Göttlichen als auch dem von dem Natürlichen«<sup>44</sup>.

»Offenbarung« ereignet sich demzufolge dann, wenn das Ewige Eine in seiner Einwirkung auf den menschlichen Geist und seiner Suche nach Kenntnis und Anerkenntnis seitens der Menschen jenen Punkt erreicht hat, »an dem der Mensch fähig war, eine neue und viel umfassendere Vision der göttlichen Realität aufzunehmen«<sup>45</sup>. Dabei spielt der

---

<sup>34</sup> Ebd. 28.

<sup>35</sup> Ebd. 90.

<sup>36</sup> Ebd. 91 — Hervorhebung durch Vf.

<sup>37</sup> Ebd. 96.

<sup>38</sup> Ebd. 96: »Dies ist das Problem, das sich durch das Faktum des religiösen Pluralismus, in Verbindung mit der fundamentalen religiösen Überzeugung, ergibt.«

<sup>39</sup> Ebd. 90.

<sup>40</sup> Ebd. 97.

<sup>41</sup> Ebd. 112.

<sup>42</sup> Ebd. 98.

<sup>43</sup> Ebd. 101.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd. 53.

Glaube als auslegendes Element in der religiösen Art der Welterfahrung und als Akt kognitiver Freiheit und Verantwortung durchaus eine Rolle, eine solche freilich, an der abgelesen werden kann, »in welchem Ausmaß wir gewillt und bereit sind, bewußt in der Gegenwart der unendlichen Realität, in der Sein und Wert eins sind, zu existieren. Mit anderen Worten: Die erkannte Sache, nämlich das Ewige Eine, wird gemäß der Art des Erkennenden erkannt; und auf dieser Ebene ist die kognitive Art des Erkennenden größtenteils unter des Erkennenden eigener Kontrolle«<sup>46</sup>. Bei allen Traditionen ist demzufolge durchaus ein echtes Bewußtsein des Göttlichen gegeben, die konkrete Gestalt jedoch, die es angenommen hat, ist jeweils durch die kulturelle Gestalt geworden. Zusammenfassend kann Hick sagen: »Die göttliche Gegenwart ist die Anwesenheit des Ewigen Einen in unserem menschlichen Bewußtsein, und die menschlichen Projektionen sind die kulturell konditionierten Vorstellungen und Symbole, mit denen wir die Grundvorstellung von dem Göttlichen konkretisieren«<sup>47</sup>.

Die Religionen solchermaßen dominant von der Erfahrungsebene her zu verstehen, kann für die Christologie nicht ohne Konsequenzen bleiben, ja Gefahren in sich bergen. Genau auf dieser Linie liegt bei Hick der »paradigmatische Wechsel von einem Christus- oder Jesus-zentrierten Modell zu einem Gott-zentrierten Modell aller Glaubensrichtungen«<sup>48</sup>. Eine der Konsequenzen besteht für ihn näherhin darin, daß »in der späteren christlichen Konstruktion, als sich die hebräische Poesie zur lateinischen Prosa verhärtete« und »aus dem metaphorischen ›Sohn Gottes‹ das wörtliche ›Gott, der Sohn‹ entstand«<sup>49</sup>, die eigentliche Aporie zu sehen ist. Hicks Überzeugung ist es also, daß in der Erfahrungsart die Perspektive gewechselt hatte, geht er doch von dem Grundsatz aus: »Wir sind uns der göttlichen Realität, wie sie in sich selbst ist, nicht wörtlich bewußt, sondern nur insoweit, wie sie von unserer eigenen menschlichen Perspektive aus erfahren wird«<sup>50</sup>. Und gerade darin hatte es einen Wechsel gegeben. Die ursprüngliche Erfahrungsperspektive »der frühen Christen konzentrierte sich wahrscheinlich auf ein sich wandelndes Bewußtsein, auf ein Bewußtsein, in der göttlichen Gegenwart zu leben und Gegenstand von Gottes grenzenloser Liebe zu sein und mit seinem totalen Anspruch konfrontiert zu sein, wobei ihnen Jesus dieses Bewußtsein aus seinem eignen immens machtvollen und alles beherrschenden Bewußtsein von Gott, als seinem himmlischen Vater, vermittelte. In diesem neuen Bewußtsein lebten sie in Frieden mit Gott; ihnen war vergeben, und sie waren angenommen; sie waren mit der Freude eines neuen Geistes erfüllt und ermächtigt, als Boten des kommenden Königreiches zu leben; denn in der Gegenwart Jesu waren sie sich auf eine neue Weise bewußt, in der Gegenwart Gottes zu existieren — nicht, daß sie sich vorstellten, er selbst sei Gott, aber sie glaubten, daß er so völlig offen für Gott war, so völlig Gottes Diener und Gottes Stellvertreter war ..., daß Gott für sie durch Jesus auf eine sie herausfordernde und verwandelnde Weise wirklich wurde«<sup>51</sup>. Diese Erfahrungsperspektive änderte sich jedoch nach Hicks Überzeugung während der nächsten dreihun-

<sup>46</sup> Ebd. 56.

<sup>47</sup> Ebd. 58.

<sup>48</sup> Ebd. 23.

<sup>49</sup> Ebd. 153.

<sup>50</sup> Ebd. 73.

<sup>51</sup> Ebd. 154.

dert Jahre. Es kam zu der bekannten Konstruktion von Jesus in zwei Naturen, »die eine menschlich und die andere göttlich, wobei seine göttliche Natur von einer ousia oder Wesenheit mit Gott, dem Vater, war«<sup>52</sup>. Was Hick keineswegs stört, ist die christologische Mythologie mit ihren künstlerischen Ausdrucksformen, also die poetische oder mythologische Aussage der Erfahrung, sondern die damit assoziierte Theorie, der er den Abschied geben will. In seinen Augen ist dieser Abschied aber ein Weg nach vorn, weg von der Herabsetzung aller übrigen religiösen Offenbarungen als unterlegenen und zweitrangigen (gegenüber der christlichen), rührt er doch von der Erkenntnis her, »daß christliche Theologie nicht in einem unveränderlichen Gefüge von göttlich garantierten Wahrheiten besteht, sondern daß es sich dabei um den fortwährenden menschlichen Versuch handelt, die Implikationen christlicher religiöser Erfahrung zu verstehen, und daß dieser Versuch verschiedene Formen und verschiedene Religionen und Phasen der menschlichen Kultur angenommen hat und auch weiterhin annehmen muß«<sup>53</sup>. Daher kann der chaledonensischen Sprache, die in seinen Augen schon lange die Plausibilität eingeübt hat, endgültig der Abschied gegeben werden<sup>54</sup>. Großen Wert legt Hick darauf, »daß wir nicht darauf beharren sollten, daß Jesus im wörtlichen Sinn der fleischgewordene Gott war, sondern daß wir ihn als menschliches Wesen sehen sollten, das so erstaunlich offen für Gottes Gegenwart war und so erstaunlich darauf antwortete, daß Gott durch ihn für das Heil von vielen tätig wurde, und daß es sich bei den Fragen, ob er total und absolut Gott oder der göttlichen Realität gegenüber geöffnet war und wie er in dieser Hinsicht mit anderen Stiftern von großen religiösen Traditionen zu vergleichen ist, um Fragen handelt, die jenseits des Bereiches unserer sehr fragmentarischen historischen Aufgaben liegen«<sup>55</sup>.

Hick kommt es nicht auf den Primat der christlichen Offenbarung vor allen anderen an, und dennoch hat er Verständnis dafür, daß gerade das Christentum »das beste Rahmenwerk« für des Menschen Beziehung zu Gott sein kann. Wenn sich jedoch jemand zu Jesus als dem Sohn Gottes bekennt, dann ist dieses Bekenntnis »eine Form der im wesentlichen poetischen Sprache der Liebe«, Ausdruck einer ganz persönlichen Antwort, vergleichbar der Ausdrucksweise: »Sie ist das wundervollste Mädchen der Welt«. Bei allem persönlichen Engagement ist damit kein Anspruch auf objektiven Vergleich zum Ausdruck gebracht. Für Jesus besagt das: Seine Liebe ist die Fortsetzung der göttlichen Liebe auf Erden gewesen. Jesu Liebe und Gottes Liebe sind ein einziger Ereigniszusammenhang.

Von Hicks Erfahrungsverständnis her ist es also als eine »fundamentale Häresie« anzusehen, »daß man die Frage der Inkarnation als eine sachliche Hypothese behandelt; denn die Ursache, weshalb es niemals möglich war, der Idee der Inkarnation eine wörtliche Bedeutung beizumessen, liegt einfach darin, daß sie keine wörtlich zu nehmende Bedeutung hat«<sup>56</sup>. Folglich gilt es, in der mythologischen Vorstellung das zu erkennen, was sie ist, nämlich »eine Form der Aussage, wonach Jesus unser lebendiger Kontakt zum transzendenten Gott ist«. Dieses »Stück poetischer Metaphorik« bisheriger Christologie will demzufolge nichts anderes ausdrücken als die Erfahrung, daß Jesus die wirksame und

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd. 157.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 159.

<sup>55</sup> Ebd. 162 f.

<sup>56</sup> Ebd. 80 f.

rettende Kontaktstelle zu Gott ist, was jedoch niemals heißen kann, die alleinige und einzig wirksame<sup>57</sup>. Folgt man Hick darin, dann ist damit auch klar, »daß die Lehren von der Inkarnation und von der Trinität ein Teil der intellektuellen Konstruktion sind, die zurückgelassen werden muß, wenn der Jünger Jesu die kulturelle Verpackung abwirft, in die die westliche Christenheit das Evangelium eingewickelt hat«<sup>58</sup>. Hick hofft sogar, daß gerade das Christentum als große Weltreligion sich solch ein neues Selbstverständnis von der Erfahrung zueigen macht, denn »ihre Gabe an die anderen großen religiösen Traditionen kann nunmehr ihre eigene Modernisierungserfahrung sein«<sup>59</sup>.

Es ist hier nicht der Ort einer angemessenen Antwort auf Hicks Position. I. U. Dalferth, der Hicks in verschiedenen seiner Werke begegnende christologische Position und die gesamte seit 1977 in Großbritannien geführte Debatte in einer eingehenden Analyse »Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie«<sup>60</sup> vorgestellt und der Kritik unterzogen hat, hat darauf eine schlüssige Antwort vorgelegt. Auch für Dalferth ist die »Erfahrung« durchaus eine Dominante in der Christologie, und dennoch kommt er bei seinen eignen analytisch-hermeneutischen Überlegungen zu einem völlig anderen Resultat, welches durchaus als eine Antwort auf Hicks Position gelten kann. Es ist lohnend, Dalferths Analyse aus dem von ihm dargebotenen Zusammenhang, der ein sehr umfassender ist, heraus einmal genau nachzuzeichnen. Sie könnte im übrigen die Grundlage für eine künftige Erfahrungschristologie bilden.

## 6. Ingolf U. Dalferth: Die Erfahrungsbasis der Christologie als Anredeerfahrung

Als grundlegend und weiterführend in unserer Fragestellung bietet sich — wie bereits angedeutet — der hermeneutische Versuch Ingolf U. Dalferths an, der sich sehr detailliert mit den vor allem im angelsächsischen Raum vorfindlichen Entwürfen und Bestreitungen der religiösen Rede und ihrer Erfahrungsbasis befaßt. Darin wird ausdrücklich eine fundamentaltheologische Christologie aus der Erfahrung heraus dargeboten, deren Ausgangs- und Grundposition lautet: »Als Antwort auf ergangene Anrede Gottes ist alle christliche Glaubensrede auf eine Situation der Anrede Gottes zurückbezogen und in ei-

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 81.

<sup>58</sup> Ebd. 133.

<sup>59</sup> Ebd. 135.

<sup>60</sup> In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 84 (1987) 320–344; vgl. ebd. 343: Danach steht für den christlichen Glauben »nicht an erster Stelle, *als was* er Jesus Christus bekennt (der Bekenntnisgehalt), sondern daß er sich *zu dem* bekennt, *den Gott als ersten von allen vom Tod auferweckt hat* (das Bekenntnisthema. Denn wer sich zu dem bekennt, den Gott auch im Tod nicht aus seiner Lebensgemeinschaft entließ, der nimmt dessen Geschick auch für sich in Anspruch, um schon jetzt im Glauben an ihn und in der Hoffnung auf ihn an seiner Auferweckung zur permanenten Gemeinschaft mit Gott zu partizipieren.« Damit ist verdeutlicht: Die im Bekenntnis enthaltenen »Prädikatskomponenten sind keine deskriptiven Charakterisierungen des Auferweckten, sondern der hermeneutische Versuch, aus der Perspektive der jeweiligen Bekenner in gedrängter sprachlicher Form die Implikationen seiner Auferweckung für die Geschichte Jesu selbst, für die Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung und für die eigene Lebensgeschichte der Bekennenden und aller übrigen Menschen auszusagen. Sie sind Interpretamente des Auferweckten und summieren Erfahrungen, welche die sich zu ihm Bekennenden mit ihm gemacht haben.«

ner Situation der Rezeption dieser Anrede verankert. Sie gründet damit in einer spezifischen Erfahrungssituation, die zu berücksichtigen für das Verständnis von Art, Inhalt und Struktur christlicher Glaubensrede unumgänglich ist. Denn wie es sie ihrem eigenen Selbstverständnis nach ohne die Anrede Gottes nicht geben würde, so kann sie auch ohne Einsicht in den Charakter ihrer Erfahrungsbasis nicht verstanden werden. Dies gilt umso mehr, als sich auch die von ihr behauptete und berichtete Anrede Gottes nicht direkt beschreiben, sondern aus den Antworten auf sie entnehmen und rekonstruieren läßt. Ist aber die Anrede Gottes nur als *erfahrene* Anrede Gottes zugänglich und christliche Glaubensrede nur als Responson und Reaktion auf die Erfahrung der Anrede Gottes verständlich, dann ist die Analyse der Rezeptionssituation als dem Ursprungsort christlicher Erfahrung und damit der Basis christlicher Glaubensrede eine zwingende Aufgabe<sup>61</sup>.

### 6.1 Der Erfahrungsbegriff

Vor einer Nachzeichnung dieser Analyse ist zunächst die formale Struktur des Erfahrungsbegriffs selbst ein wenig zu erläutern. Dalferth geht davon aus, »daß erfahren immer heißt, etwas *als etwas erfahren*«<sup>62</sup>, und setzt dabei voraus, daß sich etwas erfahren läßt, »was es gibt, und d. h. unabhängig von der Erfahrung gibt«<sup>63</sup>. Das schließt keineswegs aus, was man die Erfahrung psychologischer Sachverhalte nennen könnte, denn auch sie gibt es. Diese freilich sind so geartet, daß es sie nur gibt, insofern man sie erfährt.

Für den hier verwendeten Erfahrungsbegriff ist desweiteren wesentlich, daß Erfahrung nicht mit Wahrnehmung gleichzusetzen ist. Erfahrung ist grundsätzlich Wahrnehmung *und* Interpretation. Somit kommt eine Struktur des Erfahrungsbegriffs zum Tragen, die als »Relation zwischen Erfahrungssubjekt (Ich) und Erfahrungsobjekt (Sachverhalt)« zu bestimmen ist<sup>64</sup>. Zweifellos ist Erfahrung auf Wahrnehmung angewiesen, kann ohne sie nicht sein. Allein Wahrgenommenes läßt sich erfahren<sup>65</sup>. Wenn also für die Erfahrung auch zutrifft, daß sie raumzeitlich gegenwärtig Vorgegebenes wahrnimmt, so ist sie dennoch alles andere als bloße passive Rezeption, vielmehr in der Affizierung des Rezeptionsvermögens eine reizverarbeitende Leistung und deshalb Tätigkeit. Allerdings atomisiert diese »die Welt und zwingt uns gerade dadurch, sie in der Erfahrung neu zu ordnen und systematisch als geordnetes und strukturiertes Ganzes zu rekonstruieren«<sup>66</sup>. Damit erweist sich die Erfahrung als ein äußerst »komplexes Gebilde«, für das dann besonders unterschiedliche Interpretationen wichtig werden. Der Interpretationsvorgang selbst ist alles andere als ein »subjektiv-willkürliches Bewerten, sondern ein immer schon historisch tradierter, sozial vermittelter und im Sozialisationsprozeß eingeübter Vorgang, der

<sup>61</sup> I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 393.

<sup>62</sup> Ebd. 447.

<sup>63</sup> Ebd. 452.

<sup>64</sup> Ebd. 454.

<sup>65</sup> Ebd. 455: »Ohne Wahrnehmung gibt es ... keine Erfahrung, doch Wahrnehmung allein genügt noch nicht. Erfahrung ist mehr als Wahrnehmung.«

<sup>66</sup> Ebd. 459.

auf eine intersubjektive Gültigkeit hin mit Kriterien überprüft werden kann, die in der jeweiligen Erfahrungstradition spezifiziert sind«<sup>67</sup>.

## 6.2 Die Anrede-Erfahrung

Da Dalferth bei der Christuswirklichkeit von einer Erfahrung der *Anrede* ausgeht, ist ihr Erfahrungscharakter eigens ins Auge zu fassen. Wie ist es mit der Erfahrung der Anrede Gottes bestellt? Diese begegnet als eine direkte Erfahrung, »da die primäre Rezeptionssituation durch eine Direktheit und Unmittelbarkeit ausgezeichnet ist, die diskursives Schlußfolgern nur als sekundäres Phänomen beinhaltet.« Folglich wird auch der Anspruch erhoben, daß es sich bei dieser Erfahrung Gottes als Anrede Gottes um eine unmittelbare, artikulierbare und folglich auch mitteilbare Erfahrung handelt, »die vom Angeredeten selbst zur Sprache gebracht wird und hermeneutisch nicht aus einem Zeugnis von einer Erfahrung resultiert, sondern ein solches zu formulieren und zu tradieren erst Anlaß gibt«<sup>68</sup>. Für die Mitteilung solcher Erfahrung schließt das freilich nicht aus, »daß man sich kaum je mit einer Formulierung zufrieden geben zu können meint, sondern in immer neuen Anläufen das verfehlte und noch nicht hinreichend klar ausgedrückte Spezifische und Signifikante der Erfahrung zu artikulieren sucht«<sup>69</sup>.

Damit jedoch stellen sich erst die Probleme. Das größte von ihnen dürfte die Frage nach der Erfahrungsbasis, den Wahrnehmungen, und die Frage nach dem Interpretationsvorgang, aus dem die Erfahrung als Anrede Gottes hervorgeht, sein. Was die Analyse der Erfahrung der Anrede Gottes angeht, setzt sich Dalferth heuristisch mit drei Analyseebenen auseinander: »- die Ebene der *Wahrnehmung*, auf der sich etwas Vorgegebenes so erschließt, daß es prinzipiell beschreibbar und als Wirklichkeit proportional artikulierbar wird; — die erste Ebene der *Interpretation*, auf der das Wahrgenommene vom Wahrnehmungssubjekt als *Anrede* interpretiert wird; — die zweite Ebene der Interpretation, auf der diese Anredeerfahrung als *Anrede Gottes* verstanden wird, indem das Subjekt der Anredeerfahrung sich in dem, was es wahrnimmt (bzw. wahrgenommen hat), als von Gott angeredet erfährt«<sup>70</sup>. Die dritte Ebene, bei der es um die eigentlich theologischen Aussagen geht, stellt sich als besonders problemgeladene heraus. Gerade ihr gegenüber trifft man in der wissenschaftlichen Reflexion auf Unverständnis, Ablehnung und Kritik. Mit ihr wird ja ein Wahrheitsanspruch erhoben, der sich mit dem Hinweis auf das bloße Faktum des subjektiven Betroffenseins nicht belegen läßt. Hierbei ist folgende Beobachtung sicherlich zutreffend: »Mit jeder Interpretationsebene wird die Kluft zwischen denen, die die entsprechenden Wahrnehmungen als Anrede Gottes erfahren zu haben behaupten, und jenen, die das nicht nachzuvollziehen in der Lage sind, größer«<sup>71</sup>. Mit der

<sup>67</sup> Ebd. 466; Dalferth kommt zu dem Resultat: »Die Erfahrung als Relation zwischen Erfahrungssubjekt und dem erfahrenen Sachverhalt ist also ein Interpretationshandeln, das durch ein historisch je vorgegebenes ... Wirklichkeit-Paradigma gelenkt wird und daher keineswegs willkürlich ist, dabei aber immer — oder doch meist — eine Auswahl verschieden möglicher Interpretationsmodelle an die Hand gibt, so daß es in jedem Fall zu einer Auseinandersetzung um die adäquate Verarbeitung von Erfahrung kommen kann.«

<sup>68</sup> Ebd. 446.

<sup>69</sup> Ebd. 445.

<sup>70</sup> Ebd. 467.

<sup>71</sup> Ebd. 468.

religiösen Erfahrung des Betroffenseins allein, der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit, ist man noch nicht imstande, das Erfahrene als Anrede von jemand oder gar als Anrede seitens Gottes zu beschreiben. Und wenn sich die Tatsache des Angeredetseins auch verifizieren ließe — das, was christliche Erfahrung als Anrede Gottes versteht, ist damit noch nicht plausibel.

Folgerichtig setzt Dalferth auch bei der Grunderfahrung *Jesu* als Anrede Gottes an. Nur von ihr aus wird die christliche Erfahrung bedeutsam, und deshalb gilt für die Erfahrungsbasis der christlichen Glaubensrede: »1. Was ist die (historische) Wahrnehmungsbasis, auf der die christliche Grunderfahrung gründet? Antwort: Die Erfahrung Jesu. 2. Was ist die religiöse Interpretation dieser Wahrnehmungsbasis und damit die religiöse Dimension der christlichen Grunderfahrung? Antwort: Die Erfahrung Jesu als Anrede. 3. Was ist die christliche Interpretation dieser religiös interpretierten Wahrnehmungsbasis christlicher Glaubensrede? Antwort: Die Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes«<sup>72</sup>.

Vor einer detaillierten Betrachtung der christlichen Anredeerfahrung ist es zweifellos hilfreich, einige entscheidende Ausgangspunkte dieser Betrachtungsweise in den Blick zu nehmen. Vor allem geht es um den »Ursprungsort christlicher Erfahrung« und damit um die Analyse der Rezeptionssituation dieser Erfahrung. Hierbei ist zu differenzieren. Als Rezeptionssituationen hat man jene zu bezeichnen, »in denen sich Menschen als von Gott angeredet erfahren«<sup>73</sup>. Eine unmittelbare, noch nicht sprachlich vermittelte, Erfahrung der Anrede Gottes ist eine Primärerfahrung; eine sekundäre hingegen, »wenn sie *als* Anrede Gottes über Berichte und Zeugnisse von primärer Rezeption solcher Anrede bzw. durch die Wiederholung primär rezipierter Rede erfahren wird«. Der Schwerpunkt liegt also auf der Erfahrung als Anrede; bloßes Vernehmen eines Zeugnisses davon wäre keine Sekundärerfahrung<sup>74</sup>.

Die Hauptschwierigkeit besteht jedoch darin, daß uns die Erfahrungsbasis der christlichen Glaubensrede lediglich als eine »behauptete Erfahrungsbasis« begegnet. Jede Analyse hat sich infolgedessen mit dieser Behauptung auseinanderzusetzen. Wie vielschichtig eine derartige Behauptung ist, zeigen ihre Teilmomente: »- daß er eine solche Erfahrung gemacht habe; — daß *er* eine solche Erfahrung gemacht habe; — daß er eine solche *Erfahrung* gemacht habe; — daß er die Erfahrung einer *Anrede* gemacht habe; — daß er die Erfahrung einer Anrede *Gottes* gemacht habe«<sup>75</sup>. Was also hat es mit der Behauptung eigentlich auf sich, es habe jemand die Erfahrung der Anrede Gottes gemacht? Offenbar bedarf es dafür einer umfassenden »Theorie christlich-religiösen Erkennens«. Allein mit ihrer Hilfe kommt man der Erfahrung der primären Rezeptionssituation näher<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Ebd. 393.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd. 394.

<sup>76</sup> Ebd. 395 f.; »Daß es eine solche ›christliche Erkenntnistheorie‹ nur für Teilbereiche christlicher Erfahrung in einigermaßen akzeptabler Form gibt, ist eine der wesentlichen Mängel gegenwärtiger Theologie. Bleiben doch ohne sie viele theologische Behauptungen unkontrollierbar und erwecken den Anschein, wenn nicht unverständliche und sinnlose, so doch unbegründete und willkürliche Ansprüche zu erheben. Daran haben auch die mannigfachen hermeneutischen Bemühungen der vergangenen Jahrzehnte nur zum Teil etwas geändert. Beharren sie doch fast durchweg im Problemhorizont der sekundären Rezeptionssituation, in dem das Problem der Erfahrung der Anrede Gottes immer zugleich mit dem Problem der Tradition solcher Erfahrung auftritt. Entspre-

Ist denn nun aber das Anrede-Antwort-Modell tatsächlich so etwas wie ein analytischer Schlüssel zur Explikation des Grundcharakters christlicher Glaubensrede? Seine Bewährung müßte vor allem angesichts der primären Rezeptionssituation erfolgen. Dabei wird alles davon abhängen, ob »die christliche Grunderfahrung der primären Rezeptionssituation als *Anredeerfahrung* verstanden werden kann, als Erfahrung der Anrede Gottes verstanden werden muß und deshalb — sofern es sich um die *christliche* Grunderfahrung handelt — als die *Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes* zu verstehen ist«<sup>77</sup>. Die zentralen Fragen, denen im einzelnen nachzugehen ist, lauten konsequenterweise: »- Was heißt es, daß die christliche Grunderfahrung Erfahrung *Jesu* ist? — Was heißt es, daß die christliche Grunderfahrung *Anredeerfahrung* ist? — Was heißt es, daß die christliche Grunderfahrung Erfahrung der Anrede *Gottes* ist?« Nimmt man die »formale Rekonstruktion des Konstitutionsprozesses« im einzelnen auf, dann ist die christliche Grunderfahrung in der Tat zunächst die Erfahrung Jesu, der man konkret-historisch nachgehen kann. Dabei handelt es sich um die Erfahrung von *Anrede*, denn man kann die Erfahrung Jesu »nach Maßgabe einer spezifisch personalen Erfahrungsform« begreifen. Möglich ist diese Erfahrung als die Erfahrung der Anrede Gottes; d. h. man kann »die als Anrede erfahrene Erfahrung Jesu im Licht einer ganz bestimmten Erfahrungstradition« deuten<sup>78</sup>. Die zu beachtenden Größen sind dabei die durchaus allen Menschen geläufige Erfahrungsformen der Anrede und darüber hinaus die spezifisch jüdische Tradition der Erfahrung Gottes.

Beginnen läßt sich bei der Analyse der Grundstruktur des Anredephänomens, indem man dieses als kommunikative Handlung in detaillierter Weise vorstellt. Eine besondere Schwierigkeit bei der Anwendung des Anredebegriffs auf die Anrede Gottes stellt sich allerdings deshalb ein, »weil Anrede Gottes immer nur als *erfahrene* Anrede Gottes thematisierbar ist, Gottes Anrede aber nur erfahren wird, indem etwas — nämlich Jesus — *als* Anrede Gottes erfahren wird. Dieses unhintergehbare Verwiesensein auf die Erfahrung und die Interpretation dieser Erfahrung durch das Subjekt, das sich aneredet weiß, ohne die Möglichkeit, seine Beschreibung der Situation und dessen, was es darin als Gott erfährt, mit einer Beschreibung derselben Situation seitens des Anredenden bzw. eine adäquate Beschreibung der Situation durch einen (neutralen) Dritten vergleichen zu können, konstituiert die besondere Problematik dieser Anredesituation als der Grundsituation des Glaubens«<sup>79</sup>. Wer also für seine christliche Erfahrungsbasis das Anrede-Antwort-Modell in Anspruch nehmen und als Begegnungsmodell in Anschlag bringen will, wird folgendes zu beachten haben: »1. Wird die christliche Grunderfahrung als *Anredeerfahrung* explizit, dann heißt dies, — daß die Existenz eines Anredenden präsupponiert wird; — daß die Identifizierbarkeit des präsupponierten Anredenden zu gewährleisten ist; — daß die Behauptung der Nichtexistenz eines so identifizierbaren Anredenden widerlegt werden muß. 2. Wird die christliche Grunderfahrung als Erfahrung der Anrede *Gottes* charakterisiert, dann heißt das, — daß das Erfahrungssubjekt das Subjekt der von ihm

---

chend beschränken sie sich entweder auf die Probleme des Verstehens der Zeugnisse und der Tradition solcher Erfahrung bzw. der Verstehenssituation der Subjekte, die diese Zeugnisse immer wieder als Anrede Gottes rezeptieren ...«

<sup>77</sup> Ebd. 396.

<sup>78</sup> Ebd. 397.

<sup>79</sup> Ebd. 428.

behaupteten Anrede als Gott begreift und identifizierend zu beschreiben sucht; — daß der Versuch dieser identifizierenden Beschreibung in einem Prozeß (theologischer) Reflexion auf die gemachte Erfahrung besteht; — daß ›Gott‹ seine Bedeutung auf der Grundlage dieses Prozesses der Erfahrungsreflexion erhält. 3. Wird die christliche Grunderfahrung als *Anredeerfahrung* charakterisiert, dann heißt das, daß christliche Rede von Gott durch die Erfahrung der Anrede Gottes gerechtfertigt, nicht aber begründet werden kann, insofern sie den Grund für die *Behauptung* von p, nicht aber die Begründung der *Wahrheit* von p an die Hand gibt<sup>80</sup>.

Wie aber ist es um die wesentlichen Grundzüge der christlichen Anredeerfahrung bestellt? Man muß sich mit dem »Paradigma, in dessen Horizont sich alle christliche Gotteserfahrung, Selbsterfahrung und Welterfahrung vollzieht«<sup>81</sup>, genauer auseinandersetzen. Um an die Erfahrung der *primären* Rezeptionssituation heranzukommen, um sie also darin, was ihr Erfahrungssubjekt, ihr Wahrnehmungsobjekt und die Interpretation angeht, in den Blick zu bekommen, ist zunächst zu sehen, wie sie sich — historisch gesehen — in den wichtigsten Umrissen darstellt. Danach ist eine primäre Rezeptionssituation die, in der »- ganz bestimmte Personen ... — Erfahrungen einer ganz bestimmten, im Rahmen der historischen Wissenschaften mit zureichender Genauigkeit konturierbaren Person Jesu von Nazareth, — als die Erfahrung der — definitiven — Anrede Gottes im Licht vorgegebenen Erfahrungswissens interpretierten«<sup>82</sup>, gemacht haben. Diese Personen sind es also, aus deren Blickwinkel heraus die christliche Erfahrungstradition erwachsen ist. D.h. für uns ist als Grunderfahrung nicht von Jesus selbst auszugehen, sondern von der Erfahrung Jesu als Anrede Gottes. Die historische Erfahrungsbasis ist konsequenterweise nicht Jesus selbst, sondern besteht aus Menschen in ihrer ganz bestimmten Beziehung zu Jesus. Wer dieser Grunderfahrung begegnen will, hat sich infolgedessen auf die in dem Bekenntnis »Jesus ist der Christus« zusammengefaßte Erfahrung des Lebens und Sterbens Jesu als Anrede Gottes zu konzentrieren, sich letztendlich mit der Pfingsterfahrung als der christlichen Grunderfahrung (und somit auch mit der Auferstehung Jesu als dem historischen Faktum, daß Menschen damals Jesus als Anrede Gottes erfahren haben) zu befassen. Das Befassen mit dieser paradigmatischen Anredeerfahrung kann analytisch erfolgen im Blick auf die Genese (darin ist das Werden der Christologie nachzuvollziehen), im Blick auf die Funktion (gemeint sind die ekklesiologischen Implikationen) und im Blick auf die Struktur. Letztere ist entscheidend, weil dadurch geklärt wird, »worin diese Erfahrung besteht«<sup>83</sup>. Wer ein Verständnis von der Struktur besitzt, der wird auch die Funktion besser verstehen können. Sie besteht — um es in ihrer wesentlichsten Aufgabe wenigstens anzudeuten — darin, »die Gesamterfahrung von Christen unter einem bestimmten Blickpunkt« zu organisieren, d.h. alle Erfahrungen des Christen durch Interpretation auf die Erfahrung der Anrede Gottes zu beziehen. Auf diese Weise wird die christliche Grunderfahrung zum »Integral aller Erfahrung«. Sie wird dadurch zur »Einübung in eine bestimmte Erfahrung und Interpretationstradition«, muß darin aller-

---

<sup>80</sup> Ebd. 436.

<sup>81</sup> Ebd. 469.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd. 471.

dings immer wieder neu aktualisiert werden, um so zu einer »signifikanten Erschließung von Erfahrungen« zu werden<sup>84</sup>.

### 6.3 Die Struktur der Anrede-Erfahrung

Bei der Struktur der christlichen Grundbehauptung, man habe bzw. könne Jesus als Anrede Gottes erfahren, ist zunächst zu beachten, daß es sich lediglich um die Behauptung einer solchen Erfahrung handelt. Nicht ist damit gesagt, daß das Behauptete auch der Wahrheit entspricht; es beinhaltet lediglich, daß die Sprecher es für wahr halten. Der erhobene Wahrheitsanspruch freilich steht wiederum unter bestimmten Voraussetzungen, und diese beinhalten, daß es »(1) eine Person A gibt, die behauptet, Jesus als die Anrede Gottes zu erfahren; (2) eine Person Jesus gibt, die von A als Anrede Gottes erfahren wird; (3) Gott gibt, der von A als Subjekt der Anrede, als die er Jesus erfährt, erfahren wird«<sup>85</sup>. Unter diesen Voraussetzungen läßt sich aussagen, daß die Grundbehauptung des Christentums wahr oder falsch ist. Dabei verhält es sich mit dem empirischen Sachverhalt, daß Menschen von sich her behaupten, sie hätten Jesus als Anrede Gottes erfahren, noch relativ problemlos. Weitaus problemgeladener ist es mit der zweiten Voraussetzung bestellt. Dabei hat man es nicht nur mit der historischen Absicherung der Existenz Jesu zu tun, sondern damit, daß belegt werden muß, daß dieser historisch vorfindliche Jesus der ist, der vom Menschen als Anrede Gottes erfahren wurde und wird.

Die eigentliche Crux jedoch ist die dritte Voraussetzung. Von der Wahrheit der christlichen Grundbehauptung kann ja nur gesprochen werden unter der Voraussetzung der Existenz *Gottes*. Das Subjekt der Anrede, welches Menschen in Jesus erfahren haben, muß sich ja mit »Gott« decken. Es ist also der Aufweis anzutreten, daß das in Jesus erfahrene Subjekt der Anrede mit Gott identisch ist. Daß die Theologie in ihrer Aufgabenstellung entscheidend mit dieser Identifizierung und mit dem Aufweis der Identifizierbarkeit Gottes zu tun hat, dürfte unbestritten sein. Näherhin geht es um den Aufweis, von wem eigentlich die Behauptung der Existenz gilt. Denn wer die Wahrheit einer Existenzbehauptung überprüfen will, muß den, von dem die Existenz behauptet wird, auch identifizieren können. Die Behauptung, Jesus als Anrede Gottes erfahren zu haben, ist also nur zu halten, wenn man von einem Subjekt dieser Erfahrung ausgehen kann, wenn es ferner Jesus gibt, und die Existenz Gottes angenommen werden darf. Das erste trifft sicherlich zu, das zweite ist nicht nur wahrscheinlich, sondern mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wahr, für das dritte gilt: »Die Aussage ›Gott existiert‹ ist aber nur wahr, wenn sie (a) wahr sein *kann*, und d. h. wenn es eine konsistente und nicht selbstwidersprüchliche identifizierende Beschreibung für Gott gibt, und wenn diese (b) nicht leer ist, sondern auf etwas zutrifft«<sup>86</sup>.

Damit ist im übrigen die Theologie in ihrer zentralen fundamentaltheologischen Aufgabenstellung definiert. Es geht ihr zunächst erst einmal um die Sinnhaftigkeit der von Gott, d. h. um die Möglichkeit der Wahrheit der Existenz Gottes, um sodann von dieser Basis her in ihrer Hauptaufgabe »zu zeigen, daß der so identifizierbare Gott mit dem

<sup>84</sup> Ebd. 471 f.

<sup>85</sup> Ebd. 473.

<sup>86</sup> Ebd. 477.

Subjekt identisch ist, dessen Anrede in Jesu erfahren zu werden behauptet wird«<sup>87</sup>. Demzufolge ist sie nicht nur um die Identifizierbarkeit Gottes bemüht, sondern hat auch wissenschaftlich-kritisch der Behauptung entgegenzutreten, daß der identifizierenden Beschreibung Gottes nichts entsprechen würde.

Was aber vermag die Theologie darin, daß die christliche Grundbehauptung, Jesus sei als Anrede Gottes zu erfahren, auch wirklich wahr sei, im einzelnen zu leisten? Von den drei genannten Voraussetzungen her hat man wenigstens drei Grundbedingungen zu entsprechen: Man hat Kenntnis von Jesus; jemand hat Jesus als Anrede Gottes an ihn erfahren; Jesus kann als Anrede Gottes an ihn verstanden werden. Insgesamt läßt sich in dem Wahrnehmungs- und Interpretationsprozeß jedenfalls zeigen, »daß dieser Prozeß in einer Struktur resultiert, in der drei Dimensionen auf charakteristische Weise integriert sind. So ist das mit ›Jesus‹ bezeichnete Geschehen als Wahrnehmungsbasis vorgegeben, die von einer bestimmten bzw. von bestimmten Person(en) als Anrede, und zwar als Anrede Gottes interpretiert wird«<sup>88</sup>. Allein von dieser Struktur christlicher Grunderfahrung her ist Christologie möglich. Konkret heißt das: »- Jesus ist im christlichen Verständnis derjenige, in dem und durch den Gott die Menschen anredet. — Der Mensch ist im christlichen Verständnis derjenige, der in und durch Jesus von Gott angedet wird. — Gott ist im christlichen Verständnis derjenige, der in und durch Jesus den Menschen anredet«<sup>89</sup>. Keines dieser Momente steht isoliert für sich, jedes ist jeweils die Bedingung der zwei anderen. Für Dalferth beinhaltet dies: »Ist dieser konstitutive Zusammenhang begriffen, dann kann die oben aufgeworfene Frage nach der Identifizierbarkeit und damit nach einer identifizierenden Beschreibung Gottes formal zumindest so beantwortet werden, daß das, was ›Gott‹ meint, ohne Rekurs auf Jesus und dessen von bestimmten Menschen gemachte und nach dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens von allen Menschen zu machende Erfahrung als Anrede nicht geklärt werden kann. Vielmehr ist Gott formal das Subjekt der in Jesus erfahrenen Anrede, das durch die Beziehung zu Jesus — die theologisch als *Glaube* zu explizieren ist — unmittelbar und doch nicht unvermittelt erfahren wird, so daß es zwar nicht direkt beschrieben, aber durch Art und Inhalt dieser Anrede doch material näher charakterisiert werden kann«<sup>90</sup>. Hier wird deutlich, wie vielschichtig die christliche Grundbehauptung und die damit gegebene Erfahrungsbasis im einzelnen sind. Gleichzeitig wird klar, daß der Akzent nach wie vor auf der dritten Voraussetzung liegt, auf der Behauptung nämlich, daß es Gott gibt. Das wiederum hat Folgen auch für die Voraussetzung, daß nämlich Jesus die Anrede Gottes für den angesprochenen Menschen ist. Bei beiden jedoch handelt es sich nach wie vor lediglich um Wahrheitsansprüche, deren Rechtfertigung zwar vom betroffenen Erfahrungssubjekt her möglich ist, deren Wahrheitsbegründung allerdings nicht durchgeführt werden kann, da es sich um einen Wahrheitsanspruch handelt, dessen eschatologische Begründung noch aussteht<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd. 480.

<sup>89</sup> Ebd. 481.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd. 482; ohne daß dadurch die Glaubensgewißheit tangiert wird, läßt sich aufgrund dieser Analyse der Grundbehauptung des Christentums und der darin gelegenen Struktur der Erfahrung festhalten: »Christliche

Dieser Grundstruktur der christlichen Anredeerfahrung (Jesus als Anrede Gottes) ist im einzelnen noch genauer nachzugehen. Unumstritten ist, daß diese christliche Anredeerfahrung in historischen Ereignissen um eine Person ihre Wahrnehmungsbasis hat. Unterschiedlich und der Stufung nach verschieden ist freilich die Art der Erfahrung. Relativ einfach verhält es sich mit der *historischen* Zugangsart, die auf der Basis des biblischen Befundes aufrucht. Sie ist die unabdingbare Voraussetzung für die weiteren Erfahrungsarten. Erfahrung ist desweiteren eine existentielle Betroffenheit derer, die in »existentieller Betrachtungsweise« sich von Jesus, dem sie begegnen, angesprochen wissen. Man hat sich jedoch davor zu hüten, diese Art der »Anrede« bereits mit der eigentlich christlichen Anredeerfahrung identifizieren zu wollen. Die vielen unterschiedlichen humanistischen Jesusbilder in der Auslegungsgeschichte Jesu zeugen von diesem Irrtum. Von besonderer Wichtigkeit ist deshalb die Erfahrung der Existenz Gottes als des uns in Jesus Anredenden. Gegenüber der bloßen existentiellen Betroffenheit ist dies eine entschieden komplexere und deshalb kompliziertere Angelegenheit, weil die anredende Person dieser Betroffenheit Gott selber ist. Damit Jesus jedoch als Anrede *Gottes* erfahren und verstanden werden kann, ist es notwendig, daß »das Subjekt dieser Erfahrung einen Gottesbegriff zur Verfügung hat, der das Subjekt der erfahrenen Anrede als Gott zu verstehen erlaubt«. Die Theologie hat folglich alles darauf anzulegen, »das Faktum, daß Jesus als Anrede Gottes erfahren wird, selbst als Resultat des Handelns dieses Subjekts einsichtig zu machen und so den Anspruch, daß es sich bei dieser Erfahrung um eine eigentliche Erfahrung handelt, aufrechtzuerhalten«<sup>92</sup>. Folgt man Dalferth im einzelnen, dann ist die Theologie, um sich vom Schein des Subjektivismus und der bloßen Willkür freizuhalten, gehalten, nicht nur mit einem theistischen Gottesbegriff, sondern mit einem trinitarischen zu arbeiten.

Zweifellos wäre für den Menschen eine Erfahrung Jesu als Anrede Gottes nicht möglich, ginge er nicht hermeneutisch von einem Gottesbegriff aus, der eine derartige Erfahrung auch ermöglicht. Was jedoch ist angesichts der verschiedenen möglichen Gottesbegriffe zu tun? Vom konkreten Zusammenhang her bietet sich das damals vorfindliche spezifische Gottesverständnis an, in welchem Jesus selber beheimatet war, und das eben Anlaß zu Jesu Erfahrung bot. Dieser historisch-kontingente Gottesbegriff ist aber der, der in den alttestamentlichen Schriften anzutreffen ist. Das besagt allerdings nicht, daß sich damit eine logisch zwingende Notwendigkeit der christlichen Grunderfahrung in genau diesem Umkreis postulieren ließe. Zunächst kann es nur darum gehen, daß es faktisch diese Bedingungen waren, unter denen diese Grunderfahrung möglich wurde.

Besonders belangvoll ist sodann vor allem die Tatsache, daß die primäre Rezeptionssituation, in der Jesus als Anrede Gottes erfahren wurde, erst *nach* Ostern anzusetzen ist. Das klingt zunächst nur insofern befremdlich, als Jesus für die Menschen seiner unmit-

---

Aussagen über Gott erheben dann einen echten Wahrheitsanspruch, wenn die Identifizierbarkeit Gottes gewährleistet ist. Es ist aber nicht notwendig, daß dieser Wahrheitsanspruch hier und jetzt verifiziert werden kann, denn solange er nicht falsifiziert ist, kann man zwar keine Erkenntnis, wohl aber ein Wissen Gottes behaupten. Christlicher Glaube ist in diesem Sinn ein Wissen, das als *Wahrheitsanspruch* vorgetragen wird und im Vertrauen, nicht falsifiziert werden zu können, darauf hofft, Erkenntnis zu werden, wenn dieser Anspruch eschatologisch als wahr erwiesen ist.«

<sup>92</sup> Ebd. 484.

telbaren Umgebung darin der Ort der Erfahrung der Anrede Gottes war, daß er sie auf das herankommende Reich Gottes ansprach. Hier gilt es zu unterscheiden: Letzteres wäre Anrede Gottes *durch* Jesus, nicht jedoch die Erfahrung Jesu *als* Anrede Gottes. Dalferth folgert deshalb: »Erst als Abwesender wurde Jesus als Anrede Gottes erfahren«<sup>93</sup>. Dahinter verbirgt sich der Gedanke, daß es nicht nur auf das von Jesus Gesagte ankommt, sondern auf all das, was er tat und war. Dies ist in der Sache selbst begründet: Denn erst mit seinem Tod ist die Einheit seines Wortes und Werkes gegeben; erst Leben, Leiden und Sterben (mit seiner Auferstehung) sind das ganze Ereignis, in ihrer Ganzheit die Anrede Gottes. Dieses sein Leben in der Ganzheit konnte erst nach seinem Tod den Menschen in den Blick kommen. In dieser Ganzheit konnte es in all seinen Momenten und Aspekten als Anrede Gottes erfahren werden.

Zwangsläufig stellt sich in diesem Zusammenhang vor allem das Problem der Identität. »Denn wer ist er, der in seiner Gesamtheit als Anrede Gottes erfahren wird?«<sup>94</sup>. Begegnet er in den verschiedenen Bezugsrahmen, die es gibt, immer als *derselbe*? Ist in den unterschiedlichen Bezugsrahmen eine Identifizierung bzw. Reidentifizierung möglich? Dalferths theologisch-christliche Antwort ist hierin überzeugend: »Seine Identität liegt in seinem Handeln ebensowenig wie in seiner Leiblichkeit, sondern in dem, was ihn *in* seinem Handeln, seiner Leiblichkeit, seinem Leben als *denselben* ansprechbar und identifizierbar macht. Das aber ist nach dem Verständnis des christlichen Glaubens gerade das, daß die *Gesamtheit* seines Lebens und Sterbens *als Anrede Gottes* erfahren wird. Im grundlegenden christlichen Bekenntnis wird eben dies auf den Nenner gebracht: Jesus ist *Christus*. Die christliche Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu, dessen gesamtes Dasein als Anrede Gottes erfahren wird, lautet daher, daß seine Identität als Person darin liegt, daß er in der Differenz der verschiedenen identifizierenden Bezugnahmen auf ihn immer als dieselbe Anrede Gottes oder kurz: als Christus der Gleiche ist. Jesu Identität besteht nicht darin, daß er mit, sondern darin, daß er *in* seinem Leben, Lehren und Sterben *als Christus* identisch bleibt«<sup>95</sup>. Was immer von Christus gesagt werden muß, und zwar in jedem vorfindlichen Bezugsrahmen, das ist sein Bezug auf Gott und den Menschen. Dies allein macht seine Identität aus. Sie besteht deshalb allein darin, daß er die Erfahrung der Anrede *Gottes* ist. Christliche Rede von Jesus beinhaltet also, »daß seine personale Identität als eine Beziehungsstruktur zwischen dem Menschen, der ihn als Anrede Gottes erfährt, und Gott, der vom Menschen als Subjekt der Anrede in Jesus erfahren wird, und dem geschichtlichen Jesus, den Menschen als Anrede Gottes erfahren, entwickelt wird«<sup>96</sup>.

Diese Verflüssigung des christologischen Bekenntnisses hat etwas Faszinierendes an sich. In dem entscheidenden Kern ist es immer »der artikulierte Niederschlag der Erfahrung Jesu als Anrede Gottes«<sup>97</sup>. Wer folglich beim christologischen Bekenntnis das »Ist« betont, sollte stets neu auf den »Prozeß dieses Niederschlags« zurückkommen. Dahinter verbirgt sich stets die eigentliche Grunderfahrung des Christentums. Das »Ist« des chri-

<sup>93</sup> Ebd. 486.

<sup>94</sup> Ebd. 487.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd. 488.

<sup>97</sup> Ebd.

stologischen Bekenntnisses wäre demzufolge immer wieder hermeneutisch aufzulösen in dieses »Erfahren als«. Anrede Gottes ist im Blick auf Jesus eine »Prädikation«, die man nicht dahingehend mißverstehen dürfte, daß nur ein »faktisch bestehender Sachverhalt deskriptiv festgehalten« wird, sondern nur in der jeweiligen Perspektive eines Sprechers als Erfahrung ausgelegt werden kann. Weil immer Anrede Gottes an jemand, und von ihm auch so erfahren wird, gilt es stets, sprachlogisch auf diese Sprechhandlung zu achten, also den erfahrenden Sprecher einzubeziehen, damit es nicht zu Mißverständnissen kommt. Deshalb drängt Dalferth darauf, nicht von einer logischen Notwendigkeit bei der Interpretation Jesu als Anrede Gottes bzw. als Christus zu sprechen, sondern allenfalls von einer pragmatischen bzw. hermeneutischen Notwendigkeit. So gesehen ist sein Resultat durchaus nachvollziehbar: »Jesus ist die Anrede Gottes« ist als ein *Modell* zu analysieren, in dem ein Sprecher seine nicht etwa willkürliche, sondern hermeneutisch zwingende, wenn auch nicht jeden in der gleichen Situation in gleicher Weise notwendig zwingende Perspektive auf Jesus formuliert, und das der Sprecher zur Artikulation seiner Erfahrung verwendet. Dieses Modell dient nicht der Beschreibung, sondern der Strukturierung der Erfahrung dessen, der Jesus als Anrede Gottes erfährt bzw. erfahren hat«. Von dieser Grundlage her ist es natürlich richtig zu sagen, daß alle vorfindlichen christologischen Modelle die Erfahrung »Jesus ist die Anrede Gottes« ausdrücken wollen. Betont sind dabei stets die Erfahrungsperspektiven, der Bezug zum Erfahrungssubjekt, zur Erfahrungsbasis, die im Bezug zu Jesus gegeben ist, und der Bezug zu Gott als dem eigentlichen Subjekt der erfahrenen Anrede. Die Explikation der christologischen Modelle kann nur unter Beachtung aller drei Dimensionen gelingen: »sie sind niemals »nur« Aussagen über Jesus oder Gott oder den Menschen, sondern immer alles zugleich«<sup>98</sup>. So verschieden die Artikulationsmodelle auch ausfallen mögen, ihr Bekenntnischarakter ist bezogen auf das Gesamtleben Jesu, das vom jeweiligen Sprecher als Anrede Gottes erfahren wurde. Auf diesen zentralen Punkt laufen sie alle hinaus, so unterschiedlich sie hermeneutisch auch zum Ausdruck gebracht werden. Demzufolge handelt es sich immer um eine Interpretation Jesu als erfahrene Anrede Gottes von verschiedenen Erfahrungshorizonten her. Und weil Jesus schon zu Beginn der Christenheit »unter hermeneutisch vielfältigen Aspekten als Anrede Gottes erfahren« wurde, müßte man sich auch immer wieder bemühen, die verschiedenen christologischen Modelle als Modelle zu verstehen, »in denen je spezifische, in einer konkreten Erfahrungssituation begründete Perspektiven auf Jesus formuliert werden, die freilich in all ihrer Verschiedenheit gerade darin eine einheitliche Pointe haben, daß sie alle aus einer Erfahrung Jesu als Anrede Gottes resultieren und eben diese mit den je zur Verfügung stehenden Mitteln zu artikulieren suchen«<sup>99</sup>. Von daher gesehen ist es auch immer wieder notwendig, auf die Erfahrungsbasis der christlichen Glaubensrede zurückzukommen und alles daran zurückzubinden. Christliche Rede von Gott ist immer wieder von diesen Modellen her zu entwickeln und plausibel zu machen. Ja, es ist *das* Kriterium christlicher Rede von Gott schlechthin, »daß sie

---

<sup>98</sup> Ebd. 489.

<sup>99</sup> Ebd. 491.

über christologische Modelle in konkrete Erfahrungssituationen zurückbezogen werden kann, in denen Jesus als die Anrede Gottes erfahren wurde bzw. wird«<sup>100</sup>.

Diese Christologie im Ursprung vermittelt Gott insgesamt so, daß dieser nicht direkt vorkommt, sondern verborgen in der Anrede Jesu. Jesus als Anrede Gottes begegnet mithin als die Erfahrung eines Verborgenen und gerade darin als die Möglichkeit, »von ihm zu reden und ihn so als Verborgenen sprachlich gegenwärtig werden zu lassen«<sup>101</sup>. Die christologische Grunderfahrung zeichnet sich folglich nach Dalferth dadurch aus, daß Gottes Verborgenheit und seine Erfahrbarkeit eng aufeinander bezogen sind<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Ebd. 493.

<sup>101</sup> Ebd. 603.

<sup>102</sup> Ebd. 604: »Er erweist sich vielmehr als das in einem ganz bestimmten erfahrbaren Etwas, nämlich Jesus, verborgene Subjekt der in dieser Person erfahrbaren Anrede und wird eben dadurch eindeutig ansprechbar«.