

Vortrag I:

DER WAHRE DORNBUSCH oder: DAS KREUZ ALS OFFENBARKEIT DES TRINITARISCHEN GOTTES

Zuerst und zunächst ist das Kreuz ein furchtbares Werkzeug der Hinrichtung von Menschen durch Menschen. Das gilt auch für das Kreuz von Golgotha. Aber das Christentum sagt von dem Kreuz, durch das Jesus Christus hingerichtet wurde, ungleich mehr. Denn es betrachtet dieses Kreuz nicht aus der Perspektive der Hinrichtenden, sondern aus der Sicht des Hingerichteten – in der Überzeugung, dass er nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Golgotha-Geschehens war. Denn er war nicht nur der Ausgelieferte, Angenagelte, Ohnmächtige, sondern gerade als solcher die *Selbstoffenbarung* des Gottes, den er „Abba“ nannte.

Ich habe mir einmal die Mühe gemacht, Kreuzwegandachten daraufhin zu befragen, ob sie von der Offenbarkeit Gottes in den vierzehn Stationen des Passionsweges sprechen. Das Ergebnis war ernüchternd: Anthropozentrik statt Theologie. Entweder werden alle Leiden der den Kreuzweg Jesu betrachtenden Gläubigen auf Jesus projiziert (Solidarität mit dem Leidenden). Oder es geht in den Betrachtungen der vierzehn Stationen um die Anklage der Mächtigen durch die Ohnmächtigen (Politisierung des Kreuzes).

Papst Benedikt schreibt in seinem Jesus-Buch: „Das Kreuz ist die wahre ‚Höhe‘. Es ist die Höhe der Liebe ‚bis zum Ende‘ (Joh 13,1); am Kreuz ist Jesus auf der ‚Höhe‘ Gottes, der die Liebe ist. Dort kann man ihn ‚erkennen‘, kann erkennen, dass ‚ich es bin‘. Der brennende Dornbusch ist das Kreuz. Der höchste Offenbarungsanspruch, das ‚Ich bin es‘ und das Kreuz Jesu sind untrennbar.“¹

Im Anschluss an dieses Zitat möchte ich in einem ersten Schritt die These begründen: *Alle Bilder, die Menschen sich von Gott gemacht haben, werden auf Golgotha durchkreuzt; sogar die Bilder, die Jesus sich von seinem Abba gemacht hat; aber Gott ist nicht der Fluchtpunkt dieser Negationen, sondern da, wo Jesus alles, auch sein letztes Bild vom Vater loslässt, ist er selbst die Offenbarung des Vaters, der seinen Sohn auf eine Weise loslässt, wie sie radikaler nicht gedacht werden kann*

Der Begriff ‚Offenbarung‘ ist - nicht zuletzt im Kontext der Pluralistischen Religionstheologie (PRT) - so inflationär entwertet worden, dass er zum Inbegriff des

¹ Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, Bd. I. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007, 401.

kleinsten gemeinsamen Nenners aller Religionen wurde. Man kann auch von einer anthropozentrisch gewendeten Bedeutungsverlagerung sprechen, wenn man bei dem Wort ‚Offenbarung‘ nicht an ein Handeln Gottes, sondern an ein Erlebnis des Menschen denkt, dem sich irgendwie Sinn erschließt.

Viele haben sich so sehr an die religionsgeschichtliche Relativierung der christlichen Rede von Offenbarung gewöhnt, dass die Einzigkeit Jesu Christi kaum noch bewusst ist, geschweige denn eingesehen wird. Das Kreuz Jesu Christi aber ist kein Zeichen, das man austauschen kann. Denn es steht für ein unwiederholbares Ereignis. Es ist nicht bloße Symbolisierung eines Begriffs oder einer Erkenntnis.

Jede Theologie des Kreuzes, die den universalen *Einzigkeitsanspruch* des Golgothageschehens nicht begründet, tut den zweiten Schritt vor dem ersten. Angesichts der religionstheologischen und philosophischen Relativierung der Einzigkeit Christi muss der dogmatischen Analyse eine fundamentaltheologische Betrachtung vorausgehen.

1. Das Christusereignis im Kontext der Religionsgeschichte

Wenn man einmal vom Pantheismus des mythischen Weltbildes absieht, gibt es letztlich nur zwei Spielarten von Religion: eine ascendente und eine descendente, die mystizistische und die relevatorische Spielart.

Betrachten wir zunächst die mystizistische Spielart: Mystizismus ist klar zu unterscheiden von Mystik. Der Begriff ‚Mystik‘ beschreibt das Bemühen eines Gläubigen, die von ihm geglaubten Inhalte als Wirklichkeit zu erfahren. Wenn Karl Rahner schreibt: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat. oder er wird nicht mehr sein.“², dann will er sagen, dass heute auf Dauer wohl nur Christ bleibt, wer nicht nur einer Tradition oder Gewohnheit folgt, sondern sich selbst von dem überzeugt hat, was er glaubt. Der Begriff ‚Mystizismus‘ hingegen beschreibt Methoden der Religionsgeschichte, die den Menschen lehren, alle Differenzen zu überwinden. Innerhalb mystizistischer Methoden ist Gott bzw. das Göttliche kein Gegenüber, keine Person, sondern Inbegriff der Aufhebung jeder Differenz. Erst wenn das Ich das Bewusstsein seiner selbst (der Unterscheidung

² Karl Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften VII,11-31; 22. - Dazu: Harvey D. Egan, „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein“. Mystik und die Theologie Karl Rahners, in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, hg. v. Herbert Vorgrimler, Freiburg 1979, 99-112.

zwischen Ich und Nicht-Ich) überwunden hat, ist es eins geworden mit dem Ewigen und Unendlichen. Die Hochkonjunktur des asiatischen Mystizismus in der westlichen Welt ist maßgeblich motiviert durch die Relativierung aller dogmatischen Differenzen im Sinne vorläufiger Symbole einer Identität, die allem zugrundeliegt und auf die alles zurückstrebt. Man wählt sich aus unterschiedlichen Traditionen das aus, was dem eigenen Ich Entlastung von Widerständen, von Geboten und Verboten, von Festlegungen und überhaupt von allem Endlichen, Begrenzten, kurzum: ‚Differenten‘ verspricht. Mystizistische Religiosität ist bestimmt von Privatisierung und Innerlichkeit, von der Rückführung alles Bestimmten auf das Unbestimmte, zum Beispiel des Personalen auf das Impersonale; und vom Primat der eigenen Erfahrung vor jedem dogmatischen, rituellen oder ethischen Anspruch von außen. Ein Anhänger mystizistischer Religiosität betet nicht; denn für ihn ist Gott kein „Du“; keine Wirklichkeit, die sich ansprechen oder gar durch Bitten zum Handeln bewegen lässt. Kurzum: Mystizismus ist unvereinbar mit Monotheismus und deshalb auch mit der Vorstellung von einem personal verstandenen Gott, der sich willentlich mitteilt bzw. offenbart.

Aszendenzreligion bedeutet letztlich immer Aufstieg in die Erkenntnis der Identität alles Wirklichen mit dem Göttlichen. Die Polytheismen der ägyptischen, griechischen und römischen Antike beschreiben alle Phänomene der Natur und Geschichte als vorübergehende Erscheinungen des Göttlichen. Und die asiatischen Religionen werten alles Vergängliche und Endliche ab als vorübergehende Stadien einer Rückkehr in die absolute Einheit des Bleibenden und Ewigen.

Betrachten wir die deszendente Alternative: die oben als ‚revelatorisch‘ gekennzeichnete Spielart! Die Ersetzung der aszendenten Identifikation von Gott und Welt durch deren radikale Unterscheidung ist das, was in der religionsphänomenologischen oder religionsgeschichtlichen Literatur die monotheistische Revolution genannt wird. Wo Gott als der eine und einzige Schöpfer und die nichtgöttliche Wirklichkeit als seine nicht notwendig, sondern willentlich realisierte Schöpfung erklärt wird, verkehrt sich die aszendente Sichtweise radikal in ihr Gegenteil: Unter der Voraussetzung eines kontingenten Schöpfungsaktes sind Differenz, Vielheit, Endlichkeit und Zeitlichkeit von Gott gewollt, von Gott geschenkt³.

³ „Der Buddhist sucht die Befreiung vom Dasein als dem Leiden in einer noch viel radikaleren Form des Menschseins, in einer Disziplinierung des Leibes und der Konzentration des Geistes auf die Weisheit der totalen Ruhe. Stunde für Stunde läutert er sein Ich von jeder

Ein Gott, der sich zur Realisierung der faktischen Schöpfung entschließt, ist nicht mehr Fluchtpunkt unseres Denkens, sondern dessen Herausforderung – zum Beispiel in Gestalt der folgenden beiden Fragen:

- Wenn Gott vollkommen frei ist, dann kann er jede mögliche Welt aktualisieren. Und wenn Gott vollkommen gut ist, dann muss er die beste aller möglichen Welten aktualisieren. Wie aber ist der Glaube an die vollkommene Allmacht mit dem Glauben an die vollkommene Güte Gottes angesichts der real existierenden Welt *logisch* in Einklang zu bringen?
- Wenn Gott ewig ist, dann kann sein Verhältnis zur Schöpfung nicht zeitlich sein; dann gehört sein Verhältnis zur Schöpfung immer schon (ewig) zu ihm; die Schöpfung ist daher so ewig wie Gott selbst. Andererseits: Wenn Gott schon war, bevor die Welt wurde, dann ist er nach der Erschaffung der Welt nicht mehr derselbe wie zuvor; dann hat er ein Verhältnis, nämlich das zur Schöpfung, das er vorher nicht hatte; wenn er aber nicht mehr derselbe ist wie zuvor, dann ist er der Veränderung unterworfen. Kurzum: Wie sind die Ewigkeit des Schöpfers und die Kontingenz von Schöpfungsakt und Schöpfung *logisch* in Einklang zu bringen?

Während der Islam auf die ganz andere Logik Gottes verweist, verweigern Judentum und Christentum jede Flucht in eine doppelte Logik. Das christliche Trinitätsdogma ist vor allem anderen Ausweis einer Theologie, die auf der göttlichen Ebene keine andere Logik als auf der geschöpflichen Ebene duldet. Denn dieses Dogma besagt: Gott ist – anthropomorph gesprochen - so etwas Ähnliches wie interpersonale Beziehung. Implikat jeder interpersonalen Beziehung ist das Mögliche, nicht das Notwendige; ist das Etwas-anfangen- und das Etwas-Lassen-Können. Die Vollkommenheit Gottes ist nicht Unveränderlichkeit und nicht Absolutheit im Sinne Hegels, sondern vollkommene Anerkennung der Andersheit des Anderen. Mit dem

Unreinheit und meidet alles, was anderen schaden kann. Das Mitleid erstreckt sich auch auf die Blätter und Insekten. In einem Vierstufenplan will der Yoga die Leidenschaften und Wünsche zum Schweigen bringen, dann den Geist der Ruhe finden, dann das Schwinden aller Gefühle des Genusses erleben und auf der letzten Stufe auch noch das Glücksgefühl verlieren. Dann können ihm weder Freude noch Verdruss noch Schmerz etwas anhaben, weil er den heiligen Gleichmut und den Geist des Mitleids mit den Kreaturen als Weisheit besitzt. Das Mönchtum ist der konsequenteste Buddhismus. Wie sinnvoll ist es, einen Mitmenschen in seinem augenblicklichen Stand, der im Rahmen der Reinkarnation seiner Erlösung dienlich ist, durch karitatives Eingreifen zu stören, wenn alles nur auf das Erlöschen des Bewusstseins der eigenen Persönlichkeit ankommt? [...] Gibt es nach der indischen Weltanschauung den Menschen als wirkliches Individuum? Selbst die Schriftstellerin Marguerite Yourcenar, die Indien feiert, weil es uns bereichere, ‚um die tiefste Erkenntnis der Einheit in der Vielfalt, um den Pulsschlag einer Wonne, die Pflanze, Tier, Mensch und Gottheit gleichermaßen durchbebt‘, muss gestehen: ‚Es kennt nicht einmal Persönlichkeit.‘“ (Ludwig Weimer, Christsein angesichts der Religionen, Bad Tölz 2002, 107f).

Anderen ist innertrinitarisch vom Vater aus gesehen der Sohn und vom Sohn aus gesehen der Vater gemeint. Und weil auch deren wechselseitige Anerkennung kein notwendiges Attribut ihrer Beziehung, sondern Inbegriff des schlechthin Nicht-Notwendigen ist, ist *auch die wechselseitige Anerkennung* der Person des Vaters und der Person des Sohnes *eine Person*: nämlich der ‚Heilige Geist‘.

Fazit: Das Trinitätsdogma besagt: Weil Gott nicht das schlechthin Eine oder Ewige, sondern Beziehung, Relation, kurzum: ‚Liebe‘ ist, kann er etwas lassen oder etwas anfangen, kann er sich personal (im Sinne von Nicht-Notwendigkeit) verhalten.

2. Das Sich-Verhalten des trinitarischen Gottes zu seiner Schöpfung

Ein Blick in die jüngere theologische Literatur zum Thema „Gottes Handeln in der Schöpfung“ lässt zwei Lager erkennen: Entweder schlägt man sich auf die Seite Karl Barths bzw. der Schule um Peter Knauer; oder man folgt den Vertretern einer strikten Bundes-Theologie (Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper, Thomas Pröpper).

Barth erklärt die kontingente Beziehung, die der trinitarische Gott (der Gott, der etwas anfangen und etwas lassen kann) zu seiner Schöpfung aufnimmt, als etwas, das von seiten des Geschöpfes nur angenommen, nicht aber verändert oder gar verneint werden kann. Anders formuliert: Das Geschöpf ist buchstäblich nichts ‚für sich‘, nichts außerhalb der Bezogenheit auf seinen Schöpfer. Das gilt auch für das Geschöpf, das mit Bewusstsein und Freiheit begabt ist. Sein Verhältnis zu Gott, sein Beten, kann nichts anderes sein als Ausdruck des Einverständnisses. Natürlich kennt Barth die unzähligen Stellen der Heiligen Schrift, in denen vom Zorn oder von der Reue Gottes oder von einem regelrechten Handel des bittenden Menschen mit JHWH oder einfach vom „Bitt-Gebot“ Gottes die Rede ist. Doch für ihn sind diese Stellen nicht Ausweis eines irgendwie möglichen Einflusses des Beters auf das Handeln Gottes. JHWH *erscheint* dem Menschen in seiner unbedingten Zugewandtheit einmal wie eine zornige, ein anderes Mal wie eine reuige Person. Aber deshalb ist das Beten des Menschen kein Bewegen Gottes zu irgendetwas, sondern eine Möglichkeit jedes Gläubigen, dem Willen Gottes immer mehr zu *entsprechen*. Es geht, so Barth wörtlich, nicht um eine Veränderung Gottes, sondern um eine Veränderung des Beters, nämlich um die Selbsterkenntnis des Menschen vor Gott; darum, „uns belehren zu lassen, bereit, manches nicht zu bitten, was wir wohl

eigentlich gerne erbeten hätten, bereit, manches anders zu bitten, als wir es von uns aus zunächst wohl getan hätten“⁴.

In der Schule des Frankfurter Jesuiten Peter Knauer SJ trifft man auf eine ähnliche Position⁵. Einer seiner Schüler, der Kölner Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn zum Beispiel, geht aus von der Prämisse: „Zwischen Welt und Gott besteht keine Interdependenz, keine wechselseitige Bedingung oder Beeinflussung, keine Wechselwirkung.“⁶ Und er folgert: Es ist zwecklos, Gott um etwas zu bitten⁷. Beten kann zwar die Augen öffnen für die immer schon bestehende Welt- und Menschengewandtheit Gottes, ihn aber nicht zu irgend etwas veranlassen. Denn – so Höhn wörtlich - der Schöpfer hat dem Menschen nicht eine gewisse Portion Dasein, Freiheit und Identität geschenkt; sein Geschenk ist wie er selbst vollkommen; es lässt sich nicht mindern oder steigern. Nein, „allem, was ist, kann nichts Besseres geschehen, als [...] frei und sich zu eigen zu sein [...]. Zur Welt in eben diesem Verhältnis der Anerkennung von Dasein, Identität und Freiheit zu stehen, macht [...] die Menschengewandtheit Gottes aus.“⁸

⁴ KD III/4,112.

⁵ Das Substanzdenken der aristotelisch geprägten Scholastik soll – so fordert Peter Knauer (Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg ⁶1991) - endlich auch in der katholischen Theologie überwunden werden. Mit anderen Worten: Was ein Geschöpf bzw. die ‚Substanz‘ eines Geschöpfes ausmacht, das ist sein Bezogensein auf den Schöpfer und sonst buchstäblich nichts. Knauer kommt es vor allem darauf an, dass auch ein mit Bewusstsein und freiem Willen ausgestattetes Geschöpf seiner geschöpflichen Bezogenheit (Relationalität) auf den Schöpfer von sich aus nichts hinzufügen kann. Der Mensch, so lehrt er, kann Gott nichts geben, was ihm nicht ohnehin gehört. Der Mensch kann Gottes Liebe (Bezogenheit auf die Schöpfung) nicht steigern – zum Beispiel durch sein Beten und Bitten. Denn solange der Schöpfer seine Schöpfung im Dasein erhält, ist er ihr in einer Weise zugewandt, die er nicht mindern oder verstärken kann, weil er stets in absoluter Vollkommenheit das ist, was er tut. Das Bitten des Menschen ist – so gesehen – ein Hineinwachsen in die Anerkennung von Gottes unbedingter Zugewandtheit auch da, wo der Beter seine Not nicht mit Gottes Liebe in einen logischen Einklang zu bringen vermag.

⁶ Hans-Joachim Höhn, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 124.

⁷ Höhn bemerkt in einem Beitrag zum Thema „Bittgebet“: „Prekär sind alle Prämissen, die auf ein Handeln Gottes abheben, welches das mit der Geschöpflichkeit der Welt verbundene Gott/Welt-Verhältnis überbietet. Und ebenso prekär sind alle Prämissen, von denen her das (Bitt)Gebet in einer existenziellen Not- und Mangelsituation des Menschen geortet wird, die zu ihrer Behebung eines besonderen Eingreifens Gottes bedarf. Gibt man diese Voraussetzungen auf, ergibt sich die Möglichkeit, das Gebet in Korrelation zur unüberbietbaren Grundsituation des Menschen als geschöpfliches Gegenüber Gottes zu deuten. Im Gebet erfasst dann der Mensch die ‚immer schon‘ bestehende Weltzugewandtheit Gottes in ihrer Unüberbietbarkeit.“ (Hans-Joachim Höhn, Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens, in: Magnus Striet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg 2010, 59-86; 74f).

⁸ Hans-Joachim Höhn, Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens, in: Magnus Striet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg 2010, 59-86; 68.

Richtig ist, dass der biblisch bezeugte Schöpfer und Bundesgott das Eigensein seiner Schöpfung und die Freiheit des Menschen nicht durch eine irgendwie geartete Einschränkung oder Begrenzung seiner selbst ermöglicht. Anders gesagt: Gott hört niemals auf, die durchgängig alles bestimmende Macht zu sein. Aber – darin besteht mein Einwand gegen Barth und seine Rezipienten: Der trinitarische Gott bestimmt sich selbst dazu, sich von der von ihm selbst geschaffenen und im Dasein gehaltenen Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen⁹. Die Heilige Schrift ist von Anfang bis Ende Bezeugung einer Geschichte, in der Gott sich auf seinen Bundespartner einlässt; in der Gott sich deshalb als empfindlich erweist¹⁰, weil er seinen Bundespartner liebt; weil es ihm nicht gleichgültig ist, wenn der sich in die Gefangenschaften seiner Sünde sperrt.

Man könnte einwenden, eine Allmacht, die sich selbst dazu bestimmt, sich von der von ihr selbst ermöglichten Freiheit bestimmen zu lassen, degradiere sich zum bloßen Zuschauer eines Schauspiels mit offenem Ende. Doch dieser Einwand beachtet nicht, was die biblisch bezeugte Heilsgeschichte als Bundes-Handeln Gottes

⁹ „Als Setzen einer analogielosen Ursprungsbeziehung ist das Schaffen aus nichts zwar nicht positiv zu begreifen, doch kann die freie Reflexion der Vernunft auf die eigene Faktizität wie auf die Kontingenz aller Dinge die Frage absoluter Begründung aufwerfen und die Bestimmung beibringen, ohne die ein von Welt und Mensch unterschiedener Gott nicht zu denken ist. Überdies lässt sich in einer Analyse menschlicher Freiheit der Gedanke einer vollkommenen (formal und material unbedingten, allen Gehalt eröffnenden) Freiheit als sinnvoll erweisen, und zwar so, dass mögliche Selbstmitteilung als primäres Prädikat Gottes und mit ihr eine Geschichte denkbar wird, in der Gott sich selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen, und doch in seinen kontingenten Handlungen seinem Heilswillen treu und mit sich identisch bleibt.“ (Thomas Pröpper, Allmacht Gottes, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 288-293; 292).

¹⁰ „Der Gott der Philosophen ist unempfindlich, der der Bibel überempfindlich. [...] Was nicht gesagt wird und dennoch erzählt wird, ist doch dieses, dass Gott mit der Welt scheitert – immer wieder am Rande des zornigen Entschlusses steht, alles zurückzunehmen und mal so, mal so zugrundegehen zu lassen, woran sich durch die Welteinkehr des Logos so wenig ändert, dass nun erst recht der Widerruf der Schöpfung zum Inbegriff des Gotteswillens wird. Wer dies zu sagen verbietet oder verbieten lässt, muss damit rechnen, dass genau das eintritt, was das Christentum der ersten Jahrhunderte an den Rand des Ruins brachte: die ‚Erklärung‘ des Weltzustands durch einen degenerativen Prozess der Weltentstehung bis hin zur Trennung der ‚Götter‘ der Welt und Heilzuständigkeit, eingeschlossen die Scheinhaftigkeit der Heilstaten des einen vor den Augen des anderen im ‚Doketismus‘ der Gnosis. [...] Der ‚Realismus‘ der Passion [...] ist zuerst und vor allem ein Triumph über das gnostische Verbot, vom Heilsgott in einem Atemzug mit dem Weltgott zu sprechen, den einen im anderen bis zur bitteren Neige des Todes das Los der Kreatur ausschöpfen zu lassen, das unter dem Namen ihrer ‚Sünde‘ doch nur das Mäntelchen der Dezenz trug, den Überempfindlichen nicht mit der Wahrheit seiner Verstrickung in den Weltverfall zu konfrontieren. Das schließlich musste er mit sich selbst ausmachen können: die in diesem Kontext offene Frage, ob die Allmacht eine Welt ‚probieren‘ durfte, aufs Risiko des Scheiterns wie auf die Chance des Gelingens hin.“ (Hans Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt 1993, 19f).

erklärt. Gott will Mit-Liebende. Der Preis für die Erreichung dieses Zieles ist eine geschöpfliche Freiheit, die sich wirklich – nicht nur scheinbar – zur Liebe entscheiden kann; und *auch* dagegen!

Man kann das Verhältnis des trinitarischen Gottes zu dem Geschöpf, das sich – weil mit Bewusstsein und Freiheit begabt – zum Bund mit seinem Schöpfer und auch dagegen entscheiden kann, in ein Bild kleiden: Wenn man die Welt mit einem trockenen Boden vergleicht, der überall Leben hervorbringen kann, sobald Wasser in ihn eindringt; und wenn man die Menschen auf diesem Boden mit Poren vergleicht, die Wasser einlassen oder sich gegen das Eindringen des Wassers verschließen können; sobald man den Schöpfergott mit dem besagten Wasser vergleicht, wird deutlich: Ohne dass sich möglichst viele Poren möglichst weit öffnen, kann das Wasser nicht in den Boden eindringen. Zugegeben: Man kann eine personale Wirklichkeit (Gott) nicht mit einer impersonalen Wirklichkeit (Wasser) identifizieren. Und das bloße Sich-Öffnen der Poren ist schwerlich vergleichbar mit dem Beten; jedenfalls darf Beten nie Ersatz für tätige Liebe sein. Aber klar wird in diesem Bild doch, was schon Ignatius von Loyola in die Formel gefasst hat: „Mit Gott vermag ich alles: ohne ihn vermag ich nichts.“¹¹

Wie sich Gottes Allmacht nicht darin erweist, dass sie sich alles unterwirft, sondern darin, dass sie ein wirkliches Selbstsein seiner Geschöpfe ermöglicht, so ist Gottes Wissen nicht identisch mit Prädetermination. Anthropomorph und also im Rahmen unserer Zeitvorstellung gesprochen: Gott weiß, weil er zu wirklicher Selbstbestimmung befreiende Liebe ist, nicht, ob ich morgen um 11.00 Uhr meinen Konkurrenten belügen werde; es sei denn, er hätte mich zu dieser Lüge prädestiniert. Denn das wesentlich infallible göttliche Wissen ist nur dann mit

¹¹ Die Liebe des trinitarischen Gottes - so bezeugt Ignatius in seinem Geistlichen Tagebuch ebenso wie in seiner Exerzitienanleitung - gipfelt gerade darin, dass er den Sünder nicht zum bloßen Empfänger eines einseitigen Geschenkes bestimmt, sondern zum Geber dessen beruft, was er ihm schenkt. Gott wirft seine Gaben nicht einfach hin, sondern will sie in die offene Hand legen, die im Sich-Auftun das göttliche Geben mitemöglicht. Deshalb konnte G. Hevenesi das folgende Moto als Inbegriff der ignatianischen Gnadentheologie bezeichnen: "Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet. Ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus." (G.Hevensi, Scintillae Ignatianae, Wien 1705, 2) Mit Gustave Martelet (La dialectique des Exercices, in: NRTh 78 [1956] 1043-1066; 1060) spricht Hugo Rahner (Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 231) von einer „circumincession“ der beiden in der Formel angesprochenen Haltungen und schlägt deshalb die folgende Übersetzung vor: "Vertraue so auf Gott, dass du dabei nie auf das (von ebendiesem Vertrauen wesentlich geforderte) Mittun vergisst; und dennoch: Tu so mit, dass eben dieses Mitarbeiten erfüllt bleibe vom Wissen um die alleinige Gewalt Gottes."

geschöpflicher Freiheit vereinbar, wenn es deren Realisierung nicht vorentscheidet¹². „Wenn die Zukunft tatsächlich teilweise offen ist, steht der Wahrheitswert von Aussagen über zukünftige freie Entscheidungen gegenwärtig nicht fest. Dass Gott diese Entscheidungen nicht definitiv kennt, liegt dann nicht daran, dass seine Allwissenheit unvollständig bzw. nicht maximal ist. Es liegt daran, dass es hier überhaupt nichts Definitives zu erkennen gibt. Die Allwissenheit Gottes ist [...] durch das eingeschränkt, was zu erkennen logisch möglich ist. Gott kann aber nicht eine Welt mit einer offenen Zukunft erschaffen und gleichzeitig deren Ereignisverlauf erkennen.“¹³ Kurzum: Der trinitarische Gott ist sich selbst (seinem Wesen) treu, wenn er die Freiheit des Menschen nicht durch sein Wissen unterläuft oder aufhebt.

Der Mensch hat ebenso wie jedes andere Geschöpf eine spezifische Natur. Er weiß als sich seiner selbst bewusstes ‚Ich‘ immer schon, dass er sich selbst nur gerecht wird, wenn er das ‚Nicht-Ich‘ als solches anerkennt. Er ist, weil Mensch und nicht Tier, immer schon aufgefordert¹⁴, dem Anderen (dem ‚Nicht-Ich‘) theoretisch und praktisch – erkennend und handelnd – gerecht werden zu sollen. Er ist nie bloßes Epiphänomen seiner neuronalen Prozesse. Seine Möglichkeiten mögen noch so sehr eingeschränkt sein; er kann sich zu seiner Eingeschränktheit verhalten. Und gegen Barth und Luther und Augustinus¹⁵ betone ich mit Nachdruck: Die transzendente Freiheit, die den Menschen auszeichnet, ist nicht identisch mit der Bezogenheit auf

¹² „Creation is an act of God’s omnipotence, but in order to relate himself to the creatures he has made, he must limit himself in a manner appropriate to the nature of what he has made, in the case we are considering, free finite persons. Similarly, the creation does not escape the purview of God’s omniscience. He knows every past and present fact, and every future possibility. Nothing takes him by surprise. But he has made the world, with its temporal structure and open future, that the task of constructing a specific future has been given to the creature. God’s omniscience, like his omnipotence, is self-limited by the nature of what he has made.” (Brian L. Hebblethwaite, Some reflections on predestination, providence and divine foreknowledge, in: RelSt 15 [1979] 433-448; 440f).

¹³ Armin Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg 2006, 358.

¹⁴ Dazu: Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 101-109.

¹⁵ Man kann Augustinus einen Vorläufer jenes Aktualismus nennen, der weite Teile der protestantischen Theologie des 20. Jhs. charakterisiert. Jedenfalls ist die Freiheit des Menschen, die nicht nur in der Fähigkeit des Wählens, sondern in der Selbstbindung an das Gute besteht, keine Eigenschaft der Natur, sondern reines Gottesgeschenk. Sobald der Mensch dieses Gottesgeschenk verloren hat, denkt und handelt er nur noch vom eigenen Ich her und auf das eigene Ich hin. Weder die eigene Natur mit ihrer Vernunft noch die Betrachtung der Schöpfung oder des Gesetzes können den Sünder von seiner Verhaftung an das eigene Ego befreien. Nur Gott selbst kann ihn erneut zur Selbsttranszendenz der Liebe - zu einem das Ich transzendierenden Denken und Handeln - bewegen. Vgl. dazu: Karl-Heinz Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003, bes. 38-41.

Gott. Der Mensch ist nicht nur solange Ebenbild Gottes, wie er sein will, was er sein soll; sondern auch, wenn er sich entscheidet, das Gegenteil von dem zu sein, was er sein soll. So wenig wie Gott notwendig Schöpfer ist, so wenig notwendig ist der Mensch das, was er von Natur aus sein soll.

3. Das Kreuz: Symbol der Ersetzung des Sünders durch den Sohn oder Drama zwischen Gott und Mensch?

Karl Barth hält es für unvereinbar mit der Vollkommenheit des Schöpfers, dass dieser einem seiner Geschöpfe die Möglichkeit gibt, ‚Nein‘ zu sagen zu seinem Schöpfer. Wenn Gott etwas nicht will, nämlich die Sünde, dann kann er – so meint Barth - unmöglich Schöpfer eines Geschöpfes sein, das auf Grund seines geschöpflichen Sohnseins, auf Grund seiner ihm geschenkten Freiheit, sündigen kann. Also bezeichnet Barth die Sünde als Para-doxon, als „unmögliche Möglichkeit“¹⁶.

Eben darin erkennt Barth die Verfälschung des biblischen Befundes durch eine aristotelisch geprägte Theologie: dass diese dem Geschöpf und insbesondere dem Menschen ein Für-sich-Sein (Substantialität) außerhalb der Relation des Schöpfers zu ihm zuspricht. Der Protestant will das Substanzdenken der „katholischen Metaphysik“ durch eine Ontologie ersetzen, die Sein und Relation *identifiziert*. Und er formuliert die Konsequenzen dieses Programms besonders drastisch auf dem Feld seiner theologischen Anthropologie.

Barth entwickelt die von ihm selbst als paradox bezeichnete These, dass der „wirkliche“ Mensch nicht sündigen kann; dass die Sünde für den „wirklichen“ Menschen eine „ontologische Unmöglichkeit“¹⁷, eine „Absurdität“¹⁸ ist. Denn der „wirkliche“ Mensch *ist* seine Beziehung zum Schöpfer; nicht entweder Beziehung zu ihm oder das Gegenteil. Es gibt aus Barths Sicht keine Freiheit des Geschöpfes *gegenüber* Gott. Geschöpfliche Freiheit, so betont er immer wieder, ist *identisch* mit ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer. Solange der Mensch wirklich Geschöpf ist, d. h. in Gemeinschaft mit Gott steht (identisch mit ‚Glauben‘), kann er nicht sündigen. Und umgekehrt: Sobald der Mensch seine Beziehung zu Gott verneint, *ist* er, was er *tut*: Sünde. Für Barth verbietet sich jede Unterscheidung zwischen dem Sünder und seiner Sünde. Denn – so seine Begründung - jede Unterscheidung zwischen dem

¹⁶ KD IV/3, 203

¹⁷ KD III/2, 162; KD IV/3, 204.

¹⁸ KD III/3, 405.408; KD IV/1, 454.544.560; KD IV/2, 449.

Sünder als Subjekt und der Sünde als bloßem Prädikat des Subjekts unterstellt Gott die Schöpfung eines Menschen, zu dessen Ausstattung auch die Möglichkeit zum Sündigen gehört¹⁹.

Wenn Gottes Nein nicht zwischen Sünde und Sünder unterscheidet, entsteht ein weiteres Paradoxon; nämlich dieses, dass der sich vom Nein Gottes getroffene Sünder nicht selber los ist²⁰. Dieses Paradoxon, dass der Sünder Geschöpf bleibt, obwohl er der von Gott Verneinte ist, erschließt sich auf Golgotha. Barth beruft sich in diesem Zusammenhang auf Martin Luther, der die Kreuzigung bzw. Vernichtung des sündigen Menschen als das uneigentliche Werk Gottes am Sünder (*opus Dei alienum*) und die Ersetzung des sündigen durch einen neuen Menschen als das eigentliche Werk Gottes am Sünder (*opus Dei proprium*) beschreibt²¹.

Aus Barths Sicht ist Religion in jedweder Gestalt der sündige Versuch, Gott zu definieren (Aszendenz) statt sich von ihm bestimmen zu lassen (Deszendenz); Religion ist das Gegenteil von Glauben, weil Religion Verfügung *über* Gott statt Gehorsam *gegenüber* Gott ist. Für Barth ist das Golgotha-Geschehen nicht Höhepunkt einer evolutiv gedachten Religionsgeschichte, sondern der Ort, an dem alle Religionen gerichtet werden. Die Kreuzigung dessen, der von sich sagen durfte:

¹⁹ Barth ist sich bewusst: Seine These, von Gott werde nicht nur die Sünde, sondern mit der Sünde auch der Sünder verneint, impliziert die logische Konsequenz der Aufhebung bzw. Annihilierung des Sünders. Deshalb spricht er von dem Paradox, dass ich mich als Sünder „durchaus nicht los bin, dass ich selbst noch dabei sein, mich selbst in dieser Situation haben muss und nicht los werden kann“ (KD IV/2, 550f). Dieses Paradox, dass der Sünder Geschöpf bleibt, obwohl er der von Gott Verneinte ist, erschließt sich als das Geheimnis der göttlichen Liebe, sobald sich der Sünder unter das Kreuz Jesu Christi stellt. Denn das Geschehen von Kreuz und Auferweckung bedeutet, dass der eine Mensch, der dieselbe Beziehung zum Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn ist, an die Stelle derer getreten ist, die als Sünder von Gott Verneinte sind. Sie wären auf Grund dieser Verneinung Genichtete (Annihilierte), wenn nicht der sündelose Sohn an ihre Stelle träte und das den Sünder nichtende Nein Gottes auf sich nähme (vgl. KD IV/1, 279).

²⁰ Vgl. KD IV/2, 550f.

²¹ Die 1995 unter dem Titel „Martin Luthers Kreuzestheologie“ veröffentlichte Arbeit des katholischen Theologen Hubertus Blaumeiser (Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos [1519-1521], Paderborn 1995) erklärt die Rede von der Verborgenheit (absconditas) Gottes im Geschehen des Kreuzes bzw. im Geschehen von Verdammnis und Gericht als das Fehlurteil des Sünders, der noch nicht erkannt hat, dass die Kreuzigung des alten Adam (*opus alienum*) ebenso Offenbarkeit Gottes ist wie die Kehrseite der Heilung bzw. Vergöttlichung (*opus proprium*). Blaumeiser schließt sich der finnischen Lutherforschung an, die den Rechtfertigungsvorgang einerseits als Vernichtung des sündigen Menschen und andererseits als Wesensveränderung des Menschen (als Vergöttlichung) beschreibt (vgl. Blaumeiser, 519-528). Dass diese Interpretation von Seiten der deutschen Lutherforschung nicht unwidersprochen blieb, zeigt exemplarisch die zur gegenteiligen Auffassung neigende Blaumeiser-Rezension von Reinhold Rieger in: ThRv 93 (1997) 479-482.

„Wer mich sieht, sieht den Vater“, geschieht - so erklärt Barth - im Namen menschlich gestrickter Gottesdeutung, im Namen aszendenten Religiosität.

Als Durchkreuzung aller aszendenten Projektionen ist das Kreuz „der wahre Dornbusch“. In der Dornbuschszene des Buches Exodus verweigert Gott eine Antwort auf die Frage des Mose nach seinem Namen (Ex 3,13f). Damit verneint er jeden aszendenzreligiösen Versuch, Gott zu definieren. Er antwortet dem Mose: „Ich bin der, als der ich mich erweisen werde.“ Und am Kreuz erweist er sich auf eine Weise, die in demselben Maße konkret wie begrifflich unfassbar ist. In dem Moment, in dem der Gekreuzigte den Psalmvers (22,2) zitiert „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“, wird jedes aszendente Gottesbild durchkreuzt²². In diesem Moment ist Jesus nicht mehr der etwas Bittende, sondern nur noch der sich Überlassende. Oder anders gesagt: Das Sich-restlos-Überlassen, das Nichts-mehr-für-sich-selbst-Erhoffen des gekreuzigten Menschen Jesus ist das ungetrübte Bild des göttlichen Vaters, der in einer Weise „loslässt“, wie sie radikaler nicht gedacht werden kann; der *sich selbst*, die Beziehung zum Sohn, die er wesentlich *ist*, dem kreuzigenden Nein der Sünde ausliefert.

Barth verkehrt das Aszendenz-Denken der traditionellen Satisfaktionslehre so radikal in dessen Gegenteil, dass das Versöhnungsgeschehen in keiner Weise mehr

²² Die von Hansjürgen Verweyen an Papst Benedikts Synopse von Mk 15,34 und Lk 23,34 geäußerte Kritik (Ist Gott die Liebe?. Spurensuche in Bibel und Tradition, Regensburg 2014, 160-162) teile ich nicht. Denn Papst Benedikt will das dem Ganz-Loslassen des Vaters entsprechende Sich-ganz-Überlassen des Gekreuzigten nicht durch souveräne Akte (Lk 23,34: „Vater vergib ihnen ...“ und Lk 23,43: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein ...“) relativieren oder gar „das Kernstück der Sühneproblematik neutralisieren“ (Ebd. 160). Im Gegenteil: Er will sagen, dass die lukanische der markinischen Darstellung *theologisch* nicht widerspricht. Dem Papst geht es um die Einheit von Vater und Sohn, nicht um die Relativierung der Agonie des Gekreuzigten, wenn er betont: „Gott selbst richtet sich als Ort der Versöhnung auf und nimmt das Leid in seinem Sohn auf sich. Gott selbst schenkt seine unendliche Reinheit in die Welt hinein. Gott selbst ‚trinkt den Kelch‘ alles Schrecklichen aus und stellt so das Recht wieder her durch die Größe seiner Liebe, die im Leid das Dunkle verwandelt.“ (Jesus von Nazareth. Teil II. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011, 256). Papst Benedikt betrachtet das Geschehen vom Vater her, Verweyen aus der Perspektive des Gekreuzigten, wenn er schreibt: „Erst Jesus lässt sein menschliches Sein restlos in das durch unsere Lieblosigkeit geschundene Antlitz Gottes umschmelzen. Weil auch ihm auf dem Wege bis zur letzten Konsequenz seiner Sendung dieser Gott noch nicht in seiner ganzen Tiefe bekannt war, musste er sich in seinem Sterben von Gott verlassen fühlen. Indem er im Gebet die Verlassenheit der Liebe schlechthin in die Finsternis hinausschreit, die bis zu seinem Tode die ganze Erde bedeckte (Mk 15.35), wird seine volle Einheit mit dem Vater offenbar. Wenn diese Interpretation des Kreuzestodes Jesu zutrifft, dann ist der Satz: ‚Christus ist für unsere Sünden gestorben‘ von zwei Seiten her zu betrachten. [Erstens] Jesus wurde wegen unserer Sünden dahingegeben. [Zweitens] Nur in dem Schrei des vom Nein gegen seine Botschaft der Liebe zertretenen Sohnes konnte Gott das wahre Bild seiner von der Lieblosigkeit der Menschen bis ins Mark verwundeten Liebe offenbaren.“ (Ebd. 187f).

ein Handeln der Erlösten, sondern ausschließlich Handeln des Erlösers ist. Wörtlich bemerkt er: Das Geschehen von Golgotha war notwendig – nicht auf Grund „irgendeiner göttlichen Vergeltungs- und Rachsucht, sondern kraft der Radikalität der göttlichen Liebe, die sich selbst nur eben in der völligen Auswirkung ihres Zornes gegen den Menschen der Sünde, nur eben in seiner Tötung, Auslöschung und Beseitigung, ‚genug tun‘ konnte. Hier dürfte dieser problematische Begriff ‚Genugtuung‘ (Satisfaktion) am Platz sein: Gott hat in der Passion Jesu Christi, in der Dahingabe seines Sohnes in den Tod das zum siegreichen Kampf gegen die Sünde, sollte dieser Sieg radikal und total sein, Genügende getan: das Genügende zu ihrer Beseitigung und also zur Herstellung der Ordnung zwischen sich als Schöpfer und seinem Geschöpf, zur Heraufführung des mit ihm versöhnten, mit ihm im Frieden existierenden neuen Menschen, und also zu des Menschen Errettung aus dem Tode.“²³ Mit anderen Worten: Indem der Mensch Jesus dieselbe Beziehung zu seinem göttlichen Abba lebt, die der innertrinitarische Sohn zum Vater ist, gelangt das liebende Ja-Wort Gottes dahin, wo der Mensch seine Gottebenbildlichkeit in deren Gegenteil, in das Gegenteil von Liebe, verkehrt hat. Die Außenseite des Golgotha-Geschehens – von Luther und Barth „opus Dei alienum“ genannt – ist der Zorn Gottes. Und die Innenseite dieses Geschehens – von Luther und Barth „opus Dei proprium“ genannt – ist die Ersetzung des aus der Selbstbestimmung (= Aszendenz) lebenden Sünders durch den aus dem Glauben (= Deszendenz) lebenden Menschen.

4. Das Kreuz als *geschichtliche* Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes

Bekanntlich gehört auch Papst Benedikt zu den Kritikern der traditionellen Satisfaktionstheorie²⁴. Auch er weist hin auf Luthers Bild vom Gnadenstuhl²⁵, in dem

²³ KD IV/1, 280.

²⁴ Vgl. Joseph Ratzinger, Stellvertretung, in: HThG II (München 1963) 566-575; Ders. Einführung in das Christentum, München 1968, 186—189.

²⁵ Man könnte den gesamten zweiten Band des Jesus-Buches von Papst Benedikt mit einem Bild vom „Gnadenstuhl“ charakterisieren. Das Wort „Gnadenstuhl“ stammt aus der Bibelübersetzung Martin Luthers. Der Reformator bezeichnet damit nicht eine bestimmte Art von Trinitätsdarstellungen, sondern den Deckel der Bundeslade (Lev 16,14f: hebräisch *kapporät*, griechisch *hilasterion* oder *hilasmos*), den Ort, der im nachexilischen Tempelkult der Ort der Anwesenheit JHWHs und deshalb am Versöhnungstag der Ort der versöhnenden Gnade ist; aber auch Jesus Christus, weil er in Röm 3,25 und Hebr 4,16; 9,5 als neuer „Thron der Gnade“, als neuer „Sühneort“ bezeichnet wird. Weil bestimmte Darstellungen des

der Vater sich selbst mit dem Sohn dem kreuzigenden Hass des Sünders aussetzt²⁶. Also muss der Vater weder durch den Sünder noch durch eine Ersatzleistung des Sohnes versöhnt werden. Der Vater muss überhaupt nicht versöhnt werden. Vielmehr gilt das ganze Geschehen zwischen Bethlehem und Golgotha der Umkehrung des Sünders in einen Sohn. Allerdings – so erklärt Joseph Ratzinger schon in seiner „Einführung in das Christentum“ und besonders auch in seinen Beiträgen zum Thema „Stellvertretung“ – ist das Versöhnungsgeschehen kein Deszendenzgeschehen ohne Aszendenzgeschehen. Der Sünder (der alte Adam) wird nicht – wie Barth formuliert - durch den Glaubenden (den neuen Adam) ersetzt; er ist nicht bloßes *Objekt* des Handelns Gottes, sondern auch *Subjekt* des Versöhnungsgeschehens. Ratzinger spricht zwar ebenso häufig wie Barth von dem Hintreten der göttlichen Liebe an die Stelle der Verneinung der Liebe. Aber für Ratzinger ist Stellvertretung nicht die Ersetzung des Sünders durch den Sohn, sondern geradezu das Gegenteil von Ersatz. Barths Erklärung des Kreuzesgeschehens als Ersetzung oder Neuschöpfung, als Gnade, die ihre eigene Annahme bewirkt, ist notwendig verbunden mit der Lehre von der Apokatastasis panton. Ratzinger hingegen erklärt die Notwendigkeit des Dramas zwischen

dreipersönlichen Gottes im 12. Jahrhundert mit dem Ziel angefertigt wurden, die Annahme der eucharistischen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durch den Vater darzustellen, sind in diesen Bildern Altar und Trinität untrennbar verbunden. So wundert es nicht, dass Luthers Sprachschöpfung „Gnadenstuhl“ im deutschen Sprachraum nicht nur auf den „Thron der Gnade Christi“, auf den Altar, sondern auf das Gesamtbild von Versöhnungsort *und* Trinität übertragen wurde. Theologisch besonders aussagekräftig sind jene Exemplare der Gnadenstuhldarstellung, in denen der Vater den gekreuzigten Sohn so in seinen Händen hält, dass seine darreichenden Hände mit den gekreuzigten Händen des Erlösers eine ununterscheidbare Einheit bilden. Der Vater ist in diesen Darstellungen nicht der Opfernde und der Sohn der Geopferte, sondern beide sind im Sich-Verschenken *eins*, was die meisten Künstler durch eine Taube zum Ausdruck bringen, die den Mund des Vaters mit dem Mund des Sohnes verbindet; sie wollen damit sagen: In der Liebe des Heiligen Geistes sind der Wille des Vaters und der Wille des Mensch gewordenen Sohnes vollkommen *geeint*.

²⁶ Fast ebenso folgenreich wie die *trinitätsimmanente Dissoziation* von Vater und Sohn in der traditionellen Satisfaktionslehre (der Sohn als Mittel des Vaters zur Begleichung der ausstehenden Satisfaktion der Sünder) ist die *trinitätsökonomische Identifikation* des Willens Jesu mit dem Willen des göttlichen Sohnes (Monotheletismus). Denn wenn der kreatürliche Wille Jesu immer schon (auf der naturalen Ebene) *identisch* ist mit dem Willen des göttlichen Sohnes, dann ist das biblisch bezeugte Leben und Leiden Jesu kein Geschehen zwischen Gott und Mensch, sondern nur so etwas wie ein Medium oder Instrument des göttlichen Sohnes. Deshalb betont der Papst, dass Jesus Christus die Einheit seines kreatürlichen Willens mit dem Willen des göttlichen Sohnes durchleidet, durchbetet und immer neu erringt. In seinen christologischen Meditationen aus dem Jahre 1984 schreibt Joseph Ratzinger: „Diese freie Einheit – die von der Liebe geschaffene Einheit – ist höhere und innerlichere Einheit als eine naturale Einheit. Sie entspricht der höchsten Einheit, die es überhaupt gibt, der trinitarischen.“ (Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984, 34f.).

Bethlehem und Golgotha damit, dass Gott buchstäblich bis zum Letzten gegangen ist, um den Sünder zur Umkehrung (zum „Umleiden“) seiner Sünde in Sohnschaft zu befähigen.

Wo Offenbarung als reine Relation gedacht wird, da wird sie ungeschichtlich gedacht. Rudolf Bultmanns These, das eigentliche Christusereignis sei identisch mit seiner Bedeutung für den je einzelnen Gläubigen, hat gegenwärtig wieder Hochkonjunktur. Der Wiener Dogmatiker Christian Danz zum Beispiel versteht Christologie als „Selbstbeschreibungsform des eigenen Glaubens und des mit diesem verbundenen Sich-Verstehens des Menschen“²⁷. In der Christologie, so meint er, „kommt zur Darstellung, wie Gott beim Menschen präsent ist, nämlich allein im und als Geschehen des Sich-Verstehens“²⁸. Sobald ein Mensch glauben kann, dass der Jesus, der ihm in Wort und Tat verkündet wird, der Christus ist, gelangt er „zu einem neuen und vertieften Selbstverständnis“. Diese Verlagerung der Offenbarung aus der Geschichte Jesu in das Christusbild des je einzelnen Gläubigen hat Konsequenzen: zum Beispiel für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und besonders für den jüdisch-christlichen Dialog. Danz hält ein Christentum, das Mission treibt, weil Christus für alle Menschen aller Zeiten heilsnotwendig ist („konstitutive Christologie“), für antimodern. Er will sich aber auch nicht der „repräsentativen Christologie“ der Pluralistischen Religionstheologie²⁹

²⁷ Christian Danz, Christian, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013, 90.

²⁸ Ebd. 214.

²⁹ Die „repräsentative Christologie“ – exemplarisch vertreten durch John Hick und Perry Schmidt-Leukel - unterscheidet mit Kant zwischen der ‚Wirklichkeit an sich‘ (Nooumenon) und der ‚Wirklichkeit für mich‘ (Phänomenon). Gott bzw. das Göttliche wird von John Hick als das Wirkliche schlechthin bezeichnet, aber zugleich so radikal transzendiert, dass keine Erfahrungsweise (Religion) des ‚Wirklichen‘ der anderen überlegen ist. Das ‚Wirkliche‘ offenbart bzw. manifestiert sich, ist aber deshalb nicht auch das Kriterium der Bewertung seiner Deutungen. Mit anderen Worten: Keine Religion sagt etwas über ‚das Wirkliche an sich‘, sondern ist lediglich Ausdruck einer bestimmten situationsgebundenen Erfahrungs- oder Sichtweise. Wenn aber die Deutungssysteme der Religionen nicht eine von menschlichen Erfahrungen verschiedene Wirklichkeit, sondern nur diese Erfahrungen als solche interpretieren, dann liegt der Schluss nahe, es handele sich bei diesen Deutungssystemen um bloße Projektionen. Hick selbst spricht zwar von Informationen, die aus einer transzendenten Quelle an den Menschen vermittelt in seinem Bewusstsein als Erfahrung erscheinen. Aber die transzendente Quelle ist nicht selbst das Kriterium der Unterscheidung zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘. Was – diese Fragen drängen sich geradezu auf - soll denn jene göttliche Wirklichkeit sein, der es unmöglich ist, sich so mitzuteilen, dass sie zutreffend gedeutet wird? Und woher weiß man eigentlich, dass es immer ein und dieselbe ‚Wirklichkeit an sich‘ ist, die sich in den Erfahrungsweisen der unterschiedlichen Religionen manifestiert? Und was sagt der Begriff ‚Wahrheit‘ noch aus, wenn Behauptungen, die sich inhaltlich widersprechen, dennoch gleichermaßen ‚wahr‘ sein sollen? „Man kann doch“ – so bemerkt Armin Kreiner (Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie, in: Religionsunterricht an Höheren Schulen [rhs] 41 [1998] 83-91; 88) „nicht von etwas

anschließen, also sein Christentum nicht als eine unter anderen Repräsentationen des universalen göttlichen Heilswillens verstanden wissen. Seine Alternative: Das Christusbild des je Einzelnen, der Jesus als den Christus glaubt, ist die Wahrheit des Christentums; und die ist, wenn man die Gläubigen fragt, weder relativ noch allgemein verbindlich. Wer sich durch Christus gerechtfertigt weiß, glaubt an die Wahrheit, ohne sein Bild von der Wahrheit (Christusbild) verabsolutieren zu müssen. Danz wörtlich: "Wird die Christologie [...] als eine Selbstdarstellung der reflexiven Struktur des Glaubensaktes ausgearbeitet, dann impliziert sie weder ein Urteil über andere Religionen, noch fordert sie im Interesse einer Anerkennung anderer Religionen eine Depotenzierung."³⁰ Letztere Schlussfolgerung soll besonders das schuldbeladene Verhältnis des Christentums zum Judentum bestimmen. Es genügt nicht, so meint Danz, den Mose-Bund als ungekündigten Bund zu würdigen. Christen sollten zudem auf jede Dogmatik verzichten, die das Christusergebnis als heilsnotwendig auch für jeden Juden beschreibt oder von einer eschatologischen Anerkennung des Jesus als des Christus auch durch die Juden spricht³¹. Danz

überzeugt sein und gleichzeitig gegenteilige Überzeugungen als gleichermaßen gültig und wahr erachten. Die Auffassung, wonach etwas für mich ‚wahr‘ sein kann, ohne deshalb schon für alle ‚wahr‘ sein zu müssen, ist nicht ein Indiz für Toleranz, sondern eher ein untrügliches Indiz für die Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs.“

³⁰ Danz, Grundprobleme der Christologie, 230.

³¹ Mit dieser Forderung ist ein Thema berührt, das vor allem im deutschen Sprachraum kontrovers diskutiert wird: das Thema der Judenmission. In einem am 9.3.2009 veröffentlichten Papier des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken wird der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk als Heilsweg auch unabhängig von Christus dargestellt. Doch so gesehen wäre Christus für die nichtjüdischen Völker dasselbe, was die Tora für die Juden ist (So u. a. Klaus von Stosch in seinem Diskussionsbeitrag zum Papier des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie, in: Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“, hg. v. Hubert Frankemölle u. Josef Wohlmuth, Freiburg 2010, 113-136). Er wäre nicht der Erlöser, der zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte für alle Menschen aller Zeiten (Mt 1,21; Apg 4,12; 1 Kor 3,11; 5,29-32; Phil 2,9ff; 1 Tim 2,3-6) – und vorab für die Brüder und Schwestern seines Volkes – die von der Sünde bewirkte Trennung aller Sünder von Gott aufgehoben hat. Durchgängig erklärt Papst Benedikt im zweiten Band seines Jesus-Buches, warum Christus nur dann „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) für alle Menschen aller Zeiten ist, wenn man sein Leben, Leiden und Sterben als Sühne für die Sünde seit Adam versteht. Deshalb aber plädiert er keineswegs für eine organisierte Judenmission, die es, wenn überhaupt, nur von Seiten eines biblizistisch ausgerichteten Protestantismus gegeben hat (vgl. Karl Lehmann, „Judenmission“. Hermeneutische und theologische Überlegungen zu einer Problemanzeige im jüdisch-christlichen Gespräch, in: Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“, hg. v. Hubert Frankemölle u. Josef Wohlmuth, Freiburg 2010, 142-167). Vielmehr spricht er gerade auch den Juden, die Jesus nicht als den Christus anerkennen, eine heilsgeschichtliche Bedeutung zu. In seinem Büchlein „Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund“ (Bad Tölz ⁴2005) erklärt er: „Auch wenn die Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und dass damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt, so sollten sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene

wörtlich: "Zu einem konstruktiven Umgang mit der Vielfalt von religiösen Deutungen gelangt man nicht durch deren noch so kunstvolle Reintegration in die eigene religiöse Binnenperspektive, sondern allein durch deren Anerkennung."³²

Die Frage, warum der trinitarische Gott das Drama der Inkarnation zwischen Bethlehem und Golgotha auf sich genommen hat, statt durch alle möglichen Ereignisse der Menschheitsgeschichte denselben Effekt zu erzielen, wird von Danz nicht beantwortet. Es kommt ja, wie er immer wieder betont, nur auf das neue Selbstverständnis des je einzelnen Menschen an, nicht auf das historische Ereignis, durch das dieses Selbstverständnis bewirkt wird; auch nicht darauf, dass die Expilkation des sich von Gott gerechtfertigten Gläubigen ein *wahres* Christusbild ist. Was das je eigene Christusbild für die Gläubigen der christlichen Tradition, das ist für Mitglieder anderer Religionen ein entsprechendes Pendant.

Wo die Deszendenz Gottes bzw. Offenbarung als bloßes Verhältnis des Offenbarers zum je einzelnen Gläubigen gedacht wird, da ist Offenbarung nicht Geschichte, sondern eine weltlose Beziehung. Unter dieser Voraussetzung sind die Fakten der Jesus-Geschichte nur von Bedeutung, wenn sie dem je einzelnen Sünder den Glauben an sein bedingungsloses Geliebt- und Gerettetsein vermitteln. An und für sich haben sie keine Bedeutung. Man kann ganz allgemein konstatieren: Wenn die Bedeutung von Fakten nicht untrennbar an diesen selbst haftet, sind Fakten bloße Katalysatoren dessen, was Danz zutreffend als "Selbstverständigung" beschreibt. Die großen religiösen Traditionen sind unter dieser Voraussetzung so etwas wie Kommunikationssysteme oder Wittgensteinsche Sprachspiele. Sie stehen nebeneinander. Und da es kein Kriterium der Unterscheidung von wahren und irrigen Deutungen gibt, bleibt lediglich das Vergleichen aus der Perspektive des je eigenen Sprachspiels heraus. Die "Komparative Theologie", die Klaus von Stosch als

Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten." (110f). Die Erwählung eines einzigen Volkes aus allen anderen Völkern ist deshalb erfolgt, weil an einer Stelle in Raum und Zeit sichtbar werden sollte, was es heißt, nicht aus dem eigenen Willen, sondern aus dem Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu denken, zu planen, zu gestalten, zu leben und zu sterben. Von daher erklärt Papst Benedikt die Einzigkeit Jesu Christi durchgängig im Lichte der Einzigkeit Israels. Und gerade so entdeckt er neben aller Kontinuität auch das völlig Neue des Christusereignisses. Dieses Neue ist ein Sühnegeschehen. Jesus ist nicht schon deshalb der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten, weil er im Vertrauen auf seinen Abba alle persönliche Angst überwindet oder sich selbst und alles Endliche auf den Vater bezieht. Dann wäre er zwar der schlechthin wahre Jude, aber deshalb noch kein Erlöser. Jesu Einzigkeit liegt darin, dass er seine Beziehung zum Vater bis in den kreuzigenden Hass verweigerter Beziehung (in den eigentlichen Tod, in die Sünde, in die ‚Sheol‘) trägt.

³² Danz, Grundprobleme der Christologie, 237.

Alternative zum relativistischen Pluralismus empfiehlt, geht von der Voraussetzung aus, dass die Geschichte selbst nicht offenbart, welche Deutung wahr und welche weniger wahr oder falsch ist. Ausdrücklich nennt er das Beispiel der Offenbarung des Weges zum Vater durch Jesus³³. Dass es einen Weg zum Vater gibt, kann – so schreibt er – auch durch andere Topoi der Weltgeschichte vermittelt werden. Wo die vermittelnde Geschichte mit der vermittelten Wahrheit identifiziert wird – zum Beispiel der geschichtliche Jesus mit dem Weg zum Vater für alle Menschen aller Religionen –, wittert er Fundamentalismus und Absolutismus. Dagegen empfiehlt er die Frage, ob eine bestimmte (stets geschichtlich vermittelte!) Überzeugung in einem anderen religiösen Sprachspiel dieselbe oder eine ähnliche Funktion wie eine bestimmte Überzeugung im eigenen Sprachspiel erfüllt³⁴.

Diese Position ist mit der biblischen Verhältnisbestimmung von Geschichte und Deutung unvereinbar³⁵. Denn in der Bibel kann man quasi auf jeder Seite bestätigt finden, was Franz Rosenzweig so ausgedrückt hat: Judentum und Christentum sind „ursprünglich [...] etwas ganz ‘Unreligiöses’, das eine eine Tatsache, das andere ein Ereignis. Religion, Religionen sahen sie um sich her, sie selbst wären höchst verwundert gewesen, auch als eine angesprochen zu werden. Erst ihre Parodie, der Islam, ist von vornherein Religion und will gar nichts anderes sein; er ist mit Bewusstsein ‘gestiftet’.“³⁶

³³ Klaus von Stosch unterstreicht, dass jede echte religiöse Überzeugung mit einem unbedingten Geltungsanspruch verbunden ist. Christen zum Beispiel bekennen Jesus Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten. Aber, so meint er: „Wenn ich ernst nehme, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten ist, muss ich doch nicht behaupten, dass nur die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazaret einen Weg zum Vater eröffnet.“ (Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn 2012, 291). Mit anderen Worten: Der Weg zum Vater bzw. zu Gott ist die Bedeutung der Geschichte Jesu. Aber nicht nur Jesu Geschichte hat diese Bedeutung, sondern – so vermutet von Stosch – es gibt auch entsprechende Topoi in anderen Sprachspielen der Religionsgeschichte.

³⁴ Zum Begriff „religiöse Überzeugung“ vgl. Thomas Schärfl, Was heißt es, überzeugt zu sein? Anmerkungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen, in: ThPh 79 (2004) 200-217.

³⁵ Dazu: Jean Daniélou, Vom Geheimnis der Geschichte, ins Deutsche übers. von Peter Henrici, Stuttgart 1955, bes.32-143; Oscar Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon / Zürich ²1948; Ders., Die Verbindung von Ur- und Endgeschehen mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte, in: Ders., Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Zürich 1966, 159-165; Ders., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965; Wolfhart Pannenberg, Einführung, in: Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1963, 7-20.

³⁶ Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: Ders., Die Schrift, hg. v. Karl Thieme, Königstein 1984, 203.

Dieses Rosenzweig-Zitat enthält keine Abwertung des Islam, sondern lediglich die oben ausführlich begründete Feststellung, dass die Offenbarung Gottes aus der Sicht des Judentums und ebenso des Christentums nur das Nicht-Notwendige sein kann. Der Islam "par-odiert" diese These, weil er Gott aus Welt und Geschichte geradezu verbannt, weil die einzige Berührung Allahs mit der Welt der dem Engel Gabriel diktierte Koran, also nicht ein Handeln Gottes in der Geschichte, schon gar keine Bundes-Geschichte mit den Menschen, sondern ein bis in jede Formulierung verbindliches Diktat ist.

Das Besondere und Ganz-Andere von Judentum und Christentum "liegt darin, dass Gott in der Bibel [...] als der Handelnde erfahren wird [...]: dass Gott den Menschen mitten in den weltlichen und irdischen Zusammenhängen sucht, dass Gott [...] dem Menschen nachgeht und in Beziehung zu ihm tritt."³⁷ Unter dieser Voraussetzung ist die Geschichte nicht Katalysator von Deutungen, sondern ein von Gott bestimmter, zielgerichteter, allerdings nicht prädestinierter Sinnzusammenhang. Robert Schlette hat diesen Sachverhalt in einem immer noch lesenwerten Büchlein mit dem Titel "Epiphanie als Geschichte" wie folgt beschrieben: Die Ereignisse der biblisch bezeugten Geschichte sind bereits von Anfang an als gedeutete da, aber eben als gedeutete *Ereignisse*. "Die Deutung ist an das Ereignis angeschlossen, sie ist dem Ereignis zugewachsen, aber dass dieses geschehen konnte, beruht nicht auf Willkür, auf Beliebigkeit, sondern darauf, dass das Ereignis selbst die Deutung ermöglichte. Das die Deutung ermöglichende Element am Ereignis aber ist die Epiphanie, die nicht neben dem Geschehen her oder anlässlich des Geschehens sich einstellt, sondern als das Geschehen selbst."³⁸ Geschichte als Epiphanie, - das ist es, wodurch "sich Israel den übrigen Völkern überlegen weiß"³⁹. Allerdings ist diese Überlegenheit Proexistenz, Berufung zum Dienst an der ganzen Menschheit, deren Geschichte, wie gesagt, vom Logos Gottes her ein einziger Sinnzusammenhang ist⁴⁰. Dies vor allem haben die Vertreter der 'Pluralistischen Religionstheologie', aber auch die Protagonisten der 'Komparativen Theologie' bei

³⁷ Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, 35.

³⁸ Robert Schlette, Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch, München 1966, 46f.

³⁹ Ebd. 49.

⁴⁰ „Dass die Epiphanie als Geschichte, die Israel erfahren darf, nicht eine willkürliche Privilegierung bedeutet, sondern die Berufung zu einer besonderen Weise des Dienstes, der allen zugute kommen soll, ist für die jahwistische Beschreibung des Anfangs keinen Augenblick zweifelhaft (vgl. Gen 12,3).“ (Ebd. 49).

ihrer relativierenden oder vergleichenden Charakterisierung des Christentums vergessen.

Gewiss: Es gibt keine ungedeuteten Fakten. Deshalb stellt sich die Frage, wie denn verschiedene Deutungen an Hand von Fakten geprüft werden können, die - auch als Epiphanie verstanden - immer schon gedeutet sind.

Gott, so hat es Gerhard Lohfink formuliert, braucht ein Volk⁴¹ - deshalb das Faktum der Erwählung Israels und der Kirche. Es ist das Volk Gottes, das kanonische von nichtkanonischen Deutungen der Geschichte Gottes mit den Menschen scheidet. Und es ist – zumindest aus Sicht des römisch-katholischen Christentums – die Kirche, die kanonische von nichtkanonischen Deutungen der Jesus-Geschichte trennt. Es ist die Kirche, die auf Grund ihrer Kommunikation mit dem lebendigen Christus als Bekenntnisgemeinschaft in der wahren Deutung lebt und gegebenenfalls falsche von zutreffenden Interpretationen trennt. Diese Scheidung erfolgt allerdings nicht ohne kritische Reflexion der Theologie, nicht ohne die kritischen Methoden der Exegese; aber doch nicht durch diese, sondern durch die Kirche, die sich der historisch-kritischen Exegese bedient.

Es gibt, wie mir scheint, nur diese Alternative: Entweder ist Offenbarung eine ungeschichtlich gedachte Beziehung Gottes zum Menschen⁴². Dann ist deren Deutung im Sinne von Bultmann und Danz das Verstehen und Interpretieren des je Einzelnen. Oder Offenbarung ist die Geschichte von Ereignissen, die ein Volk entstehen lassen, das befähigt wird, Gottes Wirken zu erkennen und verbindlich zu interpretieren.

Kaum zu bestreiten ist: Das Alte Testament setzt eine Einheit der Geschichte immer schon voraus. Es kennt Ereignisse der Verheißung und Ereignisse der Erfüllung, Wege und Umwege des Bundes-Handelns JHWHs mit der Menschheit und besonders mit seinem Volk Israel. Es gibt das Erreichen von Zielen der biblisch bezeugten Bundes-Geschichte⁴³. Und das Neue Testament besteht aus

⁴¹ Vgl. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg 1998, bes. 71-152.251-380.

⁴² Die Konsequenzen dieser oft als protestantisch deklarierten Position sind von keinem katholischen Theologen so scharf ausgeleuchtet worden wie von dem protestantischen Exegeten Ulrich Luz in den folgenden Aufsätzen: Was heißt ‚Sola Scriptura‘ heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip, in: EvTh 57 (1997) 28-35; Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, in: NTS 44 (1998) 317-339. – Vgl. dazu den Kommentar des katholischen Exegeten Marius Reiser: Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz, in: Ders., Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift (WUNT 217), Tübingen 2007, 39-61.

⁴³ Vgl. Daniélou, Vom Geheimnis der Geschichte, 32-43.

verschiedenen Deutungen der Jesus-Fakten, die alle eines gemeinsam haben, nämlich die Erklärung des Ereignisses von Kreuz und Auferstehung Jesu als der Mitte der Geschichte⁴⁴.

⁴⁴ Oscar Cullmann (Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon / Zürich ²1948, 23-84) betont, dass sich mit Bultmanns Exegese und der griechischen Philosophie zwei konträre Auffassungen von Zeit gegenüberstehen. Die griechische Weise, Zeit zu verstehen, ist zyklisch; Zeit ist hier so etwas wie ein geschlossener Kreis und damit stetige Wiederkehr desselben. Von daher erklärt sich der Mythos von Sisyphos, der dazu verurteilt ist, einen schweren Stein einen hohen Berg hinaufzurollen, der unmittelbar vor dem Ziel wieder nach unten rollt und dann wieder hinaufgerollt werden muss. Zeit wird hier als Versklavung, als Fluch empfunden. Unter solcher Voraussetzung erscheint der Gedanke, das Heil in der Zeit zu suchen, als Zumutung. Unter solcher Voraussetzung ist Heil der Ausbruch aus dem Zirkel der Zeit; wenn möglich, Flucht in die zeitlose Ewigkeit. Man kann die griechische Metaphysik nicht nur, aber zumindest auch als Suche nach dem Heil außerhalb der Zeit und also als Negation alles Vorübergehenden, Endlichen, Vorläufigen verstehen. Gegen diese Suche richtet Cullmann sein, wie er betont, von der Heiligen Schrift durchgängig gedecktes ‚Nein‘. Gegen den zyklischen Zeitbegriff der Griechen, so betont er, stellt die Bibel ein lineares Verständnis von Zeit; Zeit wird im aufsteigenden Zusammenhang von Gestern, Heute, Morgen gesehen; als aufsteigende Linie bietet sie den Raum an, in dem sich die Erfüllung eines göttlichen Planes vollziehen kann. Für jüdisches Denken gibt es, so erklärt Cullmann, nur noch eine entscheidende Markierung in der Zeit, die Parusie, mit der der neue Äon beginnt. Diese Mitte, die die Äonen trennt, liegt in der Zukunft. Jesus aber hat – darin sieht Cullmann die christliche Korrektur - die Mitte aus dem Eschaton in die Gegenwart geholt. An der Gemeinschaft mit ihm, einem bestimmten Menschen der Geschichte, entscheidet sich die Zukunft eines jeden Menschen und damit der Schöpfung insgesamt – nicht im Sinne einer prädestinierenden Verfügung, sondern unter Wahrung der Freiheit der durch Christus Erlösten. - Dazu: Wolfhart Pannenberg, Einführung, in: Offenbarung als Geschichte, hg. v. dems., Göttingen ³1963, 7-20; Ratzinger, Gesammelte Schriften X (Freiburg 2012) 78-82.