

Norbert Schiffers

## Soteriologie ohne Christologie?

Marginalien zu nichtbürgerlichen  
Christologien

«Bürgerlich» wie «nichtbürgerlich» – das sind schlecht definierte Kategorien. Marxistisch gesehen soll eine Kategorie den Platz einer Klasse angeben in den Produktionsverhältnissen. Marx beschreibt statt dessen das Verhalten von Bürgern. Der Kleinbürger ist «geblendet von der Herrlichkeit der großen Bourgeoisie und hat Mitgefühl für die Leiden des Volkes». Das ist keine Kategorie. Es ist eine Verhaltensbeschreibung. Politisch verführt sie zur Gesinnungsschnüffelei. Wenn hier von nichtbürgerlichen Theologien gesprochen wird, ist das nicht marxistisch verstanden.

Roland Barthes beklagt: Bürgerliches Denken verleugnet die Unterschiede in der Gesellschaft. Kalkuliert wird das Glück der Gleichen. Bürgerliche Pragmatik reduziert die Wirklichkeit auf Gleichungen. Sozialdarwinistisch werden im bürgerlichen Denken Chancen für Bürger ausgerechnet. Mit Armen rechnet man nicht. Nichtbürgerliches Denken achtet dagegen auf Unterschiede. Ungleichheiten zwischen Freien und Unselbständigen, Armen und Reichen, engagierten und apathischen Menschen werden dialektisch erfaßt. Sollen überwunden werden.

Den Entwurf für dieses Befreiung lieferte Hegel. Hegel operationalisiert das Bewußtsein wie das Denken. Bürgerlich oder nichtbürgerlich, gemeint sind damit Kategorien des Denkvollzugs. Kategorien für das Bewußtsein. Nichtbürgerliche Theologien denken formal dialektisch. Heilsdenken, Soteriologie, das geht nicht poujadistisch. Sprechen Soteriologen aber von Sündern und Gerechtfertigten, dann haben sie inhaltlich schon das Heil für alle im Hinterkopf. Heil ist eine Zielvorstellung, ein Inhalt. Nicht eine Formalkategorie des Denkens wie die Dialektik. Soteriologie geht, wird sie sich ihrer inhaltlichen Voraussetzung bewußt, auch nicht formal dialektisch. Die Kategorien von Barthes Denken in Gleichungen oder dialektisches Denken – können Denkvollzüge von Soteriologen betreffen. Nicht aber das Heil aller Menschen. Die Voraussetzung und das Ziel, Heil als Gnade kann unter den Kategorien bürgerlich/nichtbürgerlich nur unzureichend erfaßt werden.

In Volkszählungsverfahren kapitalistischer Länder werden Menschen bürgerlichen Berufsgruppen zugewiesen. Z.B. in Frankreich. Dort werden 9 bürgerliche Berufsgruppen benannt. Unter Nr. 4 lese ich: «Leitende Angestellte und freie Berufe». Unter 9: «Klerus». Die Verfasser der hier besprochenen nichtbürgerlichen Theologien sind Professoren, höhere Angestellte also, sind freiberufliche Forscher, sind Kleriker. Gemäß dem Zensus also Bürger. Der Verfasser dieser Marginalien übrigens auch. Das gibt einen dreifachen Hinweis her:

Ich kann als Bürger zu nichtbürgerlichen Theologien nur Marginalien schreiben. Notizen, an den Rand geschrieben. Geschrieben von einem, dessen Sitz im Leben nicht in der nichtbürgerlichen Berufsgruppe liegt, auf die nichtbürgerliche Theologie achtet.

Schreiben – zweite Bemerkung – Bürger als Autoren nichtbürgerliche Theologien, dann schreiben sie engagiert für andere, z.B. für Arme. Bürger schreiben «für» Arme, wenn sie im Kloster, in der Universität ökonomisch versorgt sind. Drittens folgt: Wer nicht, z.B. in der Basisgemeinde eines Marginalenquartiers arm mit den Armen lebt, aus irgendeinem Grund dort nicht leben kann, der muß, schreibt er eine nichtbürgerliche Theologie, die Erfahrungen der Armen, der Gefangenen, der Leidenden kritisch gegen sich selbst richten. Also auch gegen das, was er schreibt. Zum Schreiben ausgebildete Bürger können nicht «für» Arme (die sich nicht artikulieren können) schreiben. Sie würden beim Schreiben die Kluft zwischen Ausgebildeten und Armen bewußtseinsmäßig nicht überwinden, sondern vertiefen. Kritische Erinnerung ist keine Attitude. In nichtbürgerlichen Theologien ist sie notwendig<sup>1</sup>.

*Christologie ohne Soteriologie ist eine schöne Illusion*

Vor dem Konzil von Chalkedon (451) gab es Streit in der Kirche. Christologen auf dem Weg nach rechts stritten mit Soteriologen auf dem Weg nach links<sup>2</sup>. Gemeinsam war beiden Parteien ein Gespür für die Ungerechtigkeit der Welt.

Empfindsam reagierten auf die hoffnungslose Not der Welt die Orthodoxen. Der Menschen Bewußtsein kam ihnen vor wie rostendes Eisen. Schmutzig. Verrottet. Allein Gottes Feuer könne, sagten die Radikal-Orthodoxen, das Bewußtsein wieder zum Glühen bringen. Das Feuer, das Jesu menschliche Natur rostfrei durchglühte: dieses Feuer wollten sie sehen. Gottes Feuer wollten sie zu ihrer Weltanschauung machen.

Mit dem Wollen ihres Willens sprachen radikale Christozentriker damals ihrem Jesus zwar der Menschen Leib und Seele zu. Menschlichen Geist aber, ein Bewußtsein, das schmutzig wird, wenn es sich einläßt

auf den Schmutz der Welt, den Dreck der Armen, sprachen sie Jesus ab. In der Mystik einer Theosophie, einer Weisheit, die nur Göttliches sehen will, wollten sie das schwach gewordene menschliche Bewußtsein überwinden. Statt «Geist und Feuer» (Origenes) wollten sie jenseits der Geschichte von Blut und Eisen jetzt schon, in Jesu Gestalt den von göttlichem Feuer durchglühten Geist sehen. Reine Christologie, schon vor dem eschatologischen Ende vollendete Soteriologie, sollte Weltanschauung sein.

Diese Schau der reinen Gestalt war eine Christologie ohne Soteriologie. Denn Soteriologie sieht, was sein soll, nicht jenseits, sondern in der Geschichte. Sie lebt nicht bürgerlich von einer schönen Illusion. Auch nicht von der Illusion der glänzend-reinen Gestalt Christi. Idealvorstellungen, die mit Jesu Wirklichkeit nicht übereinstimmen, taugen nichts.

#### *Soteriologie ohne Christologie schießt*

Die altkirchliche «Soteriologie auf dem Weg nach links» fand ihr Bild von Gott und von Jesus unter den Armen. Jesus war für sie der Messias der Armen, hebräisch für die Ebjonim. Für Ebjoniten steht Jesus nahe bei Menschen. Er übt grundmenschliche Fähigkeiten aus: lieben, befreien, den Schmutz aus Wunden waschen, heilen, solidarisch mit den Armen leben. Er steht auch nahe bei dem Bild, das wir uns von Gott, dem Vater der Armen, machen. Bergpredigt und Gerichtsreden, die Wander- und Wundergeschichten stehen nicht am Rand der Christusüberlieferung. Gottes veränderndes Nahesein, Gottes Liebe, alttestamentlich schon Gebot für der Menschen Handeln, wird nach Mattäus (5,19) von Jesus eingelöst in Tat und Lehre. Die Christologie auf dem Weg nach links schaut selten auf die Auferstehungsgeschichten. Sie achtet mehr auf den irdischen, den grundmenschlichen Jesus. Altkirchliche Soteriologie ist sympathisch. Ihre Theologen lebten unter den Armen. Andere waren Handwerker. Sie lebten die Bibel an der Basis. Machten Erfahrungen. Bedachten Erfahrungen. Ihre Soteriologie, ihre Lehre von Jesu Heil war praktisch, hoffnungsvoll, engagiert.

Doch eine Frage bleibt offen: Wenn Christen tun können, was Christus Jesus tat, wo ist da ein Unterschied zwischen Christus und den Christen? Haben Christen für ihre aktive Nachfolge das Vorbild Christi nötig, was heißt das dann anders als: Der Christen Bewußtsein ist schwach, das Bewußtsein Christi allein ist göttlich und stark. Altkirchliche Soteriologen müssen sich von Christozentrikern sagen lassen: Ihr schaut mit einem Auge auf zum starken Christus und mit dem anderen auf das Volk der Armen. Ihr seht nicht. Ihr schießt. Nach Marx wäre das bürgerlich.

#### *Zu Chalkedon: 2 mal ja und 1 mal nein*

Das Konzil von Chalkedon wollte dem Streit ein Ende machen. Der Angelpunkt des Streites war ja inzwischen klar. Die Rechten sagten, Jesus habe nur göttliches Bewußtsein – die Linken insistierten, Jesus habe menschliches Bewußtsein gezeigt. Das Konzil entschied: Jesus Christus hat beides, göttliches wie menschliches Bewußtsein. Da gibt es keine Trennung, wie die Christozentriker meinen. Da gibt es auch keine Mischung, wie die Nachfolgechristen, die Anhänger einer praktisch-linken Soteriologie sagen. Wer irdisches Wasser auf göttliches Feuer gießt, erzeugt Dampf, nicht Geist. «Ungetrennt und unvermischt» heißt die Schlichtungsformel von Chalkedon. War das die Lösung? Ja und nein.

Ja. Das Konzil benützt in der Formel eine griechisch-philosophische Terminologie. Genauer: Die gewählten Termini entstammen einer Philosophie, die existenzbegründend argumentierte. Das entsprach dem Ansatz, der den Christozentrikern und den Soteriologen gemeinsam war. Beide fragten: Welches Bewußtsein soll uns leiten, wenn Leben in der Welt, so wie die Welt ist, Sinn haben soll? Hans Küng fragt heute noch so<sup>3</sup>.

Ja. Denn das Konzil hantiert in seiner Formel mit einer eigenartigen Logik. Es verbindet zwei Kennzeichen, die einander ausschließen wie «unvermischt» oder «ungetrennt» mit der Kopula «und». Will man irdisch Erfahrbares genau kennzeichnen, semantisch also sprechen, dann wird man z.B. von Wasser und Wein sagen: Es hat sie niemand gemischt, sie sind noch getrennt in zwei Gefäßen. Oder: Jemand hat sie gemischt, sie sind jetzt nicht mehr getrennt. Die Formel des Konzils aber, «unvermischt und ungetrennt», ist semantisch bedeutungslos. Will sie etwas bedeuten – und Bedeutendes will ja das Konzil sagen –, kann sie nicht etwas rein Irdisches bedeuten. Sie könnte jedoch ein Geheimnis andeuten, das Menschen etwas angeht. Die Formel «unvermischt und ungetrennt» deutet ein Geheimnis an, das Christgläubigen viel, alles bedeutet.

Nein. Um nicht etwas auszusagen, das nur im innerchristlichen Sprachspiel etwas bedeuten konnte, griff das Konzil mit seiner Terminologie zurück auf eine Philosophie des Seins. Im Sein, sagen griechische Philosophen schon seit Heraklit, schließen sich Urelemente wie Feuer und Wasser nicht aus. Auch menschliches und göttliches Bewußtsein schließen sich nicht aus. Dann nicht, wenn Sein ein anderer Name für Gott ist. Griechisch-philosophisch geht das. Genauer: Es geht in dieser Philosophie, wenn sie seinsgemäß, griechisch also «ontologisch», orientiert ist. Auf diese Orientierung griffen die Konzilsväter zurück. So

konnten sie sagen, was sie vom Geheimnis Christi sagen wollten. Allerdings um einen hohen Preis. Um diesen Preis wissen wir seit Heidegger: Man kann zwar von Sein auf Zeit hin denken, nicht aber von der Historie aus das Sein erschließen. Das Konzil wollte vom Geheimnis in Jesus Christus sprechen. Es sprach davon ontologisch. Und verfehlte auf diesem hohen Seins-Niveau die Niederungen der Geschichte aus Blut, Armut, Dreck und Unrecht. Das Konzil blendete die Geschichte aus, in der der Streit um das rechte Bewußtsein zwischen linken und rechten Christologen seinen Sitz im Leben hat. Auch heute noch hat.

Die ontologisch formulierte Christologie von Chalkedon ist – so formuliert – eine Christologie, die in der Zeit, dort also, wo Soteriologie ihren Sinn hat, nicht praktisch wird. Die Christologie von Chalkedon hat die ihr eigenen soteriologischen Aspekte neutralisiert. Auf zu hohem Niveau wird selbst Heilswirksames unwirksam. Jedenfalls für Menschen, die in der Geschichte Gott und dessen Heil suchen.

Chalkedon hat mit seiner Formel eine Antwort gegeben auf die Frage: Wer ist Gott und wer ist Mensch in Jesus Christus? Wie zeigen sie sich? Die Antwort hieß: Jesus Christus hat zugleich das Bewußtsein Gottes und das Bewußtsein der Menschen.

*Das Sterben Jesu zeigt: Niemand kann Gott in die Rechnung schauen*

Hans Urs von Balthasar besteht auf diesem «Zugleich» von menschlichem und göttlichem Bewußtsein in Jesus Christus. Christozentrikern des 19. und 20. Jahrhunderts – englischen, deutschen, russischen christlich orientierten Religionsphilosophen – bescheinigt er zwar eine äußerste Empfindsamkeit für die Ungerechtigkeit der Welt. Von Balthasar kann verstehen, daß christliche Theosophie am reinen, nur göttlichen Bewußtsein Jesu ihre Weltanschauung orientiert. Doch er hält dieser Versuchung zur zeitüberspringenden Mystik seine großangelegte Theologie vom «Triduum Mortis» entgegen. Wer nicht sieht, daß Christus vor seiner Auferstehung bei den Toten, den Besiegten, den Verlassenen war, für den fällt Gottes Licht nicht auf die Geschichte der Besiegten, nur auf den isolierten Sieger Christus<sup>4</sup>.

Jürgen Moltmann weist auf das Kreuzesgeschehen hin. Zwar nennt er zunächst noch recht naiv Jesu Kreuz ein «Spiel», in dem der Verlierer gewinnt. Dann aber sagt er nicht mehr bloß formal-dialektisch (hier gewinnt der Verlierer), sondern mit reformatorischem Ernst: Das Kreuz offenbart, «wer und wo Gott ist». Das ist reformatorische Gnadentheologie. Fragte das Chalzedonense, «wie» göttliches und menschliches

Bewußtsein in Christus zugleich sind, dann fragt reformatorisches Christentum: «Wo» ist Gott, in dem wir Menschen Gnade finden? Das ist die Frage der Soteriologie. Moltmann antwortet: Gott ist im Kreuz Jesu. Er ist der «gekreuzigte Gott». Die Frage der Christen im Angesicht Christi, die Frage der Existenzbegründung in einer Welt des Unrechts, der nicht zu verstehenden Leiden, der zurückgehaltenen Befreiung ist wieder auf dem Tisch der Theologen. Auf einem Tisch, der nicht im Himmel und nicht auf einer vor Jesu Passion unerlösten Erde steht. Sondern bei Tischgenossen, die wissen, daß sie zwischen den Zeiten auf das Kreuz Christi schauen, um Gottes Dasein als Heil zu erfahren und so zu tun, wie Gott tat<sup>5</sup>.

Von Balthasars Formel vom «Gott bei den Toten» ist anstößig für orthodoxe oder reine Christozentriker. Moltmanns Formel vom «gekreuzigten Gott» ist anstößig für Theologen, die seit Chalkedon vom zeitlosen Sein Gottes sprechen. Wer im Hinblick auf Gottes Menschwerdung mit dem ersten Vatikanum sagt, Gott habe sich selbst, habe sein Sein offenbart, hat meist die Gnadentheorie, die Soteriologie übersehen. Gott wird in ontologischer Christologie allzu leicht auf seine eigene Gleichung gebracht. Er gleicht sich selbst, auch wenn er sich im Sterben des Menschen Jesus offenbart. Gott könnte sich, bliebe er sich nur gleich, selbst kalkulieren. Auch noch, wenn er in Jesus arm wird. Das vom Gleichsein Gottes abgeleitete «semper idem» vatikanischer Offenbarungsstrategen ist bürgerlich. Gerade weil es sich beruft auf einen ontologisch verstandenen Gott, der sich gleichbleibt bis hin zur Kalkulierbarkeit. Die Versuchung, Gott in die Rechnung zu schauen, wird nicht von allen Offenbarungs-Strategen bestanden. Erst Kreuzestheologie zeigt, daß dies eine unchristliche Versuchung ist.

*Endet die Praxis der transzendentalen Meditation in einer Gleichung?*

Gott, der sich offenbart, zeigt, wer er ist. Gott zeigt also notwendig sich selbst. Daran ist kein Zweifel. Ebenso aber ist da ein Unterschied zwischen Gottes Selbstoffenbarung und Gottes Heilshandeln. Offenbarung wird, streng theologisch, von Gott her bestimmt: Gott zeigt sich notwendigerweise selbst. Gottes Heilshandeln aber, Gottes Gnade wird zwar von Menschen erwartet, von Gott aber frei geschenkt. Eberhard Jüngel dazu: «Daß Gott tut, was er kann, daß er sich in seiner Offenbarung wiederholt hat, das beruht nicht auf Notwendigkeit, das ist vielmehr Gnade.»<sup>6</sup>

Gott der Heilige kann sich notwendigerweise nur heilig zeigen. Der Mensch erwartet das auch. Aber nicht von der Menschen Erwartung, sondern allein

von Gottes freiem Einsatz hängt es ab, wie und wann Gottes Heiligkeit den Menschen zum Heil wird. Die Logik, in der Heiligkeit und Heil zusammengedacht werden kann, ist nicht die Logik einer Gleichung. Sie ist die Logik der Dialektik. Zwei Aussagen werden da zusammengelesen. Eine höherwertige, Gottes Heiligkeit, und eine bedeutsame, aber niederwertigere, Gottes Heil in der Menschen Erfahrung. Gott ist immer mehr, sagten schon die Scholastiker, wenn sie dialektisch von Gottes Heiligkeit und Gottes Heil bei den Menschen sprachen. Die Dialektik von Heil und Heiligkeit wurde zu einer Art Leitfaden für die Daseinsbestimmung des Menschen.

Karl Rahner, Magnus Löhrer und Walter Kasper haben aus dieser Dialektik einen transzendentalen Leitfaden gemacht<sup>7</sup>. Sie fragen und sagen, wie der Mensch Christ wird und wie der Christ Gottes Heiligkeit immer näher kommt. Transzendental wird Gottes Menschwerdung, wird Gott als Heil für die Menschen auf die Praxis der Humanisierung des Menschen bezogen: menschlicher werden, mehr Christ werden, Gott ähnlicher werden.

Das ist anthropologische Christologie. Bleibt sie geschichtlich, dann bleibt die Dialektik zwischen Gottes Heiligkeit und Gottes Heil unaufhebbar bestehen. Nur dialektisch sich auslegende Transzendentalität entkommt der Versuchung, Gott gleich werden zu wollen. Konkret ist das ein Postulat für die transzendente Meditation. Versucht transzendente Meditation sich in Gott zu erheben, dann ist Hegels Versuchung nicht weit: Der sich seiner selbst bewußt werdende Geist wird absoluter Geist. Geist wird Heiliger Geist, Gottes Geist. Heilserfahrung wird zur Heiligkeitserfahrung. Zur Vergöttlichung des Bewußtseins, in dem der Mensch Mensch wird.

Ich sage nicht, daß transzendente Meditation dieser Versuchung nicht widerspricht. Sie behauptet ja die eschatologische Differenz oder die Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Geist. Aber dieser Einspruch wird aus der Dogmatik, aus der Lehre genommen. Diese Praxis ist geradezu darauf angelegt, menschliches Bewußtsein dem göttlichen anzugleichen. Die vollendete Praxis dieser Meditation käme auf eine Gleichsetzung hinaus. Am Ende auf eine Gleichung, wie sie bürgerliches Bewußtsein liebt, wenn Bürger vom Glück sprechen.

*Befreiungstheologie: Theologische Dialektik aus Erfahrung*

Befreiungstheologen, Gustavo Guitierrez z.B. oder Segundo Galilea, befürworten den Aufbruch der Transzendentalität. Aber eben doch nur einer Transzen-

dentalität, die sich der Dialektik zwischen Gottes heiliger Freiheit und Gottes befreiendem Heil bewußt bleibt. Die weitertragenden Füße in der Basis der Befreiungsbewegungen, schauen Befreiungstheologen nach vorn zum freien «Gott vor uns». Theologie heißt dann, alt- wie neutestamentlich belegt, «Exodus-Theologie». Transzendental engagiert fragen Exodus-Theologen: Wo ist Gott? Wo in der Geschichte? Und sie antworten: Hier ist er. Allerdings stets ein Stück voraus. Warum voraus? Weil die Armen noch nicht frei, sondern abhängig sind. Weil die Reichen noch nicht frei sind, sondern am Besitz hängen. Weil revolutionäres Bewußtsein in den Verstrickungen der Gewalt hängt. Und neutrales Verhalten in denen einer Apathie, die sich sagt, da kann man nichts machen.

Die Befreiungsbewegung will nicht irgend jemand befreien, sie muß alle befreien vom falschen Bewußtsein. Die Armen. Die Reichen. Die Guerilleros. Die politisch Untätigen. Eine Kirche, die sich nur neutral verhält. Die Befreiungsbewegung kann niemand ausschließen. Freiheit ist unteilbar. Doch in der Praxis ist sie Stückwerk. Die Erfahrungen in der Befreiungsbewegung zeigen es. Deshalb, aus ihrer Praxis, aus Erfahrung wissen Befreiungstheologen: Wir alle, alle miteinander, sind nicht heilig wie Gott in seiner Freiheit. Gott ist uns stets voraus. Auch und gerade dann, wenn wir mit Gottes Heil auf den Wegen der Freiheit vorankommen.

Die Dialektik, unverzichtbar in der Transzendentalität der Freiheit, wird von Befreiungstheologen nicht behauptet wie ein angelernter Einspruch. Sie beruht auf Erfahrung. Dialektik ist hier das Konzept, das die Praxis selbst hergibt. Guitierrez, Galilea, Scannone, Siebeneichler<sup>8</sup> treiben eine Soteriologie voran, die als Freiheitsbewegung Theologie und Christologie nie überflüssig macht. Ihre Option für Heiligkeit und Freiheit in Gott und in Christus bleibt dialektisch im Verhältnis zum in der Praxis schon eingelösten Freiheitsbewußtsein.

Zu einem Freiheitsbewußtsein, das niemand ausschließen kann. Gott in seiner Freiheit ist aller Menschen Gott. Also will er, daß alle zum Bewußtsein ihrer Freiheit kommen. Das ganze Volk. Nicht nur einige wenige oder die Basisgemeinden, die in der Praxis einer befreienden Theologie jetzt schon Heilserfahrung haben. Unter dem fundamentalen Ansatz, Gott ist aller Menschen Gott, stellt sich Befreiungstheologie in das Feld der Praxis, in ein weltweites Feld. Ist Gott der Gott aller, ist Gottes Freiheit die Norm christlicher Befreiung – dann wird in der Praxis Befreiung im Weltmaßstab nötig. Befreiungstheologen können die Welt nicht entlassen aus dem normativen Anspruch der Befreiung aller. Befreiungstheologie muß Befrei-

ung im Weltmaßstab betreiben, will sie nicht eine Theologie aufgeben, die sagt, Gott ist aller Menschen Gott.

Der Einwand liegt nahe: Nord-Süd-Dialog, Ökonomie, Pädagogik, Befreiung im Weltmaßstab? – sicher nötig. Aber ist das nicht ein Faß ohne Boden?

Comblin und Muñoz, neuerdings auch Metz<sup>9</sup> greifen den Einwand auf und sagen: Der Einwand besteht bedingt zu Recht. Dann nämlich, wenn mit Hegel argumentiert wird: Befreiende Praxis wird vorangetrieben von Subjekten. Von vielen einzelnen, die ethisch, gesellschaftlich, trauernd die Geschichte vorantreiben. Solange vorantreiben, bis später einmal die Gesellschaft selbst Subjekt der Geschichte wird und das Bewußtsein der einzelnen mitträgt. «Später einmal», sagen z.B. Bloch und Garaudy, wird es so sein. Comblin, Muñoz, Metz wenden ein: Wenn das erst später einmal so sein wird, dann kommt dieses Konzept für heute zu spät. Heute schon stellt die Praxis Aufgaben im Weltmaßstab. Wer das jetzt nicht sieht und anpackt, entfremdet das Bewußtsein von der Praxis, weil er sich orientiert an einem Ideal, das heute «noch nicht» praktisch ist. Ein Ideal, das jetzt eine Utopie ist, verführt zur Kapitulation des Subjekts vor historischen Aufgaben im Weltmaßstab. Es wäre dies eine bürgerliche Kapitulation. Bürger kapitulieren vor Aufgaben, die nicht kalkulierbar sind.

Metz sieht diese Konsequenzen der Utopie beim jetzt in die Praxis gerufenen Menschen, dreht das Verhältnis einzelner – Gesellschaft kurzerhand um, stellt es vom Kopf auf die Füße. Diese Umkehrung gelingt ihm mit Hilfe einer biblischen Volk-Gottes-Theologie: «Die Geschichte der biblischen Religion ist eine Geschichte der Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm. Subjekt (der Geschichte) ist hier nicht etwa der isolierte einzelne... (der) sich im Nachhinein seiner Koexistenz mit anderen vergewissert. Solidarisch-antagonistisch befreiend-beängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten gehören von vornherein in die Konstitution des religiösen Subjekts, und die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Subjekts zu anderen wirkt hier eher angesonnen und als Produkt einer späten Abstraktion.» Gottes Volk macht in der Praxis seiner Geschichte Erfahrungen. In der Autorität dieser Erfahrungen vollzieht sich die Subjektwerdung des Volkes und der einzelnen in diesem Volk. In den Erinnerungen des Volkes steht der «Name Gottes dafür, daß die Utopie der Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten nicht eine reine Projektion bleibt, was sie freilich wäre und bliebe, wenn nur Utopie wäre und kein Gott».

Fundamentale Theologie glaubt an Gott – nicht an eine Utopie. In den Geschichtserfahrungen des Volkes

wird dieser Gottesglaube Praxis. Praxis, in der das Volk Gottes schon immer Subjekt der Geschichte war und die Einzelnen im Volk heute daran erinnert. So erinnert, daß in diesen Geschichten vom Subjektwerden des Volkes und der autoritativen Erfahrungen der einzelnen in der Geschichte des Volkes der Defätismus des bürgerlichen Subjekts abgebaut wird im Bewußtsein: Unter Gottes Namen ist die Kirche als Volk Gottes, sind die Christen im Volk Gottes herausgerufen aus jeder Kapitulation vor Weltaufgaben. In Gottes Gnade sind sie imstande, Subjekt der menschenwürdigen Befreiung aller zu sein. Kirche als Volk Gottes kalkuliert nicht bürgerlich, ob die Befreiung im Weltmaßstab möglich ist.

Das ist zugleich biblisch begründbare Bußtheologie: im Namen Gottes ist Gottes Volk herausgerufen aus der Kapitulation vor der Geschichte. Narrativ bringt Metz diese Bußtheologie als kritische Erinnerung ein.

Das ist zugleich Soteriologie im Sinne der neuen Gnadentheologie von Schillebeeckx, Boff und Ruggieri<sup>10</sup>. In der Autorität von Erfahrungen der Kirche und ihrer Christen wird der Glaube an das Heil für alle praktisch, wird das Volk Subjekt der Geschichte. Es geht um Soteriologie, die nicht abstrakte Lehre ist, sondern einwurzelt in der Autorität von Glaubenserfahrungen. Auch daran erinnert Metz narrativ mit biblischen Geschichten<sup>11</sup>. Befreiungstheologie, die ihre Option nimmt vom Glauben daran, Gott sei aller Menschen Gott, sieht auf die Erfahrung des Volkes im historischen Befreiungsprozeß. Das ist eine entscheidende Korrektur an Hegel. Hegel sieht in der Geschichte auf das Bewußtwerden der Befreiung in einzelnen Subjekten. Ihm folgen, jeder auf seine Art, Transzendentalphilosophen, marxistische Hegelianer, Theologen der transzendentalen Meditation.

Die Korrektur der neuen Soteriologie – «Subjektwerdung eines Volkes und des einzelnen in ihm» ist biblisch wohl begründet. Auch daran besteht kein Zweifel. Die Frage ist nur: Ersetzt diese Soteriologie eine Christologie? Will befreiende Theologie vom Heil selbst schon Christologie sein? Kann sie das?

#### *Soteriologie als bloß narrative Christologie?*

Ein paar Fragen müssen erlaubt sein: Woher weiß Befreiungstheologie, daß in den Erinnerungen des Volkes der Name Gottes dafür steht, daß die Befreiung aller Menschen möglich ist? Nun, sie weiß es nicht einfach deshalb, weil die Bibel das so erzählt. Den Rekurs auf Biblizismus kann man ihr nicht anlasten. Mindestens Schillebeeckx, Metz und dessen Schüler wissen und

belegen, daß die Struktur biblischer Berichte «narrativ» ist. Narrativ, das meint: Hier werden Erfahrungen erzählt, die auf Erfahrungen zurückgehen, die «unter dem Namen Gottes» von einem ganzen Volk gemacht wurden. Heute noch von der Kirche als Volk Gottes gemacht werden. Das ist struktural nicht zu bezweifeln. Aber, das ist noch kein hinreichendes Argument. Christliche Erzählgemeinden, das Volk Gottes als eine solche Gemeinde kann in der Tat aus der Autorität seiner Erfahrungen mit Gott das Bewußtsein haben, nicht Objekt, sondern Subjekt der Geschichte zu sein. Hat es dieses Bewußtsein, dann spricht man in der Exodus-Theologie von «Nachfolge». Nachfolge Gottes in der Nachfolge Christi. Mit Recht. Denn das damit gemeinte Verhalten ist nicht nur bewußte, sondern gelebte Nachfolge. Bewußte Nachfolge in der Praxis der Nachfolge eines ganzen Volkes.

Doch – was wäre, wenn das Volk einem falschen Gott nachgefolgt wäre? Einem Gott, den es sich einbildete, den es außerhalb seines Bewußtseins nicht gibt? Die Autorität seiner Erfahrungen könnte auch dann überzeugend sein. Wer z.B. wollte den radikalen Christozentrikern die Autorität ihrer Erfahrung absprechen? Narrativ waren russische Christozentriker – Bulgakov und Solovjov – allemal. Gewiß: Bezogen auf die heute und nicht übermorgen anstehenden Aufgaben im Weltmaßstab, bezogen auf die Praxis ist die Theorie vom Volk, das Subjekt der Geschichte ist, überzeugender als die hegelianischen Theorien. Aber mit dieser Überzeugung stellt sich um so radikaler die Frage: «Bist du es, der da kommen soll?»

Bis zum Erweis des Gegenteils meine ich: Die neue Soteriologie, die Lehre vom Heil, von der Gnade, der Glaubens- und Befreiungserfahrung ist besser als alle früheren Entwürfe. Aber mit Meyer zu Schlochtern<sup>12</sup> muß ich auch sagen: ohne rational argumentierende Christologie und Theologie bleibt sie zu erzählend. Schillebeeckx notiert, nachdem er seine Soteriologie geschrieben und narrativ glaubhaft gemacht hat: Jetzt müßte ich eine Christologie schreiben.

Als kritischen Ansatz für diese Christologie nenne ich eine Frage. Sie steht noch in der Soteriologie als Ortho-Praxie. Und betrifft deren Kategorie «Nachfolge».

Zuerst die Frage: Ist die in der Soteriologie geltende Kategorie «Nachfolge» auch eine gültige Kategorie in der Christologie? Meine noch zu begründende Antwort: Nein, sie ist es nicht.

*Die Kategorie Nachfolge gehört nicht in die Christologie*

Die Option für Gottes Menschlichkeit, Freiheit und Heiligkeit wird in der neuen Soteriologie praktisch un-

ter der Kategorie «Nachfolge». Leonardo Boff's christologische Orientierungen für das Christentum und den sakramentalen Menschen; die von Guiseppe Ruggieri oder Ronaldo Muñoz für die Basisgemeinde; die von Johannes B. Metz für christliche Orden, die von Juan Carlos Scannone und Flávio Siebeneichler für den Volkskatholizismus: diese und andere soteriologischen Orientierungen laufen hinaus auf die Kategorie einer praktischen Gnadenlehre, die Nachfolge heißt<sup>13</sup>. Nachfolge wurde zur Kategorie der Soteriologie. Soziologisch aufgeschlüsselt auf Groß- und Kleingruppen in der Kirche wird die Nachfolge-Kategorie auch praktisch. Beides ist ein Plus.

Ist Nachfolge eine biblisch wie praktisch wohlbe gründete Kategorie, dann steht die Frage: Warum denn vor oder neben der Soteriologie noch eine Christologie? Darauf gibt es zunächst eine einfache Antwort:

Wenn Nachfolge die Kategorie für Christen ist, die Jesus nachfolgen, dann kann sie nicht im gleichen Sinn Kategorie für Christus sein. Die Aussage, Jesus Christus folgt sich selbst nach, ist eine unbrauchbare Tau- tologie.

Dies ist – zweitens – kein bloß logisch gültiger Einwand. Es sprechen inhaltliche Gründe gegen die Übernahme der soteriologisch gültigen Nachfolge-Kategorie in die Christologie. Ein Beispiel: Giuseppe Ruggieri faßt Nachfolge in der Gemeinde unter der praktischen Kategorie des Gehorsams<sup>14</sup>. Mit Phil 2 spricht er vom Gehorsam Christi. Später, in der Gemeintheologie spricht er mit Hans Urs von Balthasar den Gehorsam erneut an. Diesmal hermeneutisch als «tieferes Einsehen». Das mag hermeneutisch möglich sein. In der Praxis führt es zu von Menschen nicht zu verantworteten Konsequenzen. Hermeneutisch gesehen war Christi Gehorsam «ähnlich» dem Gehorsam der Christen ein tieferes Einsehen. Ein Einsehen in Gottes Weisheit, Hingabe – wie Ruggieri sagt. Zu solcher Angleichung an Christus in der Nachfolge Christi ruft in der Tat der Hymnus aus dem Philipperbrief auf: «Nach dem tieferen Einsehen trachtet untereinander, das auch in Christus Jesus war» (Phil 2,5). Nicht nur hermeneutisch besteht eine Ähnlichkeit zwischen Christi Gehorsam und dem Gehorsam der Christen. Die Ähnlichkeit wird um des Heils willen, soteriologisch also, von Paulus gefordert. Aber in der Praxis gibt es da einen Unterschied:

Christus wurde gehorsam bis in den Tod des Kreuzes – Christ sein im Dienst für die Brüder kann man auch ohne Folter und Kreuzestod. Christus wurde in seinem Gehorsam zum Martyrer im blutigen Sinn des Wortes. Wer aber könnte es verantworten, Mitchristen, eine ganze Gemeinde unter der Nachfolge-Kate-

gorie «Gehorsam» ins bluternste Martyrium zu schicken? Es gibt einen Unterschied zwischen dem Martyrer Christus, der freiwillig in seinen Tod ging; den christlichen Martyrern, die unter politischer Gewalt Martyrer wurden; den Bekennern, die (hoffentlich «nur») angesichts der letzten, bluternsten Konsequenz in der befreienden Praxis der Gemeinde arbeiten. Erik Peterson hat – manchmal sarkastisch, manchmal ernst – diese Unterschiede herausgearbeitet. Auch und gerade weil Petersons Schluß, unter dem Kreuz Jesu sei die Politik gestorben, idealistisch ist und deshalb historisch wie geschichtlich falsch wird: In der Praxis der Nachfolge besteht ein Unterschied zwischen Jesus, der freiwillig in den Tod des Kreuzes ging, den Martyrern oder uns Normalchristen, die eines natürlichen Todes sterben.

Der das Kreuz tragende Jesus gehört in die Christologie und erst dann in die Soteriologie. Christologie und Soteriologie werden bürgerlich, siedelt man sie in bloß hermeneutischen Gleichungen an, die in der Nachfolge alle gleichmachen.

<sup>1</sup> R. Muñoz, Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen: CONCLIVM 13 (1977/4) 206–211.

<sup>2</sup> Zur «Christologie auf dem Weg nach rechts/links» vgl. H. Küng, Menschwerdung Gottes, 611–622.

<sup>3</sup> Mehr dazu bei A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalzedon: Chalzedon I, bes. 199; W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 71–132; H. Küng, Existiert Gott? 748, 750; ders., 20 Thesen zum Christsein, 11 f, 23 ff, 53 ff.

<sup>4</sup> H.U. von Balthasar, Mysterium Paschale: Mysterium Salutis III/2, 133–326.

<sup>5</sup> J. Moltmann, Perspektiven der Theologie, 47 f; ders., Der gekreuzigte Gott.

<sup>6</sup> E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 118; ähnlich, wenn auch funktionaler W. Kasper, Christologie im Präsens.

<sup>7</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 169–222; III, 35–60; V, 183–221; VII, 133–136; M. Löhrer, Mysterium Salutis II, bes. 311; auch W. Kasper, Einführung in den Glauben 52, 56; ders., Jesus der Christus.

<sup>8</sup> G. Gutiérrez, Praxis de liberación y fe cristiana: Signos de liberación; S. Galilea, Para una Iglesia del Pueblo: Ediciones vicaría de la solidaridad, reflexion 7; J.C. Scannone, Fe Cristiana y Cambio Social en America Latina: Fe y Secularidad, 353–372; F.B. Siebeneichler, Catolicismo Popular – Pentecostismo – Kirche, 171–199.

<sup>9</sup> J. Comblin, Teologia de la Misión; R. Muñoz, Solidaridad Liberadora – Misión de Iglesia; J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 45 ff mit 120 ff.

Der freiwillig das Kreuz tragende Christus gehört in die Christologie, in die Theologie. Und erst abgeleitet in die Soteriologie. Er starb am Kreuz in der Freiheit Gottes.

Noch einmal – und das gilt auch für Boff und Ruggieri: Ich meine, die neue Soteriologie ist besser als ihre Vorgänger. Deshalb rezensiere ich sie. Aber – Soteriologie ohne Christologie?

Soteriologie ohne Christologie könnte allenfalls «Nachfolge» als Kategorie haben. Aber Nachfolge begründet noch nicht Freiheit, wenn sie Befreiung in der Praxis des Weltmaßstabes glaubhaft macht. Freiheit und nicht nur Befreiung begründen, das wäre eine Aufgabe für eine theologische Christologie. Ohne diese Christologie hängt Soteriologie zwar nicht in der Luft. Sie hat die Füße auf dem Boden von Erfahrungen. Aber es könnte ihr die Luft ausgehen ohne den argumentativ begründeten Satz: «Christus ist unsere Freiheit.»

<sup>10</sup> E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, 139 ff; ders., Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden; ders., Christus und die Christen, 27, 29, 461 ff, 767; L. Boff, Jesus Christ Libérateur, 247 ff; G. Ruggieri, Christliche Gemeinde und «Politische Theologie», 90 ff.

<sup>11</sup> J.B. Metz, aaO., 3ff mit 77 ff, 136 ff mit 161 ff.

<sup>12</sup> J. Meyer zu Schlochtern, Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung.

<sup>13</sup> siehe Anm. 8; J.B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge.

<sup>14</sup> G. Ruggieri, aaO. 57 ff mit 103 f, 130 ff; E. Peterson, Marginalien zur Theologie, 17 ff, 27; ders., Theologische Traktate, 165–224.

## NORBERT SCHIFFERS

1927 in Aachen geboren. Professor für Religionswissenschaft an der Universität Regensburg. Neuere Bücher: Befreiung zur Freiheit; Gefangene; Theorie der Religion. Beiträge in Festschrift J. Auer «Mysterium der Gnade», Festschrift J. Pohlschneider «Bestellt zum Zeugnis». 52 Aufsätze in philosophischen und theologischen Zeitschriften, u.a. in Revista Eclesiastica Brasileira (Dez. 1976), Ciências Humanas (März 1977). Ehrenmitglied der Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos. Anschrift: Carl-Thiel-Str. 6, D-8400 Regensburg.