

Der eine Christus und die vielen Christentümer

Europäische Überlegungen zur Kontextualisierung der Christologie

Dietrich Korsch

1. Historisierung des Christentums oder: Text und Kontext

Kontextualisierung – das systematische Problem dieses Begriffs hat einen historischen Ort. Gewiß kann man die hermeneutische Einsicht allgemein geltend machen, daß jeder Text einen Kontext besitzt, in dem er entstanden ist, und einen Kontext, in dem er verstanden wird. Kontextualisierung als Problem aber wird erst dann akut, wenn Entstehungskontext und Verstehenskontext sich fundamental voneinander geschieden haben, so gründlich, daß nicht einmal mehr der Text das Auseinandergetretene vermittelt. In solchen Situationen wird dann das Augenmerk auf die Kontexte selbst gerichtet und die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander gestellt. Ja, man kann sagen, daß erst durch die Differenz von Kontexten auch der Unterschied von Text und Kontext verstanden wird. Insofern ist die allgemeingültige hermeneutische Grundannahme ihrerseits ein geschichtliches Produkt und stand nicht allezeit zur Verfügung.

Die Unterscheidung von Text und Kontext – und damit das Thema der Kontextualisierung – verdankt sich, historisch gesehen, einem Epochenwandel, den man gemeinhin als den Übergang der europäischen Kultur in die Neuzeit beschreibt. Wie immer man diesen Übergang sozialstrukturell oder geistesgeschichtlich ausformuliert – für das Christentum ist jedenfalls dies die Folge gewesen, daß die gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten zunehmend weniger religiös bestimmt waren. Ineins damit änderte sich der Verstehensrahmen der Glaubensüberlieferungen; und zwar, im Unterschied zu früheren, unmerklichen Anpassungen ausdrücklicher Weise. Was nun gefordert wurde, war eine solche Auslegung der Tradition, die in den gegenwärtigen, als andersartig empfundenen Kontext hinein zu sprechen in der Lage war. Im Epochenbruch zur Neuzeit hat das europäische Chri-

Anmerkungen zu diesem Kapitel Seite 62

stentum seine eigene Kontextualisierung erlebt und aktiv betrieben. Die ausgearbeitete historische Methodik ist das Handwerkszeug dafür gewesen. Denn in der historischen Erforschung der alten Texte trat einerseits die Differenz der Kontexte als solche auf den Plan; zugleich aber ist jede historische Rekonstruktion auch schon die Konstruktion aktuell beziehbaren Sinnes. Die Frage bei diesem Verfahren, durch Distanzaufbau eine neue Art von Nähe zu gewinnen, ist natürlich, worin denn das Kontinuum besteht, das über die Differenz der zeitgeschichtlich und sozialstrukturell verschiedenen Kontexte die Selbstigkeit des Textes ausmacht.

In der neueren europäischen Christentumsgeschichte ist dieses Problem diskutiert worden am Begriff des Wesens des Christentums, das die Konstante bilden soll in allen variablen geschichtlichen Erscheinungen.¹ Zu einem Element kulturbürgerlichen Bildungswortschatzes ist das Wesen des Christentums durch Adolf v. Harnacks berühmte gleichnamige Vorlesung auf der Schwelle vom 19. ins 20. Jahrhundert geworden. In seiner sich historisch verstehenden Rekonstruktion dieses Wesens bezieht sich Harnack auf die Verkündigung Jesu zurück und findet in ihr als die alles bestimmende Einsicht ausgesprochen das unmittelbare Verhältnis zwischen Gott dem Vater und der menschlichen Seele. Dieses Gegenüber, die Konfrontation von Gott und Mensch, ist ein paradoxer Sachverhalt, aber einer von weitreichender Bedeutung. Denn aufgrund dieses Verhältnisses bekommt die Menschenseele einen unendlichen Wert zugesprochen. Darum kann Harnack die These vertreten, daß in dieser Grundeinsicht der Verkündigung Jesu der Begriff der Religion überhaupt erfüllt ist. Dieser Gedanke »Gott und die Menschenseele« macht nun die Konstante aus, die sich durch die Geschichte des Christentums hin verfolgen läßt in allen zeitgeschichtlichen Wandlungen und die noch in der Gegenwart reichen Gewinn verspricht.² Im Jahr 1903 unterzog Ernst Troeltsch Harnacks Wesens-Konstruktion und die nachfolgenden Debatten einer methodischen Revision.³ Scharfsichtig wies Troeltsch darauf hin, daß es sich bei der Aufstellung eines Wesens des Christentums um ein Unternehmen handelt, das das historische Bewußtsein zur weltanschaulichen Vorraussetzung hat. So gewiß nun die Suche nach dem Wesen historisch verfährt, so wenig ist doch der Gewinn eines Wesensbegriffes rein historisch zu erzielen. Es handelt sich vielmehr um einen geschichtsphilosophisch zu verantwortenden Begriffsvorschlag. Ein geschichtsphilosophisches Unternehmen also ist die Ermittlung des Wesens des Christentums. Das heißt im einzelnen: Ein solcher

Wesensbegriff hat kritische Funktion, indem er alles Unwesentliche ausscheidet. Ein solcher Begriff des Wesens ist seinerseits ein der Entwicklung unterworfenen Unternehmen; daher ist es ausgeschlossen, daß das gesuchte Kontinuum an irgendeinem Orte als solches definitiv begrifflich sich vorfände. Schließlich ist jeder Wesensbegriff auch ein positiver Sollensbegriff, der mit heraufführen möchte, was er beschreibt.

Mit alledem ist klar: Die Suche nach einem Wesen des Christentums ist eine auch und gerade für das historische Bewußtsein unerläßliche Aufgabe, wenn es nicht alles – eingeschlossen sich selbst – der Relativität des geschichtlichen Wandels anheimgeben will. Andererseits kann auch die Aufstellung eines Wesensbegriffes nicht vor der historischen Relativität bewahren. Im Gegenteil: Jeder Wesensbegriff ist ein ausgesprochen subjektives Unternehmen. Zwar nicht im Sinne bloßer Willkür, wenn anders die historischen Sachverhalte nicht beliebig umgebogen werden dürfen. Wohl aber im Sinne einer die eigene Person einschließenden Entscheidung für das subjektiv als richtig, als wahrhaft christlich Erkannte.

In der Fassung, die Troeltsch dem Problem gegeben hat, erscheint die Debatte um das Wesen des Christentums als durch zwei Merkmale gekennzeichnet. Einmal ist es das Bemühen, in dem Wechsel der Kontexte so etwas wie einen konstanten Text zu finden, an dem aller Wechsel sich abspielt. Auf der anderen Seite unterliegt auch dieses Bemühen selbst dem Prozeß der Subjektivierung: Der gesuchte Text ist ein solcher auch immer nur in der Beziehung auf die jeweilige Person und im Zusammenhang seiner Bedeutung für sie.

Troeltsch selbst hoffte, was den historischen Verlauf angeht, darauf, daß die Streubreite als unabhängig sich gebender Subjektivität nicht destruktiv weit ausfällt; er setzte sozusagen auf eine kulturgeschichtliche Selbstbegrenzung des Subjektivierungs- und Individualisierungsprozesses. Abgesehen davon aber hielt er die »systematisch-normative Aufgabe der Bestimmung des Wesens als Grundlage der Zukunftsentwicklung« für ein nicht nur mögliches, sondern sogar nötiges Unternehmen.⁴

Diese systematische Nötigung wächst in dem Maße, in dem seit 1903 nicht mehr weltgeschichtlich darauf vertraut werden kann, daß es die Tradition europäischer Kultur und Bildung ist, die die auseinanderlaufenden Subjektivierungsprozesse – auch in den unterschiedlichen Christentümern – bremst. Darauf zu setzen, ist nicht nur angesichts der Entkolonialisierung aussichtslos; durch die beiden Weltkriege hat

sich die europäische Tradition auch selbst als humanistisches Heilmittel desavouiert. Wie aber, wenn überhaupt, läßt sich dann einer Bewegung der Subjektivierung begegnen, die als Kontextualisierung auf die Auflösung jeglichen Textes als eines kontextverbindendes Mediums hinausläuft? Vor dieser Aufgabe sieht sich eine europäische Theologie heute, die sich selbst als kontextuelle begreift.

2. Individualisierung der Christologie oder: der Text der Kontexte

Troeltschs kritische Analyse der Begriffe vom Wesen des Christentums ist darum so bedeutungsvoll, weil mit ihr alle Versuche an ein Ende kommen, noch einmal in satzförmiger Weise, gewissermaßen in Form einer christlichen Zentralidee, eine solche Wesensbestimmung vorzunehmen. Das kontinuierliche Wesen des Christentums, das bei Troeltsch einzig noch als rechtfertigungsfähig erhalten bleibt, ist der religiöse Geist einer Kultur der Subjektivierung und Individualisierung. Die Verschiedenheit der Kontexte ist kulturtheoretisch vermittelt.

Nun hat sich aber in der nachfolgenden Entwicklung des zentraleuropäischen Christentums gezeigt, daß diese religiös vermittelte Einheit der Kultur unter den politisch-gesellschaftlichen Belastungen des 20. Jahrhunderts zerbrochen ist. Die allen noch möglich erscheinende Bewahrung eines konstanten Wesens des Christentums ist davon nicht unbetroffen. Wie immer man im Einzelnen und in aller inneren Unterschiedenheit die Antithese der sog. dialektischen Theologie gegen den kulturtheoretisch sich auslegenden Neuprotestantismus bestimmen mag: Es geht allemal um die Frage, wie das Zentrum des Christlichen nach der Phase seiner kulturprägenden Kraft zu denken und lebendig zu halten wäre.

Methodisch gesehen vollziehen die Dialektiker eine Umwendung. Nicht mehr wird aus den kulturellen Kontexten der ursprüngliche Text zu bestimmen versucht. Vielmehr soll ein Text aufgeboten werden, der von sich aus die Kontexte erschließt und begreifen läßt. Ein Text, der eben mehr sein soll als ein Gedanke, als eine Idee vom Wesen des Christentums. Das Wirklichkeitspathos der frühen dialektischen Theologie speist sich daher. Die hier gemeinte Wirklichkeit kann im Unterschied zur bekämpften Synthesentheologie nur christologisch zum Ausdruck gebracht werden. Damit ist eine eigentümliche Funktionsveränderung der Christologie gegeben; sie wird von einem

gewichtigen Lehrstück zum Fundament aller theologischen Rede. Die emphatische Behauptung einer christologisch wahrhaft wirklichen Wirklichkeit oder eines allein authentischen Textes ist freilich, wie man später an der Spaltung der dialektischen Theologie sehen kann, ein ambivalentes Unternehmen. Noch immer liegt die Versuchung allzu nahe, in vorneuzeitliche Bestimmungswünsche der Religion gegenüber der Gesellschaft zurückzufallen.⁵

Dieser Ambivalenz ist auch noch die Grundentscheidung von Karl Barths Lehre vom Wort Gottes in den Prolegomena seiner Kirchlichen Dogmatik verhaftet, wenn der Bereich der Kirche als Erkenntnis- und Wirkungsort des Wortes Gottes ausgezeichnet wird.⁶

Denn damit ist immer noch nicht deutlich die Grenze gezogen zwischen der propagierten Isolierung und Verselbständigung des christologischen Textes gegenüber seinen kulturell mannigfaltigen Kontexten. Noch immer kann es so scheinen, als solle die Kirche, die ja selbst ihre auch kulturelle Erscheinungsform nicht abstreifen kann, als besonderer und maßgeblicher Wirklichkeitshorizont vorgestellt werden.

Einige Jahre später hat Barth auf dem eingeschlagenen Weg die fällige Konsequenz gezogen und eine radikale Umstellung in der Christologie vorgenommen. Wie tief diese Veränderung reicht, die ihrerseits der neuen methodischen Stellung der Christologie Rechnung trägt, läßt sich an einem klassischen christologischen Thema erläutern. Seit der Zeit der altkirchlichen Apologeten konnte man von der auf Joh. 1 fußenden Identifikation Jesu mit dem Logos den Gebrauch machen, mit ihr über die historische Erscheinung Jesu von Nazareth hinaus dessen universelle Bedeutung auszusagen. Dabei konnte man sich die verschiedenen Konnotationen des Begriffes Logos zunutze machen, die sowohl an die alttestamentliche Weisheit als auch an den klassisch-griechischen Geistbegriff als auch an den spätantik-gnostischen Erlösermythos denken lassen. Das methodische Verfahren dabei ist jeweils dies, daß ein Kontextelement aus dem kulturellen Umfeld gebraucht wird, um sagen zu können, was bzw. wer Jesus Christus ist. In seiner Auslegung von Joh. 1, 1–2 hat Barth von dieser traditionellen Verknüpfung radikal Abschied genommen.⁷ »Logos«, so deutet er die Stelle, hat keine eigene sinntragende Bedeutung, sondern ist, semantisch gesehen, Platzhalter für Jesus von Nazareth.⁸ Das ist nun aber, gerade auf dem Hintergrund der sich in die Kontexte hinein erweiternden Interpretation des Logos in der Tradition, eine Umstellung von größtem Ausmaß. Denn sie hat zur Folge, daß eben alles in der

Welt, von dem ersten Anfang in der Zeit her, im Ausgang von Jesus Christus und unter Bezug auf ihn zu denken und zu verstehen ist. In seiner Erwählungslehre, in deren Zusammenhang diese Auslegung von Joh. 1 steht, hat Barth die seit der dialektischen Antithese gegen die neuprotestantisch-ideenförmige Bestimmung des Wesens des Christentums gesuchte christologische Pointierung gefunden.

Alles von Christus her, kein Prinzip außer seiner Person, das Geltung beanspruchen darf. Wenn man das recht bedenkt, dann ist das, mit den Mitteln christologischer Lehrbildung ausgesagt, das Ende der Maßgeblichkeit lehrmäßiger, satz- und ideenförmiger Glaubenswahrheit. Denn für alle begrifflich sich auslegende Glaubenswahrheit wäre zu fragen, wo denn angesichts dieser alles bestimmenden Wirklichkeit ihr besonderer, von dieser Wirklichkeit unberührter Ort sein könnte.

In seiner Erwählungslehre hat Barth die Individualisierung der Christologie ins Extrem getrieben. Er hat dadurch einen Text anvisiert, der in der Tat allen Kontexten erst ihren Rang als Kontexte verleiht. Alle Kontexte können daher und insofern nur Kontexte dieses einen Textes sein. Mit der christologischen Individualisierung der Erwählungslehre hat Barth seine Version vom Wesen des Christentums vorgelegt. Es ist deutlich zu sehen, daß die Aufbauprinzipien derselben ganz andere sind als in der Debatte, die Troeltsch an ihr Ende brachte. Das besagt freilich noch nicht ein bloß beziehungsloses Nebeneinander. Ganz offenbar soll die christologische Individualisierung bei Barth auf neue Art das Problem angehen, das zur Aufstellung von Wesensbegriffen des Christentums führte. Ob aber diese Absicht sich auch realisieren läßt, das ist mit der Auszeichnung des christologischen Grundsatzes, der seine Satzhaftigkeit selbst kritisiert, nicht ausgemacht. Denn es ist nun erst noch zu zeigen, inwiefern dieser Text seine Kontexte erschließt.

3. Universalisierung der Christologie oder: die Kontexte des Textes

Wie realisiert sich die singuläre Maßgeblichkeit Jesu Christi in geschichtlich-sozialen Umständen, die eine kulturelle Vermittlung der Identität des Christlichen ausgehöhlt haben? Offenbar weder im Sinne ethischer Weisungen noch nach dem Muster existenzieller Vorbildlichkeit. Denn für beide Vermittlungsweisen, die über die Lebensführung laufen, ist das geeignete gesellschaftliche Umfeld vorausgesetzt.

Die schlechthinnige Eigentümlichkeit der christologischen Individualität wird dabei aber gerade dementiert.

Wer Jesus Christus ist und was er für das Leben der Menschen bedeutet, das muß sich an seiner eigenen Geschichte ablesen lassen. Seine Individualität ist so vorzustellen, daß sie sich selbst erweitert und für andere beziehbar macht; und diese Erweiterung und Beziehbarkeit behauptet sich gegen die Ansprüche kulturell vermittelter und insofern getrübtter Christuserkenntnis.

Was hier in dürren funktionalen Sätzen gesagt ist, kennzeichnet die in sich sehr reiche Struktur der Versöhnungslehre Barths in KD IV. Versöhnung besagt ja eben dies, daß der sich in Jesus Christus als Gott für die Welt bestimmende Gott gegen die Ansprüche der Menschen auf eigene Verfügung über die Gotteserkenntnis sich selbst auf neue und endgültige Weise als der erweist, von dem her und auf den hin die Menschen allein leben können. Diese Versöhnung geschieht in der Geschichte Jesu Christi, die sich konzentriert in dem gegensätzlichen Doppelereignis seines Todes am Kreuz und seiner Auferweckung durch Gott. Genau im Durchleben und Durchleiden dieser Geschichte wird aus dem ursprünglich und prinzipiell alles bestimmenden Individuum Jesus Christus der faktisch und endgültig alles bestimmende Herr. Kraft seiner Auferstehung, die den Tod als Tod für uns feststellt und in Erinnerung hält, existiert Jesus Christus als der Lebendige pro nobis.

Selbstbezeugung des Auferstandenen, so heißt der Leitbegriff Barths für diesen Sachverhalt. Näherhin ist er noch einmal zu differenzieren in seine strukturellen Voraussetzungen und seine aktual überzeugende Wirklichkeit. Die strukturellen Voraussetzungen der Selbstbezeugung sind darin zu sehen, daß indem, was in der Welt der Fall ist, gewisse, dem Leben dienende Regelmäßigkeiten zu beobachten sind.⁹ Zu ihrer bestimmungsgemäßen aktualen Wahrnehmung und Ingebrauchnahme kommt es aber erst da, wo der Auferstandene sich selbst im Wort der Wahrheit, als Licht des Lebens zu erkennen gibt.¹⁰ Mit dieser doppelten Weise der Selbstbezeugung wird die christologische Individualität, wie sie in der Erwählungslehre grundgelegt war, in Universalität überführt. Jedenfalls objektiv. Denn es ist immer noch – und entscheidend – zu fragen: Für wen ist denn eigentlich diese christologische Konstruktion von Wirklichkeit gedacht? Wie kommt sie unter den Menschen vor?

Wenn man sich diese Fragen vorlegt und auf der von Barth gelegten Spur bleibt, dann muß man sagen: Die Art und Weise des Vorkom-

mens der Wirklichkeit Jesu Christi unter den Menschen kann sich nur bemessen nach der Art und Weise, wie er selbst wirklich ist. Die christologische Universalisierung hat deshalb die Form der humanen Individualisierung. Sie geschieht so, daß Menschen durch Christus für Christus gewonnen werden und dabei zu wahren Menschen vor Gott und vor sich selbst werden. Wie das vor sich geht, in der Koinzidenz von göttlichem Geistwirken und eigener Entscheidung, das läßt sich trefflich an Barths letztem Teil der KD, dem Fragment der Tauflehre, studieren. Christologische Universalisierung als humane Individualisierung – diese Auslegung ist vorsorglich gegen zwei Mißverständnisse zu verteidigen, die dem Begriff des Individuums entspringen. Zum einen pflegt gesagt zu werden, Individuen seien der bürgerliche Restbestand ursprünglich freier Humanität. Das Gegenteil ist richtig. Denn dem Individuum, so wie es sich anhand der Christusgeschichte begreifen lernt, ist freie Humanität gerade nicht ursprünglich zuhanden; es verlangt vielmehr, dazu erst befreit zu werden. Und bürgerlich ist solcherart Individualität zuletzt, wenn anders funktionale Gleichheit im Tauschsystem gerade Individualität austreibt. Der andere Einwand lautet: Individualität ist Privatismus und sozialer Eskapismus. Auch das trifft für den christologisch gewonnenen Individualitätsbegriff nicht zu. Denn hier kommt solches individuelle Selbstsein erst durch Beziehung zustande. Und diese Beziehung auf Christus ist genau von der Art, daß sie gerade die Individuen in die unverbrüchliche Gemeinschaft mit anderen Menschen hineinführt – so gewiß die Besonderheit Jesu sich ja auch selbst nicht exklusiv, ausschließend gibt.

Humane Individualisierung, das Werden von Menschen zu sich als von sich selbst und für andere befreite Wesen – das wäre also der Ertrag des großen Barth'schen Unternehmens, wenn man einige ganz grobe Strukturen dieses Werkes im Zusammenhang der Kontextualisierungsfrage bedenkt. In der christologischen Pointierung ist damit ein Prinzip angegeben, das als besonderes, lebens- und nicht satzförmiges, die Stelle eines Textes einnimmt, der deshalb kontextualisierungsfähig ist, weil er sich die Kontexte als solche selbst bestimmt.

Wenn man dieses Ergebnis nun noch einmal von der anderen, der humanen Seite aus betrachtet, dann kann man noch einige genauere Auskünfte darüber geben, wie solche Individualisierung sich vollzieht. Denn wenn der Vorgang ernst genommen wird, kann das Ergebnis nicht ein äußerlich gleichförmiges Erscheinungsbild christlich frommen Lebens sein. Vielmehr wird gerade eine durch die Beziehung auf Christus sich gewinnende Individualität jeweils individuell in Erschei-

nung treten. Denn für jeden und von jedem her werden sich im Ausgang von der Individualisierung andere Lebenskontexte erschließen bzw. schon erschlossene sich anders bestimmen. So daß man also sagen muß: Die erscheinende Wirklichkeit der christologisch gewonnenen Individualisierung ist ein befriedeter Pluralismus der Lebensformen. Gerade dieser Gedanke aber ist es, der das Barthsche Konzept, so gewiß es europäischen Ursprungs ist, als Modell interkultureller Selbstverständigung des Christentums interessant macht. Individualisierung als befriedete Pluralisierung – das wäre ein europäischer Vorschlag zur Debatte kontextueller Theologie. Einige Folgerungen aus diesem Gedanken können abschließend noch gezogen werden.

4. Das Angebot europäischer Christologie oder: der eine Text in den vielen Kontexten

Zu sich selbst kommen Menschen, indem sie von den Bindungen ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Herkunft so befreit werden, daß sie sich in eigener Verantwortung kritisch und konstruktiv zu ihr verhalten können und dabei in der Lage sind, sich auch auf Menschen anderer Herkünfte einzustellen. Anders gesagt: Subjekte eigenen Lebens werden Menschen dadurch, daß sie von der natürlich-faktischen Heteronomie frei werden, um autonom den Zugang zum eigenen Gewordensein und dem Anderssein der anderen zu finden.

Dieser Gedanke setzt voraus, daß die natürlich-gesellschaftliche Lebenswelt unterbrochen werden kann; er setzt voraus die Möglichkeit von Religion, denn in der Religion wird, wie immer sie gefaßt ist, das Problem bearbeitet, wie sich meine vorfindliche Existenz zu ihrem wahren, eigentlichen Sein verhält. Freilich gibt das Faktum von Religion als solches noch keine Auskunft darüber, wie denn das Problem gelöst wird. Hier sind vielmehr verschiedene Variationen denkbar und zu beobachten: Religion als Weltvermittlung, Religion als Weltflucht, Religion als Weltunterscheidung und Welterschließung.

In dieser Typologie nimmt der sich über die Individualität Christi auslegende Glaube nun folgende Stellung ein: Christus ist derjenige Eine, der sich in der Welt und unter ihren Bedingungen ganz auf Gott verläßt und so im Unterschied zur Welt für die Welt und die Menschen in ihr lebt. Der auf ihn sich verlassende Glaube findet sich durch ihn in dieselbe Stellung versetzt. Er ist der bestimmenden Macht der Welt entnommen (der er sich doch aus der eigenen Macht des Bösen ver-

pflichtet hatte). Er ist fähig, sich selbst treu zu bleiben und zugleich auf andere zuzugehen.

Daher kann man sagen: Christus selbst ist der Text, der in allen Kontexten wirksam ist. Und er wird als dieser Text entdeckt gerade dann, wenn man aus den Kontexten nach der Bedingung der Möglichkeit fragt, sich über ihre unmittelbare Maßgeblichkeit zu erheben, ohne sie doch abstrakt zu negieren. Im Ausgang von Karl Barth kann man europäische Christologie als ein Angebot darstellen, die Logik der Kontextualisierung umzukehren und gerade dadurch kontextfähig zu werden. Also: Die Auflösung des Textes in seine Kontexte zu vermeiden, indem in der Besinnung auf das eigene Selbst vor Gott in der Gestalt Jesu Christi ein Text von Augen tritt, der gerade die Aufklärung der Kontexte als solche verspricht, ohne sich ihrer zwingenwollenden Macht zu unterwerfen.

Individualisierung als befriedete Pluralisierung – darin wird der Dominanz der gegeneinander feindlichen Kontexte widersprochen. Darin wird zugleich die eigene Kontextualität und die der anderen präsent gehalten. Ein Angebot europäischer Christologie – nicht mehr. Denn die in diesem Angebot beschriebene Individualisierung muß ein jeder, eine jede selbst vollziehen. Im europäischen wie in jedem anderen Kontext.

1) Vgl. R.Schäfer, Christentum, Wesen des...; in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.1, Darmstadt 1971, 1008-1016.

2) A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, München und Hamburg 1964 (Siebenstern-TB 27), bes. 49–53

3) E. Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentums«? in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 2, Tübingen 1922, 386–451.

4) aaO., 450

5) Vgl. Chr. Gestrinch, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977.

6) K. Barth, KD I,1, Zollikon-Zürich 1932, § 4; KD I,2, 1938, § 22

7) K. Barth, KD II,2, Zollikon-Zürich 1942, 102–106

8) Interessanterweise stimmt der kritische Exeget hier mit dem systematischen Ausleger überein: »Der Gottesgedanke ist...von vorherin durch den Offenbarungsgedanken bestimmt. Von Gott reden, heißt: von seiner Offenbarung reden; und von Offenbarung reden, heißt: von Gott reden. Und dabei ist Offenbarung nicht in einem allgemeinen Sinne gemeint, sondern als der im fleischgewordenen Offenbarer vernehmbare Heilswille Gottes.« Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Meyer KEK), Göttingen 1950, z. St., 18.

9) »Lichter des Kosmos« heißen sie in Barths Terminologie, KD IV, 3, Zollikon-Zürich 1959, 153–171

10) Dabei wird hier konsequenterweise der Raum der Kirche als äußere Grenze des Wortes Gottes überschritten zugunsten wahrer Worte auch extra muros ecclesiae, vgl. aaO., 122–153.