

DIETRICH KORSCH

Christologie im Kontext

Nimmt man den Begriff in strengstem Sinne, so wird die Antwort auf die Frage, was kontextuelle Theologie sei, je nach Kontext verschieden ausfallen.

In dieser Figur konzentriert sich das methodologische Problem kontextueller Theologie überhaupt. Es läßt sich in drei Hinsichten ausdifferenzieren. Zum einen bedeutet kontextuelle Theologie die konsequente Fortsetzung der *Historisierung der Theologie*.. Konsequenz insofern, als die theologieproduzierenden Subjekte nicht nur im Felde ihrer geistesgeschichtlichen Bildungsprozesse verortet werden, sondern darüber hinaus in die überindividuellen geschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen ihres Denkens und materiellen Lebens eingestellt werden, so daß dann schließlich auch nach den Folgewirkungen theologischer Hervorbringungen in den Zusammenhängen der - ihrerseits interessengeleiteten - Rezeption gefragt werden kann. Kontextuelle Theologie bedeutet zweitens *diatheologische Wahrnehmung und Verarbeitung* dieser konsequent historisch beschriebenen Umwelten. Der Unterschied von Kontext und Wahrnehmung bewahrt diesen Typ von Theologie vor dem Vorwurf, nichts als eine ideologische Reproduktion der wirklichen Verhältnisse auf dem Gebiet der in Vorstellungen und Gedanken gefaßten Religion in den Blick zu bekommen. Denn in dem Kontext sich zum Kontext zu verhalten, setzt allemal Differenz voraus, die als gewußte auch bewußt zur Artikulation gebracht wird. Freilich verkompliziert sich das Problem kontextueller Theologie damit noch

einmal um eine weitere Stufe. Denn nun steht - drittens - zur Debatte, ob denn wenigstens theologisch von einem *Kontext der Kontexte* gesprochen werden kann - oder ob auch in der Theologie nichts anderes geschehen kann, als die Unvermitteltheit der politisch-ökonomisch determinierten Lebenswelten religiös zu reduplizieren. Müßte man sich für diese zweite Seite der Alternative entscheiden, dann läßt sich die ideologische Auflösung der Theologie nicht mehr argumentativ abwehren; es bliebe den Verteidigern nur die abstrakte Gegenkritik, daß auch die Ideologiekritik immer ideologisch operiere: womit dann die antagonistische Mannigfaltigkeit der Kontexte sich vollends durchgesetzt hätte. Sucht man aber nach Argumenten, die das erste Glied der Alternative stützen, daß nämlich in der Theologie ein Kontext der Kontexte zu entdecken sei, dann kann sich auch diese Suchbewegung - um den Preis der Abstraktion - nicht über die eigene Partikularität hinwegsetzen. Es ist dann präzise unter den Bedingungen eigener Kontexthaftigkeit zu fragen nach einem partikularen Theologiemodell, das diese Partikularität annimmt, die individuelle oder gruppen- und interessenspezifische Wahrnehmung und Gestaltung von Religion zuläßt und trotzdem den Durchblick auf die Gemeinsamkeit in diesen Verfahren eröffnet. Freilich wird dann auch die Bestimmung des Kontextes nicht in beziehungsloser Vorgängigkeit gegenüber der Theologie erfolgen können, sondern erst aus der Perspektive seiner theologischen Wahrnehmung zur Eindeutigkeit gebracht. Eine solche Theologie ist in der Lage, sich den Explikationsbedürfnissen der Postmoderne zu stellen - einer Zeitlage, an der auf ihre Weise, wengleich faktisch mit anderen politischen Optionen als in der Mehrzahl verbreitet, auch die kontextuelle Theologie teilhat.

Meine These ist, daß die Theologie Karl Barths auf entsprechendem Reflexionsniveau zu einer solchen Theologie ausgebaut werden kann. Das will ich im folgenden an einem Ausschnitt aus Barths Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik zeigen. Methodisch gehe ich dabei so vor, daß ich zunächst einen historisch-theologischen Rahmen rekonstruiere, in dem Barths willkürlich-unvermittelt anmutender Satz, man dürfe in der Theologie nicht von einem vorgefaßten Menschenbild ausgehen, einen verständlichen Sinn ergibt. Dieser Rahmen wird sodann in zwei Durchgängen, die Barths Bearbeitung der dogmatischen und biblischen Tradition vom Menschsein Jesu Christi zusammenfassen, theologisch auf den Punkt zugespitzt, von dem her sich zugleich die Präzisierung des Kontextes und der Ansatz zu seiner differenzierten Wahrnehmung mit den Mitteln der Religion ergibt. Dieses Verhältnis soll im Schlußteil noch einmal explizit reflektiert werden.

1 Christologie nach der Aufklärung

„Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewesen; daß er nie aufgehört hat, wahrer Mensch zu sein: das ist ausgemacht.“¹ Mit diesen Sätzen hat Gotthold Ephraim Lessing 1780 die Einstellung auf den Begriff gebracht, die sich für die Folgezeit als Kanon des Nachdenkens über Sein und Wesen Jesu Christi herausstellen sollte. „Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen ...: das ist ausgemacht.“ Für sich selbst hat Lessing das Problem bereits entschieden. Er hat seine Aufstellung als unversöhnliche Alternative zwischen der christlichen Religion und der Religion Christi verstanden, als unvermittelbaren Gegensatz zwischen dogmatischer und historischer Auffassung Jesu. Die Ausarbeitung der Religion Christi wird für ihn zum Programm.

Gut fünfzig Jahre später hat David Friedrich Strauß die Entscheidung Lessings als noch abstrakt kritisiert. Das Programm einer Religion Christi kann nicht erklären, so sagt Strauß, „wie die Frömmigkeit dazu kommt“, Christus „zu ihrem besonderen Gegenstand zu machen.“² Mit seiner Kritik an der Lösung des Rationalismus hat Strauß freilich die Alternative Lessings nur um so tiefer ins Bewußtsein eingegraben. Denn es gibt gar keinen Weg, von der Menschheit Christi auf seine Gottheit zu schließen. „Über die geschichtliche Erscheinung Christi hinausgehen“, bemerkt Strauß, „heißt ... nicht zum Wesen Christi sich erheben, sondern zur Idee der Menschheit überhaupt.“³ Daraus folgt aber, daß die göttlichen Prädikate, die die Kirchenlehre Christus als einem Individuum beilegt, in Wahrheit auf die reale Idee der Menschengattung als einer existierenden zu beziehen sind. „Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott ...; sie ist der Wundertäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material der Tätigkeit heruntersetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist“ und so fort⁴. Das historische Prinzip der Christologie hat sich den Gehalt des Dogmas angeeignet und es um seinen Sinn gebracht.

Warum ist das so? Warum hat die dogmatische Christologie ihrer historischen Auflösung so wenig entgegenzusetzen? Warum sieht sie sich unter Auslegungsbedingungen gestellt, die ihr die Explikation des Eigenen so schwer machen?

„Daß er wahrer Mensch gewesen... .. das ist ausgemacht.“ In diesem Satz sind sich dogmatische Christologie und historische Kritik einig. Doch nur zum Schein. Denn was es heißt, wahrer Mensch zu sein, darin sind sie zutiefst zerstritten. In der dogmatischen Tradition bedeutet wahres Menschsein, das von Gott gegebene Wesen lebendig zu erfüllen, Gottes als des eigenen Ursprungs ein-

gedenk zu sein und sich zum Erreichen des gesteckten Zieles seines Beistandes zu versichern. Im entwickelten historischen Bewußtsein der Aufklärung wird unter wahrem Menschsein begriffen: das menschliche Wesen, das mit Leben zu erfüllen ist, selbst zu setzen und selbst zu bestimmen, so daß erst die Einheit von Selbstsetzung und Selbstvollzug dessen realen Inbegriff ausmacht; daß dieser tatsächlich realisiert wird, dafür mag dann auch Gott als letzter Grund oder äußerster Horizont in Anspruch genommen werden.

Nun kann man sich in der Reflexion ziemlich leicht über diesen Gegensatz erheben, wenn man seinen geschichtlichen Ort außer Acht läßt. Die einander widerstreitenden anthropologischen Grundannahmen entsprechen jedoch einem irreversiblen Wandel im gesellschaftlich vermittelten Naturverhältnis. Auf der einen Seite der Mensch als rationales Lebewesen, das sich im Umkreis der Natur verwirklicht, indem es diese bearbeitet und sich von ihr nährt. Auf der anderen Seite die Menschengattung, die sich, Strauß hat das unvorsichtig genug ausgeplaudert, im Gegensatz zur Natur definiert, sie zum machtlosen Material ihrer Tätigkeit heruntersetzt. Diese gesellschaftlich verankerte Bezugsbasis der Anthropologie macht es dem dogmatischen Denken unmöglich, in unmittelbarer Weise einen Begriff allgemeinen menschlichen Wesens von Gott her zu entwerfen und als umstandslos akzeptabel auszugeben. Muß die Dogmatik aber am *vere homo* Jesu Christi festhalten, ohne sich zur Konsequenz: *vere homo est mere homo* verstehen zu können, so kann sie sich im Zeitalter bürgerlicher Utopie der Naturbeherrschung nur im und als Widerspruch artikulieren. Mag dieser Widerspruch auch theoretisch offengehalten werden können, praktisch ist er immer schon entschieden. Der Gegensatz von dogmatischem und historischem Bewußtsein dürfte insofern zur theologischen Signatur dieser Epoche gehören. Jedenfalls so lange, als sie sich nicht im Sinne von Strauß realisiert hat.

Inzwischen freilich droht sie sich auf dem einmal eingeschlagenen Weg in anderem Sinn zu erfüllen. Die gesellschaftliche Vermittlung des Naturverhältnisses ist selbst zur zweiten (oder soll man sagen: ersten) Natur geworden; der leichte Mantel der Produktionsverhältnisse über den Schultern des moralisch-religiösen Selbstverständnisses hat sich als stahlhartes Gehäuse erwiesen, um mit einem Bild Max Webers zu reden. Und die Aussicht auf die Vollendung der Menschengattung hat sich, in düsterer Ironie, in die Erwartung ihres selbstgesetzten Endes verkehrt. Solcher Wandel hinterläßt anthropologische Spuren. Die zeigen sich da, wo auf einen inhaltlich bestimmten Begriff menschlichen Wesens Verzicht getan wird und wo nur noch die Struktur exzentrischer Weltoffenheit übrig bleibt. Wie solche Struktur individuell erfüllt und gelebt wird, ist unter dem stahlharten Gehäuse relativ beliebig, freilich auch extrem variabel. Nur unter diesem vereinheitlichendem Druck hat denn auch das breite Einverständnis in der Auffassung des Menschen seinen Ort, nach dem er ist, was er aus sich macht.

Die Probleme des aufklärerischen Begriffs vom Menschen, der freie Selbsttätig-

keit und allgemeine Verbindlichkeit vereinen wollte, sind in der Gegenwart unübersehbar geworden. Im Klima dieser Schwierigkeiten hat sich zuletzt unter dem Stichwort Postmoderne eine verbreitete Stimmung zu dem apodiktischen Urteil verdichtet, mit der Konzeption eines solchen Wesens sei es überhaupt nichts. Schon die Ausrichtung darauf sei entweder eine illusionäre Überlastung oder eine repressive Beschränkung menschlichen Lebens. Diese Lage - wie immer man sich dazu stellen mag - schafft auch für die Theologie neue Bedingungen. Nicht nur kann sie selbst keinen unmittelbar-allgemeinen Begriff vom wahren Wesen des Menschen entwerfen - sie kann sich auch nicht mehr als Widerspruch zu einer als einheitlich unterstellten anthropologischen Auffassungsweise konstituieren.

Die Christologie Barths, das ist die These, die ich Ihnen in diesem Zusammenhang plausibel machen möchte, stellt einen Ansatz zur theologischen Verarbeitung der beschriebenen Zeitlage bereit. Sie läßt sich (1) auf das Nicht-gegebensein eines allgemeinen menschlichen Wesens ein, hält aber gleichwohl (2) am konstitutiven Rang des Selbstvollzuges fest und bemüht sich (3), durch die kritische Aneignung der Tradition hindurch das nichttraditionale Element der Verbindlichkeit menschlichen Wesens freizulegen. So bringt sie unter den gegenwärtigen Bedingungen die Maßstäbe der Aufklärung theologisch zur Geltung und eröffnet zugleich praktische Perspektiven der christlichen Religion. Diese Absicht möchte ich am § 64 der Kirchlichen Dogmatik verdeutlichen, in dem Barth unter dem Titel „Die Erhöhung des Menschensohnes“ den Versuch unternimmt, den Begriff des christologischen Dogmas einerseits und das evangelische Bild Jesu andererseits auf den identischen Brennpunkt einzustellen, der den Gegensatz von dogmatischer Christologie und historischer Auffassung Jesu überholt.

2 Der kritische Begriff des christologischen Dogmas

In der äußeren Gliederung des 2. Abschnitts von § 64 folgt Barth dem Zentrum des altprotestantischen Lehrstücks *De persona Christi*, welches von der Enhypostasie und der *unio personalis* über die *communio naturarum* zur *communicatio idiomatum* reicht⁵. Die inneren Umstellungen, die er vornimmt, sind erheblich. Sie gehen auf zwei Grundentscheidungen zurück:

Bekanntlich bestand die geniale Überlegung, die zur Ausbildung der Enhypostasielehre Anlaß gab, darin, die in der Formel von Chalcedon nur negativ beschriebene Einheit der Naturen Jesu Christi sich dadurch gedanklich näher zu bringen, daß man sie auf der Ebene der Hypostasen geeint dachte. Der Hypo-

stasen, die mit den an sich unvermittelbaren Naturen in Zusammenhang stehen und zugleich von ihnen unterscheidbar sein sollten. Das Problem dieser Lösung - wie ihre historische Chance - lag in der Ungeklärtheit von Einheit und Unterschied von *ousia* und *hypostasis*. Genau in diese Undeutlichkeit greift Barth ein, um eine Umkehrung der gesamten Betrachtungsweise einzuleiten, die ich die Existentialisierung des Wesensbegriffes nennen möchte. *Hypostasis* ist danach zu verstehen als individueller Existenzakt, *ousia* als die Struktur, in der dieser Existenzakt verläuft, oder, wie Barth sich bezüglich der Menschheit Jesu ausdrückt, als konkrete Möglichkeit der Existenz eines Menschen. Das Wesen ist danach von seiner Verwirklichung nicht zu trennen, und gleichwohl geht die Verwirklichung nicht aus dem Wesen hervor. Wie kommt es dann zu einer Verwirklichung, die als Verwirklichung wahren Wesens angesehen werden kann? Das hängt davon ab, wie der Existenzakt bestimmt ist. Liegt ihm nur abstrakte Selbstbeziehung, unmittelbare Selbsterhaltung zu Grunde, so folgt daraus überhaupt kein verallgemeinerbares Wesen. Auf die Frage nach der Bestimmtheit des Existenzaktes Jesu sieht Barth die Tradition mit dem Begriff des Gottessohnes antworten. Der Mensch Jesus existiert so, daß der Gottessohn die Bestimmtheit seiner Existenz ausmacht.

Was ist nun unter dem Ausdruck Gottessohn zu denken? Eignet dem Wesen keine Verwirklichungskraft, dann ist auch der Gottessohn nicht eine Ausprägung göttlichen Wesens an sich. Vielmehr existiert das göttliche Wesen nur in der und als Gemeinschaft der drei Seinsweisen von Vater, Sohn und Geist. Die Eigentümlichkeit göttlichen Wesens besteht dann darin, daß die Gemeinsamkeit und Übereinstimmung der drei Seinsweisen schon immer vollzogen ist. Und der Unterschied zum menschlichen Wesen ist genau darin zu sehen, daß dieses uns als immer noch zu vollziehen aufgegeben ist. Die *unio hypostatica* der Tradition ist demnach bei Barth gedacht als diese bestimmte Selbstbestimmung Jesu.

Diese Einsicht eröffnet den Blick auf die innere Struktur der *unio hypostatica* als ein Geflecht von Bestimmungsvollzügen. Das ist der andere Grundgedanke Barths: die Relationierung des Einheitsbegriffes. Um diese durchsichtig zu machen, bezieht er sich auf die Lehre von der *communicatio idiomatum*.

In der Einheit des Existenzaktes Jesu liegen göttliches Bestimmtsein und menschliches Selbstbestimmen in unauflöslicher Wechselbeziehung vor. Denn das göttliche Bestimmtsein kann nur so verstanden werden, daß sich der Gottessohn in der Gemeinschaft des Vaters und des Heiligen Geistes selbst dazu erklärt hat, als dieser regierende Faktor dieses menschlichen Lebens zu fungieren. Das bedeutet aber: Bereits auf der Stufe der göttlichen Selbstbestimmung zum Sein *ad extra*, die in Barths Konstruktion der Erwählung entspricht, ist der Mensch Jesus immer schon dabei. Umgekehrt findet der menschliche Existenzvollzug Jesu in keinem Moment statt, ohne von dieser Voraussetzung zu zehren. In der damit etablierten differenzierten Wechselseitigkeit göttlichen und menschlichen We-

sens im Lebensakt Jesu gründet Barths Bewußtsein, die berechnete Intention des lutherischen *genus majestaticum* nicht nur überhaupt, sondern sogar in gesteigertem Maße aufgenommen zu haben.

Von seiner göttlichen Bestimmtheit her ordnet der Mensch Jesus sein humanes Leben vollständig dieser Voraussetzung zu. Diesen Gedanken entwickelt Barth in einer kritischen Neuinterpretation der reformierten Lehre von der *communicatio gratiarum*. Jesu Leben ist in rechter menschlicher Freiheit gelebt, da es, negativ, von seiner vorausgesetzten Bestimmung her die Sünde als abstrakte Selbstbestimmung ausschließt. Und das ist positiv der Fall, weil im Selbstvollzug seiner Existenz der Heilige Geist präsent ist, die Kraft der Selbstmitteilung des Gottessohnes. Nach jener negativen wie nach dieser positiven Seite stellt deshalb das Menschenleben Jesu das zum göttlichen Dienst bereite menschliche Dasein dar, das genau darin nicht nur bei sich selbst, sondern zugleich mit und bei Gott ist.

Ihre Spitze erreicht Barths Revision der Lehre von der *communicatio idiomatum* dort, wo er - das *genus apotelesmaticum* aufnehmend - von der gemeinsamen Verwirklichung göttlichen und menschlichen Wesens im Existenzakt Jesu spricht. Im Ausgang von der vorhin so genannten Existentialisierung des Wesensbegriffes gelingt es ihm dabei vermöge der Relationierung des Existenzbegriffes durchaus, gemeinsame Verwirklichung von Vereinerleung zu unterscheiden. Der Sachverhalt läßt sich sehr gedrängt so formulieren: Die Selbstbestimmung des Gottessohnes zur Bestimmung dieser menschlichen Existenz ist der im Medium des Anderen sich wiederholende - und insofern neu sich verwirklichende - Selbstvollzug göttlichen Wesens. Dagegen ist der Lebensakt der menschlichen Existenz Jesu die Verwirklichung des zuvor in seiner Wahrheit nicht erfüllten menschlichen Wesens. Durch den wahren Menschen Jesus Christus ist also das wahre menschliche Wesen prinzipiell erfüllt. Allerdings wird dadurch die Realisierung solchen Wesens durch andere Menschen streng an den Existenzakt Jesu gebunden.

So führt der große gedankliche Aufwand, mit dem Barth das christologische Dogma auf den individuellen Existenzakt Jesu Christi, seine so bestimmte Selbstbestimmung, zurückführt, auf ein eigentümliches Resultat. Sie bringt das, was man als Gegenstand des Dogmas begrifflich fixiert zu sehen wünscht, geradezu zum Verschwinden. Der Hinweis auf den Existenzakt Jesu Christi entzieht uns diesen selbst, gerade indem seine Strukturen klar werden. Das ist, denke ich, Absicht. Und das ist konsequent. Eine individuelle Existenz kann sich nämlich nur selbst anderen mitteilen. Und sie kann das nur, indem sie sich selbst anschaulich und durchsichtig macht. Das ist der Grund dafür, daß Barth im § 64,3 auf die neutestamentliche Überlieferung blickt, in der uns ein anschauliches Bild Jesu vor Augen tritt.

3 Das evangelische Bild Jesu

Das Jesusbild, das Barth vornehmlich anhand der synoptischen Evangelien entwickelt, entspricht auf den ersten Blick wenig dem, was man aus den Skizzen neutestamentlicher Forschung kennt. Denn zum einen dominiert das synthetische Interesse, möglichst viele Züge der Überlieferung zu einem Bild zusammenzufügen, über das analytische Eigengewicht der verschiedenen Traditionen. Zum anderen überwiegt das funktionale Interesse: Was tragen diese Züge zur Identität Jesu bei, das erfahrungswissenschaftliche an der Feststellung möglicher Tatsächlichkeit. Trotzdem ist Barths Vorgehen nicht unmethodisch. Die genannten zwei Prämissen sind nämlich nichts anderes als der Ausdruck der Frage nach einem einheitlichen Bild Jesu in den Evangelien, wenn auf die Festlegung eines Begriffs vom wahren Wesen des Menschen bewußt verzichtet wird. Für die Durchführung von Barths Absicht muß zunächst unterstellt werden können, daß die synoptische Überlieferung eine identische Person meint, wenn sie von Jesus spricht. Das ist aber tatsächlich der Fall. Und insbesondere ist die Beobachtung von Bedeutung, daß die überall markierte Zäsur von Ostern keineswegs diese Identität in die eines sog. vorösterlichen und eines sog. nachösterlichen Jesus aufspaltet. Freilich steht der Einheitlichkeit der gemeinten Person gerade dadurch die Unmöglichkeit gegenüber, diese Einheit im Sinne einer humanen Biographie zu rekonstruieren⁶.

Trotzdem trägt die Gestalt Jesu einen besonderen, einheitlichen Charakter. Der läßt sich negativ so beschreiben, daß der Jesus der Evangelien sich nicht selbst bestimmt im und aus dem Gefüge weltlicher und zwischenmenschlicher Beziehungen. Er lebt in eigentümlicher Indifferenz zu den zwischen Menschen bestehenden Unterschieden, was ihm Grenzüberschreitungen nach allen Seiten, vor allem zu den wenig Geachteten ermöglicht. Umschreibt man den Sachverhalt positiv, dann kann man sagen, daß Jesus konstant für andere Menschen existiert. Wenn das aber richtig ist, dann müssen sowohl Ausrichtung als auch Konstanz seines Lebens mit dem Grund zu tun haben, von dem her Jesus lebt⁷. Diese einheitliche Gestaltung seines Lebens hat ihren Ausdruck gefunden in der Durchprägung seines gesamten Verhaltens, in Wort und Tat, in seiner Verkündigung wie in seinen Wundern. Barths These ist kurz gesagt, daß sowohl die Wort- als auch die Tatüberlieferung von Jesus reflexiv zu lesen sind. Die Verkündigung ist dann zu deuten als implizite Selbstverkündigung von dem, was sein Leben durchgängig bestimmt. Seine Wundertaten sind funktional zu verstehen als die leibhafte Form seiner Existenz für andere Menschen, sofern er ihnen im Leiden ihres beschädigten Lebens beisteht. Daß solcher Beistand in der Gestalt von Wundergeschichten tradiert wird, ist dann nicht einmal unverständlich⁸.

Entscheidend ist schließlich die Frage, wie aus dieser Perspektive Jesu Tod am Kreuz zu deuten ist. Hier ist zu sagen: Dieser Tod ist, in Übereinstimmung mit der Art und Weise humaner Selbstbestimmung Jesu, der Inbegriff, die Krönung seines Lebens. Oder anders gesagt: Sein Leben als in dieser Bestimmung - inmitten und zugunsten der anderen Menschen, die in abstrakter Selbstbestimmung verharren - gelebt, hat seinen Sinn in diesem Sterben⁹. Hier läßt sich am deutlichsten eine Verknüpfung von Barths Jesusbild mit Debatten der neutestamentlichen Wissenschaft herstellen. Aus dem Sinngefälle historischen Bewußtseins, das von dem unumkehrbaren Ablauf des Lebens zum Tod geprägt ist, hat die Aussage, dieser Tod sei nicht Vernichtung, sondern Vollendung, keinen Sinn. Sie muß deshalb woanders begründet sein, wenn sie als Urteil über das Leben Jesu soll verstanden werden können. Auf dem Hintergrund dieser Überlegung kann Barths Auffassung vom evangelischen Bild Jesu begriffen werden als sein Beitrag zur - zeitgleichen - sog. neuen Frage nach dem historischen Jesus. Nämlich unter striktem Festhalten an der Einsicht Rudolf Bultmanns von der eschatologischen Diskontinuität zwischen Karfreitag und Ostern so auf das Leben Jesu zurückzublicken, daß es weder als irrelevant angesehen noch auch der historischen Betrachtungsweise der älteren Leben-Jesu-Forschung anheimgegeben wird. Und auch nicht - das ist Barths besonderes Anliegen - daß es in neuer Weise zum ergänzungsbedürftigen Ausgangspunkt der Frage nach Jesu Gottheit gemacht wird.

Im Sinne Barths müßte man sagen: Die evangelische Überlieferung von Jesus gibt genau dann ein kohärentes Bild ab, wenn man sie auf die bestimmte Selbstbestimmung Jesu oder seine Einheit mit dem Gottessohn bezieht. Freilich ist auch dieses Ergebnis von einer eigentümlichen Unvollständigkeit, die es von allem biblizistischen Fundamentalismus abgründig trennt. Es werden nämlich in der Rekonstruktion des Bildes Jesu immer nur die Folgen seiner so bestimmten Selbstbestimmung ansichtig. Das heißt: Das evangelische Bild Jesu führt nur vor die Frage nach dem Woher seines Lebens. Es ist - per nefas - nicht ausgeschlossen, darauf zu antworten: Dieses Bild ist überhaupt nicht in einem einheitlichen Bewußtsein zusammenzuhalten („Er ist von Sinnen“, sagen die Verwandten Jesu Mk 3,21). Oder aber human als wertvoll anerkannte Züge hervorzuheben und Jesus zum Typ eines großen religiösen Menschen zu stilisieren.

Diese Beobachtung führt mich auf die letzte Überlegung: Wie verhalten sich dogmatischer Begriff und evangelisches Bild Jesu zueinander?

4 Anschauung und Begriff

Anschauung und Begriff: die Erinnerung an Kant liegt nahe und damit die Frage nach der Synthesis. Worin ist sie zu finden? Wie ist sie vielleicht selbst zu vollziehen?

Ohne Zweifel sind Begriff und Anschauung vom wahren Menschsein Jesu Christi bei Barth zugespitzt auf den Existenzakt Jesu Christi, auf seine konkrete Identität als dieser eine Mensch. Zuletzt in der Verborgenheit seines Todes am Kreuz. Diese Identität ist ihm selbst und allein zu eigen; Begriff und Anschauung in ihrer Unvermittelbarkeit weisen gerade darauf hin.

Wie kommt dann Erkenntnis Christi auch in anderen Menschen zustande? Erkenntnis kann hier nur heißen, daß der Grund der Existenz Jesu Christi, durch den er der Macht des Todes entrissen wurde, auch von anderen Menschen als Grund ihrer Selbstbestimmung in den eigenen Lebensvollzug übernommen wird. Dieser Vorgang aber hat zur Voraussetzung, daß sich das in Jesus erfüllte wahre Menschsein kraft seiner Erfüllung selbst mitteilt. Das ist gemeint, wenn Barth sagt, daß Jesus Christus sich selbst bezeugt. Dieses Selbstzeugnis ist ihm nicht fremd. Denn indem sich das menschliche Leben Jesu in seiner Einheit mit dem Gottessohn diesem entsprechend bestimmt, hat es ja selbst Anteil am sich mitteilenden göttlichen Wesen. Deshalb kann gesagt werden, daß sich Jesus Christus selbst im Heiligen Geist mitteilt.

Wo diese Selbstmitteilung einem Menschen widerfährt, tritt er ein in den Existenzvollzug Jesu Christi, der ihm als Verwirklichung wahren menschlichen Wesens vorausliegt. Er selbst verwirklicht dann seinerseits und nachfolgender Weise bis in seine interpersonalen und leiblichen Lebensvollzüge hinein wahres menschliches Wesen, das genau darin und in dienender Funktion am Wesen Gottes selbst teilhat. In diesem neu auf Christus eingestellten humanen Existenzakt wird die Unvermittelbarkeit von Begriff und Anschauung - vorbegrifflich und unanschaulich - zur Einheit. Daß Christus wahrer Mensch gewesen - das ist genau dann ausgemacht, wenn er mich in die Wahrheit menschlichen Lebens vor Gott und mit den Mitmenschen bringt.

Ich will abschließend drei miteinander verbundene Dimensionen nur noch andeuten, die sich von dieser Konstellation her eröffnen. Zum ersten ergibt sich die hermeneutische These, daß alles Zeugnis von Jesus Christus sich unvermeidlich in die Differenz von Begriff und Anschauung auseinanderlegt. Die eine Erfahrung des Glaubens an Jesus Christus drückt sich in verschiedenen anschaulichen Formen aus, an denen auslegend ein Begriff zu erproben ist, der sie zur Eindeutigkeit des intendierten Sinnes bringen möchte. Die von Barth selbst vorgeführte Entsprechung von evangelischer Tradition und christologischem Dogma wäre dann das methodologische Muster auch für eine notwendiger-

weise analytisch verfahrenende Wissenschaft vom Neuen Testament. Zum anderen folgt eine wissenschaftstheoretische Einsicht. Das rein intentionale Bezogen-sein der Theologie, die sich als Wissenschaft der nichtidentischen Momente von Begriff und Anschauung bedient, läßt erkennen, daß ihr Zweck in einer meta-wissenschaftlichen Gewißheit besteht. Aus diesem differenzierten Verhältnis zu den Wissenschaften: solidarisch in den Mitteln, unterschieden im Zweck, resultiert die spezifische Autonomie der Theologie ebenso wie ihre eigentümliche Unvollständigkeit. Der Gedanke des Zweckes schließlich weist auf den geschichtlichen und praktischen Kontext jener systematischen Konstellation hin. Es kann jetzt eingesehen werden, inwiefern Barths Christologie die nachaufklärerische Maxime teilt, nach der vom Wesensentwurf nur im Ausgang von der Existenzverwirklichung desselben geredet werden kann. Es sollte aber auch die Absicht deutlich geworden sein, eine methodische Anleitung zu geben, wie dieser Existenzvollzug so zu gestalten ist, daß trotz der Unhintergebarkeit der Individualität die Gemeinsamkeit und also potentielle Allgemeinheit menschlichen Wesens durch den wahren Menschen Jesus Christus in den Blick kommt. Insofern kann man in Barths Sinn einen Satz Ernst Troeltschs auch umkehren: Die praktische Theologie ist ein Stück der Dogmatik.¹⁰

In der Verzahnung dieser theologischen Grundeinsicht von der Identität Jesu Christi und ihrer subjektiven und intersubjektiven Wahrnehmung mit ihren hermeneutischen Voraussetzungen, ihren wissenschaftstheoretischen Bedingungen und ihrem praktischen Sinn läßt sich Barths Theologie als methodisches Programm kontextueller Theologie überhaupt entfalten, sofern sie standortgebunden über den Horizont ihres Kontextes hinausfragen will.

Anmerkungen

¹ G.E. Lessing, Die Religion Christi, S.1, in: Werke, Bd.7, München 1976, S. 711.

² D.F. Strauß, Das Leben Jesu, 2.Bd., Tübingen 1836, S.709.

³ a.a.O., S.717.

⁴ a.a.O., S.735.

⁵ KD IV,2, S.47-53.53-64.64-74.74-129.

⁶ S.175-185.

⁷ S.185-213.

⁸ S.214-274.

⁹ S.274-293.

¹⁰ E. Troeltsch, GS II, S.515.