

Gekreuzigt und auferweckt – gegenwärtig, gekommen und kommend

Eine kartographische Skizze zur Christologie

Matthias Zeindler

1. Zur Aufgabe der Christologie

1.1. Die christologische Frage

Christlichen Glauben und christliche Kirche gibt es nicht anders als durch immer neue Vergegenwärtigung des Bekenntnisses zu Jesus Christus. Christlichen Glauben zu feiern und zu verkündigen, ist in seinem Kern stets der Versuch, im Horizont einer jeweiligen Gegenwart Antwort zu geben auf die Frage, wer „Jesus Christus für uns heute“ sei.¹ Eine solche Antwort *muss* gefunden werden, da christlicher Glaube sich je nach zeitlicher und kultureller Konstellation in ganz unterschiedlicher Weise zu artikulieren hat. Und sie *kann* gefunden werden, da dieser Glaube seit seinen Anfängen die Fähigkeit erwiesen hat, sich in verschiedensten Kontexten verstehbar zu machen. Auch der vorliegende Band steht im Dienste dieser Aufgabe, wenn er danach fragt, wo sich aktueller christologischer Reflexion neue Herausforderungen stellen und in welcher Weise diese adäquat zu verarbeiten wären.

Nun gilt für jegliche christologische Reflexion, dass diese nicht von gleichsam neutralem Boden aus erfolgt, sondern fundamental bestimmt wird von ihrem Gegenstand. Die Tatsache – so Dietrich Bonhoeffer in seiner Christologievorlesung von 1933 –, dass dieser „Gegenstand“ ein von Gott auferweckter Gekreuzigter ist, verleiht bereits der *Frage* nach Christus ihre ganz spezifische Gestalt: „Gegen den Menschgewordenen vermag der Mensch noch zu streiten und ihn zu töten, gegenüber dem Auferstandenen bleibt der Mensch machtlos. Er ist nun selbst der Gerichtete. Hier dreht sich die Frage um. Die Frage, die er an die Person Christi richtete, ‚Wer bist du?‘ kommt auf ihn zurück: Wer bist denn Du, dass Du so fragst?“²

¹ „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist.“ D. BONHOEFFER an Eberhard Bethge, Brief vom 30. April 1944, in: DERS., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von CH. GREMMELS u. a., DBW 8, Gütersloh 1998, (401–408) 402.

² D. BONHOEFFER, Vorlesung „Christologie“ (Nachschrift), in: DERS., *Berlin 1932–1933*,

Wer nach Christus fragt, findet sich zuerst als von ihm Gefragter vor. Das heißt zunächst einmal, dass dieser „Gegenstand“ von niemandem unter Absehung von der eigenen Stellung diesem Gefragtsein gegenüber thematisiert werden kann. Allgemeiner ausgedrückt ergibt sich aus Bonhoeffers methodischem Grundsatz, dass bei der Formulierung einer Antwort auf die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi im Horizont eines bestimmten Kontextes nicht die Denkformen und Interessen dieses Kontextes selbst regierend sein dürfen. Vielmehr muss es darum gehen, die durch den „Gegenstand“ Jesus Christus implizierten Wahrnehmungs-, Denk- und Urteilsformen auf den betreffenden Kontext zu beziehen und in ihm zur Geltung kommen zu lassen, so dass auch im christologischen Reflexionsvorgang deutlich wird: Nicht wir entscheiden über die aktuelle Bedeutung und Relevanz Christi, sondern der lebendige Christus selbst. Nicht wir sind es, die in unserem Kontext Christus befragen, sondern er ist es, der nach uns als Menschen, die in einem bestimmten Kontext stehen, fragt.³ Erst mit einem solchen Ansatz ist der Versuchung zu begegnen, sich im Zuge der Vergegenwärtigung lediglich „einen heute akzeptablen Jesus zurecht-zudenken“.⁴

Christologie als Vergegenwärtigung des Bekenntnisses zu Jesus Christus setzt deshalb eine Rechenschaft über die *innere Logik* solchen Nachdenkens voraus. Im vorliegenden Beitrag möchte ich versuchen, in Form einer knappen Skizze diese innere Logik der Christologie zu rekonstruieren. Mehr als eine Beschreibung der wichtigsten Koordinaten – eine Kartographie in relativ großem Maßstab – kann im zur Verfügung stehenden Rahmen freilich nicht entwickelt werden.

1.2. *Explikation des christlichen Grundbekenntnisses*

Die Bedeutung Jesu für die frühe christliche Gemeinde findet ihren ersten Ausdruck in der elementaren Prädikation „Herr Jesus Christus“ (*kyrios Iesous Christos*), also: „Jesus ist Christus und Herr“ oder „Jesus Christus ist der Herr“.⁵ Mit dem *kyrios*-Titel wendet das Neue Testament die in der Septuaginta do-

hg. von C. NICOLAISEN und E.-A. SCHARFFENORTH, DBW 12, Gütersloh 1997, (279–348) 285f.

³ Zur methodischen Bedeutung des „Gegenstands“ der Christologie vgl. auch J. WEBSTER, Prolegomena to Christology. Four Theses, in: DERS., *Confessing God. Essays in Christian Dogmatics II*, London u. a. 2016, 131–149. „In Christology, at least, the method may not be arbitrary, for Christology is determined in a fundamental way by the fact that its ‚object‘, that towards which its attention is turned and by which it is led, is the personal presence of Jesus Christ.“ A. a. O., 131.

⁴ J. WERBICK, *Gott menschlich. Elementare Christologie*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 13. Für differenzierte Auseinandersetzungen mit der allgemeineren Frage nach einer „guten Religion“ vgl. U. J. WENZEL (Hg.), *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten*, München 2007.

⁵ Vgl. Röm 1,7; 16,20; 1Kor 1,2f.; 16,23; Gal 1,3; Eph 1,2; 1Tim 1,2; Jak 1,1; 1Petr 1,3 u. ö. Für das Folgende vgl. auch I. U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 128–131.

minierende Anrede Gottes auf Jesus an und sagt damit ein Doppeltes aus: einerseits, dass sich in diesem Menschen die Herrschaft Gottes manifestiert hat, und andererseits, dass der sich hier manifestierende Gott ganz von der Existenz dieses Menschen her interpretiert werden muss. Indem die frühe Gemeinde Jesus als den Christus bezeichnet, bringt sie zum Ausdruck, dass in diesem Menschen die Messiaserwartung Israels an ihr Ziel gekommen ist, so freilich, dass nicht die Gehalte dieser Erwartung das Verständnis Jesu vollumfänglich qualifizieren, sondern dass umgekehrt dessen Leben, Sterben und Auferstehen den Maßstab für das Verständnis des Messias abgeben.

Die Prädikation Jesu als „Herr [ist] Jesus Christus“ bildet das eigentliche Grundbekenntnis des christlichen Glaubens. Dieses Bekenntnis liegt nicht nur dort vor, wo es – meist in Begrüßungsformeln von Briefen – wörtlich auftaucht,⁶ es leitet vielmehr die gesamten neutestamentlichen Inhalte in Evangelien, Briefliteratur und weiteren Schriften. Als Grundbekenntnis liefert es den eigentlichen Zentralgehalt, der im Neuen Testament in unterschiedlichen literarischen Formen und theologischen Ansätzen ausgestaltet wird. Im Gegenzug wird in ihm in konzentrierter Weise ausgesagt, worauf die vielfältigen Texte des frühen Christentums verweisen wollen.

Um nichts anderes als dies kann es in jeglicher Christologie gehen – nämlich darum, den Gehalt dessen, was im Grundbekenntnis der neutestamentlichen Gemeinden „Herr Jesus Christus“ ausgesagt wird, zu explizieren. So sollen denn nun im Folgenden die entscheidenden Implikationen dieses Grundbekenntnisses entfaltet werden. Dies geschieht mit dem durchaus kriteriologischen Anspruch, sichtbar zu machen, welche Aussagen im Rahmen einer hinreichenden theologischen Rede von Jesus Christus unverzichtbar sind.

2. Der auferweckte Gekreuzigte

2.1. Der von Gott Auferweckte

Das erste, was gemäß neutestamentlichem Zeugnis über Jesus zu sagen ist, lautet: Herr, also Gott, ist Jesus als derjenige, der von den Toten auferstanden bzw. von Gott aus den Toten auferweckt worden ist.⁷ Die Botschaft von der Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu,⁸ so Joachim Ringleben, bildet „das Fundament des

⁶ Vgl. Anm. 5.

⁷ „Durch seine Auferweckung war Jesus durch Gott zum Christus, zum Gottessohn, zum Kyrios gemacht.“ J. MOLTMANN. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 166. Dabei sind Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes als *ein* Geschehenszusammenhang zu verstehen (Apg 2,32 f.): „Resurrection, ascension and heavenly session together constitute the declaration or manifestation of the lordship of Jesus Christ.“ J. WEBSTER, *Resurrection and Scripture*, in: DERS., *The Domain of the Word. Scripture and Theological Reason*, London/New York 2012, (32–49) 34.

⁸ Die passivische und die aktivische Formulierung stellen keinen Gegensatz dar. „Für die

Wer nach Christus fragt, findet sich zuerst als von ihm Gefragter vor. Das heißt zunächst einmal, dass dieser „Gegenstand“ von niemandem unter Absehung von der eigenen Stellung diesem Gefragtsein gegenüber thematisiert werden kann. Allgemeiner ausgedrückt ergibt sich aus Bonhoeffers methodischem Grundsatz, dass bei der Formulierung einer Antwort auf die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi im Horizont eines bestimmten Kontextes nicht die Denkformen und Interessen dieses Kontextes selbst regierend sein dürfen. Vielmehr muss es darum gehen, die durch den „Gegenstand“ Jesus Christus implizierten Wahrnehmungs-, Denk- und Urteilsformen auf den betreffenden Kontext zu beziehen und in ihm zur Geltung kommen zu lassen, so dass auch im christologischen Reflexionsvorgang deutlich wird: Nicht wir entscheiden über die aktuelle Bedeutung und Relevanz Christi, sondern der lebendige Christus selbst. Nicht wir sind es, die in unserem Kontext Christus befragen, sondern er ist es, der nach uns als Menschen, die in einem bestimmten Kontext stehen, fragt.³ Erst mit einem solchen Ansatz ist der Versuchung zu begegnen, sich im Zuge der Vergegenwärtigung lediglich „einen heute akzeptablen Jesus zurecht-zudenken“.⁴

Christologie als Vergegenwärtigung des Bekenntnisses zu Jesus Christus setzt deshalb eine Rechenschaft über die *innere Logik* solchen Nachdenkens voraus. Im vorliegenden Beitrag möchte ich versuchen, in Form einer knappen Skizze diese innere Logik der Christologie zu rekonstruieren. Mehr als eine Beschreibung der wichtigsten Koordinaten – eine Kartographie in relativ großem Maßstab – kann im zur Verfügung stehenden Rahmen freilich nicht entwickelt werden.

1.2. Explikation des christlichen Grundbekenntnisses

Die Bedeutung Jesu für die frühe christliche Gemeinde findet ihren ersten Ausdruck in der elementaren Prädikation „Herr Jesus Christus“ (*kyrios Iesous Christos*), also: „Jesus ist Christus und Herr“ oder „Jesus Christus ist der Herr“.⁵ Mit dem *kyrios*-Titel wendet das Neue Testament die in der Septuaginta do-

hg. von C. NICOLAISEN und E.-A. SCHARFFENORTH, DBW 12, Gütersloh 1997, (279–348) 285 f.

³ Zur methodischen Bedeutung des „Gegenstands“ der Christologie vgl. auch J. WEBSTER, Prolegomena to Christology. Four Theses, in: DERS., Confessing God. Essays in Christian Dogmatics II, London u. a. 2016, 131–149. „In Christology, at least, the method may not be arbitrary, for Christology is determined in a fundamental way by the fact that its ‚object‘, that towards which its attention is turned and by which it is led, is the personal presence of Jesus Christ.“ A. a. O., 131.

⁴ J. WERBICK, Gott menschlich. Elementare Christologie, Freiburg/Basel/Wien 2016, 13. Für differenzierte Auseinandersetzungen mit der allgemeineren Frage nach einer „guten Religion“ vgl. U. J. WENZEL (Hg.), Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten, München 2007.

⁵ Vgl. Röm 1,7; 16,20; 1Kor 1,2 f.; 16,23; Gal 1,3; Eph 1,2; 1Tim 1,2; Jak 1,1; 1Petr 1,3 u. ö. Für das Folgende vgl. auch I. U. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 128–131.

minierende Anrede Gottes auf Jesus an und sagt damit ein Doppeltes aus: einerseits, dass sich in diesem Menschen die Herrschaft Gottes manifestiert hat, und andererseits, dass der sich hier manifestierende Gott ganz von der Existenz dieses Menschen her interpretiert werden muss. Indem die frühe Gemeinde Jesus als den Christus bezeichnet, bringt sie zum Ausdruck, dass in diesem Menschen die Messiaserwartung Israels an ihr Ziel gekommen ist, so freilich, dass nicht die Gehalte dieser Erwartung das Verständnis Jesu vollumfänglich qualifizieren, sondern dass umgekehrt dessen Leben, Sterben und Auferstehen den Maßstab für das Verständnis des Messias abgeben.

Die Prädikation Jesu als „Herr [ist] Jesus Christus“ bildet das eigentliche Grundbekenntnis des christlichen Glaubens. Dieses Bekenntnis liegt nicht nur dort vor, wo es – meist in Begrüßungsformeln von Briefen – wörtlich auftaucht,⁶ es leitet vielmehr die gesamten neutestamentlichen Inhalte in Evangelien, Briefliteratur und weiteren Schriften. Als Grundbekenntnis liefert es den eigentlichen Zentralgehalt, der im Neuen Testament in unterschiedlichen literarischen Formen und theologischen Ansätzen ausgestaltet wird. Im Gegenzug wird in ihm in konzentrierter Weise ausgesagt, worauf die vielfältigen Texte des frühen Christentums verweisen wollen.

Um nichts anderes als dies kann es in jeglicher Christologie gehen – nämlich darum, den Gehalt dessen, was im Grundbekenntnis der neutestamentlichen Gemeinden „Herr Jesus Christus“ ausgesagt wird, zu explizieren. So sollen denn nun im Folgenden die entscheidenden Implikationen dieses Grundbekenntnisses entfaltet werden. Dies geschieht mit dem durchaus kriteriologischen Anspruch, sichtbar zu machen, welche Aussagen im Rahmen einer hinreichenden theologischen Rede von Jesus Christus unverzichtbar sind.

2. Der auferweckte Gekreuzigte

2.1. Der von Gott Auferweckte

Das erste, was gemäß neutestamentlichem Zeugnis über Jesus zu sagen ist, lautet: Herr, also Gott, ist Jesus als derjenige, der von den Toten auferstanden bzw. von Gott aus den Toten auferweckt worden ist.⁷ Die Botschaft von der Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu,⁸ so Joachim Ringleben, bildet „das Fundament des

⁶ Vgl. Anm. 5.

⁷ „Durch seine Auferweckung war Jesus durch Gott zum Christus, zum Gottessohn, zum Kyrios gemacht.“ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 166. Dabei sind Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes als *ein* Geschehenszusammenhang zu verstehen (Apg 2,32 f.): „Resurrection, ascension and heavenly session together constitute the declaration or manifestation of the lordship of Jesus Christ.“ J. WEBSTER, *Resurrection and Scripture*, in: DERS., *The Domain of the Word. Scripture and Theological Reason*, London/New York 2012, (32–49) 34.

⁸ Die passivische und die aktivische Formulierung stellen keinen Gegensatz dar. „Für die

christlichen Glaubens und dieser ist ohne die Auferstehungsaussage ebenso wenig historisch wie sachlich zu bestimmen⁹; weswegen die Schriften des Neuen Testaments in ihrem Kern allesamt Zeugnis der Auferweckung Jesu sind.¹⁰

In ihrer einfachsten Form begegnen Aufweckungsaussagen in zahlreichen neutestamentlichen Zusammenhängen in Gestalt eingliedriger Formeln: „Gott hat den Herrn auferweckt“ (1Kor 6,14)¹¹ oder Jesus ist „auferweckt worden“ (Mk 16,6). Öfter wird auch die sich durch das Auferweckungshandeln ausdrückende Beziehung Gottes zu Jesus erwähnt, etwa, dass jener „seinen Sohn [...] von den Toten auferweckt hat“ (1Thess 1,10). Diese häufig auftretenden Formulierungen unterstreichen zwei wichtige Dinge: (1) *Subjekt* der Auferweckung ist Gott, der Schöpfer und König der Welt. Das Auferwecken Jesu bleibt diesem Gott aber nicht äußerlich, es ist auch nicht lediglich ein Handeln neben anderem Handeln, vielmehr ein Handeln, das ihn als Gott zuinnerst bestimmt. Gott ist präzis derjenige, der „Jesus, unsern Herrn, von den Toten auferweckt hat“ (Röm 4,24). (2) Damit ist gesagt, dass das *Objekt* des Auferweckens Gottes der am Kreuz zu Tode gebrachte Jesus ist. Auferweckung widerfährt diesem Menschen, durch sie wird er zum Auferstandenen. Durch sie erhält er aber auch – so zeigen Stellen wie diejenige aus dem 1. Brief an die Thessalonicher – seine spezifisch göttliche Würde. Wie Gott sich hier selbst als denjenigen bestimmt, der diesen Menschen dem Tod entreißt, so erweist er diesen Menschen als denjenigen, an welchem er durch den Tod hindurch festhalten will. Und den er damit offenbar macht als seinen Sohn, zu dem er in einem singulären Verhältnis steht.

Die Auferweckung Jesu kann mithin nicht gleichgesetzt werden mit den bereits im Alten Testament, dann aber auch in den Evangelien geschilderten Wiederbelebungen, bei denen klar ist, dass die Betroffenen zu einem späteren Zeitpunkt trotzdem sterben werden.¹² Im Unterschied zu diesen Wundertaten ist jene ein

alt- und neutestamentliche Sprache sind auferstehen und auferwecktwerden [...] synonym: weil Gott sie erweckt, stehen die Toten auf.“ H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, erweiterte Neuauflage, Würzburg 2002, 299. Hervorhebung im Original. Vgl. dagegen die Diskussion bei J. RINGLEBEN, Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes, Tübingen 1998, 197–202.

⁹ RINGLEBEN, Wahrhaft auferstanden, 1. So – mit vielen anderen – auch H.-J. KRAUS, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 342: „Christus-Glaube ist Auferstehungsglaube“. Vgl. außerdem M. ZEINDLER, „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2Kor 5,17). Ostern als Mitte des Kirchenjahrs, in: DERS./D. PLÜSS (Hg.), „In deiner Hand meine Zeiten ...“. Das Kirchenjahr – reformierte Perspektiven, ökumenische Akzente, reformiert! 4, Zürich 2018, (113–130) 119–124.

¹⁰ „Das neutestamentliche Christuszeugnis fußt auf der Erfahrung und dem Bekenntnis: Jesus Christus ist auferstanden von den Toten.“ U. KÜHN, Christologie, UTB 2393, Göttingen 2003, 118.

¹¹ Übersetzungen im ganzen Beitrag nach der Zürcher Bibel.

¹² Vgl. 1Kön 17,17–24 (Sohn der Witwe aus Zarefat); 2Kön 4,18–37 (Sohn der Schunammitin); Mk 5,21–24.35–43 parr (Tochter des Jairus); Lk 7,11–17 (Jüngling zu Nain); Joh 11,1–44 (Lazarus).

göttliches Handeln von sowohl theologischer als auch christologischer Reichweite. Denn der, der hier auferweckt wird, ist nicht ein Mensch neben anderen, er ist *der* Mensch, der sich in seinem Leben in einzigartiger Weise Gott hingibt, gerade in dieser Hingabe aber auch den anderen Menschen. Diese radikale Selbsthingabe bringt Jesus ans Kreuz, er „geht, indem er – ohne jeden anderen Halt und ohne Vorbehalt – sich der unverfügbaren Freiheit Gottes und damit für andere öffnet, frei in den Tod“.¹³ Genau zu diesem Leben und Sterben bekennt sich Gott, wenn er diesen aus dem Tod erweckt, und die „Auferweckung des Gekreuzigten ist dann die göttliche Rechtfertigung Jesu von Nazareth und seiner Botschaft“.¹⁴ Indem er sich in der Weise zu diesem Menschen und zu dessen Leben und Sterben bekennt, gibt er sich selbst als ein Gott zu erkennen, vor dem ein Tod dieser Art keinen Bestand hat, der Tod nämlich, der dem widerfährt, der ganz in der Liebe Gottes und der Menschen existiert. So und nicht anders ist Gott nach Ausweis der Auferweckung Jesu. Die Auferweckung „stellt die Tat Gottes dar, durch die Gott sich der verlorenen Welt gegenüber endgültig festlegt und definiert als der Gott liebender, vergebender und rettender Nähe.“¹⁵ Als unwiderrufliches Wort über Jesus ist dieses Handeln auch Gottes unwiderrufliches Wort über sich selbst. Es ist „das abschließende und nicht mehr rücknehmbare Wort seiner Selbstzusage“.¹⁶ Im Licht der Auferweckung Jesu gilt unwiderruflich: „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,16).

Gottes endgültiges Wort, dies bedeutet auch: ein Wort, das restlos Auskunft gibt über sein Wesen und gleichzeitig ewige Geltung hat. Die Auferweckung Jesu ist insofern Gottes *eschatologische* Tat. Damit ist sie in grundlegender Weise von allem weltlichen Geschehen geschieden. Indem Gott den gekreuzigten Jesus aus dem Tod reißt und ihm göttliches Leben bei ihm und mit ihm selbst schenkt, lässt er in der Welt geschehen, was dort (noch) nicht geschehen kann. Alles Geschehen in der Welt läuft hin auf den Tod, alles Seiende ist sterblich. Mit Jesu Auferstehung ist dieses eiserne Weltgesetz nicht nur unterbrochen, es ist endgültig zerbrochen und zum Vergangenen erklärt. Dass Gott Jesus von den Toten auferweckt, ist deshalb „die eigentliche Wende der Weltzeit“, „Ostern ist der von Gott schon gesetzte definitive Beginn des neuen Lebens“.¹⁷

Ein Großteil der neutestamentlichen Auferstehungsaussagen findet sich außerhalb direkt christologischer Sachzusammenhänge, was deren grundlegenden Stellenwert nochmals bestätigt. Als erstes zu nennen sind hier natürlich *soteriologische* Aussagen: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Aber auch *ekkesiologische* Sätze basieren auf dem Auferstehungs-

¹³ KESSLER, Lebenden, 301.

¹⁴ J. MOLTMANN, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 246.

¹⁵ KESSLER, Lebenden, 304. Hervorhebungen aufgelöst.

¹⁶ A. a. O., 306. Hervorhebungen aufgelöst.

¹⁷ A. a. O., 307. Hervorhebungen aufgelöst.

bekenntnis (Mt 18,20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“), ebenso *missiologische* (Apg 1,8: „Ihr werdet meine Zeugen sein“; vgl. Mt 28,19f.). Von der Auferweckung her werden *ethische* Aussagen formuliert: „Betrachtet euch als solche, die für die Sünde tot, für Gott aber lebendig sind, in Christus Jesus“ (Röm 6,11); oder: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod ins Leben hinüberschritten sind, denn wir lieben einander“ (1Joh 3,14). Und schließlich fundiert das Bekenntnis zu Jesu Auferweckung die *eschatologische Hoffnung* auf die eigene: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle zum Leben erweckt werden“ (1Kor 15,22). Jesu Auferweckung, so lässt sich an diesem Befund ablesen, ist von umfassender, das gesamte Leben verändernder und formender Bedeutung.

Der eschatologische Charakter des Auferweckungsbekenntnisses erfährt damit eine weitere Verdeutlichung. Wer von der Botschaft des Auferweckten ergriffen ist, wird in einen neuen Lebenszusammenhang versetzt, einen Lebenszusammenhang, in welchem nicht mehr die Zwänge der auf den Tod hinlaufenden Welt regieren, sondern die Freiheit des durch Christus eröffneten endgültigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. „In Christus“ zu leben heißt, in die durch Jesu Auferweckung begründete eschatologische Wirklichkeit versetzt worden zu sein.

2.2. Der von den Menschen Gekreuzigte

Jesus wird vom christlichen Glauben als Herr und Christus bekannt, weil er von den Toten auferstanden ist. Nun ist Jesus keines „natürlichen“ Todes gestorben, am Ende eines abgerundeten Lebensbogens, „alt und lebensatt“. Im Verhör vor dem Hohen Rat begründen Petrus und die Apostel ihre Verkündigungstätigkeit in Jerusalem mit dem, wovon sie Zeugen geworden sind: „Der Gott unserer Väter hat Jesus, den ihr ans Holz gehängt und umgebracht habt, auferweckt“ (Apg 5,30). Jesu Auferweckung ist Gottes Überwindung eben dieses Todes, des Todes am Kreuz.

Dabei handelt es sich nicht um die bloße Beseitigung dieses Todes. Von Thomas, der bei der ersten Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen nicht zugegen war, überliefert das Johannesevangelium den bekannten Satz: „Wenn ich nicht das Mal der Nägel an seinen Händen sehe und nicht meinen Finger in das Mal der Nägel und meine Hand in seine Seite legen kann, werde ich nicht glauben“ (Joh 20,25). Acht Tage später erscheint Jesus den Jüngern erneut und fordert Thomas auf, dies zu tun: seine Wunden zu berühren, worauf Thomas mit dem Bekenntnis zu Jesu göttlicher Würde antwortet: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Hier wird in narrativer Gestalt umrissen, wem das christliche Grundbekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn gilt: dem auferweckten Jesus, der nach wie vor seine Wundmale trägt – also nicht allein dem Auferstandenen, sondern dem auferweckten Gekreuzigten.

Auferweckung und Kreuz Jesu sind demnach zusammenzuhalten und aufeinander zu beziehen, und das in der Weise, dass beidem sein theologisches Gewicht zukommt. Von Jesu Kreuzigung ist zu sagen, dass sie erst und allein durch die Auferweckung bedeutsam wird. „Das Kreuz ist soteriologisch stumm.“¹⁸ Unabhängig von jenem Eingreifen Gottes bleibt es eines unter Tausenden von Kreuzen, durch welche auf abschreckende Weise die *Pax Romana* gesichert wurde. Und es wäre im Falle Jesu das Zeichen eines religiösen Scheiterns, nach dem dieser wie viele vor und nach ihm vergessen worden wäre. Dies wird in den biblischen Erzählungen dort greifbar, wo davon gesprochen wird, dass die Jünger Jerusalem verließen und an ihre ursprünglichen Orte zurückkehrten (vgl. Lk 24,13 ff.). Da nun aber Gott in ganz neuer Weise an diesem grausam Hingerichteten gehandelt hat, gehört Jesu Tod „ohne Zweifel in die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Jesus dem Christus“.¹⁹ Er gehört in die Mitte dieses Zeugnisses, weil er durch die Auferweckung von einem einzelnen Unheilsereignis zu einem Heilsereignis für alle, für die Welt, geworden ist.²⁰

Bereits im Neuen Testament erfolgt die Explikation des Heilscharakters des Kreuzes Jesu in einer Vielzahl von Bildern und Modellen. So wird der Tod Jesu gedeutet als Lebenseinsatz für seine Freunde oder die zerstreuten Kinder Israels, als Märtyrer- oder Prophetenschicksal, als Gabe des Lösegelds für viele oder als kultisches Sühneopfer.²¹ Angesichts verbreiteter moderner Kritik besonders an der letztgenannten Vorstellung²² gilt es, sich die hermeneutischen Voraussetzungen jeder Kreuzesdeutung vor Augen zu halten. Die Einmaligkeit dieses Ereignisses bedingt auch eine Besinnung auf seine spezifischen Verstehensbedingungen. Auszugehen ist dabei davon, dass die Begegnung mit dem Auferstandenen für die Jünger die Begegnung mit einem war, an dem Gott in schlechthin neuer, in eschatologischer Weise gehandelt hatte. Die Ostererfah-

¹⁸ DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte, 44.

¹⁹ KÜHN, Christologie, 127.

²⁰ „The Crucifixion is God’s salvific action just in that God overcomes it by the Resurrection.“ R. W. JENSON, Systematic Theology. Bd. 1: The Triune God, New York/Oxford 1997, 182.

²¹ Zu den vielfältigen Deutungen des Kreuzes Jesu im Neuen Testament A. DETTWILER/J. ZUMSTEIN (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002; J. FREY/J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, UTB 2953, Tübingen 2012.

²² Als prominentes Beispiel sei der bekannte Artikel des Philosophen H. SCHNÄDELBACH in der „Zeit“ unter dem Titel „Der Fluch des Christentums“ erwähnt, in welchem der Autor die „sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion“ behandelt (wieder abgedruckt in: DERS., Religion in der modernen Welt. Vorträge – Abhandlungen – Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 153–173. Zitat a. a. O., 156). Zu diesen Geburtsfehlern zählt Schnädelbach auch den Gedanken des stellvertretenden Todes Jesu am Kreuz. Die Rechtfertigung, so beklagt er, werde hier als „blutiger Rechtshandel“ gedacht, was nicht nur zu wahren Blutorgien in den künstlerischen Darstellungen des Kreuzes geführt, sondern auch „der mentalen Vorbereitung auf die Grausamkeiten im Namen Christi“ gedient habe (a. a. O., 158). Die Gewaltförmigkeit des zentralen Heilsereignisses, so der Philosoph, gibt dem Christentum das Grundmuster seiner eigenen Gewalttätigkeit vor.

rung qualifiziert ihnen auch das Kreuz als Heilsgeschehen, als ein durch Gottes Eingreifen wider Erwarten sinnvoll gewordenes Ereignis. Als eschatologisches Ereignis entzieht sich nun aber das Kreuz allen zur Verfügung stehenden Bezeichnungs- und Deutungskategorien. Gleichzeitig stehen zur Artikulation des Neuen nur die Bezeichnungs- und Deutungskategorien der zuhandenen Sprache zur Verfügung. Was in Bezug auf das Kreuz ausgesagt wird, sind, so Ingolf U. Dalferth, „Artikulationsversuche von Erfahrungen, die nur in Bildern, nicht begrifflich-beschreibend zur Darstellung gebracht werden können, weil sie kein Fall von schon Bekanntem sind, sondern die Erschliessung von noch nicht oder nur unzureichend oder nicht abschließend erfassbar Bekanntem“.²³ Es handelt sich um grundsätzlich unzureichende Versprachlichungen, die das Eigentliche mit Uneigentlichem zum Ausdruck zu bringen versuchen. Dies führt zum einen dazu, dass die in Anspruch genommenen Deutungsmodelle verschiedene Arten der Umprägung erfahren,²⁴ zum anderen dazu, dass für die erfahrene Sache eine Vielfalt von unterschiedlichen Deutungsmodellen verwendet wird. Die Pluralität neutestamentlicher Bilder zur Interpretation des Kreuzesgeschehens hat deshalb nichts mit Beliebigkeit zu tun, sie wurzelt in dieser hermeneutischen Ausgangslage. Die Vielfalt hat ihren Grund im sekundären Charakter der Interpretationen des Kreuzes, und sie nötigt dazu, zwischen einem Deutungsmodell und seiner theologischen Pointe zu unterscheiden. Diese Einsicht ist dort ins Feld zu führen, wo beispielsweise die Sühneopfervorstellung in einen gleichsam kanonischen Rang erhoben wird.²⁵

Die neutestamentlichen Berichte und Deutungen von Jesu Kreuzigung stimmen in einer Reihe von Aspekten überein. Dazu gehört, dass in dieser Hinrichtung die Verlorenheit der Welt in einmaliger Deutlichkeit sichtbar wird. Darauf weist insbesondere Michael Welker hin. Er schreibt:

„Die Repräsentanten der Weltmacht Rom, die religiösen Eliten in Jerusalem, aber auch die aufgewiegelte und funktionalisierte öffentliche Meinung erreichen es durch ihr beklemmendes Zusammenwirken, dass Jesus ans Kreuz geschlagen wird.“²⁶

Weltliche und religiöse Macht wie auch das, was man gerne als „gesunden Menschenverstand“ oder als „gesundes Volksempfinden“ bezeichnet, vereinigen sich gegen die menschengewordene Liebe Gottes. Deutlicher als so könnte nicht an den Tag kommen, wie sehr sich die Menschenwelt von Gott getrennt und sich in ihren eigenen Projekten verrannt hat. „Das Kreuz Christi ist Ausdruck

²³ DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte*, 296. Hervorhebungen aufgelöst.

²⁴ Für die opfertheologische Deutung des Kreuzes nennt DALFERTH drei Varianten, wie die herkömmliche Opferkategorie revidiert wird: (1) Revision durch funktionale Umbesetzung, (2) Revision durch Gleichsetzung des funktional Verschiedenen, (3) Revision durch Übersteigerung (a. a. O., 297 f.).

²⁵ Für eine neuere kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der Deutung des Kreuzes Jesu als Sühneopfer vgl. WERBICK, *Gott-menschlich*, 157–212.

²⁶ M. WELKER, *Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn* 2012, 173.

der Gottverlassenheit der Menschen, die sie selbst herbeigeführt haben und zu verschleiern suchen.²⁷ Indem es die menschliche Verlorenheit derart unmissverständlich offenlegt, hat das Kreuz Jesu den Charakter des göttlichen Gerichts über die sündige Welt.

Ist das Kreuz Offenbarung der Situation der Welt, so ist es noch viel mehr Gottes Antwort auf diese Situation. Die verschiedenen neutestamentlichen Deutungen von Jesu Tod stimmen darin überein, dass Jesus mit seinem Sterben an die Stelle der Menschen tritt und für sie tut, was diese selbst nicht zu tun vermögen, nun aber auch nicht mehr zu tun brauchen. Der adäquate Begriff dafür ist „Stellvertretung“.²⁸ Damit wird Jesu Kreuz als ein exklusives Geschehen *pro nobis* ausgewiesen. Die Situation des Menschen ist, wie gesagt, die der Verlorenheit: der zerbrochenen Gemeinschaft mit Gott, aber auch der Menschen untereinander und mit der außermenschlichen Schöpfung. In diese Verlorenheit hinein kommt Jesus mit einem Reden und Tun, in welchem Gottes Nähe zu allen Menschen in einer beispiellosen Radikalität verkörpert wird. Die Unbedingtheit, mit welcher er Gottes bedingungslose Liebe öffentlich macht, stößt auf ebenso unbedingten Widerstand.²⁹ In einer Welt, die sich gegen Gottes Liebe abgeschlossen hat, findet ihr Repräsentant keinen Ort, stattdessen erleidet er „außerhalb des Tores“ (Hebr 13,12) den Tod des – Gottlosen. Sein Scheitern ist nicht bloß ein politisches oder gesellschaftliches Scheitern, sondern weil „verflucht ist, wer am Holze hängt“ (Gal 3,13), auch ein religiöses. War Jesus ursprünglich in größter Nähe zu Gott gestanden, so endet er in der tiefsten Gottesferne. Sein Schrei am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ (Mk 15,34) drückt nicht nur subjektive Verzweiflung aus, sondern signalisiert objektiv die Situation dieses Sterbenden.

Gott aber, so die Botschaft des Auferweckungszeugnisses, überlässt den gekreuzigten Jesus nicht dem Tod. In einem unableitbaren kreativen Akt³⁰ bezieht er diesen Toten in sein eigenes, göttliches Leben ein.³¹ Und indem er dem durch die menschliche Sünde verursachten Tod Jesu seine schöpferische Liebesmacht

²⁷ Ebd.

²⁸ G. RÖHSER, *Stellvertretung im Neuen Testament*, SBS 195, Stuttgart 2001; J. C. JANOWSKI/B. JANOWSKI/H. P. LICHTENBERGER (Hg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, Bd. 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, bes. 53–121; B. JANOWSKI, *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*, BThSt 84, Neukirchen-Vluyn 2009; M. HAILER, *Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie*, FSÖTh 153, Göttingen 2018, 108–210.

²⁹ „Er kam in das Seine,/und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11).

³⁰ „Mit der Schöpfung hat die Auferweckung zunächst den reinen Ereignischarakter eines unableitbaren, Wirklichkeit setzenden göttlichen Tuns gemeinsam.“ RINGLEBEN, *Wahrhaft*, 117.

³¹ RINGLEBEN ist andererseits auch darin zu folgen, dass Gott mit dem schlechthin kreativen Akt der Auferweckung seine Schöpfertätigkeit fortsetzt und sein Schöpfersein eschatologisch bestätigt: „Die Auferstehung ist Gottes eigenes Weiterführen seiner Schöpfung auf ihr Ziel hin.“ Ebd.

entgegensetzt, nimmt er dem Trennungswillen der Menschen seine letzte Macht. Er setzt Jesu Weg der Liebe bis hinein in die Gottverlassenheit der Kreuzigung ins Recht und entreißt ihn der absoluten Verlorenheit. Gottes Beziehungsmacht erweist sich damit als stärker als der kreatürliche Drang zur Trennung von ihm, seine Treue als stärker als die menschliche Untreue. Jürgen Moltmann fasst diese Wende so zusammen: Gott wendet

„durch die Auferweckung Christi das Kreuz auf Golgatha zum Guten für Verräter, Richter und Henker, für Juden und Heiden. Die den lebendigen Christus durch Kreuzigung vernichteten, werden durch das Kreuz des auferstandenen Christus vor ihrer eigenen, endgültigen Vernichtung bewahrt. Die Geschichte widerlegt Jesus durch Kreuzigung. Die Auferweckung Jesu widerlegt diese Geschichte.“³²

Wenn nun Paulus davon spricht, dass Christus auferweckt worden ist „als Erstling derer, die entschlafen sind“ (1Kor 15,20), benennt er die ganz neue Situation, dass den sündigen Menschen Anteil gegeben wird am göttlichen Leben des Auferstandenen. Dies kann geschehen, weil durch die Auferweckung Jesu der Tod seine Macht verloren hat, Menschen endgültig von Gott zu trennen. Den Tod als absolute Trennung von Gott hat jener erlitten, und als absolute Trennung von ihm hat Gott den Tod endgültig eliminiert, indem er ihm sein eschatologisches Leben entgegengesetzt hat. Den Tod als Gottverlassenheit werden Menschen nicht mehr sterben.

Lediglich noch angedeutet sei, dass wie die Auferweckung, so auch das Kreuz Jesu ein Geschehen ist, das Gott selbst qualifiziert – anders kann es nicht sein, sind doch beides Ereignisse, in welchen es zutiefst um die Beziehung zwischen Jesus und Gott geht. Wie durch die Auferweckung, so wird auch durch das Kreuz nicht allein darüber entschieden, wer Jesus ist, ebenso endgültig wird darüber entschieden, wer Gott ist. Einer der bekanntesten Sätze aus dem Johannesevangelium lautet: „Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er den einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe“ (Joh 3,16). Nicht nur Jesus hat sich in seinem Leben und Sterben für die Menschen hingegeben, in diesem Leben und Sterben gibt auch der Vater sein Teuerstes hin. Am Kreuz erleidet deshalb nicht nur Jesus Todesqualen, auch sein Vater erleidet die Qual, Zeuge dieser Schmerzen sein und den Sohn sterben sehen zu müssen. Mit der Auferweckung Jesu gewinnt nicht nur dieser neues Leben, auch der Vater erfährt sich in neuer Lebensgemeinschaft mit dem Sohn vereinigt.

Auch hier sind die Einsichten aus der Christologie von größter Tragweite für das Verständnis Gottes. An dieser Stelle nur dies: In dem Maße, in dem die Selbsthingabe Jesu im Kreuz ihren Höhepunkt erreicht und damit das eigentliche Integral seines Lebens bildet, in dem Maße offenbart Gott durch seine Rechtfertigung von Jesu Weg in dessen Auferweckung die Hingabe zur Gestalt

³² MOLTSMANN, Weg Jesu Christi, 199.

seines eigenen Handelns. Nicht durch gewaltsame Selbstdurchsetzung behauptet er sich gegen seine Feinde, vielmehr versöhnt er sie mit sich durch den Tod seines Sohnes (vgl. Röm 5,10). Gottes Gewaltverzicht in der Kondeszendenz des Sohnes wird damit zum Maßstab des Verstehens seines Wesens und von dort her seiner Eigenschaften.³³

3. Die Parusien des auferweckten Gekreuzigten

Nach wie vor werden unsere Überlegungen von der Frage geleitet, welche christologischen Aussagen mit dem neutestamentlichen Grundbekenntnis „Herr Jesus Christus“ oder „Jesus Christus ist der Herr“ impliziert sind. Bis hierher wurden als zentrale Gehalte festgestellt, dass Jesus Herr ist, (1) weil er von Gott aus dem Tod zu eschatologischem Leben auferweckt wurde, und zwar (2) ausdrücklich auferweckt aus dem Tod durch Hinrichtung am Kreuz. Beide in ihrem Zusammenhang, sein Tod am Kreuz und seine Auferweckung als Gekreuzigter, sind unveräußerliche Dimensionen des Christus- und Herrseins Jesu, d. h. seiner Prädikation nicht nur als Gesandter Gottes, sondern als Gottessohn und damit selbst als göttlich.

In einem weiteren Reflexionsgang soll das Gesagte unter dem Gesichtspunkt seiner *zeitlichen* Dimensionen in den Blick genommen werden. Ein Blick auf das neutestamentliche Zeugnis zeigt, dass zur Rede von Christus auch eine einzigartige Weise gehört, von seiner Gegenwart in der Zeit zu sprechen. Die spezifische Zeitlichkeit Jesu Christi macht dabei einen entscheidenden Aspekt seiner Herrschaft aus und bedarf darum im Rahmen einer „Kartographierung“ der Christologie einer gesonderten Berücksichtigung.

3.1. Der gegenwärtige Christus

Zum Auferstehungszeugnis des Neuen Testaments gehören nicht nur die vielfältigen Auferweckungsformeln und -bekenntnisse, sondern auch eine Reihe von Erzählungen über Erscheinungen des auferstandenen Jesus:³⁴ vor den Frauen (vgl. Mk 16,9; Mt 28,9; Joh 20,11–17), vor einzelnen Jüngern (vgl. Mk 16,12; Lk 24,13–32) oder den Zwölfen (vgl. Lk 24,36–49; Joh 20,19–29), dort mehrfach verbunden mit ihrer Sendung (vgl. Mk 16,15; Mt 28,16–20). Zu den Erscheinungserzählungen ist auch der Bericht über die Berufung des Saulus/Paulus zu zählen (vgl. Apg 9,3–9). In seinen Briefen erwähnt Paulus,

³³ Dies ist gegen eine lange dogmatische Tradition zu bekräftigen. Die Rede von Gottes Wesen und Eigenschaften, so CH. SCHWÖBEL, ist „nicht die Voraussetzung einer trinitarischen Darstellung der Person und des Werkes Christi, sondern eines ihrer Ergebnisse.“ DERS., Christologie und trinitarische Theologie, in: DERS., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, (257–291) 291.

³⁴ Zur Diskussion um die Eigenart der Erscheinungen, besonders im Unterschied zu Visionen: RINGLEBEN, Wahrhaft, 55–76; 93–99; KESSLER, Lebenden, 219–236.

dass der Auferweckte dem „Kefas erschien und dann den Zwölfen“; und weiter: „Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch leben, einige aber entschlafen sind. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln“ (1Kor 15,5–7). Als Letzten nennt der Apostel sich selbst als einen, dem jener erschienen ist, „mir, der Missgeburt“ (1Kor 15,8; vgl. Gal 1,15f.).

Die Erscheinungserzählungen berichten vom Auferweckten dergestalt, dass sie festhalten:³⁵ Er ist Menschen begegnet, er hat sich ihnen zu erkennen gegeben und wurde für sie identifizierbar als der, den sie – wenn auch nicht alle! – vorgängig als Jesus von Nazareth gekannt hatten. Die Lebendigkeit des Auferstandenen äußert sich darin, dass er als gegenwärtig erkannt wird. In verschiedenen Texten wird diese Lebendigkeit noch dadurch unterstrichen, dass Jesu Gegenwart als eine *leibliche* Präsenz herausgehoben wird, etwa wenn er vor den Augen der Jünger ein Stück gebratenen Fisch verspeist (vgl. Lk 24,42f.). Gleichzeitig hebt eine Reihe von Texten hervor, dass es sich bei der Leiblichkeit des Auferstandenen um eine *transformierte* Leiblichkeit handelt, die sich beispielsweise darin äußert, dass er in einen verschlossenen Raum eintritt (vgl. Joh 20,26) oder beim Abendmahl mit zwei Jüngern in dem Moment verschwindet, da sie ihn erkennen (vgl. Lk 24,31). Außerdem betonen die Erscheinungserzählungen die Alterität der Gegenwart Jesu auch dort, wo berichtet wird, dass Jünger ihn *nicht erkennen*. Von den beiden, die nach Emmaus wandern, heißt es, dass ihre Augen „gehalten“ waren, „so dass sie ihn nicht erkannten“ (Lk 24,16). Und am Ende des Matthäusevangeliums zweifeln einige der Jünger, es in dem, der ihnen begegnet, tatsächlich mit Jesus zu tun zu haben (vgl. Mt 28,17).

Die Lebendigkeit des Auferweckten manifestiert sich in dieser Textgruppe so, dass er Menschen, wenn auch in einer singulären Art, in Raum und Zeit begegnet. Von diesem Modus der Präsenz wird in fast allen Kontexten, wo von Jesu Auferstehung die Rede ist, jene Gegenwärtigkeit Jesu Christi unterschieden, die ihm nach seiner „Himmelfahrt“ zukommt. Am Schluss des Markus-evangeliums heißt es sehr knapp: „Nachdem nun der Herr, Jesus, zu ihnen geredet hatte, wurde er in den Himmel emporgehoben und setzte sich zur Rechten Gottes. Sie aber zogen aus und verkündigten überall. Und der Herr wirkte mit und bekräftigte das Wort durch die Zeichen, die dabei geschahen“ (Mk 16,19f.).

In der Apostelgeschichte entspricht der Himmelfahrt Jesu (vgl. Apg 1,9–11) nicht in dieser direkten Weise eine Mitwirkung Jesu in der Verkündigung, es folgt aber unmittelbar darauf an Pfingsten die Ausgießung jenes Geistes, der fortan in der Gemeinde eine vergleichbare Funktion übernimmt. Im Evangelium des Johannes verheißt Jesus den Jüngern für die Zeit nach seinem Weggang den

³⁵ Zum Folgenden vgl. auch ZEINDLER, Ostern, 124–126.

„Geist der Wahrheit“ vom Vater, der „bei euch bleibt und in euch sein wird“ (Joh 14,16f.); im Geist wird er, der zum Vater gegangene Jesus, bei den Seinen sein.³⁶ Aus dem Schlussabschnitt des Matthäusevangeliums sind zu dieser Thematik zwei Sätze nebeneinander zu halten, die der Auferstandene zu seinen Jüngern spricht: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18) und „Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20). In all diesen Zusammenhängen wird die Frage der Anwesenheit Jesu unter den Bedingungen seiner Abwesenheit als Erhöhter reflektiert. Die Antwort lautet in jedem der Fälle: Durch seine Erhöhung zum Vater wird die göttliche Macht des von den Toten auferweckten Jesus Christus bestätigt und bekräftigt. Seine Inthronisation bedeutet aber nicht, dass er die Seinen und die Welt verlassen würde, im Gegenteil. Seinem Sitzen „zur Rechten Gottes“³⁷ korrespondiert eine Gegenwart bei seiner Gemeinde und von da her in der Welt, die seiner universalen, unbegrenzten göttlichen Macht entspricht: eine umfassende, weder lokal noch temporal eingeschränkte Präsenz.

Wie die Gegenwart des zum Vater erhöhten Auferstandenen zu denken sei, wird in den meisten Fällen nicht weiter spezifiziert, wie etwa im schon zitierten Vers: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Das Beieinander von Christus und den Seinen kann personal verstanden sein (Joh 10,14: „Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich“), wird aber auch in anderer Metaphorik dargestellt, so im Bild des Weinstocks (vgl. Joh 15,5) oder des Leibs und seines Hauptes (vgl. Eph 5,23). Bei Paulus wichtig ist der Begriff des Seins „in Christus“, der sowohl die Zugehörigkeit zu Christus als auch die soziale Wirklichkeit der christlichen Gemeinde zum Ausdruck bringt.³⁸ Derselbe Paulus weiß die Präsenz Christi aber auch ganz anders zu umschreiben: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).

Wo das Neue Testament vom auferstandenen und zum Vater aufgefahrenen Jesus Christus spricht, spricht es von dem, der bei seiner Gemeinde und in der Welt präsent ist: zeitlich gegenwärtig und örtlich anwesend. Es ist diese Präsenz aber nicht die Präsenz irdischer Wesen und Dinge, sondern die spezifische Präsenz des ewigen, als solchem aber mit seiner Schöpfung verbundenen Gottes. Als den in dieser Weise gegenwärtigen Christus prädiert die christliche Gemeinde ihn als Herrn – als Herrn der Welt und damit auch als ihren Herrn.

³⁶ „Er wird mich verherrlichen, denn aus dem Meinen wird er empfangen und euch kundtun“ (Joh 16,14).

³⁷ Vgl. Apostolisches Glaubensbekenntnis.

³⁸ Vgl. J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993, 92–94; E. L. REHFELD, *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels*, WUNT II/326, Tübingen 2012.

3.2. *Der gekommene Christus*

Die neutestamentlichen Texte lassen keinen Zweifel darüber offen, dass der auferweckte Jesus identisch ist mit dem jüdischen Rabbi, der vorher in Palästina geheilt und gepredigt und als Unruhestifter den dafür vorgesehenen Kreuzestod erlitten hat. Neben der bekannten Erzählung vom „ungläubigen Thomas“ bei Johannes (vgl. Joh 20,24–29) findet sich auch im Lukasschluss die Begebenheit, dass die Jünger den ihnen erscheinenden Jesus erst dann erkennen können, als er ihnen Hände und Füße (d. h. seine Wunden) zeigt (vgl. Lk 24,39 f.). Und jede der vier Evangelienkompositionen vollzieht nach, wie der von Gott gesandte Jesus aufgrund seines Redens und Handelns auf Widerstand stößt, verurteilt und getötet wird, um danach durch göttliches Eingreifen in ein neues Leben gerufen zu werden.

In Bezug auf die hier interessierende zeitliche Perspektive heißt dies: Der Auferweckte ist kein anderer als jener Jesus, der in Palästina gewirkt hat. Er ist kein anderer als der, der in diesem Wirken für Gottes Nähe und Beziehungswillen eingestanden ist. Und er ist schließlich kein anderer als der, der diesen Weg bis an sein bitteres Ende gegangen ist. Theologisch hängt alles daran, dass der durch Gott Auferweckte jener Gekommene ist. Bestünde hier kein Zusammenhang und wäre Jesu Auferstehung eine eigentliche Neuschöpfung, dann wäre mit jenem Kreuz der Weg des Gekommenen gescheitert und ins Unrecht gesetzt. Genauer: Gott würde mit einer Neuschöpfung auf Distanz zu jener Geschichte gehen, ließe sie ins Leere laufen und setzte einen neuen Anfang. Nun *setzt* allerdings Gott mit der Auferweckung Jesu einen neuen Anfang, er setzt ihn aber präzise mit dem am Kreuz Gescheiterten, setzt ihn mithin so, dass er der tiefsten Diskontinuität der gottfeindlichen Welt die noch tiefgreifendere Kontinuität seines göttlichen Beziehungswillens entgegensetzt. Damit wendet Gott Jesu Geschichte – wie oben umrissen – von einer Unheils- in die Heilsgeschichte. Was Jesus war, tat und sprach, wird mithin nicht von der Geschichte durchgestrichen, es wird, im Gegenteil, zum Zentrum einer neuen Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung.

Wenn deshalb das christliche Grundbekenntnis Jesus Christus als Herrn prädiert, legt es ihm diese Bestimmung nicht allein deshalb bei, weil die christliche Gemeinde Jesus als den ewig Gegenwärtigen glaubt. Die Bestimmung als Herr kommt Jesus Christus darum und nur darum zu, weil die Gemeinde im Auferweckten den jüdischen Rabbi Jesus wahrnimmt, dessen Leben und Sterben durch Gottes lebensschaffendes Eingreifen ewige Geltung erhalten hat.

3.3. *Der kommende Christus*

Paulus beendet das Diktat seines ersten Briefes an die christliche Gemeinde in Korinth mit einem handschriftlichen Gruß und dem Ruf „Maranata!“

(1Kor 16,22). Der Seher Johannes schließt seine Apokalypse mit der Bitte: „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20), und er nimmt damit eine von ihm mehrmals aufgezeichnete Zusage des Angerufenen auf: „Ich komme bald“ (Offb 22,20; 20,7.12; 3,11; vgl. 1,3). In diesen Bitten spiegelt sich die Hoffnung der christlichen Gemeinde, dass der Christus, der bei ihr ist, erneut kommen wird. Als Gegenwärtiger und Gekommener ist er auch der Kommende. Die Erwartung einer Wiederkunft des erhöhten Christus begegnet an mehreren Orten des Neuen Testaments: in den Briefen (vgl. 1Tim 6,14), dann neben der Johannesapokalypse in den synoptischen Apokalypsen (vgl. Mk 13,21–32 parr), bei Matthäus außerdem in der Schilderung des Weltgerichts (vgl. Mt 25,31–46). Die Vorstellung eines kommenden Gerichtstages, an welchem Christus „was im Dunkeln verborgen ist, ans Licht bringen wird“, kommt außerdem bei Paulus vor (1Kor 4,5; vgl. 3,13; Röm 2,16), aber auch in der deutero- und außerpaulinischen Briefliteratur findet sich die Ankündigung, dass Christus kommen wird, „Lebende und Tote zu richten“ (2Tim 4,1; 1Petr 4,5; vgl. auch Apg 10,42). Besonders bei den Synoptikern entspricht dem erneuten Kommen Christi der Aufruf zur Wachsamkeit (vgl. Mk 13,35–37; Mt 24,42.44; 25,13; Lk 12,36–38.40; 21,36).

So sehr die Prädikation Jesu als Christus und Herr in der Erfahrung wurzelt, dass er als der Gekommene kraft seiner Auferweckung auch gegenwärtig ist, so sehr gehört zu dieser Prädikation auch das Bekenntnis, dass der in seiner Gemeinde präsente Erhöhte derjenige ist, dessen Wiederkunft in Herrlichkeit von den Seinen erwartet und erhofft wird. Es braucht kaum eigens gesagt zu werden, dass diese dritte Dimension seiner Zeitlichkeit kein äußerliches Additum zu den beiden vorherigen ist, sondern ein Implikat derselben, genauer: ein Implikat des eschatologischen Charakters von Jesu Auferweckung und damit seines Kreuzes.³⁹ Als Herr der Gemeinde und der Welt ist Jesus Christus auch Grund und Inhalt ihrer eschatologischen Hoffnung: „Der Auferstandene ist der Eschatos.“⁴⁰ Denn indem er Jesus von den Toten errettet hat, hat Gott ein für alle Mal über das Geschick seiner Schöpfung und so auch über ihre Zukunft

³⁹ „[N]icht ein der gegenwärtigen Aktion und Offenbarung Jesu Christi noch Fehlendes ist sein letztes Kommen, sondern positiv: eine ihr eigene Finalität ist sein letztes Kommen, die den Christen aufgeht, indem sie im Modus dieser ihrer jetzigen Zeit Ereignis wird.“ K. BARTH, KD IV/1, 361. Hervorhebungen aufgelöst.

⁴⁰ H. OTT, Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses, ThSt 53, Zollikon 1958, 18. Eschatologie ist deshalb ein Aspekt der Christologie, „nichts anderes als die theologische Entfaltung der Theophanie des auferstandenen Herrn“ (a. a. O., 25). M. MÜHLING, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, UTB 2918, Göttingen 2007, 51 f.; 59–69, kritisiert eine christologische Begründung der Eschatologie und plädiert stattdessen für eine trinitarische. Beides ist insofern kein Gegensatz, als die Pointe der Christologie gerade darin besteht, dass sie Jesus auf einen göttlichen Beziehungszusammenhang mit dem Vater und dem Geist zurückbezieht. Christologie kann darum nicht von der Trinitätslehre abgelöst werden, wie auch das Reden des Neuen Testaments von Jesus bereits eine „proto-trinitarische“ Struktur aufweist.

entschieden. Die Auferweckung verweist immer schon auf Zukunft, ist ohne ihre futurische Dimension noch gar nicht angemessen erfasst.⁴¹ Im Kommen des Erhöhten wird Gottes Entscheidung über seine Schöpfung universal offenbar und abschließend wirksam. „Die Kraft der Auferweckung ist daher“, wie Ringleben notiert, „auch die Kraft der endgültigen Wiederkunft Christi.“⁴² Für Jesu Auferweckung bedeutet dies, dass in ihr „vorweg Ereignis geworden“ ist, „was Gott dem Menschen und seiner Welt bestimmt hat – die Vollendung im ewigen Leben“.⁴³

Das Kommen Jesu Christi markiert den Beginn der endgültigen Herrschaft Gottes und damit das Ende der Zeit ihrer Erwartung, aber auch ihrer Bestreitung. War die Gottesherrschaft bislang in proleptischer Weise präsent in der Gegenwart des Auferstandenen kraft seines Geistes in der christlichen Gemeinde, wird sie mit dem Kommen Christi zur ausschließlichen, einzigen, alles umfassenden Wirklichkeit. Die zwei letzten Kapitel der Bibel bringen dies zum Ausdruck im Bild der vom Himmel herabkommenden heiligen Stadt, dem neuen Jerusalem, der „Wohnung Gottes bei den Menschen“ (Offb 21,3). Diese Stadt hat keinen Tempel mehr, „denn Gott, der Herr, der Herrscher über das All, ist ihr Tempel“ (Offb 21,22). Sie bedarf weder der Sonne noch des Mondes, „denn die Herrlichkeit des Herrn erleuchtete sie“ (Offb 21,23). Die Tore der Stadt „werden niemals geschlossen, nicht bei Tag – und Nacht wird es dort keine mehr geben“ (Offb 21,25). „Keine Nacht wird mehr sein, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne“ (Offb 22,5). Die verschiedenen Aspekte des Bildes vom neuen Jerusalem ergeben die Beschreibung einer Wirklichkeit, in welcher die Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Schöpfung keine Grenze, keine Minderung und keinen Vorbehalt mehr kennt. Der Liebeswille Gottes ist an sein Ziel gekommen.

Mit dem Kommen der Gottesherrschaft wird eine letzte, endgültige Transformation der voreschatologischen Welt einhergehen. Der Visionär Johannes hört bei der Herabkunft des neuen Jerusalem vom Thron Gottes her eine Stimme, welche bekanntgibt: „Und abwischen wird er jede Träne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid, kein Geschrei und keine Mühsal wird mehr sein; denn was zuerst war, ist vergangen. Und der auf dem Thron saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,4f.). Es ist hier nicht der Ort, das Verhältnis von alt und neu, von Kontinuität und Diskontinuität anlässlich der eschatologischen Vollendung zu diskutieren.⁴⁴ Hingegen sei der biblische Hinweis noch aufgegriffen, dass zum Kommen der Gottesherrschaft auch das

⁴¹ „Resurrection is at minimum of its meaning the location of the risen one's life in the future, and in a future that, because death is past, for it must be unlimited.“ JENSON, *Systematic Theology* 1, 143.

⁴² RINGLEBEN, *Wahrhaft*, 46; vgl. a. a. O., 34.

⁴³ A. a. O., 28.

⁴⁴ Vgl. Paulus an die Korinther zur Frage der Auferstehungsleiblichkeit in 1Kor 15,35–55.

Gericht gehört. Für die Fragestellung dieses Beitrags von Belang ist die Tatsache, dass dabei als endzeitlicher Richter der kommende Jesus Christus vorgestellt wird.⁴⁵

Das Kreuz, so wurde gesagt, wird durch die Auferweckung auch zum göttlichen Gericht über eine Menschheit, welche der göttlichen Liebe in Person nicht anders zu begegnen weiß, als damit, dass sie sie aus ihrer Mitte hinausdrängt und gewaltsam eliminiert. Durch das Sterben des Gottessohnes ist über die Sünde und die Verlorenheit der Menschen das endgültige Urteil gefällt. Dem Urteil am Kreuz ist nichts mehr hinzuzufügen, und das Jüngste Gericht, zu dem Jesus Christus kommen wird, „zu richten die Lebenden und die Toten“,⁴⁶ wird ihm auch nichts mehr hinzuzufügen. Aber wie durch Christi eschatologische Wiederkunft die Gottesherrschaft, die von Ewigkeit gültig und durch seine Auferstehung begründet und bestätigt worden ist, allen offenbar und universal anerkannt wird, so auch das Urteil am Kreuz. Das auf Golgatha de iure ergangene Urteil wird im Jüngsten Gericht allen offenbart und von allen in seinem Recht anerkannt werden. Es wird damit nicht mehr allein ein objektiv gültiges Urteil sein, sondern auch ein subjektiv gültiges, das alle Betroffenen – und wer wäre davon nicht betroffen? – überzeugt und überführt.

Das Urteil des Erhöhten und Gekommenen dient der Transformation auf das Reich Gottes hin und ist insofern unveräußerlicher Aspekt der eschatologischen Vollendung. Es dient dem Wirklichwerden der Gottesherrschaft damit, dass im Letzten Gericht alles gelebte Leben mit seinen hellen und dunklen Seiten offengelegt und ins Licht der Liebe Gottes gestellt wird. Das unverstellte Offenbarwerden der Sünde geschieht mit dem Ziel, die Menschen zu befreien von allem, mit dem sie sich der Gemeinschaft mit Gott verweigert haben, und allem, was, verursacht durch diese Verweigerung, Gemeinschaft innerhalb der Schöpfung stört und zerstört. Von aller solchen Störung und Zerstörung von Gemeinschaft soll, ja muss die Gottesherrschaft frei sein. Sie wird dadurch frei davon, dass alle bisherige Sünde ans Licht kommt und von den Sündigenden nicht nur wahrgenommen, sondern auch angenommen und bedauert, dann aber von Gott vergeben wird, so dass Vergebung zwischen den Menschen geschehen kann. Das Endgericht deckt alles Versagen vor der Liebe Gottes auf, um Raum zu eröffnen für neues Leben in ebendieser Liebe. Es ist als Abschied vom Alten zwingende Voraussetzung für das Neue – und als solches selbst ein Moment göttlicher Liebe.⁴⁷ Als letzter Aspekt dessen, was mit dem Bekenntnis zu Jesus

⁴⁵ Zum Folgenden auch M. ZEINDLER, *Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens*, Zürich ²2015, 58–63.

⁴⁶ So, anschließend an neutestamentliche Aussagen, im dritten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses.

⁴⁷ Zum Vorstehenden auch G. ETZELMÜLLER, ... zu richten die Lebenden und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, *Neukirchen-Vluyn* 2001, 243–330; E. JÜNGEL, *Das jüngste Gericht als Akt der Gnade*, in: DERS., *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz. Zwei Texte*, Stuttgart 2003, 37–73; ZEINDLER, *Richter*, 81–85; M. BEINT-

als Christus und Herr ausgesagt wird, ist demnach zu nennen: Jesus wird mit diesem Bekenntnis auch identifiziert als der endzeitliche Richter.

4. Irreduzible Mehrdimensionalität

4.1. Zum Zusammenhang der christologischen Dimensionen

Christologie hat zu entfalten, welche Gehalte sich aus der Tatsache ergeben, dass Jesus Christus im Rahmen des christlichen Glaubens die schlechthin zentrale Bedeutung eingeräumt wird. Zur Beantwortung der Frage, welche Gehalte für eine theologisch hinreichende christologische Rede als unverzichtbar zu gelten haben, wurde in den bisherigen Überlegungen danach gefragt, welche Aussagen mit dem christlichen Kernbekenntnis, dass Jesus der Christus und der Herr sei, über dessen Gegenstand getroffen werden.

Ingolf Dalferth definiert als Themaregel christlicher Bekenntnisse die Rede vom auferstandenen Gekreuzigten. An dieser Regel entscheidet sich, „ob ein Bekenntnis tatsächlich christlich genannt zu werden verdient“.⁴⁸ Damit wird nicht bestritten, dass Christologie auch beispielsweise die Inkarnation oder den exemplarischen Charakter von Jesu Leben zu reflektieren hätte – eine Entwicklungslogik christologischer Rede, die sich ja bereits am Neuen Testament ablesen lässt. Letztlich unhintergebar und deshalb von kriteriologischem Rang ist aber, so Dalferth, unter den christologischen Gehalten allein das Bekenntnis zu Jesus als dem auferweckten Gekreuzigten. „Mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu durch Gott steht und fällt der christliche Glaube.“⁴⁹ Diese Themendefinition ist durch die vorliegende Untersuchung bestätigt worden. Fragt man danach, welche Wahrnehmungen an der Person Jesu zum Bekenntnis, er sei der göttliche *kyrios*, geführt haben, dann gilt: Die Wahrnehmung, dass dieser schmachvoll getötete Mensch in einer ganz neuen Weise als Lebendiger erschienen ist. Und die damit einhergehende Erkenntnis, dass dieses neue Leben sich einem Eingreifen Gottes verdankt, einem Eingreifen, durch welches Jesu gesamte Existenz, vor allem aber sein Sterben, als heilvolles Geschehen qualifiziert wird. Das Bekenntnis „Jesus Christus [ist] Herr“ verdankt sich in seinem Ursprung dieser – und nur dieser – Erfahrung.

Im vorliegenden Beitrag wird nun dafür argumentiert, dass zu einer hinreichenden Beschreibung des Herrseins Jesu auch die zeittheologischen Implikationen dieser Aussage mitreflektiert werden müssen. Dafür wurde darauf hingewiesen, dass mit dem Bekenntnis zum auferweckten Gekreuzigten eine

KER, Gottes Urteil über unser Leben. Das jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit, ZThK 110 (2013), 219–233; O. FUCHS, Das jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus, Regensburg 2018, 44–143.

⁴⁸ DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte, 29.

⁴⁹ A. a. O., 31. Hervorhebungen aufgelöst.

Aussage über ein eschatologisches Ereignis getätigt wird, man ein eschatologisches Ereignis aber erst versteht, wenn man es in seinem gleichzeitig zeitlichen und ewigen Charakter expliziert. Weswegen als weiteres Kriterium für eine theologisch hinreichende Rede von Jesus Christus zu gelten hätte, ob dieser sowohl als Gekommener als auch als Gegenwärtiger und Kommender interpretiert wird. So dass seine Gegenwart in einem zweifachen Bezug zu sehen ist: Jesus Christus vergegenwärtigt sich in seiner Gemeinde und in der Welt als derjenige, der am Kreuz für die Welt gestorben ist und der ihr einst als der wiederkommende Erhöhte begegnen wird. Das Sein der christlichen Gemeinde ist von da her ein Sein „zwischen den Zeiten“, zwischen dem damaligen Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi und seinem noch ausstehenden Kommen zu Gericht und eschatologischer Vollendung. Den unlösbaren Zusammenhang der Parusien Christi mit seinem Kreuz und seiner Auferstehung umschreibt Karl Barth so:

„Wie wäre er selbst *gekommen*, wie hätte er sich in Wahrheit dahingegeben um unserer Übertretungen und wie wäre er erweckt worden um unserer Rechtfertigung willen, wenn er nicht auch der als die ewige Zukunft der Welt und des Menschen *Kommende* wäre. Und umgekehrt: Wie könnte er als solcher *kommen*, wenn er nicht schon *gekommen* wäre und Alles vollbracht hätte, was zur Versöhnung der Welt mit Gott, zur Umkehrung des Menschen zu ihm hin geschehen musste, was zu seiner Vollendung nur noch der es vollendenden Offenbarung bedarf?“⁵⁰

Die christologischen Dimensionen von Kreuz und Auferstehung in ihrer dreifachen zeitlichen Perspektivität wurden bis hierher biblisch-hermeneutisch erhoben. Die eingangs skizzierte Aufgabe einer „Kartographierung“ der Christologie wäre damit erfüllt. Die Tragfähigkeit des Ergebnisses soll nun ergänzend dazu noch im Rahmen von zwei sich korrespondierenden Fragestellungen erprobt werden, nämlich (1) hinsichtlich seiner Leistungsfähigkeit im Blick auf die Erschließung biblischer Verheißungsgehalte und (2) hinsichtlich seiner „Sperrigkeit“ im Gegenüber zu anderen Weltdeutungen.

4.2. Sprachfähigkeit des christlichen Glaubens

Dogmatische Reflexion – und darin zuvorderst die christologische – hat die Aufgabe, einer jeweiligen Gegenwart die Verheißungsbestände des christlichen Glaubens in einer für sie plausiblen, nachvollziehbaren Weise zu erschließen. Erst wo dies geleistet ist, besteht auch die Chance, für diese Gegenwart eine ihr einleuchtende Sprache zu finden.⁵¹ Die hier erhobenen irreduziblen christologi-

⁵⁰ BARTH, KD IV/1, 361; Hervorhebungen im Original. Barth spricht an dieser Stelle von einer ersten und zweiten Parusie Christi. Vgl. a. a. O., 350–367. In KD IV/3, 335–342, erweitert er die Zweiheit von Auferstehung und letzter Wiederkunft um das Kommen Jesu Christi in der Ausgießung des Heiligen Geistes. Vgl. auch DERS., Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik, hg. von H. STOEVE SANDT/M. TROWITZSCH, Zürich 2014, 653–670.

⁵¹ Der innere Zusammenhang von Sache und Sprache des Glaubens und die Tatsache, dass

schen Dimensionen sollten ihre Berechtigung deshalb auch darin erweisen, dass sie dazu beitragen, die christliche Botschaft als glaubhaft und befreiend nachvollziehen zu können.

Nicht erst in der Moderne, aber in der Moderne in zugespitzter Weise wird an religiösen Glauben die Frage nach seiner Erfahrbarkeit, seiner Verifizierbarkeit, der Erkennbarkeit des in ihm Behaupteten gestellt. Und dies nicht nur von Religionskritikern, sondern mindestens genauso dringlich von glaubenden Menschen. Theologisch lässt sich diese Frage umformulieren in die Frage nach der Verborgenheit Gottes. Von ihr sagt Wolf Krötke: „Nahezu alle Fragen, die dem Glauben an Gott und dem Leben von Glaubenden zusetzen, haben es mit dem Problem der Unsichtbarkeit Gottes und damit mit seiner Verborgenheit für unsere Augen zu tun.“⁵²

Christologie in ihren elementaren Dimensionen macht die Verborgenheit Gottes als mehr denn ein abstraktes *finitum non capax infiniti* verständlich. Zum einen wird am Bekenntnis zum Gegenwärtigen als dem Gekreuzigten sichtbar, dass sich die Macht von Gottes Zuwendung zur Welt in ihrer höchsten Gestalt, im Weg seines Sohnes, als zutiefst schwach und machtlos erwiesen hat. Die Macht der Liebe Gottes, so lässt sich daran ablesen, wird in der Welt immer eine unscheinbare, verborgene Macht sein. Der innere Zusammenhang von Kreuz und Auferweckung unterstreicht dabei, dass diese Signatur göttlicher Macht in der Welt auch durch die Auferstehung nicht beseitigt worden ist. Die Auferstehungserfahrung bringt „zur Geltung, dass Gott sich mit dem irdischen Menschen Jesus, unserem Menschenbruder, untrennbar verbunden hat“.⁵³ Angesichts des Weges Christi bleibt es dabei, dass Gottes Macht in der Welt „schwache“ Macht ist.⁵⁴

Zweitens und vor allem ist es die eschatologische Dimension des christlichen Glaubens, die zum Verstehen von Gottes Verborgenheit und zur Verstehbarkeit der Verheißungsgehalte des christlichen Glaubens unerlässlich ist. Man wird

ohne eine Klärung der Sache jegliches Nachdenken über eine angemessene Sprache zu früh kommt, wird in jenen gegenwärtigen Diskussionen, in denen nach einer „neuen Sprache“ für den christlichen Glauben gerufen wird, in der Regel vernachlässigt. Publikumswirksam wurde diese Diskussion in der jüngeren Vergangenheit durch den Bestseller des Theologen und Kommunikationsberaters E. FLÜGGE, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016.

⁵² W. KRÖTKE, Gottes Verborgenheit als Kraft des christlichen Glaubens. Theologische Reflexionen zu einem anfechtenden Problem, in: DERS., *Aufatmen. Ost-westliche Einübungen in die christliche Freiheit*, Stuttgart 2014, (113–132) 114.

⁵³ A. a. O., 118.

⁵⁴ Die Autorinnen und Autoren in R. A. KLEIN/F. RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, diskutieren im Gespräch mit den Entwürfen von Agamben, Caputo, Lévinas, Vattimo und Žižek mögliche Vorstellungen einer „schwachen“ Macht Gottes. Sie tun dies durchaus unter Berücksichtigung neuerer Zugänge zur göttlichen Macht, wie sie Barth und Tillich oder Moltmann und Metz entwickelt haben.

sagen müssen, dass der Verlust der Eschatologie einer der entscheidenden Faktoren der Sprachlosigkeit christlicher Kirchen in der modernen Gesellschaft ist. Dies deshalb, weil die wichtigsten Aussagen über Gott, aber auch über die davon sich ableitenden Heilsgüter, allein in der Perspektive einer göttlichen Vollendung und Transformation der Welt zu sinnvollen Aussagen werden. Sowohl Gottes Allmacht und Liebe als auch seine Gerechtigkeit und sein Friede lassen sich in der Welt, wie sie ist, nicht zweifelsfrei verifizieren, sondern werden sich erst endgültig bewahrheiten, wenn Gott „alles in allem“ sein wird (1Kor 15,23).⁵⁵

Was christlicher Glaube zu sagen hat, lässt sich deshalb in seiner Substanz ohne Eschatologie nicht artikulieren, ein „enteschatologischer“ Glaube bleibt zwangsläufig trunkierter und reduzierter Glaube. Er gerät unter den Druck, seinen Verheißungsgehalt ausschließlich unter gegenwärtigen Bedingungen auszudrücken, was meist nur um den Preis einer Individualisierung oder Moralisierung des Geglaubten (oder beidem) möglich ist. Verloren geht dabei das auf die gesamte Schöpfung bezogene göttliche Erlösungshandeln und damit ein entscheidender Aspekt des Weltbezugs des Glaubens.⁵⁶ Neben einer weitreichenden soteriologischen Sprachlosigkeit geht ein Glaube ohne eschatologische Dimension auch seiner wichtigsten Möglichkeit einer „Lösbarkeit“ der Theodizeefrage verlustig. Denn „erklärt“ werden kann das Leiden in der Welt nicht, wohl aber leben nach Jesu solidarischem Sterben Christenmenschen in der gewissen Erwartung, dass mit der kommenden Heilung der Welt in der Wiederkunft des auferweckten Gekreuzigten auch diese Frage jene Beantwortung finden wird, zu der alle Menschen ihr befreites Ja sprechen können.

4.3. Anstößigkeit des christlichen Glaubens

Das „Wort vom Kreuz“, so Paulus, „ist Torheit für die, die verloren gehen“ (1Kor 1,18), „für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit“ (1Kor 1,23). Als Grund für die Anstößigkeit des Kreuzes nennt Paulus das, was durch den Tod Jesu an den Tag gekommen ist: „Denn das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen“ (1Kor 1,25). Das Kreuz als Heilsereignis läuft aller weltlichen Logik entgegen. Paulus geht an dieser Stelle so weit, dass er diesen Sachverhalt nicht nur konstatiert, sondern ihn

⁵⁵ „Die Hoffnung auf die Bewahrheitung der Aussagen aus der Perspektive der Gläubigen im Gottesdienst ist die theologische Entsprechung zur doxologischen Antizipation von Gottes endgültiger Offenbarung seiner Allmacht. Gottes Allmacht kann nicht als Feststellung über die Welt und all ihrer Tatsachen (in den Perspektiven, die unsere Welt konstituieren) behauptet werden.“ D. RITSCHL, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München ²1988, 334.

⁵⁶ Zur Enteschatologisierung des Glaubens vgl. auch M. ZEINDLER, *Zwischen verlorener und erhoffter Heimat. Beheimatung im Kontext von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung*, in: A. A.-A. EKUÉ/F. MATHWIG/DERS., *Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration*, Zürich 2017, (81–150) 145–147.

als eigentlichen Ausweis für die Wahrheit von Gottes Handeln in Jesu Sterben wertet. Mit ihrer Ablehnung Jesu Christi und seines Kreuzes überführt sich die Welt selbst ihrer Verlorenheit. Anstößig ist aber im Rahmen christlicher Verkündigung nicht allein Jesu Kreuz, ebenso anstößig ist von Beginn an auch seine Auferstehung. Greifbar wird dies im Neuen Testament etwa an dem im Matthäusevangelium überlieferten, von den Hohen Priestern in die Welt gesetzten Gerücht vom Leichendiebstahl der Jünger (vgl. Mt 28,11–15).

In einer Vorlesungsreihe in Chicago referiert Emil Brunner 1946 über das „Ärgernis des Christentums“⁵⁷ und nennt dabei fünf Themen als Aspekte einer Christusbotschaft, „gegen die sich der natürliche Mensch auflehnt und an der er Anstoss nimmt“.⁵⁸ Neben der geschichtlichen Offenbarung, dem dreieinigen Gott und der Erbsünde sind dies der „Mittler“ und die „Auferstehung“, wobei bei ersterem für die Anstößigkeit ausdrücklich die Heilswirksamkeit von Jesu Kreuz ausschlaggebend sei.⁵⁹ Grund dafür, dass an den zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens Anstoß genommen wird, ist die „gottlose, feindliche Einstellung des Menschen gegenüber dem Evangelium“.⁶⁰ So sehr Brunners Ausführungen dunkel eingefärbt sind durch die eben erst zu Ende gegangene Kriegszeit, so unmissverständlich dringt darin durch, dass die Ablehnung des christlichen Glaubens nicht bloß ein Signum einer säkularen, naturalistischen und nihilistischen Moderne ist, sondern grundlegender das Zeichen einer von ihrem Gott entfremdeten Welt. Auch bei Brunner fungiert deshalb das „Ärgernis des Christentums“ als eigentliches Kriterium der Wahrheit des christlichen Glaubens. An der Ablehnung der genannten Themen zeigt sich für ihn die grundsätzliche Ablehnung des in der Bibel bezeugten Gottes.

Brunners – den Impuls von Paulus weiterführende – kriteriologische Anwendung des Gedankens des Ärgernisses soll zum Schluss noch aufgenommen werden. Damit wird die soeben angesprochene Leistungsfähigkeit einer hinreichenden christologischen Explikation des christlichen Glaubens für eine in der Gegenwart überzeugungsfähige Verkündigung in scheinbar paradoxer Weise kontrastiert. Denn nicht nur die Überzeugungskraft einer bestimmten Verkündigung kann ein Kriterium für ihren Wahrheitswert sein, sondern ebenso sehr ihre „Sperrigkeit“. So sehr es zutrifft, dass ein sprachfähiger Glaube diesen für eine jeweilige Gesellschaft erschließen hilft, so sehr muss angesichts des schon in Korinth anstößigen „Wortes vom Kreuz“ damit gerechnet werden, dass ein sprachfähiger Glaube auch das genaue Gegenteil bewirkt – nämlich seine dezidierte Ablehnung zu provozieren. Denn das verstandene Evangelium führt

⁵⁷ Zu Brunners USA-Reise im Herbst 1946 vgl. F. JEHLE, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006, 477–480.

⁵⁸ E. BRUNNER, Das Ärgernis des Christentums. Fünf Vorlesungen über den christlichen Glauben, Zürich³1988, 7.

⁵⁹ „Ganz besonders ist ihnen der Gedanke fremd, der Tod Jesu am Kreuz habe die Bedeutung eines versöhnenden Opfers.“ A. a. O., 71.

⁶⁰ A. a. O., 9.

nicht nur zu seiner Annahme, es kann auch zu einem klaren Nein führen. In der sündigen Welt wird Jesus Christus nicht allein deshalb abgelehnt, weil man ihn missversteht ...

Auf die in diesem Beitrag erhobenen irreduziblen Dimensionen einer angemessenen Christologie angewendet müsste sich demnach nicht nur zeigen lassen, inwiefern sie zu einem besseren Verstehen des christlichen Glaubens beitragen können, es müsste ebenfalls zu demonstrieren sein, inwiefern gerade diese Dimensionen Anlass zur Ablehnung dieses Glaubens geben können. Da es darum geht, die Anstößigkeit des christlichen Glaubens in einem spezifisch modernen Horizont zu deuten, sei dazu eine generelle These formuliert: Das Evangelium von Jesus Christus wird in der Moderne vorrangig deswegen abgelehnt, weil es deren zentralen Glaubenssatz – Welt und Geschichte als menschliches Projekt – fundamental infragegestellt.⁶¹ Dazu abschließend einige kurze Erläuterungen:

Die Widerständigkeit des *Kreuzes* scheint primär bedingt durch eine Deutung, die Jesu Tod als blutiges Opfer zur Besänftigung eines zornigen Gottes interpretiert. Diese Deutung verdankt sich allerdings mangelhafter historischer Kenntnis und ist deshalb zufälliger Art. Der tiefere Grund für die moderne Ablehnung des Kreuzes dürfte sein, dass dieses die Welt- und Geschichtsgestaltung des Menschen grundsätzlich unter den Vorbehalt der Sünde und damit des Scheiterns stellt. Auch in Bezug auf die *Auferweckung* müssen philosophische und theologische Gründe für ihre Anstößigkeit unterschieden werden. Erledigt der Einwand, es sei „noch keiner zurückgekehrt“, die Auferstehung mit einem Argument, das in seiner Oberflächlichkeit auch philosophisch korrigiert werden kann, so reicht ihre theologische Botschaft tiefer, nämlich dass durch das eschatologische Handeln Gottes die menschliche Welt- und Geschichtsgestaltung endgültig in ihrer Begrenztheit aufgewiesen sei.

Nicht weniger widerständig verhalten sich die drei zeitlichen Dimensionen zum fundamentalen Glaubenssatz der Moderne. So besteht das Ärgernis des *gegenwärtigen* Christus darin, dass er als der Gegenwärtige der Lebendige ist. Und als der lebendige Christus lässt er sich nicht ins menschliche Projekt einbauen, er lässt sich darin nicht integrieren und verrechnen, vielmehr muss man gewärtigen, dass der auferstandene Christus dieses Projekt grundlegend infrage stellt. Robert Jenson nennt als entscheidenden Unterschied zwischen einer lebenden und einer toten Person:

⁶¹ „In der europäischen Geschichte hat sich, maßgeblich und von überwältigender Bestimmungskraft für alle Völker dieser Erde, der unwiderrufliche Übergang vollzogen vom vorläufigen Theismus der Metaphysik zum endgültigen Humanismus, in dem der Mensch die totale Verantwortung für die Wirklichkeit, für den Bestand und Sinn seiner Welt als der Gesamtheit der endlichen Dinge übernommen hat, die er sich als Bedingungen seiner Existenz erarbeitet. Auf diesem Weg hat sich der Mensch selber definiert: als Herr der Welt, der natürlichen und der geschichtlichen Welt.“ H.-G. GEYER, *Atheismus und Christentum* (1970), in: DERS., *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. von H. TH. GOEBEL u. a., Tübingen 2003, (91–111) 94f.

„[T]he decisive difference between a living person and a dead one is that the former can *surprise* us as the latter cannot. [...] That Jesus lives means that his love, perfected at the cross, is now active to surprise us. That Jesus lives means that there is a subject who has us as his objects, and who wills our good in a freedom beyond our predicting.“⁶²

Die Macht des auferstandenen Jesus, uns zu überraschen, kann als Index dafür gewertet werden, dass er allem menschlichen Wollen und Können gegenüber souverän bleibt.

Wenig Mühe scheint die Moderne mit dem *gekommenen* Jesus zu haben: Als angeblicher Religionsgründer oder ethisches Vorbild gilt er als eine jener historischen Figuren, die nach wie vor wichtige Orientierung zu geben vermögen. Mit dem Jesus, wie er einst gelebt haben soll, können sich darum auch solche arrangieren, die dem christlichen Glauben ansonsten nichts abzugewinnen vermögen. Dieser historische Jesus ist denn auch zwanglos im Bauplan des modernen Projekts unterzubringen. Allerdings wird an der gesamten Geschichte des christlichen Bekenntens deutlich, wie sehr der rein historische Jesus, Jesus ausschließlich als Gekommener, eine Fiktion ist. Dem christlichen Glauben ist das Gekommensein Jesu, sein Leben und Sterben, unverzichtbar, für sich genommen hat es aber keinen ihn begründenden Status. Der Gekommene ist unter Absehung seiner Gegenwärtigkeit nicht zu haben. Eine glaubwürdige Bestätigung findet dieser Sachverhalt beim bekannten Auferstehungskritiker Gerd Lüdemann, der anfangs die Möglichkeit eines christlichen Glaubens ohne Auferstehung vertrat,⁶³ im Gang weiterer Forschungen dann aber zu der Überzeugung gelangte, dass es eine Christlichkeit unter Absehung vom Auferweckungsbekenntnis nicht geben könne. Darum sein abschließendes Urteil: „Wir können keine Christen mehr sein, selbst wenn wir wollten, denn Jesus ist nicht auferstanden.“⁶⁴

Endgültig quer zum Projekt der Moderne steht dagegen das Bekenntnis zum *kommenden* Christus, ist doch die Hoffnung auf eine künftige Weltvollendung durch Gott die endgültige Begrenzung allen menschlichen Wollens und Könnens und darin eingeschlossen auch der autonomen Gestaltung der Geschichte durch den Menschen. Die Eschatologie dürfte nicht zuletzt deshalb bis weit in die Kirchen hinein bedeutungslos geworden sein, weil an ihr wohl am unwiderleglichsten sichtbar wird, wo das Bekenntnis zum biblischen Gott dem fundamentalen Glaubenssatz der Moderne ins Wort fällt. Zwar hört auch der säkulare Mensch der späten Moderne nicht auf zu hoffen, und in optimistischen Zeiten wurde die Hoffnung auch schon als das „antizipierende Bewusstsein“ der geschichtlichen Tendenz, als subjektive Abschattung der objektiven

⁶² JENSON, *Systematic Theology* 1, 198 f. Hervorhebung im Original.

⁶³ Vgl. G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrungen, Theologie*, Göttingen 1994.

⁶⁴ G. LÜDEMANN, *Die Auferweckung Jesu. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung*, Lüneburg 2002, 166.

Potentialitäten des gesellschaftlichen Prozesses gelesen.⁶⁵ Aber im Unterschied zum Volksmund, der weiß, dass die Hoffnung zuletzt stirbt, ist für den christlichen Glauben die Hoffnung keine unverwüstliche menschliche Disposition, sondern die menschliche Entsprechung zur göttlichen Gabe seiner herrlichen Zukunft. „We have hope as we have God, as gift, not as material or psychological condition.“⁶⁶

⁶⁵ Vgl. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

⁶⁶ J. WEBSTER, *Hope*, in: DERS., *Confessing*, (195–214) 208.

5. Literatur

- K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik (KD), 4 Bde., 13 Teile und 1 Registerbd., Zollikon-Zürich 1932–1967.
- DERS., Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik, hg. von H. STOEVSANDT/M. TROWITZSCH, Zürich 2014.
- M. BEINTKER, Gottes Urteil über unser Leben. Das Jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit, ZThK 110 (2013), 219–233.
- E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959.
- D. BONHOEFFER, Vorlesung „Christologie“ (Nachschrift), in: DERS., Berlin 1932–1933, hg. von C. NICOLAISEN und E.-A. SCHARFFENORTH, DBW 12, Gütersloh 1997, 279–348.
- DERS. an Eberhard Bethge, Brief vom 30. April 1944, in: DERS., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von CH. GREMELS u. a., DBW 8, Gütersloh 1998, 401–408.
- E. BRUNNER, Das Ärgernis des Christentums. Fünf Vorlesungen über den christlichen Glauben, Zürich ³1988.
- I. U. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.
- A. DETTWILER/J. ZUMSTEIN (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002.
- G. ETZELMÜLLER, ... zu richten die Lebenden und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001.
- E. FLÜGGE, Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München 2016.
- O. FUCHS, Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus, Regensburg 2018.
- J. FREY/J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, UTB 2953, Tübingen ²2012.
- H.-G. GEYER, Atheismus und Christentum (1970), in: DERS., Andenken. Theologische Aufsätze, hg. von H. TH. GOEBEL u. a., Tübingen 2003, 91–111.
- M. HAILER, Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie, FSÖTh 153, Göttingen 2018, 108–210.
- J. C. JANOWSKI/B. JANOWSKI/H. P. LICHTENBERGER (Hg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Bd. 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006.
- B. JANOWSKI, Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie, BThSt 84, Neukirchen-Vluyn 2009.
- F. JEHLE, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006.
- R. W. JENSON, Systematic Theology. Bd. 1: The Triune God, New York/Oxford 1997.
- E. JÜNGEL, Das jüngste Gericht als Akt der Gnade, in: DERS., Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz. Zwei Texte, Stuttgart 2003, 37–73.
- H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, erweiterte Neuauflage, Würzburg 2002.
- R. A. KLEIN/F. RASS (Hg.), Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017.
- H.-J. KRAUS, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983.

- W. KRÖTKE, Gottes Verborgtheit als Kraft des christlichen Glaubens. Theologische Reflexionen zu einem anfechtenden Problem, in: DERS., Aufatmen. Ost-westliche Einübungen in die christliche Freiheit, Stuttgart 2014, 113–132.
- U. KÜHN, Christologie, UTB 2393, Göttingen 2003.
- G. LÜDEMANN, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrungen, Theologie, Göttingen 1994.
- DERS., Die Auferweckung Jesu. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung, Lüneburg 2002.
- J. MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
- DERS., Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.
- M. MÜHLING, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, UTB 2018, Göttingen 2007.
- H. OTT, Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses, ThSt 53, Zollikon 1958.
- E. L. REHFELD, Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels, WUNT II/326, Tübingen 2012.
- J. RINGLEBEN, Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes, Tübingen 1998.
- D. RITSCHL, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München ²1988.
- J. ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993.
- G. RÖHNER, Stellvertretung im Neuen Testament, SBS 195, Stuttgart 2001.
- H. SCHNÄDELBACH, Religion in der modernen Welt. Vorträge – Abhandlungen – Streit-schriften, Frankfurt a. M. 2009.
- CH. SCHWÖBEL, Christologie und trinitarische Theologie, in: DERS., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 257–291.
- J. WEBSTER, Resurrection and Scripture, in: DERS., The Domain of the Word. Scripture and Theological Reason, London/New York 2012, 32–49.
- DERS., Prolegomena to Christology. Four Theses, in: DERS., Confessing God. Essays in Christian Dogmatics II, London u. a. ²2016, 131–149.
- DERS., Hope, in: DERS., Confessing God. Essays in Christian Dogmatics II, London u. a. ²2016, 195–214.
- U. J. WENZEL (Hg.), Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten, München 2007.
- M. WELKER, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012.
- J. WERBICK, Gott menschlich. Elementare Christologie, Freiburg/Basel/Wien 2016.
- M. ZEINDLER, Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens, Zürich ²2015.
- DERS., Zwischen verlorener und erhoffter Heimat. Beheimatung im Kontext von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, in: A. A.-A. EKUÉ/F. MATHWIG/M. ZEINDLER, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 81–150.
- DERS., „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2Kor 5,17). Ostern als Mitte des Kirchenjahrs, in: DERS./D. PLÜSS (Hg.), „In deiner Hand meine Zeiten ...“. Das Kirchenjahr – reformierte Perspektiven, ökumenische Akzente, reformiert! 4, Zürich 2018, 113–130.