

# Jacek Kempa

---

## Konsequenzen der Unterscheidung zwischen der Christologie "von oben" und der Christologie "von unten" in der Soteriologie

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 35/1, 26-42

---

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Należy zatem mówić o obowiązku aktywności człowieka nadziei w procesie budowy coraz lepszego porządku doczesnego i kierowaniu tego porządku przez Chrystusa do Boga<sup>46</sup>. Wprawdzie Sobór domaga się, aby starannie odróżniano postęp ziemski od wzrostu królestwa Chrystusowego, lecz nie oznacza to, że dla tego królestwa jest rzeczą obojętną, „jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędzenia społeczności ludzkiej”<sup>47</sup>.

Wprost przeciwnie, oczekiwanie „... nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej”<sup>48</sup>. Z postawą chrześcijańskiej nadziei koliduje więc naiwny optymizm, który lansując zasadę: „jakoś się wszystko samo ułoży”, nie docenia prawdziwej wartości ludzkiej inicjatywy<sup>49</sup>. G. O’Collins nadzieję ukazaną w nauce Soboru charakteryzuje jako nadzieję stojącą w obliczu zła i zwalczającą to zło. Nadzieja jest nieraz męką ludu Bożego znoszoną dla oczekiwanego królestwa<sup>50</sup>. Oczekując tego królestwa, „Rodzina ludzka zabiega o uczynienie własnego życia bardziej ludzkim”<sup>51</sup>.

Stwórczo-zbawczy proces ustawicznego doskonalenia jakości społecznych życia wymaga od wszystkich jego członków stałego składania samych siebie w ofierze Bogu i ludziom poprzez wszystkie uczynki codziennego życia<sup>52</sup>.

Realizm sytuacji ludzi żyjących nadzieją polega na tym, że zdają sobie oni z tego sprawę, iż na ziemi wyżej wspomniany proces nie zostanie jednak nigdy w pełni sfinalizowany. Stąd – według Soboru – żyjący na ziemi ludzie mają obowiązek utrzymania jedynie specyficznego nastawienia na przyszłość. Zasadniczą treść tego optymistycznego nastawienia kryje postulat, aby ludzie, eliminując „miłość własną” i wykorzystując „wszystkie siły ziemskie”, kroczyli drogą miłości, która ma moc przekształcania świata i budowania „powszechnego braterstwa”<sup>53</sup>. Ten „nadziejowy” kierunek

<sup>46</sup> Por. DA 7.

<sup>47</sup> KDK 39.

<sup>48</sup> KDK 39. Współczesne formy pobożności, biorąc pod uwagę konieczność zbawczego zaangażowania się w historię „rodziny ludzkiej”, nie dostrzegają w tym zaangażowaniu antytezy eschatologicznej nadziei, ale jej realizację. Por. W. D i r k s, *Wandlungen der Frömmigkeit*, [w:] *Weltverständnis im Glauben*, Hrsg. J. B. Metz, Mainz 1966, s. 262.

<sup>49</sup> Wspólny przedmiot odpowiedzialności, jakim jest przyszłość całej rodziny ludzkiej, wymaga stałej i powszechnej kooperacji wszystkich ludzi. Por. H. S c h u l t z, *Vorblick auf Kirche und Welt von Morgen*, [w:] *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Hrsg. J. Ch. Hampe, Bd. 3, München 1967, s. 182.

<sup>50</sup> „It is hope in the face of evil and against this evil. It is the passion of the people of God for the coming kingdom”. (*The Theology of Hope*, „The Way” 1968, 8, s. 269).

<sup>51</sup> KDK 38. Według Soboru udział nadziei w „czynieniu życia bardziej ludzkim” polega również na tym, że dając „zapal do innych cnót” (Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej* „*Opatam totius*”, 1965, 8), ułatwia się życie społeczne, z którym związane są takie cnoty, jak: „uczciwość, poczucie sprawiedliwości, szczerłość, uprzejmość, siła ducha...” (DA 4).

<sup>52</sup> Por. KK 10, 41.

<sup>53</sup> Por. KDK 38.

ludzkich wysiłków, nacechowany „pragnieniem przyszedłego wieku”<sup>54</sup>, nadaje właściwy sens<sup>55</sup> wszystkim historycznym przeobrażeniom, jakie towarzyszą ludzkiej wspólnocie, prowadząc ją do okrytego tajemnicą stanu ostatecznego „odnowienia”<sup>56</sup>, w którym „... szczęśliwość zaspokoi i przewyższy wszelkie pragnienie pokoju., jakie żywią serca ludzkie”<sup>57</sup>.

## **AKTUALITÄT DER KONZILSLEHRE VON DER SOZIALEN REALISATION DER CHRISTLICHEN HOFFNUNG**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Die verschiedenen Krisen des Zusammenlebens der Menschheit „an der Schwelle” des XXI Jahrhunderts münden in die Krise des Suchens nach der Menschenidentität. Die Absurdität heutiger Denkart besteht darin, dass man versucht, den Menschen selbst wissenschaftlich zu produzieren, ohne danach zu fragen: „Wer ist der Mensch?”. Auf den Unsinn dieses Denkens haben schon die Überlegungen des II Vatikanischen Konzils hingewiesen, indem sie sich mit der Problematik der christlichen Hoffnung beschäftigt haben. Sowohl die theologale Hoffnung, wie auch alle irdischen Hoffnungen des Menschen, werden zum Geheimnis des Entstehens seiner christo-logischen Identität. Dabei muss zur Kenntnis genommen werden, dass der „nach dem Abbild” seines Schöpfers geschaffene Mensch eine geheimnisvolle Lebenseinheit der Personenvielfalt ist. In diesem Zusammenhang erscheint das Problem der sozialen Dimension des Gegenstandes der christlichen Hoffnung, die nur sozial (Liebe) realisiert werden kann und soll. Ob und wie diese Hoffnung gestaltet das alltägliche Leben des Menschen erkennt man also an der Qualität seiner schöpferischen Teilnahme am sozialen Leben. Demzufolge soll die christliche Hoffnung zum kritischen Inspirationsfaktor der sozialen Aktivität werden. Dabei gilt folgende Behauptung: ich hoffe, dass das woran ich glaube, verwirklicht die Liebe.

---

<sup>54</sup> Por. KDK 38. Biorąc pod uwagę pewnego rodzaju chronologiczną kolejność elementów inspirowanych ten „kierunek”, można powiedzieć, że nadzieja wyprzedza w niej miłość (por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei verbum”*, 1965, 1; KK 41; KDK 57).

<sup>55</sup> Por. KK 48.

<sup>56</sup> Por. Tamże; KDK 39.

<sup>57</sup> Por. KDK 39 (1 Kor 2,9; Obj 21,4–5).

KS. JACEK KEMPA

## KONSEQUENZEN DER UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN DER CHRISTOLOGIE »VON OBEN« UND DER CHRISTOLOGIE »VON UNTEN« IN DER SOTERIOLOGIE

### EINLEITUNG

In der Theologie, besonders im Bereich der Christologie, ist in letzter Zeit oft die Unterscheidung »von oben« – »von unten« anzutreffen. Ihre Anwendung ist nicht immer unbedenklich. Hans Kessler weist darauf hin, dass sie als eine zum Teil missverständliche Alternative dargestellt werden kann<sup>1</sup>. In knappen Worten erklärt er die Ausdrücke: „Christologie *von oben* (Abstiegs- oder Deszendenztyp) meint meist das Verfahren der hellenistisch-abendländischen Lehrtradition: Einsatz beim ewigen Gottessohn und der Inkarnation bzw. zwei Naturen in der einen Person des Gottmenschen. Christologie *von unten* (Aufstiegs- oder Aszendenztyp) meint demgegenüber: Einsatz beim geschichtlichen Menschen Jesus, den die synoptischen Evangelien (oder ihre historisch-kritische Erforschung) zeigen“<sup>2</sup>. Wenn Kessler sagt, dass diese Unterscheidung eine etwas *missverständliche Alternative* sein kann, so meint er, dass diese zwei „Typen“ der Christologie nicht als zwei sich ausschließende verstanden werden dürfen, sondern dass sie zwei aufeinander transparente Argumentationsrichtungen sind. Damit bejaht er die frühere Argumentation von Walter Kasper. Dieser betont im Blick auf die gegenseitige Verwiesenheit der Christologie »von oben« und der »von unten«, dass die heute besonders notwendige und legitime Erschließung des Weges zu Christus »von unten« sich nicht emanzipieren darf, sondern „eine recht verstandene Christologie »von oben«“ voraussetzt<sup>3</sup>. Das heißt, dass die Christologie »von unten«, so sehr sie heute erforderlich ist, vor die Aufgabe gestellt ist, Verstehenszugänge für die Inhalte der Christologie »von oben« zu finden. Der Unterschied liegt also im Einsatzpunkt und in der Methode. Inhaltlich, im Reden von der „Sache der Christologie“ selbst, sollen sich die beiden Typen nicht un-

<sup>1</sup> H. Kessler, *Jesus Christus – Weg des Lebens. Christologie*, [in:] Th. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1995, Bd. 1, S. 241–442, hier 384.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1992, IV.

terscheiden. Eine Frage der entsprechenden Untersuchung ist, inwiefern dieses klar erscheinende Postulat in der Christologie realisiert wird.

Im vorliegenden Aufsatz wird das Problem des Verhältnisses zwischen dem Einsatz »von unten« und »von oben« aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Es geht nämlich um die Frage, wie sich die genannte Unterscheidung auf die *soteriologische* Reflexion auswirkt. Die soteriologische Thematik wird meistens im engen Zusammenhang mit der Christologie behandelt. In diesem Sinn wird sie als eine „funktionale Christologie“, als eine Reflexion „wer ist Christus für uns“ behandelt. Eine Befragung, wie sich die Rede von der Christologie »von oben« und »von unten« in diesem Bereich auswirkt, kann zeigen, ob diese Unterscheidung nur methodisch ist oder auch *inhaltliche* Konsequenzen hat. Als maßgebendes Beispiel für unsere Untersuchung nehmen wir zwei Bücher, in denen die Problematik der Unterscheidung »von oben« und »von unten« in der Soteriologie bzw. auch in der Christologie in ihren theologischen Diskurs eingebunden wird: „Soteriologie“ von Jürgen Werbick<sup>4</sup> und „Fundamentalchristologie“ von Karl-Heinz Ohlig<sup>5</sup>.

## 1. SOTERIOLOGIE »VON OBEN« UND SOTERIOLOGIE »VON UNTEN« IN GEGENSEITIGER ENTSPRECHUNG UND ERGÄNZUNG: WERBICK

Werbick präsentiert sein Buch *Soteriologie* als eine Darlegung der Soteriologie, die der heutigen geistigen Situation gerecht sein soll. Damit meint er vor allem, dass die vielfache Kritik der Soteriologie, die sich in der Neuzeit mit großer Intensivität entfaltete, einen Bezugspunkt für die heutige Reflexion bilden soll. Das erste Kapitel seines Buches widmet Werbick der Darstellung der neuzeitlichen Kritik an der christlichen Soteriologie. Erst vor diesem Hintergrund bietet er den positiven Vortrag über die Inhalte der christlichen Soteriologie dar<sup>6</sup>. Dabei betont er ausdrücklich die Unterscheidung zwischen einer Soteriologie »von oben« und einer Soteriologie »von unten«<sup>7</sup>. Was bezeichnen, seiner Meinung nach, beide Typen der Soteriologie?

Für die Soteriologie »von unten« ist ausschließlich der *historisch* greifbare Jesus relevant: seine Botschaft, seine Taten und in diesem Licht sein Schicksal. Die nachösterlichen Interpretationen des Todes Jesu bleiben hier

<sup>4</sup> *Soteriologie*, Düsseldorf 1990.

<sup>5</sup> *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

<sup>6</sup> Beachtenswert ist, dass er diese Inhalte innerhalb dreier „Metaphernfelder“ darbietet. Hier zeigt sich die Eigentümlichkeit der theologischen Arbeit Werbicks. In seiner Gotteslehre (*Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992) und in seiner Ekklesiologie (*Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg, Basel, Wien 1994) gibt er genauso der Bilder- und Metaphernsprache eine bedeutende Rolle.

<sup>7</sup> Vgl. *Soteriologie...*, S. 131–134.

ausgeklammert. Es geht also noch nicht um den Weg »von unten nach oben«, nicht um das soteriologische Äquivalent der Aszendenzchristologie, die nur beim *Menschen* Jesus ansetzt, um schließlich in ihm den fleischgewordenen Sohn Gottes zu bekennen. Wenn also nur die *Historie* berücksichtigt wird, wird hier die soteriologische Bedeutung der *Lehre* Jesu hervorgehoben. Seine soteriologische Botschaft wird als eine Wegweisung zum Heil gedeutet. Das maßgebliche Beispiel einer solchen Soteriologie »von unten« liefert die Vorbild-Soteriologie der Aufklärung: Jesus erweist sich nur als der Lehrer und als das Beispiel des wahrhaft sittlichen Lebens, das Heil erlangt der Mensch selbst, indem er das sittliche Leben führt.

Die Soteriologie »von oben« verweist demgegenüber auf die ausschlaggebende Bedeutung der *theo*-logischen Reflexion, zeigt die Erlösung als das Heilshandeln *Gottes* in Christus. Erst hier wird die soteriologische Bedeutung der Auferstehung Jesu wahrgenommen. In einer solchen Sicht erscheint erst die wahre Heilsbedürftigkeit des Menschen, es wird klar sichtbar, dass die Heilsinitiative von Gott ausgeht und dass der Mensch selbst unfähig ist, das Heil zu erlangen.

Werbick macht darauf aufmerksam, dass die beiden soteriologischen Ansätze, getrennt betrachtet, ihre Schwächen haben. „Die Soteriologie »von unten« kann Erlösung nur als *Erschließungsvorgang* beschreiben”<sup>8</sup> und Jesus nur als einen Aufklärer des Weges zum Heil aufweisen. Dabei erscheint die Universalität seiner Sendung als unbeweisbar oder sogar als überholt. Es mag auch andere derartige „Erlöser” geben. Soteriologie »von unten« vermag über dieses aufklärerische Paradigma nicht hinauszukommen. Schon von der Voraussetzung her kann sie nicht beantworten, was sich tatsächlich an der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen durch Erlösung ändert, weil sie vom historischen Befund des Lebens Jesu nicht eindeutig auf Gottes Handeln schließen kann<sup>9</sup>.

Erst die Soteriologie »von oben«, als „Auslegung der im Osterglauben wahrgenommenen Konsequenz des göttlichen Handelns zum Heil der Menschen”<sup>10</sup>, kann von der radikalen Heilsbedürftigkeit des Menschen und von der Souveränität des Heilshandelns Gottes in Christus reden. Aber sie setzt sich hingegen dem Verdacht aus, „Jesu Scheitern nachträglich zur Realisierung einer sinnhaften göttlichen Handlungsintention umzuinterpretieren”<sup>11</sup>. Dieser Verdacht einer Projektion kann nicht völlig ausgeräumt werden, aber man kann ihn überwinden, indem man glaubhaft aufzeigt – und das ist die Aufgabe der theologischen Reflexion – dass sich in den Osterereignissen jene Handlungsintention Gottes äußert, die die ganze Lebenspraxis Jesu bestimmt<sup>12</sup>. Werbick lässt hier also den Schluss zu, dass die soteriologischen Interpretationen, die das ganze Leben Jesu, seine Got-

<sup>8</sup> Ebd., S. 132.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 132 f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 133.

<sup>11</sup> Ebd., S. 133–134.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 133.

tesherrschaft-Verkündigung aus dem Blick verlieren und nur isoliert und getrennt den Kreuzestod Jesu und seine Auferweckung betrachten, den falschen Weg gehen.

Werbick sagt deshalb, dass die soteriologische Reflexion nicht auf einen dieser beiden Zugänge beschränkt werden kann. Wenn sich der Weg »von unten« auf den historischen Befund stützt und der »von oben« auf den Osterglauben, so müssen die beiden Wege nicht als Gegensatz gelten, sondern als gegenseitige Ergänzung<sup>13</sup>. Werbick nimmt die Unterscheidung »von oben« und »von unten« in der Soteriologie in seine Darstellung auf. Seine Bemühung um ein Gleichgewicht in diesem Bereich wird schon von der Komposition seines Buches *Soteriologie* her sichtbar. Die Analyse der Verkündigung Jesu im ersten Teil dient der Annäherung an die soteriologische Relevanz des „historischen Jesus“. Und die so herausgearbeitete Heilsbotschaft konfrontiert Werbick im zweiten Teil mit den nachösterlichen theologischen Auslegungen des Geschickes Jesu, die vom Handeln Gottes in Christus ausgehen.

## 2. AUFLÖSUNG DER SOTERIOLOGIE »VON OBEN« IN DER SOTERIOLOGIE »VON UNTEN«: OHLIG

Ohlig schreibt keinen Leitfaden der Soteriologie. Aber mit seiner *Fundamentalchristologie* bietet er ein spezifisches, im Horizont der heutigen Fragestellung an die Theologie charakteristisches Verständnis der Soteriologie an. In seinem Buch beabsichtigt er, „die *gelaufene und laufende* christologische Entwicklung zu *verstehen*, besser: mit historisch-kritischen Methoden zu analysieren und die von daher zwangsläufigen Folgerungen zu erheben“<sup>14</sup>. Diese Entwicklung will er so dem Verstehen erschließen, dass die Zusammenhänge zwischen den Christologien und ihren kulturellen Hintergründen gezeigt werden, Zusammenhänge, die die Bedingtheit der christologischen Fragestellung und folglich auch der Antworten von dem kulturellen Milieu her zeigen. Daher kommt auch der Untertitel des Buches: „Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur“. Ohlig versichert, es werde in seinem Buch nicht nach Orthodoxie oder Heterodoxie gefragt und kein Dogma bestritten. Man soll hier eine *historisch-kritische* Arbeit, eine Untersuchung erwarten, die die Spezifik der in der Geschichte entstehenden Christologien mit der jeweiligen kulturellen Epoche in Verbindung setzt<sup>15</sup>. Bald zeigt sich jedoch, dass diese historisch-kritische Untersuchung ihren Autor zu den Aussagen führt, die die *theologische* Gültigkeit beanspruchen.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> *Fundamentalchristologie...*, S. 15.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

Zu Beginn seines Werkes formuliert Ohlig die soteriologisch schwerwiegende Arbeitshypothese, auf die er seine Analysen bauen will: „Die Christologie ist eine Funktion der Soteriologie“<sup>16</sup>. Das soll eine allgemein geltende, religionsphilosophische These sein. Um sie zu verstehen, muss man über die theologische Reflexion einer Epoche, sogar über den Binnenraum einer Religion hinausgehen<sup>17</sup>. Von diesem Standpunkt aus wird erst deutlich, meint Ohlig, dass jede Religion aus der existentiellen Frage des Menschen nach dem letzten Sinn entsteht, und dass die Formulierung dieser Frage völlig kulturbedingt ist. Als Regel gilt, dass der Mensch seine Begrenztheit innerhalb der Natur und/oder Kultur erfährt und hier den letzten Sinn für seine Existenz nicht findet. Deshalb strebt er zu dem Transzendenten, wo er den letzten Sinn, die letzte Gültigkeit seines Daseins zu gewinnen erhofft. Die Erfüllung dieser letzten Hoffnung wird als „Heil“ bezeichnet. Auf den Weg zur Erfüllung dieser Hoffnung weist die Religion hin. So ist jede Religion „grundlegend soteriologisch zu bestimmen. Die konkreten Religionen sind als »soteriologische Systeme« zu betrachten“<sup>18</sup>. Das heißt nicht nur, dass die Religionen die Frage nach dem Heil ins Zentrum rücken. Ohlig behauptet, dass sie sich völlig von dieser Frage und von der Hoffnung auf das Heil ableiten, so dass die Rede von der objektiven Selbstoffenbarung Gottes überflüssig ist. Diese Behauptung prägt die weitere Folgerung Ohligs. Gemeinsam ist allen Religionen die Heilshoffnung, unterschiedlich ist die Erklärung der Heilsvermittlung. Die Heilshoffnung nimmt nämlich innerhalb eines bestimmten Kulturkreises aufgrund der Elemente dieser Kultur eine bestimmte Gestalt an. In diesem Sinn hat jede Kultur ihre eigene „Soteriologie“. Jede solche „Soteriologie“ wird erst christlich, wenn sie mit den Inhalten über Jesus, der als Heilsvermittler geglaubt wird, verbunden wird. So lautet die Hypothese, die Ohlig durch seine Untersuchung der Geschichte der Christologie zu verifizieren sucht: Die Vielfalt der kulturellen Hintergründe und damit auch der Gestalten der soteriologischen Hoffnung hat auch die Vielfalt der aus ihnen entspringenden Christologien hervorgebracht.

Es wird hier deutlich sichtbar, dass Ohlig das Wort „Soteriologie“ als Bezeichnung der Heilshoffnung, die im Christentum an Jesus gebunden ist, verwendet. Soteriologie ist hier also ein Teil einer Anthropologie, die sich von den theo-logischen Inhalten entschieden abgrenzt. Insofern ist das eine Art der Soteriologie »von unten«, die auf die Rede vom Heilshandeln Gottes verzichtet, weil sie im Bereich der historisch-kritischen Analyse bleibt. Dieses Konzept der Soteriologie »von unten« unterscheidet sich von der Auffassung Werbicks. Werbicks Soteriologie »von unten« ist geschicht-

<sup>16</sup> Ebd., S. 16.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>18</sup> Ebd., S. 21. So Ohlig auch in *Warum diese und keine anderen Christologien? Zu den „Kausalitäten für die Ausbildung des christlichen Dogmas in altkirchlicher Zeit*, [in:] R. Schwaiger (Hrsg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand* (QD 170), Freiburg–Basel–Wien 1998, S. 30–51, 31.

lich-inhaltlich bestimmt, sie geht von der Heilsbotschaft Jesu aus. Für Ohlig ist die Botschaft Jesu bereits eine kulturelle Bekleidung der ursprünglichen Heilshoffnung, der eigentlichen Soteriologie »von unten«.

Die Schlüsse, die Ohlig aus seiner Untersuchung der christologischen Entwicklung zieht, werden problematisch, weil er den historischen Gesichtspunkt absolut setzt. Das wird deutlich in Aussagen wie „die Christologie »von oben« ist nichts anderes als die vorkritische Objektivierung dieser [soteriologischen] Erfahrung“<sup>19</sup>; „Das vorgelegte Material zwingt zur Schlussfolgerung, dass alle Christologie »von unten«, d.h. aus der religiösen Frage herzuleiten ist“<sup>20</sup>. Zwar bestreitet er nicht, dass in dieser subjektiven Erfahrung des einzelnen Menschen der transzendente Gott am Werk sein kann, aber er schließt jeden Zugang zu diesem Wissen vom handelnden Gott aus. Aus der historisch-kritischen Perspektive ist das richtig. Aber dabei scheint es der Aufmerksamkeit Ohligs zu entgehen, dass diese Schlussfolgerung schon in der Voraussetzung der angenommenen Methode enthalten ist. Trotzdem beansprucht sie hier das allgemein gültige und deshalb reduzierende Urteil über die Glaubenswirklichkeit, die sich dem historisch-kritischen Denken nur zum Teil erschließen kann.

Abgesehen von einer genaueren Diskussion der Ansichten Ohligs halten wir fest, was er zum Thema der Unterscheidung »von unten« – »von oben« im Bereich der Soteriologie bietet: Es gibt keine Inhalte »von oben«, keine göttliche Offenbarung. Es gibt keine „objektiv“ feststellbare Vermittlung von Gott her. Die einzig kritisch vertretbare Theologie darf nur aus dem *historisch* erschlossenen Befund schöpfen. Die unveränderliche Hoffnung auf das letzte Heil und der sich ändernde kulturelle Hintergrund erklären zureichend jede christologisch-soteriologische Aussage. Die so verstandene Soteriologie »von unten« löst die Soteriologie und die Christologie »von oben« auf und stellt den Anspruch, dass sie die Inhalte der Soteriologie vollständig zur Sprache zu bringen vermag.

### 3. DIE SICH IN DER UNTERSCHIEDUNG „VON OBEN“ – „VON UNTEN“ WIDERSPIEGELNDEN SCHWERPUNKTE DES NEUZEITLICHEN DENKENS

#### a. Das historische Bewusstsein

Der wichtigste Grund der Rede von der Soteriologie »von unten« ist sowohl für Ohlig als auch für Werbick das historische Bewusstsein. Man betrachtet es heute als eine Selbstverständlichkeit, dass dieses Bewusstsein eine nachhaltige Anerkennung in der Theologie der Gegenwart gefunden

<sup>19</sup> *Fundamentalchristologie...*, S. 633. Hervorhebung von mir – J. K.

<sup>20</sup> *Ebd.*, S. 611. Hervorhebung von mir – J. K.

hat<sup>21</sup>. Heute ist es nicht mehr der Druck von außen, sondern ein wichtiges Postulat der theologischen Hermeneutik selbst, die theologischen Inhalte der historischen Analyse zu unterziehen. Für die Soteriologie bedeutet das, dass nicht einfach von den geoffenbarten Inhalten über das Heilshandeln Gottes ausgegangen werden kann. Notwendig ist die Analyse »von unten«, von dem, was sich der historischen Erkenntnis erschließt. Diese Aufgabe erfüllt die Soteriologie »von unten«, insofern sie die biblische Heilsbotschaft aus der historischen Perspektive betrachtet. Wie die Geschichte der Diskussion um die Anwendung der historischen Methode in der Theologie zeigt, gibt es viele mögliche Optionen in der Bestimmung der Rolle dieser Methode für die Theologie.

Die historische Untersuchung der theologischen Inhalte bringt unausweichlich eine Spannung in die Theologie. Das wird besonders in bezug auf das Christusereignis sichtbar, das ja ein geschichtliches und zugleich das Zentrum der Selbstoffenbarung Gottes ist und damit nicht nur die historisch-kritisch wahrnehmbaren Inhalte vermittelt. Im Blick auf die soteriologische Botschaft des Christentums, die sich auf das Christusereignis konzentriert, stellt die historische Methode die Frage nach dem „irdischen“, „vorösterlichen“ Jesus, nach seiner Botschaft vom Heil und seiner eigenen Deutung seines kommenden Todes. Wenn man diese Sicht der historischen Forschung als grundlegend für die Entfaltung einer Soteriologie »von unten« versteht, dann wird sichtbar, dass die Unterscheidung »von oben« – »von unten« auf die Positionen in der Auseinandersetzung „der geschichtliche Jesus“ – „der Christus des Glaubens“ zurückgeht. Der „geschichtliche Jesus“ eröffnet den Zugang „von unten“ zur Frage nach dem Heil; der „Christus des nachösterlichen Glaubens“ begründet die Rede von dem in ihm heilshandelnden Gott – „von oben“. Die Vielfalt der Meinungen über das Problem „der geschichtliche Jesus“ – „der Christus des Glaubens“<sup>22</sup> illustriert auch die Vielfalt der möglichen Interpretationen des Verhältnisses der Soteriologie »von unten« zur Soteriologie »von oben«.

Wie schon unterstrichen wurde, hält Werbick an der Entsprechung der Soteriologie »von unten« und der Soteriologie »von oben«, des „geschichtlichen Jesus“ und des „Christus des Glaubens“, des Historischen und des Theologischen fest. Das Prinzip der gegenseitigen Zuordnung und der Korrelation dieser beiden wird bei ihm zum Prinzip der Glaubwürdigkeit der Soteriologie und der Korrektheit ihrer Auslegung. Mit dieser Voraussetzung wird zwar der unaufhebbare hermeneutische Zirkel in der Reflexion Werbicks sichtbar, der aber das Verstehen der Soteriologie nicht verdunkelt, weil er für die gegenseitige Korrektur der genannten Ansätze offen ist<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Über die Bedeutung der historischen Analyse in der Theologie vgl. A. R a f f e l t (Hrsg.), *Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet*, Düsseldorf 1991.

<sup>22</sup> Eine knappe Übersicht der Geschichte der Auseinandersetzung zum Thema „der geschichtliche Jesus“ – „der Christus des Glaubens“ bringt W. K a s p e r, *Jesus der Christus...*, S. 30–43.

<sup>23</sup> H. Fries erinnert daran, dass die Aporie des Erkennens aufgrund des angenommenen Vor-

Ohlig geht viel weiter in der Anerkennung der bestimmenden Rolle des historischen Denkens in der Theologie. Seine radikale These von der einzig möglichen Begründung der Christologie von der Heilshoffnung her, d.h. durch die Soteriologie »von unten«, leitet sich von der konsequenten Annahme nur der einen Perspektive der Reflexion ab, und zwar der historischen Perspektive, so wie sie durch die historische Kritik erschlossen wird. Damit stellt Ohlig die Verkündigung Jesu selbst und die neutestamentliche Verkündigung über Jesus Christus mit der ganzen christologischen Entwicklung auf eine Ebene, auf der nur das Historische relevant ist. Infolgedessen ist nur eine Rede vom „geschichtlichen Jesus“ möglich, die aber keine Grundlagen für die Rede vom Heilshandeln Gottes in bzw. durch Jesus liefern kann. Denn auch Jesus hat im Licht dieser Analyse nur *eine* mögliche Suche nach dem Heil zur Sprache gebracht, seine Botschaft kann nur als ein geschichtlich-kontingentes Ereignis betrachtet werden. Die konsequente Annahme der historischen Analyse führt Ohlig deshalb zum früher genannten Konzept der Soteriologie »von unten« als der ausschließlich anthropologisch feststellbaren Heilssehnsucht, die auch die einzige kritisch vertretbare Soteriologie sein sollte<sup>24</sup>.

## b. Der Projektionsverdacht

Die „Meister des Verdachts“ nahmen im XIX Jh. die christliche Soteriologie mehrmals unter das Feuer ihrer Kritik, indem sie die Heilsbotschaft als das Ergebnis einer Projektion entlarven wollten. Der Verdacht einer Projektion entsteht u.a. dort, wo vom Willen bzw. Handeln Gottes in bezug auf die geschichtlichen Ereignisse gesprochen wird. Diese Gefahr lokalisiert sich also in der Soteriologie »von oben«. Der Projektionsver-

---

ständnisses (der hermeneutische Zirkel) zum Teil aufgehoben wird, wenn das Vorverständnis den Verstehensvorgang nicht ersetzt, sondern gerade offen bleibt für jede Modifikation, die im Laufe des Verstehensvorgangs von den Voraussetzungen erfordert wird. Vgl. *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln 1985, S. 129.

<sup>24</sup> Zu dieser von Ohlig vertretenen Einschätzung der historischen Analyse gilt auch das kritische Wort von Werbick: Zur Spezifik der historisch-kritischen Methode gehört, dass sie die historischen Phänomene in ihrem Zusammenhang mit anderen geschichtlichen Abläufen erfasst und sie von dort her verstehen und erklären will. Die Voraussetzung für dieses mögliche Verständnis und die Erklärbarkeit der geschichtlichen Phänomene findet diese Methode in der Behauptung der „prinzipiellen Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“ (J. Wer b i c k, *Die Auferweckung Jesu – Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik*, [in:] I. B r o e r, J. W e r b i c k (Hrsg.), *„Der Herr ist wahrhaft auferstanden“* (Lk 24,34). *Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, Stuttgart 1988, S. 81–132, hier 96), die wieder in der Beobachtung gründet, dass alle geschichtlichen Ereignisse in andere verflochten sind, so, dass die Historie „keinen der gegenwärtigen Beeinflussung und Verflechtung entzogenen Punkt“ kennt (ebd., 96–97). Mit anderen Worten: Als Grundvoraussetzung der historisch-kritischen Methode gilt, dass die Geschichte genügende Gründe liefert, die alle ihre Ereignisse verstehbar und erklärbar machen. In diesem Zusammenhang könnte das Handeln Gottes – als das Eingreifen „von außen“ in die Geschichte hinein verstanden (als eine außergeschichtliche Kausalität) – nur als eine überflüssige und nicht nachweisbare Hypothese erscheinen.

dacht lässt sich in diesem Fall damit so formulieren: Jede Soteriologie »von oben« ist eine Projektion der Soteriologie »von unten«. Nach Werbick bewährt sich die „projektionsverdächtige“ Soteriologie »von oben« nur dann, wenn sie von der Soteriologie »von unten« kontrolliert wird, und beide so in einer Entsprechung auf diese Weise gehalten werden, dass derselbe Handlungswille Gottes im geschichtlichen Auftreten Jesu und in der nächsterlichen Verkündigung des erhöhten Christus festgestellt wird<sup>25</sup>. Gemeint ist hier die Soteriologie »von unten« nach dem Verständnis Werbicks, d.i. als Botschaft und Praxis Jesu.

Das von Ohlig vertretene Verständnis der Soteriologie »von unten« zeigt hier das Problem der möglichen Selbsttäuschung der nach dem Heil strebenden Menschen in seiner ganzen Dramatik. Der Verdacht, dass Christologie die Projektion der Heilssehnsucht in die nicht nachweisbaren Mythen ist, ist bei Ohlig nicht auszuräumen. Die historische Gestalt Jesu hat hier keine vermittelnde Funktion, sie legitimiert nicht einmal die Heilssehnsucht aller Menschen, denn historisch-kritisch betrachtet vermag sie keine „Legitimation“ des göttlichen Heilswillens vorzuweisen. Ohlig hält sich streng an den Projektionsverdacht, der aus seiner kritischen Sicht resultiert. Daher ist für ihn die Soteriologie/die Christologie »von unten« die einzig glaubwürdige Reflexion über den Glauben. Jeder Ansatz »von oben« ist „verdächtig“, weil er kritisch unkontrollierbare Interpretationen des Handelns Gottes einbringt. Dies soll, meint Ohlig, keine a-theistische Interpretation sein. Es geht darum, dass das Handeln Gottes aufgrund dessen, was unserer „kritischen“ Wahrnehmung zugänglich ist, nicht objektiviert werden darf, dass wir also bei unserer Hoffnung auf das Heil bleiben sollen<sup>26</sup>.

### c. Die Trennung „Subjekt – Objekt“

Die kritischen Trends, denen Werbick und Ohlig mit der Annahme der Unterscheidung »von oben« – »von unten« begegnen, gehen auf einen Grund zurück, und zwar auf die „kritische Wende“, die die Aufklärung vollzogen hat. Das erkenntnistheoretische Prinzip von Kant von der Unerkennbarkeit der Sache an sich, die Trennung also des erkennenden Sub-

<sup>25</sup> Seine Position dazu äußert Werbick knapp in der Diskussion mit der Meinung Nietzsches: „Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen vermag..., der legt wenigstens noch einen *Sinn* hinein: d.h. den Glauben, dass schon ein Wille da sei, der in den Dingen will oder wollen soll“. Werbick zeigt den verengten Horizont einer solchen Aussage auf: „Dass »in den Dingen« – in der Sendung und im Geschick Jesu – der Wille Gottes geschieht, das ist zwar an den Dingen nicht einfach abzulesen, aber doch in ihnen aufzuweisen“. (*Soteriologie*, S. 134).

<sup>26</sup> Selbst wenn hier die historische Sicht für die Möglichkeit des Handelns Gottes offen ist, ist dieses Handeln historisch nicht wahrnehmbar; insofern hat jede theologische Behauptung vom Handeln Gottes den wissenschaftstheoretischen Charakter der Hypothese: Sie kann weder durch eine Verifikation bestätigt, noch durch eine Falsifikation widerlegt werden. Vgl. H. Fries, *Fundamentaltheologie...*, S. 136 f.

jekts von dem zu erkennenden Objekt, macht aufmerksam auf die partikularen Bedingtheiten des Erkennens und schafft damit die Grundlagen für einzelne Analysen dieser Bedingtheiten. Die Bedeutung dieser „Kehre des Denkens“ für die Theologie ist an den Themen der theologischen Diskussion der letzten zwei Jahrhunderte ablesbar, mit besonderer Intensität der letzten Jahrzehnte<sup>27</sup>.

Ohligs Programm ist es, diese „kritische Wende“ im Bereich der Theologie vollständig zu vollziehen, weil er die Theologie immer noch in der „mythischen Verzückung“ versunken sieht. Jede Art der Christologie »von oben«, also auch der Rede von dem durch Christus geschenkten Heil Gottes denunziert er als die immer noch unkritisch betriebene Reflexion gegenüber den Thesen der nachkantianischen Erkenntnistheorie. In seiner Bemühung, die Christologie durch die anthropologische Heilshoffnung zu begründen, betont er, dass die Erkenntnis der anthropologischen Bedingungen und Gründe des Heilsglaubens nicht zu einer „ungläubigen“ Auflösung der Theologie führt, sondern nur auf die einzig vertretbaren Quellen der theologischen Erkenntnis hinweist. Das „Objekt“ der theologischen Erkenntnis wird keineswegs bestritten, aber es kann auch nicht *a priori* vorausgesetzt werden. Es muss angenommen werden, dass der Zugang zu ihm allen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis unterliegt. Geoffenbarte Inhalte sind schon von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung her nicht zugänglich, denn, wenn es sie geben sollte, blieben sie als solche nicht erkannt.

Werbicks Antwort auf die „kritische Wende“, die sich im Festhalten an der Entsprechung der Soteriologie »von oben« und der Soteriologie »von unten« äußert, betont die Eigenart der theologischen Erkenntnis. Das Handeln Gottes, an dem der Glaubende festhält, läßt sich nicht nachweisen, aber überzeugend aus den geschichtlichen Abläufen darstellen; die Voraussetzung dafür ist die These, „Gott ist eher »zuzutrauen« – so der common sense der modernen Theologie – dass er sich offenbart und sein Vorhaben

<sup>27</sup> Diese Änderung charakterisiert kurz und schlüssig J. Auer. Er spricht von der „Veränderung der Standpunkte“ in der (katholischen) Dogmatik: „War er [der erste Standpunkt] vom Anfang der Theologie in der Auseinandersetzung der kirchlichen Lehre mit den verschiedenen Gestalten der Gnosis der Spätantike vor allem seit dem 2. Jh. bis etwa zum 2. Weltkrieg von der klassischen »Seinsphilosophie« (Philosophia perennis) getragen, die durch die Vermählung der antiken Philosophie mit dem christlichen Glauben entstanden war, so muss der moderne »Standpunkt« wohl als »nachkantianische phänomenologische Erkenntnisphilosophie« gekennzeichnet werden. Der tiefe Unterschied zwischen diesen beiden Standpunkten oder Ausgangspunkten wird wirksam in der Verschiedenheit der Schriftinterpretation und des Verständnisses von Tradition. Geht das klassische theologische Denken davon aus, dass am Anfang der Offenbarung »geschichtliche Realitäten« stehen, deren übernatürlicher Inhalt sich unter dem Wirken des Geistes Gottes (vgl. Joh 14,26; 16,13) und des menschlichen Glaubensgeistes in der Kirche in großen Anstrengungen und Kämpfen immer weiter entwickelte, so nimmt das nachkantianische Verständnisschema an, dass die Evolution einer anfänglichen Idee durch die »verschiedenen epochalen Denk- und Erfahrungshorizonte hindurch, in welche hinein sich die christliche Erlösungsaussage aussagen und von denen her ihr Wandel verständlich wird« zur Vielzahl der verschiedenen Erlösungslehren geführt hat“. (*Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes*, [in:] J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. 4/2, Regensburg 1988, S. 48).

geschehen läßt, wo Menschen frei werden zur Liebe und für wahrhaft solidarische Gemeinschaft”<sup>28</sup>. Diese Überzeugung eines Theologen beruht natürlich auf der grundsätzlichen Voraussetzung, dass der Begriff „die geschichtliche Offenbarung” in sich nicht widersprüchlich ist, dass Offenbarung und Geschichte einander nicht als zwei gegensätzliche Prinzipien gegenüberstehen.

#### 4. ZUR BEWERTUNG DER UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN DER SOTERIOLOGIE »VON OBEN« UND DER SOTERIOLOGIE »VON UNTEN«

Das Problem der Unterscheidung »von oben« – »von unten«, das wir hier nur in der Soteriologie erörtern, erweist sich als komplex und umfangreich, weil auch die soteriologischen Fragen nicht getrennt von der ganzen Theologie bleiben können. Es umfaßt so den Kreis der ganzen systematisch-theologischen Reflexion. Zuerst zeigt es sich als mit der Christologie untrennbar verbunden. Dann aber erweist sich, dass hier die für die Theologie fundamentale Frage nach dem Verhältnis „Geschichte – Offenbarung” bzw. „Gottes Handeln” auftaucht. Anhand der besprochenen Ansichten von Werbick und Ohlig zeigt sich deutlich, wie die konkrete Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Geschichte das Verständnis der Soteriologie gravierend beeinflusst.

Die Unterscheidung »von oben« – »von unten« im Bereich der Soteriologie kann sich im Licht der oben genannten Aspekte der neuzeitlichen Diskussion als gerechtfertigt erweisen. Sie hilft die theologischen Inhalte gemäß der Fragestellung der Neuzeit und der Moderne zu vermitteln. So geht sie dem heute geforderten Programm einer anthropologisch orientierten Theologie entgegen. Es gibt aber auch Gefahren einer Verzerrung des christlichen Erlösungsverständnisses, die aus dieser Unterscheidung resultieren. Auf sie wollen wir jetzt aufmerksam machen.

#### a. Gefahr einer Halbierung der Identität Jesu Christi

Werbicks Anliegen ist es, dass die aus den Fragen der Neuzeit entstandene Unterscheidung »von oben« – »von unten« nicht zu einer unüberbrückbaren Kluft wird, sondern einem Aufweis der Glaubwürdigkeit der christlichen Heilsbotschaft dienen kann. Es ist anzuerkennen, dass diese Unterscheidung ihre Dienste in der Diskussion mit den Fragen der Neuzeit erbracht hat; aber es zeigt sich auch, dass sie die innere Einheit des Glau-

<sup>28</sup> *Soteriologie...*, S. 122.

bensaktes gefährdet, da sie die Einsicht in die Inhalte des Glaubens stark polarisiert, wenn nicht sogar vereinseitigt.

Es gibt Versuche, die aus der neuzeitlichen Fragestellung resultierende Schwierigkeit in der Rede vom Handeln Gottes durch Christus zu entschärfen: Jürgen Moltmann behauptet, dass nur „die Nichtbeachtung des umgekehrten Verhältnisses der Erkenntnisordnung zur Seinsordnung“ das Dilemma »von unten« – »von oben« hervorbringt<sup>29</sup>. In der Tat, meint er, beginnt unsere Erkenntnis immer »von unten«, durch geschichtliche Ereignisse, das „zu Erkennende und Erkannte aber geht ihr voran“<sup>30</sup>. Für die Soteriologie bedeutet diese Meinung Moltmanns, dass wir Gott in einem Prozess erkennen, der allen Bedingtheiten des menschlichen geschichtlichen Daseins und unseres Erkenntnisvermögens unterliegt. Aber unabhängig von unserer Erkenntnis ist sein Heilswille bereits da, Gott *offenbart* sich in der Geschichte. Wir erkennen Gott in seiner geschichtlichen Handlung. In diesem Sinn spricht die Soteriologie »von unten« nur vom Ansatz der *Erkenntnis* des Heilshandelns Gottes in der Geschichte. Sie allein aber müsste das Heilshandeln Gottes übergehen. Deshalb bedarf sie der ergänzenden Soteriologie »von oben«. Das »von oben« ist kein Gegensatz zum »von unten«, sondern, im Blick auf die Seinsordnung, seine notwendige Ergänzung.

Dennoch zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen diesen beiden Typen der Soteriologie nicht nur dann Probleme bereitet, wenn sie als Gegensätze dargestellt werden. Denn selbst wenn sie in einer Entsprechung gehalten werden, bringt diese Unterscheidung einen Riss in das Verständnis des Christusgeheimnisses. Die Soteriologie »von unten« spricht nämlich von der erlösenden Bedeutung des „Menschen Jesus“. Aber den *Menschen Jesus* als den Erlöser gibt es nicht. Die Betrachtung der soteriologischen Relevanz „des Menschen Jesus“ ist von vornherein als fragmentarisch zu beurteilen. Die einseitige Hervorhebung der Humanität Jesu kann sich gegenüber dem Verdacht der Projektion der in einer Kultur ausgearbeiteten humanen Ideale auf Jesus nicht verteidigen<sup>31</sup>, sie bleibt in die bereits bei Werbick erwähnte Aporie der komparativen Argumentation verwickelt und sie kommt nicht über die Therapeuten-, bzw. Vorbild-Soteriologie hinaus. Vor allem aber droht dieser Konzeption die Reduktion des Erlösungsverständnisses, wenn die historisch-kritisch betrachtete „soteriologische“ Botschaft Jesu als die einzige vertretbare Soteriologie angenommen wird, und es droht ihr die Reduktion im Verständnis des Christusgeheimnisses, wenn hier nur von dem soteriologisch relevanten „Menschen Jesus“ geredet wird.

<sup>29</sup> J. M o l t m a n n, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1972, S. 88.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Das hat schon A. Schweitzer klar in seinem Urteil über die Leben-Jesu-Forschung herausgestellt, vgl. G. L. M ü l l e r, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, S. 269.

Natürlich verweist jedes Konzept der Soteriologie »von unten« auf die soteriologische Bedeutung der *Lebenspraxis* Jesu und nicht auf die des Todes, geschweige denn seiner Auferweckung. Der Kreuzestod Jesu kann hier nur als das höchste Zeugnis dessen, wofür Jesus gelebt hat, gehalten werden. Die Vernachlässigung der Lebenspraxis Jesu in den soteriologischen Konzepten der Vergangenheit, die die christliche Tradition entscheidend geprägt haben, wird in der Soteriologie »von unten« eingeholt, dennoch mit dem problematischen Ergebnis, dass hier von dem in Jesus Christus heilwirkenden Gott nicht gesprochen werden kann.

Werbick vermeidet interpretatorische Einseitigkeiten, indem er die Entsprechung der Soteriologie »von unten« und der »von oben« betont. Aufgrund dessen macht er darauf aufmerksam, dass die soteriologisch bedeutende Praxis des „Menschen Jesus“ eine „neue Qualität“ hat, indem der handelnde Logos Gottes in ihm und durch ihn angenommen wird. Dieser gedoppelte Weg der Erkenntnis der Heilsbedeutsamkeit Jesu (Christi) führt aber zu einem ontologischen Missverständnis. Jesus ist nicht heilsbedeutsam einmal „als Mensch“ und dann „als Logos Gottes“. Er ist der Logos Gottes, der die menschliche Natur angenommen hat, und als solcher erfüllt er den heilbringenden Ratschluss Gottes des Vaters. Die Rede von der Soteriologie »von unten« und erst im nachhinein ihre Ergänzung durch die Soteriologie »von oben« führen dazu, dass die Gottheit Jesu Christi nicht eindeutig herausgestellt, wenn nicht sogar gelehnet wird<sup>32</sup>.

## b. Die Einheit des soteriologischen Bekenntnisses im Neuen Testament

Die Unterscheidung »von oben« – »von unten« in der Soteriologie ist nicht nur für die Seinsordnung, für das Verständnis des Christusgeheimnisses missverständlich, sondern sie erscheint auch bedenklich in bezug auf die Erkenntnisordnung. Es ist nämlich schwer denkbar, dass es eine doppelte Erkenntnis der Heilsbotschaft und des Heilshandelns Gottes gibt. Mit Moltmann geben wir der klassischen Regel Recht, dass die *ratio cog-*

<sup>32</sup> Ohlig kann Soteriologie »von oben« kritisch überhaupt nicht vertreten und das spiegelt sich in seinem Verständnis der Rede vom Christusgeheimnis wieder. Für ihn ist die Rede von der Gottheit Jesu eine vorkritische Objektivierung der kulturbedingten soteriologischen Vorstellungen. Werbicks Aussagen zum Christusgeheimnis in der *Soteriologie* beruhen zwar auf dem chaldonischen Dogma, aber sie sind auch nicht zufriedenstellend, gerade dort, wo die ontische Identität Jesu als des menschengewordenen Logos klar ausgesprochen werden sollte. Vgl. die folgende Aussage Werbicks: „Gottes – des Vaters – *geschichtliche* Selbstmitteilung teilt einem Menschen – Jesus von Nazaret – *alles* mit, auch sein göttliches Wesen. ... deshalb kann man sagen, daß die vollkommene Selbstmitteilung des Vaters an den Menschen Jesus Christus, in der er auch sein Wesen noch mit ihm teilt, die geschichtliche Realität seiner ewigen Selbstmitteilung – der Zeugung des Logos – ist; und man könnte diese geschichtliche Selbstmitteilung die »Inkarnation« – das Fleisch- und Greifbarwerden – des Logos nennen“ (*Soteriologie...*, S. 205). Das ist eine sehr gewagte christologische Position.

*noscendi* der *ratio essendi* gegenläufig zugeordnet ist<sup>33</sup>. Unsere Erkenntnis ist immer »von unten«, von der geschichtlich-kontingenten Erfahrung her. Aber das ist nicht *nur* die Erkenntnis des bloß Historischen. Das Ergebnis der Erkenntnis hängt nämlich von dem vorausgesetzten Wirklichkeitsverständnis ab, das natürlich im Laufe der Interpretation der Erkenntnis noch korrigiert werden kann und soll. Die Voraussetzung der Erkenntnis im Glauben und damit der theologischen Erkenntnis lautet: Gott handelt in der Geschichte und wir können nach bestimmten Kriterien dieses Handeln erkennen<sup>34</sup>.

Diese Voraussetzung entnehmen wir vor allem dem Zeugnis des Neuen Testaments. Das Neue Testament verkündet das Handeln Gottes zu unserem Heil in Jesus Christus<sup>35</sup>. Es sind die Jünger, die die Erfahrung machten, dass in Jesus Gott handelt, und zwar so, dass er in ihm die geschichtlich end-gültige Heilstat vollbracht hat. Deshalb zeigt ein Rückblick auf das Zeugnis des Neuen Testaments die ursprüngliche Einheit der Glaubenserfahrung, die aus den geschichtlichen Daten „abgelesen“ wurde. Werbick selbst betont das im Neuen Testament herrschende Bewusstsein, „dass Gott in Jesus Christus zum Heil der Menschen gehandelt hat“<sup>36</sup>. Das Zeugnis der Jünger kommt nicht aus einer rein *historischen* Erkenntnis, sondern aus der Erfahrung des geschichtlichen Handelns Gottes in Christus.

Indem Werbick von der Entsprechung der historisch rekonstruierbaren Heilsbotschaft Jesu und des im Glauben angenommenen Heilshandelns Gottes spricht, geht er nicht den Weg der Jünger Jesu, die im „Menschen Jesus“ den heilshandelnden Gott im *nachhinein* angenommen hätten. Die Jünger Jesu sind keinen derartigen Weg, von der Soteriologie »von unten« angefangen, gegangen. Sie konnten das Wirken Jesu nur so verstehen, dass durch ihn *Gott* handelt; anders konnte Jesus als „heilsrelevant“ nicht anerkannt werden. Die Jünger erlebten mit ihrer religiösen Umgebung den Glauben an das Handeln Gottes zum Heil der Menschen. Sie konnten Jesus nie *in abstracto*, ohne Bezug auf Gott Jahwe und damit ohne Bezug auf die konkrete Tradition des Glaubens des Volkes Israel sehen<sup>37</sup>. Die ersten

<sup>33</sup> Vgl. J. M o l t m a n n, *Der gekreuzigte Gott...*, S. 88.

<sup>34</sup> Karl Rahner, der auf die Fragen der Moderne bekanntlich mit großer Aufmerksamkeit eingeht, schreibt vom Ursprung der Theologie: „Theologie ist ja in ihrem *ursprünglichen* Wesen gar nicht so etwas wie eine Wissenschaft, deren Konstituierung durch den Menschen selbst vollzogen wird. Denn sie ist ursprünglich das immer auch schon sich selbst gelichtete Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluß ergehenden Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort...“ (*Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J. B. Metz*, München 1985, S. 20).

<sup>35</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus*, [in:] J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965–76, III/2, 332–370 (Vgl. schon den Titel des Kapitels: *Die biblische Aussage über die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus*).

<sup>36</sup> *Soteriologie...*, S. 132.

<sup>37</sup> Karl Rahner spricht von der im Neuen Testament auffallenden „Selbstverständlichkeit des Gottesbewußtseins“; vgl. *Theos im Neuen Testament*, [in:] *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln–

Anhänger Jesu aus dem Volk des Bundes mit Gott konnten das Handeln Jesu und damit auch seine heilsvermittelnde Funktion nur auf dem Hintergrund der Heilsgeschichte verstehen. Und in diesem Kontext nahmen sie das Wirken Jesu und auch seinen Tod und seine Auferweckung wahr und verstanden sie. Deshalb verkündeten sie das Heil Gottes in Christus ohne Vorbehalt, den erst das neuzeitliche Denken, von einer anderen Perspektive ausgehend, formulierte. Sie reflektierten nicht nur aus theoretischen Gründen nicht, ob sich Gott in der Geschichte offenbaren kann. Sie machten die einzigartige Erfahrung des Heilshandelns Gottes in Christus, der sie nicht widersprechen konnten.

In der Darstellung der Soteriologie muss die Erfahrung der Jünger mit Jesus, in dem sie den heilshandelnden Gott erleben, deutlich zur Sprache kommen. Die Auseinandersetzung mit den Fragen der Neuzeit soll diese Tatsache nicht verdecken. Sonst kann sich erweisen, dass die neuzeitliche, deistisch geprägte Infragestellung des Heilshandelns Gottes auch die christliche Soteriologie inhaltlich bestimmt.

Damit verbindet sich ein weiteres erforderliches Element der Sicht auf das Christusereignis in der Soteriologie. Eine punktuelle Konzentration der Soteriologie auf Jesus als Christus, als den, *in* dem Gott handelt, ist nämlich ungenügend. So entsteht nämlich die Gefahr, dass Jesus schon im Ansatz rein menschlich-historisch gesehen und nicht im Kontext der ganzen Offenbarung Gottes angenommen wird. Gott gibt sich nämlich den Menschen nicht erst und nicht nur in Jesus Christus als der Heilshandelnde zu erkennen. Eine „Entdeckung“ des rettenden Gottes in Jesus Christus geschieht nicht in einer „sterilen“ Atmosphäre ohne eine andere vorherige Erfahrung des Handelns Gottes, sondern in der Tradition des „Alten“ Bundes, dessen Gott der Vater Jesu Christi ist. Für uns heute gilt auch der Glaubensweg der Kirche, die Erfahrung des Handelns Gottes, die sie im Laufe der Zeit machte. Diese Tatsache ändert die Perspektive. Es scheint, dass aufgrund dieser Erfahrung der Glaubenden das Dilemma »von oben« – »von unten« grundsätzlich entschärft wird.

### c. Das biblische Glaubenszeugnis gegenüber den Herausforderungen der Fragen der Moderne

Die Erfahrung des Heilshandelns Gottes wird durch die Jünger Jesu selbst nicht hinterfragt. Sie führt nicht zur Frage nach den Bedingungen der Erkennbarkeit des im Leben Jesu heilwirkenden Gottes, sondern zur Frage, wie sich der heilwirkende Gott in ihm manifestiert.

Die Theologie nach der „kritischen Wende“ fragt nach der Möglichkeit und den Bedingungen der Erkenntnis der Selbstoffenbarung Gottes. Sie