Das aber ist die Demut, mit der die Kleinen Schwestern Charles de Foucaulds das Kind in der Krippe verehren; das ist die Voraussetzung, die Ignatius von Loyola von denen fordert, die in die Geistlichen Übungen eintreten; das ist die Liebe, die Franziskus beseelte, als er in Greccio vor der Krippe predigte.

Es ist die Haltung der Hirten, die einander ermutigten: „Kommt, wir gehen nach Betlehem, um das Ereignis zu sehen, das uns der Herr verkünden ließ." (Lk 2, 15)

Jesus Christus — Sinn des Lebens

Karl Rahner, München

Lieber Pater Sudbrack,

hiermit unterbreite ich Ihnen einen Aufsatz für Ihre Zeitschrift. Seinen Inhalt habe ich auf einer österreichischen Ärztetagung vorgetragen. Der Gedanke, diesen Aufsatz Ihnen anzubieten, kam mir bei der Lektüre eines Heftes (53, 1980, 237) Ihrer Zeitschrift. Sie schreiben da (als Wiedergabe des Inhaltes eines von Ihnen besprochenen Buches): „Mit dem Abstieg Jesu zur Hölle zeigt Gott, daß er – Gott bleibend – zugleich die äußerste Gottverlassenheit und Angst des Menschen erfährt und deshalb erlöst".

Darf ich ein paar kleine Anfragen an diesen Ihren Satz stellen? Erfährt Gott in seiner *Gottheit* Gottverlassenheit und Angst des Menschen? Wenn nicht, warum wird dann betont, daß Gott bei dieser Erfahrung Gott bleibt? Warum sind wir „erlöst", wenn Jesus in seiner Menschheit dasselbe erfährt, worunter wir bis zum Tode leiden? Wenn man auf diese zweite Frage antwortet, diese so in der Angst der Gottverlassenheit versunkene Menschheit Jesu sei eben doch in hypostatischer Union mit dem Logos Gottes vereint gewesen, dann kann man doch immer noch fragen, wie diese Angst, die doch mit der Seligkeit Gottes unvermischt besteht, erlöst und erlösend ist. Muß man dann, um das verständlich zu machen, nicht doch wieder auf eine Satisfaktionstheorie (der Beleidigung Gottes kann nur jemand Genugtuung leisten, der so groß ist wie Gott, d. i. Jesus Christus) zurückgreifen,

wie immer man diese genauer auslegen will? Und was heißt genauer, diese Gottverlassenheit „ist" die Gottes selbst, ohne daß man dieses „ist" auf eine bloße Prädikationsweise reduziert, nach der die Gottverlassenheit vom Logos auszusagen ist, obwohl sie doch seine ewige Seligkeit unberührt läßt? Sehen Sie, lieber P. Sudbrack, das sind Fragen, die mich beunruhigen. Ich meine, sie gehören auch in das Gebiet der Spiritualität; ich meine, sie werden, wenn man genau hinhört, von den Frommen und den Theologen verschieden beantwortet. Ob die Antwort, auf die hin ich denke (ohne sie vielleicht klar erreicht zu haben), die richtige ist, weiß ich nicht apodiktisch zu sagen. Aber vielleicht macht dieser kleine Aufsatz, der an sich ein ganz anderes Thema hatte, die gescheiteren Theologen doch darauf aufmerksam, daß man über diese Frage noch genauer und mutiger nachdenken sollte, als es nach meinem Eindruck bisher geschah. –

Das mir gestellte Thema lautet: „Jesus Christus, Sinn des Lebens". Wenn es mir vor dieser Versammlung von Ärzten gelingt, etwas deutlicher zu machen, daß, warum und wie Jesus Christus als Sinn des Lebens des Menschen einfachhin glaubwürdig gemacht werden kann, dann habe ich, wie ich meine, meine Aufgabe erfüllt. Die Einordnung eines spezifisch ärztlichen Lebensethos in diese Überlegungen kann getrost dem Hörer oder anderen Referenten überlassen werden.

Mein Thema ist so allgemein, daß es eigentlich das Ganze des christlichen Glaubens umfaßt. Daher kann von diesem unermeßlichen Ganzen des christlichen Glaubens nur weniges – und dies fragmentarisch und in einer unvermeidlich etwas willkürlichen Auswahl – gesagt und auf unsere Sinnfrage hin ausgerichtet werden. Vieles, was sinnvoll zu diesem Thema gesagt werden könnte und vielleicht sollte, muß zur Enttäuschung des Hörers ungesagt bleiben.

Es soll hier selbstverständlich der Versuch einer Antwort auf unser Thema aus dem ganzen, orthodoxen und normalen christlichen Glauben geboten werden. Aber dabei ist der unverkennbare Einschlag einer individuellen und darum in etwa subjektiven und nicht kirchenamtlich verbindlichen Theologie nicht zu vermeiden. Wo dies dem Referenten selbst ausdrücklich zum Bewußtsein kommt, wird er natürlich darauf hinweisen. Aber ein solcher Einschlag einer individuellen Theologie (in der Sprache, in der Betonung bestimmter Sätze des christlichen Glaubens, in der Auswahl und Weise der Verknüpfung christlicher Lehrsätze usw.) kann auch dort gegeben sein, wo es dem Referenten selber gar nicht auffällt oder er es einfach, um nicht zu langatmig zu werden, nicht ausdrücklich anmerkt.

Vielleicht wird dieses Referat manchen Hörer auch darum etwas ent-

täuschen, weil es weniger einen triumphalen Preisgesang zur christlichen Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn anstimmt, als vielmehr die Grenzen auch einer christlichen Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens deutlich macht; weil es im allerletzten nur dazu auffordern kann, das unendliche Verlangen nach erfüllendem Sinn des Menschen überhaupt dem ungreifbaren Geheimnis Gottes in der Entschlossenheit eines hoffenden Glaubens anzuvertrauen, und den Eingang in das göttliche Dunkel als den einzigen Aufgang des wahren Lichtes anzunehmen.

Schließlich muß bei einer christlichen Antwort auf die Frage nach dem Gesamtsinn der menschlichen Existenz von vornherein bedacht werden, daß die Gesamtantwort uns im Leben nicht erspart, Antworten auf partielle einzelne Sinnfragen zu suchen. Und wir dürfen natürlich nicht enttäuscht sein, wenn in dieser irdischen Geschichte die Antwort auf die Gesamtsinnfrage recht formal bleibt; wenn sie nicht schon selber den ungestillten Hunger nach konkreter, wenn auch partikulärer Sinnerfüllung stillt. Der Wunsch, der Kaffee in der Tasse möge gesüßt sein, wird doch nicht durch die Erklärung erfüllt, Gott sei das unendliche Gut, das alle Erfüllungen in sich birgt.

Die Frage nach Sinn

Wenn wir von Jesus Christus als dem Sinn des Lebens sprechen, dann sind zunächst einige Klärungen notwendig. Mit „Sinn" sind natürlich nicht partikuläre, einzelne Zusammenhänge zwischen selbst partikulären Wirklichkeiten gemeint, wie z. B. der erkennbar sinnvolle Zusammenhang zwischen der Fähigkeit zu fliegen und dem Bau eines Vogelflügels, oder auch die Einsicht, daß ein bestimmtes einzelnes Kunsterlebnis einen Sinn in sich habe, seine Existenz durch sich selbst legitimiere und nicht bloß durch Zweckdienlichkeit für anderes. Mit Sinn meinen wir hier den einen und ganzen, universalen und endgültigen Sinn der ganzen menschlichen Existenz. Wir setzen dabei voraus, daß es einen solchen Sinn überhaupt geben kann, daß er in seinem Wesen denkbar ist und in seiner Existenz realisiert werden kann. Diese Voraussetzung ist nicht selbstverständlich. Agnostiker und Skeptiker werden sagen, der Mensch gehe zwar immer wieder durch partielle Zweckhaftigkeit und Sinnhaftigkeit hindurch, wenn er sich Ziele setzt und sie verwirklicht und wenn er Erlebnisse erzielt, die er als positiv, als erfreulich und genußhaft wertet. Aber einen totalen und endgültigen Sinn könne man nicht finden und erreichen. Das Leben zerrinne letztlich ins Leere, die Frage und das Verlangen nach einem endgültigen, allumfassenden Sinn sei von vornherein sinnlos. Der Christ ist vom Gegenteil überzeugt. Er glaubt an die Möglichkeit einer umfassenden Sinnverwirklichung;

sie ist ihm Aufgabe seiner eigenen Freiheit durch die Vollendung dieser seiner Freiheitsgeschichte und Gabe dessen, den wir Gott nennen; dabei kann ihm gerade erst in dieser Setzung einer allumfassenden Sinnerfüllung aufgehen, was mit dem Wort Gott eigentlich gemeint ist.

Es würde hier und jetzt viel zu weit führen, diese Grundüberzeugung des Christen zu begründen und als glaubwürdig zu erweisen. Aber zwei Feststellungen über diesen totalen Sinn sind noch zu machen.

– *Erstens* ist unmittelbar greifbar, daß dieser totale, alles umgreifende und allen Sinnanspruch erfüllende Sinn der Existenz nicht durch partielle Sinnerfüllungen zusammengestückelt werden kann. Der Versuch *solcher* Sinnerfüllung würde nur eine unendlich weitergehende Reihe von partiellen Sinnerfüllungen bedeuten; jede von ihnen böte nur die immer unerfüllt bleibende Verheißung einer totalen Sinnerfüllung. Der Christ sucht die totale Sinnerfüllung „außerhalb" des Laufes der Geschichte als das ewige, von Gott selbst gegebene Leben. Damit bekennt er sich zu einer Antwort auf seine totale Sinnfrage, neben der nur der bloße Verzicht auf die Antwort denkbar wäre. Obgleich aber „transzendent", ist die Sinnantwort als einzig totale voll Bedeutung für das konkrete Leben, das wir hier und jetzt zu führen haben; wir dürfen die Hoffnung der Ewigkeit keineswegs ruhig den Spatzen und Träumern überlassen, als ob das, was wir hier zu tun haben, sich durch solche metaphysischen Träume doch nicht ändern lasse. Wo nämlich der Mensch dieser Zeit eine letzte Offenheit auf Gott und sein ewiges Leben als seine eigene Hoffnung ernsthaft glaubend verwirklicht, da ändert sich – und zwar befreiend und entlastend und nüchterne Klarheit vermittelnd – auch sein Verhältnis zu den diesseitigen Wirklichkeiten und Aufgaben. Auch das kann hier nun nicht näher dargelegt werden. Es muß aber festgehalten werden, daß unser Sinnsuchen hier und jetzt, so sehr es auf den Gott zielt, der unsere praktische Erfahrung überwältigt, keine Frage müßiger Spekulation ist, sondern durchaus real greifbare Konsequenzen hat.

Umgekehrt bleibt es wahr und ist zu betonen, daß unsere totale Sinnfrage auf Gott zielt, der in unserer alltäglichen empirischen Erfahrung, so wie sie vor allem durch die modernen, naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaften eingegrenzt wird, nicht vorkommt; doch mit dieser Eingrenzung soll das Problem einer metaphysisch-existentiellen – und damit auch irgendwie empirischen – Erfahrung Gottes noch längst nicht negativ beantwortet sein.

– *Zweitens* ist zu sagen, daß dieser Gott, den das Christentum als Erfüllung der totalen Sinnfrage erklärt, das unumgreifbare, nie durchschaubare, nie manipulierbare Geheimnis ist und in alle Ewigkeit bleibt. Die Begründung dieses Satzes, der nachweist, daß die Erkenntnis des Menschen letzt-

lich auf dieses Geheimnis schlechthin ausgerichtet ist, daran „scheitert" (wenn man so sagen will) und *nur* so ihre Erfüllung findet, kann hier nicht geboten werden. Wir setzen hier die christliche Überzeugung von der geheimnisvoll bleibenden Unbegreiflichkeit Gottes voraus. Ihr kann sich der Mensch im letzten nur in liebender Hingabe nahen, aber nicht mit einer Erkenntnis, die das Erkannte vor den höheren Richterstuhl des Erkennens zieht.

Ist aber Gott das unendliche, nie umgreifbare Geheimnis, dann kommt die totale Sinnfrage in eine seltsame Krise: Wir verlangen nach Sinn, mit Recht nach einem totalen Sinn. Dabei sind wir fast unwillkürlich und unreflex versucht, diesen Sinn als das „Durchschaubare und Durchschaute", als das Aufgeklärte und so die Finsternis unserer Existenz Aufklärende zu verstehen. Wir verlangen nach Licht und denken uns unwillkürlich dieses Licht, das alles erleuchten und sinnvoll machen soll, im Stil unserer eigenen Lichter, die wir beim Herumtappen in unseren Finsternissen benutzen. Wir meinen, etwas sei erkannt, wenn seine Einzelheiten in ihrem gegenseitigen Zusammenhang durchschaut sind und das Ganze eingefügt werden kann in den größeren Zusammenhang unserer Bedürfnisse und Neugierden. Aber darum *darf* es sich gerade *nicht* handeln, wenn wir Gott als das unumfaßbare Geheimnis erkennen; denn diese Erfahrung des Unbegreiflichen macht gerade nicht den bedauerlichen Restbestand einer durchschauenden Erkenntnis, sondern das letzte und ursprüngliche Wesen der Erkenntnis aus.

Wenn es sich um den totalen und endgültigen Sinn der menschlichen Existenz handelt, und wenn dieser der unbegreifliche Gott sein soll, wird der Sinn zum Mysterium, dem man in schweigend anbetender Liebe sich ergeben muß, um sich ihm zu nahen. Diese ganz andere, unerwartete Bedeutung meint keinen Sinn, den wir durchschauen, ergreifen und uns untertan machen können. Dieser Sinn ist das Geheimnis, das uns uns selbst nimmt; seine Seligkeit wird uns nur geschenkt, wenn wir dieses heilige Geheimnis um seiner selbst und nicht um unseretwillen bejahen und lieben, wenn wir uns selbst weggeben und Gott nicht insgeheim zum Mittel unserer eigenen Selbstbehauptung machen.

Die Frage nach Jesus

Von diesen Voraussetzungen aus muß die Frage gestellt werden, ob und wie *Jesus Christus* die christliche Antwort auf die menschliche Sinnfrage sei.

Die eigentliche und letzte Antwort auf die Sinnfrage ist natürlich Gott, und zwar in dem Sinne, den wir eben angedeutet haben. Insofern wir unter

Jesus Christus den ewigen Logos Gottes verstehen, der eines und desselben göttlichen Wesens mit dem Vater ist, ist der Satz, Jesus Christus sei die letzte Antwort auf die Sinnfrage des Menschen, identisch mit dem anderen, Gott sei diese Antwort, er und sonst niemand und nichts. Aber das ist mit dem Satz, Jesus Christus sei die Antwort auf die Sinnfrage des Menschen, offenbar nicht gemeint; sie würde ja nichts Neues, Eigentümliches, spezifisch Christliches besagen. Mit Jesus Christus ist gewiß der ewige Logos Gottes gemeint, aber eben doch insofern er Fleisch geworden ist, wie Johannes sagt, insofern er eine reale, substantielle Einheit mit der ganzen menschlichen Wirklichkeit des Jesus von Nazaret eingegangen ist.

Wir fragen also, inwiefern dieser Jesus von Nazaret als Mensch mit konkreter menschlicher Geschichte, als gestorben und auferstanden, eine (so wollen wir formulieren) konstitutive Bedeutung für den Total-Sinn unseres Lebens hat. Dies soll nicht einfach mit dem Satz, der ewige Logos sei der Sinn unseres Lebens, zusammenfallen. Daher kann Jesus Christus in seiner menschlichen Wirklichkeit und Geschichte nicht ebenso Total-Sinn unseres Daseins sein, wie dies von Gott als Gott ausgesagt wird.

Dieses Fragen ist doch offenbar für den christlichen Glauben und das christliche Leben von fundamentaler Bedeutung. Einerseits ist Jesus Christus in seiner Menschheit nicht einfach mit Gott identisch, sondern ist in hypostatischer Union (wie man das zu nennen pflegt) mit Gott eins; diese geglaubte Einheit sagt doch auch zugleich die Unterschiedenheit der menschlichen und der göttlichen Wirklichkeit aus. Anderseits kann nur Gott das letzte Sinnziel des Menschen sein. Es ist wirklich eine christlich bedrängende Frage, was genauerhin diese Menschheit Jesu für das eigentliche Heil, für den totalen Sinn des Menschen bedeutet.

Natürlich wird diese Frage in der Schrift, der christlichen Überlieferung und Verkündigung immer und in vielfältigen Formulierungen, die sich teilweise ergänzen, teilweise einfach dasselbe sagen, beantwortet. So wird gesagt: Gott habe in der Menschwerdung des ewigen Logos in Jesus von Nazaret die gesamte Menschheit angenommen und sei dadurch, weil wesensgleich mit uns, solidarisch geworden mit der gesamten Menschheit. Der ewige Logos habe uns in dem Leiden und dem gehorsamen Tod seiner menschlichen Geschichte erlöst; denn dadurch habe er der ewigen Gerechtigkeit Gottes Genugtuung geleistet und sei so Grund geworden für den Heilswillen Gottes; Grund dafür, daß Gott uns trotz der Sünde der Menschheit seine vergebende Gnade, die er selber ist, zuwendet. Jesus von Nazaret sei gewissermaßen das geschichtliche Ereignis, das nicht nur wie die ganze Geschichte vom ewigen, übergeschichtlichen Gott getragen wird, sondern in dem Gott selbst auf der Bühne der Geschichte mit der Welt handelt und ihre Tragik mit ausleidet. Jesus habe uns, den Sündern, durch seinen Lei-

densgehorsam als der absolut schuldlose und liebend Reine den Zugang zum Vater geöffnet; denn er sei ganz und gar solidarisch mit uns gewesen.

Solche und ähnliche Ausdeutungen der Heilsbedeutung Jesu Christi – also seiner konstitutiven Bedeutung und Funktion für den totalen Sinn unserer Existenz – lassen sich noch viele andere finden.[1]

Man kann nun die soteriologischen (die Erlösung betreffenden) Aussagen der christlichen Tradition in solche einteilen, die eher einem reinen Chalkedonismus, und andere, die eher einem Neuchalkedonismus zuzuordnen wären. Mit dieser obstrus fachtheologischen Formulierung ist folgendes gemeint. Manche Theologen verstehen die Einheit von Gottheit und Menschheit als Grund der Erlösung so sehr als Einheit, daß sie – bei Aufrechterhaltung des chalkedonensischen Dogmas von dem Unvermischtsein der Gottheit und Menschheit in Jesus – doch das Geschick Jesu als ein Geschick von Gott an sich selbst ansehen. Sie deuten also das chalkedonensische Dogma aus der Theologie Kyrills von Alexandrien heraus: Gott habe gelitten, der ewige Logos Gottes selbst habe unser Geschick erfahren und unseren Tod, und dadurch seien dieses unser Geschick und unser Tod gerettet und erlöst; der Logos des Vaters selbst habe unser Geschick mit der Hypothek von Sünde und Tod auf sich genommen und dadurch erlöst.

Auch in unseren Tagen wird diese „neuchalkedonensische" Erlösungstheorie – meist natürlich ohne ausdrücklichen Rückbezug auf den Neuchalkedonismus – vertreten. Die Aussage in sich gehört zum Glaubensgut des katholischen Christentums; denn sie beinhaltet für sich genommen die Idiomenkommunikation, die Lehre also, daß alles, was vom Menschen Jesu gesagt ist, auch von Jesus Christus, der Gott ist (das heißt nicht: „Insofern" er Gott ist!), auszusagen sei. Aber ein feiner, schwer zu bemerkender und doch tiefgreifender Unterschied zur oben beschriebenen „neuchalkedonensischen" Ausdeutung zeigt sich, sobald diese Aussage im Sinn eines reinen „Chalkedonismus" gelesen wird, der auf dem Unvermischtsein beider Naturen besteht.

Die „neuchalkedonensische" Auslegung möchte die Erlösung (bei aller Aufrechterhaltung des Mysteriums) daraus verstehen, daß Gott gelitten habe, Gott gestorben sei und dadurch uns erlöst habe; auch wenn sie weiß, daß dies ein Mysterium bleibt, versteht sie diese Aussage des „gehorsamen

---

[1] Wir sehen hier einmal davon ab, daß man solche Formulierungen – wie es oft geschieht und wohl mit Recht – in Aussagen unterscheiden kann, die mehr ontische, und andere, die mehr moralische Begriffe und Vorstellungsschemata verwenden; in Aussagen also von einer seinshaften Einheit des Logos mit der Kreatur, die an sich schon nicht bloß als Voraussetzung, sondern als Vorgang des Heiles selber aufgefaßt wird, oder in andere Aussagen von Opfer, Blut, Gehorsam usw., in denen erst eigentlich das Heilsgeschehen erblickt wird.

Todes Jesu" auch von der Gottheit selbst. Der Vertreter des reinen Chalkedonismus aber wird an diesem Punkt darauf bestehen, daß – bei aller Aufrechterhaltung der hypostatischen Union von Gottheit und Menschheit in Jesus – in der Einheit von Gottheit und Menschheit zugleich deren Unvermischtsein bewahrt werden muß; Tod und Endlichkeit gehören nur zur kreatürlichen Wirklichkeit Jesu, stehen diesseits des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Kreatur auf der kreatürlichen Seite des einen Gottmenschen; der ewige Logos in seiner *Gottheit* aber könne als solcher keine Geschichtlichkeit, keinen gehorsamen Tod erleiden. Der reine Chalkedonismus hat die andere Soteriologie immer im Verdacht, insgeheim werde in ihr aus einer Idiomenkommunikation (der zwei Naturen) eben doch eine Idiomenidentität (von beiden); man lasse den ewigen, über aller Geschichte stehenden, leidlosen Gott als solchen (gnostisch oder schellingisch oder wie immer) selber in sich leiden; man meine, unser Geschick dadurch zu erlösen, daß man es in die Innerlichkeit Gottes selbst hineinverlege. Der reine Chalkedonismus wird – bei aller Anerkennung der hypostatischen Union und der damit möglichen, aber eben auch chalkedonisch zu verstehenden Idiomenkommunikation – betonen, daß Endlichkeit und Tod zunächst einmal unser zu erlösendes Geschick seien. Es sei dadurch erlöst, daß es auch das Geschick Jesu war; und in ihm könne und müsse es zwar wegen der hypostatischen Union mit allem Recht auch vom Logos ausgesagt werden, aber eben doch nicht so, daß diese Aussage Subjekt und Prädikat, die Ewigkeit der Gottheit und das Leiden der Menschheit in Identität setzt. Die hypostatische Union sagt jene einmalige, sonst nicht vorkommende, uns sonst unbekannte Einheit aus, die in sich selbst die Unterschiedenheit, die Unvermischtheit einschließt, die auf Chalkedon als Dogma verkündet wurde. Darum bleibt aber für den Theologen des reinen Chalkedonismus die Frage, in welcher Weise diese Einheit von Gott und Mensch ihre Erlösungs-Funktion und -Bedeutung an sich trage.

Es bleibt zu fragen, wieso wir erlöst sind, wenn Gott der menschlichen Wirklichkeit Jesu unser von Schuld und Tod bestimmtes Dasein zumutet. Jesu Schicksal ist in einem wahren Sinne Gottes eigenes Schicksal; aber dieses Geschick läßt Gottes eigenes Leben mit seiner Übergeschichtlichkeit und Leidensfreiheit und schuldlosen Seligkeit unberührt; denn die Wirklichkeit Gottes und die Kreatürlichkeit Jesu bleiben unvermischt. Der „reine Chalkedoniker" wird immer sagen, Gottes leidlose, heilige Seligkeit habe uns „formaliter" erlöst und nicht ein in das Innere Gottes – als solchen selbst – hineinspekuliertes Irdisches und Endliches; der Tod Jesu, wie immer das weiter erklärt werden muß, könne nur die Ursache sein, warum und wie uns Gott seine leidlose Seligkeit zu eigen gibt, sei aber nicht in sich selbst schon (also „formaliter") diese Erlösung.

Wenn so hier Bedenken und eine gewisse Verlegenheit gegenüber der neuchalkedonischen Soteriologie angemeldet werden, so ist damit keineswegs geleugnet, daß die Lehre von der hypostatischen Union Grundlage der soteriologischen, der „Erlösungs"-Bedeutung des Geschickes Jesu ist und ein notwendiges Element der Erlösung selber darstellt.

Die Frage bleibt, ob dem Verständnis des christologischen Dogmas – auch der hypostatischen Union – nicht besser gedient ist, wenn man umgekehrt vorangeht, wie es in der traditionellen Theologie üblich ist; wenn man also nicht von der Gottheit Jesu, seiner hypostatischen Union aus, nach der Erlösungswirklichkeit fragt, sondern von der soteriologischen Bedeutung Jesu und seines Geschickes für uns ein Verständnis zu erreichen versucht für das, was hypostatische Union bedeutet. Der vorgeschlagene Weg führt also „vom Christus für uns" zum „Christus an sich"; simpel gesagt: die hypostatische Union wird verstanden als die in sich vielleicht nicht ganz aufklärbare Voraussetzung für das, was wir an Jesus erfahren, daß er nämlich das letzte, unwiderrufliche Wort der Vergebung und der Selbstzusage Gottes an uns ist. Das christliche Dogma von Jesus als Gott und Mensch soll verstanden werden als Formulierung der einmaligen und unersetzlichen Heilsbedeutung Jesu für uns; die hypostatische Union ist somit die Voraussetzung, die in dieser Aussage über Jesu Heilsbedeutung immer schon steckt.

Jesus Christus, der Sinn und das Heil der Menschen

Fangen wir, um die unüberholbare und endgültige Heilsbedeutung Jesu für uns verständlich zu machen, ganz unten an. Da ist ein Mensch, der lebt in einer Haltung unüberbietbarer Gottesnähe, in reinem Gehorsam gegen Gott und gleichzeitig in einer unbedingten Solidarität mit den Menschen, wie immer diese sich auch zu ihm verhalten mögen. Diese doppelte Solidarität zu Gott und zu den Menschen wird von Jesus bedingungslos durchgehalten. Das daraus resultierende Schicksal Jesu ist der Tod, in dem er sich endgültig und total unter Aufrechterhaltung seiner bedingungslosen Liebe zu den Menschen Gott und dessen unbegreiflicher Verfügung übergibt. In diesem Sturz in die völlige Ohnmacht des Todes ist er aber der von Gott endgültig Bejahte und Angenommene *und* wird von uns als solcher erfahren, eben als der „Auferstandene". (Das ist der christliche Glaube aus der Erfahrung der Jünger Jesu und der Kirche, was an dieser Stelle nicht eigens legitimiert werden kann.) Schicksal und Person Jesu haben also über ihre übliche Menschlichkeit hinaus eine Eigen-Bedeutung. Dieser Jesus erklärt, daß mit ihm die endgültige, unwiderrufliche Zuwendung der vergebenden und sich selbst schenkenden Liebe Gottes da sei, daß das

„Reich Gottes" unwiderruflich gekommen sei, daß der Sieg der vergebenden Liebe Gottes in der Geschichte der Menschheit sich von Gott aus unüberwindlich durchsetze. Da dieser Jesus durch seine Auferstehung endgültig von Gott angenommen ist, ist auch der von ihm erhobene Anspruch, daß mit ihm die Selbstmitteilung Gottes an die Welt trotz ihrer Sünde und Endlichkeit und Todverfallenheit endgültig sich durchsetzt, legitimiert und besiegelt.

Dann aber ist Jesus in seiner Selbstinterpretation, seinem Tod und seiner Auferstehung das unüberbietbare endgültige Wort der Selbstbezeugung Gottes an die Welt. Wenn das radikal und ernst verstanden wird, beinhaltet es schon die traditionelle Lehre von der substantiellen, hypostatischen Einheit des Logos mit der menschlichen Wirklichkeit Jesu; wenn wir ihn als die irreversible, endgültige Selbstzusage Gottes an uns annehmen, bekennen wir ihn damit schon als den wesensgleichen Sohn Gottes.

Warum dies? Jede kreatürliche, endliche Wirklichkeit steht aus sich heraus immer in einem größeren Raum von Möglichkeiten; neben ihr ist anderes, auch Widersprüchliches möglich; in ihr allein hat sich Gott, ihr freier Schöpfer, nicht endgültig festgelegt. Alles Endliche, Geschichtliche, als solches in sich betrachtet, bleibt zurücknehmbar, widerruflich, immer Objekt einer göttlichen Freiheit, die sich durch dieses Endliche als solche allein nie absolut festlegt und es auch nicht kann. Darum bleibt jede Offenbarung, in der Gott seinen Willen durch ein endliches Wort oder ein geschichtliches Vorkommnis objektiviert und manifestiert, nach vorne offen, revidierbar, vorläufig. Ein bloß Endliches als solches für sich allein ist von seinem Wesen her unfähig, eine unüberholbare Mitteilung Gottes zu bedeuten und uns zu vermitteln; sie bleibt immer vorläufig vor der Unendlichkeit der Möglichkeiten Gottes und vor der Souveränität seiner Freiheit. Wenn aber Gott seine Selbstzusage uns als eine unwiderrufliche und endgültige mitteilt, dann kann die kreatürliche Wirklichkeit, durch die das geschieht, nicht einfach im selben Abstand zu Gott stehen wie die anderen kreatürlichen Wirklichkeiten; sie muß in einer solch einmaligen Weise die Wirklichkeit Gottes selber sein, daß er *sich* selber desavouieren würde, wenn er sie wegen ihrer kreatürlichen Endlichkeit überholen würde.

Nur eine von Gott als seine *eigene* Wirklichkeit angenommene endliche Wirklichkeit kann seine Setzung in der Welt unwiderruflich machen. Das unüberholbare Offenbarungswort Gottes für uns muß Gottes eigene Wirklichkeit sein, sonst bliebe es in der Bedingtheit und Überholbarkeit eines Endlichen verfangen. Ein bloßer Prophet kann zwar im Namen Gottes sprechen, aber die endliche Verlautbarung, die er durch Tat und Wort mitteilt, kann immer nur etwas verkünden, das nach vorne offen bleibt und überholbar ist. Nur (biblisch gesprochen) der Sohn, der das Wort Gottes

ist und es nicht nur in der Endlichkeit verlautbart, kann der endgültige, letzte, nicht mehr überbietbare Prophet sein. Jesus aber erhebt den Anspruch, die endgültige Selbstzusage Gottes von unbedingter und irreversibler Art zu sein; und diese seine Selbstinterpretation und sein Anspruch sind durch die Endgültigkeit seiner Existenz in Tod und Auferstehung von Gott bestätigt; deshalb muß seine menschliche Wirklichkeit, unbeschadet ihrer Geschichtlichkeit und Endlichkeit, nicht bloß vom weltjenseitigen Gott gesetzt, sondern dessen eigene Wirklichkeit sein – so wenig wir auch durchschauen mögen, wie sich eine göttliche Wirklichkeit, die Gott in Identität ist, von einer Wirklichkeit Gottes unterscheidet, die Gott ist durch Annahme, als Einheit ohne Selbigkeit.

Sind diese Überlegungen in ihrer Grundintention bei aller Unvollkommenheit ihrer Formulierungen richtig, dann können wir sagen: Jesus ist der wesensgleiche Sohn Gottes, seine menschliche Wirklichkeit ist, unbeschadet ihrer echten, freien, menschlichen Subjektivität, die des ewigen Logos Gottes; denn Jesus ist die unwiderrufliche, unüberbietbare und endgültige Selbstzusage Gottes an uns; und dies kann er nur als der wesensgleiche Sohn sein.

Der Glaube an Jesus Christus

Damit wird deutlich, daß eine Christologie durchaus möglich ist, die von der Erfahrung Jesu von unten ausgeht, ihn als unser Heil erfährt, d. h. als die geschichtliche Erfahrung der Selbstzusage Gottes; daß wir von dort her durchaus zu den metaphysischen Aussagen der klassischen Christologie kommen. Der Satz von Jesus als endgültige Selbstzusage Gottes an uns und der Satz, Jesus ist der fleischgewordene Logos Gottes, sind austauschbar, wenn nur der erste Satz radikal ernst genommen, und wenn der zweite Satz von der wahren *Einheit* des Logos und der menschlichen Wirklichkeit Jesu (also nicht von einer einfachen Identität) chalkedonisch und nicht monophysitisch verstanden wird.

Es gibt eine Aufstiegschristologie (vom Menschen Jesus her), die bei der klassischen Abstiegschristologie (Gott wird Mensch) ankommt. Damit wird auch verständlich, wie und warum ein scheinbar harmloses Verhältnis des unbedingten Vertrauens zu Jesus die klassische Christologie restlos implizieren kann, ein Verhältnis, das dem normalen Christen, der kein Fachtheologe ist, durchaus möglich ist und zugemutet werden kann. Für einen solchen Christen ist es zwar wünschenswert und, wenn er gebildet ist, zumutbar, daß er eine gewisse Kenntnis von den Formulierungen der klassischen Christologie hat. Aber wenn er sich dabei schwer tut und eine gewisse metaphysische Überanstrengtheit empfindet, braucht er sich nicht für

einen schlechten Christen zu halten, dessen Orthodoxie bezweifelt werden müßte. Wenn er vertraut: in Jesus von Nazaret, seinem Leben, seiner Lehre, seinem abgründigen Tod, seinem Sieg (Auferstehung genannt) hat Gott sich selbst, seine Vergebung, sein eigenes Leben über alle endliche Vollendung hinaus mir zugesagt; wenn er glaubt, diese Zusage ist von Gott her unbedingt, irreversibel, endgültig, wird von keiner anderen, neuen Zeit mehr abgelöst und überboten, und kann auch als das letzte Wort Gottes nicht mehr überboten werden – wenn ein Christ sich unbefangen glaubend darauf einläßt, diese unüberbietbare Hoffnung gültiger sein läßt als alle Zweifel, Skeptizismen und Vorbehalte, dann ist er ein orthodoxer Christ; er realisiert die klassische Christologie existentiell; er findet und nimmt Jesus wirklich, richtig verstanden, als sein Heil.

Wenn Sie als Ärzte an den Sterbebetten Ihrer Patienten stehen, ist darin auch das eigene Schicksal vorausgesagt enthalten; wenn Sie, wo Sie als Arzt besiegt werden, dennoch gelassen glauben und hoffen, daß in diesen Untergängen sich der Aufgang des ewigen Lebens in Gott ereignet; wenn Sie dies im Blick auf Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen als der geschichtlich greifbaren Zusage Gottes glauben und hoffen – dann nehmen Sie Jesus wahrhaft als Ihr Heil an. Nicht als ob nicht der unbegreifliche Gott das ewige Heil wäre, das nur in bedingungsloser Liebe gefunden werden kann, sondern weil Jesus in seinem menschlichen Geschick das Ereignis der Selbstzusage dieses ewigen Gottes ist; und weil diese kreatürliche Selbstzusage Gottes, die der Mensch Jesus ist, so sehr eins mit Gott ist, daß in ihr – wo sie angenommen wird –, Gott, das ewige Heil, selber gegeben ist.

„Der sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20)

Hans Urs von Balthasar, Basel

I.

Wenn Paulus seinen Glauben an Jesus Christus als seine vollkommene persönliche Selbstübergabe an ihn beschreibt, gibt er als Grund dafür die persönliche Selbsthingabe Christi an ihn an, die in dessen Liebe zu ihm begründet ist. „Ich bin gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt ... Was ich jetzt noch auf Erden lebe, das lebe ich im Glauben