

Der moderne Mensch und die christliche Heilsbotschaft

Von Leo Scheffczyk, München

Die christliche Heilsbotschaft, der Kern des Christentums als einer Erlösungsreligion, gehört zu dem Neuen und Einzigartigen, das Jesus Christus der Menschheit brachte. Diesem Neuen gegenüber war nach der apokryphen Spätschrift des »Kerygma Petri« »die Weise der Griechen und Juden alt«¹. Die Christen dagegen, die aus dem Geist der neuen Wahrheit lebten, verstanden sich als das »dritte Geschlecht«, d. h. als die endgültige, endzeitliche Menschheit.

Trotzdem war auch unter ihnen die Erkenntnis dieses Neuen und das Festhalten an der Erlösungswahrheit nicht gänzlich problemlos und unangefochten. Im 2. Petrusbrief ist uns das merkwürdige Eingeständnis erhalten, das gewissen Spöttern in den Mund gelegt wird und das die angebliche Wirkungslosigkeit der christlichen Heilsbotschaft kritisiert: »Wo bleibt denn seine verheißene Ankunft? Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben, wie es seit Anfang der Schöpfung war« (2 Petr 3, 4). Ähnlich spöttisch äußerten sich später Celsus im 2. Jh. und Porphyrius im 3. Jh.². Diese Linie der Kritik am christlichen Erlösungsglauben führt über die Gnosis des Altertums, die dualistischen Sekten des Mittelalters, über Renaissance und Aufklärung bis zu den nichtchristlichen Weltanschauungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Darum ist die Feststellung realistisch, daß der Widerstand gegen die christliche Heilsbotschaft in ähnlicher Weise eine Konstante der Weltgeschichte darstellt wie das weltgeschichtliche Ferment des Evangeliums selbst.

Und dennoch ist der Eindruck unabweislich, daß auf dem Felde der Neuzeit, die man gelegentlich schon als nachchristliche Epoche bezeichnet hat, der Charakter dieses Antagonismus zwischen der christlichen Erlösungsbotschaft und dem natürlichen Denken des Menschen ein anderer geworden ist, daß er einen entschiedene-

* Beitrag zum Congresso internazionale: La Sapienza della Croce oggi, Rom, Februar 1984.

¹ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri: TU 11,1, 1938, 21.

² Vgl. W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: Griechische Studien, Stuttgart 1948, 597 ff.

ren, extremeren Charakter angenommen hat, wie ihn etwa H. de Lubac in seinem Werk »Le drame de l'humanisme athée« beschreibt³.

Aber es zeigt sich hier auch in einer merkwürdigen Dialektik das andere Phänomen, nämlich die Öffnung für die Wahrheit von der Erlösung, die Sehnsucht nach einer allumfassenden Befreiung und nach Heilung von Welt und Mensch. Die Situation ist durch eine Vielheit von Motiven, von Antrieben und Tendenzen gekennzeichnet, die neben vielem Gegensätzlichen zur christlichen Heilsbotschaft auch Annäherungen an sie erbringen und gewisse, manchmal nur indirekte und verfremdete Anklänge an sie erkennen lassen. Das muß bei einer Diagnose der modernen Welt und der geistigen Verfassung des Menschen in ihr beachtet werden.

1. Zur Bestimmung der Modernität des Menschengestes

Der Begriff des Modernen (»modernus«), der etwa seit der Karolingerzeit jeweils zum Ausdruck des eigenen Selbstbewußtseins einer Epoche genommen wurde⁴, ist an sich ein rein formaler Gegensatzbegriff, der weder den Gehalt noch die Individualität und Besonderheit einer Zeit erkennen läßt. Darum verlangt der Begriff eine inhaltliche Erfüllung und Anreicherung. Dies ist aber kein leichtes Unternehmen, was Fr. Engels richtig erkannte, wenn er einmal schrieb, daß »das Moderne« niemals in den Begriff erhoben werden könne⁵. So muß man sich auch heute mit Umschreibungen begnügen. Sie haben freilich insofern eine gewisse Sicherheit, als sie in der Diskussion allgemeine Anerkennung gefunden haben. Das gilt z. B. von dem hier immer an erster Stelle genannten Moment der »Säkularisierung« als einem Strukturelement des modernen Geistes. Nach dem deutschen Theologen Fr. Gogarten bedeutet Säkularisierung das »Freisein des Menschen der Welt gegenüber und das Herrsein über sie«⁶. Das »Freisein von der Welt« zeigt sich vor allem darin, daß der Mensch die Weltelemente nicht mehr religiös verehrt, sie nicht mehr als divinisiert ansieht⁷. So kann der Autor die »Säkularisierung« sogar als ein positives Strukturelement der Moderne anerkennen, das sich aus dem christlichen Schöpfungsgedanken ergab⁸. Aber Gogarten mußte diese abstrakte Theorie ergänzen, indem er der legitimen »Säkularisierung« den illegitimen Säkularismus gegenüberstellte, der die Welt als das Eine und das Ganze der Wirklichkeit versteht und zu den utopischen Heilslehren der Neuzeit geführt hat⁹.

³ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1963.

⁴ E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung* (Veröffentlichungen des Grabmann – Institutes 23) München 1974, 13.

⁵ Ebda., 9.

⁶ Fr. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958, 98; vgl. auch H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1982.

⁷ Fr. Gogarten, a. a. O., 89.

⁸ Ebda., 94 f.

⁹ Ebda., 134–148.

Tatsache ist, daß sich in der abendländischen Welt der zuletzt genannte Säkularismus durchgesetzt und eine zweite Struktur freigesetzt hat, die dem modernen Bewußtsein eine noch bestimmtere Prägung verleiht: es ist der Autonomiegedanke, das Wissen um die Autonomie des Menschen in der Welt und gegenüber Gott. Einen ersten Schritt auf diesem Wege tat die Renaissance, wenn sie die Subjektivität, die »Persönlichkeit« des Menschen als höchsten Wert erhob. Diesen Vorgang, der philosophisch schon bei Descartes beginnt, hat G. Krüger auf die Formel gebracht: »Das Selbstbewußtsein konstituiert sich aller göttlichen Allmacht zum Trotz«. Auch wo Gott noch als Träger und Garant menschlicher Subjektivität in Geltung belassen wurde (wie bei Descartes) oder wo er als Idee oder Postulat der Sittlichkeit anerkannt wurde (wie bei Kant), trieb die Kraft dieses Prinzips zu immer negativeren Konsequenzen.

So kam es zur Annahme einer in sich geschlossenen Natur, welche die Welt nicht mehr als Schöpfung begreift, sondern sie wie G. Bruno mit Unendlichkeit ausstattet und indirekt mit dem Göttlichen identifiziert. Auf die Geschichte übertragen, ereignet sich bei G. Vico etwas Ähnliches, nämlich die Ersetzung der Vorsehung durch die Geschichte. Schon angesichts dieser Absetzung des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens darf die Frage gestellt werden: Kann es ohne Schöpfungsglauben einen Glauben an die Erlösung geben? Das ist durchaus unwahrscheinlich. Was es dann noch geben kann, ist eine Verbesserung der Schöpfung und ihre Entwicklung aus dem Zustand des Unvollendetseins zum Zustand der Vollendung.

Auf erkenntnistheoretischem Gebiet wirkte sich die Autonomie des Subjekts aus als transzendente Rückbindung aller Wahrheit und des Erkennens der Wahrheit an das menschliche Bewußtsein. Nach der Hegelschen Philosophie kommt so im Bewußtsein des Menschen auch Gott erst zu sich selbst. Diese erkenntnismäßige Einstellung erbrachte faktisch den Verlust wirklicher Transzendenz und objektiver bleibender Wahrheit.

In strenger Konsequenz ergab sich aus der Autonomisierung auch ein weiteres, relativ eigenständiges Strukturprinzip der modernen Geistesverfassung, welches man als »Immanentisierung« bezeichnen kann. Diese wirkte sich besonders auf das Verhältnis des Menschen zur Religion und zum Übernatürlichen aus. Schon Kant forderte auf Grund dieses Prinzips, daß »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« bleiben und auf äußere Verrichtungen und besondere Dienste verzichten müsse. So konnte er sagen: »Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch zu tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes«¹⁰. Alle Veräußerlichung der moralischen Gesinnung in Statuten, in Zeremonien und Riten wie im historischen und positiven Kirchenglauben wird als Surrogat des einzig gültigen moralischen Gottesdienstes ausgegeben, das der Vernunftmoral widerspricht. Damit schwindet die Bedeutung des Geschichtlichen und des Kultischen, des Mysteriums und des Symbols. Auch hier erhebt sich die Frage, wie bei einer solchen immanentistischen

¹⁰ J. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (hrsg. von K. Vorländer, Phil. Bibl. Bd. 45) Leipzig ⁵1950, 191.

Grundeinstellung gegenüber der Religion noch eine Wahrheit vom Geheimnis der Erlösung angenommen werden kann. Sie hat in einem immanentistischen System eigentlich keinen Platz, zumal mit ihm alles Kirchlich-Institutionelle, alle Vergegenwärtigung des Heils im Kultischen und im Sakralen abgelehnt wird.

Diese Immanentisierung des Religiösen wie des gesamten menschlichen Lebensgefühls ist im 20. Jahrhundert vom Existentialismus weitergeführt worden. Sie hat in der existentialistischen Theologie protestantischer und teilweise auch katholischer Provenienz auf neutestamentlichem Boden zu einer Ablehnung der Heilstatsachen als Geschehnissen einer anderen Wirklichkeit geführt. Für den Bultmannschüler H. Braun liegt das Ergebnis der modernen historisch-kritischen Einstellung des Menschengesistes in dem Postulat von der »unaufgebbaren Einheit der Wirklichkeit«¹¹. Eine Zweiteilung der Wirklichkeit in eine diesseitige und jenseitige, in eine natürliche und übernatürliche »ruiniert den Begriff redlichen Erkennens«¹². Für ihn ist die Wirklichkeit nur eine, nämlich der Bereich, »innerhalb (dessen) wir mit kausalen Abläufen rechnen«¹³. Es ist der Bereich, der »zu einem Teil erforscht ist, weil er den uns bekannten oder in Zukunft erkennbaren Gesetzen unterliegt«¹⁴. In diesen Bereich gehen keine Heilstatsachen ein. Folglich kann nach H. Braun Heil oder Erlösung nicht in einer objektiven, geschichtlichen, aus der Transzendenz kommenden Tat geschehen, sondern allein »auf dem profanen Boden rechter Mitmenschlichkeit«¹⁵. Dementsprechend wird in der Gegenwart auch die Heilsfrage des Menschen von der anthropologischen Theologie umformuliert. Sie heißt nicht mehr in der Diktion Luthers: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott«, sondern »Wie kriege ich einen gnädigen Mitmenschen«.

Der Terminus vom »profanen Boden rechter Mitmenschlichkeit« lenkt bereits auch die Aufmerksamkeit auf eine letzte Struktur des Zeitbewußtseins, die sich aus dem Immanentismus ergibt. Die Säkularisierung stellt sich nämlich, am religiös-sakramentalen Charakter der Kirche gemessen, als Profanisierung dar. Diese moderne Profanität ist nur die Entfaltung des Kernes des Autonomismus in Bezug auf den Anspruch des Religiösen, der auf das Heilige und das Sakrale tendiert. Profanität umschreibt jene Geisteshaltung, welche die religiöse Bindung des Daseins abstreift und den Sinn des Daseins in diesem selbst sehen, aber auch in einer gewissen Weltfrömmigkeit verehren möchte. Sie setzt an die Stelle Gottes die Menschheit, an die Stelle des Gottesdienstes die Arbeit und an die Stelle des Strebens nach dem Heiligen das Streben nach dem Fortschritt. Dabei kam es, wie besonders das Beispiel Auguste Comtes († 1857) zeigt, sogar zu einer Verbindung zwischen empiristischem Positivismus und Mystik in einer Art von Soziolatrie, bei welcher die Menschheit selbst Gegenstand der Verehrung und des kultischen Dienstes wird. Im deutschen Raum hat E. Spranger auf das Phänomen der seit der

¹¹ H. Braun, Die Heilstatsachen im Neuen Testament: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen ³1971, 304.

¹² Ebda., 303.

¹³ Ebda., 303.

¹⁴ Ebda., 303.

¹⁵ H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments: a. a. O., 336.

Goethezeit immer wieder virulenten »Weltfrömmigkeit« hingewiesen, von dem er jedoch zugleich auch feststellte, daß es an drei Gegebenheiten scheitern müsse: an dem Vorhandensein von Schuld, von Leid und von Tod¹⁶.

So endet die Umschreibung der modernen Geistesituation, die hier unter den vier zusammenhängenden Aspekten gedeutet werden sollte, merkwürdigerweise mit einem Ausblick auf die Aporetik aller dieser Entwürfe, die als solche dem christlichen Erlösungsglauben fremd oder feindlich gegenüberstehen. Die Zeichnung dieser aus dem Autonomiegedanken erwachsenen Verfassung des modernen Geistes ist zugegebenermaßen negativ gehalten. Sie ist von der Überzeugung getragen, daß der Weg des neuzeitlichen Denkens zur immer eindeutigeren Autonomieerklärung des Menschen führte, die dem christlichen Menschen- und Weltverständnis im Wesen zuwiderläuft. Damit soll nicht geleugnet werden, daß diese Entwicklung für die Erkenntnis von Mensch und Welt nicht auch Positives erbrachte. Ebenso wenig ist damit verneint, daß in dieser Gegenbewegung zum christlichen Glauben jeder Bezug zur Erlösungswahrheit verlorengegangen sei. Es fällt z. B. auf und verdient Beachtung, daß I. Kant in der Schrift über »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, Überlegungen der traditionellen Geschichtsphilosophie aufnehmend, den Gedanken von einer gefallenen Menschennatur und einer Erlösung wieder anklingen läßt. Er bringt nämlich zum Ausdruck, daß die Vernunft um den Mangel an eigener Gerechtigkeit weiß und daß es nicht gänzlich in ihrem Vermögen steht, diesen Mangel zu beheben. Aber sie darf hoffen und in dem Gedanken Trost finden, daß die »höchste Weisheit« diesen Mangel ergänzen wird (hier gebraucht Kant sogar das Wort von der »Erlösung«)¹⁷. Nur muß der Mensch diesen Gedanken als Geheimnis stehen lassen und aus ihm kein Wissen, keinen dogmatischen Glauben und kein kirchliches Gesetz machen. Hier deutet sich der Widerstand des autonomen Geistes an, der nicht gegen den Erlösungsgedanken an sich und in frontaler Gegenbewegung angeht, sich wohl aber gegen die Festlegung dieses Gedankens und gegen seine kirchliche Vermittlung oder gegen seine Dogmatisierung wendet, die wiederum ein Ausdrück eines veräußerlichten Gottesdienstes sein müßte.

An diesem Punkte zeigt sich auch etwas von der Ambivalenz des Autonomiegedankens, der offenbar in voller Reinheit und Strenge gar nicht festgehalten werden kann, sondern an sich selbst eine Grenze erfährt.

2. Die Ambivalenz der modernen Geistesverfassung mit Bezug auf die Erlösungswahrheit

Wenn das Denken des Glaubens heute auf die Suche nach positiven Ansätzen, nach Entsprechungen und Anklängen des Erlösungsgedankens geht, dann ist es dabei von zwei Grundüberzeugungen geleitet: einmal von dem aus dem Glauben

¹⁶ E. Spranger, *Weltfrömmigkeit*, Leipzig 1942, 9 ff; vgl. auch L. Scheffczyk, *Christliche Weltfrömmigkeit?*, Essen 1964.

¹⁷ J. Kant, a. a. O., 192.

kommenden Wissen, daß die Menschheit von Christus erlöst wurde und dieses Ereignis in der Welt jedes Menschen Spuren hinterläßt; und ferner von der mehr philosophisch-anthropologischen Überzeugung, daß es menschliche Wesenskonstanten gibt, die zeitunabhängig sind, und daß die menschliche Grundsituation das Merkmal des Uneigentlichen, des Nichtidentischen, des Gespaltenen und eben des zu Erlösenden immer an sich trägt.

Unter Führung dieser beiden Gedanken ist der Aufweis durchaus möglich, daß selbst im entschiedensten modernen Widerspruch zur christlichen Erlösungswahrheit eine Anknüpfung sichtbar wird. Zwar hat vor einiger Zeit J. Habermas behauptet, daß in der modernen industriellen Gesellschaft »zum ersten Mal der Verlust der Erlösungshoffnung und Gnadenerwartung als ein allgemeines Phänomen«¹⁸ festzustellen sei. Differenzierter geurteilt, darf man jedoch sagen: Wie alle großen Religionen von einer allgemeinen Erlösungssehnsucht leben, so sind auch die Philosophien und Weltanschauungen der Neuzeit nicht ohne Zusammenhang mit einem gewissen allgemeinen Erlösungsgedanken, der als Befreiung des Menschen, als Aufhebung des Übels und als Überwindung der Daseinsnot artikuliert wird. Es ist, genauer beobachtet, nicht so, daß die Erlösungsidee der modernen Menschheit gänzlich entschwunden wäre. Man kann nur sagen, daß sie im Prozeß der Säkularisierung, der Autonomisierung und Immanentisierung selbst säkularisiert und immanentisiert wurde.

Das läßt sich besonders an Beispielen der Geistesgeschichte des 19. Jh. zeigen, von der man nicht zu Unrecht gesagt hat, daß sie nicht wenig vom christlichen Erlösungsgedanken beeinflußt war¹⁹. So kann die Philosophie G.W. Fr. Hegels († 1831) als Auslegung eines gewaltigen Versöhnungsprozesses gedacht werden, der in der Gottheit selbst beginnt und in der Selbstentäußerung Gottes auch die Welt und den Menschen einbezieht, so daß dieser die Entfremdung überwindet und zur Identität findet, wobei freilich die geschichtliche Gestalt des Erlösers zurücktritt²⁰. Es ist eine Erlösung in der Form der geistigen Erhebung des Endlichen zum Unendlichen auf dem Wege des spekulativen Denkens.

Ein Keim des Hegelschen Erlösungsgedankens, der auf die Aufhebung der Entfremdung des Menschen zielt, findet sich auch bei K. Marx und im genuinen Marxismus, freilich hier gänzlich umgestülpt und auf eine rein materialistische und ökonomische Form gebracht. Man hat immer darum gewußt, daß Marx' Gedanken über die Entfremdung des Menschen als Naturwesen und als Gesellschaftswesen nicht nur theologische Spuren an sich tragen, sondern daß auf dem ganzen Denksystem der Schein eines utopischen Messianismus liegt, dessen Erlösergestalt das Kollektiv des Proletariats ist. Erlösung ist hier der Sprung aus der Notwendigkeit in das vollkommene Reich der Freiheit, das durch die Vergesellschaftung

¹⁸ J. Habermas, *Wozu noch Philosophisch – politische Profile*, Frankfurt a.M. 1971, 35; vgl. auch L. Scheffczyk, (Hrsg.) *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973, 6 ff.

¹⁹ J. Möller, »Befreiung von Entfremdung« als Kritik am christlichen Erlösungsglauben: *Erlösung und Emanzipation*, 102.

²⁰ W. Weichschedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I*, Darmstadt 1972, 320 ff.

erreicht werden soll und das ein innerweltliches Eschaton schaffen wird. Auch das ist eine pervertierte Vorstellung von der Erlösung, deren Unzulänglichkeit besonders drastisch zutage tritt, und zwar im totalen Verlust der menschlichen Person und ihrer innersten Strebungen, wie allein schon am Problem des Todes deutlich wird.

Nicht viel anders ist über den auf dem Feld des individuellen Seelenlebens unternommenen Versuch der Psychoanalyse S. Freuds zu denken, der die triebstrukturelle Basis des Einzelnen umwandeln und dem Menschen allein durch Bewußtmachung seiner Triebstruktur Befreiung verschaffen will.

Auf den individuell-personalen Faktor nahm im vergangenen Jahrhundert besonders die Philosophie Schopenhauers Bezug, die auch eine Erlösungstheorie entwickelte, allerdings im Modus der Negation des Lebenswillens überhaupt, was an buddhistische Vorbilder erinnert. Freilich konnte der Philosoph eine solche pessimistische Fassung des Erlösungsgedankens denkerisch nicht festhalten. So rettete er sich gleichsam in eine schmale irdische Nische der Erlösungswirklichkeit, nämlich in das künstlerische Schaffen und in die Schau des Kunstwerkes, das den Menschen für Augenblicke der Daseinsnot entrückt.

Die Realisierung dieser Erlösungsvorstellung versuchte Richard Wagner in seinem Musikdrama zu leisten, das um die Grundidee der Entsagung und des Mitleids als den eigentlichen Erlösungskräften von der Daseinsnot kreist. Es ist das, auf einen neuen Ausdruck gebracht, »Erlösung durch Solidarisierung mit dem Leid des anderen«. Das kommt zwar der christlichen Erlösungsvorstellung nahe, erreicht sie aber doch wiederum nicht, weil diese ganz anders um die die Sünde verwandelnde Kraft der selbstlosen Liebe weiß.

Trotzdem hat Fr. Nietzsche seinem früheren Freund Wagner den Vorwurf des Kniefalls vor dem christlichen Kreuz und dem Erlösergott gemacht, den er selbst mit allen seinen positiven Eigenschaften als tot erklärt, um dem Nihilismus zu huldigen. So scheint bei Nietzsche auch die stärkste Distanzierung zur christlichen Erlösungsvorstellung in der Moderne vorzuliegen, insofern er dem Erlöser Christus den Gott Dionysos entgegensetzt, der auch die Qualen des Daseins in ekstatischer Verzückung auf sich nimmt und der gar nicht erlöst werden will, sondern im Heroismus einer absoluten Lebensbejahung auch das Leid annimmt²¹. Aber auch Nietzsche will bei der Bejahung dieser Welt und des Menschen in ihr nicht stehenbleiben. Dieser Mensch ist ja »etwas, was überwunden werden muß«²². Auch hier tut sich also noch eine Sehnsucht auf, die sich mit dem gegenwärtigen Dasein und der Verfassung des Menschen nicht zufrieden gibt, sondern einen neuen Heilbringer erwartet. Nur wird dieser endgültige Sieger und Heilbringer aus der Menschheit selbst emporwachsen und mit Hilfe der Menschheit entstehen. Er wird ein höheres Wesen sein; aber »ein höheres Wesen«, so sagt Nietzsche, »als wir selber sind zu schaffen, ist unser Wesen«. So fällt Nietzsche aus der Dialektik von Widerspruch und Anknüpfung an die Erlösungswahrheit nicht gänzlich heraus.

²¹ Vgl. H. Mayer, *Abendländische Weltanschauung V*, Paderborn 1949, 330.

²² Nietzsches Werke, Leipzig 1894 ff: XIV, 263.

Nur enthüllt er am deutlichsten den eigentümlichen neuzeitlichen Charakter dieser Erlösungsvorstellung. Sie nimmt bei ihm die reinste Form der Selbsterlösung an.

Es gibt heute aber Anzeichen dafür, daß das moderne Denken den Ring des Automorphismus zu durchbrechen beginnt. Weder versteht der moderne Mensch die Natur noch im Sinne G. Brunos als das Unendliche, Uerschöpfliche und Göttliche, dem er sich in liebender Verzückung anvertrauen kann, noch traut er wie G. Vico der hypostasierten Macht der Geschichte eine Erlösungskraft zu. In der am Hegelianismus und am Marxismus geübten Kritik der Frankfurter Schule wurde die »negative Dialektik« entdeckt, die bei Adorno zu der Behauptung führt: »Das Ganze ist das Unwahre«. In der Erkenntnis der katastrophischen Anlage der Geschichte entwickelt Max Horkheimer den Gedanken von der »Sehnsucht nach dem ganz anderen«, aber auch (umgekehrt) von der Furcht, »daß es diesen Gott (der allein Heil bringen kann) nicht gebe²³. An solchen ambivalenten Aussagen wird auch deutlich, daß das Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Subjektes, der Absolutheitsanspruch der Subjektivität, einer großen Ernüchterung und Erschütterung gewichen ist. Daraus hat wiederum Adorno die Konsequenz gezogen und die Forderung erhoben: das Subjekt muß Abschied nehmen von dem Drang, alles »nach dem Maß seiner Absolutheit zu messen«²⁴. Mit Anspielung auf die in der Theologie betriebene Entmythologisierung des Einzelnen, des Konkreten und Geschichtlichen durch den neuen gnostischen Menschen fordert er eine Entmythologisierung des sich absolut gebärdenden menschlichen Geistes selbst und erklärt: »Entmythologisierung (ist) nicht mehr nur als *reductio ad hominem* (zu verstehen), sondern auch umgekehrt als *reductio hominis*, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts«²⁵.

Alle diese Äußerungen aus einem vielstimmigen Chor beweisen nicht etwa die direkte Annäherung des modernen Denkens an die christliche Erlösungswahrheit. Aber als neue Hinweise auf ein Transzendentes oder auf eine übermenschliche Heilmacht für die heillose Welt sind sie selbst im Modus der Ungewißheit, des Zweifels oder der Fraglichkeit der christlichen Wahrheit gegenüber prinzipiell wieder geöffnet.

Diese Ambivalenz von Widerspruch und Zuneigung, von Distanz und Nähe ist vielleicht am besten an der Existenzphilosophie K. Jaspers aufzuzeigen, der einen philosophischen Glauben entwickelt, welcher zwar die Offenbarung nicht anzunehmen vermag, aber sich doch von ihren »Chiffren« ansprechen läßt. So ist die »Erbsünde« ein Hinweis für das »Nicht-in-Ordnung-Sein« des Menschen. Und auch die Chiffre der »Versöhnung mit Gott« kann für den Menschen ihre Bedeutung gewinnen, nämlich als Hinweis, daß ihm im Zusammenbruch seiner Existenz die Möglichkeit der Neugeburt geschenkt werden kann. Hier tritt der Gedanke vom Geschenkcharakter des wahren Seins des Menschen hervor, und der Begriff der Gnade rückt in die Nähe.

²³ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht*, Bd. 97, 76.

²⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 184.

²⁵ Ebda., 187.

Angesichts dieser relativen Offenheit des modernen philosophischen Denkens für die Wahrheit von der Erlösung ist es verständlich, wenn die christliche Theologie dem modernen Bewußtsein entgegenkommen möchte durch eine neue Formulierung dieser Wahrheit, die auf die diesseitige Welt, auf den Menschen und auf die soziale Wirklichkeit des Menschen stärkeren Bezug nimmt. Daraus ergeben sich einige Vermittlungs- und Interpretationsversuche, die einer eigenen Betrachtung wert sind.

3. *Moderne Vermittlungsversuche*

Aus ihrer Vielzahl können hier nur einige typische Beispiele herangezogen werden. Dabei ist keine kritische Auseinandersetzung mit ihnen beabsichtigt, sondern die Darstellung ihrer Eigentümlichkeit und ihrer Grenzen. Diese Grenzen werden an dem gemessen, was nachfolgend im vierten Punkt als der biblisch-christliche Grund der Erlösungswahrheit festgestellt werden soll, der bei jedem neuen Interpretations- und Vermittlungsversuch verbindlich bleiben muß; denn selbstverständlich ist die Annäherung der christlichen Wahrheit an das je vorwaltende Weltverständnis legitim und notwendig, aber sie darf nicht zu einer Anpassung werden, die das stets Neue und Überweltliche der Erlösungswahrheit preisgibt.

Als eine solche Neuinterpretation, die vor allem dem modernen Evolutionsgedanken entspricht, ist die evolutiv-kosmische Erklärung der Erlösung durch Teilhard de Chardin zu verstehen. Hier wird die Erlösung zu einem kosmischen Prozeß, der mitten in der Evolution der Geschöpfe erfolgt. Nach Teilhard sind Schöpfung und Erlösung nicht voneinander zu trennen. Das Heilsgeschehen der Gnade ist eine Komponente im Gesamtgefüge der werdenden Welt, die aus der Unvollkommenheit des Anfangs, zu der auch die Sünde gehört, zur Vollkommenheit eines innerweltlichen Endzustandes hinstrebt, auf den der Funke der Parusie mit einer gewissen Notwendigkeit übersprungen wird. Der Erlöser Christus gilt dann nicht so sehr als Befreier von Sünde und Schuld, sondern als »Retter der Evolution«²⁶. Die Erlösung wird damit (ähnlich wie der mystische Leib Christi) als eine physische Wirklichkeit von naturhaft-biologischer Art aufgefaßt. Mit dieser kosmisch-naturhaften Auffassung hofft Teilhard, dem modernen Menschen die Lebensnähe der Erlösung und ihre Weltzugewandtheit nahebringen zu können. Das führt aber doch wohl wieder zu einer überstarken Immanentisierung des Heils und zur Unterschätzung seiner Gnadenhaftigkeit und seiner Transzendenz gegenüber der kosmischen Evolution.

Eine andere einflußreiche theologische Richtung der Gegenwart möchte das Gnadengeschehen der Erlösung dem menschlichen Individuum als solchem und der personalen Existenz des Menschen näher bringen, als es die angebliche objektivisti-

²⁶ Teilhard de Chardin, *Christologie et Evolution*, 1933, nach Fr. A. Viallet, *Zwischen Alpha und Omega*. Das Weltbild Teilhards de Chardin, Nürnberg 1958, 215.

sche und supranaturalistische Theologie der Vergangenheit tat. In der anthropozentrischen oder transzendentalen Theologie, die grundsätzlich auch auf die Subjektivität des Menschen ausgerichtet ist, wird die Idee der Erlösung und des Erlösers im Selbstverständnis des Menschen angelegt gefunden. Der Mensch ist auf Grund des übernatürlichen Existentials oder des ihn bestimmenden allgemeinen Heilswillens Gottes immer schon auf die Erlösung ausgerichtet. Er ist in seiner Transzendentalität auf den Gott des Heils bezogen. Er erfährt sich in seiner Subjektivität als gnadenhaft erhobene Transzendenz, so daß Offenbarung, Glaube, Gnade immer schon in der menschlichen Existenz implizit vorhanden und angelegt sind. In der menschlichen Existenz geschieht immer die Selbsterschließung Gottes.

Das gilt selbst von der Gestalt des absoluten Heilbringers, des Gottmenschen Jesus Christus. Auf Grund seiner transzendentalen Verwiesenheit auf die Selbstmitteilung Gottes ist der Mensch auch dynamisiert und finalisiert auf das Erscheinen des Gottmenschen und des eschatologischen Heilbringers. So kann in dieser transzendentalen Christologie und Erlösungslehre auch gesagt werden, daß die Menschwerdung Gottes nur »der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit«²⁷ bedeutet. Damit wird das Christusereignis aus dem Selbstvollzug des Menschen abgeleitet. Christus wird dann nicht eigentlich als Repräsentant Gottes und als Mittler vom Vater zu den Menschen hin begriffen, sondern er gilt ausschließlich als Vertreter und Repräsentant der Menschheit²⁸. Indem so Christus von unten her als höchster Fall der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen verstanden wird, nimmt auch die Erlösung oder die Versöhnung einen anderen Charakter an als den von der Hl. Schrift und von der Tradition festgehaltenen.

Erlösung wird als die endgültige, vollendete Selbstübergabe der Menschheit an den Gott der Gnade interpretiert. Sie ist das Ereignis, in dem die Menschheit begann, ihre raumzeitliche Geschichte zu überschreiten, das Leben Gottes in Unmittelbarkeit zu besitzen²⁹. Bezeichnenderweise wird in diesem Entwurf über den Kreuzestod Jesu nicht viel reflektiert; denn eine eigentliche Theologie des Kreuzes kann aus der transzendentalen Erfahrung schwerlich abgeleitet werden. Überhaupt verlieren die Heilstatsachen, die geschichtlichen Ereignisse, die uns das Heil brachten, an innerer sachlicher Bedeutung. Sie können nur noch die Funktion haben, das transzendental Erfahrene und Gewußte zu konkretisieren und zu verdeutlichen. Weil aber Erlösung die Vollendung der im Menschen angelegten Selbstmitteilung Gottes ist, treten auch bei ihrer Annahme seitens des Menschen Überwindung der Sünde, Buße und Umkehr ungebührlich zurück.

Es ist wohl verständlich, was diese transzendente Christologie und Erlösungslehre zuletzt intendiert. Sie beabsichtigt, dem modernen Menschen sein eigenes Leben, Leiden und Sterben als erlösungsträchtig, als schon vor sich gehende Erlösung zu erklären, so daß die dann in Christus geschichtlich und konkret

²⁷ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 216.

²⁸ Vgl. auch A. Gerken, Offenbarung und Transzendenz Erfahrung, Düsseldorf 1969, 42.

²⁹ K. Rahner, Die Forderung nach einer Kurzformel des Glaubens, in: Concilium 3 (1967) 206.

erfolgende Erlösung ihm nicht mehr unbegreiflich sein kann. Die Gefahr des Extrinsezismus in der Erlösungslehre scheint überwunden. Aber es stellt sich dann die Frage, ob der angesprochene moderne Mensch nicht umgekehrt reagieren und fragen wird: Wozu bedarf es eines anderen, fremden Erlösers, wenn das Geheimnis der Erlösung sich vor aller Geschichte schon immer transzendental in mir ereignet?

Während die transzendente Erlösungsvorstellung daran krankt, daß sie alles von der Subjektivität des Menschen abhängig macht, gerät ein dritter moderner Vermittlungsversuch dadurch in Schwierigkeiten, daß er die Erlösung vornehmlich auf das Kollektiv, auf die äußere menschliche Gesellschaft und auf ihre Strukturen bezieht. Für viele Entwürfe aus dem Bereich der Befreiungstheologie ist »Erlösung« die Befreiung von einer »Sünde«, die vor allem in ihren strukturellen Folgen im Bereich des Sozialen, Politischen und Ökonomischen aufgefunden wird. »Erlösung« ist ein einheitlicher Heilsprozeß, der alle Bereiche des Wirklichen erfaßt, vor allem aber den sozialen und gesellschaftlichen Bereich. Sie ist in ihrer eigentlichen und höchsten Bedeutung die Durchbrechung der strukturellen Zwänge einer desorientierten Gesellschaft auf eine Gesellschaft der Brüderlichkeit hin³⁰.

Aber es ist wohl nicht zu übersehen, daß hier das Wesen der Erlösung als übernatürliches Geschehen der Neuerschaffung des inneren Menschen gleichgesetzt wird mit den äußeren Auswirkungen auf die natürliche und soziale Menschenwelt. Solche Auswirkungen sind von der Erlösungstat Christi wegen der inneren Beziehung von Natur und Gnade auch gefordert und ermöglicht. Die Erfüllung dieser Forderungen ist dann die Aufgabe der Erlösten, der Christen. Sie gehört zur integralen Verwirklichung der Erlösung, ist aber nicht deren Wesen und Kern³¹.

Diese einseitigen Anpassungen der Erlösungswahrheit an die Bedürfnisse der gegenwärtigen Situation müssen an der bleibenden biblisch-christlichen Wahrheit wie an einem unveränderlichen Maßstab gemessen und normiert werden. Es muß aber auch erwiesen werden, daß dieses Bleibende dem modernen Menschen nicht unzumutbar und ihm nicht unerreichbar ist, sondern seinen tiefsten Desideraten, die sich auch in der modernen Zeit durchhalten, entspricht.

4. Das Wesen der christlichen Erlösung und ihr Bezug zum modernen Menschen

Bei diesen hier nur noch kurz zu nennenden Grundsätzen darf man davon ausgehen, daß ein legitimer Grundzug des modernen Denkens in der Hochschätzung der menschlichen Individualität gelegen ist. Dieser Grundzug darf auch von der christlichen Theologie aufgenommen werden, er muß hier aber gesteigert und überhöht werden durch das Prinzip der Personalität. Personalität ist aber, durch

³⁰ Vgl. G. Gutierrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973, 42.

³¹ H. Urs v. Balthasar, *Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie: Theologie der Befreiung* (hrsg. von K. Lehmann) Einsiedeln 1977, 155–171.

die Erkenntnis neuer Philosophie angereichert, nicht nur der Selbststand eines geistigen Wesens, sondern das Selbstsein im Mitsein. Dieses Mitsein ist ein solches mit dem absoluten göttlichen Du wie mit dem Mitmenschen und der Gemeinschaft.

Der Mensch erfährt nun in seiner Innen- wie in seiner Außenerfahrung nicht, daß er dieses Mitsein mit Gott und dem Nächsten in rechter Weise verwirklicht, daß ihm die Einheit von Selbstsein und Mitsein glückt und gelingt. Er erfährt im Gegenteil, daß alle Kräfte nach dem Pol des Selbstseins geleitet sind, daß sie ihn zu jener »incurvatio in se ipsum« drängen, die nach der christlichen Tradition das Wesen der Sünde ausmacht. Zugleich wird ihm als selbstkritischem Menschen aufgehen, daß er diese Disproportion, diese Disharmonie zwischen Selbstsein und Mitsein nicht aus eigener Kraft auflösen und harmonisieren kann. So erwacht in ihm die Sehnsucht nach einer höheren Kraft, die allein heilend und erlösend wirken kann. Aber als Person ist dem Menschen der Gedanke unvollziehbar, daß diese Kraft etwas Sachhaft-Dinghaftes, etwas Neutrales sein könnte, etwa eine anonyme kosmische Macht oder ein Schicksal. Als Person kann er seine Erlösungssehnsucht eigentlich nur auf eine andere Person richten. Die Sehnsucht geht demnach nicht auf ein apersonales Heil, sondern auf einen persönlichen Retter und Heilbringer. Das ist die Erklärung dafür, daß die Menschheit, der objektive Geist, in der Geschichte immer wieder Rettergestalten kreiert, die manchmal eine verführerische und unheilvolle Macht entfalten³².

Dabei ist in dieser Sehnsucht auch das Teilmoment eingeschlossen, daß der Heilbringer ein Mensch anderer Art, anderer Qualität sein muß, als der von der Sünde niedergehaltene erlösungsbedürftige Mensch. Der Retter muß dem Zwiespalt zwischen Selbstsein und Mitsein überhoben sein, sonst würde die Sehnsucht wieder auf eine Form der Selbsterlösung zurückgebogen, die der tiefsten menschlichen Erfahrung widerspricht.

Daraus folgt, daß der Erlösungsbedürftige, sich nach der Erlösung sehrende Mensch vom Heilbringer mehr an Fähigkeit, an Kraft und Macht erwarten kann, als er es sich selbst und seinem Mitmenschen, der unter dem gleichen Sündengeschick steht, zutraut und erwartet.

In der Erkenntnis der eigenen Gebrochenheit und der Notwendigkeit einer über alle menschliche Fähigkeit hinausgehenden Kraft des Heilbringers ist zugleich auch die Anerkennung eingeschlossen, daß der Mensch das Heil wie den Heilbringer nicht fordern und sein Erscheinen kraft der in ihm vorhandenen Sehnsucht nicht als notwendig ausgeben kann. So ist das wirkliche Kommen des Heilbringers keine bloße Explikation des im Menschen kraft seiner Sehnsucht nach dem Heil immer schon Implizierten. Das wirkliche Kommen des Heilbringers wird so immer als ein Geschenk, als Gnade angesehen werden, die niemals vom Menschen her erzwungen und von unten her abgeleitet werden kann.

Der christliche Erlösungsglaube erklärt nun, daß dieser Heilbringer wirklich erschienen ist und daß es sich bei ihm nicht nur um den vollkommensten Men-

³² J. B. Lotz, Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung, Frankfurt a.M. 1979, 75–98.

schen, um den höchsten Propheten, um das größte religiöse Genie handelte, sondern um den Gottmenschen selbst. Das christliche Erlösungsdenken kann daraufhin behaupten, daß das Heilssehnen der Menschen im Erscheinen des Gottmenschen, das schon als die grundlegende Erlösungstat zu werten ist, erfüllt wurde. Ja, es darf hier von einer Übererfüllung gesprochen werden; denn aus dem inneren Verlangen des Menschen ist diese Art und Weise der Konstitution eines Erlösers wie auch seines Werkes nicht abzuleiten. Aber sie kann kraft dieser Sehnsucht als die angemessenste und vollkommenste angenommen werden. Das gilt vor allem auch von der Vollendung der Erlösung in Kreuz und Auferstehung des Gottmenschen.

Diese Unableitbarkeit besitzt vor allem die zentrale Erlösungstat des Kreuzes und der Auferstehung. Sie kann nicht nur nicht aus der Transzendentalität des Menschen abgeleitet werden, sie trägt auch jenes »Mehr«, jenes Plus an sich, das jegliche Erlösungssehnsucht des Menschen übersteigt; denn daß Gott diesen Weg der Erlösung als radikale Todeshingabe und als Wandlung des Todes zum Leben wählte, übertrifft alle menschliche Sehnsucht und Erwartung. Und doch ist es dem Menschen unter personalem Aspekt auch wieder zugänglich und seinem Verständnis naheliegend; denn die Erlösung durch das Kreuz ist Ausdruck der höchsten, selbstlosesten Liebe, die um des Geliebten willen sogar den Tod auf sich nimmt. Hier nimmt das Mitsein des Menschen mit Gott, aber auch das Mitsein Gottes mit dem Menschen den Charakter reinsten, hingebungsvollster Liebe an, durch welche der Mensch als endliche Person in seiner Größe, aber auch in seiner Schwäche am unmittelbarsten angesprochen und getroffen wird; denn die höchste Weise personaler Begegnung vollzieht sich in der Liebe und Selbsthingabe. So ist auch das zentrale Erlösungsgeschehen der Personalität des Menschen angepaßt, aber es behält als positives Geschehen in seiner Kontingenz, die allem Historischen anhaftet, den Charakter des Herausfordernden, dem gegenüber sich die freie Person auch zu entscheiden hat. So wird auch der Vorwurf einer »Fremderlösung« gegenstandslos.

Es mag sich allerdings die Frage stellen, ob diese Deutung des Heilsgeschehens aus dem interpersonalen Bezug letztlich nicht doch wieder eine Konstruktion aus dem Bewußtsein und den Anlagen des Menschen heraus ist. Dann wäre der Subjektivismus des transzendentalen Ansatzes nicht überwunden. Aber, recht geurteilt, kommt diese Erklärung schon vom Christusereignis her und aus der personalen Begegnung mit Christus. Es stellt sich sozusagen erst im Nachhinein heraus, daß dieses Ereignis der personalen Struktur des Menschen und seinen Desideraten entspricht. Darum muß dem modernen Menschen die Erlösungsbotschaft aus der Begegnung mit der Person Christi ausgelegt und als Begegnung von Personen interpretiert werden. Dann kann die christliche Verkündigung Vertrauen haben, daß das Wort vom Kreuz, wenn es als personales Geschehen zwischen Christus und den Menschen gedeutet wird, auch vom Menschen der Moderne verstanden wird.