

Theologie des Advents bei Eberhard Jüngel

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

»Wertlose Wahrheit« hat der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel 1990 eine Sammlung von Beiträgen »zur Identität und Relevanz« des christlichen Glaubens überschrieben. Damit hat er ebenso präzise wie provozierend gekennzeichnet, was ihn als Theologen bewegt: Die christliche Theologie hat es mit der Wahrheit zu tun. Sie bringt diese Wahrheit nicht aus sich selbst hervor. Sie lebt davon, dass die Wahrheit nicht etwas Ausgedachtes ist, sondern im »Wort«, im Ereignis der Offenbarung auf uns zukommt. Gott selbst ist es, der als die Wahrheit mitten unter uns erscheint. Dieser offenbarungstheologische Ansatz bestimmt das Denken Jüngels von Anfang an. Gott ist für ihn wesentlich ein Kommender, und darum kann sich die Theologie von diesem Kommenden nur mitnehmen lassen und so Theologie des Advents sein.

1. Der Vorbehalt gegen den philosophischen Gottesgedanken

Um Gott konsequent als Liebe denken zu können, will sich Jüngel von der neuzeitlichen Essenzenmetaphysik mit ihren Gottesbeweisen lossagen. Zu lange ist sie für ihn auch in der christlichen Theologie bestimmend gewesen, indem Gott vom Standpunkt des denkenden Subjekts aus als »höchster Wert« und damit als abstraktes Gegenüber des Menschen gedacht wurde, das sich am Ende im Bewußtsein unserer Zeit irgendwie verliert. Diese Logik prägt nach Jüngel das neuzeitliche Denken insgesamt, sofern der vergewissernden Vernunft die Aufgabe zufällt, mit ihren Setzungen und Wertungen Wirklichkeit, auch die Wirklichkeit Gottes, sicherzustellen.

Jüngel macht in seinem Abriß der philosophischen Entwicklung des Gottesgedankens seit Descartes auf dessen Aporien aufmerksam. Die philosophische »Wende« der Neuzeit führe schließlich zur Destruktion des Gottesgedankens: Folgeschwer für den Gottesgedanken in der abendländischen Philosophie ist der subjektbezogene Ansatzpunkt Descartes'. Wie er schließlich bei den nachfolgenden Denkern – der Deutsche Idealismus stellt noch einmal den Versuch seiner Rettung dar – eliminiert wird, führt Jüngel an Fichte, Feuerbach und Nietzsche aus. Bemerkenswert ist seine These, daß alle drei den Gottesgedanken deshalb verwerfen mußten, weil der »metaphysische« Gottesbegriff, den sie voraussetzten, zur Undenkbarkeit Gottes führt, wenn man die geistesgeschichtliche Situation – verschärfte Selbstsetzung der autonomen Subjektivität – mit bedenkt.¹

¹ Über Fichte heißt es: »Fichte bleibt im Atheismusstreit also dem – auch von Descartes zur Geltung gebrachten – metaphysischen Verständnis Gottes als eines der Welt unendlich überlegenen Wesens treu ... Fichte hat diejenige Konsequenz gezogen, die man ziehen muß, wenn man nach Descartes' Zersetzung des göttlichen Seins in ein independentes Wesen über mir und dessen von mir gar sehr dependente Existenz bei mir an dem Verständnis Gottes als dieses in jeder Hinsicht independenten Wesens festhalten will.« Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 187. Ähnlich für Feuerbach: »Feuerbach vollendet diese Tradition, indem er den abstrakten Begriff des Wesens Gottes, den das menschliche Denken von Gott hat, zurückführt auf den Begriff, den das menschliche Denken von sich selbst haben müßte.« Vgl. ebd., 193.

Hatten die Philosophen des 19. Jahrhunderts, besonders Fichte und Feuerbach, sich mit dem im Kontext der Subjektphilosophie »unbrauchbar« gewordenen traditionellen Gottesbegriff in immer tiefere Aporien hineinbewegt, so kommt es bei Nietzsche zur endgültigen Liquidierung des Gottesgedankens: Die Endlichkeit des Menschen konstituiert sich aus sich selbst heraus, indem der Wille sich auf die Machbarkeit der Dinge besinnt. Nun ist diese Endlichkeit nicht länger »ein bloßes Gegenstück zur Unendlichkeit«. ² Das Denken, wenn es Gott dächte – als metaphysische Unendlichkeit und als vom selbstbegründenden cogito abhängig –, müßte sich selbst aufheben:

»Der Gottesgedanke – immer unter Voraussetzung einer Gott als *id quo maius cogitari nequit* ansetzenden Metaphysik – erregt Schwindel, weil er das Denken zwingt, sich mit einer Höhe zu vergleichen, die ihm selber verwehrt ist. Eine solche Höhe kann das Denken nicht denken, ohne sich selber abzustellen.« ³

Um sich gegenüber dem übermächtigen Gott, der als »Über-Ich« gedacht ist, halten zu können, bietet der schaffende Wille dem Denken eine Selbstbegrenzung. ⁴ Wenn Gott aufhört, die als Über-Ich dem Menschen entgegengesetzte Unendlichkeit zu sein, verwandelt er sich in etwas für den Menschen Denkbare. Eine solche Verwandlung kommt aber der Abschaffung Gottes gleich:

»Der schaffende Wille schafft mit der Entgegensetzung der Unendlichkeit zur Endlichkeit Gott selber ab und entwirft sich seinerseits als Wille zum das endliche Ich übersteigenden menschlichen Über-Ich.« ⁵

Daß alle drei Denker das vollziehen, was in der Tendenz des neuzeitlichen Denkens schon seit Descartes angelegt ist, bildet für Jüngel den bestimmenden Blickpunkt, unter dem sie theologisch thematisiert werden können: die »Zersetzung der metaphysisch begründeten Gottesgewißheit«, die von allen drei in jeweils sehr verschiedener Weise, aber unter den gleichen Voraussetzungen – dem aus der Tradition übernommenen Gottesbegriff und der Selbstbegründung des Denkens im menschlichen Subjekt – vollzogen wird. ⁶ So wird bei allen dreien »dasselbe eine Grundproblem des neuzeitlichen Denkens hinsichtlich des Gottesgedankens« sichtbar. ⁷ Daraus entsteht für Jüngel die Frage, wie diese bei den neuzeitlichen Philosophen zutage tretende Aporie überwunden werden bzw. wie die Theologie künftighin Gott denken kann.

Für Jüngel ist die Theologie radikal auf das Kommen Gottes in Jesus Christus verwiesen. Ihre Aufgabe ist es, zu bedenken, wie Gott, indem er sich mit dem Menschen Jesus Christus identifiziert, als Liebe offenbar wird. Ich möchte in diesem Beitrag ei-

² Vgl. ebd., 197.

³ Ebd., 198.

⁴ Vgl. ebd., 199.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. dazu N. Klimek, *Der Gott, der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs »Liebe«* bei Eberhard Jüngel, Essen 1986, 58–60.

⁷ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 201.

nige Grundzüge dieser »adventlichen Theologie« darlegen und dabei zeigen, inwiefern Jüngel eine absolute Christologie bietet.

2. Der christologische Fragekreis

2.1. Jesus als Wort Gottes

Gott ist für Jüngel der von sich aus Redende und zum Menschen Kommende. So steht denn Jesus, der den Menschen das Wort Gottes bringt, im Zeichen dieses Kommens. Jesus ist mit seiner ganzen menschlichen Existenz in der Weise auf das Wort bezogen, daß sein Leben »ein Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft« genannt werden kann.⁸ Inmitten einer von Gott abgewandten, sündigen Menschheit, auf der der Fluch des Gesetzes liegt, eröffnet Jesus eine qualitativ neue Form der Gottesbeziehung: »Die Ansage der Gottesherrschaft muß als Eröffnung einer qualitativ neuen Gemeinschaft mit Gott verstanden werden ...«⁹ Wird das Denken durch den sich offenbarenden Gott auf das Wort verwiesen, dann bezieht es sich auf das ereignishaft Wort Gottes, das nicht von dem, der es gesprochen hat, Gott, getrennt werden kann. Durch das Wort kommt Gott selbst vielmehr dem Angesprochenen in unvergleichlicher Weise nahe.¹⁰ Deshalb gibt es nach Jüngel keine Analogie, die dem Denken aufgrund der *similitudo* der geschöpflichen Dinge einen Aufstieg zu Gott möglich machen könnte. Es kann sich nicht selbst bis zu Gott emporschwingen. Nur durch die radikal freie Selbstmitteilung in seinem Wort ist Gott für uns »sagbar« geworden. Damit ist das Denken total auf dieses Wort als Selbstmitteilung Gottes verwiesen:

»In Gott dem Sohn erst hat sich Gott so ausgesagt, daß er für uns sagbar geworden ist. Deshalb heißt er als der ewige Sohn zugleich auch das ewige Wort Gottes (Joh 1,1). ... Man kann das ewige Wort Gottes nur deshalb hören und sehen, weil es in der Personseinheit mit dem Menschen Jesus da war und in diesem seinem Dagewesensein gleichermaßen *Ebenbild Gottes* und *Urbild der Welt* ist.«¹¹

Diese Personseinheit mit dem Wort ist aber keine a priori bestehende Identität. Jesus Christus ist das Ereignis des Wortes Gottes in Person.¹² Es ist eine Einheit, die sich in der Lebensgeschichte Jesu entwickelt und die sich vom Ende (als terminus ad quem) her geltend macht.

Wo die Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft das Ohr des Menschen erreicht, da wird jeder ganz »unmittelbar mit Gott konfrontiert«¹³ und gerade des-

⁸ Vgl. ebd., 483.

⁹ Ebd., 484; vgl. ebd.: »Gottesherrschaft ist Ausdruck für Gott selbst, genauer: für Gottes sich im Horizont der Welt betätigendes und diese von Grund auf veränderndes Sein. Gottesherrschaft ist der Majestätsakt Gottes, mit dem dieser sich selbst gegenüber der Welt durchsetzt.«

¹⁰ Vgl. ebd., 221.

¹¹ Ebd., 530.

¹² Vgl. Jüngel, *Die Freiheit der Theologie* (ThSt B 88) Zürich 1967, 31: »Das Ereignis des Wortes Gottes ist allein mit Jesus Christus identisch.«

¹³ Vgl. ebd.

wegen auch unvergleichlich zu sich selbst gebracht. Deshalb eignet dieser neuen Gottesgemeinschaft »eine eminent individuierende Tendenz«. ¹⁴ Exemplarisch gilt dies für Jesus selbst, für den sich die *ultima solitudo* der Person nicht aus irgendeiner Form der Absonderung, sondern aus der Gemeinschaft mit Gott einstellt, die immer ein »neues Selbstverhältnis« ¹⁵ vermittelt:

»Als er selbst wurde Jesus vielmehr gerade aufgrund der *Beziehung* zu Gott gefordert, in der er sich vorfand. Es ist die *Gemeinschaft* mit Gott, die Jesus in unvergleichlicher Weise zum Individuum, zur unverwechselbar besonderen Person in ihrem Einzeldasein und in bestimmter Hinsicht zum einsamsten aller Menschen gemacht hat.« ¹⁶

Sucht man das Jesus am meisten Charakterisierende, ihn von anderen Boten und Propheten Gottes Unterscheidende auszumachen, so wird man ihn in erster Linie als den Verkündiger der Gottesherrschaft bezeichnen, der sich in Wort und Tat gegen die herrschenden Selbstverständlichkeiten stellt und die neue Selbstverständlichkeit der Liebe gewährt. ¹⁷ Indem er die Gottesherrschaft so verkündigt, daß er ganz für diese Verkündigung lebt, ist das Sein Jesu als »ein Sein in der Tat des Wortes« ¹⁸ bestimmt. Die Gottesherrschaft konstituiert allererst Jesu Sein in der Tat des Wortes. Ohne den ständigen Bezug auf die Gottesherrschaft wären der Anspruch und die Sendung Jesu nicht zu verstehen, wäre er nicht er selbst. Daß »dem Sein Jesu dies zukommt, wird allerdings erst da offenbar, wo *Jesus als Wort Gottes* proklamiert wird: im urchristlichen Kerygma. Denn im Ereignis des Kerygmas erweist sich das menschliche Sein Jesu als identisch mit dem ewigen Sein des Wortes Gottes«. ¹⁹ Das Wort Gottes und der Mensch Jesus sind also in einer eindeutigen Relation aufeinander bezogen. Im neutestamentlichen Kerygma liegt implizit das Bekenntnis zur Gottessohnschaft beschlossen. Weil Jesus Christus für Jüngel das Wort Gottes in Person ist, ist er auch die Wahrheit in Person. ²⁰ Damit geht Jüngel über jede bloße Jesulogie hinaus, die das Besondere an Jesus in dem Tatbestand erblickt, dass Jesus – im Vergleich zu den übrigen Menschen – in einer graduell größeren Vertrautheit, Nähe und Freundschaft mit Gott gestanden habe.

Gewisse Divergenzen tun sich für Jüngel auf, wo es darum geht, das Verhältnis des verkündigenden Jesus mit dem Christus des Kerygmas zu bestimmen: Es bleibt

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 485.

¹⁶ Der Verkündiger der Gottesherrschaft erscheint Jüngel »als das Individuum schlechthin«. Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., 488; vgl. auch ebd., 487: »Jesus setzte die neue Gemeinschaft mit Gott gegen die herrschende Selbstverständlichkeit des Gesetzes. Dieser Gegensatz gab der Eröffnung jener neuen Gemeinschaft den Charakter einer allererst evident werdenden und damit Freude auslösenden neuen Selbstverständlichkeit.«

¹⁸ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, in: Ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (BevTh 61) München ²1988, 126–144, hier 129.

¹⁹ Vgl. ebd., 136. Das Osterkerygma bildet den theologischen Horizont für die Ansage der Gottesherrschaft, durch die sein Menschsein definiert ist. Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 482.

²⁰ Vgl. Jüngel, *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, in: Ders., *Entsprechungen. Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen* (BevTh 88) München ²1986, 198–201, hier 199 (These 4): »Für das christliche Wahrheitsverständnis ist die Identifikation der Wahrheit mit der Person Jesu Christi konstitutiv.« Das johanneische »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) ist demnach für das biblische Wahrheitsverständnis fundamental.

in seiner Konzeption offen, ob der vorösterliche Jesus sich schon selbst für die definitive Selbstoffenbarung Gottes gehalten hat, obwohl er sein Leben als Proexistenz für die kommende Gottesherrschaft sah:

»Die eschatologische Gottesherrschaft, die Jesus ansagte, wurde von ihm selbst offensichtlich als eine seine Existenz bestimmende und bedingende Macht erfahren und verstanden.«²¹

Jesus selbst hat seinen Tod nach Jüngels Auffassung nicht als Heilsereignis gesehen, auch wenn er ihn als die Konsequenz seines Lebens für die Gottesherrschaft ansah, das er in der Freiheit, nichts für sich selbst sein zu wollen, lebte.²² Der Tod Jesu ist die Folge eines Konfliktes, der seinen Ursprung in der Stellungnahme Jesu zum Gesetz findet: Schließlich vermittelte Jesus vollmächtig eine Nähe Gottes, die seinen freien Umgang mit dem Gesetz bestimmte.²³ Abgesehen von der Frage nach der von ihm selbst intendierten Heilsbedeutung seines Todes läßt sich aus Jesu Auftreten aber durchaus der Anspruch erkennen, der entscheidende Mittler für die herbeizuführende Gottesherrschaft zu sein. Dies zeigt sich zuerst und vor allem in seinen Taten, in denen etwas von seiner transzendenten Vollmacht durchbricht: Wo sich in Jesu Verhalten aber der Freude gewährende »Majestätsakt Gottes« ankündigt – zum Schrecken derer, die die alten Selbstverständlichkeiten (des Gesetzes) vertreten –, da tritt er uns in dem Anspruch entgegen, »ein menschliches Gleichnis Gottes zu sein«.²⁴ Wenn Jesus eine Versöhnung bringt, die ein neues Gottesverhältnis beinhaltet, dann kommt an seiner Person aber auch »der Gegensatz zu den herrschenden Selbstverständlichkeiten zum Austrag«.²⁵

Man würde das christologische Problem übersehen, wenn man Jesus nur ein einzigartiges Gottesverhältnis zubilligen würde, ohne zu bemerken, daß sich gerade darin – nach Jesu eigenem Verständnis – ein einzigartiges Verhältnis Gottes zu ihm ausdrückt: »Man wird geradezu sagen können, daß sich Jesu Selbstverhältnis und also sein Personsein grundlegend *als* Verhältnis zu Gott aufgrund eines vorausgehen-

²¹ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort*, 129.

²² Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 493: »Die Hinrichtung Jesu, auch wenn sie ein Mißverständnis der Jesus für einen politischen Aufrührer haltenden römischen Behörden gewesen sein sollte, ist jedenfalls die *externe* Bestätigung seiner Freiheit, nichts für sich selber sein zu können. Der gewaltsame Tod ist in gewisser Weise die Konsequenz seines ursprünglichen Geheimnisses, das man durchaus das Geheimnis einer impliziten Christologie nennen kann.«

An sich kommt dem Tod Jesu bei Jüngel für die Selbstbestimmung seines Lebens keine besondere Relevanz zu. Vgl. Jüngel, *Tod (ThTh 8) Gütersloh* ³1985, 121: »Jesus selbst hatte freilich seinem eigenen Tod keine erkennbare Bedeutung gegeben.« Für Jüngel ist es sehr wahrscheinlich, »daß alle neutestamentlichen Aussagen, die den Tod Jesu als Heilsereignis verstehen, erst nach Jesu Tod entstanden sind«. Vgl. ebd., 122. Sein Tod mußte als Tod dieses ganz auf Gott vertrauenden Menschen »entweder zur Bewährung oder zur Desavouierung seines Lebens-Anspruches werden«. Vgl. Jüngel, *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in: Ders., *Entsprechungen*, 327–354, hier 347.

²³ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 501; vgl. auch Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998, 81–86.

²⁴ Vgl. ebd.; vgl. R. Dvorak, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel*, Würzburg 1999, 299.

²⁵ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 488.

den Verhältnisses Gottes zu ihm vollzieht.«²⁶ Jüngel begründet damit eine relationale Christologie, die das Sein Jesu in Beziehung von Gott und Mensch begreift.²⁷ Daß sich Gott in einmaliger Weise auf Jesus in seinem geschichtlichen Selbstvollzug bezieht, besagt nun aber nicht, daß sein Dasein irgendwie als eine sublimen Steigerung der im Menschen angelegten Möglichkeiten bis ins Göttliche hinein, als deren Resultat der »göttliche Mann« erschiene, begriffen werden kann, war doch Jesus »gerade als ein seltsam menschlicher Mensch da«.²⁸ Jüngel wendet sich gegen den Versuch, irgendeine religionsgeschichtlich auszuweisende theos-anèr-Christologie für Jesu Selbstverhältnis verantwortlich zu machen, wenn er darauf besteht, die in der Verkündigung der Gottesherrschaft gelegene neue Selbstverständlichkeit der Versöhnung und den Gegensatz zu allem Bisherigen »am Sein des Menschen Jesus wahrzunehmen«.²⁹

Nicht anders als in einem »ausgesprochen menschlichen Menschsein« ist also Jesu Gottesverhältnis demonstrierbar.³⁰ In »der Menschlichkeit des Menschen«³¹ liegt der Ansatzpunkt, von wo aus das unwiederholbar einzigartige Gottesverhältnis Jesu demonstriert werden kann. »Das Besondere an dieser Person, die dem Heil zuspricht, der sich nicht an ihr ärgert (Mt 11,6), ist also die Gleichzeitigkeit von höchstem Anspruch im Blick auf Gott einerseits und einer ausgesprochenen Anspruchslosigkeit gegenüber sich selbst andererseits.«³² So kann Jüngel sagen: »Sein Menschsein bestand in der Freiheit, nichts für sich selbst sein zu wollen.«³³

Sich ganz auf Gott verlassend, setzte Jesus »in jedem Lebensakt das eigene Leben ein«.³⁴ Und in diesem Selbsteinsatz ist er »der Vollzug der neuen Gemeinschaft mit Gott«.³⁵ Wegen der sündigen Verfaßtheit der Welt bedarf es dazu aber der Versöhnung. Gott versöhnt sich in ihm mit einer gottlosen Welt. »Als der ganz von Gott her ek-sistierende Mensch ermöglichte Jesus den Glauben an Gottes väterliche Nähe, an die Nähe Gottes als des Vaters.«³⁶ Durch Jesu geschichtliche Existenz wird den Menschen also eine neue, einzigartige Nähe Gottes zugesprochen und vermittelt. Ein nur geschöpfliches Medium könnte wegen der Verhältnislosigkeit der endlichen Dinge zu Gott nie eine solche Vermittlung in die Unmittelbarkeit Gottes leisten. Der ganz menschliche Mensch steht in einer einzigartigen Beziehung zu Gott: Jesus konnte seine Freiheit als Hingabe leben, weil er »ganz und gar davon lebte, daß er sich von Gott empfing«.³⁷ Weil Jesus in allen Daseinsvoll-

²⁶ Ebd., 488.

²⁷ Vgl. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, 277 (Thesen 5.2–5.321); vgl. Dvorak, 308.

²⁸ Vgl. Gott als Geheimnis, 488.

²⁹ Vgl. ebd., 489; vgl. Dvorak, 297.

³⁰ Vgl. ebd., 489.

³¹ Vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung, 13.

³² Jüngel, Gott als Geheimnis, 490.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. ebd., 492.

³⁷ Vgl. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Ders., Entsprechungen, 178–192, hier 299.

zügen ganz von sich weg lebt, kann man die reine Selbstlosigkeit als die Form seines Daseins beschreiben: »Mit Jesus an Gott (den Vater) glauben heißt deshalb mit (österlicher) Notwendigkeit an Jesus als Gott (den Sohn) glauben.«³⁸ Erst der Glaube an die Auferweckung dringt zu der Wahrheit durch, daß Jesu Selbstlosigkeit und Selbsteinsatz in einer vorausgehenden ontologischen Beziehung zu Gott gründen.³⁹

Und doch ist dieser Mensch Jesus als Mensch nicht – im Sinne der alten Vergöttlichungslehre – einfachhin göttlich. Jüngel betont die Notwendigkeit einer klaren Unterscheidung⁴⁰ zwischen Gott und Mensch, die für ihn im Christusereignis den Charakter des Endgültigen annimmt.⁴¹ Die Grenze zwischen Gott und Mensch kann nie mehr verwischt werden, seitdem es am Kreuz zur definitiven Unterscheidung von Gott und Mensch gekommen ist.⁴² Jesus ist ein Mensch, der in die Personseinheit mit dem Logos hineingenommen ist.

2.2. Gottes Sein im Kommen

Gottes Sein vollzieht sich, indem Gott, seine Verborgenheit als sein Wesen offenbarend, aus sich heraustritt und in die menschliche Geschichte einkehrt. Seine Verborgenheit wird dadurch aber keineswegs negiert. Er bleibt – um mit Luther zu sprechen⁴³ – der *Deus absconditus*. Wenn Offenbarung geschieht, dann tritt Gott ein in die Verborgenheit des Lebens und Sterbens Jesu und in das Wort der Predigt über ihn. »Das also ist Offenbarung: daß der verborgene Gott seine göttliche Verborgenheit verbirgt.«⁴⁴ Diese Verborgenheit ist immer unaufhebbar. Im Menschen Jesus von Nazaret verbirgt sich der Gott, der Liebe ist, gerade dann, wenn er in der Geschichte dieses Menschen offenbar

³⁸ Vgl. dazu sehr schön Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 201: »Der Glaube ist das von Herzen kommende Ja des Menschen zum Tod und zu der Auferstehung Jesu Christi. Er bejaht den Karfreitag und den Ostermorgen als die beiden großen, über alle Menschen entscheidenden Ereignisse. Als dieses von Herzen kommende Ja zu Christus ist der Glaube *rechtfertigender Glaube*, ist er *fides iustificans*.« Vgl. auch Gott als Geheimnis, 504; vgl. dazu Dvorak, 308: »Während das Geheimnis dieser personalen Identität im irdischen Sein Jesu noch verborgen bleibt, insofern hier nur die Beziehung Jesu zu Gott erkennbar wird, offenbart die Auferweckung Jesu von den Toten die Beziehung Gottes zu Jesus.«

³⁹ Vgl. J. B. Webster, Eberhard Jüngel. *An Introduction to his Theology*, Cambridge 1986, 35: »... it is only in faith in Jesus' resurrection that Jesus' selflessness is perceived to be grounded in his ontological relationship to God. The resurrection reveals that Jesus' existence in the Kingdom of God is ultimately to be traced to the relation of the Logos to Jesus as that which made Jesus' relationship to the Father possible.« Vgl. auch Jüngel, *Jesu Wort*, 129.

⁴⁰ Vgl. Dvorak, 55.

⁴¹ Vgl. Jüngel, »Meine Theologie« kurzgefaßt, in: *Entwürfe der Theologie*, hrsg. von J. B. Bauer, Graz/Wien/Köln 1985, 163–179, hier 174; vgl. ders., *Die Freiheit der Theologie*, 26.

⁴² Man muß diese Unterscheidung um so mehr betonen, als die Identität des Menschen Jesus mit dem Gottessohn dazu verleiten könnte, die Geschichte dieses Menschen nur noch als Geschichte Gottes zu begreifen. Hier läge die Gefahr eines christologischen Monophysitismus, auf die R. Dvorak aufmerksam macht. Vgl. ders., 309f.

⁴³ Luther unterscheidet hier kontradiktorischer, so zwar, daß in Gott ein Widerspruch gesetzt wird, an dem die göttliche Einheit zu zerbrechen droht. Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 474.

⁴⁴ Vgl. Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre Luthers vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: Ders., *Entsprechungen*, 202–251, hier 239.

wird.⁴⁵ In seiner Offenbarung erweist sich Gott als jener, der einer Selbstmitteilung fähig und mächtig ist⁴⁶ und damit als der von sich aus Redende, der gerade in seiner Relation zum Geschöpf und im Tod des Geschöpfes gegen die Beziehungslosigkeit des Nichts seine Selbstbezogenheit bewährt, durch die er ganz und gar Beziehung ist.⁴⁷ Jüngel operiert mit den Lutherschen Begriffen *Deus absconditus* – *Deus revelatus*: Zwischen diesen beiden Termini tut sich eine Differenz auf, die das Kommen Gottes in Bewegung hält, und die gleichsam das Woher und Wohin seines Kommens angibt.

»Die Unterscheidung zwischen *deus absconditus* und *deus revelatus* ist eine das Kommen Gottes in Bewegung haltende notwendige Differenz. Die trinitarische Unterscheidung zwischen Gott dem Vater, dem Sohn und dem Geist hingegen ist der kritische Ausdruck dafür, daß das Woher und das Wohin des Kommens, in dem Gottes Sein ist, nichts anderes als Gott selbst ist. Das besagt, positiv ausgedrückt, daß Gott sich selber Ursprung und Ziel ist.«⁴⁸

Gegenüber der Welt, aber auch im Hinblick auf sein eigenes Sein ist Gott im Kommen. Dies wird nicht im Sinne Hegels verstanden, für den Gott erst im Laufe seines Ganges durch die Weltgeschichte zu sich selbst kommt, obwohl die Religionsphilosophie Hegels bei Jüngel im Hintergrund immer mitschwingt. »Der Satz *Gottes Sein ist im Kommen* besagt zunächst, daß Gottes Sein das Ereignis seines Zu-sich-selbst-Kommens ist. Daß Gottes Sein das Ereignis des Zu-sich-selbst-Kommens Gottes ist, dieses Ereignis ist gemeint, wenn die Tradition von Ewigkeit spricht.«⁴⁹ Gott verändert sich nicht, wenn er zum Menschen kommt, er braucht nicht den Gang durch die Geschichte, um der zu werden, der er ist. Die Bewegung geht von dem aus, der er ist: Gott kommt von Gott. »Es kommt aber Gott, indem er zum Menschen kommt, nicht als etwas anderes, sondern als derselbe, der er schon immer, der er auch für sich selber ist!«⁵⁰ Gott zielt in sich selbst auf das andere, das der Mensch ist.⁵¹ Dabei entfernt er sich nicht von sich selbst, sondern kommt auch zu sich. Gott entsprechen können wir Menschen, weil Gott in Jesus Christus so zum Menschen kommt, »wie Gott zu Gott kommt«.⁵² Eschatologisch definitiv kommt Gott zu sich selbst und damit zum Ziel, indem er in Jesu Tod mit dem Tod des Menschen eins wird: »Dieser Tod ist das Siegel jenes Ereignisses, in dem Gott sowohl zu Gott wie auch zum Menschen kommt, jenes Ereignisses also, in dem Gott als Mensch sich selber Ziel ist.«⁵³

⁴⁵ Vgl. ebd.: »Das also ist Offenbarung: daß der verborgene Gott seine göttliche Verborgenheit verbirgt – nicht in einem noch dunkleren Dunkel, auch nicht in einem noch blendenderen Licht, sondern im Leben und Sterben des Menschen Jesus und in der Predigt von ihm, die ›der Welt einen neuen Schein‹ gibt. Die zur Offenbarung Gottes gehörende Verborgenheit unterscheidet sich von der absoluten Verborgenheit des *deus absconditus* dadurch, daß sie eine präzise Verborgenheit, *absconditas sub contrario* ist.«

⁴⁶ Vgl. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Tübingen⁴ 1986, 37f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 121.

⁴⁸ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 474.

⁴⁹ Ebd., 521.

⁵⁰ Ebd., 525.

⁵¹ Vgl. ebd., 526

⁵² Vgl. ebd., 529.

⁵³ Ebd., 525; vgl. Jüngel, *Leben aus Gerechtigkeit*. Gottes Handeln und menschliches Tun, in: EK 21 (1988) 696–701, hier 699; vgl. auch ders., *Der Gott entsprechende Mensch*, 305.

Schon in seiner frühen Auseinandersetzung mit Karl Barth⁵⁴, von dem er wesentliche Prinzipien übernimmt, denkt Jüngel Gott als in der Weise auf den Menschen bezogen, daß er im Ereignis seiner freien Selbstzuwendung zugleich zum Nichts des Menschen tendiert und damit »im Werden« ist.⁵⁵ Ist von Gottes »Sein im Werden« die Rede, so geht es nicht um einen Zuwachs oder eine Verminderung von Gottes Sein, so, als ob es ursprünglich einen Mangel aufwiese. Vielmehr geht es um die Weise, in der dieses Sein wirklich ist oder um den ontologischen Ort dieses Seins.⁵⁶ Es ist ein Werden, das aus der Identifikation Gottes mit der Geschichte Jesu, die im Tod endet, zu verstehen ist. Dieses Werden ist für Gottes Sein eigentümlich. Der Gott, dessen Sein im Werden ist, kann als ein menschliches Wesen sterben.⁵⁷ Diese Seinsweise entspricht seiner ewigen Entschlossenheit zu sich selbst, die ein trinitarisches Selbstverhältnis impliziert.⁵⁸ Anders als bei Hegel, für den die Identifikation Gottes mit der Welt als dem Anderen seiner selbst zur Selbstentgegensetzung und Negation Gottes führt⁵⁹, beinhaltet die Annahme der Geschichte Jesu durch Gott keine Negation. Gott wählt für sich selbst in Freiheit einen Weg, der zwar durch Leiden und Tod führt, aber dennoch eine Selbstaffirmation darstellt: Gerade in der äußersten Selbstaufgabe der Kenose bestätigt Gott sich als der ewig zu sich als dem Leben und der Liebe Entschlossene.⁶⁰

2.3. Die Identifizierung Gottes mit dem Menschen Jesus

2.3.1. Der Ereignischarakter der Vereinigung

Ein authentisches Wissen um Gott kann nur erworben werden, indem der Glaube die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes vernimmt. Sie kommt uns nahe in Jesus Christus, dessen Leben und Sterben diese Geschichte von Gottes Menschlichkeit ist. Für die vernehmende Vernunft kann die zu erzählende Geschichte Gottes dabei nie erschöpfend dargeboten werden. Wie sie die menschliche Vernunft übersteigt, so kann sie auch durch deren vernehmenden Akt nicht vereinnahmt werden. Das hat seinen Grund letztlich darin, daß Gottes Sein im Kommen bleibt.⁶¹ Wenn in der Geschichte Jesu aber die einzig mögliche und definitive Offenbarung Gottes geschieht, dann ist nach der Weise zu fragen, in der Gott sich mit dem Vermittler seiner defini-

⁵⁴ Zur Barth-Rezeption Jüngel vgl. die sehr genaue und detaillierte Studie von R. Dvorak, der auch einen Abriss der Entwicklung Barths bietet. Vgl. ders., 201–248.

⁵⁵ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, bes. 74–122; vgl. Webster, 17.

⁵⁶ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 121: »Selbstbezogenheit entspringt also dem Werden, in dem Gottes Sein ist. Das Werden, in dem Gottes Sein ist, ist ein Werden aus dem Wort, in dem Gott sich selbst bejaht.« Gottes Sein ist nicht eine substantielle Wirklichkeit. Es ist ein Ereignis und ein Sich-in-Beziehung-Setzen. Jüngel kann personales Sein nur als reine Relationalität denken.

⁵⁷ Vgl. ebd., 97: »Gottes Sein ist auch in diesem Sinne im Werden. Es ist ein Sein in einem vom *Vergehen* bedrohten *Werden*. Denn der Mensch im Widerspruch gegen Gott ist zum Vergehen verurteilt. Und eben dieses Urteil erleidet Gott in der Existenz Jesu Christi.«

⁵⁸ Vgl. Webster, 21.

⁵⁹ Vgl. Paulus, 380; vgl. Hegel, Philosophie der Religion I, 192.

⁶⁰ Vgl. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 99–101.

⁶¹ Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 415.

tiven Heilszusage verbindet, denn wie Gott in einem Menschen in der Welt anwesend sein kann, darin besteht ja offensichtlich ein theologisches Problem.

Schon in seinem Aufsatz »Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes« spricht Jüngel von einem »Werden des Wortes als Geschichte der Annahme des Fleisches«. ⁶² Wenn das Wort aber durch die Geschichte beim Menschen ankommt, dann ist die *unio hypostatica* selbst geschichtlich zu denken. ⁶³ Es mag etwas fragwürdig scheinen, daß Jüngel die Identifikation Gottes mit Jesus nachdrücklich als »Ereignis« auffaßt. Sucht man nach dem formalen Grund für diese Kategorie des Ereignisses, so kann es Aufschluß bringen, wenn man den Ereignis-Charakter der Verbindung negiert und dann – in einem Gedankenexperiment – vom Gegenteil ausgeht: In diesem Fall wäre die geschichtliche Beziehung von Gott und Jesus nur die höchste Realisation einer bereits in der strukturellen Beziehung von Gott und Mensch angelegten allgemeinen Möglichkeit, die der Mensch in Hinblick auf sein Gottesverhältnis realisieren kann. ⁶⁴ Dann aber würde man von dem aktuellen Geschehen des Handelns Gottes, in dem er sich mit dieser partikularen menschlichen Geschichte identifiziert, abstrahieren. Dabei würde auch die notwendige Unterscheidung von Gott und Welt verunklart. Für Jüngel würde Gott in dem Fall, daß man seine Identität mit dem Menschen Jesus nicht als Ereignis und das heißt im Zusammenhang seines In-die-Welt-Kommens verstehen würde, einfach zu einem Teil dieser Welt. ⁶⁵ Der Ereignischarakter der Verbindung bedeutet nicht, Gott würde die Welt in Christus gleichsam nur tangential berühren, denn es handelt sich um ein Ereignis, das sich in der Zeit des Menschen kontinuiert. ⁶⁶ Weil Jesus nicht einfach nur einen menschlichen Seinsakt vollzieht, sondern das Ereignis der neuen Gemeinschaft mit Gott ist, kann Gottes Menschwerdung in der Menschwerdung des Menschen zu ihrem Ziel gelangen. ⁶⁷ Jesu Tod ist als Ereignis zwischen Gott und diesem Menschen der Durchbruch der erfüllten gottmenschlichen Gemeinschaft. ⁶⁸

2.3.2. Gott-menschliche Einigung im Werden

Jüngels Christologie ist keine Inkarnations-Theologie im klassischen Sinn. Sie meidet denn auch eher solche begrifflichen Konzepte, die im Kontext der Inkarnationstheologie ihre Bedeutung haben. Statt dessen greift er auf die Begriffe »Identi-

⁶² Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 137; vgl. zum Ganzen: Jüngel, *Menschwerdung des Menschen*, in: EK 17 (1984) 446–448.

⁶³ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 137.

⁶⁴ Eine solche Tendenz findet sich in der Theologie K. Rahners, der die Selbststeigerungskräfte der geschöpflichen Wirklichkeit aufgrund der dem Endlichen zuvorkommenden transzendentalen Bewegung Gottes in ihrer Dynamik sehr hoch veranschlagt. Vgl. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* (SzT, Bd. 5) Einsiedeln 1962, 183–221.

⁶⁵ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: Ders., *Entsprechungen*, 103–157, hier 145.

⁶⁶ Vgl. Jüngel, *Menschenlosigkeit Gottes. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus*, in: Ders., *Barth-Studien*, 332–347, hier 339.

⁶⁷ Vgl. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hrsg. von F. Böckle u. a.; Bd. 24, Freiburg 1981, 57–99, hier 80.

⁶⁸ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 496.

fikation«, »Anhypostasie« und »Enhypostasie«⁶⁹ zurück. Von zentraler Bedeutung ist der Ausdruck »Identifikation«, der gewissermaßen einen Schlüsselbegriff für das Verständnis von Jesu Sein bildet. Dies hat seinen Grund darin, daß Jüngel die Inkarnation des Logos als im Werden befindlich begreift, so daß sie nicht als vom ersten Augenblick der Existenz Jesu an im Sinne einer statischen Realität gedacht werden darf. Trotzdem weist die Geschichte Jesu von allem Anfang an auf ein Gottesverhältnis Jesu, das von der prävenienten Zuwendung Gottes zu ihm⁷⁰ getragen ist, einer Zuwendung, die das Werden der Inkarnation begründet. Die Inkarnation erreicht aber erst in der Auferweckung ihre Vollendung. Letzteres muß etwas genauer entfaltet werden: Jüngel kennt zwei »Stände« oder Dimensionen, in denen sich das Sein Jesu vollzieht: 1. die Beziehung des Logos gegenüber dem Menschen Jesus in seiner historischen Entwicklung und 2. die Beziehung des Logos zu ihm in seiner Vollendung. Zwischen beiden waltet eine reale Differenz⁷¹:

Richtet man das Augenmerk zunächst auf die vom Logos im menschlichen Sein Jesu durchzusetzende teleologische Beziehung zu Gott, so spielen hier die Begriffe *An-* bzw. *Enhypostasie* eine entscheidende Rolle. Was man den »vorösterlichen Jesus« genannt hat, der mit einem menschlichen Ich-Bewußtsein ausgestattete und eine geschichtliche Selbstbestimmung verfolgende Jesus von Nazaret, kannte im Hinblick auf sein Verhältnis zu Gott eine Entwicklung.⁷² Dabei bezeichnet »Anhypostasie« die für Gott offene Relation der Empfänglichkeit, die es Jesus ermöglicht, sich mit dem Logos je neu zusammenzuschließen.⁷³ Jesus verwirklicht darin sein anhy-

⁶⁹ Der historische Sinngehalt der beiden Begriffe läßt sich recht eindeutig angeben: Den Hintergrund für ihre Semantik bildet das Konzil von Chalcedon mit seiner Lehre von der hypostatischen Union und deren spekulative Weiterführung durch Theologen wie Leontius v. Byzanz, Leontius v. Jerusalem und Maximus Confessor.

Die Lehre von der Enhypostasie meint nicht, daß die menschliche Natur Christi für sich ohne ein eigenes Aktzentrum (im modernen psychologischen Sinne) sei, sondern daß sie ihre aktuelle individuelle Subsistenz nicht in einer geschaffenen Hypostase habe, mithin nicht in sich selbst »personiere«, sondern unmittelbar in der ungeschaffenen Hypostase des göttlichen Logos. Abstrahiert man von dieser konkreten Inexistenz im Logos, so erhält man den Begriff einer individuellen und vollbestimmten, d. h. nicht allgemeinen Menschennatur, der die eigene Hypostase fehlt. Genau auf diesen Sachverhalt bezieht sich der Ausdruck »Anhypostasie«. Die beiden Begriffe besitzen einen gewissen heuristischen Wert im Hinblick auf die Erklärung, warum das Subjekt Christus in der Vereinigung der beiden Naturen keine Zusammensetzung erfährt.

⁷⁰ Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 141.

⁷¹ Damit verbindet sich bei Jüngel eine Kritik an Barth, bei dem die Verhältnisbestimmung der beiden Stände Christi so ausfällt, daß sie »nicht als Beschreibung von zwei verschiedenen sich folgenden status ..., sondern zur Bezeichnung der beiden entgegengesetzten, aber streng aufeinander bezogenen, gleichzeitig wirksamen und sich gegenseitig interpretierenden Grundmomente« begriffen werden sollen. Vgl. Barth, *KD IV/2*, Zürich 1932ff, 118. Für Jüngel stellen Anhypostasie und Enhypostasie zwei unterschiedliche Weisen der Teilhabe des vorösterlichen und nachösterlichen Seins Jesu an der Ewigkeit Gottes dar. Darum kann er gegen Barth einwenden: »Aber von einer ›Gleichzeitigkeit‹ kann nur bedingt, d. h. aufgrund der Teilhabe jener beiden Grundmomente der Geschichte des Seins Jesu Christi an der Ewigkeit Gottes geredet werden, wobei sich aber gerade diese Teilhabe in der Zeit des Menschen Jesus als Anhypostasie und in der Zeit des auferweckten Herrn als Enhypostasie *offenbart*.« Vgl. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 139, Anm. 34.

⁷² Vgl. ebd., 137.

⁷³ Der Begriff verneint die abgeschlossene In-sich-selber-Ständigkeit des menschlichen Wesens im ontologischen und existentiellen Sinn. Vgl. ebd., 141, Anm. 42: »Negiert wird in ihm nur eine bestimmte Art der Relation, nämlich die des Für-sich-selbst-Seins im Sinne existenzbegründender Selbstbezogenheit.« An sich impliziert der Begriff aber Relationalität.

postatisches Sein, daß er »nichts für sich selbst sein wollte« und »alles an *sein* Wort von der Gottesherrschaft wagte«. ⁷⁴ Als Mensch sucht Jesus nicht sein Genügen in sich selbst, sondern weiß sich restlos von Gott abhängig und auf ihn angewiesen. Weil aber der Logos »sich dem Menschen Jesus prävenient zuwendet« ⁷⁵, ermöglicht er »die Personeneinheit mit ihm und eben so sein Sein als Mensch« ⁷⁶. Der Logos bezieht sich dabei aber nicht in der Weise auf die menschliche Geschichte Jesu, daß er ihr gegenüber auf einen letzten Selbstbehalt bedacht, in unbeteiligter Distanz bliebe, sondern in »*Entäußerung und Erniedrigung*«, eben als »Teilhabe an der ... Anhypostasie des Menschseins Jesu«. ⁷⁷

Der Begriff der *Enhypostasie* dagegen markiert den vom Ende her in den Blick tretenden Vollendungszustand, in dem die volle Einheit von Menschsein und Logos realisiert ist. Die *Enhypostasie* wird erst in der Seinsweise des Auferstandenen offenbar. ⁷⁸ Eine auf diesen Endpunkt tendierende Teleologie ist im ganzen menschlichen Selbstvollzug Jesu bereits anzutreffen. Diese Teleologie will beachtet sein: Das Ende ist der Anfang! Die *Enhypostasie* ist (ontologisch) die Bedingung der Möglichkeit für das, was sich als *Anhypostasie* in der Zeit vollzieht. Erst das Ziel liefert den Grund für den Prozeß, der zu ihm hinführt. ⁷⁹ Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Eschatologie werden miteinander vermittelt, sofern beide Momente der Ewigkeit Gottes selbst sind. ⁸⁰ Daß der Logos selbst an der *Anhypostasie* des irdischen Jesus teilhat, dafür ist sein hypostatisches Sein beim Vater – der teleologische Bezugspunkt seines Werdens – Voraussetzung. Trinität ist als solche werdelos. Insofern Gott aber die Geschichte des Menschen in sein eigenes ewiges Sein hineinnimmt, gewinnt die ewige Beziehung des Logos zum Vater auch eine zeitliche Dimension. Eine vollendete Selbstmitteilung des Logos an das Sein des Menschen Jesus scheint es erst in der Vollendung zu geben, wie sie sich in Tod und Auferstehung realisiert. ⁸¹

In dem »Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft« beansprucht Jesus ein Herrsein, das ein *werdendes* ist, und dessen Fülle er antizipiert. Erst vom Ende, von der Auferstehung her, zeigt sich die Vollendung der Inkarnation. Hier geschieht die Integration des ganzen gelebten Lebens Jesu. Zugleich findet der menschliche Anspruch Jesu auf das universale Herrsein seine Bestätigung. Man kann bei der Auferstehung deshalb von einer »rückläufigen Qualifikation« ⁸² sprechen. Sie bildet das

⁷⁴ Vgl. ebd., 124.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Vgl. ebd., 140.

⁷⁸ Vgl. ebd., 137.

⁷⁹ Vgl. ebd., 137–139.

⁸⁰ Vgl. ebd., 139, Anm. 34.

⁸¹ Vgl. Koppehl, 322: »Diese Mitteilung des Logos, die für Jesus die Nähe Gottes ermöglicht, ist allerdings ... unterschieden von schlechthiniger Identität, da der Logos in seiner Selbstbezogenheit erst in der Vollendung mit Jesus eins wird. Nur durch die vom menschlichen Selbstvollzug unabhängige Selbstbezogenheit des Logos konnte sich der Logos in seiner Selbstmitteilung ja beschränken und den konkreten Bedingungen des Menschseins Jesu anpassen.«

⁸² Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 497, Anm. 39.

Integral des Lebens Jesu, das er mit dem Logos zur Übereinstimmung gebracht hat: »Das Offenbarwerden dieses Identifikationsereignisses ist die Auferweckung Jesu durch Gott.«⁸³ Die anhypostatische Existenz Jesu in der Verkündigung der Gottesherrschaft erlangt ihre Eindeutigkeit mit der Auferstehung, durch die sich diese Existenz als die Selbstmitteilung und Selbstaussage des ewigen Wortes Gottes erweist.⁸⁴ Insofern die Beziehung des Logos auf den Selbstvollzug des Lebens Jesu einen Prozeß darstellt, kann man davon sprechen, daß die Inkarnation »im Werden« ist.

Der Begriff der »hypostatischen Union« erhält deshalb bei Jüngel einen neuen Bedeutungsgehalt, freilich ohne den genauen chalcedonensischen damit abzudecken. »Hypostatische Union« ist für ihn die Geschichte Gottes mit dem Menschen Jesus von Nazaret und ist damit selbst eine Geschichte, »insofern sie als eine vom Ereignis der unio (des dreieinigen Gottes mit dem Menschsein Jesu) und von dem diesem Ereignis eignenden Werden *bewegte unio hypostatica* zu denken ist.«⁸⁵

2.3.3. Eine neue Gemeinschaft mit Gott

Anders als alle horizontalistischen Christologien, in denen Gott im Medium seiner Offenbarung dem Mittler des Heils letztlich äußerlich bleibt, d.h. seine Transzendenz verbirgt, geht Jüngel mit seinem Konzept der Identifikation Gottes mit Jesus davon aus, daß Gott in Jesus Christus tatsächlich als er selbst im Raum und in der Geschichte dieser Welt anwesend wird.⁸⁶ Insofern ist Jesus Christus Ort der Anwesenheit Gottes und definitiver Mittler in das Sein Gottes. Es ist allerdings nicht der Beginn des menschlichen Seins Jesu, sondern das Kreuzesereignis, durch das Gott seine Identifizierung mit Jesus behauptet. Damit ist die Christologie Jüngels, als deren erkenntnisleitendes Interesse die Göttlichkeit (nicht Vergöttlichung) dieses Menschen Jesus von Nazaret gelten kann, im Ansatz *staurologisch* verfaßt.

»Weil allein im Glauben der abwesende Jesus Christus als Abwesender anwesend wird, läßt sich in der Tat nur glauben, daß Gott im Sein des Menschen Jesus zur Welt gekommen ist. Der Glaube nimmt dann allerdings auch die Spur des Kommens Gottes in Jesu Menschsein wahr. Er versteht den Menschen Jesus als *vestigium trinitatis*.«⁸⁷

Wo der Glaube in Jesus, und zwar im gekreuzigten Jesus Christus, die Spur Gottes wahrnimmt, wird das Denken auf den trinitarischen Hintergrund seines Todes, mit dem Gott sich identifiziert, verwiesen: Am Tode des ganz zu Gott gehörenden Menschen bewährt sich die Gewißheit des Glaubens: »Gott lebt.«⁸⁸

Bereits in der Schrift liegt ein erkennbarer Zusammenhang von Gottessohnschaft und trinitarischem Gottesverständnis vor. Erst ein solches trinitarisches Gottesver-

⁸³ Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*, 133.

⁸⁴ Vgl. ebd., 141f; vgl. auch Webster, 36.

⁸⁵ Vgl. ebd., 137. Jüngel arbeitet diese dynamische Auffassung der hypostatischen Union in Anlehnung an Karl Barth, *KD IV/2* heraus, der sich der in der lutherischen Orthodoxie zu beobachtenden Tendenz entgegenstellte, die Menschheit Christi von der konkreten Geschichte abzulösen. Vgl. Dvorak, 235f.

⁸⁶ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 478.

⁸⁷ Ebd., 479.

⁸⁸ Ebd., 471.

ständnis, wie es in der neutestamentlichen Botschaft deutlich zu erkennen ist, macht es möglich, eine neue, vom Menschen selbst nicht herbeizuführende Gemeinschaft mit Gott zu denken.

»Ein neues Gottesverhältnis erschließt der Tod Jesu aber deshalb, weil sich das Sein Gottes aufgrund des Todes Jesu allererst in seiner *göttlichen* Lebendigkeit erschließt ... Als Sieger über den Tod erschließt sich Gott allererst als Gott. Indem der lebendige Gott in seiner Gottheit den Tod Jesu erträgt, indem er die Ewigkeit seines Seins mit dem Kreuzestod Jesu belastet, erweist er sein göttliches Sein als *lebendige* Einheit von Leben und Tod. Der Glaube, der sich der am Tode Jesu bewährten Gewißheit dieses lebendigen Gottes verdankt, verkündigt und erzählt die das Sein Gottes selber bestimmende Spannung zwischen ewigem Leben und zeitlichem Tod als Geschichte Jesu Christi. Und er denkt und bekennt diese Geschichte im Begriff des dreieinigen Gottes.«⁸⁹

Damit ist die Geschichte Jesu Christi nicht etwas, das Gott äußerlich bleibt, sie ist vielmehr so verfaßt, daß Gottes Sein sich von vornherein auf diese Geschichte hin ontologisch entwirft. Dabei nötigt die Einheit von Gott und Jesus dazu, in Gott selbst eine Unterscheidung zu denken, jedenfalls dann, wenn diese Vereinigung nicht einfach mythologisch verstanden werden soll (so wie manche darin nur »the myth of God incarnate«⁹⁰ erblicken wollten). »Das neutestamentliche Kerygma, das die Identität des erhöhten Christus mit dem irdischen Jesus proklamiert und erzählt, verlangt nach dem Begriff des dreieinigen Gottes, wenn es über seinen geschichtlichen Ursprungsort hinaus vor der Verwechslung mit mythologischer Göttergeschichte bewahrt werden soll.«⁹¹ So erweist sich für Jüngel die Trinitätslehre als »das soteriologische Lehrstück schlechthin«⁹², da sie auf den Begriff bringt, was die Geschichte des Lebens Jesu, die eine Geschichte Gottes mit dem Menschen ist, erzählt:

»Die christliche Lehre vom dreieinigen Gott ist der Inbegriff der Geschichte Jesu Christi, weil mit der Unterscheidung des einen Gottes in die drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Wirklichkeit der Geschichte Gottes mit dem Menschen zu ihrer Wahrheit kommt. Die Trinitätslehre hat im Grund keine andere Funktion, als Gottes Geschichte so wahr sein zu lassen, daß sie verantwortlich erzählt werden kann. In der Trinitätslehre ist Gottes Geschichtlichkeit als Wahrheit gedacht.«⁹³

Diese Grundsätze bedingen aber epistemologisch das andere, daß Gott sich in dem Menschen Jesus Christus »als menschlicher Gott definiert hat«.⁹⁴ In dieser Identifizierung mit dem Menschen liegt der Kern dessen, was mit der Rede von der Menschwerdung Gottes gemeint ist. »Menschwerdung Gottes« besagt für Jüngel, daß Gott die Geschichte des Menschen mit ihrer Endlichkeit, Vergänglichkeit und ihrem Sein zum Tode in sein ewiges Sein aufnimmt, indem er sich als Gott im Sohn

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. J. Hick, *The myth of God Incarnate*, London 1977.

⁹¹ Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 479; vgl. Dvorak, 316.

⁹² Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 471

⁹³ Ebd., 472.

⁹⁴ Vgl. ebd., 470.

von sich selbst unterscheidet. Die Christologie Jüngels ist formal nie von der Trinitätslehre zu lösen. Dies zeigt sich auch hier: Schon inntertrinitarisch ist es das Proprium des Sohnes, das Verhältnis Gottes zum Menschen zu sein.⁹⁵ Da »Trinität« als rein immanente Bewegung von Hervorgängen, abgehoben von jedem Weltbezug, für Jüngel nicht zu denken ist, legt sich eine prozessualistische Trinitätsauffassung nahe, nach der die immanente Trinität (als »Ereignis Gottes«) mit der ökonomischen Unterscheidung der göttlichen Personen identisch ist.⁹⁶

»Gerade in der *Selbstlosigkeit* der Menschwerdung Gottes ereignet sich demnach in nicht zu überbietender Weise die Selbstbezogenheit der Gottheit Gottes. Das ist der Sinn der Rede von der *Menschlichkeit Gottes*. Sie ist nichts Zweites neben dem ewigen Gott, sondern das Ereignis der Gottheit Gottes. Deshalb ist die »ökonomische Trinität« die »immanente« Trinität und umgekehrt. Und insofern gehört der Gekreuzigte zum christlichen Gottesbegriff. Denn die Dahingabe des ewigen Sohnes Gottes geschieht in der zeitlichen Existenz dieses gekreuzigten Menschen Jesus.«⁹⁷

Es kann festgehalten werden: Die »*Absolutheit Christi*« zeigt sich schon deshalb als ein für Jüngel entscheidendes erkenntnisleitendes Interesse, weil er erstens von der »*Absolutheit*« der Heilszusage in Jesus Christus⁹⁸ und zweitens von der »Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Jesus« ausgeht. Daß Gott »im Sein des Menschen Jesus zur Welt gekommen ist«, hat für ihn als ein »Axiom des christlichen Glaubens« zu gelten.⁹⁹ Und insofern kann man bei Jüngel auch von einer »absoluten Christologie« sprechen.

2.3.4. Die Identifikation Gottes mit dem toten Jesus

Der Tod ist nicht nur die Grenze und das Ende des Lebens, durch den alles, was die Person getan hat, ins Nichts zurückgenommen würde, sondern er ist »Integral« dessen, was im Leben der Person, besonders in ihren Freiheitsakten, geschehen ist. Der Tod nichtet nicht, er hebt das Geschehene auf und verleiht ihm den Status des Dagewesenen, das durch Definitivität und Unumkehrbarkeit bestimmt ist. Wenn man das Dasein des Sünders als ein von Gott abgewandtes Leben bezeichnen kann, dann wird sich der Tod des Sünders immer als das Integral seines Lebens in Gottferne einstellen. Nun könnte man meinen, der Tod Jesu sei dann eben das Integral seines Lebens in Gottesnähe und Gottverbundenheit. Dagegen steht aber, daß sein Tod ein gewaltsamer war, der ihn am Kreuz in die äußerste Gottverlassenheit führte.¹⁰⁰

⁹⁵ Vgl. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit*, 81.

⁹⁶ Ich kann hier nicht auf die Trinitätslehre Jüngels eingehen. Nur soviel sei angedeutet, daß sich Gottes relationale Selbstbezogenheit als eine »radikale Bezogenheit Gottes auf das ihm schlechthin Andere« (den zu schaffenden Menschen) ereignet. Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 509.

⁹⁷ Ebd., 510.

⁹⁸ Vgl. ebd., 480.

⁹⁹ Vgl. ebd., 478.

¹⁰⁰ Dem steht nicht entgegen, daß Jesus noch in seinem Verlassenheitsschrei lebendig auf Gottes Kommen insistiert. In ihm zeigt sich die »Erfahrung unverschuldeter, durch das Gesetz bewirkter Gottesferne«. Vgl. ebd., 495.

Denn in seinem Tod kam eben »der von Jesus heraufbeschworene Konflikt des Gesetzes mit dem Gesetz zum Austrag«, der im Hinblick auf sein Gottesverhältnis nicht ohne Erschütterungen verlaufen konnte. Dies führt Jüngel zu der paradoxen Formulierung:

»Indem er sich ganz und gar auf Gott verließ, endete sein Leben im Ereignis totaler Gottverlassenheit. Die besondere Härte der Gottverlassenheit am Kreuz ist die Erfahrung der Gottverlassenheit im Horizont einer ganz von Gott her sich beziehenden Existenz.«¹⁰¹

Wird das Sterben Jesu im Spiegel des Bekenntnisses betrachtet, dann erscheint es als ein Sterben *für uns*¹⁰² und begründet eine »neue Gemeinschaft mit Gott«. ¹⁰³ Unter dieser Rücksicht wird der Tod Jesu »ein Ereignis zwischen diesem einen Menschen und Gott« oder »Gottes ureigenstes Werk«. ¹⁰⁴ Gott selbst ereignet sich im Tode Jesu, kann Jüngel sogar sagen. ¹⁰⁵ Aus der Auferweckung Jesu ¹⁰⁶ von den Toten wissen wir, »daß Gott sich mit diesem toten Menschen identifiziert hat«. ¹⁰⁷ Daher kommt der Auferweckungstat die entscheidende Bedeutung zu. Durch die Auferweckung wird Jesus nicht erst zum Sohn Gottes, aber sein ganzes Leben erscheint dadurch in einer neuen Perspektive.

2.4. Die Personwerdung des Sünders in der Rechtfertigung

Durch das Fehlen der metaphysischen Substanz-Kategorie greift Jüngel für den Personbegriff ausschließlich auf die Relation zurück. ¹⁰⁸ Die ratio formalis der Person ist die Relationalität. Sie kommt als *ab alio – ad alium esse* sowohl bei der Person Jesu als auch bei allen anderen Personen zur Geltung. Jesus ist in seinem menschlich-einmaligen Sein dadurch bestimmt, sich ganz und gar von Gott zu empfangen – ein Umstand, der ihm die Freiheit gab, sich selbstlos hinzugeben. Gerade das aber machte ihn zum Menschen. Menschlich sein heißt, Gott für sich da sein zu lassen und dadurch selbst für die Menschen und Gott da zu sein.

»Identität als Selbstidentifikation ist für den Glauben das Merkmal eines sich selbst gerade verlierenden Menschen. Denn der Mensch findet sich nach der Auffassung des Glaubens niemals bei sich selbst. Er kommt gerade nicht bei sich selbst zu sich selbst. Der Mensch kommt zu sich selbst, wenn er zu einem anderen als er selber ist, kommt.«¹⁰⁹

¹⁰¹ Ebd., 495.

¹⁰² An sich verhält sich der Tod Jesu gegenüber dieser Deutung indifferent.

¹⁰³ Vgl. ebd., 496.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 497.

¹⁰⁶ Die Auferstehung ist ein Ereignis *sui generis*, das in allen anderen innerweltlichen Vorkommnissen keine Parallele hat und das als solches die dogmatische Frage nach Gott notwendig macht. Vgl. Paulus, 277.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ So hat das Personsein Jesu seinen Grund in einem »vorausgehenden Verhältnis Gottes zu ihm« und vollzieht sich seinerseits »als Verhältnis zu Gott«. Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 489.

¹⁰⁹ Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, 299.

Die Personwerdung des Menschen steht im Kontext seiner durch Gott in Christus gewirkten Rechtfertigung¹¹⁰. Personwerdung ist dem Menschen nur durch ein freies Gegenüber möglich, auf das er sich bezieht. Weil der Mensch nicht einfach aus sich selbst Person ist, ist der Gedanke folgerichtig, »daß es konstitutiv zum Menschsein des menschlichen Ich gehört, sich selbst aus der Begegnung mit einem anderen zu empfangen.«¹¹¹ Der Mensch erweist sich darin als geschichtlich, daß sich sein Personsein im Laufe seines Lebens im Gegenüber zu Gott, der ihn anspricht und mit sich selbst beschenkt, erst zur Subjektivität entwickelt.

»Die Menschlichkeit eines menschlichen Ich besteht darin, daß ich einen anderen für mich da sein lasse. Das ist gemeint, wenn die Rechtfertigung des Menschen durch Gott als Definition des Menschen angeboten wird.«¹¹²

Zu seinem Personsein kommt der Mensch nicht aus sich selbst, wie er auch sein Menschsein nicht selbst zu verantworten hat.¹¹³ Das »Personsein des Sünders« ist dadurch garantiert, daß Gott ein Verhältnis zu ihm eingeht.¹¹⁴ Es scheint, daß dem Menschen in seinem Geschaffensein – vorweg zu der an ihn ergehenden Anrede Gottes – kein personales Sein zukommt.¹¹⁵ Dies hängt damit zusammen, daß personales

¹¹⁰ Jüngel entfaltet die Rechtfertigungslehre noch einmal in seinem Buch »Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens«, bes. 43–74. Dabei versteht er das Sein Jesu Christi »als Ereignis der Selbstentsprechung Gottes«. Vgl. ebd., 66. An dieser Stelle heißt es sehr deutlich: »Allein in der Identität mit dem gekreuzigten, mit dem in seinem Fluchtod schlechthin *gottlos gemachten Christus* ist Gottes Gerechtigkeit so auf dem Plan, daß die sich selber *gottlos machenden Menschen* gerecht (das heißt Gott *entsprechende* Menschen) werden. In Jesus Christus gilt also beides: in ihm ist Gott gerecht und in ihm werden wir gerecht. Im gekreuzigten Jesus Christus entspricht Gott sich selber, und zwar so, daß er die ihm widersprechenden Menschen sich selbst zur Entsprechung bringt. In Jesus Christus koinzidieren Gottes Sein und unser Werden.«

¹¹¹ Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, 299. Im gleichen Aufsatz heißt es auch, durch das Ereignis des Kreuzes erhalte der Mensch Anteil an der Gottebenbildlichkeit Christi. Vgl. ebd., 305.

¹¹² Ebd., 299; vgl. auch ders., Person und Gottebenbildlichkeit, 95: Jüngel sieht das »Ziel menschlicher Identitätsfindung ... in der Ausbildung der Person-Identität des Menschen und d.h. in der Übereinstimmung menschlichen Seins in all seinen Verhältnissen mit dem Sein des Menschen vor Gott«. Aufgrund seines – als Angesprochenensein durch Gott gedeuteten – Personseins hat der Mensch das Vermögen, »Subjekt sein zu können«. Im »Prozeß seiner Menschwerdung« habe er dieses Vermögen ontisch je neu zu realisieren. Vgl. ebd., 92. Jüngel dividiert damit den Subjekt- und Personbegriff.

¹¹³ Vgl. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, 64.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 67; vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung, 209 (mit Bezug auf Luther): »Der Glaube macht die Person: ›Fides facit personam‹. Der Satz spricht dem Glauben diese personkonstituierende Bedeutung freilich nur deshalb zu, weil der Glaube Gott Gott sein und also Gottes Wirken zur Geltung kommen läßt. ›Der Glaube macht die Person‹ besagt also, ›daß die Person durch Gott durch den Glauben konstituiert wird.« Vgl. Luther, Die Zirkulardisputation de veste nuptiali. 1537 (WA 39/I, 283,1; 283,15f.).

¹¹⁵ Zeitlich fällt die Personwerdung des Menschen mit seiner Erschaffung zusammen, doch der Grund des Personseins ist die logisch davon zu unterscheidende Anrede durch Gott. Vgl. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, 70: »Person ist, wer von Gott gleichursprünglich auf Gott und auf sich selbst angesprochen und zur Gottesgemeinschaft berufen ist. Der Mensch tritt als derart Angesprochener ins Dasein.«

Sein nach Jüngel nicht einen substantiellen Selbstand bedeutet.¹¹⁶ Person ist nicht substantieller Selbstbesitz, *possessio sui ipsius*¹¹⁷, aus der das *dominium sui actus* folgt, und die das Wegschenken als Akt freier Hingabe erst möglich mache, sie ist ständig nur im Sich-Empfangen und Sich-Geben.

Aber, so soll hier gefragt werden, muß nicht der Mensch schon anfänglich personal als er selbst konstituiert sein, um dann, als Angeredeter, antwortend aus sich her austreten bzw. sich auf den anderen einlassen zu können? Auch wenn die Relation der Substanz gegenüber nicht als bloßes Akzidenz und als geringste aller Kategorien begriffen wird, kommt doch eine relationale Ontologie zur adäquaten Erfassung der Eigenwirklichkeit der Person ohne die Kategorie der Substanz nicht aus: Die liebende Selbsthingabe setzt das sich hingebende Selbst immer schon konstitutiv voraus, auch wenn die Relation für den Vollzug des Selbst unverzichtbar ist.

2.5. »Stellvertretung«

Das in seiner klassischen Form von Anselm von Canterbury aufgeworfene Problem der Stellvertretung wurde in der zeitgenössischen theologischen Literatur¹¹⁸ verschiedentlich aufgegriffen und auch von Jüngel neu bearbeitet. Die in zwei aufeinanderfolgenden *status* begriffene Existenz Jesu bedingt, daß sein heilschaffendes Tun an den Menschen jeweils unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann: nämlich zum einen aus der Perspektive des menschlichen Selbstverständnisses Jesu und zum andern unter dem Blickwinkel Gottes, der mit Jesu Leben im ganzen eine Absicht verfolgt. Bei der Frage nach dem stellvertretenden Handeln zeigt sich dieser Perspektivenwechsel, wenn Jesus das eine Mal an Gottes Stelle handelt und das andere Mal an Stelle des Menschen, den er vor Gott vertritt: Anhypostatisch haben wir es mit der Stellvertretung »des an Gottes Stelle handelnden Men-

¹¹⁶ Mit seiner Kritik am Personbegriff Jüngels bringt E. Paulus im Fehlen jeder substantiellen Bestimmung, mit dem eine Überbeanspruchung des Relations- und Ereignischarakters der Person einhergeht, das entscheidende Defizit zum Ausdruck. Vgl. Paulus, 358: »Wie kann gedacht und begriffen werden, daß der als Mensch daseiende Mensch von Anfang an Person ist, daß das Werden zur Person nicht bedeutet, daß der bereits in irgendeiner Weise daseiende Mensch zur Person wird, nachdem er bereits ist und Sein hat? Konstituiert Anrede das Personsein, so setzt Anrede als solche bereits personales Sein voraus.« An die prozessualistische Auffassung Jüngels kann mit Recht die Frage gestellt werden, ob nicht die »relationale Ontologie« um ihres eigenen Anliegens willen dazu zwingt, »zur substantialen fortzuschreiten«. Vgl. ebd. Paulus sieht die Möglichkeit, »Jüngels relational Subjekt-Ontologie aus der Schwebe zwischen existentialer Personwerdung und substantiellem Personsein« zu befreien. Eine Auflösung bietet für ihn die Trinitätslehre: »Steht das Paradigma der Ereignis-, Relations- und Subjektontologie exklusiv gegen jenes der Substanzontologie, dann geht der Streit keineswegs zwischen ontologischem und relationalem Verständnis der Trinität, sondern um das Verhältnis von Ontologie der Relation und Ontologie der Substanz in einer Ontologie der Person bzw. Personen, die in Gott real identisch mit Gottes Wesen sind.« Vgl. ebd.

¹¹⁷ Das Subjekt als Substanz denken zu wollen entspringt für Jüngel der Sorge des Menschen, verwechselt werden zu können. Die menschliche Sorge um die eigene Identität kann nur von Gott her überwunden werden. Vgl. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, 301.

¹¹⁸ Vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1991; vgl. auch G. Gäde, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989.

schen Jesus« und enhypostatisch mit der Stellvertretung »des an unserer Stelle leidenden Gottessohnes« zu tun.¹¹⁹

Auf der Ebene des menschlichen Selbstbewußtseins Jesu gibt es keine die Menschen stellvertretende Hingabe Jesu in den Tod.¹²⁰ Jesus, der Gott vor den Menschen vertritt, ist in dieser Phase nicht ein – arianisch gedachtes – bloß geschöpfliches Wesen, existiert er doch durch die präveniente Zuwendung des Logos ganz vom Vater her.¹²¹

»Daß Jesus den Tod, den das Gesetz dem Gottlosen bestimmt, erleidet, weil er diese Gottlosigkeit als solche identifiziert hat, das ist der sich in seiner Person austragende Konflikt des Gesetzes mit dem Gesetz.«¹²²

Wer sich auf das Gesetz richtet, um von ihm das Heil zu erhoffen, der läßt Gott nicht Gott sein, weil er nicht vom ihm, dem Gebenden und Kommenden, alles erwartet. Wegen dieser Anklammerung der Juden an das Gesetz mußte Jesus verschwinden: »Insofern hat ihn die Gottlosigkeit einer sich selbst rechtfertigenden Welt ans Kreuz gebracht.«¹²³

»Stellvertretung« ist der Begriff, den die theologische Tradition für dieses Geschehen bemühte, wie Jüngel in diesem Zusammenhang feststellt.¹²⁴ Der Kreuzestod Jesu wird aber erst durch eine neue, deutende und identifizierende Initiative Gottes zur Stellvertretung im zweiten, eigentlichen Sinn: der Stellvertretung »des an unserer Stelle leidenden Gottessohnes«. Sterbend repräsentiert er uns Menschen vor Gott in dem Augenblick, wo Gott sich in einem besonderen Akt mit ihm identifiziert. »Heilstod« für uns ist dieser Tod erst durch die Auferstehung, die ihm nachträglich von Gott her eine neue Qualifikation verleiht:

»Daß dieser Mensch für uns gestorben, daß er am Galgen für uns zum Fluch geworden ist, kann nur aufgrund eines die Gottverlassenheit dieses Todes positiv deutenden Ereignisses behauptet werden ... Um dem ›Fluch‹ dieses ›für uns‹ hinzufügen zu können, muß das Kreuz Jesu bereits als Kreuz Christi, als Kreuz des Sohnes Gottes interpretierbar sein.«¹²⁵

Die Auferweckung legt nicht bloß eine verborgene Dimension des Lebens Jesu offen, sie verleiht ihm eine neue Qualifikation, die in ihm selbst so noch nicht angelegt ist. Der Identifikationsakt Gottes mit dem toten Jesus begründet »Stellvertretung« und ist Heilsereignis.¹²⁶ Jüngel geht sogar so weit zu sagen, ohne jenen dem irdi-

¹¹⁹ Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 503, Anm. 54.

¹²⁰ Daß der Tod Jesu seiner eigenen Interpretation nach aus seinem Umgang mit dem Gesetz resultierte, wurde bereits angesprochen. Vgl. ebd., 501: »Genau diesen Anspruch, selber durch Gottes Nähe ganz und gar beansprucht zu sein, machte ihm aber die sich auf das Gesetz berufende Frömmigkeit zum Vorwurf. Sie setzte gegen Jesu freien Umgang mit dem Gesetz ihren gesetzlichen Umgang mit dem Gesetz.«

¹²¹ Vgl. ebd., 504.

¹²² Ebd., 503. Zur Funktion des Gesetzes, »den Sünder in Person zu identifizieren«, vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung, 85.

¹²³ Jüngel, Gott als Geheimnis, 502.

¹²⁴ Vgl. ebd., 503. Wie der Begriff »Stellvertretung« bei Jüngel verwendet wird, hat R. Dvorak genauer untersucht. Vgl. ders., 306f.

¹²⁵ Vgl. Jüngel, Gott als Geheimnis, 495f.

¹²⁶ Vgl. Jüngel, Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt, in: Ders., Entsprechungen, 276–284, hier 282.

schen Leben gegenüber zeitlich späteren Akt Gottes hätten wir es im Leben Jesu mit einem tragischen Ereignis unter vielen zu tun.¹²⁷

Festzuhalten bleibt: Die Auferstehung begründet also den Tod Jesu als Heilsereignis. Durch die nachträgliche Identifizierung Gottes mit dem Leben und Sterben Jesu gewinnt dieses eine Ganzheit und einen neuen Bedeutungsgehalt von Gott her – seine Heilsbedeutung.¹²⁸

2.6. Weiterführende Perspektiven

Aus dem denkerischen Bemühen um die Identität von Jesus und Gott, deren Differenz in den innertrinitarischen Relationen wurzelt, folgt das unzweideutige Festhalten an der universalen Heilsmittlerschaft Christi, die eine Vorgabe des neutestamentlichen Schriftzeugnisses ist. Weil Jesus Christus der definitive Mittler des Heils als Gottesgemeinschaft ist und allein auf unwiederholbare Weise zum eschatologischen Heil führt, ist er auch von allen anderen charismatischen Gestalten der Menschheitsgeschichte unterschieden. Jesus ist nicht nur ein Prophet, der uns recht zu leben lehrt, gewissermaßen der Künder einer neuen Gesinnungsethik, genauso wenig wie ein Mensch, der in eine einzigartige Nähe zu Gott gerückt erscheint, sondern er ist die unüberholbare Selbstaussage und Selbstmitteilung Gottes. Darum ist es das Verdienst Jüngels, eine Christologie zu bieten, die sich mit ihrer Ausrichtung auf den im NT vertretenen Absolutheitsanspruch in den heutigen Diskurs einbringen sollte, der von starken Pluralisierungstendenzen gekennzeichnet ist. Trotzdem bleiben am Ende einige Fragen bestehen.

Wird durch die von Jüngel zwischen Anhypostasie und Enhypostasie angesetzte zeitliche Differenz nicht zwischen dem immanenten Sinn dieses Lebens mit seiner ihm eigenen Intentionalität und seiner aus einer »eschatologischen Neuqualifikation« entspringenden »Heilsbedeutung« ein Graben aufgerissen? Kann man einem Leben, das für sich genommen – auch in seiner psychologischen Intentionalität – eine immanente Ganzheit darstellt, für einen »fremden« Sinn substituieren lassen?

Zwar geschieht die nachträgliche Identifikation des Logos mit Jesus als mit der Person, die bereits durch das Leiden hindurchgegangen ist und den Status der Passion überwunden hat, doch geht dann die besondere Heilsrelevanz seines Leidens verloren, weil sich der Logos *post experimentum passum* mit Jesus identifiziert. In dieser Identifikation liegt kein »Leiden«. Vielmehr bringt der Logos eine Synthese zustande, in der er sich das ganze bisherige Leben des Menschen Jesus, in dem er sich von Anfang an verwirklicht hat, zueignet. Das historische Leiden Jesu am Kreuz bleibt dieser eschatologischen Zueignung gegenüber indifferent. Die Auferstehung muß dann als die Überwindung des von Jesus erlittenen Todes verstanden werden.

¹²⁷ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 503, Anm. 55.

¹²⁸ Vgl. zum Ganzen dieser zweistufigen Soteriologie den letzten Teil der wertvollen Arbeit von Th. Kopppl, bes. 318–323, der die für Jüngels Christologie systembildende Differenz zwischen der Intention des Logos mit dem Leben Jesu und dem in diesem selbst angelegten geschichtlichen Selbstvollzug Jesu mit großer Subtilität herausgearbeitet und darüber hinaus auf deren soteriologische Problematik hingewiesen hat.

Sie betrifft nicht unmittelbar den Logos. Zwar gibt es nach Jüngel eine gewisse Identifizierung des Logos mit dem Tun Jesu und damit auch eine Teilnahme an dessen Leiden vom Beginn seines Lebens an, doch der Logos kann den Tod durch einen eschatologischen Akt überwinden, gerade weil er in seiner Selbstbezogenheit während der ganzen Zeit des Lebens Jesu dessen eigenem Daseinsvollzug überlegen geblieben war.

Wird nicht durch die Zweigleisigkeit der beiden »Lebenszwecke«¹²⁹ das soteriologische *pro nobis* des Kreuzestodes Jesu in Frage gestellt? Von wem wurde für das Heil der Menschen gelitten, wenn Jesus in seinem historischen Leben nicht stellvertretend für uns gelitten hat und wenn der Identifikationsakt des Logos mit dem »toten Menschen« Jesus die Begründung dafür ist, daß dem Tod Jesu Heilsbedeutung zukommt? Haben wir es auf der zweiten Ebene der Reflexion, im Bekenntnis, mit jenem zu tun, der *einst* (d. h. in seinem geschichtlichen Selbstvollzug) Jesus *war*? Wurde überhaupt »für uns« und das heißt doch wohl auch der Intention nach »für uns« gelitten?

Für Jüngel ist Gott nur als der geschichtliche Gott in Jesus Christus offenbar, da Gott sich frei mit dem Gekreuzigten identifiziert hat. Was indes genau gemeint ist, wenn wir von der »Identifizierung Gottes mit Jesus« reden, muß gerade eine Theologie erklären, die der Welt den Logos Gottes im Kreuz vermitteln will. Eine nicht-chalcedonische Christologie, die an der Identität Jesu als des Sohnes Gottes festhalten will, ohne jedoch den in der klassischen Theologie erarbeiteten Personbegriff zu bemühen, gerät in Schwierigkeiten, wenn es darum geht, die Grenzen dieser Identität zu markieren.

Jüngels christologische Fundamentalthese lautet: Gott, der Logos, hat sich mit dem Menschen Jesus und seiner Lebensgeschichte identifiziert, wie die Auferweckung durch Gott beweist. Entsprechend dieser These geht seine Intention dahin, im Lebensvollzug des geschichtlichen Jesus und im Ereignis der Auferweckung eine Relation der Identität mit Gott freizulegen. Dieses die Erkenntnis leitende Interesse hält sich als formaler Grundzug in seinen Reflexionen über die Gott-Mensch-Identität in Jesus überall durch. Trotz der Einbindung der Christologie in die Trinitätslehre, die das christliche Bekenntnis überhaupt erst verstehbar macht, kann Jüngel seiner eigenen Intention in diesem Punkt nicht gerecht werden, da er mit der Metaphysik auch alle epistemologischen Implikate der Seinslehre verwirft, die allein – *sumpta revelatione* – hinreichend erklären könnten, wie dieser Mensch ohne Widerspruch Gott ist.

Der Satz, daß Gott sich mit dem Menschen Jesus identifiziert habe, ist zunächst für diverse Deutungen offen und kann vieles besagen. Was meint denn »Identität« in jenen Aussagen, in denen ich erkläre, daß ich mich mit einem bestimmten Menschen identifiziere? Es lassen sich mindestens vier verschiedene Bedeutungsvarianten aus-

¹²⁹ Vgl. dazu die Kritik T. Koppehls: »Innerhalb der Konzeption Jüngels blieb aber das geschichtliche *Be-wußtsein* Jesu seinem wahren *Sein gegenüber äußerlich*. Jesus läßt sich zwar durch das präveniente Wirken des Logos zu dieser Entwicklung bestimmen, aber er nimmt das Ziel dieser Entwicklung nicht in seinen Selbstzweck auf, strebt es also nicht freiwillig an, d. h. er bleibt seinem wahren, zu realisierenden Sein gegenüber äußerlich und fungiert ihm gegenüber als bloßes Mittel.« Vgl. ders., 323.

machen: 1. Zunächst kann ich ganz allgemein damit meinen, daß ich die Handlungsmotive des anderen in einem psychologischen Sinn »verstehen« kann, d. h. ich kann in etwa nachvollziehen, warum der andere so gehandelt hat. 2. Es kann aber auch sein, daß ich die Handlungen einer anderen Person billige und so irgendwie hinter dem stehe, was der andere tut (moralischer Sinn). 3. Sodann könnte der andere, der mir durch *amicitia* verbunden ist, mein *alter ego* sein, weil er in seiner Weise zu empfinden, zu denken und zu urteilen größtenteils mit meinen habituellen Eigenschaften übereinkommt. Diese Identifizierung wäre eine habituelle und läge auf der Ebene der Eigenschaften der Person. 4. Schließlich kann eine von mir dazu beauftragte und gesandte Person in bestimmten Angelegenheiten für mich substituieren, z. B. wenn es darum geht, einen Vertrag abzuschließen oder irgendwelche Relationen einzugehen. In diesem Fall kommt es zur rechtsgültigen *repäsentatio* durch eine andere Person (juridischer Sinn).

Auf der Ebene zwischenmenschlicher Erfahrung kann allerdings keine ontologische Identität, die sich auf eine als gemeinsame individuelle Wesenheit besessene Natur bezieht, gemeint sein – ein Verständnis, das gerade dem nicänischen Homousios zugrunde liegt. Nicäa behauptet ja von Christus, daß er eines Wesens mit dem Vater sei. Unter der Voraussetzung, daß keine Ontologie bemüht werden darf, kommt man natürlich schwerlich über kategoriale Modelle der Vereinigung hinaus, wie sie dem zwischenmenschlichen Bereich entlehnt sind. Ohne eine aus der Begegnung mit der Wirklichkeit und der Struktur des Seienden gewonnene Metaphysik bleibt es letztlich offen, was damit gesagt sein soll, daß Gott sich mit diesem Menschen Jesus identifiziert hat. Mit dieser Auskunft kann die Christologie noch nicht an ihrem Ziel sein.