Kontexte spätmoderner Christologien

Lebenspraxis als Anstoß für die Theoriebildung systematischer Theologie

Klaus von Stosch

Für Exegetinnen und Exegeten ist es selbstverständlich, dass die Christologien des Neuen Testaments auch stark von ihren Kontexten mitbestimmt sind und sich erst unter Einbeziehung dieser Kontexte richtig verstehen lassen. In der Systematischen Theologie dagegen besteht manchmal die Tendenz, die Kontextabhängigkeit der eigenen Christologie zu wenig im Blick zu haben. Immerhin geht es in der Dogmatik ja um die Explikation der Dogmen der Kirche, so dass gelegentlich der Eindruck entsteht, dass die Infallibilität des Dogmas auch zu einer Irrtumsfreiheit dogmatischer Theoriebildung führen könnte. Natürlich ist in der modernen systematischen Theologie allgemein bewusst, dass jede Christologie fallibel und all ihre Elemente immer neu der kritischen Überprüfung unterzogen werden müssen. Und doch wird allzu oft nicht auf die Kontexte reflektiert, in denen sich christologische Theoriebildung bewegt.

Von daher ist dieser vorwiegend exegetisch profilierte Sammelband eine gute Gelegenheit, auch einmal aus systematischer Sicht auf die Kontexte von Christologien zu achten. Dabei soll es vorrangig um die Frage gehen, inwiefern Lebenspraxis als Anstoß für die Theoriebildung systematischer Theologie angesehen werden kann. Ich möchte deshalb in diesen exemplarischen Einblicken in die gegenwärtigen christologischen Debatten vor allem solche Ansätze in den Blick nehmen, die sich ausdrücklich pragmatisch verorten oder auf andere Weise ihre enge Korrelation mit Lebenspraxis deutlich machen. Zugleich versuche ich auch Ansätze zu präsentieren, die mir im besonderen Maße für den Diskurs mit der Exegese anschlussfähig zu sein scheinen. Natürlich wäre es auch reizvoll, idealistisch oder analytisch vorgehende Theorien auf ihre impliziten praxeologischen Anteile zu befragen. Doch da die Zunft der systematischen Theologie ohnehin im Verdacht steht, sich von der Lebens- und Glaubenspraxis entfernt zu haben, will ich diesem Vor-

urteil auch schon durch die Auswahl der drei paradigmatischen Ansätze entgegensteuern.

Als erstes will ich mich dem erst kürzlich vorgelegten christologischen Entwurf Jürgen Werbicks widmen und ihn als typisches Beispiel für die kommunikationstheoretische und hermeneutische Ausrichtung wichtiger Teile der systematischen Theologie der Gegenwart präsentieren. Er ist im Kontext eines intensiven ökumenischen, aber auch interdisziplinären Gesprächs entstanden und bemüht sich in besonderer Weise auch in seiner Sprache um Zeitgenossenschaft mit der Spätmoderne.[1] Im Mittelpunkt meines zweiten Beispiels steht die pragmatische Theorie Robert Brandoms und seine Wittgensteinrezeption. In Auseinandersetzung mit Martin Dürnberger versuche ich diesen ausdrücklich auf der Lebenspraxis basierenden Ansatz für die Christologie fruchtbar zu machen. Mein drittes Beispiel schließlich sucht den jüdisch-christlichen Dialog als prekären Ort christologischer Theoriebildung auf und versucht vor diesem Hintergrund die eschatologische Dimension der Christologie in den Blick zu bekommen.

1. Christologie im Kontext des Kommunikationsparadigmas (Jürgen Werbick)

Der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick verortet seine Christologie ausdrücklich im Kommunikationsparadigma.[2] Damit charakterisiert er nicht nur die Art der Zuwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus, sondern auch den Anspruch, den die Christologie selbst erheben sollte. Dogmatische Glaubensreflexion hat bei Werbick nämlich nicht das Ziel, Beweisgänge anzudemonstrieren oder Denknotwendigkeiten zu zeigen. Werbick will nicht wie Anselm zeigen, warum Gott Mensch werden muss bzw. wir un-

---

[1] Mit dem von Jürgen Werbick entlehnten Begriff der Spätmoderne will ich auf ein Stadium der Moderne hinweisen, in dem sich die Moderne ihrer selbst reflexiv zu vergewissern versucht und dabei auf Aporien ihres emanzipatorischen Programms stößt, ohne dieses deshalb grundsätzlich zu verwerfen. Wie der Titel dieses Aufsatzes bereits andeutet, verstehe ich alle drei vorgestellten Ansätze als solche spätmodernen Versuche der Theoriebildung.

[2] Vgl. *J. Werbick*, Gott-menschlich. Elementare Christologie, Freiburg i. Br. 2016, 308–315. Auf Zitate aus diesem Buch wird im ersten Kapitel jeweils verwiesen, indem die Seitenzahl im Fließtext in Klammern eingefügt wird.

bedingt Gottes Menschwerdung brauchen. Vielmehr geht es ihm darum, einen Weg aufzuzeigen, wie wir die Inkarnation denken *dürfen* und sie uns Mut machen *kann* (321). Er will zeigen, dass die Botschaft von der Menschwerdung Gottes dem menschlichen Nachdenken „höchst angemessen" (57), nicht, dass sie notwendig ist.

Schon durch diese grundlegend kommunikative Anlage seiner Theologie wird etwas von Werbicks Theologieverständnis und dessen Kontexten deutlich. Werbick sieht sich nicht in einem antagonistischen Verhältnis zu unserer Zeit, der er von außen die Botschaft Jesu Christi verabreichen möchte.[3] Vielmehr weiß er sich von den Sorgen und Nöten, aber auch den Zweifeln und Unzulänglichkeiten unserer Zeit selbst betroffen. Er steht dieser Ambiguität nicht souverän gegenüber, sondern ist von ihr selbst betroffen und versucht sein Glaubenszeugnis durch sie hindurch zu entwickeln. Dabei entwickelt er eine eigene markante Sprache, die den Glauben neu erschließen und den Menschen von heute ansprechen, zugleich aber auch dem biblischen Zeugnis treu sein will. Man merkt Werbick an, dass er vielfach durch die mehrperspektivische Lebenspraxis der Spätmoderne herausgefordert ist. Im Gespräch mit Nietzsche und der Religionskritik ringt er um den Glauben. Aber nicht nur säkulare Menschen, sondern auch Andersglaubende, insbesondere Muslime sind mit ihren Fragen im Fokus seiner Aufmerksamkeit (324). Er macht sich ihre Fragen zu eigen und versucht so neu zur Christologie durchzustoßen. Dabei weiß er sich in den Kontext postsäkularer Zeiten gestellt,[4] so dass er nicht permanent gegen den Strom unserer Zeit schwimmen muss, sondern immer wieder würdigend auf sie Bezug nehmen kann. Und schon seine leitende Bezugnahme auf das Kommunikationsparadigma hat eine solche würdigende Brückenfunktion.

---

[3] Besonders markant drückt sich ein solch antagonistisches Verhältnis zu unserer Zeit in den letzten Publikationen Karl-Heinz Menkes aus. Es ist sicher nicht zufällig, dass seine Christologie in ihrer philosophischen Gestalt ungleich geschlossener auftritt. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Menkes Christologie *J. Knop u. a.* (Hrsg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik (FS K.-H. Menke), Regensburg 2015, bes. 101–179.277–303.

[4] Vgl. die Überschrift von Kapitel 1 (9).

1.1 Gottes Ja-Wort an uns

Zentral für dieses Kommunikationsparadigma ist der Gedanke der „*rettenden* Kommunikation bzw. der Rettung von Kommunikation" (308). Damit ist einerseits deutlich gemacht, dass Jesus Christus als Beziehungs- und Kommunikationsangebot Gottes an uns Menschen zu sehen ist. Andererseits wird gerade in diesem kommunikativen Geschehen die soteriologische Spitze des christlichen Glaubens eingeholt. Jesus Christus ist Gottes Ja-Wort an uns und in diesem Ja-Wort, in dieser rettenden Kommunikation „*geschieht* Gottes Willen zum Heil der Menschen" (242).

Werbick sind also zwei Aspekte in der Christologie wichtig. Zunächst einmal gilt es, Jesus als „Gottes herausforderndes Zusage-Wort" (110) begreiflich zu machen. Damit sind wiederum zwei Dimensionen angesprochen. Einerseits ist Jesus Gottes unbedingte Zusage an den Menschen; in ihm wird Gottes Menschenfreundlichkeit erfahrbare Wirklichkeit. Jesus wird hier also kommunikationstheoretisch als Gottes Anrede an uns bestimmt. Diese Anrede wird genauerhin als Gottes Beziehungszusage an uns gefasst; er ist „Gottes heilsames Dasein unter den Menschen und für sie" (68 Anm. 8). Also gilt „Jesus Christus als Gottes Wesenswort" (310) bzw. „als das Sich-zugänglich-Machen Gottes" (318). Andererseits ist dieser ungeheure Zuspruch auch Anspruch und Herausforderung: „Nicht zu verschweigen ist, dass die Tora auch als Jesus-Tora *Forderung* bleibt: Heraus-Forderung in die Nachfolge auf dem Weg der Freiheit" (149). Entsprechend betont Werbick immer wieder die anstößigen Seiten Jesu von Nazaret und die kämpferische Götzen- und Sozialkritik in seiner Verkündigung (156). Jesus ist eben nicht nur der, der den Menschen bedingungslos heilend nahekommt und ihnen die bereits angebrochene Gottesherrschaft verkündigt, weil er die Macht des Satans gebrochen weiß (Lk 10,18). Vielmehr konfrontiert er sie in seinem Ruf in die Nachfolge auch mit dem ungeheuren Anspruch Gottes. So ruft uns Jesus dazu auf, so vollkommen zu sein wie der himmlische Vater selbst (Mt 5,48), und er fordert von uns, für die Gemeinschaft mit ihm alles aufzugeben, das uns von ihm trennen könnte (vgl. Mk 10,21). Die Dialektik von Zuspruch und Anspruch sind also der erste Aspekt, der Jesus zum herausfordernden Ja-Wort Gottes zum Menschen macht.

Der andere Aspekt, der in jeder Christologie von Anfang an mitgedacht werden muss und der ihre soteriologische Dimension enthält, liegt in der Tatsache, dass eben dieses herausfordernde Ja-Wort Gottes an den Menschen unser Heil ist. Jesus wird so verstehbar als „das die Menschen in die Teilnehmerperspektive hineinrufende Wirklichwerden seines Versprechens an die Menschen: Ich werde für euch da sein" (110). Wenn in Jesus Gott selbst zu den Menschen kommt und sich ihnen endgültig zuspricht, geschieht in der Begegnung mit ihm etwas „quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann"[5]. Denn was könnte dem Menschen Größeres geschehen als die Begegnung mit einem für den Menschen entschiedenen Gott? Entsprechend resümiert Werbick: „Es geschah in ihm das, worüber hinaus Größeres nichts geschehen kann: das tiefste, unzweideutige, unüberwindliche, zu allem entschlossene Mit-den-Menschen-sein-Wollen Gottes" (207).

Diese Zusagewirklichkeit Gottes, seine Fleisch gewordene Zugänglichkeit in Jesus Christus geht dem Menschen nach in seine Gebrochenheit hinein nach und berührt so selbst Sünde und Tod. „Weil Gott im Tod ist, stirbt sein Sohn und sterben seine Menschengeschwister in Gott hinein" (291). Auch der Tod vermag so nicht mehr von Gott zu trennen, sondern wird zum Durchgangsort, der die allumfassende Beziehungsmächtigkeit Gottes nicht mehr zu zerstören vermag. Eben deshalb kann Paulus ausrufen: *„Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?"* (1 Kor 15,55) In Jesu Auferstehung gründet die Hoffnung für uns alle, dass Gott uns auch im Tod noch einmal mit seiner unbedingten Zuwendung erreichen wird und dass uns nichts von seiner Liebe trennen wird, „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur" (Röm 8,38f.).

1.2 Jesu Personenidentität: Gottes Dasein bei den Menschen

Jesus Christus wird bei Werbick also zentral als Kommunikationsereignis gedacht, in dem uns Gott heilsam und rettend, aber zugleich herausfordernd nahekommt. Werbick spricht von Jesus des-

---

[5] *F. W. J. Schelling,* Philosophie der Offenbarung. Ausgewählte Werke, Bd. 2, Darmstadt 1974, 13 bzw. 27.

halb auch als dem Kommen Gottes zu uns: „Gott kommt in seinem Christus auf die Menschen zu, bittet um Einlass und gewährt von sich aus Einlass" (90). Durch diese Metaphorik wird ein entscheidendes dynamisches Moment in die Christologie hineingebracht. Gottes Dasein bei den Menschen erscheint so nicht mehr als statisch, sondern als Bewegung auf den Menschen zu, die den Menschen zugleich zu einer Bewegung in Gott hinein einlädt. Diese Einladung bzw. diese Herausforderung gründet in Gottes Kommen zum Menschen; die unbedingte Zusage Gottes ist damit der dynamisierende Ausgangspunkt aller ethischen Herausforderung. „So ist das endlich-sterbliche Menschenleben Jesu die ‚Bewegung' Gottes selbst auf die Menschen hin, die im Kommen Jesu in diese Welt geschah und ewig geschieht: Das Kommen Gottes wird ein Mensch" (47).

Mit diesen Überlegungen nähert sich Werbick einem wichtigen Topos zeitgenössischer Theoriebildung der Christologie, nämlich der Frage nach der Personenidentität Jesu Christi. Wird in den Entwürfen subjektphilosophischer Provenienz gerne in Jesu unvermittelter Bezugnahme auf den Vater seine Personenidentität gesehen, so dass hier ein statischer Eindruck entsteht und die klassischen Fragen der Zwei-Naturen-Lehre auf der Ebene der Subjektphilosophie wiederkehren,[6] bemüht sich Werbick um eine strikt heilsökonomische Wendung dieser Frage. Er gibt keine Auskunft darüber, wie diese Personenidentität zu denken ist, sondern bezeugt, was sie für den Menschen bedeutet. Jesus findet seine Identität ihm zufolge darin, Gottes Dasein bei den Menschen zu sein. Jesus Christus wird die – übrigens in Werbicks Rekonstruktion bereits neutestamentlich gegebene – „Rolle eingeräumt, Gottes Präsenz, Zuwendung und Menschensuche in der Welt zu leben. Das ist mehr als eine Rolle, es macht seine Sendung, seine Person-Identität aus" (296).

Jesu Personenidentität liegt für Werbick also in seiner Sendung – ein Gedanke, den er von Hans Urs von Balthasar übernimmt und der spannende Anknüpfungspunkte für den muslimisch-christli-

---

[6] Vgl. als Bilanz solcher Entwürfe *K. v. Stosch*, Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union. Eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein, in: G. Essen/C. Danz (Hrsg.), Dogmatische *Christologie* in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung, Regensburg 2018, 81–100, 82–88.

chen Dialog enthält.[7] Jesus lässt seine Identität so sehr davon bestimmen, „Gottes Dasein und seiner Herrschaft zu dienen" (56), dass seine Ich-Identität als „Sendungs-Identität" (65) bestimmt werden kann. Jesus ist also derjenige, der seine Identität darin findet, ganz von sich weg und auf Gott hin als seinen Ursprung zu verweisen. Er ist eben die rettende Tür zum Vater (Joh 10,9) und der Weg zu ihm (Joh 14,6). Doch seine Einheit bzw. sein Einssein mit Gott (Joh 10,30) bleibt eine Differenz-Einheit, die seine bleibende Verschiedenheit vom Vater voraussetzt (Mk 10,18). Jesus will in seinem Tun und Sprechen die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. „Das Sich-*Hin*geben, Sich-*Hinein*geben Gottes in seinen Logos und das Sich-Hineingeben des Menschen Jesus von Nazaret in sein Zeuge-Sein [...] machen die Identität dieser Zeugen-Existenz aus" (67). So wie Gott innertrinitarisch der sich Hingebende ist, so ist auch Jesus gerade deswegen die Verwirklichung dieser Beziehungswirklichkeit, weil er sich ganz in seine Sendungs- und Zeugnisidentität hineingibt. Jesus erweist sich so als der getreue Zeuge Gottes bzw. als der zuverlässige Gottes-Hermeneut (30). „Jesus bringt den Menschen, zu denen er kommt, Gott mit" (114).

Sieht man nur die Seite in Werbicks Christologie, die Gottes entschiedenes Dasein für den Menschen betont, könnte man sich fragen, wo denn in seinem Ansatz die von mir eingangs behauptete zweifelnde Zeitgenossenschaft seines Denkens mit der typisch gebrochenen und suchenden Identität spätmoderner Existenz besteht. Deshalb ist es wichtig zu sehen, dass er die eben beschriebene Präsenz als ein Dasein im Entzug begreift, so dass Gott auch immer in seiner Unverfügbarkeit und Abgründigkeit im Blick bleibt. Die befreiende Gegenwart Gottes in Jesus Christus bleibt deshalb abgründiges Mysterium (295) und die Gottes-Präsenz ist nicht anders gegeben als im Gottes-Entzug, die „Gottes-Nähe nur als Gott-Unverfügbarkeit" (297). Gottes Gegenwart in Jesus Christus erscheint so als in die Nachfolge führende Spur, die immer in der Dialektik von je größerer Zuwendung und je größerer Herausforderung dechiffrierbar ist. Letztlich ist es für Werbick Gottes Geist, der uns davor bewahrt, uns aus den Aporien der Gegenwart „hinwegzuhim-

---

[7] Vgl. nur die stetige koranische Würdigung Jesu als Gesandter Gottes (vgl. Q 5:75). Zur koranischen Christologie insgesamt vgl. *M. Khorchide/K. v. Stosch*, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018.

meln" (300) und der uns immer wieder in die Gegenwart Gottes in all seiner Abgründigkeit stellt. Seit dem Kreuz gilt die Gottesgegenwart eben nur noch *sub contrario* wie Werbick in lutherischer Tradition festhält: „Christlicher Glaube ist seither das unverfügbar-verwegene Gottes-Zutrauen, die selbst im Gott-Vermissen nicht erlöschende Gottes-Hoffnung" (301).

1.3 Geistchristologische Vermittlung

Gerade die zuletzt noch einmal betonte Fragilität des werbickschen Ansatzes macht die Frage drängend, wie die Inkarnation bei ihm gedacht wird, wie also die Vermittlung von Gottes Selbstgegenwart in Jesus Christus zu denken ist. Wie kann Gottes Ankommen bei den Menschen gedacht werden? Wie kann in Jesus Gottes Zusage an den Menschen erfahrbare Wirklichkeit sein? Werbick bezieht sich zur Beantwortung dieser Fragen auf die Wirkung des Heiligen Geistes (312) und damit auf die Wirkung der innergöttlichen Instanz, die in der Trinitätstheologie selbst für die Beziehungshaftigkeit Gottes steht.[8] Werbick macht deutlich, dass Jesus deshalb Gottes Kommen sein kann, „weil Gottes unendliche Beziehungswilligkeit und Beziehungsfähigkeit es vermag, dass Gott, der Vater, seinem ewigen Beziehungs- und Mitteilungswillen – dem ewigen Logos – durch seinen Geist in der Menschenwelt eine menschliche Wirklichkeit gibt, die diesen Beziehungswillen auf menschliche Weise lebt" (280). Es ist also Gottes guter Geist, der es möglich macht, dass uns in einer menschlichen Person Gottes Zusagewort begegnet. Oder noch einmal in Werbicks eigenen Worten: „Jesus Christus *wird* im Heiligen Geist Gottes heilvolles Dasein in der Welt" (285 Anm. 93).

So wichtig diese geistchristologische Vermittlungsfigur ist, so wenig eröffnet sie alleine bereits eine befriedigende Denkmöglichkeit für das Geschehen der Inkarnation. Werbick bleibt an der Stelle, an der bereits die klassische neuscholastische Theologie, aber auch die neuere analytische Theologie ihre christologischen Traktate entfalten, bewusst wortkarg. Will die traditionelle Schultheologie eine Theorie der Hypostatischen Union entfalten,[9] geht es ihm darum,

---

[8] Vgl. *K. v. Stosch,* Trinität (UTB Grundwissen Theologie), Paderborn 2017.

[9] Vgl. *T. Marschler,* Inkarnation, in: G. Gasser u. a. (Hrsg.), Handbuch für analytische Theologie (STEP 11), Münster 2017, 545–577, 545.

Gottes Ankommen beim Menschen in Worte zu fassen und Wege zu diesem Dasein Gottes für uns zu bahnen. Als Absicherung dieser Denkbewegung genügt ihm eine an Hegel erinnernde trinitarische Denkfigur. Gott vermag da zu sein „im Anderen seiner selbst" (317), er erweist sich in diesem Paradigma als „so ‚selbst-mächtig' und beziehungswillig, dass er sich nichts damit vergibt, in einer menschlich-endlichen Wirklichkeit da zu sein und ganz er selbst zu sein" (265). Die menschliche Wirklichkeit Jesu von Nazaret ist dabei so in Gott hineingenommen, „dass er *er selbst* bleibt und als er selbst lebt, indem er ewig Gottes Selbstmitteilung lebt, zusammen mit dem Vater Gottes Geist auslebt, ihn in die Menschen hineinlebt" (317). Man kann sicher nicht sagen, dass damit das Geheimnis der Inkarnation erklärt wäre. Aber das ist auch nicht Werbicks Ziel: Es geht ihm darum, Probleme zu stabilisieren und Hoffnungsperspektiven offen zu halten. Trotzdem fragt sich, ob sich noch etwas mehr Licht in eine Theorie der Hypostatischen Union bringen ließe, ohne in die klassischen Fallen und Aporien scholastischer Theologie zu geraten. Interessanterweise ist es gerade eine pragmatische Wendung der Philosophie, die hier möglicherweise weiterhelfen könnte.

2. Primat der Praxis: Von Wittgenstein zu Brandom und zurück

Im Folgenden möchte ich gerne einige Anregungen aus der Dissertation des Salzburger Theologen Martin Dürnberger aufgreifen, die die pragmatische Philosophie Robert Brandoms als Ressource erschließen, um die Christologie gerade im abstrakten Prunkstück der traditionellen Schultheologie praxeologisch zu erden und an die Lebenspraxis zurückzubinden. Sein Ansatz könnte helfen, einerseits die eben beschriebenen Begründungsdefizite zu bearbeiten und gleichzeitig zu vermeiden, dabei von der auch Werbick so wichtigen Verortung der Theologie in Glaubens- und Lebenspraxis Abstand zu nehmen.[10]

---

[10] Ich habe bereits vor dem Erscheinen von Dürnbergers Dissertation ausgehend von einem seiner Aufsätze auf seinen anregenden Denkanstoß reagiert. Diese bereits publizierten Überlegungen greife ich hier nicht noch einmal auf, sondern entwickle meine Gedanken noch einmal neu – diesmal auf der Basis seiner Dissertation. Dennoch gibt es natürlich an der ein oder anderen Stelle inhaltliche

2.1 Blindheit und Freiheit im Regelfolgen

Wittgensteins Spätphilosophie geht davon aus, dass wir in unserer Lebenspraxis immer schon von einem Weltbild geleitet werden.[11] Es handelt sich dabei um ein „Bezugssystem [...], das praktisch erhandelt wird"[12] – wie Martin Dürnberger zu Recht feststellt. Es liegt wie ein Flussbett all unseren Entscheidungen zugrunde und wird doch zugleich vom Strom des Lebens mitgeprägt. Dürnberger charakterisiert das Weltbild deshalb als semantischen Kosmos, „in den hinein man sozialisiert wird, nicht durch intellektuelle Erklärung, sondern Tun"[13]. Wittgenstein sieht also das letzte Fundament aller menschlichen Verständigungsprozesse im „*Handeln,* welches am Grunde des Sprachspiels liegt"[14]. Entsprechend bekennt er sich zu Goethes Grundsatz „Im Anfang war die Tat" (ÜG 402) und stellt heraus: „Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern

---

Überschneidungen zu meinem anderen Aufsatz; vgl. dazu *K. v. Stosch,* Denkwege (s. Anm. 6), 96–98.

[11] Vgl. hierzu ausführlich *K. v. Stosch,* Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (RaFi 7), Regensburg 2001, 107–112.

[12] Vgl. *M. Dürnberger,* Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom, Leiden u. a. 2017, 45.

[13] Ebd., 106.

[14] *L. Wittgenstein,* Über Gewißheit, hrsg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. v. Wright, in: Ders., Werkausgabe, Bd. 8, neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. ^{5}1992, 113–257, Nr. 204. Im Folgenden zitiere ich aus diesem Werk mit dem Sigel ÜG und der Angabe der Nummer. Ganz auf der Linie dieser praxeologischen Verankerung erklärt z. B. Wilhelm Lütterfelds die Sicherheit des Weltbild-Glaubens daran, dass man ‚zwei Hände' hat, „aus der praktischen Unbedingtheit seiner handlungsleitenden Funktion (vgl. ÜG 251), etwa daraus, daß man selbstverständlich zwei Hände benützt, um ein Buch zu lesen oder Auto zu fahren, ohne daß andere Alternativen überhaupt in Erwägung gezogen würden" (*W. Lütterfelds,* Wittgensteins Weltbild-Glaube – ein vorrationales Fundament unserer Lebensform?, in: J. P. Gálvez/R. D. Baldrich (Hrsg.), Wittgenstein und der Wiener Kreis, Cuenca 1998, 115–152, 122; vgl. ebd., 128: „Ist aber eine evidenzneutrale, sprachliche Praxis des Glaubens das ‚Ende' all unserer Begründungen und Rechtfertigungen, dann gibt es keinen epistemischen Grund für unseren Weltbild-Glauben. [...] Am ‚Grunde' des Sprachspiels, worin die Bedeutung eines Ausdrucks allererst vom Kind erlernt wird, liegt vielmehr das Lernen einer Handlungsweise, z. B. Milch zu trinken, ‚Bücher (zu) holen, sich auf Sessel (zu) setzen'" [ÜG 476]).

die unbegründete Handlungsweise"[15]. Letzte Gewähr der Sicherheit unserer Überzeugungen ist demnach unsere letzte Grundeinstellung, unsere praktisch vollzogene Lebenshaltung.[16] Unsere eingefleischten, unsere Identität ausmachenden Handlungsweisen, die unsere ganze Haltung dem Leben gegenüber dokumentieren, sind also die Grundpfeiler unseres jeweiligen Weltbildes und all unserer Sprachspiele. Sie sind für Wittgenstein die Grundlagen all unserer Gewissheit.

Ein semantischer Kosmos ist also nur verständlich und abgesichert, wenn er in Praxis eingebettet ist. Auch die für jede Form von Kommunikation so wichtige Befolgung von Regeln orientiert sich an öffentlicher Praxis, ja in Wittgensteins Perspektive ist Regelbefolgung selbst eine öffentliche Praxis, so dass die Bedeutung von Regeln erst durch eine solche Praxis sichtbar und verständlich wird.[17] Dabei müssen Regeln nicht unbedingt von mehreren Menschen vollzogen werden, wie man beispielsweise an den zeremoniellen Regeln sehen kann, die nur der Tenno befolgt. Allerdings gibt es

---

[15] ÜG 110; vgl. ÜG 148. Am Grunde unserer Sprachspiele wie unserer Regelformulierungen liegt das Handeln, also eine bestimmte Lebenspraxis, die nicht mehr begründet wird (vgl. auch *L. Wittgenstein,* Philosophische Untersuchungen I, in: Ders., Werkausgabe Bd. 1, neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. [9]1993, 225–485, hier § 211f.). „Daß ich z. B. sicher bin, daß dies meine Hand ist, bedeutet nichts anderes, als daß ich mit Selbstverständlichkeit in einer bestimmten Weise handle, nämlich derart, daß ich nicht mit fremden Händen etwas greifen will [...], was aber nicht heißt, daß es (dieses Verfahren; Vf.) unbegründet ist. Denn ich kann den Begründungsgedanken auf es überhaupt nicht anwenden. [...] Eine derartige praxeologische Basis läßt sich nur noch jenseits aller Begründung und Rechtfertigung beschreiben (ÜG 189)" (*W. Lütterfelds,* Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? Wittgensteins Paradox kontingenter Gewißheit, in: ZPhF 47 [1993] 352–369, hier 361f.). An dieser Stelle gilt: „Wir stehen nicht noch einmal hinter uns und unseren Handlungen und haben uns und die Handlungen zur Verfügung, sondern wir tun, was wir tun, und etwas anderes können wir nicht" (*T. Rentsch,* Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 1985, 248).

[16] Vgl. ÜG 404: „Ich will sagen: Es ist nicht so, daß der Mensch in gewissen Punkten mit vollkommener Sicherheit die Wahrheit weiß. Sondern die vollkommene Sicherheit bezieht sich nur auf seine Einstellung".

[17] Vgl. *L. Wittgenstein,* Untersuchungen (s. Anm. 15), § 202: „Darum ist ‚der Regel folgen' eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim' folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen".

auch in solchen Fällen einen Bezug zu einem sozialen Kontext und damit auch zu öffentlichen Kriterien. Nur so ist die Befolgung von Regeln eindeutig als solche ausweisbar.

Aufgrund dieses Praxisbezugs ist es nicht weiter beunruhigend, dass wir Regeln meistens blind folgen. Wittgenstein will dabei die Blindheit im Regelfolgen keineswegs normativ setzen, sondern nur *beschreiben*, dass wir in unseren grundlegenden, primitiven Sprachspielen den fundamentalen Regeln (also keineswegs allen und überall) blind folgen. „Wittgenstein meint nicht die Blindheit der Ignoranz, sondern die Blindheit der völligen Sicherheit und Gewißheit"[18]. Deshalb kann Wittgenstein schreiben: „Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*"[19]. Diese Form der Sicherheit und Gewissheit kann natürlich nur innerhalb unserer grundlegenden, völlig selbstverständlichen Sprachspiele und Lebensformen bestehen, also da wo wir auf unhinterfragte eingefleischte Handlungsweisen treffen. Wittgenstein geht also davon aus, dass „am Grund unserer sprachlichen Praktiken blindes Gewusst-wie steht: Er verwirft ein Verständnis von Regelfolgen, das auf explizite Regelkenntnis aufbaut" (106).[20]

Robert B. Brandom übernimmt von Wittgenstein die Idee des blinden Regelfolgens und ebenso das damit verbundene Konzept eines impliziten Gewusst-wie als semantischer Grundfigur (138). Allerdings betont er den Freiheitsaspekt in der Regelbindung: „Der Mensch vermag sich also frei an Regeln zu binden und diese zu verfehlen. Regelfolgen wird so als genuin *normatives* Phänomen beschrieben, das nur einem Bürger im Reich der Freiheit möglich ist" (139). Wittgenstein kennt zwar auch das Moment der Freiheit im Folgen bestimmter Regeln, betont aber viel stärker das mechanische Moment der Regelbefolgung. Entsprechend spricht er immer wieder von der Abrichtung auf Regeln.[21] Dagegen betont Brandom stärker,

---

[18] *U. Volk*, Das Problem eines semantischen Skeptizismus. Saul Kripkes Wittgenstein-Interpretation (Wissenschaftsgeschichte 12), Rheinfelden 1988.

[19] *L. Wittgenstein*, Untersuchungen (s. Anm. 15), § 219; vgl. *L. Wittgenstein*, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, hrsg. v. G. E. M. Anscombe u. a. = *Ders.*, Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt a. M. ^{5}1994, VII, 60: „Man folgt der Regel ‚*mechanisch*'. [...] das heißt [...] Ohne *nachzudenken*".

[20] Die ab jetzt im Fließtext in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich alle auf *M. Dürnberger*, Dynamik (s. Anm. 12).

[21] Vgl. *L. Wittgenstein*, Untersuchungen (s. Anm. 15), § 6.

dass man zwar Papageien abrichten kann, auf ein Zeichen hin ein bestimmtes Wort zu krächzen, hier aber deshalb keine Regelbefolgung vorliegt, weil „die Dimension der freien Anerkennung der Regel, nach der er dabei handelt" (140), fehlt. Brandom will damit nicht sagen, dass wir Regeln immer erst überprüfen und uns frei für sie entscheiden, bevor wir sie befolgen. Natürlich weiß auch er, dass wir meistens blind und mechanisch nach Regeln handeln. Aber zur Regelbefolgung wird dieses Handeln erst, weil wir die Regelbefolgung auch hinterfragen und uns von ihr distanzieren könnten. „Nicht eine Regel führt quasi kausal dazu, dass man ihr gemäß handelt, sondern die *Anerkennung* der Regel" (140). „Man bindet sich frei an etwas, dessen Gehalt sehr wohl das transzendieren kann, was man explizit vor Augen hat" (141). Ohne dieses Postulat würde in Brandoms Augen die kantische Distinktion von Natur- und Vernunftwesen unterlaufen. Es kann hier offen bleiben, ob dieser Aspekt Brandoms wirklich einen Unterschied und eine Weiterentwicklung von Wittgenstein darstellt. Für unseren Zusammenhang ist nur wichtig, dass auch die blinde Regelbefolgung in dieser Interpretation ein Akt der Freiheit ist.

Zugleich ist das Regelfolgen eingebunden in soziale Praktiken. Und auch hier betont Brandom stärker als Wittgenstein den Freiheitsgedanken. Das Soziale begreift Brandom nämlich als *„in und aus Anerkennungsverhältnissen gewoben"* (163). Soziale Akteure gehen handelnd Festlegungen ein und erwerben Berechtigungen; beides fasst Brandom mit dem Begriff des deontischen Status. „Festgelegt oder berechtigt zu sein ist also *prima facie* das Produkt einer sozialen Praxis" (164). Diese Festlegungen und Berechtigungen versteht Brandom als deontische Konten, die jedes Individuum führt und die in den *Spielen des Gebens und Verlangens von Gründen* (Sellars) geführt werden bzw. durch diese Spiele herausgefordert werden (169). Regelbefolgungen werden also dadurch als Freiheitsakte sichtbar, dass sie begründet und ggf. modifiziert werden, wenn sie jemand hinterfragt. Die Hinterfragung führt dazu, den eigenen Kontostand mit der Wirklichkeit abzugleichen, also neu zu klären, worauf ich mich festlegen lassen möchte und wozu ich mich berechtigt weiß. „Die Regelfolgepraxis ist also für Brandom eine *Praxis reziproken deontischen Kontoführens* sprachlicher Akteure, in der implizit Bündel von Folgerungs- und Festlegungsnormen [...] verwaltet werden" (173).

Gerade die Tatsache, dass wir immer wieder unsere Kontoführungen hinterfragen und also unsere Festlegungen und Ansprüche neu aushandeln und dabei mit Gründen nach Orientierung suchen, zeigt, dass wir in unserer Praxis nach Objektivität suchen und zu Recht Normativität beanspruchen. Aber wir haben keine andere Instanz als die *Spiele des Gebens und Verlangens von Gründen,* um unsere letzten Normen zu prüfen. Diese Spiele werden für Brandom immer dann nötig, wenn das Netz inferentieller Gliederungen in Frage gestellt wird, d. h. wenn *„berechtigte Anfragen auftreten"* (179). Die regulative Idee der Objektivität entsteht also durch die Vielfalt der Perspektiven des Kontoführens, also durch den perspektivischen Zugriff auf eine nichtperspektivische Welt (185). Doch welche Auswirkungen haben diese erst einmal rein philosophischen und deutlich dem Pragmatismus zuzurechnenden Überlegungen für religiöse Überzeugungen und dann für die Theoriebildung in der Christologie?

2.2 Zur Dynamik religiöser Überzeugungen

Auch religiöse Überzeugungen lassen sich nach Brandoms Konzeption als Regeln betrachten. So wäre beispielsweise die Überzeugung, dass Gott sich den Menschen zuwendet und sie zum Leben ermutigen will, in eine Regel übersetzbar, die unbedingte Zuwendung und Lebensbejahung handelnd vermittelt. Eine Mutter, die ihr Kind liebt und ihm Lust aufs Leben macht, lebt in der Regel ganz natürlich und instinktiv aus dieser Norm unbedingter Zuwendung. Aber auch wenn sie die Regel, ihrem Kind Zuwendung zu schenken, blind befolgt, kann sie diese prinzipiell explizit machen und sie reflexiv thematisieren. Vielleicht hinterfragt sie sie auch manchmal – etwa dann, wenn das eigene Kind ihr den Schlaf raubt. In Brandoms Terminologie geschehen diese Hinterfragungen „in deontischen Kontoführungspraktiken" und „in der Offenlegung der Kontostände angesichts differierender Notationen, d. h. in der Explikation von Berechtigungshaushalten" (202). Sprache hilft hier also nicht nur zum besseren Verstehen der Welt, sondern auch zur freien Selbstbestimmung (202). Menschen sind also geprägt durch *„verschiedene Bündel von Festlegungs- und Folgerungsnormen* – und in diesen ist man nicht gefangen, sondern zu diesen kann man sich, orientiert an der Frage *objektiver Berechtigung, reflexiv verhalten,* in *games of giving and asking for*

reasons" (206). An solchen Stellen wird das praktische Gewusst-wie verwandelt in ein ausdrückliches Wissen (207f.).

Für die freie Befolgung einer Regel ist nach Brandom allerdings nicht entscheidend, dass sie diskursiv begründet wird, sondern nur dass man prinzipiell zu einer solchen Begründung bereit ist, wenn sie gefordert wird. Das praktische Gewusst-wie kann also auch vorreflex in der Praxis deutlich werden. D. h., auch wenn die Mutter sich nie fragt, ob sie ihrem Kind Zuwendung schenken soll, sondern diese selbstverständlich und in all ihren Handlungen zeigt, hat sie doch frei die Regel befolgt. Ihre eingefleischten Handlungsweisen sind dann Ausdruck frei geschenkter Zuwendung und nicht einfach nur instinktiv gegebener Nestwärme, weil sie sich angesichts differierender Grundhaltungen bewähren ließen.

Anders als Rorty will Brandom hier also keinen Relativismus vertreten. Zwar gibt es auch bei ihm „keine externe Norm jenseits der Anwendungen"[22], d. h. die Mutter kann nicht jenseits der Praxis der Zuwendung sicherstellen, was Zuwendung ist und wie sie funktioniert. Aber es gibt hier durchaus richtig und falsch, weil es beim Regelfolgen eine soziale Verwaltung und die perspektivische Brechung von Kontoführungspraktiken (214) gibt. Wir gehen in diesem pragmatischen Zugriff eben von den robusten Bedeutungen unserer eingefleischten Handlungsweisen aus, die in unserer Kultur selbstverständlich sind: „bei Gewissheiten wie jenen, dass wir nie am Mond waren, dass wir in den Weiten des Weltraums nicht atmen können, dass wir innen nicht hohl sind, sondern ein Gehirn haben" (220). Natürlich weiß auch Brandom, dass wir all diese pragmatischen Gewissheiten prinzipiell hinterfragen könnten. Aber wenn man in einem prinzipiellen Bedeutungsskeptizismus auf diese Weise jeder Form von Gewissheit zu misstrauen beginnt, stärkt man eigentlich genau den cartesianischen Rationalismus, den man eigentlich überwinden will.[23]

---

[22] *G. W. Bertram,* Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie, Weilerswist 2006, 141.

[23] „In Brandoms Perspektive zehrt Derridas Bedeutungsskeptizismus also implizit von zu starken Vorstellungen objektiven Gehalts, die seine Skepsis erst verstehbar machen; aber er stellt damit gleichsam ‚einfach nur das alte Modell auf den Kopf', ohne es tatsächlich zu überkommen" (221). Eingeschlossenes Zitat *R. Brandom,* Semantik ohne Wahrheit. Interview mit Matthias Haase, in: DZPhil 54 (2006) 449–466, 465.

Für den Kontext der Religion bedeutet Brandoms Einsicht, dass es nirgends weder in Heiligen Texten noch in lehramtlichen Festlegungen eine magisch verbürgte, intrinsisch vorgegebene Bedeutung geben kann (222). Dagegen gilt auch *in religiosis*, „dass geschichtliche Erfahrung jene Kriterien und Standards *material* mitformt, umarbeitet, mitprägt, die sich Vernunft in ihrer *formal* auf Unbedingtheit ausgreifenden Dynamik selbst gibt" (226). D. h. die Standards der Vernunft und die Regeln der Religion verändern sich im Lauf der Zeit und sie verändern sich auch durch die Erfahrung ihrer Erfüllung (226 Anm. 92).[24] Wenn Jesus uns beispielsweise im Gleichnis vom Weinberg vor Augen führt, wie sich menschliche und göttliche Gerechtigkeit zueinander verhalten (Mt 20,1–16), hilft uns das Gleichnis dabei, unsere Standards zu weiten und zu verändern. Um noch einmal auf das Beispiel der Mutter zurückzukommen, die ihr Kind liebt. Sie weiß nicht abstrakt vorher, wie sie ihre Zuwendung ihrem Kind schenken kann, sondern sie wächst mit dem Kind mit und schafft es so je neu, dass die unbedingte Zuwendung für ihr Kind konkret wird. Dabei lernt sie auch von ihrem Kind und erkennt mehr und mehr, wie es Zuwendung als solche verstehen kann. Gerade in der Pubertät mag es Situationen geben, in denen ihr implizites Gewusst-wie an Grenzen stößt und sie nicht mehr weiß, wie sie ihrem heranwachsenden Kind noch unbedingte Zuwendung zeigen soll. Ihre Zeichen werden unklar und sie muss

---

[24] Philosophen wie V. Hösle werfen Brandom und ähnlich pragmatistisch argumentierenden Denkern vor, dass sie gerade hier im Perspektivismus scheitern, weil sie nicht zu erklären vermögen, wie eine solche überbietende Erfüllung kriterial ausgewiesen werden kann, wenn auch die formalen Vernunftkriterien selbst von ihr mitbetroffen sind. Vgl. *V. Hösle*, Inferentialismus bei Brandom und Holismus bei Hegel. Eine Antwort auf Richard Rorty und einige Nachfragen an Robert Brandom, in: W. Kellerwessel u. a. (Hrsg.), Diskurs und Reflexion (FS W. Kuhlmann), Würzburg 2005, 463–485, besonders 480. Doch Brandom vertraut an dieser Stelle keinem Metaprinzip, sondern nur „mühsamer Kleinarbeit" (*R. Brandom*, Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt a. M. 2000, 834). Es kann für ihn nur darum gehen, je neu auszuhandeln, was als Erfüllung angesichts unserer vorhandenen Erwartungen zählen kann und wie sich diese durch die Erfüllung verändern. „Mehr an Gewissheit und Fundament ist in Bedingungen der Endlichkeit nicht zu erhoffen. Alles andere würde verkennen, dass jedes Kriterium, das zwischen *Berechtigung* und *vermeintlicher Berechtigung* unterscheiden wollte, selbst semantisch unterbestimmt ist und in seiner Anwendung semantisch fortbestimmt zu werden vermag" (239).

sich neu ihrer Kontoführungspraktiken versichern. Aber das hat nicht zwangsläufig zur Folge, dass sie der Idee unbedingter Zuwendung misstraut, sondern nur dass sie sie dynamisch verstehen und je neu aktualisieren muss.

2.3 Jesus Christus als blinder Regelfolger

Wir hatten an dem Beispiel der Zuwendung der Mutter zu ihrem Kind versucht zu zeigen, wie unbedingte Zuwendung erfahrbare Wirklichkeit werden kann. Natürlich kann die Mutter als endliche Person streng genommen nur bedingt lieben. Aber sie kann darauf verzichten, Bedingungen zu stellen und also ohne Vor- und Nachbedingungen lieben. Sie kann ihr Kind annehmen, ohne irgendwelche Vorleistungen zu erwarten und ohne ihre Zuwendung davon abhängig zu machen, dass ihr Kind ihre Erwartungen erfüllt. Zugleich würde man wohl nur dann sinnvoll sagen können, dass sie ihrem Kind unbedingte Zuwendung schenkt, wenn ihre Zeichen für das Kind in verständlicher Weise Zuwendung darstellen. Das kann durchaus auch in herausfordernder Weise geschehen, aber eben immer so, dass das Kind sich dadurch angesprochen weiß. In glückenden Eltern-Kind-Beziehungen dürfte es gar nicht selten so sein, dass Kinder tatsächlich unbedingte Zuwendung durch ihre Eltern erfahren – vielleicht sogar ein Leben lang.

Entscheidend ist dabei nicht, dass die Eltern wissen, dass sie ihr Kind lieben, sondern dass sie Regeln folgen, die unserer öffentlichen Praxis entsprechend als Ausdruck von Zuwendung verstanden und die auch für das Kind als solche erlebt werden können. Sie brauchen also das praktische Gewusst-wie, ohne dass es immer darauf ankäme, dieses in reflexes Wissen übersetzen zu können. Wenn eine Mutter zum Beispiel weiß, wie sie ihr weinendes Kind trösten kann, kommt es nicht darauf an, dass sie diese Praxis erklären kann, sondern dass sie sie in einer für das Kind wohltuenden Weise durchführen kann.

In Jesus Christus ist in Dürnbergers christologischer Rekonstruktion „die unbedingte Zuwendung Gottes (in der er uns völlig gleich ist) *durchgängiges, frei angeeignetes Gestaltprinzip seiner Identität*" (292). D. h. in ihm würde unbedingte Zuwendung nicht nur im Blick auf die eigenen Kinder Wirklichkeit werden, sondern für alle Menschen. Und diese Zuwendung wäre als die Zuwendung einer

Macht zu verstehen, die auch im Tod zu retten vermag. Erst diese letzte Rettung rechtfertigt die Rede von *unbedingter* Zuwendung. Doch auch wenn wir diese letzte Rettung immer nur hoffend erwarten bzw. anfanghaft in Rekurs auf die Auferstehung Jesu bekennen können, hat die Rede von unbedingter Zuwendung dann einen intelligiblen pragmatischen Sinn, wenn wir von Jesus Christus behaupten können, dass er die Form von unbedingter Zuwendung allen Menschen gegenüber verkörpert, die ich eben im Blick auf die Elternliebe verständlich zu machen versucht habe.

Jesus wäre in dieser Perspektive also derjenige, der allen Menschen ohne Vor- und Nachbedingungen seine Liebe schenkt und so die Zuwendung Gottes Gestalt werden lässt. Er kennt seine Mitmenschen so gut, dass er Zeichenhandlungen zu vollziehen vermag, die von ihnen als unbedingte Zuwendung verstanden werden können. Die Frage, wie das Unbedingte hier im Bedingten verständlich zur Geltung kommen kann, würde Dürnberger also wieder ausgehend vom Phänomen des blinden Regelfolgens beantworten, das er als den Ort ansieht, „an dem sich eine unbedingte Zusage unter endlichen Bedingungen abbilden kann" (295). Dürnberger wörtlich: „Gottes unbedingte Zuwendung, aus der und in der Jesus sich selbst erfährt, lässt sich als *die letzte, blind beherrschte Norm all seines deontischen Engagements begreifen – Jesus ist in dieser Hinsicht ein ‚blinder Regelfolger', insofern er Gottes Zuwendung praktisch als letzten Maßstab seines Lebens beherrscht.* Als inkarnationstheologischer Konstruktionspunkt wird folglich jenes *praktische Gewusst-wie* vorgeschlagen, das eine zentrale Denkfigur (auch) in Brandoms normativen Pragmatismus darstellt" (296). Jesus muss also nicht explizit um seine Sendung wissen oder bestimmte Informationen über Gott bekommen. Er muss auch nicht präreflexiv mit Gott vertraut oder mit einem sonstwie besonders gearteten Selbstbewusstsein ausgestattet sein. Es genügt die pragmatische Annahme, dass er das praktische Gewusst-wie unbedingter Zuwendung umfassend beherrscht und in seinen eingefleischten Handlungsweisen zum Ausdruck bringt.

Um diesen Gedanken nicht supranaturalistisch aufzuladen, ist es zunächst einmal wichtig festzustellen, dass jedes Kind ganz selbstverständlich unbedingte Zuwendung ausstrahlt. Eltern, die ihr Kind lieben, erfahren auch durch ihr Kind unbedingte Zuwendung. Das kleinste Lächeln, selbst ein Räkeln und Gähnen vermögen sie in Ver-

zückung zu bringen. Ja, kaum ein Mensch kann sich dem Zauber der Lebensbejahung, den kleine Kinder ausstrahlen und in die Welt bringen, entziehen. Sie werden in das praktische Gewusst-wie unbedingter Bejahung hineingeboren. Die Frage ist also nicht so sehr, wie Jesus schon als Kind Zeichen unbedingter Zuwendung sein konnte, sondern wieso er dieses Zeichen durch sein Leben hindurch geblieben ist – und zwar für alle Menschen.

In dieser ersten Skizze kann diese Frage natürlich nicht umfassend beantwortet werden. Es sei nur so viel gesagt, dass es hier eine inkarationstheologische Antwort braucht und eine historische Bewährung. Inkarnationstheologisch ist zu sagen: „Der Identifikation Jesu mit der Zuwendung Gottes, die in seiner Existenz zur Geltung kommt, entspricht tatsächlich eine vorgängige Identifikation Gottes *mit ihm*" (293). Gott ist es also, der durch seine Erwählung Jesus die Möglichkeit gewährt, das ihm von Anfang an gegebene Gewusst-wie in seinem Leben durchzuhalten und je neu konkret werden zu lassen. „Gerade weil Jesus wahrer Gott war, vermochte er zu leben, wie er lebte – und entschied er in der Angstnacht am Ölberg, wie er entschied" (294). D. h. das Lebenszeugnis Jesu ist erst angemessen verständlich, wenn all seine Handlungen gedeutet werden als getragen von Gottes angstentmachtender Wirklichkeit. Hier kann wieder Werbicks geistchristologisches Modell zum Tragen kommen. Jesus war von Anfang an so sehr vom Geist Gottes erfüllt, dass er Gottes Zuwendung zur Welt erfahrbare Wirklichkeit machen konnte. Aber – und hier liegt die Innovation von Dürnbergers Ansatz – diese Möglichkeit ergab sich für Jesus durch seine Lebenspraxis, durch die Regeln, in die er hineingeboren wurde und die er nach und nach zu seinen eigenen machte. Jesus eignet sich also in Freiheit das an, was er immer schon ist – nicht immer bewusst, aber eben so, dass er mehr und mehr Gestalt unbedingter Zuwendung Gottes für alle Menschen wird.

Ein schönes Beispiel dafür, wie die Jesus in der Inkarnation geschenkte Wirklichkeit erst nach und nach von ihm ratifiziert und so in ihrer Universalität verständlich wird, ist die Geschichte der Begegnung Jesu mit der syrophönizischen Frau (vgl. z. B. Mk 7,24–30). Erst in der Begegnung mit der Hartnäckigkeit und dem festen Glauben dieser Frau erkennt Jesus, dass seine Sendung nicht nur seinem eigenen Volk gilt, sondern er die unbedingte Zuwendung Gottes auch für die Nichtjuden erfahrbare Wirklichkeit werden las-

sen kann und soll. An dieser Stelle ist es unerheblich, ob diese Aussage für den historischen Jesus gilt oder die Geschichte nur als nachträgliche Legitimation der Heidenmission entwickelt wurde. Wichtig ist, dass Jesus seine universale Mission erst nach und nach lernen musste, vielleicht sogar bis an sein Lebensende nicht verstanden hat. Das in seinen eingefleischten Handlungsweisen sichtbare praktische Gewusst-wie unbedingter Zuwendung hängt in seiner Geltung nicht davon ab, dass es von Jesus selbst erfasst oder reflexiv sichergestellt wird.

Allerdings würde Dürnberger in seiner von Brandom inspirierten Deutung annehmen, dass Jesus hier etwas in praktischer Gewissheit beherrscht, das er dann jeweils explizit zu machen versucht, wenn er mit anderen Praktiken der Kontoführung konfrontiert wird. Dürnberger traut Jesus also zu, dass er das blinde Regelfolgen immer wieder auch diskursiv verständlich machen kann und meint dafür auch viele Hinweise in der Bibel zu finden. „Die erzählerisch paradigmatische Gesprächssituation zeigt Pharisäer und Schriftgelehrte, die Jesus auffordern, die von ihm beanspruchte, blind beherrschte Zentralnorm seiner Lebensführung explizit zu machen – er soll offenlegen, mit welcher Berechtigung er sich anders verhält, als ihre eigenen deontischen Kontoführungen es erwarten hätten lassen: in der Frage, was ‚Sabbat' bedeutet (Mk 3,2–5; Mk 2,27f.), was ‚Unreinheit' und ‚Reinheit' bedeuten (z. B. Mk 5,25–34; Mk 7,1–23), wie Kinder zu behandeln sind (Mk 10,13–15), in der Frage, wer ‚Bruder' und ‚Schwester' (Mk 3,31–35) oder ‚mein Nächster' ist (Lk 10,25–37)" (302). In all diesen Gesprächssituationen expliziert Jesus seine Regelfolgepraxis und macht verständlich, inwiefern diese Gottes unbedingte Zuwendung darstellt.

Dürnbergers zustimmungswürdige Grundidee besteht also darin, dass „Jesus die unbedingte Zuwendung Gottes blind als Norm beherrscht" (303). Sie geht ihm gewissermaßen in Fleisch und Blut über (306), er lebt „eine blinde (gleichwohl freiheitsbasierte) Vertrautheit mit dem Willen des Vaters, die seine ganze Existenz prägt" (306). Die Betonung der Gründung des Regelfolgens in der Freiheit macht es in Brandoms Konzeption aber notwendig, dass Jesus immer dann, wenn seine Kontoführung herausgefordert ist, eine passende Antwort gibt und also immer dazu in der Lage ist, die Norm unbedingter Zuwendung auf die jeweilige Situation hin explizit zu machen.

Diese Notwendigkeit scheint mir nur schwer mit dem historischen Zeugnis über Jesus vereinbar zu sein. Die Begegnung mit der syrophönizischen Frau ist ein Beispiel dafür, wie schwer sich Jesus damit tat, seine Sendung zu verstehen. Hier ist vielleicht Wittgensteins Konzeption der Regelauffassung doch passender als die Brandoms, weil sie nicht davon ausgeht, dass alles Regelfolgen diskursiv verflüssigt und in Geltungsdiskursen rational eingeholt werden muss. Jesus darf in einem von Wittgenstein inspirierten Zugriff auch dann noch blinder Regelfolger sein, wenn er die unbedingte Zuwendung, die seine Praxis prägt, auch auf Nachfrage nicht diskursiv einholen kann. Jesus kann dann am Kreuz scheitern und verzweifeln, ohne selber noch einmal verständlich machen zu können, wie diese Ereignisse sich mit der unbedingten Zuwendung Gottes vertragen. Er kann bleibend seine Mission als nur auf Israel bezogen missverstehen oder sich auf die Sündenvergebung Johannes des Täufers angewiesen erfahren. All solchen Unzulänglichkeiten, von denen wir ganz nüchtern annehmen dürfen, dass sie auch in seinen reflexiven Selbstvergewisserungen zum Ausdruck gekommen sind, stören dann die regulative Verankerung unbedingter Zuwendung in seiner Lebenspraxis nicht, wenn er durch alle Zweifel hindurch in jeder Situation das praktische Gewusst-wie unbedingter Zuwendung beherrscht. Wenn Jesus also praktisch der Syrophönizerin in verständlicher Weise umfassende Zuwendung schenkt, ohne das an Vor- und Nachbedingungen zu knüpfen, wäre er in der blinden, nicht diskursiv erhellten Regelbefolgung erfahrbare Wirklichkeit unbedingter Zuwendung – auch dann noch, wenn er selbst auf Nachfrage nicht erklären kann, warum er auch zu Nichtjuden geschickt ist.

Mit Martin Dürnberger schlage ich also vor, dass bei Jesus Gottes unbedingte „*Zuwendung als letzte Norm eigener Lebensführungspraktiken implementiert ist*“ (297). Was diese Implementierung genau meint, entdeckt Jesus erst nach und nach (und wohl auch nie vollständig!) im Laufe seines Lebens. Und auch wir verstehen diese unbedingte Zuwendung nur nach und nach und sicher ebenfalls niemals vollständig. Das Besondere an Jesus wäre in dieser Perspektive, dass uns in seiner Zuwendung jeweils tiefer diese unbedingte Zuwendung verständlich wird, „weil man erst versteht, was Barmherzigkeit *wirklich* meint, wenn man sich vor Augen führt, wie *dieser Mensch* mit anderen verfährt“ (297). D. h. der Blick auf die Praxis Jesu macht erst die Unbedingtheitsaussagen des Glaubens verständ-

lich; Jesus erweist sich als Norm unserer Normen und Maßstäbe, in seinem Handeln wird verständlich, was unbedingte Zuwendung Gottes meint.

In Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi wird also verständlich, was mit unbedingter Zuwendung gemeint ist, insofern seine Zuwendung je größer, konkreter und umfassender ist, als ich erwartet hatte. Gottes unbedingte Zuwendung wird praktisch beansprucht – eben in dem blinden Gewusst-wie, also dadurch dass uns Jesu Zeichen und seine Praxis die Zuwendung Gottes konkret erfahrbar machen. Jesus findet all den aus der Dorfgemeinschaft ausgeschlossenen Menschen gegenüber, denen er als Wanderprediger begegnet, jeweils die Worte und Gesten, die ihnen unbedingte Zuwendung erfahrbar machen. Er sieht sie so sehr mit den Augen Gottes, dass er ihre Liebenswürdigkeit entdeckt und zum Ausgangspunkt seiner Zuwendung macht.

Dürnberger spricht an dieser Stelle vielleicht etwas zu vorsichtig von einer unüberbietbaren Entsprechung zwischen Jesus von Nazaret und der unbedingten Zusage Gottes. „Die (blind beherrschte, religiös virtuose) Lebenschoreographie Jesu entspricht unüberbietbar jener Melodieführung, die (so das christliche) Bekenntnis innertrinitarisch komponiert ist – die Bewegung seines Lebens erschließt uns diese Melodie" (305). Hier müsste man in Anknüpfung an die christologischen Aussagen der ökumenischen Konzilien wohl stärker formulieren und nicht nur von einer Entsprechung reden. Vielmehr geht es darum, dass in der Zuwendung Jesu die Zuwendung Gottes selbst erfahrbare Wirklichkeit ist. Gott selbst spricht sich uns in der Zuwendung Jesu zu. Nur durch diese Identifizierung Gottes mit Jesu Zuwendung ist diese tatsächlich stärker als der Tod und damit unbedingt.

3. Kontext jüdisch-christlicher Dialog: Zur Pluralitätsfähigkeit hoher Christologie

Wir haben bisher eine hohe Christologie entwickelt, die sich zwar niederschwellig und pragmatisch begründet, aber dennoch an der Rede von der Einmaligkeit, Unüberholbarkeit und Endgültigkeit der Selbstzuwendung Gottes in Jesus Christus festhält. In einem kurzen letzten Abschnitt will ich wenigstens andeutungsweise überlegen, wieso eine solche hohe Christologie auch im interreligiösen

Kontext beibehalten werden kann, ohne damit die Pluralitätsfähigkeit des Christentums preiszugeben.[25] Insbesondere der jüdisch-christliche Dialog ist seit der Schoa zu einem elementaren Kontext christologischer Selbstvergewisserung in Deutschland geworden, den es hier zumindest noch andeutungsweise einzublenden gilt.

In der Israeltheologie der Gegenwart ist es zu einer *opinio communis* geworden, die Unverbrüchlichkeit der Bundeszusage Gottes an Israel zu bekennen. Denn diese gründet nach dem biblischen Zeugnis in der Treue Gottes und kann deswegen genauso wenig verloren gehen wie die Erwählung Israels. „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt" (Röm 11,29). Andererseits gründet die bleibende Wertschätzung des Christentums für das Judentum in der Tatsache, dass sich Jesus von Nazaret – nach allem, was wir historisch über ihn wissen – zeit seines Lebens als Jude verstanden hat.

Natürlich waren diese beiden wichtigen Eckpfeiler jeder Israeltheologie schon in der alten Kirche bekannt und auch Paulus hat bereits mit ihnen gerungen. Aber erst die Erfahrung der Schoa machte es zumindest für die deutschsprachige Theologie unverzichtbar, aus diesen Daten eine bleibende Wertschätzung Israels abzuleiten. Von daher ist die Prägung der Christologie durch die Israeltheologie ein gutes Beispiel dafür, wie Erfahrungen aus der Lebenspraxis die dogmatische Theoriebildung verändern.

Bei aller Einmütigkeit im Blick auf die bleibende Wertschätzung des Judentums aus christlicher Sicht hat der Streit um die Reformulierung der Karfreitagsfürbitte durch Benedikt XVI. jedoch gezeigt, dass zumindest die Bedeutung der Christologie für die Vollendungshoffnung von Juden und Christen keineswegs geklärt ist.[26] Darf ein Christ – so wird man im Rückblick auf diese Diskussionen fragen müssen – legitimerweise dafür beten, dass ein Jude eschatologisch „Ja" zu Christus sagt und also Jesus liebend als den Christus erkennt

---

[25] Vgl. zu dieser Problematik ausführlicher *K. v. Stosch*, Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: MThZ 60 (2009) 42–50.

[26] Im Folgenden greife ich einige Formulierungen auf aus *K. v. Stosch*, Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth (Hrsg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission" (QD 238), Freiburg i. Br. 2010, 113–136, 128–131. Die biblische Fundierung des Kerngedankens habe ich auf der Grundlage der Diskussionen auf der diesem Band zugrundeliegenden Konferenz modifiziert.

oder stellt diese Hoffnung „eine Geringschätzung des jüdischen Selbstverständnisses" dar?[27] Und wenn man eschatologisch davon ausgeht, dass Juden Christus erkennen werden, was bedeutet das dann für die gegenwärtige Situation? Kann dann unter Umständen nicht doch eine Mission unter Juden angezeigt sein, damit Juden jetzt schon erkennen können, was ihnen sonst erst beim Jüngsten Gericht aufgeht?

Dieser Eindruck kann angesichts der von Benedikt XVI. eingeführten Karfreitagsfürbitte tatsächlich entstehen. Da die alte und die neue Karfreitagsfürbitte einander jedoch unmöglich widersprechen können, insofern die Bitte von 1970 ja im *ritus ordinarius* in Geltung bleibt, wird man die neue Bitte anders deuten dürfen.[28] Josef Wohlmuth hat hierzu die interessante Interpretation vorgeschlagen, dass es bei der Bitte um die Erkenntnis Jesu Christi um eine Erkenntnis gehe, die sich aus dem eigenen Innersten, also aus der Tora erschließe – eigentlich gehe es der Bitte also um eine Versöhnung von Judentum und Christentum. „Die Rettung Israels geschieht somit – parallel und unabhängig vom Vorgang der Völkermission – durch Gott, nicht durch die Kirche. Von Judenmission kann deshalb nicht die Rede sein"[29].

So wichtig diese Feststellung ist, so drängend bleibt die Frage, ob bei diesem eschatologischen Konzept die Versöhnung zwischen Judentum und Christentum nicht einseitig zu Lasten des Judentums erhofft wird. Darf ich als Christ wirklich hoffen, dass der Jude we-

---

[27] *H. G. Brandt,* Zu leicht befunden, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), „ … damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008, 24–27, 26.

[28] Vgl. *J. Wohlmuth,* Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen, in: W. Homolka/E. Zenger (Hrsg.), „ … damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008, 191–204, 196; zur Rezeption bzw. Nicht-Rezeption von Röm 11 in der neuen Karfreitagsfürbitte vgl. *M. Theobald,* Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth (Hrsg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission" (QD 238), Freiburg i. Br. 2010, 507–541.

[29] *J. Wohlmuth,* Karfreitagsfürbitte (s. Anm. 28), 200. „Dies bedeutet, dass in der Karfreitagsfürbitte von 2008 aus der paulinischen Überzeugung der Rettung ganz Israels am Jüngsten Tag eine Geschichtsaussage wird: Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels" (ebd., 201).

nigstens am Ende Jesus als den Christus erkennen wird oder wird durch diese Hoffnung der Versuch der Würdigung des Judentums unmöglich gemacht? Darf man wirklich darauf beharren, dass „in Jesus Christus Gott endgültig an den Völkern und auch an Israel gehandelt" hat und dass „die Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus Christus auch für das Bundesvolk die unüberholbar endgültige ist"[30]?

S. Mark Heim hat an dieser Stelle schon vor Jahren die Möglichkeit einer Pluralität religiöser Vollendungsformen in die Diskussion eingebracht.[31] Heim geht davon aus, dass wir den religiös Anderen erst dann ernst nehmen, wenn wir ihm zugestehen, dass Gott ihm die Vollendung ermöglichen wird, die er sich im Tiefsten erhofft. Da Gott die Liebe ist, wird er – so Heims Grundgedanke – nicht zulassen, dass unsere tiefsten Sehnsüchte und Hoffnungen zerstört werden, sondern er wird uns Vollendungsformen ermöglichen, die jeweils unseren Erwartungen entsprechen bzw. zumindest an diese anknüpfen. Der Buddhist wird also tatsächlich nicht auferstehen, weil er ja gar keinen Wunsch nach einer persönlichen Fortexistenz nach dem Tode hat. Vielmehr wird er hineinfinden in die sich selbst entleerende Leere des Shunyata, die auf diese Weise – wie von ihm erwartet – für ihn zur letzten Wirklichkeit wird. Dagegen hat der Christ die persönliche Begegnung und Verwandlung durch Jesus Christus zu erwarten.

Wie immer man zu diesem Denkansatz steht, so kann Heims Modell jedenfalls den Gedanken nahe bringen, dass Juden auch eschatologisch nicht Christus begegnen werden, sondern auf dem Weg der Tora gerettet werden. Der Gott Israels und der Gott Jesu Christi würde demzufolge Israel eine andere Form von Vollendung eröffnen als den Gojim. Wenn es heißt, dass niemand zum Vater kommt, außer durch Christus (vgl. Joh 14,6), so könnte man gemäß dem bekannten Diktum von Franz Rosenzweig sagen, dass Israel gar nicht mehr zum Vater kommen muss, weil es aufgrund der Erwählung Gottes immer

---

[30] *H. Dembowski*, Jesus Christus verbindet und trennt ... Anfangserwägungen zum christlich-jüdischen Dialog, in: E. Brocke/J. Seim (Hrsg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 25–45, 40f.

[31] Vgl. *S.M. Heim*, The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends, Grand Rapids, MI 2001; *Ders.*, Salvations. Truth and Difference in Religion, Maryknoll NY 1995.

schon bei ihm ist.[32] Eine Erlösung durch Christus oder eine eschatologische Verwandlung durch ihn würde überflüssig.

So elegant diese Lösung klingt, so wenig vermag sie doch der christlichen Hoffnungsgestalt ausreichend Rechnung zu tragen. Wenn Christen bekennen, dass alle Menschen durch Jesus Christus gerichtet werden, so soll dies keine Vereinnahmung anderer sein, sondern es folgt aus der Struktur der christlichen Hoffnung. Für Christen hängt eben alles davon ab, dass wir nicht von einer abstrakten Gerechtigkeit gerichtet werden, sondern dass Gott uns in menschlicher Gestalt und damit in Solidarität und in Sensibilität für unsere menschlich, allzu menschlichen Sorgen und Nöte richten und verwandeln wird. Es hieße, einfach den Anderen einen entscheidenden Vorzug vorzuenthalten, wenn ich nicht Christus als Richter für sie sehen würde. Nimmt man als Christ also für Juden oder andere Nichtchristen eine andere Gestalt von Vollendung an als die durch Christus, so billigt man ihnen der Logik christlichen Glaubens nach nur eine Vollendung zweiter Klasse zu. Von daher scheint mir das Problem des Nicht-Ernstnehmens des jüdischen Selbstverständnisses in diesem Denkangebot anders gelöst werden zu müssen.

Ein Schlüssel hierfür könnte die Einsicht sein, dass wir entsprechend der gängigen gegenwärtigen Schultheologie den Kommenden nur „in dem Maße kennen, als wir uns in unserem Denken und Handeln von seiner Botschaft bestimmen lassen"[33]. Als bedingte und endliche Wesen können wir aber das Unbedingte nur in bruchstückhafter Weise zur Richtschnur unseres Denkens und Handelns machen. Daraus folgt, dass wir auch als Christinnen und Christen längst nicht wissen, wie die Begegnung mit Jesus Christus aussehen wird und was es heißt, ihm zu begegnen. Christlicherseits dürfte es also selbstverständlich sein, dass die wahre Bedeutung des eigenen Glaubens erst am Ende aller Tage mit der Parusie Christi offenbar wird. Die dann erfolgende Begegnung mit dem endzeitlichen Messias könnte von daher sowohl für Juden als auch für Christen einige

---

[32] Vgl. *F. Rosenzweig,* Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher I, hrsg. v. R. Rosenzweig/E. Rosenzweig-Scheinmann, Haag 1979, 135.

[33] *J.-H. Tück,* In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv, in: IkaZ 38 (2009) 385–398, 391.

Überraschungen bringen und könnte beiden die gegenseitige Anerkennung erleichtern.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass auch Paulus im Blick auf die Rettung von ganz Israel den Messiasglauben mit einer alttestamentlichen Formulierung aufgreift. So schreibt er im Römerbrief an prominenter Stelle, dass der Retter Israels aus Zion kommen wird (Röm 11,26) und greift damit eine Verheißung des Propheten Jesaja auf (Jes 59,20f.), die in abgewandelter Weise auch im Psalter vorkommt (Ps 14,7). Auch wenn bei Paulus klar ist, dass er den hier genannten Retter mit Jesus Christus identifiziert, verzichtet er an dieser Stelle auf diese ausdrückliche Namensnennung. Offenkundig will er zeigen, dass es unterschiedliche Wege zu dem einen Zusagewort Gottes gibt und dass diese ebenso wie die Wege Gottes zu uns unerforschlich sind (Röm 11,33) und je neu Wege des Erbarmens Gottes mit Israel und den Völkern eröffnen.

Die Parusie Christi, dessen eschatologisches Antlitz weder die Kirche noch Israel kennen, stellt in dieser Perspektive das entscheidende noch ausstehende Ereignis für Juden und Christen dar, das in Kontinuität bei bleibender Diskontinuität sowohl zum christlichen Bild vom Parusiechristus als auch zur jüdischer Messiasvorstellung konzipiert werden kann.[34] Etwas salopp gesprochen, könnte man sagen, dass die Jüdin, die eschatologisch den Messias als Jesus Christus erkennt, nicht stärker überrascht sein wird, als die Christin, die die unabgegoltenen jüdischen Messiashoffnungen in Jesus Christus eschatologisch realisiert findet. Die Gestalt des Wiederkommenden wird für Angehörige beider Religionen und für alle Menschen herausfordernd und überraschend sein. Von daher scheint es mir nicht erforderlich und auch nicht zielführend zu sein, unterschiedliche eschatologische Vollendungsgeschehen für Juden und Christen anzunehmen. Die jüdischen Hoffnungen sind eben nicht alle bereits in Christus ersichtlich abgegolten, so dass es hilfreich sein kann, auch der bleibenden jüdischen Erwartungshaltung in der eigenen Sprache einen Ort zu geben.

Entsprechend wird von jüdischer Seite immer wieder betont, dass das entscheidende Problem an dem christlichen Glauben an das Gekommensein des Messias nicht in der Identität Jesu Christi

---

[34] Vgl. *P. von der Osten-Sacken,* Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (ACJD 12), München 1982, 132–136.

besteht, sondern in der offenkundigen Unerlöstheit der Welt. Der eigentliche Stein des Anstoßes besteht also weniger im von jüdischer Seite aus durchaus nachvollziehbaren Gedanken der Einwohnung oder Inkarnation Gottes in einem Menschen, sondern in der bleibenden Unerlöstheit der Welt nach dem Auftreten des angeblichen Messias.[35] Von daher wird man vielleicht einfach mit dem jüdischen Theologen Pinchas Lapide sagen dürfen: „Wenn der Messias kommt und sich dann als Jesus von Nazareth entpuppen sollte, dann würde ich sagen, dass ich keinen Juden auf dieser Welt kenne, der etwas dagegen hätte"[36].

Von daher sehe ich nicht, wieso es erforderlich sein sollte, die christliche Vollendungshoffnung aufgrund der Einsichten des Dialogs mit dem Judentum einer Revision zu unterziehen. Wichtig scheint mir lediglich zu sein, dass man in dieser Welt einen bleibenden Wert des Judentums für das Christentum anzuerkennen bereit ist. Die Christologie wäre also nicht so zu konzipieren, dass in Jesus Christus alle Verheißungen des Alten Testaments und alle bleibenden Erwartungen Israels erfüllt und dadurch erledigt sind. Vielmehr gilt es neu zu entdecken, was an der von Jesus Christus verkündigten und in ihm angebrochenen Gottesherrschaft noch fehlt und wie uns gerade das jüdische Zeugnis helfen kann, dieses Vermissen zu kultivieren und es dazu zu nutzen, um uns auf Gottes Zusagewort hin auszurichten.

Ich kann an dieser Stelle nicht mehr ausbuchstabieren, wie eine solche Würdigung des bleibenden Wertes des Judentums genau aussehen kann.[37] Ausgehend vom Thema dieses Beitrags will ich nur so viel andeuten, dass gerade die Bedeutung der Lebenspraxis und der ihr zugrundeliegenden Regeln für den Glauben etwas ist, das Christen wieder neu von Juden (und übrigens auch Muslimen) lernen könnten.

---

[35] Vgl. *M. Wyschogrod,* Inkarnation aus jüdischer Sicht. Aus dem Engl. v. O. Waßmuth, in: EvTh 55 (1995) 13–28.

[36] Pinchas Lapide im Rundfunkdialog mit Hans Küng: *P. Lapide/H. Küng,* Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart 1976, 49.

[37] Vgl. dazu *K. v. Stosch,* Verhältnis (s. Anm. 26), 132–136.