

ORDEN POUR LE MÉRITE
FÜR WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE

REDEN UND GEDENKWORTE

VIERUNDZWANZIGSTER BAND
1993 – 1994

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER · GERLINGEN

EBERHARD JÜNGEL

ZUM WESEN DES CHRISTENTUMS

I.

Was ist das eigentümlich Christliche? Was ist das Wesen des Christentums? Dieser Frage soll ich mich stellen. Ich zitiere zunächst zwei Antworten:

1. »Das Christentum ist die paradoxe Wahrheit, ... daß das Ewige einmal in der Zeit gegenwärtig geworden ist.«¹ Mehr braucht man nicht zu wissen. »Selbst wenn die [diesem Ereignis des Zeitlichwerdens der Ewigkeit] gleichzeitige Generation nichts anderes hinterlassen hätte als die Worte: ›Wir haben geglaubt[,] daß der Gott anno so und so sich gezeigt hat in der geringen Gestalt eines Knechts, unter uns gelebt und gelehrt hat, und alsdann gestorben ist« – das ist mehr als genug ...; denn diese kleine Anzeige, dies weltgeschichtliche N.B. reicht zu ...«.² So Kierkegaard, der das Christentum als Ausdruck des Glaubens an die Menschwerdung Gottes und als nichts anderes begriffen wissen will. Doch jenes kleine weltge-

¹ S. Kierkegaard, Das Buch über Adler, Gesammelte Werke, 36. Abt., neugeordnet und übersetzt von H. Gerdes, 1962, 49f.

² S. Kierkegaard, Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie, hg. von Johannes Climacus, Gesammelte Werke, 10. Abt., übersetzt von E. Hirsch, 6. Tausend, 1967, 101.

schichtliche *Nota Bene* hat es in sich. Denn der Glaube an die Menschwerdung Gottes bestimmt zutiefst die Existenz derer, die daran glauben, ja nach deren Selbsteinschätzung nicht nur ihre eigene Existenz, sondern die Existenz der Welt. Und insofern gehört zu dieser ersten, der Kierkegaardschen Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums, die zweite, die reformatorische Antwort: »Letztendlich ist das Christentum *Freiheit*: Postremo, libertas est christianismus.«⁵ Diese knappe Wesensbestimmung des Christentums durch den jungen Melanchthon hat offensichtlich auch philosophisch überzeugt. Mit freilich anderen Konnotationen als der Reformator haben später z. B. Fichte⁴ und Hegel⁵ das Christentum als *Religion der Freiheit* aufgefaßt und dabei wiederum der Reformation eine wesentliche Rolle für die geschichtliche Verwirklichung der als Wesen des Christentums verstandenen Freiheit zuerkannt. Und selbst Karl Marx hat – wohl im direkten Anschluß an Hegel, der in der französischen Revolution »in anderer Gestalt die luther'sche Reformation vollbracht« sah⁶ – als »Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ... die *Reformation*« identifiziert, insofern »Luther ... die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt«, dafür allerdings »die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat.«⁷

³ *Ph. Melanchthon*, *Loci communes*. 1521, hg. von *H. Engelland*, in: *ders.*, *Werke in Auswahl*, hg. von *R. Stupperich*, Bd. II/1, 1952, 128, 23.

⁴ Vgl. *J. G. Fichte*, *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche*, in: *J. G. Fichte's sämtliche Werke*, hg. von *I. H. Fichte*, Bd. 4 (2. Abt., Bd. 2), 1845 = 1965, 369–600, 522, 531ff.

⁵ Vgl. *G. W. F. Hegel*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *System und Geschichte der Philosophie*, hg. von *J. Hoffmeister*, 1940, PhB 166, 63; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hg. von *F. Brunstädt* (Reclam), 1961, 359, 459. Dazu *W. Pannenberg*, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, in: *ders.*, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*,² 1978, 78–113.

⁶ Vgl. *G. W. F. Hegel*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, hg. von *H. Glockner*, Bd. 19, ⁴1965, 526.

⁷ *K. Marx*, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, *Marx – Engels – Werke*, Bd. 1, 1961, 385f.

2. Ich halte die Kennzeichnung des Christentums als *Glauben an die Menschwerdung Gottes* und eben deshalb als *Religion der Freiheit* für zutreffend und möchte sie im folgenden ein wenig explizieren. Vorausgesetzt ist bei dem folgenden Versuch, das Wesen des *Christentums* zu bestimmen, immer, daß das Wesen der *Religion* – jedenfalls aus der Sicht des Christentums – »weder Denken noch Handeln«⁸ ist, weder theoretisches Wissen noch moralische Praxis, sondern eben *Glauben*. Glauben aber ist ein die eigene Existenz sammelndes, ein mein ganzes Leben konzentrierendes *Vertrauen auf Gott* und als solches zwar keine Erfahrung in der Reihe weltlicher Erfahrung, wohl aber eine Erfahrung mit diesen weltlichen Erfahrungen: eine Erfahrung mit der Erfahrung, in der der Glaubende sich inmitten aller Bedrohung durch die Möglichkeit des Nichtseins als von Gott ins Sein gerufen und zu ewigem Sein bestimmt erfährt. Daß der solchermaßen vom Denken und vom Handeln unterschiedene Glaube – Schleiermacher nannte ihn eine »eigene Provinz im Gemüte«⁹ – dann, schon um sich selbst zu verstehen, seinerseits das *Denken* ruft und also als *fides quaerens intellectum* existiert, und daß er, weil er die Welt zu einem wenigstens halbwegs gelingenden Gleichnis des Reiches Gottes gestalten will, zum *Handeln* anleitet: daß der Glaube sich also mit Denken und Tun *verbindet*, darf doch nicht darüber hinweg täuschen, daß Religion in ihrem Wesen weder Denken noch Handeln, sondern eben *Glauben*¹⁰ ist. Unter dieser Voraussetzung soll nun nach dem Proprium der *christlichen Religion* gefragt werden.

⁸ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], PhB 255, hg. von H.-J. Rothart, 1961, 29.

⁹ A.a.O. 20.

¹⁰ Die *fides quaerens intellectum* intendiert also keine sich vom Glauben emanzipierende Gnosis, sondern eine durch den *intellectus fidei* ermöglichte Intensivierung des Glaubens, so daß es sich nahelegt, von einer *fides quaerens intellectum quaerentem fidem* zu reden.

Dabei muß der Fragende sich allerdings eines *methodologischen Problems* bewußt sein, das mit der Frage nach dem Wesen des Christentums unlösbar verbunden ist: eines methodologischen Problems, das sich bereits anmeldet, wenn z. B. der *Reformation* eine besondere hermeneutische Funktion für die Bestimmung des Wesens des Christentums zuerkannt wird. »Mit welchem Recht?« – werden römisch-katholische oder orthodoxe Christen fragen. Und damit ist das methodologische Problem unübersehbar zur Stelle. Es läßt sich in die Frage kleiden, *wo* genau sich das Wesen des Christentums zu erkennen gibt. Ich illustriere zunächst die Bedeutung dieses methodologischen Problems an einer klassischen Kontroverse.

II.

Unter dem Titel »Das Wesen des Christentums« hat der frühere Kanzler dieses Ordens Adolf von Harnack zu Beginn dieses Jahrhunderts eine vielbeachtete Vorlesung für Hörer aller Fakultäten gehalten, die alsbald veröffentlicht wurde und – in 14 Sprachen übersetzt – eine außerordentliche Verbreitung fand.¹¹ Obwohl der Ausdruck »Wesen des Christentums« vermutlich eine pietistische Wortbildung ist,¹² ist er nach einer Bemerkung von Ernst Troeltsch erst durch Harnacks Vorlesungen »ein allgemein bekannter und ge-

¹¹ *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums. Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von *R. Bultmann*, 1950.

¹² Als ältester bekannter Beleg gilt eine Predigt des Bengel-Schülers *Ch. A. Crusius*, die *J. A. Ernesti* 1762 in seiner Zeitschrift »Neue theologische Bibliothek« besprochen hat. *Ph. J. Spener* (Der Evangelische Glaubens-Trost, 1695, Bd. 2, 105) nennt, rückbezogen auf das Christentum, die Wiedergeburt »das rechte Wesen davon«. Vgl. *H. Hoffmann*, Zum Aufkommen des Begriffs »Wesen des Christentums«, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Jg. 45, 1927, 452–459, 456f.

brauchter«¹⁵ Ausdruck geworden. Troeltsch bemerkt das in kritischer Absicht und stellt gegenüber dem geläufig gewordenen Gebrauch des Ausdrucks, aber auch im Sinn einer kritischen Rückfrage an Harnacks Vorgehen, die Frage »Was heißt »Wesen des Christentums«?¹⁶ Die Frage ist in der Tat unerlässlich.

1. Harnack hatte seine Aufgabe, das Wesen des Christentums zu bestimmen, »als eine rein historische« verstanden. Es ging ihm darum, »das Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen auch unter spröden Formen zu erkennen, es herauszuheben und verständlich zu machen«.¹⁴ Gegenstand dieser angeblich rein historischen Fragestellung ist die Verkündigung Jesu und die »Gesamterscheinung der von ihm ausgegangenen Wirkungen«.¹⁵ Den »geschichtlichen Befund, gegliedert, aber in seiner Totalität« darzustellen »und aus ihm das Wesentliche« zu »entnehmen«,¹⁶ ist das Ziel des angeblich rein historischen Verfahrens, von dem ausdrücklich jede »apologetische und ... religionsphilosophische Betrachtung« ausgeschlossen sein soll.¹⁷

Troeltsch hielt einen solchen methodologischen Standpunkt indessen für eine Selbsttäuschung. Obwohl er Harnacks historische Kunst bewunderte und die Ergebnisse seiner Geschichtsforschungen weitgehend übernahm, widersprach er der hermeneutischen Einstellung Harnacks mit der Forderung, sich der systematischen Voraussetzungen bewußt zu werden, die ein »Suchen nach dem Wesen des Christentums« einschließt. Denn nach dem »Wesen des Christentums« fragen, das heißt für Troeltsch: »das organisierende und hervorbrin-

¹⁵ E. Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentums«?, in: Die Christliche Welt, 1903, wieder abgedruckt in: *ders.*, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften, Bd. 2, ²1922 = 1962, 386–451, 386.

¹⁴ A. v. Harnack, a.a.O. XVII.

¹⁵ A.a.O. XVIII.

¹⁶ A.a.O. XXII.

¹⁷ A.a.O. 4.

gende Prinzip der Fülle von Lebenserscheinungen suchen, die wir das Christentum nennen«. ¹⁸ Doch welche Lebenserscheinungen zählen wir zu *Recht* zum Christentum, so daß sie auf dasselbe »organisierende und hervorbringende Prinzip« zurückgeführt werden können? Welche sich als christlich verstehenden Lebenserscheinungen sind hingegen eher als *Entartungen* des Christentums anzusehen, so daß sie gerade nicht auf dasselbe »organisierende und hervorbringende Prinzip« zurückverweisen, also nicht als Ausweisungen des Wesens des Christentums in Betracht kommen? Und nach welchem *Kriterium* kann man derart unterscheiden?

Nach dem Urteil Troeltschs vermag die angeblich rein historisch-induktive Fragestellung Harnacks diesen Fragen nicht zu genügen und also die Aufgabe der Wesensbestimmung nicht zu lösen. Ist doch die »Wesensbestimmung« nach Troeltsch »eine Aufgabe höherer Ordnung«, die sich nur »an dem Punkte des Uebergangs der empirisch-induktiven Geschichte zur Geschichtsphilosophie« ¹⁹ angemessen stellen und lösen läßt.

2. Das von Troeltsch markierte methodologische Problem war in anderer Gestalt auch früheren Zeiten vertraut: so z. B. dem *Pietismus* mit seiner Frage nach dem »wahren Christentum« bzw. nach seinem »rechten Wesen«. In wieder anderer Gestalt war das Problem der *Aufklärung* vertraut mit ihrer Unterscheidung zwischen »zufälligen Geschichtswahrheiten« (bzw. »Verités de Fait« oder »Verités Positives«) und – durchaus in der Geschichte anschaulich werdenden – »notwendigen Vernunftwahrheiten« (bzw. »Verités de Raison« oder »Verités Eternelles«) ²⁰ und der ihr parallel gehenden Unterscheidung zwischen vernünftigem (natürlichem) Religionsglauben und

¹⁸ E. Troeltsch, a.a.O. 394.

¹⁹ A.a.O. 398.

²⁰ Vgl. G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. von P. Rilla, ²1968, 12; G. W. Leibniz, Essais de Théodicée, in: *ders.*, Die philosophischen Schriften, Bd. 6, hg. von C. J. Gerhardt, 1978, 1–471, 50 u. 404.

statuarischem Kirchenglauben (Geschichtsglauben). Das Problem stellt sich verschärft, wenn man wie Fichte der Meinung ist, daß das Christentum in »seinem wahren Wesen noch nie zu allgemeiner und öffentlicher Existenz gekommen« ist und dennoch bereits »gewirkt« habe, »um nur erst sich selbst den Weg zu bahnen und die Bedingungen seiner öffentlichen Existenz hervorzubringen«.²¹

Troeltsch hat daraus dann die Konsequenz gezogen, daß für die Bestimmung des Wesens des Christentums der jeweilige als wahrhaft christlich behauptete Standpunkt ausschlaggebend sei, insofern ihm eine eminent kritische Funktion bei der unerläßlichen Unterscheidung des Relevanten und Irrelevanten, des Wesentlichen und Wesenswidrigen oder auch nur Unwesentlichen zukommt: »Der protestantische Standpunkt gegenüber dem katholischen, der kirchliche gegenüber dem individualistischen, der sektenhafte gegenüber dem kirchlichen, die Kirche, Sekte und Mystik zusammenschauende Synthese: alles das sind als Wesensbegriffe zugleich kritische Stellungnahmen und Ausscheidungen des Unwesentlichen oder Wesenswidrigen«.²² Troeltsch folgerte daraus, daß der »einheitliche Gedanke des Wesens ... doch überhaupt nur im Denken des zusammenfassenden Historikers« existiere, und zwar »nicht bloß« als »*Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich*«, als »*Kritik an den Erscheinungen*«.²³

3. Den Maßstab für diese sich gleichermaßen als Abstraktion und als Kritik vollziehende Wesenserfassung findet das Denken nach Troeltsch nur so, daß sich der Denkende »rein dem Eindruck der Sache hingibt«. Das aber vermag nur »eine zugleich exakt-historisch gebildete und religiös-ethisch durchgearbeitete Persönlichkeit«.²⁴ Dadurch kommt nun aber ein ausgesprochen persönliches und sub-

²¹ J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in: *ders.*, a.a.O., Bd. 7 (3. Abt., Bd. 2), 1846 = 1907, 3–256, 186.

²² E. Troeltsch, a.a.O. 406.

²³ A.a.O. 406f.

²⁴ A.a.O. 408.

jektives Moment in die Wesensbestimmung des Christentums, so daß diese »niemand angewiesen und aufgezwungen werden kann«. Das ist allerdings sachgemäß. Im Grunde läuft die Aufgabe einer Wesensbestimmung des Christentums auf dasselbe hinaus »wie die immanente Kritik irgendeines Buches«. An die Stelle des historischen Beweises tritt die historische Meisterschaft, die durch die Ko-Präsenz anderer Meister korrigierbar ist. »Daß der Historiker wirklich den Hauptzug richtig treffe, wirklich die Verkehungen und die Zufälle scharf erkenne, das hängt lediglich von seiner Vertiefung in die Tatsachen und von der Reife seiner Urteilskraft ab, ist also eine Sache historischer Meisterschaft. Die verschiedenen Meister können sich hier gegenseitig korrigieren und durch solche Korrektur die Erkenntnis fördern. Die Stümper, die Doktrinäre, die Fanatiker, die Engherzigen, die Subalternen und die Spezialisten [sic!] aber sollen die Hand davon lassen.«²⁵

Bleibt freilich die Frage, *wo* man bei der »Vertiefung in die Tatsachen« den besten »Eindruck der Sache« empfängt. Harnack hatte *den historischen Jesus und seine Verkündigung*, also die anfänglichste Tatsache, auf die sich das Christentum bezieht, privilegiert. Daran ist insofern anzuknüpfen, als auf jeden Fall der in den neutestamentlichen Schriften erkennbare *Ursprung* des Christentums konstitutiv für dessen *Wesen* ist. Doch die Frage nach dem *Ursprung* des Christentums wirft ein neues, ja sie wirft das eigentliche Problem in Blick auf die Bestimmung des Wesens des Christentums auf.

4. Harnack nannte das, was Jesus zu sagen hatte (im Anschluß an Mt 5,1 ff. 28 f. und Lk 4,18–21) »sein Evangelium«:²⁶ »Was ist christliche Religion? Wo haben wir den Stoff zu suchen? Die Antwort erscheint einfach und zugleich erschöpfend: *Jesus Christus und sein Evangelium*«. ²⁷ Da aber »jede große, wirksame Persönlichkeit einen Teil ihres Wesens erst in denen offenbart, auf die sie wirkt«, muß als

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. *A. v. Harnack*, a.a.O. 180, Anm. zu 6.

²⁷ A.a.O. 6.

»Stoff« der christlichen Religion auch die »Geschichte des Evangeliums« berücksichtigt werden, »wenn wir sein Wesen kennen lernen wollen«.²⁸

Doch Harnack selber hatte – historisch durchaus zutreffend – konstatiert, daß »das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat«, nicht die Person Jesu selber zum Gegenstand der Verkündigung hat: »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein«.²⁹ Angesichts dieser historisch durchaus zutreffenden Bemerkung erhebt sich nun allerdings die entscheidende Frage, ob ohne den *Glauben an Jesus als den Sohn Gottes, als den Christus, als den Herrn* – oder wie immer die sogenannten christologischen Hoheitstitel lauten – überhaupt von christlicher Religion bzw. vom Christentum die Rede sein kann. Immerhin wird im Neuen Testament der Ausdruck *Evangelium* überwiegend gerade nicht als Bezeichnung dessen, was Jesus verkündigt hat, gebraucht, sondern vielmehr als Bezeichnung derjenigen Verkündigung, die den Verkündiger Jesus nun seinerseits verkündigt: als Christus, Sohn Gottes usw. Harnack hat denn auch in einer später angefügten Anmerkung ausdrücklich eingeräumt: »Daß Jesus in das Evangelium, wie es Paulus und die Evangelien verkündigt haben, nicht nur hineingehört, sondern den eigentlichen Inhalt dieses Evangeliums bildet, braucht nicht erst gesagt zu werden«.³⁰

²⁸ A.a.O. 6f. Folglich »können wir auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muß, recht würdigen«: a.a.O. 7.

²⁹ A.a.O. 86.

³⁰ A.a.O. 183, Anm. zu 86; Harnack meint denn auch, in seinen Vorlesungen gezeigt zu haben, wie »es zu diesem Übergang [sc. von dem Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat und in das er nicht hineingehört, zu dem von Paulus und den Evangelisten verkündigten Evangelium, dessen eigentlichen Inhalt Jesus Christus bildet] gekommen ist und inwiefern er zurecht besteht« (ebd.). Doch genau diese Aufgabe haben die berühmten Vorlesungen Harnacks wohl eher verharmlost als gelöst.

5. Dann aber stellt sich als die eigentliche Grundfrage der christlichen Theologie die Frage, »wie es zu verstehen ... ist, daß aus dem Verkündiger Jesus der Verkündigte Jesus Christus wird«. Rudolf Bultmann hat in dieser – von ihm in scharfer Präzision gestellten – Frage »das Problem der neutest. Theologie überhaupt« wahrgenommen und systematisch erläuternd hinzugefügt: »Es kann auch als das Problem des Inkognito Christi bezeichnet werden«. ⁵¹ Das Problem des Inkognito Christi aber ist identisch mit dem kleinen weltgeschichtlichen *Nota Bene* – wie Kierkegaard formuliert hatte –, »daß der Gott anno so und so sich gezeigt hat in der geringen Gestalt eines Knechts, unter uns gelebt und gelehrt hat, und alsdann gestorben ist«. ⁵² Denn daß der Verkündiger zum Verkündigten geworden ist, das läßt sich nur verstehen, wenn sich Gott selbst mit dem ihn und sein Reich verkündigenden Jesus so identifiziert hat, daß man von einer Menschwerdung Gottes reden muß. Genau das aber glauben die Christen. Und sie glauben zugleich, daß auch dieser ihr Glaube aus dem geglaubten Ereignis der Menschwerdung Gottes allererst hervorgegangen ist. Der christliche Glaube weiß sich durch das, was er glaubt, begründet. Er weist also ständig von sich selber weg, indem er auf seinen *Grund* hinweist, der zugleich sein *Gegenstand* ist. Diese Zirkelstruktur ist dem christlichen Glauben wesentlich. Es gehört zum Wesen des Christentums, daß zwar dessen Wahrheit sich nur dem Glauben erschließt, daß aber der Glaube in strikter Selbstlosigkeit nicht an sich selber, sondern allein an seinem Grund und Gegenstand interessiert ist: eben an der geglaubten Menschwerdung Gottes in Gestalt der Identifikation der Ewigkeit mit der Zeit des Menschen Jesus. Doch mit der Rede von

⁵¹ Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966, hg. von B. Jaspert, Karl Barth-Gesamtausgabe, Bd. V/1, 1971, 63. Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, hg. von O. Merk, ⁹1984, 35.

⁵² S. Kierkegaard, Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie, hg. von Johannes Climacus, a.a.O. 101; R. Bultmann bezieht sich in seinem Brief an Karl Barth auf dieses »weltgeschichtliche N. B.«.

der Menschwerdung Gottes sind wir bereits von der formalen, methodologischen Problematik zur materialen Bestimmung des Wesens des Christentums übergegangen.

III.

Das Christentum unterscheidet sich von allen anderen Religionen – aber auch von allen möglichen Lebenseinstellungen und Weltanschauungen – sehr elementar dadurch, daß die Christen sich zu einem Menschen als ihrem Gott bekennen. Das Christentum ist definiert durch den Glauben an Jesus Christus. Insofern ist das Wesen des Christentums in einem *Namen* ausgesagt.

1. Für diesen Namen ist es allerdings charakteristisch, daß er Ausdruck eines *Geheimnisses*, eines *Mysteriums* ist. Ich betone: eines *Geheimnisses* und nicht etwa eines *Rätsels*. Wer des Rätsels Lösung kennt, für den hat das Rätsel seine Rätselhaftigkeit verloren. Wem sich indessen ein Geheimnis so erschließt, daß er *verstehend* in es einzudringen vermag, für den steigert sich die Geheimnishaftigkeit des Geheimnisses noch. Das Geheimnis sperrt sich also gegen das Verstehen nicht, sondern es will ergriffen und verstanden werden, und je intensiver es ergriffen und verstanden wird, desto geheimnisvoller wird es. Goethe hat durchaus auch den biblischen Begriff des *μυστήριον* erfaßt, wenn er – freilich im Blick auf die Natur – formuliert: »So *ergreifet* ohne Säumniß/Heilig öffentlich Geheimniß«. ³⁵ Das gilt erst recht von dem Mysterium, das mit dem Namen Jesu Christi gegeben ist.

Dieser Name war ja ursprünglich kürzer. Zu Lebzeiten hieß der Träger dieses Namens nur *Jesus*. Aus *Jesus* ist dann *Jesus Christus* geworden. *Christus*, hebräisch *Messias*, der *Gesalbte*, war ursprünglich ein Titel, der die im Namen Gottes kommende endzeitliche Richter-

³⁵ *J. W. v. Goethe*, Epirrhema, Weimarer Ausgabe, Bd. 3, 1890, 88.

und Erlösergestalt bezeichnete, deren Wort und Tat endgültig, definitiv ist. Von einem bestimmten Zeitpunkt an – vermutlich erst nach seinem Tod – wurde dieser Titel (neben anderen sogenannten Hoheitstiteln wie »Herr«, »Menschensohn«, »Heiland«, »Davidsson«, »Sohn Gottes« usw.) dem Menschen Jesus zugelegt. Damit sollte die religiöse Gewißheit zum Ausdruck gebracht werden, daß in der Geschichte dieses Menschen Gott selbst auf definitive Weise richtend und erlösend am Werke war: Gott war in Christus, die Welt mit sich versöhnend – formuliert der Apostel Paulus diese Gewißheit (2Kor 5,19). Das Christentum entstand, als der Glaube an Jesus *als* den Christus (*als* den Herrn, *als* den Menschensohn, *als* den Heiland, *als* den Davidsson, *als* den Gottessohn usw.) entstand. Dieses »christologische Als« – wie ich es nennen möchte – birgt das eigentliche Geheimnis der Person, an die die Christen glauben und von der her sie sich selbst verstehen.

Dabei ist dies allerdings entscheidend, daß alle sogenannten christologischen Hoheitstitel nicht nur für ihren Träger bedeutsam sind, sondern auch für die, die ihm diese Titel bekennd zusprechen. Die christologischen Hoheitstitel qualifizieren nicht nur den Titulierten, sondern auch die Titulierenden, und zwar so, daß sie sich nun von dem Titulierten her ganz neu verstehen. Sie gewinnen ein neues Selbstverständnis, das Selbstverständnis von *Christen*, in dem sie sich zu Jesus als den Christus bekennen.

Von den vielen Titeln ist der Christustitel dann so sehr mit der Person des Menschen Jesus verschmolzen, daß er aufhörte, ein bloßer Titel zu sein, und zum Bestandteil des Namens dieser Person wurde. Der Träger dieses Namens ist damit gekennzeichnet als diejenige Person, deren Geschichte über alle Geschichte entscheidet. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums ist also letztlich die Antwort auf die Frage, wie und warum es zum Glauben an Jesus *als* den Christus – oder kürzer: zum Glauben an Jesus Christus – gekommen ist. Wer die Namenserweiterung von *Jesus* zu *Jesus Christus* verstanden hat, der hat das Wesen des Christentums verstanden.

Steht doch mit dieser Namenserweiterung nicht nur das Verständnis

jener Person, die vor nunmehr fast zweitausend Jahren gelebt hat, zur Entscheidung. Mit dem Namenszusatz, der aus Jesus den als Christus, als Kyrios, als Sohn Gottes geglaubten Menschen werden ließ, steht zugleich zur Entscheidung, was in Wahrheit *Gott* genannt zu werden verdient und was *wahres Menschsein* bedeutet. Und da Menschsein immer im Kontext der *Welt*, da Menschsein immer nur als Schon-in-der-Welt-Sein sich ereignet, steht mit dem Verständnis des Namens Jesus Christus für den Christen nicht weniger als das Verständnis von Gott, Mensch und Welt, also nicht weniger als alles auf dem Spiel.

2. Wer das Eigentümliche oder das Wesen des Christentums bestimmen will – und dadurch zumindest indirekt und implizit auch eine Entscheidung über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen, Lebenseinstellungen und Weltanschauungen trifft –, darf also nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß zumindest die sogenannten Weltreligionen eine relativ große Menge gemeinsamer Überzeugungen und Grundeinstellungen haben und daß dann »zu diesem allen Gemeinsamen nur in jeder« Religion »noch einiges Besondere hinzukomme«. Gegen diese »herrschende Ansicht« hatte bereits Schleiermacher die grundlegende Einsicht geltend gemacht, »daß in allen [sc. Religionen »der höchsten Stufe«] zwar dasselbe sei, aber in jeder alles auf andere Weise«. ⁵⁴ Schleiermacher leitet mit diesem Grundsatz dazu an, die Religion in einer gewissen Analogie zur individuellen menschlichen Person zu begreifen, für die ja ebenfalls gilt: »jeder Mensch hat alles das, was der andere [auch hat], aber alles anders bestimmt«. ⁵⁵ Ist aber in allen Religionen alles, jedoch in jeder Religion alles auf andere Weise, dann kann das Christentum sich zu anderen Religionen nicht »verhalten ... wie die wahre [sc. Religion] zu den falschen«. Hat jede Religion alles, was

⁵⁴ *F. D. E. Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aufgrund der zweiten Auflage ... hg. von *M. Redeker*, Bd. 1, § 10, ⁷1960, 66.

⁵⁵ A.a.O. 67.

die andere auch hat, aber alles anders bestimmt, dann muß auch für das Verhältnis der Religionen zueinander die »Maxime« gelten, »daß der Irrtum nirgend an und für sich ist, sondern immer nur an dem Wahren, und daß er [sc. der Irrtum] nicht eher vollkommen verstanden« wird, »bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit ... gefunden hat«. ⁵⁶

Die für die Kennzeichnung des Wesens des Christentums entscheidende Frage lautet dann: *wodurch* in ihm alles das, was die anderen Religionen auch haben, unverwechselbar bestimmt ist. Bei der Beantwortung dieser Frage wird man zugleich auf den *geschichtlichen Ursprung* der jeweiligen Religion zurückgehen müssen, auf so etwas wie eine – mit dem »besonderen Anfang« einer Religion identische – »Urtatsache«. ⁵⁷ Und diese Urtatsache fällt im Falle des Christentums zusammen mit dem Entstehen des Glaubens an Jesus als den Christus, also mit dem Entstehen der religiösen Gewißheit, daß Gott in der Geschichte des Menschen Jesus definitiv geredet und gehandelt hat: nämlich die Welt versöhnend. Setzt man an die Stelle des Ausdrucks »Versöhnung« den Ausdruck »Erlösung«, dann läßt sich mit Schleiermacher der wesentliche Unterschied des Christentums von allen anderen Religionen dadurch bestimmen, daß im Christentum »alles ... bezogen wird auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung«. ⁵⁸

⁵⁶ A.a.O. § 7, 50f.

⁵⁷ Vgl. Schleiermacher, a.a.O. § 10, 68 u. 71. Für Schleiermacher ist allerdings der »besondere Anfang« eine »äußerliche« Größe, während die Modifikation »alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt«, als »innerliche« Gestaltung verstanden wird: a.a.O. § 10, 64.

⁵⁸ A.a.O. § 11, 74. Schleiermacher ordnet das Christentum allerdings den *monotheistischen* Glaubensweisen der *teleologischen* Richtung zu. Als monotheistische Religionen nennt er das Judentum, das Christentum und den Islam. Die teleologischen Religionen sind dadurch charakterisiert, daß in ihnen »die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet«: a.a.O. § 9, 61. Ihr Leitbild oder Ideal ist das *Reich Gottes*, für das es werktätig zu

Alles! Ich beschränke mich jetzt allerdings darauf, am *Gottesgedanken* – und damit implizit an dem ihm korrespondierenden *Verständnis des Menschen* – deutlich zu machen, inwiefern der Glaube an Jesus als den Christus und an die durch ihn vollbrachte Versöhnung bzw. Erlösung für die christliche Religion konstitutiv ist. Dabei wird dann auch die Frage ihre Antwort finden, *wie und wodurch* es zum Glauben an Jesus als den Christus, also zum Glauben an einen in der Einheit mit Gott existierenden Menschen gekommen ist. Das Entstehen dieses Glaubens ist im Kontext des Judentums keineswegs selbstverständlich und im Kontext der griechisch-römischen Religiosität erst recht nicht. Der christliche Glaube ist in seiner zentralen Aussage vielmehr »den Juden ein Skandal und den Heiden eine Torheit« (1Kor 1,23). Und wer dieses Befremdliche am Christentum nicht versteht, der hat auch das Christentum nicht verstanden.

IV.

Das Christentum teilt mit anderen Religionen die Überzeugung, daß die »endliche und ... als endlich erkannte Welt (räumlich und zeitlich: die Welt der 100 Milliarden Sonnen, die vom ›Urknall‹ her geworden sind) ... einen von ihr verschiedenen, absoluten, unendlichen Urgrund« hat, »den wir Gott nennen« und der auf keinen Fall »als mit der Welt identisch verstanden werden« kann.⁵⁹ Dem eigentümlich Christlichen nähert man sich, wenn man genauer nach dem

(Fortsetzung Anmerkung 38)

werden gilt. Den teleologischen Religionen entgegengesetzt sind die von Schleiermacher so genannten *ästhetischen* Glaubensweisen, die in den frommen Gemütszuständen »das Sittliche dem Natürlichen unterordnen«: a.a.O. § 9, 59. Das sind vor allem die griechische Vielgötterei (Leitbild und Ideal ist die *schöne Seele*) und der Islam (mit dem Ideal des *Sich-Schickens in unabänderliche göttliche Schickungen*).

⁵⁹ K. Rahner, Über den Absolutheitsanspruch des Christentums, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 15, 1983, 174.

Verhältnis des unendlichen Gottes zur endlichen Welt fragt. Denn mit dem Begriff des »Urgrundes« ist dieses Verhältnis ja nur erst sehr unscharf angegeben.

1. Das Christentum teilt speziell mit dem Judentum die Auffassung, daß dieses Verhältnis von Gott und Welt als *Schöpfung aus dem Nichts*, als *creatio ex nihilo* zu verstehen ist, und zwar als *creatio ex nihilo mere negativo*. Damit ist behauptet, daß Gott allein *von sich selbst her* ist, während alles andere Sein *ganz und gar restlos von diesem ungeschaffenen göttlichen Sein her* ist, und daß jedes andere Sein als von Gott *gewolltes* und *bejahtes* Sein wirklich wird. Schöpfung heißt, daß Gott anderes als er selbst *bejaht* und deshalb *werden* läßt. Das eigentlich Kreative ist dabei nicht primär der Machtakt des »aus Nichts etwas Machens«, sondern die *Bejahung* dessen, was *werden* soll. *Ja* – ist das schöpferische Urwort, durch das die Kreatur um ihrer selbst willen interessant wird.

Ex nihilo besagt im besonderen, daß Gott in seinem schöpferischen Akt an nichts als an sein eigenes Sein anknüpft. Schöpfung ist demgemäß verstanden als Akt *göttlicher Freiheit*. Doch eben diese schöpferische Freiheit, der sich alles nichtgöttliche Sein verdankt, ist nicht nur die *Herkunft* der geschaffenen Wirklichkeit. Judentum und Christentum verstehen die Schöpfung vielmehr so, daß die Kreatur in der Gestalt des *Menschen* an dieser Freiheit des Schöpfers teilzunehmen bestimmt ist, so daß die Freiheit nicht nur als *Herkunft*, sondern auch als *Zukunft* des Geschöpfes und insofern als *Sinn der Schöpfung* behauptet werden kann. Das Vermögen der Freiheit arbeitet nie nur für den, der es hat, sondern stets zugleich auch für andere. Freiheit will immer an sich selbst teilgeben. Frei sein heißt deshalb immer: befreiend wirken. Und umgekehrt: wer nicht befreiend wirkt, der ist auch selber nicht frei.

Das gilt bereits für die Freiheit des Schöpfers, die sich dem Geschöpf mitteilen will. Daraus folgt, daß die »schlechthinnige Abhängigkeit« des Geschöpfes vom Schöpfer die Selbständigkeit des Geschöpfes nicht etwa bedroht, sondern vielmehr begründet. »Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkömftig Seien-

den wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße«. ⁴⁰ Die Freiheit und Selbständigkeit des menschlichen Geschöpfes unterscheidet sich von der Freiheit des Schöpfers allerdings dadurch fundamental, daß der Mensch seine Freiheit *verwirken* kann und faktisch auch immer wieder *verwirkt*.

Nach christlichem Verständnis geschieht dies vor allem dadurch, daß der Mensch die Freiheit selber mißversteht als das Vermögen, sich durch sein eigenes Handeln als Person zu konstituieren und sich als Person selbst zu besitzen. Paulus nannte das »Selbstrechtfertigung durch die eigenen Werke«. Ich will das am Besitzgedanken kurz erläutern.

2. Daß der Mensch *etwas* haben muß, um leben zu können, ist der Bibel selbstverständlich. Doch der seine Freiheit mißverstehende und verwirkende Mensch will nicht nur etwas haben. Er will sich selber haben und meint, wenn er sich selbst besitzt, wie Gott zu sein. Selbsthabe, Selbstbesitz, *possessio sui* ist sein Ideal. »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst« – kann man z. B. in Ernst Blochs Tübinger Einleitung in die Philosophie ⁴¹ lesen. Aber auch der unvergleichliche Kant behauptet von dem Menschen, der durch die moralische Stärke seines Willens in Befolgung seiner Pflicht *tugendhaft* geworden ist, er »allein« sei »frei, gesund, reich, ein König usw. . . .: weil er sich selbst besitzt«. ⁴² Wenn ich mich habe, bin ich nach dieser Auffassung ein freier und insofern auch erst ein menschlicher Mensch. Und um mich zu haben, um von mir Besitz ergreifen zu können, muß ich handeln – sei es tugendhaft (Kant), sei es revolutionär (Bloch). Durch mein Handeln konstituiere ich mich als Person, und Personsein heißt Selbstbesitz.

Nach christlichem Verständnis hingegen ist der durch sein eigenes Tun sich selbst in Besitz nehmende Mensch das genaue Gegenteil

⁴⁰ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 1976, 86.

⁴¹ E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe, Bd. 13, 1970, 13.

⁴² I. Kant, Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. 6, 1907, 405.

eines freien Menschen. Frei sein heißt: sich selbst loslassen können, um gerade so handlungsfähig zu werden und durch das eigene Tun etwas anfangen zu können in dieser Welt. Die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf macht geltend, daß der Mensch gerade nicht sein eigener Schöpfer ist, daß er sich nicht durch sein eigenes Tun als Person konstituieren kann und daß er im Blick auf sich selbst besitzlos ist, also seine Freiheit verwirkt, wenn er sich durch seine Werke als Person konstituieren will. Der Schluß z. B. von unmenschlichen Taten auf das Subjekt solcher Taten als einer unmenschlichen Person ist nach christlichem Urteil illegitim⁴³ – genauso illegitim wie die Identifikation der Person mit ihren gelingenden Leistungen. Und mit dem Willen, sich selbst zu besitzen, begreift sich der Mensch nach dem Modell der *Dinge*, die er hat, verdinglicht er sich also selbst und ist gerade so statt ein freies Ich sein eigener Knecht. Er bedarf der Befreiung, um aufs neue frei zu werden: der Befreiung von sich selbst. Die aber widerfährt ihm nur, indem er sich als Geschöpf von seinem Schöpfer unterscheidet und eben dadurch aus einem Habenden wieder ein Seiender wird, der sich durch sein bloßes Dasein bereits als Person gerechtfertigt weiß.

3. Ist Schöpfung nicht nur der Allmachtsakt des Hervorbringens von bisher nicht Seiendem, sondern dessen Bestimmung zur Teilhabe an der schöpferischen Freiheit Gottes, dann enthüllt sich als das eigentliche göttliche Motiv des Schöpfungsaktes die *Liebe*, die darauf bedacht ist, mit anderem *zusammen zu sein, im Bunde zu sein*. Im Akt der Schöpfung betätigt sich das Sein Gottes als schöpferische Liebe. (Nach christlicher Auffassung ist denn auch allein die Liebe im strengen Sinne des Wortes schöpferisch, kreativ. Denn allein die Liebe kann aus nichts etwas machen. »Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile«.⁴⁴)

⁴³ Die Kategorie des *Unmenschen* ist nach theologischem Urteil selber eine unmenschliche Kategorie.

⁴⁴ *M. Luther*, Weimarer Ausgabe, Bd. 1, 365, 2.

Erweist sich aber als eigentliches Motiv der Schöpfung die Liebe, die darauf bedacht ist, mit anderem zusammen zu sein (im Bunde zu sein), dann sind *Seinsaussagen* im theologischen Urteil grundsätzlich *Relationsaussagen*. Sein heißt Zusammensein. Und alles, was das Zusammensein hindert oder gar zerstört, ist schöpfungswidrig.

V.

Erst auf diesem Hintergrund wird die *religiöse Polemik* verständlich, durch die sich das alttestamentliche Judentum und das neutestamentliche Christentum von »toleranteren« Religionen unterscheiden. In überspitzt anthropomorpher Redeweise ausgedrückt, ist es die *Eifersucht der Liebe*, die keine anderen Götter neben sich duldet.

1. Christentum und Judentum sind sich denn auch, als sie als Religionen auseinandertraten, dennoch darin einig geblieben, daß der von ihnen verehrte Gott der einzig wirkliche, der wahre Gott ist, daß mithin jedwede Verehrung anderer Götter als Götzendienst und Aberglauben zu identifizieren sei. Im Alten Testament werden die mit Jahwe konkurrierenden Gottheiten, deren numinoser Rang zunächst nicht bestritten wurde, schließlich als Vanitäten, als Nichtse und Impotenz karikiert (Jes 41,24). Sie sind weder des Vertrauens noch der Furcht der Menschen wert (2Kön 5,15; 19,15ff.; Jes 43,11; Ps 96,5). Im Blick auf sie entstand die – von Nietzsche dann rezipierte – Rede vom Tod der Götter (Ps 82,7; Jes 2,18.20; 24,21ff.; Lev 26,30). Im Neuen Testament werden sie als φύσει μὴ ὄντες θεοί (Gal 4,8) dem einzig wahren Gott gegenübergestellt, der als Vater Jesu Christi mit diesem zusammen allein des Glaubens würdig ist. Die Heidenchristen werden im Blick auf ihre heidnische Vergangenheit, in der sie doch als Verehrer ihrer heidnischen Gottheiten durchaus religiöse Menschen waren, dennoch pointiert ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ, in dieser Welt Gottlose, Atheisten also, genannt (Eph 2,12). Das Christentum bleibt dem Judentum darin verwandt, daß seine

Gottesverehrung von polemischer Exklusivität ist. Dabei verbindet sich die Rede von dem einen und einzigen Gott mit dem Begriff der Wahrheit. Der lebendige Gott ist der wahre Gott (1Thess 1,9). Christ werden heißt, zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1Tim 2,4; Hebr 10,26), so daß die Verehrung der heidnischen Gottheiten als ein durch Unwissenheit und Irrtum gekennzeichnetes Verhalten erscheint (vgl. Jer 10,25 u. Ps 78,6 mit Gal 4,8f.; Act 17,30; Tit 3,3). Ist in ihnen – nach der Einsicht Schleiermachers – zwar auch alles präsent, was im Christentum präsent ist, aber alles in anderer Weise, so muß man dann wohl sagen, daß in ihnen alles in einer den wahren Gott problematisierenden Weise präsent ist.

2. Genau diese Entgegensetzung des einen wahren Gottes und der Götter, die doch von Natur (φύσει) keine Götter sind, entspricht nun aber paradoxerweise einer im Heidentum selbst, genauerhin in der Philosophie der Griechen entstandenen Entgegensetzung, der sie auch terminologisch verpflichtet ist.⁴⁵ Denn die neutestamentliche Rede von den Göttern, die von Natur keine Götter sind, ist philosophischen Ursprungs. Von dem Sokratesschüler Antisthenes wird überliefert, er habe unterschieden zwischen dem einen Gott, der von Natur Gott sei, und den vielen durch das Gesetz zur Verehrung bestimmten Göttern: τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἕνα.⁴⁶ Augustinus nimmt auf diese vorchristliche Entgegensetzung Bezug, wenn er eine aus den »Antiquitates rerum humanarum et divinarum« des Varro († 27 v. Chr.) referierte Dreiteilung von mythischer, politischer und natürlicher Theologie auf die richtigere Zweiteilung von dei naturales und dei ab hominibus instituti reduziert wissen will.⁴⁷

⁴⁵ Zum folgenden vgl. *W. Jäger*, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953, 9–12, 217–220.

⁴⁶ *Philodemos*, Περί εὐσεβείας, 72, Gomperz; zit. nach *W. Jäger*, a.a.O. 220. Vgl. *Cicero*, De natura deorum I, 13, 32.

⁴⁷ Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei, VI,6 mit IV,27 und VI,5, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= CSEL), Bd. 40/1, 280–283, 197–199, 278–280.

Die mythische Theologie der Dichter, die die Götter allzumenschlich zur Sprache bringt, und die politische Theologie, die darüber entscheidet, welche Götter von Staats wegen anzubeten und durch welche heiligen Handlungen und Opfer sie zu verehren sind, setzen nach Augustinus an die Stelle des einen und wahren Gottes menschliche Erfindungen, während die natürliche Theologie wenigstens als entfernter Anknüpfungspunkt für die christliche Theologie – nach Augustin die »wahre Theologie« – in Betracht kommt, insofern die natürliche Theologie dem Polytheismus und der Partikularität des *genus fabulare* und des *genus civile theologiae* die Einzigartigkeit und die Universalität Gottes entgegensetzt. Doch die natürliche Theologie kennt, insofern sie sich an der $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ orientiert, Gott nur als Höchstform von Welt, nicht aber als den *weltjenseitigen* und nur in souveräner Freiheit, so aber tatsächlich *zur Welt kommenden* Gott.

3. Es ist denn auch kennzeichnend, daß die Religiosität der Griechen das Wort *Gott* ursprünglich nur als Prädikatsbegriff kennt.⁴⁸ Es ist für die heidnische griechische Religiosität charakteristisch, daß von $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ nicht etwas ausgesagt wird, sondern vielmehr umgekehrt von einem Ereignis gesagt wird: Es ist $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$.⁴⁹ *Gott* kommt denn auch nicht im Vokativ vor; es ist »von Haus aus kein ›Wort des Anrufs‹«, sondern »eine im Nominativ ausgerufene Feststellung«. ⁵⁰ Für das so gebrauchte Wort *Gott* ist es bezeichnend, daß es wie »selbstverständlich mit dem anerkannten höchsten Wert prädikativ verbunden werden« mußte.⁵¹ Der so verstandene Gott mußte zum Inbegriff des höchsten Wertes werden. Werte aber sind Unterscheidungen innerhalb der Welt. Und auch der *höchste* weltliche Wert gehört zum Sein der Welt. Die vorchristliche »natürliche Theologie«

⁴⁸ Vgl. *U. von Wilamowitz-Moellendorf*, *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1, [1931], ²1955, 17.

⁴⁹ Vgl. *K. Kerényi*, *Theos und Mythos*, in: *Kerygma und Mythos*, Bd. VI/1, 1963, 28–37, 32.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A.a.O. 35.

bleibt selbst dann, wenn sie den höchsten Wert als »Jenseits des Seins«, als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, denkt, mit ihrer Rede von Gott dem »Schema dieser Welt« (1Kor 7,31) verhaftet. Ihr Gott ist zwar – und das macht sie für den christlichen Glauben interessant – von der *Partikularität* mythischer und politischer Religiosität befreit und als *universales* Sein begriffen. Aber er bleibt *Prädikat* von etwas. Und insofern *offenbart* er allenfalls *etwas*. Er *offenbart* aber nicht *sich selbst*.

Man könnte zwar die heidnische theologia naturalis, insofern sie die Gottheit als das zu denken fordert, was φύσει, was *von Natur aus* göttlich ist, als eine echte heidnische Analogie zur christlichen theologia revelata beurteilen: wenn man nämlich die φύσις vom Vorgang des φύειν her und diesen (mit Heidegger) als ein Von-sich-selbst-her-Sein und Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen begreift. Denn der sich offenbarende Gott des Alten und Neuen Testaments wird ja in beiden Testamenten zweifellos verstanden als der von Ewigkeit her von sich selbst zu sich selbst kommende und als der von sich aus zur Welt kommende Gott. Doch inmitten dieser Analogie bleibt der entscheidende Unterschied bestehen, daß der christliche Glaube die φύσις als κτίσις, die Natur als Schöpfung versteht und damit alle Aktivitäten der Natur unter das Vorzeichen einer Passivität rückt: einer Passivität, die passiver ist als jedes einem weltlichen Aktiv korrespondierende weltliche Passiv⁵² – nämlich der Passivität eines *aus dem Nichts (ex nihilo negativo) geschaffenen Seins*.

VI.

Diese Passivität des Seins, die der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf entspringt, gibt denn auch dem biblischen Monotheismus sein unverwechselbares Profil und unterscheidet ihn auch von der monotheistischen Tendenz der natürlichen Theologie.

⁵² Zur Formulierung vgl. E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, 1985, 85 u. ö.

1. Schon der alttestamentliche Eifer für Jahwe als den einen und einzigen Gott streitet mit seiner Polemik gegen – nicht eigentlich die *vielen*, sondern gegen – *andere* Götter keineswegs einfach für eine numerische »Reduktion auf nur einen Gott«; er streitet vielmehr für die »Unterscheidung zwischen Gott als Schöpfer und der Welt als Kreatur, eine ... Unterscheidung, die mit dem formalen monotheistischen Gedanken keineswegs notwendig gegeben ist.«⁵³

2. Die für das Christentum charakteristische penetrante Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf hat jedoch keineswegs die Funktion, Gott und Welt maximal voneinander zu entfernen oder gar – unter Berufung auf den metaphysischen Satz, *inter finitum et infinitum nullam esse proportionem*⁵⁴ – so etwas wie schlechthinige Beziehungslosigkeit zwischen Gott und Welt zu behaupten. Die penetrante Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf hat vielmehr ihre Pointe darin, Gott gerade nicht als das der Welt unendlich überlegene, in seiner unendlichen Überlegenheit aber auch unendlich *ferne* Wesen zu denken, sondern Gott als das aus seiner unendlichen Überlegenheit sich herablassende, auf *Zusammensein* und *Nähe* – und zwar auf eine der Welt *wohltuende* Nähe – bedacht Wesen zu denken.

Der allein von sich her seiende, die Welt aus dem Nichts schaffende Gott ist schon im Akt der Schöpfung darauf bedacht, der Welt – in einer ihr wohltuenden Weise – nahe zu kommen. Anders formuliert: Gott kommt zwar von Gott und nur von Gott; aber er will nicht zu sich selbst kommen, ohne zur Welt zu kommen. Nicht Beziehungslosigkeit, sondern Beziehungsreichtum kennzeichnet die im Alten und im Neuen Testament so penetrant herausgestellte Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Die Unterscheidung ist nicht auf abstrakten Abstand hin, sondern auf konkrete *Begegnung* und auf intensive *Kommunikation* zwischen den Unterschiedenen hin entworfen.

⁵³ G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 2, ⁵1989, 397.

⁵⁴ Vgl. B. Spinoza, Epistola L.IV, Opera, hg. von Carl Gebhardt, Bd. 4, 1924, 253.

3. Dabei wiederholt sich die Unterscheidung zwischen der schöpferischen Aktivität Gottes und der schöpferischen Passivität der Kreatur insofern, als es allein Gottes Sache ist, diejenige Nähe herzustellen, in der der Beziehungsreichtum zwischen Schöpfer und Geschöpf gedeiht, während es Sache des Menschen ist, sich in die Nähe zu Gott versetzen und sich diese Nähe wohlgefallen zu lassen. *Gott gegenüber* kommt von seiten des Menschen keine schöpferische Aktivität, sondern nur schöpferische Passivität in Betracht, aus der dann allerdings eine intensive Aktivität des Menschen *gegenüber der Welt* erwächst.

Der Ausdruck *Welt* hat insofern für den christlichen Glauben eine zweifache Bedeutung: Welt ist einerseits als Inbegriff des geschaffenen Seins so etwas wie der Ort der Begegnung von Gott und Mensch. Welt ist andererseits der Ort und Gegenstand des menschlichen Wirkens, also eine dem Menschen gegebene Aufgabe. In beiderlei Bedeutung wird die Welt vom christlichen Glauben als *geschichtliches* Sein verstanden. Welt ist und ereignet sich für den Glauben als Weltgeschichte, die in ihrem Kern Heilsgeschichte, nämlich die Geschichte der Annäherung, die Geschichte des Zur-Welt-Kommens Gottes ist. Der abstrakte Gegensatz von Transzendenz und Immanenz, von Jenseits und Diesseits, von Ewigkeit und Zeit bildet deshalb für das christliche Gottesverständnis eine unangemessene Alternative.

4. Die völlige Unangemessenheit dieser Alternative für den christlichen Gottesbegriff wird deutlich, wenn man das Zentrum des christlichen Glaubens auszusagen versucht. Im Zentrum des Christentums steht das – nun auch Judentum und Christentum voneinander trennende – Bekenntnis, daß Gott nicht nur zur Welt kommt, sondern daß Gott *als Mensch*, daß er *in der Person Jesu von Nazareth* in unüberbietbarer Weise zur Welt gekommen ist. Dieses Bekenntnis zur Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus ist sozusagen *im Rückblick* auf die Lebensgeschichte Jesu entstanden, der zwar das Reich Gottes, nicht aber sich selbst als Sohn Gottes (und wohl auch nicht als Christus) verkündigt hat. Das Bekenntnis, daß dieser

Mensch Gottes Sohn war (Mk 15,35), setzt dessen Tod, und zwar die Hinrichtung am Kreuz, voraus. Es erkennt nun aber gerade diesem Kreuzestod eine für die Wirklichkeit und Wirkung der Person des Gekreuzigten fundamentale Bedeutung zu. Man kann die fundamentale Bedeutung des Todes für die Person Jesu schon an der literarischen Tatsache erkennen, daß die von dieser Person erzählenden Evangelien im Grunde nichts anderes als nach rückwärts verlängerte Passionsgeschichten bzw. Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung sind.⁵⁵ Der Kreuzestod Jesu ist offensichtlich als das Ereignis verstanden worden, in dem sich Gott selbst mit dem Gekreuzigten so identifiziert hat, daß dieser Mensch fortan als wahrer Gott geglaubt, bekannt und verkündigt wurde. Aus dem Verkündiger des Reiches Gottes ist der Verkündigte geworden.

VII.

Der Glaube an die Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Jesus hat eine Reihe von Implikationen, die ich wenigstens andeuten will.

1. Der christliche Glaube bezieht sich in seinem Kern, indem er sich auf den Tod Jesu bezieht, auf ein geschichtliches Ereignis. Das unterscheidet das Evangelium vom Mythos, der prinzipiell von einer archaischen Zeit erzählt und diese qualitativ andere Zeit sozusagen beschwört. Das Evangelium gibt der Zeit Jesu zwar ebenfalls – wie der Mythos – eine besondere, die ganze Geschichte umgreifende Bedeutung. Aber es gibt einer *historisch datierbaren* Zeit diese Bedeutung. Insofern ist der den Mythos kennzeichnende Satz »ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ: dies geschah zwar niemals, ist aber immer«⁵⁶ für das Christuskerygma völlig inakzeptabel. Die ge-

⁵⁵ Vgl. *M. Kähler*, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus [1892], hg. von *E. Wolf*, [TB 2] 1953, 60, Anm. a.

⁵⁶ *Salustios*, De diis et mundo IV, 9.

glaubte Identifikation Gottes mit Jesus ist nicht als vorübergehende Epiphanie der in ihrer unverhüllten Gestalt schwer zu ertragenden Gottheit – »schwer zu ertragen sind die unverhüllt erscheinenden Götter«⁵⁷ – zu verstehen, sondern als die definitive Menschwerdung Gottes.

2. Eine entschieden antimythische Tendenz hat der Glaube an die Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten aber auch insofern, als er der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf nun nicht etwa doch noch widerspricht, sondern diese vielmehr definitiv durchsetzt. Gott wurde Mensch, um Gott und Mensch konkret und definitiv zu unterscheiden und so ein für allemal wirkliche Nähe, gelingendes Zusammensein von Gott und Mensch zu ermöglichen. Die christologischen Aussagen sind um dieser ihrer soteriologischen Pointe willen ihrerseits penetrant darauf bedacht, der mythischen Vermischung von göttlichem und menschlichem Wesen zu wehren. Das spätere Glaubensbekenntnis von Chalcedon hat deshalb scharf herausgestellt, daß in der Person Jesu Christi Gottheit und Menschheit zwar »ungeteilt und unzertrennbar«, aber eben auch »unvermengt und unwandelbar« (ἀχωρίστως, ἀδιατρέτως, ἄσυνχύτως, ἀτρέπτως)⁵⁸ beieinander sind.

3. Die Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten nötigt dazu, von Gott Aussagen zu machen, die die metaphysisch orientierte natürliche Theologie gerade verbot: von dem *ewigen* Gott wird nun ein *Werden*, ein *Zeitlichwerden* und ein *Leiden* ausgesagt – alles »Anthropomorphismen«, die insofern hermeneutisch sachgemäß sind, als sie die Menschlichkeit Gottes zur Geltung bringen. »Man eifert so sehr gegen Anthropomorphismen und denkt nicht daran, daß

⁵⁷ Homer, Ilias 20, 131.

⁵⁸ Vgl. Glaubensbekenntnis von Chalkedon, 5. Sitzung, 22. Oktober 451, Definitio, in: H. Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum ... hg. von P. Hünermann, ⁵⁷1991, 300.

Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist« – notierte Kierkegaard.⁵⁹ Hat Gott sich mit dem Gekreuzigten identifiziert, dann ist der Anthropomorphismus theologisch legitim – bis hin zu der Rede vom Tode Gottes, die denn auch schon bei Tertullian und dann wieder bei Luther und Hegel theologisch ernst genommen wird. Das Christentum ist dadurch gekennzeichnet, daß es – im strikten Gegensatz zum metaphysischen Axiom von der Apathie der Gottheit – Gott mit einem Leidenden, mit dem Gekreuzigten identifiziert und also das Zur-Welt-Kommen Gottes bis in die Dimension des Todes hinein ernst nimmt. Erst so wird auch das *Leben* ernst genommen, im Blick auf das die von Hegel über das Leben des Geistes gemachte Aussage ins Schwarze trifft: »nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes«,⁶⁰ vielmehr: des Gottes.

4. Der Glaube, daß Gott sich dem Tode ausgesetzt hat, lebt allerdings von der Gewißheit, daß gerade dadurch, daß Gott selbst den Tod *erträgt*, der Tod *überwunden* wird. Insofern muß Gott gedacht werden als Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens. Und erst und nur diese den Tod nicht einfach hinter sich lassende, sondern ihn ertragende Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens verdient, *Auferstehung* genannt zu werden. Es ist bedeutungsvoll, daß die altkirchliche Kunst den Auferstandenen mit den Wundmalen – *sie* sind seine Herrschaftsinsignien! – dargestellt hat, wie ja denn auch der Apostel den Auferstandenen pointiert als Gekreuzigten verkündigt hat (vgl. 1Kor 1,23; 2,2).

5. Der für das Wesen des Christentums charakteristische Glaube an die *Selbstidentifikation* Gottes mit dem gekreuzigten Jesus hat das

⁵⁹ S. Kierkegaard, Die Tagebücher, ausgewählt, neu geordnet und übersetzt von H. Gerdes, 1962, Bd. 1, 140.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes [1807], PhB 114, ⁵1949, 29.

Bekenntnis zur trinitarischen *Selbstunterscheidung* des göttlichen Seins in die drei Seinsweisen (Personen) des Vaters, Sohnes und Geistes hervorgebracht und damit Gott selbst als ein sozietäres Wesen zu denken erlaubt. Ohne das Bekenntnis zur Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist wäre der Glaube an die Selbstidentifikation Gottes mit einem zum Tode verurteilten und hingerichteten Menschen das Ende des Glaubens an Gott. Die Rede vom Tode Gottes wäre dann in ihrer trivialsten Bedeutung wahr. So müssen die den Tod Jesu Christi verkündigenden Christen denn auch von ihrer religiösen Umwelt verstanden worden sein, die ihnen den Vorwurf machte, eigentlich Atheisten zu sein.⁶¹ Doch erst die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes von Gott gibt der Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten – und insofern auch dem dunklen Wort vom Tode Gottes – theologische Bedeutung.

Recht verstanden bringt die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes zum Ausdruck, daß Gott nicht nur der schöpferische Ursprung des Lebens (Vater) ist, sondern auch der den Tod Erleidende (Sohn) und der diesen Gegensatz von Leben und Tod Aushaltende und damit zugunsten des Lebens Wendende (Geist) ist. Gottes Sein wird vom christlichen Glauben als trinitarische *Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins* verstanden: also als das genaue Gegenteil eines einsamen, in splendid isolation existierenden göttlichen Wesens. Die Rede vom dreieinigen Gott bringt auf das Pointierteste zum Ausdruck, daß der von seinen menschlichen Geschöpfen verneinte Gott zu den ihn Verneinenden und so auch zu sich selbst ein für allemal *Ja* gesagt hat.

6. Die kirchliche Theologie hat im Anschluß vor allem an den Spitzensatz des 1. Johannesbriefes »Gott ist Liebe« (1Joh 4,8.16) die tri-

⁶¹ Vgl. *A. v. Harnack*, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten, [Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur, Bd. 14] 1905. Es macht nachdenklich, daß der radikale neuzeitliche Atheismus nur auf dem Boden der biblischen Überlieferung von der Einzigkeit Gottes und seiner vorbehaltlosen Selbsthingabe möglich geworden ist.

nitarische Selbstunterscheidung Gottes als Vollzug göttlichen *Liebeslebens* interpretiert, in dem Gott ganz bei sich selber und zugleich ganz beim Menschen ist. *Überströmende Liebe* haben die Kirchenväter – und erst recht die Mystiker – Gott deshalb genannt und damit zum Ausdruck gebracht, daß wahre Liebe sich als eine inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit ereignet. Als immer noch größere Selbstlosigkeit (*ἀγάπη*) hebt sie allerdings die Selbstbezogenheit (*ἔρωτος*) nicht auf, sondern richtet sie aus. Die Interpretation der trinitarischen Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins als Liebe und die Interpretation der Liebe als einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit sich ereignenden Selbstlosigkeit bringt im Blick auf den Gottesgedanken das Wesen des Christentums am profiliertesten zum Ausdruck.

7. Der so gefaßte Gottesgedanke hat seine Entsprechung im Verständnis des Menschen. Als Ebenbild Gottes wird der Mensch ebenfalls als ein beziehungsreiches Wesen verstanden, dessen Leben sich als Existenz in Beziehung vollzieht. Konstitutiv für das menschliche Leben sind nach christlichem Verständnis drei fundamentale Lebensbeziehungen: die Beziehung des Ich zu seiner natürlichen und geschichtlichen Umwelt (Weltverhältnis), die Beziehung des Ich zu Gott (Gottesverhältnis) und die Beziehung des Ich zu sich selbst (Selbstverhältnis). Sofern diese drei fundamentalen Beziehungen sich untereinander gegenseitig begünstigen, ist der Mensch nach biblischem Verständnis *ganz, heil, im Frieden*. Der alttestamentliche Schalom, auf den die neutestamentliche εἰρήνη Bezug nimmt, meint genau dies: daß die das Leben konstituierenden Beziehungen ihrerseits im Verhältnis gegenseitiger Begünstigung stehen und eben dadurch so etwas wie »die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins« ermöglichen.⁶²

⁶² Zum Ausdruck vgl. *H. Steffens*, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde, 1823, 99 f.

Der Frieden menschlichen Lebens und damit das Ganzsein des Menschen wird hingegen *gestört* oder gar *zerstört*, wenn ich die mein Leben konstituierenden Lebensverhältnisse so realisiere, daß ich rücksichtslos mich selbst verwirkliche. Dann zerstöre ich, gerade indem ich dabei mich *rücksichtslos* auf Gott und Welt beziehe, das Weltverhältnis und das Gottesverhältnis zugunsten des Selbstverhältnisses und werde gerade so in jeder Hinsicht verhältnislos, beziehungslos. Das ist nach biblischem Verständnis der Sinn des Ausdrucks *Sünde*: der unheilvolle Drang in die Beziehungslosigkeit. Unheilvoll, weil er – wie der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären – den Drang in die Beziehungslosigkeit steigern muß; bis hin zum Eintritt totaler Beziehungslosigkeit, und das ist nach biblischem Verständnis der Tod. Der Tod ist also nicht etwa *Sündenstrafe*, sondern vielmehr deren eherne *Konsequenz*.

8. *Menschwerdung Gottes* aber ist die Gegenbewegung zu diesem Drang in die Beziehungslosigkeit. Menschwerdung Gottes heißt Eintritt Gottes in die Dimension sich potenzierender und im Tod endender Beziehungslosigkeit – doch nicht im Sinne einer Gottestragödie, sondern im Sinne des den Menschen zugute kommenden Ereignisses göttlicher Liebe. Inmitten der tödlichen Beziehungslosigkeit schafft nur die Liebe neue Beziehungen und also neues Leben. Das ist der Sinn des christlichen Kerygmas, daß der menschengewordene Sohn Gottes *für uns, pro nobis*, gestorben ist. Durch seine inmitten noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit vollzieht sich der Aufbau einer Nähe, in der Gott dem alten Adam näher kommt, als dieser sich selbst nahe zu sein vermag. Der deus superior summo meo wird interior intimo meo – um es mit den schönen Worten Augustins zu formulieren.⁶⁵ Ist mir

⁶⁵ *Augustinus*, Confessiones III, 6,11, CSEL 33, 53, 10f.: »tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.« Das augustininische esse muß freilich als ein venire begriffen werden, wenn es dem Evangelium entsprechen soll.

aber ein anderer näher gekommen, als ich mir selber nahe zu sein vermag, dann bin ich mir nicht mehr selbst der Nächste. Dann werde ich in einem wohlverstandenen Sinne des Wortes *frei von mir selbst*.

9. Diese *Freiheit von sich selbst – seiner selbst ledig sein* nannten es die Mystiker – ist nach christlichem Verständnis positiv bestimmt als *Außer-sich-Sein*. Ist Gott in uns, dann sind wir außer uns. Dieser »fröhliche Wechsel« wird durch das bewirkt, was das neue Testament *Glauben* nennt. Glauben ist dabei durchaus als ein Erkennen begriffen, aber als ein eminent praktisches Erkennen, das nicht – wie jeder theoretische Erkenntnisakt – das Erkannte im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden lokalisiert, sondern umgekehrt den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten lokalisiert.⁶⁴ Im Glauben vertraut der Erkennende dem Erkannten so sehr, daß er sich ihm anvertraut. Er verläßt sich auf das Erkannte, und zwar so, daß er sich selbst zu verlassen vermag. Wer im Glauben das Geheimnis Jesu Christi erkennt, der wird folglich so aus sich herausgesetzt, daß er seinen existentialen Ort in diesem Geheimnis, in Christo (2Kor 5,17), findet.

Die Reformatoren haben denn auch das Ereignis der Nähe Gottes, dergemäß er uns näher kommt als wir uns selber nahe zu sein vermögen, als ein Ereignis verstanden, das uns aus uns heraussetzt. So, außerhalb seiner selbst, ist der Christenmensch nach Luthers berühmter Formulierung »eyn freyer herr ueber alle ding und niemandt unterthan«,⁶⁵ und in diesem Sinne ist das Christentum letztendlich *Freiheit*. Diese Freiheit des Glaubens ist jedoch nicht, wie oft mißverstanden, die Konzentration auf eine sich von der Welt isolierende fromme Innerlichkeit, sondern sie ist als das *Vermögen, etwas anzufangen* ausgerichtet auf die Arbeit an der Welt zugunsten

⁶⁴ Vgl. J. Fischer, Erkenntnis des Glaubens und Erkenntnis der Theologie, in: *ders.*, Glaube als Erkenntnis, 1989, 17–75, speziell 31–34 u. 49–58.

⁶⁵ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Weimarer Ausgabe (= WA), Bd. 7, 21 f. = Bonner Ausgabe (= BoA), Bd. 2, 11, 6f.

des Nächsten. Und insofern kann man das Wesen des Christentums *anthropologisch* nicht besser verdeutlichen, als es Luther am Ende seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« getan hat. Es heißt da,⁶⁶ »das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich (infra se in proximum) durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe ... Sihe das ist die rechte ... freyheytt, die das hertz frey macht von allen sundenn, gesetzen und gepotten, wilch alle andere freyheytt ubirtrifft, wie der hymell die erdenn«.

Luther fügt hinzu, diese Freiheit recht zu verstehen – das »geb uns gott«:⁶⁶ womit im Falle des *Nichtverstehens* nicht nur der Hörer, sondern auch der Vortragende entschuldigt ist.

⁶⁶ WA 7, 38,6–15 = BoA 2, 27, 18–29.