Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 2

Artikel: Ein "theologischer Betriebsunfall"? : Erwägungen zum sog. extra calvinisticum ausgehend vom Heidelberger Katechismus

Autor: Wüthrich, Matthias D.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877742

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 70 | 2014 | Heft 2

Ein «theologischer Betriebsunfall»?

Erwägungen zum sog. *extra calvinisticum* ausgehend vom Heidelberger Katechismus[1]

Anfang März 1563 wurde in der Stadt Heidelberg ein Büchlein gedruckt, dessen Titel lautet: «Catechismus oder christlicher Unterricht, wie er in Kirchen und Schulen der kurfürstlichen Pfalz getrieben wird». Das Büchlein machte unter dem Titel «Heidelberger Katechismus» international Karriere und feierte im letzten Jahr sein 450-jähriges Bestehen. Man hat dem Heidelberger Katechismus in diesem Jubiläumsjahr sehr viel Wohlwollen entgegengebracht, sowohl in der akademischen Theologie wie auch bei den Kirchen. Man hat sich bemüht, ihm alle Ehre angedeihen zu lassen. Leider gerieten ob dieses Gedenkens die Sprödheit und Fremdheit des Jubilars etwas aus dem Blickfeld. Es geht dabei wohlgemerkt nicht nur um seine altertümliche Sprache und Didaktik, sondern um seine Theologie. So tief- und feinsinnig sie über weite Strecken entfaltet wird, sie ist doch an manchen Stellen für uns schlicht eine Zumutung geworden!

Dieser Meinung war anscheinend auch schon Karl Barth. Er hat sich in seiner Lehrtätigkeit mehrfach mit dem Heidelberger Katechismus auseinandergesetzt.[2] Sein Urteil über ihn ist unterschiedlich. Zu den Spitzenaussagen gehört sicher, dass er die Fragen 47 und 48 des Heidelbergers und das damit

1 Erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Basel vom 20.2.2014.

2 H. Reichel: Dogmatik auf dem Weg. Karl Barths hermeneutischer Schlüsselbund zum Heidelberger Katechismus, in: M. Freudenberg/J.M.J. Lange van Ravenswaay (Hg.): Die Geschichte und Wirkung des Heidelberger Katechismus (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 14), Neukirchen-Vluyn 2013, 171-184.

verbundene sog. *extra calvinisticum* als einen «theologischen Betriebsunfall»[3] bezeichnet.

An Barths Kritik kommt man trotz allem feierlichem Wohlwollen nicht vorbei. Im Sinne eines Nachrufes auf das Jubiläumsjahr 2013 möchte ich darum in diesem Beitrag mit Barth und über ihn hinaus nach der Berechtigung seiner Kritik fragen. *Stellen die Fragen 47 und 48 bzw. das extra calvinisticum tatsächlich einen theologischen Betriebsunfall dar, und worin besteht eigentlich das Problem?*

Ich gehe dabei so vor, dass zunächst die Fragen 47 und 48 des Heidelberger Katechismus und das damit verbundene *extra calvinisticum* erläutert werden, bevor in einem zweiten Schritt anhand von Barths Kritik sein christologisches Problem zur Sprache kommen soll. In einem dritten Schritt gehe ich auf das implizite kosmologische Problem des *extra calvinisticum* ein, diskutiere viertens die Möglichkeit einer Rückgewinnung der Himmelsthematik in der Theologie, um schliesslich in einem fünften Schritt vor ihrem Hintergrund nach der gegenwärtigen Plausibilität des *extra calvinisticum* zu fragen.

Extra calvinisticum: Das tönt nach verstaubter konfessioneller Erbsenzählerei, nach reformierter Rechthaberei längst vergangener Zeiten – dies umso mehr, als weltweit betrachtet postkonfessionelle und postdenominationelle Formationen des Christentums stark zunehmen.

Man kann im Zuge des *postcolonial turn* in der Tat fragen, nicht ob, aber doch *wie weit* sich die systematische Theologie in Europa und den USA künftig noch an einer konfessionellen Matrix orientieren soll. Doch selbst eine solche ökumenisch neu perspektivierte Theologie würde als Bedingung ihrer Möglichkeit die genaue Kenntnis der eigenen konfessionellen Tradition voraussetzen – zumindest in unseren Breitengraden. Es macht darum durchaus Sinn, sich an zentralen Denkfiguren wie dem *extra calvinisticum* abzuarbeiten und nach seiner gegenwärtigen Plausibilität und Leistungsfähigkeit zu fragen. Es wird sich dabei auch zeigen, dass ausgerechnet das *extra calvinisticum* gar nicht so spezifisch reformiert ist.

1. Zu den Fragen 47 und 48 und zum extra calvinisticum im Heidelberger Katechismus

Die Fragen 47 und 48 finden sich im Heidelberger Katechismus in seiner Auslegung des Apostolikums im Kontext der Himmelfahrt Jesu Christi. Sie

[3] K. Barth: Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, Vorlesung gehalten an der Universität Bonn im Sommersemester 1947, Zollikon-Zürich 1948, 70 (Barth setzt den Ausdruck in Anführungszeichen).

werden hier um des besseren Verständnisses gleich mit Frage 46 zusammen zitiert:

«*46. Frage: Wie verstehst du, dass er ist gen Himmel gefahren?*
Antwort: Dass Christus vor den Augen seiner Jünger von der Erde aufgehoben ist gen Himmel und uns zugut daselbst ist, bis dass er wiederkommt zu richten die Lebendigen und die Toten.

47. Frage: Ist denn Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt, wie er uns verheißen hat?
Antwort: Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Nach seiner menschlichen Natur ist er jetzt nicht auf Erden; aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist weicht er nimmer von uns.

48. Frage: Werden aber auf die Weise die zwei Naturen in Christus nicht voneinander getrennt, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit ist?
Antwort: Mitnichten; denn weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muss folgen, dass sie wohl außerhalb ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichts desto weniger auch in derselben ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt.»[4]

Der Heidelberger wendet in den Fragen 47 und 48 eine christologische Denkfigur an, die charakteristisch ist für die reformierte Theologie insgesamt und die später von lutherischer Seite polemisch als *«extra calvinisticum»* bezeichnet wurde. Die Denkfigur besagt, dass die Gottheit Christi, dass der göttliche Logos nicht nur ganz ins Fleisch eingeht und sich im Menschen Jesus inkarniert, sondern zugleich auch ganz ausserhalb, *extra*, desselben bleibt. Johannes Calvin hat das so formuliert:

«Das ist das große Wunder: der Sohn Gottes ist vom Himmel herniedergestiegen – und hat ihn doch nicht verlassen; er ist aus der Jungfrau geboren worden, ist auf der Erde gewandelt, ja er hat mit seinem Willen am Kreuze gehangen – und doch hat er immerfort die ganze Welt erfüllt, wie im Anfange!»[5]

4 M. Freudenberg/A. Siller (Hg.): Was ist dein einiger Trost? Der Heidelberger Katechismus in der Urfassung, Neukirchen-Vluyn 2012, 32f.

5 J. Calvin: Unterricht in der christlichen Religion/Institutio Christianae religionis, nach der letzten Ausg. übers. u. bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn [6]1997, II,13,4 (= Johannis Calvini, Opera selecta [= *OS*], Bde. I-V, hg.v. P. Barth/D. Scheuner/W. Niesel, (Bde. III-V in 2.Aufl.) München 1926-1962, Bd. III 458,9-13).

Bei Calvin hat die christologische Denkfigur des *extra calvinisticum* die Funktion zu zeigen, dass der Sohn Gottes durch seine Inkarnation in Jesus seine Herrschaft über Himmel und Erde nicht verliert. Sie wird nicht aufgegeben, sondern durch die Inkarnation und die Entäusserung in die Niedrigkeit vielmehr sogar auf die sündige Welt hin erweitert! Der Sohn Gottes, der göttliche Logos, erfüllt den ganzen Kosmos, selbst wenn er auf Erden wandelt, und er herrscht auch über die himmlische Welt, insbesondere die Engelswelt.[6]

Daneben lässt sich auch noch eine weitere Funktion des *extra calvinisticum* beobachten: Calvin hat Luthers Annahme einer leiblichen Ubiquität Christi strikte abgelehnt und gemeint, sie mache dessen Leib zu einem «Scheinleib»[7], einem «Gespenst»[8]. Die Denkfigur des *extra calvinisticum* stützt Calvins Vorstellung, dass der göttliche Logos ganz in die Menschheit Jesu eingegangen ist, ohne damit eine Allgegenwart der menschlichen Natur und des Leibes Christi mitdenken zu müssen. Denn allgegenwärtig ist der göttliche Logos nicht *als* Leib, sondern als inkarnierter Logos gerade *etiam extra carnem*, auch ausserhalb des Leibes. Zur wahren Menschheit Christi gehören seine Leiblichkeit und seine jüdische Abstammung[9]. An der wahren Leiblichkeit Jesu Christi hängt für Calvin nicht weniger als die Auferstehungshoffnung: Denn Christus trägt nach Auferstehung und Himmelfahrt in seinem Fleisch auch unser Fleisch in den Himmel.[10] – Das *extra calvinisticum* erlaubt Calvin also nicht nur die Annahme, dass der göttliche Logos von Anbeginn an die ganze Schöpfung erfüllt, sondern auch die geschöpfliche Leiblichkeit wertzuschätzen. Das *extra calvinisticum* wehrt so manichäischen, marcionitischen und doketischen Tendenzen, und man könnte im Blick darauf vielleicht von seiner schöpfungstheologischen oder anthropologischen Funktion sprechen.[11]

6 Dieses Motiv des calvinischen *extra* hat E.D. Willis schön herausgearbeitet: ders.: Calvin's Catholic Christology (Studies in Medieval and Reformation Thought Vol. II), Leiden 1966, 75-78.

7 Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Anm. 5), IV, 17,17 (OS V, 363,16: «corpus Christi … phantasticum»).

8 Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Anm. 5), IV, 17,29 (OS V, 385,8: «spectrum»). Auch Luther hat sich übrigens dagegen gewehrt, Christus zum Gespenst zu machen: WA 26, 339, 30.

9 Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Anm. 5), II, 13,3 (OS III, 454,12).

10 Vgl. Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Anm. 5), II,16,16 (OS III, 503,32f.) und IV,17,29 (OS V, 386,1-5).

11 In eine ähnliche Richtung zielen die Ausführungen von Heiko Oberman: Die «Extra»- Dimension in der Theologie Calvins, in: H. Liebing/K. Scholder (Hg.): Geist und Geschichte der Reformation, FS Hanns Rückert (AKG 38), Berlin 1966, 323-356 (341f.).

Vor allem im Blick auf Calvins Institutio von 1559 zeigt sich: Die Bedeutung des *extra calvinisticum* erschöpft sich nicht in seiner Anwendung auf das Abendmahl[12], ihm eignet auch eine vorsehungs- und schöpfungstheologische Funktion. Aufgrund dieser Funktion beschränkt sich der Anwendungsbereich des calvinischen *extra* nicht auf die Kirche, sondern reicht darüber hinaus – *extra ecclesiam*[13]. Wohl gilt auch für Calvin, dass Jesus Christus durch die Himmelfahrt zur Herrschaft über die Kirche eingesetzt ist. Doch den Kosmos erfüllt und durchwaltet er schon von Anbeginn der Schöpfung an – und nicht weniger in der Inkarnation.

Doch gehen wir noch einmal zurück zum Heidelberger Katechismus. Er verortet die Denkfigur des *extra calvinisticum* gerade nicht wie Calvin in der Inkarnation, sondern in dem Akt, in dem Jesus Christus zum Haupt der Kirche eingesetzt wird[14]: nämlich im Kontext der Himmelfahrt. Dadurch liegt der Akzent des *extra calvinisticum* beim Heidelberger gerade nicht auf der Erfüllung des Kosmos durch den göttlichen Logos. Der Heidelberger mag diese Erfüllung zwar voraussetzen, er erwähnt sie aber nicht. Er legt den Akzent vielmehr darauf, dass Jesus Christus trotz seiner Himmelfahrt als göttlicher Logos «bei uns», den Glaubenden, ist, bis ans Ende der Welt. Das *extra* der göttlichen Natur Jesu Christi steht hier ganz im Dienste der Kirche; das *extra* findet seinen Anwendungsbereich *intra ecclesiam*. Es geht dem Heidelberger um die tröstende Vergewisserung der bleibenden Heilspräsenz Jesu Christi *pro nobis*, so wie sie in

12 Vgl. Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Anm. 5), IV, 17,30 (OS V, 389,8-12). Diese Stelle bildet neben dem obigen Zitat den zweiten *locus classicus* und findet sich *in nuce* bereits im Sakramentenkapitel der Institutio aus dem Jahre 1536. Vgl. Oberman: Die «Extra»- Dimension (Anm. 11), 342f. Im Genfer Katechismus lässt sich übrigens im Kontext des Abendmahles kein direkter Bezug zum *extra calvinisticum* ausmachen (Fr. 354, vgl. 355). Dieser argumentiert hier rein pneumatologisch und nicht mit der Zweinaturenlehre. Auch im Kontext der Himmelfahrt wird nicht auf das *extra calvinisticum* rekurriert, vgl. Fr. 78f. Der Genfer Katechismus von 1545, in: Calvin Studienausgabe Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, hg.v. E. Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1997, 1-135.

13 Ähnlich Oberman: Die «Extra»- Dimension (Anm. 11), 324-330, bes. 330; zum Zusammenhang des *etiam extra carnem* und des *etiam extra ecclesiam* vgl. a.a.O. 355. Letztlich bildet das *extra calvinisticum* bei Calvin kein isoliertes Phänomen seiner Theologie, sondern ist Teil einer ganzen *extra-Dimension* (a.a.O. 352), deren vielschichtige Facetten durch unsere obige Unterscheidung von *etiam extra carnem* (also das eigentliche *extra calvinisticum*) und *etiam extra ecclesiam* nur reduktiv wiedergegeben werden können. Zum *extra ecclesiam* vgl. auch Willis: Calvin's Catholic Christology (Anm. 6), 144-152.

14 Vgl. auch die Frage 50 des Heidelberger Katechismus.

Mt 28,20 verheissen ist. Ihr dient auch die gerade durch das *extra calvinisticum* gedachte Einheit von göttlicher und menschlicher Natur.[15] Man darf die Betonung und Artikulation jener Präsenz Christi als eine nachträgliche Präzisierung der ersten Frage des Heidelbergers lesen. Dass ich «nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin»[16], bedeutet eben auch, dass er gemäss «seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist» nimmer von mir weicht, wie es in Frage 47 heisst.

Die gleiche christologische Denkfigur erfüllt bei Calvin und beim Heidelberger also je eine unterschiedliche argumentative und sachliche *Funktion*. Funktional betrachtet ist *extra calvinisticum* nicht einfach *extra calvinisticum* – auch innerhalb der reformierten Theologie nicht. Erst recht gilt das, wenn man den Fokus weitet:

Es ist längst bekannt, dass das *extra* des *extra calvinisticum* gerade kein reformiertes Spezifikum ist. Denn der *Form*[17] nach lässt sich diese christologische Denkfigur bereits seit der alten Kirche nachweisen. Die Aussage, dass der göttliche Logos als ganz in Jesus Christus inkarnierter *etiam extra carnem*, auch ausserhalb seines Fleisches, ist, artikuliert sich in der theologischen Tradition in verschiedenen *extra-Formen*. Man hat in der Forschung von einem *«extra patristicum»*, einem *«extra scholasticum»* oder gar einem *«extra catholicum»* oder *«extra christianum»* gesprochen.[18] Selbst im Blick auf gewisse Ausprägungen der lutherischen Tradi-

15 Gegen den Vorwurf einer nestorianischen Trennung wird darauf insistiert, dass das *extra* der göttlichen Natur nicht ohne ihr *intra* in der menschlichen Natur zu denken ist. – An dieser Stelle lässt sich besonders gut zeigen, was faktisch auch bei Calvin vorausgesetzt werden muss: nämlich dass das *finitum non capax infiniti* gerade in keinem Sachzusammenhang mit dem *extra calvinisticum* steht, wie das fälschlicherweise oft angenommen wird. Auf die Bestreitung dieses Zusammenhangs haben u.a. hingewiesen: Oberman: Die «Extra»- Dimension (Anm. 11), 349-352 u. Willis: Calvin's Catholic Christology (Anm. 6), 3f.74f.100, vgl. auch Chr. aus der Au: Das Extra Calvinisticum – mehr als ein reformiertes Extra? ThZ 64 (2008) 358-369 (361f.365f).

16 Zit. nach Freudenberg/Siller: Was ist dein einiger Trost? (Anm. 4), 18.

17 Die hier vorgeschlagene Differenzierung nach Funktionen und Formen wurde bis jetzt – so weit ich sehe – nirgends in der Forschungsliteratur vertreten. – Oberman unterscheidet an einer Stelle zwischen Form und Schlussfolgerungen, er verwendet dabei den Formbegriff jedoch nicht in der hier vorgeschlagenen Weise, wenn er meint, dass das *extra scholasticum* und das *extra calvinisticum* «der Form nach» identisch seien. Oberman: Die «Extra»-Dimension (Anm. 11), 349.

18 Ich kombiniere hier die immer wieder zitierten Vorschläge von Willis: Calvin's Catholic Christology (Anm. 6), 60, und Oberman: Die «Extra»- Dimension (Anm. 11), 348. Man

tion liesse sich eine solche Denkfigur ausmachen,[19] und es wurde von berufener Seite behauptet, man könne sogar bei Luther an gewissen Stellen von einem *«extra Lutheranum»*[20] sprechen. Das calvinistische *extra* hat also Verwandte, und man könnte im Blick auf die verschiedenen *extra*-Formen von einer «katholischen» Denkfigur sprechen. Die ökumenische Relevanz dieser Katholizität ist seitens der reformierten Theologie leider noch nicht hinreichend bedacht worden!

Ich schlage vor, dass man im Blick auf die reformierte Theologie immer noch von einem *extra calvinisticum* spricht – und sich so immer vor Augen hält, dass es dabei nicht nur um ein *calvinisches*[21], sondern im weiten Sinne *calvinistisches extra* geht, dass also diese reformierte *extra*-Form nicht erstmals von Calvin und auch nicht allein durch ihn geprägt worden ist.[22]

Mir geht es im Folgenden primär um das *extra calvinisticum* in seiner funktionalen Anwendung im Heidelberger Katechismus. Im Blick darauf lassen sich im Wesentlichen zwei verschiedene Probleme ausmachen, die jedoch miteinander verbunden sind: ein christologisches und ein kosmologisches.[23]

vergleiche dazu auch die früheren Ausführungen Karl Barths in KD I/2, 184. In KD IV/1, 197, geht er sogar soweit zu behaupten, dass «die abstrakte lutherische Leugnung des Seins des Logos *extra carnem* eine Neuerung darstellte» gegenüber der ganzen theologischen Tradition. – Entsprechend dieser Einbettung in die theologische Tradition ist es auch irreführend, eine Genese des *extra calvinisticum* im Kontext der Kontroverse mit den Lutheranern anzunehmen. Im Blick auf Calvin macht Heiko Oberman plausibel, dass sich bei ihm frühere Fassungen des *extra calvinisticum* nicht gegen Luther, sondern gegen mariologische Annahmen der Scholastik richteten. Oberman: Die «Extra»- Dimension (Anm. 11), 343-347.

19 Im Blick auf den Kenosisstreit zwischen den Giessener und den Tübinger Theologen sieht Karl Barth in dem von den Giessener Theologen verfochtenen Verzicht Jesu Christi auf seine Majestätseigenschaften im Stand der Niedrigkeit faktisch eine Form des *extra* am Werk. Vgl. KD IV/1, 198.

20 J. Baur: Art. Ubiquität, TRE 34, Berlin/New York 2002, 224-241 (234). Baur bezieht das *extra* jedoch auf das «außer und über allen Kreaturen» Luthers (WA 26,340,36f.), das sich auf Gottheit und Menschheit Jesu Christi gleichermassen bezieht. Man kann aber mit Karl Barth fragen, ob Luther nicht in «De servo arbitrio» mit dem *Deus absconditus* faktisch eine (weitere) *extra*-Form zur Anwendung bringt, KD I/2, 185 (Barth zitiert WA 18,685,23).

21 Anscheinend war in den Kontroversen des frühen 17. Jahrhunderts auch von einem *«extra calvinianum»* die Rede, vgl. Willis: Calvin's Catholic Christology (Anm. 6), 22f.

22 Man kann zum Beispiel schon von einem *extra calvinisticum* bei Huldrych Zwingli sprechen, vgl. dazu G.W. Locher: Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins: Ein Überblick, Zwing. 12/7 (1967) 470-509 (505 u. Anm. 118).

23 Es steht zu vermuten, dass sich im Blick auf die patristischen und scholastischen *extra-*

2. Das christologische Problem

Hier ist nun der Ort, genauer auf die oben erwähnte Kritik Barths einzugehen. Er hat sie in seiner Auslegung des Heidelberger Katechismus von 1948 niedergeschrieben. Warum die Fragen 47 und 48 nach Barth als «theologischer Betriebsunfall» zu bezeichnen sind, geht aus dem folgenden Zitat hervor:

> «Daß die Gottheit ‹außerhalb›, *extra*, der Menschheit Jesu Christi ist, ist richtig als Beschreibung der freien Gnade der Inkarnation. *Post Christum* aber, im Rückblick auf die Inkarnation, kann diese Aussage nur eine Aussage des Unglaubens sein. Glaubt man an Jesus Christus, so glaubt man an den Einen, den wahren Menschen, der zugleich wahrer Gott ist.»[24]

Barth schiebt dieser Kritik jedoch gleich die Bemerkung nach, sie sei nicht im Sinne eines Plädoyers für die traditionelle lutherische Lehre von der Ubiquität Jesu Christi zu verstehen.

In der Kirchlichen Dogmatik fällt Barths Urteil über das *extra calvinisticum* wie auch die Fragen 47 und 48 moderater aus. Es bleibt aber durchaus kritisch.[25] Anders als andere Barthforscher bin ich der Meinung, dass sich Barth in der Kirchlichen Dogmatik zusehends von diesem zentralen reformierten Topos distanziert.[26] Er versucht eine gegenüber der alten reformierten wie

Formen ähnlich gelagerte Problemkonstellationen ergeben wie die, die im Folgenden diskutiert werden.

24 Barth: Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus (Anm. 3), 71.

25 Vgl. KD I/2,184f.; II/1,550; IV/1,197.

26 Christian Link meint zum Beispiel, Barths Kritik eines theologischen Betriebsunfalls im Blick auf das *extra calvinisticum* sei mit einer «singulären Schärfe» ausgesprochen worden; ders.: Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum, EvTh 47 (1987) 97-119 (103). – Damit ist nicht behauptet, man habe Barths kritische Einschätzung des *extra calvinisticum* in seiner Kirchlichen Dogmatik einfach übersehen. Diese Kritik wird z.B. (im Blick auf die Erwählungslehre) hervorgehoben von B. McCormack (ders.: Grace and Being. The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology, in: J. Webster [ed.]: The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 92-110 [95-101]). Sie spielt auch eine nicht zu übersehende Rolle in einer seit einigen Jahren intensiv geführten Debatte v.a. amerikanischer Barthforscher im Blick auf die barthsche Verhältnisbestimmung von Trinität und Erwählung, vgl. M.T. Dempsey: Trinity and Election in Contemporary Theology, Michigan/Cambridge 2011. – In seiner frühen Dogmatik steht Barth noch ganz im altreformierten Traditionsstrom und schliesst sich dem *extra calvinisticum* «in aller Form» (!) an: K. Barth: «Unterricht in der christlichen Religion». Erster Band: Prolegomena (1924), hg.v. H. Reiffen, GA II, Zürich 1985, 196.

lutherischen Christologie neue, beide vermittelnde Position zu entfalten. Die Annahme eines göttlichen Logos *extra* der Menschheit Christi musste auf der Linie seiner Erwählungslehre und seiner Ablehnung einer natürlichen Theologie für Barth zunehmend zum Problem werden. Muss man die Lichterlehre in KD IV/3 nicht als Versuch lesen, ein Wirken Christi *extra muros ecclesiae* gerade ohne die Figur des *extra calvinisticum* zu denken? Die eben angedeuteten fundamentalen Bezüge zur Kirchlichen Dogmatik zeigen, dass Barths Vorwurf eines theologischen Betriebsunfalls nicht als verbaler Ausrutscher bezeichnet werden kann. Der Vorwurf war durchaus ernst gemeint, wenngleich ich mir ziemlich sicher bin, dass Barth die Tragweite seines Vorwurfes (schon nur im Blick auf den Heidelberger Katechismus[27]) unterschätzt haben dürfte.

Der Vorwurf ist zwar etwas unwirsch und platt[28], aber durchaus bedenkenswert. Untergräbt nicht die Denkfigur des *extra calvinisticum* die definitive Selbstfestlegung Gottes in Jesus Christus – auch wenn ihre Infragestellung nie die Absicht der Vertreter des *extra calvinisticum* war?

Meines Erachtens kann man Barths Kritik weitgehend entkräften, wenn man das Problem des *extra calvinisticum* an einer anderen Stelle lokalisiert als Barth, nämlich bei der traditionellen *Zweinaturenlehre*: Das *extra calvinisticum* setzt diese voraus. Es stellt darauf ab, dass in Christus eine substanzhaft gedachte göttliche und menschliche Natur unterschieden werden können, die beide vereint sind, aber doch nur so, dass die göttliche Natur auch noch ausserhalb der menschlichen ist. Diese christologische Grundstruktur bildet den Hintergrund aller traditionellen *extra*-Formen, und auch das *extra calvinisticum* im Heidelberger Katechismus ist ohne sie nicht denkbar.

Nun ist es aber gerade diese traditionelle Zweinaturenlehre, die in der Neuzeit und Moderne nachhaltig in Frage gestellt wurde.[29] Wo sie nicht einfach

27 Das *extra calvinisticum* steht ja auch im Hintergrund mindestens der Fragen 49-52.76.78.80, die Denkfigur ist für den Heidelberger Katechismus alles andere als eine periphere. Zur diesbezüglichen Kritik an Barth vgl. schon J.F.G. Goeters: Christologie und Rechtfertigung nach dem Heidelberger Katechsimus, in: E. Bizer u.a. (Hg.): Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, Gütersloh 1967, 33-47 (41f.).

28 Barth setzt ihn immerhin in Anführungszeichen (s.o. Anm. 3).

29 Man denke etwa an Friedrich Schleiermacher: Wo man die «stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins» als das «eigentliche() Sein Gottes» in Jesus, dem Christus, bestimmt, hat man den Boden der traditionellen Zweinaturenlehre faktisch verlassen. F. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. II, aufgrund der 2. Aufl. neu hg.v. M. Redeker, Berlin [7]1960, Leitsatz §94,

verworfen, sondern radikal umgebaut wurde, geschah das im grösseren Rahmen einer relationstheoretischen Rekonstruktion der Christologie und der Trinitätslehre. Auch Karl Barth hat die Zweinaturenlehre in seiner Christologie in KD IV kräftig umgebaut. Das *extra calvinisticum* hat er in diesen Umbau jedoch nicht mit einbezogen, sondern in seiner traditionellen Form stehen lassen und kritisiert. Man fragt sich: Hätte Barth das *extra calvinisticum* im Rahmen seines christologischen Neuansatzes nicht dennoch weiterdenken können?

Ich skizziere kurz, wie ich mir ein solches Weiterdenken vorstelle: Eine göttliche Substanz sowohl ausserhalb wie (auf circumscriptive Weise) innerhalb des Leibes Jesu anzunehmen, macht im Rahmen einer modernen, relational verfassten Christologie keinen Sinn mehr. Man müsste darum das *extra* nicht mehr als ein räumlich und zeitlich konnotiertes Ausserhalb verstehen – zumindest nicht im hergebrachten Sinne[30]. Man müsste es vielmehr im Sinne eines göttlichen *Freiheitsaspektes* in der Beziehung zu Jesus auslegen. Das *extra* müsste eine differenzierte Freiheit innerhalb des trinitarischen Beziehungsgefüges Gottes bezeichnen. Und zwar nicht eine Freiheit *von* und nicht unbedingt eine Freiheit *zu,* sondern vielmehr eine Freiheit Gottes *in* seiner inkarnatorischen Selbstbestimmung in Jesus Christus. Es handelt sich um eine trinitarisch konstituierte Freiheit in strenger sachlicher Entsprechung zur Inkarnation, eine inkarnatorisch gebundene Freiheit, sich auch ausserhalb des fortlaufenden Wirkbereiches der Inkarnation zu vergegenwärtigen. Zu einer solchermassen sachlich gefüllten Bestimmung des *extra* kommt man *noetisch* allein über die Offenbarung des inkarnatorischen Christusereignisses, *post Christum* in einem Akt des Glaubens. – Meine *These* ist also, dass man Barths Kritik auffangen kann, wenn man das *extra calvinisticum* im Blick auf die ihm zugrundeliegende Zweinaturenlehre einer radikalen Revision unterzieht und das *extra* als einen innertrinitarisch differenzierten göttlichen Freiheitsaspekt der Inkarnation weiterdenkt.

Man kann auf diesem Weg des Weiterdenkens ein gutes Stück mit Barth gegen Barth gehen. Es könnte aber sein, dass man den Weg schliesslich ohne

43.

30 Zur an dieser Stelle nicht weiter verfolgten Möglichkeit einer grundlegend neuen relationalen Reinterpretation trinitarischer Räumlichkeit vgl. M.D. Wüthrich: Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie, Universität Basel 2012.

Barth zu Ende gehen muss, weil seine Trinitätslehre unter einer gewissen Unterbestimmung des Heiligen Geistes leidet. Das komplexe innertrinitarische Ineinander von Freisetzung und Bindung kann erst dann gedacht werden, wenn auch die Person des Heiligen Geistes als relativ eigenständiges Moment im perichoretischen Beziehungsgefüge veranschlagt wird.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, dass das so weitergedachte *extra calvinisticum* auch die Vorstellung eines Leidens Gottes zulässt. Während das alte *extra calvinisticum* faktisch von der Leidensunfähigkeit des göttlichen Logos ausging und das Apathieaxiom auf problematische Weise stabilisierte[31], ist die hier veranschlagte Freiheit durchaus offen für den Gedanken eines nicht nur die zweite Person, sondern die ganze Trinität affizierenden Leidens. Sie bietet aber auch die Möglichkeit, dieses Leiden so zu denken, dass die Gottheit darob nicht besetzt und das Leiden verabsolutiert wird.

All das thetisch Formulierte bedürfte genauerer Erläuterung und Begründung. Ich stelle sie hier zurück, denn ich möchte noch auf ein weiteres Problem des *extra calvinisticum* aufmerksam machen. Es zeigt sich nämlich die Schwierigkeit, dass die Fragen 47 und 48 des Heidelberger Katechismus und damit das *extra calvinisticum* mit einer Kosmologie unterlegt sind, die vom heutigen Wirklichkeitsverständnis her nicht mehr nachvollziehbar ist. Es geht hier um weit mehr als einen Schönheitsfehler und Barth hätte – wenn schon – ebenso gut im Blick darauf von einem Betriebsunfall sprechen können.

3. Das kosmologische Problem

Es ist bereits deutlich geworden: Anders als in Calvins Institutio steht das *extra calvinisticum* im Heidelberger Katechismus nicht im Kontext von Inkarnation oder Abendmahl, sondern davon abgesetzt im Kontext der Himmelfahrt. Das ist auffällig – auch deshalb, weil das Thema «Himmelfahrt» im Heidelberger Katechismus einen eigentümlich breiten Raum einnimmt. Während die Auferstehung unmittelbar vorher gerade mal in einer Frage behandelt wird, widmen sich die folgenden fünf Fragen (die Fragen 46-50) explizit der Himmelfahrt. Sie bilden die Grundlage für die Aussagen zur Kirche und Vorsehung in Frage

31 Das dürfte übrigens der Grund dafür sein, dass Jürgen Moltmann in seinem Buch «Der gekreuzigte Gott» (München 1972) kaum noch auf seine eigene reformierte Tradition rekurriert, sondern sich bei seiner Interpretation des Leidens Gottes vorwiegend in den Bahnen der Christologie Luthers bewegt.

51 und die Gerichtsaussagen in Frage 52, und sie bilden schliesslich auch einen wichtigen Deutehorizont der später entfalteten Sakramentenlehre.

Die Himmelfahrt Christi wird vom Heidelberger als Ortsverschiebung seines menschlichen Leibes von einem irdischen Unten in ein himmlisches Oben gedeutet, die schliesslich dazu führt, dass Christus zur Rechten Gottes sitzt. Christus befindet sich an einem Ort, in einem lokal verstandenen Himmel. Der Heidelberger vertritt an diesem Punkt dieselbe Auffassung wie Zwingli, Calvin oder Bullinger. Es handelt sich um altreformiertes Gemeingut. Im Hintergrund steht das aristotelisch-mittelalterliche Weltbild mit seiner sphärischen Himmelstopologie: die Erde als Mitte und Zentrum, umgeben von konzentrischen Himmelssphären – es waren meist zehn –, und diese wiederum umschlossen vom *coelum empyreum*, dem Wohnort Gottes.[32] Dieser religiös aufgeladene Kosmos bildete das «Welthaus» des Menschen. Die reformierte Theologie hatte nie ein selbständiges Interesse an dieser Himmelstopologie und sie war zurückhaltend gegenüber diesbezüglichen Spekulationen. Theologische Bedeutung erlangten diese kosmologischen Vorstellungen jedoch im Zuge des Abendmahlsstreites. In der Auseinandersetzung mit den Lutheranern traten nicht nur grundlegende Differenzen im Blick auf die Christologie zutage, sondern auch im Blick auf die Kosmologie. Bekanntlich konnte Christus für die Reformierten nur im Geist und nicht leiblich in den Elementen Brot und Wein des Abendmahls anwesend sein, weil er seiner menschlichen Natur nach zur (auch bei den Reformierten metaphorisch gedeuteten) Rechten Gottes im Himmel ist.[33] – Die reformierte Betonung der Differenz der beiden vereinten Naturen Christi fand ihren Niederschlag darin, dass man eine ortsungebundene göttliche Natur, die allgegenwärtig ist, unterschied von einer ortsgebundenen menschlichen Natur, die im Himmel ist. Es ist genau dieses alte kosmologische Setting, in das der Heidelberger Katechismus die Denkfigur des *extra calvinisticum* einzeichnet. Das erstaunt an sich wenig, auffällig ist daran eigentlich nur der Umstand, dass diese Himmelstopologie damals auch seitens der Universität Heidelberg nicht infrage gestellt wurde. Denn dort wurde zur Zeit der Abfassung des Katechismus ein stark astrologiekritisches, empirisch-rationalistisches Wissenschaftsverständ-

32 Vgl. dazu z.B. U. Beuttler: Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes (FSÖTh 127), Göttingen 2010, 50.

33 Für eine differenziertere Darstellung vgl. Wüthrich: Raum Gottes (Anm. 30), 159-212.

nis vertreten.[34] – Doch lange liessen die neuzeitlichen Umwälzungen in der Kosmologie auch hier nicht auf sich warten: Das mittelalterliche «Welthaus» stürzte langsam in sich zusammen. Durch die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse wurde der wohlgeordnete Kosmos aufgebrochen und zu einem unendlichen Universum entgrenzt. Der kosmische Raum war nun nicht mehr eine inhomogene, begrenzte Grösse, sondern eine zusehends homogene, unbegrenzte Grösse. Mehr noch: Der kosmische Raum wurde in der Neuzeit zusehends zum Träger der früheren Attribute Gottes: Der Raum übernahm das Gottesattribut der Unendlichkeit – so etwa bei Isaac Newton, wo der absolute, unendliche Raum zum Medium der Allgegenwart Gottes wurde.

Das von Luther zeitweise (!) vertretene Verständnis eines allgegenwärtigen Himmels war für diese neuzeitlichen Entwicklungen durchaus anschlussfähig. Nicht jedoch das Himmelsverständnis der Reformierten: Im neuzeitlichen Weltbild war kein Platz mehr für einen ortsräumlichen, lokalen Himmel, in dem Jesus Christus zur Rechten Gottes sitzt. Und sofern das *extra calvinisticum* im Heidelberger Katechismus konstitutiv mit der Himmelfahrt und der mittelalterlichen Kosmologie verbunden war, musste auch es zusehends fraglich werden: Ein ortsgebundenes himmlisches *intra* eines ortsungebundenen *extra* war in diesem Rahmen nicht mehr denkbar. Und erst recht gilt das für das Raum- und Himmelsverständnis der modernen Physik, wie es im 20. Jahrhundert entwickelt wurde![35]

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen finde ich es schlicht seltsam, dass in der reformierten Theologie immer wieder behauptet wird, dass das *extra calvinisticum* kei-

34 Vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von B. Mahlmann-Bauer: Astrologiekritik und reformierte Theologie in Heidelberg, in: K. Apperloo-Boersma/H.J. Selderhuis (Hg.): Macht des Glaubens. 450 Jahre Heidelberger Katechismus, Göttingen 2013, 147-162, bes. 160. – Die 1582 erschienene «Epitome Astronomiae» des 1580-1583 an der Universität von Heidelberg lehrenden Mathematikprofessors Michael Mästlin zählte zu den erfolgreichsten Astronomielehrbüchern. Das Kompendium vermittelt noch immer eine geozentrische Astronomie mit himmlischem Sphärenmodell. Erst in der Auflage von 1624 ging Mästlin auf die kopernikanische Lehre ein, obwohl er schon längere Zeit ein Anhänger des heliozentrischen Weltbildes war. F. Hepp: Kosmologie, Astronomie und Topographie, in: Apperloo-Boersma/Selderhuis: Macht des Glaubens, 228-272 (239, vgl. 240, Abbildung HK 43b).

35 Zu den hier nur andeutungsweise vorgetragenen Entwicklungen vgl. Beuttler: Gott und Raum (Anm. 32), 192-241, u. Wüthrich: Raum Gottes (Anm. 30), 212-249, zu Luther: a.a.O. 167-195.

ne räumlichen, kosmologischen Konnotationen beinhalte.[36] Man wird den Verdacht nicht ganz los, dass hier den komplexen raumtheoretischen Problemen aus dem Weg gegangen wird.

4. *Das* extra calvinisticum *und die Wiederaufnahme der Himmelsthematik in der Theologie*

Die moderne Theologie hat sich mit der Bestimmung des Himmels und der Himmelfahrt schwer getan. Das gilt insbesondere für die reformierte Theologie.

Friedrich Schleiermacher zum Beispiel kann weder mit dem Himmel noch der Himmelfahrt etwas anfangen. Das dürfte entscheidend mit seinem Raumverständnis zusammenhängen. In seiner Glaubenslehre hält er fest:

> «Unter der Allgegenwart verstehen wir die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.»[37]

Das Verhältnis von Gott und Raum hängt hier nur noch am sehr dünn gewordenen Faden eines negativ beschriebenen Bedingungsverhältnisses. Gott bedingt zwar Raum und Räumlichkeit, ist selber aber raumlos – wie der Raum gottlos ist. Der Raum wird mehr oder weniger säkularisiert. Vor diesem Hintergrund macht eine theologische Deutung des Himmels wenig Sinn. Schleiermachers Zurückhaltung ist geradezu wohltuend, wenn man als Alternative die altreformierte Himmelsvorstellung danebenhält. Doch kann sich die Theologie des Himmels so schnell entledigen?

Das dürfte wohl kaum möglich sein ohne einschneidende Sprachverluste im Blick auf die biblische Gottesrede. Während sich die Theologie immer

36 Vgl. z.B. Aus der Au: Das Extra Calvinisticum (Anm. 15), 362; P. Helm: Calvin's Ideas, Oxford 2004, 59f.; W. Niesel: Calvins Lehre vom Abendmahl, München 1935, 76f. Bei Willis ist die Ablehnung von «crudely naive spatial categories» im Blick auf Calvin verbunden mit der Zurückweisung der Anwendung des Prinzips *finitum non capax infiniti* auf das *extra calvinisticum* (Willis: Calvin's Catholic Christology [Anm. 6], 75). Diese Zurückweisung ist zwar richtig, doch damit ist die Raumfrage noch lange nicht vom Tisch. – Oberman: Die «Extra»- Dimension (Anm. 11), 331f., und erst recht Th. Torrance: Space, Time and Incarnation, Edinburgh 2006 (1969), 31, gehen hingegen zu Recht von einer klar räumlichen Konzeption des *extra calvinisticum* aus. Dass dabei Torrance's Gegenüberstellung von reformiertem, relationalem Raumkonzept und lutherischer «receptacle or container notion of space» in dieser Vereinfachung nicht zutreffen dürfte, steht auf einem anderen Blatt (dazu: Wüthrich: Raum Gottes [Anm. 30], 211f.

37 F. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. I, aufgrund der 2. Aufl. neu hg.v. M. Redeker, Berlin ^{7}1960, Leitsatz §53, Leitsatz, 272.

noch schwer tut mit ihren traditionellen Altlasten, scheinen nicht einmal die Philosophie und die Kulturwissenschaften auf eine Rede vom Himmel verzichten zu wollen. Ein Beispiel möge das illustrieren:

Es wurde bereits erwähnt, wie der wohlgeordnete mittelalterliche Kosmos mit seinen bergenden Himmelssphären aufgebrochen und zu einem unendlichen Universum entgrenzt wurde. Die Vorstellung eines unendlichen Universums setzte sich erstaunlich schnell durch. Doch sie wurde auch als Bedrohung empfunden und löste Angst aus. Das Votum von Blaise Pascal ist berühmt: «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie» – «Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.»[38] Keiner hat die existentiellen Abgründe jener neuzeitlichen Umwälzungen und den damit einhergehenden «Tod Gottes» so «aufgekratzt» niedergeschrieben wie Friedrich Nietzsche:

> «Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?»[39]

Wo ist es geblieben, dieses nihilistische Gefühl des Geborgenheitsverlustes angesichts von Unendlichkeit und Leere – sind wir es los oder wirkt es noch subkutan nach?

Es wirkt nach – zumindest wenn man dem streitbaren Philosophen Peter Sloterdijk glauben will. Er beschreibt jenen Geborgenheitsverlust als eine Art Trauma des modernen Menschen. Nach dem Wegfall der Himmelssphären muss der moderne Mensch als Kern ohne Schale existieren, er ist der «geschälte Mensch»[40]. Und er kompensiert diesen Verlust, indem er sich vernetzt und sich eine neue «elektronische Medienhaut»[41] umlegt.

38 B. Pascal: Gedanken über die Religion und einige andere Themen (Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets), hg.v. J.-R. Armogathe, aus dem Französischen übers. v. U. Kunzmann, Stuttgart 1997, Frgm. 206 (Zählung Brunschvicg), 141.

39 F. Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe 3, hg.v. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York 1999 (Neuausg. ²1988), 343-651, drittes Buch, Aph. 125, 481.

40 P. Sloterdijk: Sphären I. Mikrosphärologie. Blasen, Frankfurt a.M. 1998, 24.

41 Sloterdijk: Spären I (Anm. 40), 25.

Schon in Sloterdijks Sphärentrilogie klingt darum eine These an, die im Buch der Amerikanerin Margareth Wertheim als Leitgedanke vorausgesetzt wird, die These nämlich, dass der Cyberspace in der Spät- oder Nachmoderne als quasireligiöses Surrogat des vormaligen Himmels fungiert.

«Der Cyberspace ist nicht per se eine religiöse Konstruktion, aber man kann (...) diesen neuen digitalen Bereich als den Versuch verstehen, einen technologischen Ersatz für den christlichen Himmel zu konstruieren.»[42]

Die These wurde in ähnlicher Weise schon zuvor von einer Reihe amerikanischer Wissenschaftler vertreten.[43] Und auch der Berliner Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme stellt Parallelen her zwischen der bei Emanuel Swedenborg beschriebenen Engelskommunikation und dem heutigen Cyberspace.[44]

Das Beispiel zeigt: Wir werden den Himmel nicht los, und zwar nicht nur in seiner Deutung als *sky*, sondern auch als *heaven*. Die Theologie tut gut daran, sich des Himmels vertiefter anzunehmen, bevor er sich noch ganz in den Cyberspace verflüchtigt hat... Nur wie? Muss die Theologie diese kulturgeschichtliche Funktionsparallele fruchtbar machen und also den Cyberspace auch zu ihrem neuen Himmel erklären? Reicht es dafür schon, religiöse Projektionen im Cyberspace aufzudecken, Formen von Dislokation, Ubiquität, von Körperlosigkeit und globaler Kommunikation in Echtzeit festzustellen?

Ich plädiere dafür, die Rekonstruktion und Wiedergewinnung des Himmels in der Theologie nicht unabhängig von einer kritischen Reflexion auf das vorzunehmen, was man heute gemeinhin und umgangssprachlich *«virtual reality»*[45] nennt. Doch das macht aus dem Cyberspace noch lange keinen Himmel. Er bleibt Surrogat eines alten, neu zu denkenden Himmels.

42 M. Wertheim: Die Himmelstür zum Cyberspace. Von Dante zum Internet, aus dem Englischen übers. v. I. Strasmann, Zürich 2000, 6.

43 Wertheim: Die Himmelstür zum Cyberspace (Anm. 42), 8-10.

44 H. Böhme: Enträumlichung und Körperlosigkeit im Cyberspace und ihre historischen Vorläufer, in: P. Dencker (Hg.): Die Politik der Maschine. Computer Odyssee 2001, Hamburg 2002, 488-501. Unter *Cyberspace* verstehe ich hier ganz grob eine computergenerierte räumliche Sinnordnung, die sich anhand der Infrastruktur des Internet via virtuelle Kommunikation aufbaut. Für eine gründlichere Bestimmung verweise ich auf: A. Roeseler: Cyberspace, in: ders./B. Stiegler (Hg.): Grundbegriffe der Medientheorie, Paderborn 2005, 59-65.

45 Zum auch historisch vielschichtigen Begriff der Virtualität vgl. S. Münker: Virtualität, in: Roeseler/Stiegler: Grundbegriffe der Medientheorie (Anm. 44), 244-250.

Wie dieser Himmel theologisch neu zu denken ist, dazu hat das 20. Jahrhundert immerhin etliche bedenkenswerte Anstösse gegeben. Sie kamen – wen wundert's – gerade von Seiten der *reformierten* Theologie: denn sie stand ja angesichts ihrer unbewältigten kosmologischen Altlasten unter erhöhtem Reflexionsdruck. Und so waren es denn nicht nur, aber doch vorwiegend reformierte Theologen wie Karl Barth, Jürgen Moltmann und Michael Welker, die sich der Himmelsthematik neu annahmen.[46] In Anschluss an diese drei Theologen scheinen mir drei Punkte zentral für eine nachneuzeitliche theologische Deutung des Himmels:

1. Der Himmel ist ein Geschöpf. Er darf nicht einfach mit der Allgegenwart Gottes gleichgesetzt und vergöttlicht werden, wie das in der alt-lutherischen Tradition und in der Religionskritik des 19. Jahrhunderts zum Teil geschehen ist. Wie in Genesis 1 vorgezeichnet, bilden Himmel und Erde einen Dual. Der Himmel steht dabei für die gottoffene, potenzgeladene Seite der geschöpflichen Wirklichkeit. Der Himmel bildet das Reich der kreativen Möglichkeiten der Erde, er ist die *kommunikative Kontaktzone*[47] Gottes zur Erde. Gott handelt vom Himmel her und durch den Himmel im irdischen Bereich der Wirklichkeit.
2. Gott wohnt nicht ortsräumlich im Himmel, wie es die aristotelisch-mittelalterliche Himmelstopologie vorsah. Gott konstituiert vielmehr seinen Ort selbst[48]. Etwas platt gesagt: Gott wohnt nicht dort, wo der Himmel ist, sondern der Himmel ist dort, wo Gott ist. Im Rückblick auf die einschlägigen Theologien des 20. Jahrhunderts müsste man wohl nicht von einem Ort, sondern besser von einem Gott eigenen *Raum* oder *Feld*[49] sprechen, das

46 Ich nenne exemplarisch folgende Werke: K. Barth: KD III/3, 426-623; J. Moltmann: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 153-192; M. Welker: Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead (NBST 1), Neukirchen-Vluyn 1981.

47 Mit dem vielverwendeten Begriff der Kontaktzone nehme ich einen Begriff auf, der – unter anderem – in einem postkolonialen Argumentationssetting beheimatet ist und dort von Mary Louise Pratt geprägt wurde (vgl. dies.: Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, London 1992).

48 Das tat der Schöpfergott natürlich faktisch auch gemäss der Deutung der alten Himmelstopologie, jedoch in einem einmaligen irreversiblen Akt, der u.a. den göttlichen Wohnort festlegte.

49 Mit dem Feldbegriff operiert u.a. W. Pannenberg: Systematische Theologie Bd. I, Göttingen 1988, 414f.461.464 u. ders.: Systematische Theologie Bd. II, Göttingen 1991, 99ff.

durch seine innertrinitarischen Beziehungen konstituiert wird. Der Himmel wäre dann nicht dieses trinitarisch konstituierte Feld, sondern die geschöpfliche Sphäre, in der sich jenes Feld der irdischen Wirklichkeit vermittelt. Die Aufteilung in ein starres himmlisches Oben und ein irdisches Unten ist darin aufgegeben. Man muss den Himmel vielmehr einer *Bewegung* zuordnen: Der Himmel ist dort, wo Gott unserer irdischen Wirklichkeit nahe kommt.

3. Der Himmel ist für uns nicht evident, er ist unserer Erfahrung nicht direkt zugänglich. Der Himmel ist uns entzogen. Als gottoffene Seite der geschöpflichen Wirklichkeit transzendiert er den Bereich des Irdischen. Er ist gegenüber der irdischen Wirklichkeit ebenso transzendent, wie es Gott gegenüber dem Himmel ist. Gottes Nähe ist immer eine himmlische – das heisst, sie ist für uns nur im Modus der Entzogenheit erfahrbar.[50]

Geht man davon aus, dass der Himmel nicht als statisches Oben eines irdischen Unten zu definieren ist, und geht man des Weiteren davon aus, dass der Himmel die kommunikative Kontaktzone Gottes zur irdischen Wirklichkeit bildet und der Himmel dort ist, wo Gott ihr nahe kommt, dann muss die traditionelle Rede vom «Christus im Himmel» so ausgelegt werden, dass Christus auf entzogene Weise im irdischen Bereich der Schöpfung präsent ist und uns nahe kommt.

Ist es nicht genau das, was der Heidelberger Katechismus seinerzeit mit den Fragen 47 und 48 ausdrücken wollte? Seine Frage lautet doch: «Ist denn Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt, wie er uns verheissen hat?» Und seine Antwort darauf war: Obwohl Christus nun zur Rechten Gottes im Himmel sitzt, «weicht er nimmer von uns». Genau um die Vergewisserung dieser Nähe und Präsenz des himmlischen Christus ging es doch dem Heidelberger, und genau dazu diente ihm das *extra calvinisticum*.

Wir haben jetzt aber gesehen: Genau dieses zentrale Anliegen des Heidelbergers lässt sich mit einer modernen theologischen Interpretation des Himmels auch relativ unverkrampft ohne das alte *extra calvinisticum* artikulieren. Und vielleicht könnte man mit dieser Himmelsinterpretation sogar dem Anliegen der lutherischen Theologie und in anderer Weise dem Anliegen Barths Rech-

– Zur Anwendung des Raumbegriffes auf Gott in der Theologie des 20. Jahrhunderts vgl. Wüthrich: Raum Gottes (Anm. 30), 266-394.

50 Von dieser allgemeinen schöpfungstheologisch zu bestimmenden Entzogenheit ist die spezifische Verborgenheit Jesu Christi in seiner Offenbarung noch einmal zu unterscheiden.

nung tragen, dass es wirklich der *ganze* Jesus Christus ist, der da in seiner Person auf himmlische Weise bei uns gegenwärtig ist: der ganze, *leibliche* Christus – nicht nur seine von der Menschheit unterschiedene Gottheit.[51] – Umso mehr stellt sich die Frage:

5. Braucht es das extra calvinisticum *noch?*

Die Frage stellt sich unausweichlich, wenn das, was der Heidelberger noch mittels des *extra calvinisticum* ausdrücken wollte, sich eleganter und zeitgemässer ohne das alte(!) *extra calvinisticum* aussagen lässt.

Am *extra calvinisticum* des Heidelberger Katechismus mit seiner traditionellen Zweinaturenlehre und der ihm unterlegten überholten Kosmologie festzuhalten, wäre wirklich eine Zumutung für die heutige Theologie! Das schliesst aber nicht aus, dass man es in einer stark revidierten Fassung, wie ich sie oben im zweiten Kapitel skizziert habe, doch wieder zum Tragen bringen kann. Wichtig ist dabei jedoch, dass man sich an der kosmischen Weite des *extra* bei Calvin orientiert und es nicht funktional verengt und *allein* auf die ekklesiale Vergewisserung des Heils zuspitzt, wie das im Heidelberger Katechismus geschehen ist.

Die sich in Barths Betriebsunfallvorwurf niederschlagende christologische Ansicht von der gott-menschlichen Einheit Jesu Christi findet ihre Artikulation auch in seiner Ekklesiologie in KD IV. Er unterstreicht die Einheit so, dass die *leibliche* Gegenwart Jesu Christi in der Kirche als seinem Leib nun zur Bestimmung der Gemeinde als Jesu Christi «eigene(r) irdisch-geschichtliche(r) Existenzform»[52] führt. Das hat Barth die meines Erachtens nicht unberechtigte Kritik einer Überhöhung der Kirche via Identifizierung mit Jesus Christus eingebracht, die in Gefahr steht, die Christologie in

51 Im Grunde versucht Karl Barth genau diese himmlische und zugleich *leibliche* Präsenz Christi in KD II/1, 518-551, vor dem Hintergrund einer neuen Raum- wie Himmelstheologie denkbar zu machen. Der in diesem Kontext vorgenommene kritische Rekurs auf die Fragen 47 und 48 des Heidelberger Katechismus ist alles andere als zufällig. Es handelt sich hier wirklich um den Versuch, über die alten lutherisch-reformierten Kontroversen dialektisch vermittelnd hinauszukommen (vgl. bes. a.a.O. 548-551). – Die erwähnte Passage ist m.E. zentral für die spätere Entfaltung von Barths Ekklesiologie, aber auch für entlegenere Passagen wie etwa die Lehre von der Zeit in KD III/2, §47.

52 KD IV/1, 718. Barths Bestimmung zeigt eine gewisse Nähe zur bonhoefferschen (von Hegel stammenden) Formel «Christus als Gemeinde existierend». D. Bonhoeffer: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hg.v. J. v. Soosten (DBW 1) München 1986, 126 et passim.

die Ekklesiologie aufzulösen.[53] – Es wäre im Anschluss an die oben vorgeschlagene Neuinterpretation des *extra calvinisticum* (s.o. 2. Kap.) zu überlegen, ob man nicht auch die Frage der *leiblichen* Präsenz des Auferstandenen Jesus Christus in seiner Kirche neu zu bedenken hat. Der im *extra calvinisticum* zum Ausdruck gebrachte innertrinitarische Freiheitsaspekt der Inkarnation könnte so auch eine gewisse Schieflage in Karl Barths Ekklesiologie ausgleichen helfen! Ganz falsch lag der Heidelberger Katechismus an diesem Punkt ja nun doch nicht…

Christian Link hat als bleibendes Wahrheitsmoment des *extra calvinisticum* festgehalten:

«Es gibt ungeachtet der Offenbarung in Christus, aber unabdingbar auf sie bezogen, ein Vermögen Gottes, sich auch in der von keinem Evangelium und von keiner Mission berührten Welt bekannt zu machen und diese Welt – gleichnishaft – für sich reden zu lassen.»[54]

In der Tat: Es gibt Manifestationen des in Jesus Christus *inkarnierten* Logos Gottes auch ausserhalb seiner Christusoffenbarung – etwa in der Verheissungsgeschichte Israels oder – in differenzierter Absetzung davon – in der vielgestaltigen Welt der Religionen, oder auch schon da, wo Menschen für die Würde von Menschen und ihre Mitgeschöpfe eintreten. Um all das theologisch denken zu können, ist es gut, an einem revidierten *extra calvinisticum* festzuhalten.

Das *extra calvinisticum* – ein «theologischer Betriebsunfall»? Um einen solchen handelt es sich nicht. Eher gliche es einem Betriebsunfall, das *extra calvinisticum* künftig aus der theologischen Betriebsamkeit auszuschliessen. Die Theologie braucht die Universalität und Weite, die das *extra calvinisticum* schon immer zu denken aufgegeben hat und die meisten traditionellen *extra*-Formen zu denken suchten. Vielleicht nötigt es uns heute sogar, nach der Präsenz des *unleiblichen* (wenn auch nicht absolut leiblosen) göttlichen Logos in der körperfremden Welt des Cyberspace zu fragen. Wie dem auch sei: Das *extra calvinisticum* steht in der gegenwärtigen Theologie für die Aufgabe, immer auch ausserhalb, *extra* ihres bisherigen Erfahrungs- und Denkhorizontes nach Formen der Präsenz Christi zu suchen! Diese Aufgabe ist unverzichtbar für eine gute Theologie.

53 Vgl. H.-P. Grosshans: Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, Leipzig 2003, 50, vgl. 48ff., sowie W. Krötke: Die Kirche als «vorläufige Darstellung» der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt. Die Grundentscheidungen der Ekklesiologie Karl Barths, ZDT 46 (2006) 82-94 (88f.).

54 Link: Die Entscheidung der Christologie Calvins (Anm. 26), 118.

Abstract

Im Sinne eines kurzen Nachrufes auf das zu Ende gegangene 450. Jubiläumsjahr des Heidelberger Katechismus bedenkt der Beitrag Karl Barths Vorwurf, die Fragen 47 und 48 bzw. das sog. *extra calvinisticum* im Heidelberger Katechismus bildeten einen «theologischen Betriebsunfall». Es zeigt sich dabei, dass das von Barth aufgeworfene christologische Problem sich durch eine radikale relationstheoretische Rekonstruktion der dem *extra calvinisticum* zugrundeliegenden Zweinaturenlehre weitgehend in seinem eigenen Sinne auffangen lässt. Problematisch bleibt aber die von Barth nicht erwähnte kosmologische Einbettung des *extra calvinisticum*: Es dient dem Heidelberger Katechismus in seiner auffällig ausführlichen Rede von der Himmelfahrt dazu, die bleibende Präsenz Jesu Christi «bei uns» auszusagen. Der Heidelberger setzt dabei jedoch noch die aristotelisch-mittelalterliche Himmelstopologie voraus. Jene bleibende Präsenz Jesu Christi lässt sich heute mittels moderner (reformierter) Himmelstheologien auch ohne die alte Himmelstopologie und entsprechend ohne das *extra calvinisticum* artikulieren, so dass sich nun trotzdem die Frage erhebt, ob das *extra calvinisticum* so etwas wie einen «Betriebsunfall» darstellt. Der Beitrag verneint dies mit dem Hinweis, dass die Theologie die Universalität und Weite braucht, die das *extra calvinisticum* schon immer zu denken aufgegeben hat und die es auch in modernisierter, revidierter Gestalt zu denken aufgibt.

Matthias D. Wüthrich, Basel