

Walter Kasper

Die Sache Jesu

Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches

Die „Sache Jesu“ ist in jüngster Zeit zu einer gängigen theologischen Formel geworden, die im theologischen wie im vorthologischen Raum, aber da und dort auch in der kirchlichen Verkündigung aufgegriffen wird, ohne daß das darin ausgedrückte Programm systematisch geprüft und theologisch aufgearbeitet worden ist. Wir haben deshalb den Tübinger Dogmatiker Prof. W. Kasper um eine Darstellung und Beurteilung des Sachverhalts gebeten.

Die Rede von der „Sache Jesu“ hat in den letzten Jahren in zunehmendem Maß an Verbreitung und Bedeutung gewonnen. Sie findet sich nicht nur bei einzelnen Autoren, sondern häufig in programmatischen Erklärungen wie in dem Aktionsprogramm der KDSE und vor allem in dem uns hier beschäftigenden Papier der „Arbeitsgemeinschaft Synode“ „Rückfrage nach der Sache Jesu“.* Es ist offensichtlich, daß es ganze Gruppen von Christen gibt, die in dieser Chiffre den Inbegriff ihres Glaubensverständnisses und ihrer Glaubenspraxis sehen. Ursprünglich geprägt wurde diese Formel von W. Marxsen im Zusammenhang seiner Interpretation der Auferstehung Jesu. Gewöhnlich wird die Formel jedoch nicht zur Deutung der Auferstehung verwandt, sondern als Inbegriff von Botschaft und Werk des irdischen, des sogenannten historischen Jesus; sie dient gleichsam als Kurzformel für die Bedeutung Jesu von Nazareth für uns und unsere Zeit. Mit dieser Kurzformel soll das Eine und Ganze des Christentums zusammengefaßt werden.

I. Das Anliegen

Hinter diesem Sprachgebrauch steht ein ernstes Problem: Das Christsein und die Bindung an die Kirche sind für viele, auch für solche, die sich noch kirchlich engagieren, keine Selbstverständlichkeit mehr. Es geht nicht in erster Linie darum, daß sie nicht mehr Christen sein *wollen*, sondern darum, daß sie sich fragen, warum sie es überhaupt noch *sollen* und ehrlicherweise *können*. Es geht also um die Frage, welchen Sinn das Christsein für den Menschen hat, was die überlieferten Formen und Formeln des Glaubens für die heutigen Fragen des Menschen und der Gesellschaft noch konkret austragen. Es geht um die Erfahrbarkeit und Verifizierbarkeit des Glaubens. Es geht darum nicht um die als *abstrakt* empfundene Frage nach der dogmatischen oder biblischen Richtigkeit und Korrektheit bestimmter Aussagen, es geht um die *konkrete* Wahrheit, die allein existenziell anrührt und innerlich überzeugt. Es geht darum, von Jesus Christus so zu reden, daß die Menschen den Eindruck haben, daß sie selbst und ihre Fragen zur Sprache gebracht sind. Der große Eindruck, den ein Text, wie der hier vorliegende, auf viele Menschen macht, ist nur dadurch möglich, daß die meisten anderen Texte so wenig Eindruck machen.

Dazu kommt ein zweites Problem. Der Inhalt des Glaubens ist vielen, auch solchen, die sich um Information bemühen, undeutlich und undurchsichtig geworden. Zumal bei dem gegenwärtigen Umbruch scheint es sich bei der Vielzahl der Glaubenssätze und der Vielzahl ihrer Interpretationsmöglichkeiten für viele um ein mehr oder weniger esoterisches Geheimwissen von Theologieprofessoren zu handeln. Die Forderung nach einfachen, zusammenfassenden Kurzformeln, wie K. Rahner sie erhoben hat, steht letztlich auch hinter der Rede von der „Sache Jesu“. Es geht darum zu sagen, was letzte Norm, Anfang und Grund des christlichen Glaubens ist, nämlich Jesus von Nazareth. Man will also — und das ist erfreulich — wieder die oft vernachlässigten Grundlagenfragen stellen, um so zu einer Konzentration aller einzelnen Glaubensausagen zu kommen. Denn „all diese Aussagen wollen ein Bekenntnis sein zu Jesus von Nazareth, seiner Bedeutung für den Menschen und dessen Zukunft“ (S. 151).

Es ist keine Frage: beides sind ernst zu nehmende und berechnete Anliegen. Die Tradition ist *traditio viva et activa*. Sie ist kein toter Besitz, sondern etwas Lebendiges und Dynamisches; man kann sie nur bewahren, indem man sie lebendig interpretiert und nicht bloß repetiert. Der geschichtliche Wandel ist die Bedingung, unter der die Kirche ihre Identität und Kontinuität allein bewahren kann. Zum ändern ist die Tradition keine bloße Summe von Wahrheiten; sie ist ein Ganzes; hier gibt es einen *nexus mysteriorum* (Vatikanum I) und eine *hierarchy veritatum* (Vatikanum II). Dieses Eine und Ganze ist Jesus Christus. Die Wahrheit von Jesus Christus ist jedoch nicht Buchstabe, der tötet, sondern Geist, der lebendig macht. „Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Die Wahrheit Jesu Christi will also aus der Freiheit des Geistes heraus lebendig bezeugt werden.

Wir haben es also mit einem ernst zu nehmenden Anliegen zu tun. Aber indem wir nicht einfach sagen, „Jesus von Nazareth“, sondern „Jesus Christus“ sei der entscheidende Bezugspunkt des christlichen Glaubens, ist das grundlegende Problem bereits angedeutet. Dabei geht es um nicht weniger als um die Frage nach dem Ausgangspunkt der Theologie überhaupt.

II. Der Ausgangspunkt

Die „Rückfrage nach der Sache Jesu“ geht nicht von der überlieferten kirchlichen, biblischen und dogmatischen

* In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses. Hrsg. v. N. Greinacher, K. Lang und P. Scheuermann. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970, 150—169. Das Papier versteht sich allerdings ausdrücklich nicht als Grundsatz- und Basiserklärung der Arbeitsgemeinschaft Synode, sondern lediglich als Denkanstoß (S. 150). Ausschließlich als solcher soll es hier diskutiert werden.

Christologie, sondern — das ist wenigstens ihre Intention — von der gegenwärtigen Situation der historisch-kritischen Forschung aus. Sie stellt fest, daß die überlieferten christologischen Hoheitstitel (Kyrios, Christos, Gottesknecht, Gottessohn, Sohn usf.) nicht auf den historischen Jesus zurückgehen, sondern „Versuche der Christengemeinden“ darstellen, „das Phänomen Jesu zu deuten. Diese Deutungen können nun nicht unbefragter Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Jesus sein, sondern müssen immer von neuem historisch kritisch gerechtfertigt werden“ (S. 152). Mit diesem methodischen Ausgangspunkt ist eines der fundamentalsten Methoden- und Sachprobleme der Theologie gestellt. Es geht um die theologische Relevanz der historischen Forschung, konkret um die Bedeutung des historischen Jesus für den dogmatischen Glauben an Jesus Christus. Letztlich geht es um das neuzzeitliche kritische Wahrheitsverständnis, das wissen will, wie es eigentlich war bzw. ist, und das deshalb alle vorgegebenen dogmatischen Überlieferungen und Autoritätsansprüche „hinterfragt“.

Eine solche „Rückfrage nach der Sache Jesu“ ist nichts grundsätzlich Neues. Sie beginnt bereits mit den von G. E. Lessing herausgegebenen „Fragmenten eines Wolfenbüttelschen Ungenannten“ (1774—78) und hat in der liberalen Leben-Jesu-Forschung des letzten Jahrhunderts eine große Tradition. Am Anfang unseres Jahrhunderts stand freilich der Zusammenbruch der liberalen Leben-Jesu-Forschung, weil man u. a. erkannte, daß wir Jesus und seine „Sache“ nicht anders als durch das Zeugnis der glaubenden Gemeinde kennen. Eine radikale Scheidung zwischen dem historischen Jesus und dem dogmatischen Christus schien damit unmöglich zu sein. Doch auf dem Boden dieser historischen Skepsis ist in der Folge manche recht sonderliche Christose gezüchtet worden. (H. Conzelmann). R. Bultmann etwa hat aus der historischen Not gleichsam eine theologische Tugend gemacht. Nach ihm ist die Frage nach dem historischen Jesus nicht nur *historisch* aufs Ganze wenig erfolgreich, sondern auch *theologisch* illegitim, weil sie ein dem Glauben widersprechendes Sicherheitsbestreben verrät; der Glaube ist an das gegenwärtige Kerygma gewiesen und ist einer historischen Begründung und Absicherung unzugänglich. Die Freiheit des Historikers, wie die Bindung des Gläubigen an die Verkündigung, schien damit gleichermaßen gewährleistet.

Dennoch gab sich die „nachbultmannsche“ Theologie mit dieser Position nicht zufrieden. Neben G. Bornkamm, E. Fuchs, G. Ebeling u. a. war es vor allem E. Käsemann, der darin die Gefahr eines Kerygma-Doketismus sah. Denn wird hier nicht, dogmatisch gesprochen, die wahre und volle Menschheit Jesu zu einem Schein (dókema)? Das Christusbekenntnis erscheint hier fast als eine nachträgliche Apotheose der historischen Gestalt Jesu. Der Christusglaube steht so in der Gefahr, zur Mythologie oder zur Ideologie zu werden. Dazu kommt bei Käsemann ein zweiter Gesichtspunkt. Die Kirche glaubt in ihrem Kerygma nicht an sich selbst; sie verkündet nicht sich selbst, sondern eine ihr geschichtlich vorgegebene und aufgebene Botschaft, an der sie sich immer wieder orientieren muß. Es gibt ein Prae der Christologie vor der Ekklesiology, auf Grund dessen die Kirche immer wieder zurückfragen muß nach dem, was Jesus selbst war und wollte. So kann man sagen: sowohl aus dem Bekenntnis zur wahren Menschheit Jesu wie aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus

als Anfang und Haupt der Kirche ergibt sich die theologische und nicht nur die historische Relevanz der Rückfrage nach dem historischen Jesus und ganz allgemein die Relevanz der historisch-kritischen Methode für die dogmatische Arbeit der Theologie. Ausgehend von Jesus und seiner „Sache“, ist Kritik an der Kirche nicht nur möglich, sondern auch immer wieder nötig. Alle großen innerkirchlichen Reformbewegungen setzen hier an.

Die Theologie nach Bultmann wollte freilich nicht einfach ins Fahrwasser der alten liberalen Leben-Jesu-Forschung zurückkehren. Deshalb sprach man von der *neuen Frage nach dem historischen Jesus.* Man wollte praktisch mit dem gesamten Zeugnis des Neuen Testaments mit der Osterbotschaft einsetzen und aus dem nachösterlichen Kerygma heraus, gleichsam von dessen „Sache“ genötigt, nach dem historischen Jesus fragen. Man wollte damit mit einer der grundlegendsten Aussagen des Osterkerygmas ernst machen: der Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten. Erst W. Marxsen brach mit dieser fundamentalen Voraussetzung. Für ihn ist „die Auferweckung Jesu nicht das christliche Zentralkdatum“ (Die Auferstehung Jesu, S. 33), sondern nur „die Voraussetzung dafür, daß man später weiterhin Jesus verkündigte“ (Anfangsproblem der Christologie, S. 51). Das zentrale Datum ist ihm nicht die Auferstehung Jesu, sondern Jesu selbst, sein Reden und Tun (Auferstehung, 25). Die „Chiffre Ostern“ (ebd., 31) bedeutet infolgedessen „das Weiterbringen der Sache Jesu“ (ebd., 26).

Es ist nicht der Ort, hier auf die exegetische wie hermeneutische Problematik der Position von W. Marxsen einzugehen. Hier geht es nur darum, die theologische Grundentscheidung und den theologischen Ausgangspunkt aufzuzeigen, die hinter den Entwürfen einer „Sache Jesu“ gewöhnlich stehen. Diese Grundentscheidung bedeutet nicht ohne weiteres, daß die Auferstehung geeignet oder zu einem bloßen „Interpretament“ gemacht wird. Es kann davon sogar mehr oder weniger orthodox gesprochen werden (vgl. S. 160, 168). Aber die Auferstehungsaussagen verlieren innerhalb einer solchen Konzeption ihren theologischen Stellenwert, und sie werden im Grunde fast entbehrlich. Man kann es deshalb großzügig offenlassen, wie immer dieses Zeugnis auch genauerhin zu verstehen ist (S. 160), denn wichtig für den Zusammenhang ist es, wie offenerzig zugegeben wird (S. 168), keineswegs.

Dieser Wechsel des Ausgangspunktes kommt nicht von ungefähr. Die Auferstehung Jesu ist in der gegenwärtigen Verkündigungssituation alles andere als eine selbstverständliche Voraussetzung, von der man einfach ausgehen kann. Entsprechend versuchen die Vertreter der „Sache Jesu“ auch hier nicht dogmatisch, sondern im Grunde fundamentaltheologisch-apologetisch und glaubenspädagogisch zu sprechen. Deshalb wollen sie nicht mit dem Zeugnis von der Auferweckung Jesu, sondern mit den Berichten über den historischen Jesus einsetzen, um von dort zu Ostern hinzuführen; sie wollen dafür eine Art Glaubwürdigkeitsbeweis führen. Das ist vom Standpunkt einer katholischen Theologie aus ein legitimes, wenngleich schwierig zu realisierendes Anliegen. Die Frage nach dem historischen Jesus führt nämlich am Ende unausweichlich zu der Frage, ob dieser Jesus recht gehabt hat. Rein historisch gesehen, ist er am Kreuz gescheitert. Ist er also nicht ein unschuldig Gemordeter mehr, und ist er damit nicht eher ein Grund zur Resignation als zur Hoffnung? Ist er nicht eher ein Beweis, daß Gott ohnmächtig — tot ist in

Zur Erläuterung der nachfolgenden Schaubilder

Die Unterlagen für die hier folgende Schaubildbeilage wurden uns vom Institut für Entwicklungspolitik der Universität Freiburg zur Verfügung gestellt. Prof. Th. Dams, der Direktor des Instituts, schrieb auch den einleitenden Kommentar. Die Beilage bildet eine wichtige Ergänzung und zugleich eine Veranschaulichung der in diesem Heft abgedruckten Erklärung der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland zur bevorstehenden Dritten Welthandelskonferenz in Santiago de Chile (vgl. S. 183 ff.) und unseres Interviews mit Prof. Dams im März-Heft (S. 122 ff.).

Die Forderungen und Erwartungen der Entwicklungsländer werden mit einem umfangreichen Zahlenwerk unterbaut. Unter den quantifizierbaren Größen und den formulierten Zielen dürften die Wachstumsrate des Brutto-Sozialproduktes und die Entwicklungsvorstellungen der Nahrungsmittelproduktion wohl die wichtigsten Grundlagen der Entwicklungspolitik sein. — Dabei interessieren weniger globale Größen als die Pro-Kopf-Werte. So betrachtet, wird die sozialökonomische Lage der Menschen in den Entwicklungsländern einmal von der Zunahme der Bevölkerung und zum anderen durch den Umfang der Strukturwandlungen bestimmt, der ein Wirtschaftswachstum ermöglicht; letztere sind insbesondere davon abhängig, inwieweit ein wirtschaftsschwaches Land selbst Kapital für den Entwicklungsprozeß bilden, aus dem Welthandel erwirtschaften oder als Kapitalhilfe/Entwicklungshilfe von den Industrieländern erhalten kann. Zu diesen Sachverhalten geben die nachfolgenden Schaubilder einige Hinweise; dabei versteht sich von selbst, daß Zahlenbilder nicht den komplexen Sachverhalt dessen erfassen können, was unter „Entwicklung“ verstanden wird, und daß Durchschnittswerte nicht die differenzierte Lage der einzelnen Länder wiedergeben.

Wer an Entwicklungshilfe denkt, verweist mit Recht auf die Notwendigkeit, daß den Menschen in den Ländern der Dritten Welt zuerst einmal das tägliche Brot zur Verfügung stehen müßte; MISEREOR wurde z. B. im Jahre 1958 mit dem ausdrücklichen Auftrag als Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt geschaffen! — Wie weit die Entwicklungsländer noch von einer gesicher-

ten Ernährung entfernt sind, zeigt die Abbildung 1: Zwar ist die Nahrungsmittelproduktion in allen Entwicklungs-Kontinenten seit Mitte der fünfziger Jahre bis 1970 um mehr als die Hälfte (stärker als die Zunahme der Welternährungserzeugung) gestiegen; aber die Pro-Kopf-Nahrungsmittelproduktion liegt 1970 kaum höher als zehn Jahre vorher, in Afrika sogar noch erheblich darunter; niedriger Ernährungsstandard und Eiweißmangel bleiben damit Kriterien der Unterentwicklung. Hier wird deutlich, daß alle Entwicklungsanstrengungen durch die Bevölkerungsexplosion zunichte gemacht werden: Die Bevölkerung betrug 1968 rd. 3,5 Mrd. Menschen, sie wird nach den vorliegenden Schätzungen um die Jahrtausendwende bei 6–7 Mrd. liegen. Da die Entwicklungsländer in diesem Zeitraum ihre Bevölkerung verdoppeln, die hochentwickelten Länder nur um ein Fünftel erhöhen werden, würde sich (ohne durchgreifende Strukturänderungen in den Ländern der Dritten Welt) das heutige Verhältnis von Bevölkerung und Bruttosozialprodukt erheblich verschlechtern; zwei Drittel der Weltbevölkerung entfallen auf die Entwicklungsländer, und sie haben — nach dem Pearson-Bericht — nur 12,5 v. H. Anteil am Weltsozialprodukt. Im Jahre 2000 wird ihr Anteil an der Weltbevölkerung vier Fünftel betragen — es liegt an einer konstruktiven Entwicklungspolitik beider Seiten, diese Diskrepanz zwischen „Reichen“ und „Habenichtsen“ zu beseitigen. Die Verringerung des „widening gap“ (der wachsenden Kluft) ist daher mit Recht der zentrale Ausgangspunkt aller Bemühungen auf internationaler Ebene. Daß ohne eine konstruktive Entwicklungshilfe in den „Nehmer- und Geber-Ländern“ die „Reichen immer reicher, und die Armen immer ärmer“ werden, zeigt die Abbildung 2: Der Zuwachs an Brutto-Sozialprodukt je Kopf der Bevölkerung betrug in den westlichen Industrieländern ein Mehrfaches des absoluten Wertes in den Entwicklungsländern. Natürlich können internationale Vergleiche dieser Art nicht unbesehen hingenommen werden; aber trotz aller möglichen Korrekturen bleibt die Feststellung bestehen, daß aus sich heraus die Entwicklungsländer den so oft zitierten „Teufelskreis“ nicht durchbrechen können! — Und noch ein weiterer Sachverhalt: Alle Durchschnittswerte für „Entwicklungsländer“ verbergen die große Streubreite zwischen diesen Staaten

(Abbildung 3): Wir benötigen demnach eine differenzierte Entwicklungshilfe, die die wirtschaftsschwächsten Staaten gezielt fördert, damit zwischen den Entwicklungsländern nicht das schon zitierte „widening gap“ sich verschärft, während es unter Umständen zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern global abgebaut wird.

In der internationalen Entwicklungspolitik werden die beiden Begriffe „Handel“ und „Hilfe“ (Trade and Aid) zueinander in Beziehung gebracht. Konkret formuliert: Wirtschaftliche Entwicklung erfordert Kapital; seine Bereitstellung kann u. a. durch steigende Exporterlöse der Entwicklungsländer und durch finanzielle Hilfen der Industrieländer erleichtert werden. Bei beiden Sachverhalten wurden erhebliche Vorbehalte und Kritik seitens der Entwicklungsländer geäußert.

Der Anteil der wirtschaftsschwachen Länder am steigenden Welthandel nimmt ab; 1950 betrug er noch knapp ein Drittel, zwanzig Jahre später (1970) nur noch 18 v. H. Die höchsten Steigerungsraten hatte der Handel zwischen den Industrieländern, gefolgt von den Lieferungen der Industrieländer an die Entwicklungsländer (Abbildung 4). Weiterhin wird darauf verwiesen, daß die sog. Terms of Trade (Wert einer Exporteinheit zum Wert einer Importeinheit) sich zu Lasten der Entwicklungsländer verschlechtert hätten. Wenn 1950 = 100 gesetzt wird, lautet die 1970-Zahl für die Entwicklungsländer 89, diejenige der Industrieländer dagegen 111; die geringe Aussagekraft solcher Berechnungen wird jedoch schon dadurch sichtbar, daß bei der Wahl des Bezugjahres 1963 die Austauschverhältnisse ausgeglichen erscheinen. Immerhin läßt sich nicht übersehen, daß die Exportanstrengungen der Entwicklungsländer nicht wie bei den Industriestaaten preislich auf den Weltmärkten honoriert wurden (Abbildung 5). Eine Aufgliederung nach den bedeutendsten Rohstoffen zeigt, daß mit Ausnahme des Erdöls (und hiervon profitieren nur relativ wenig Staaten) alle übrigen Produkte kaum größere Steigerungen der Ausfuhrerlöse aufweisen (Abbildung 6); und über drei Viertel der Exporte der Entwicklungsländer entfallen auf Rohstoffe — genau dieser Prozentsatz wird von den Industriestaaten als verarbeitete Produkte exportiert! —

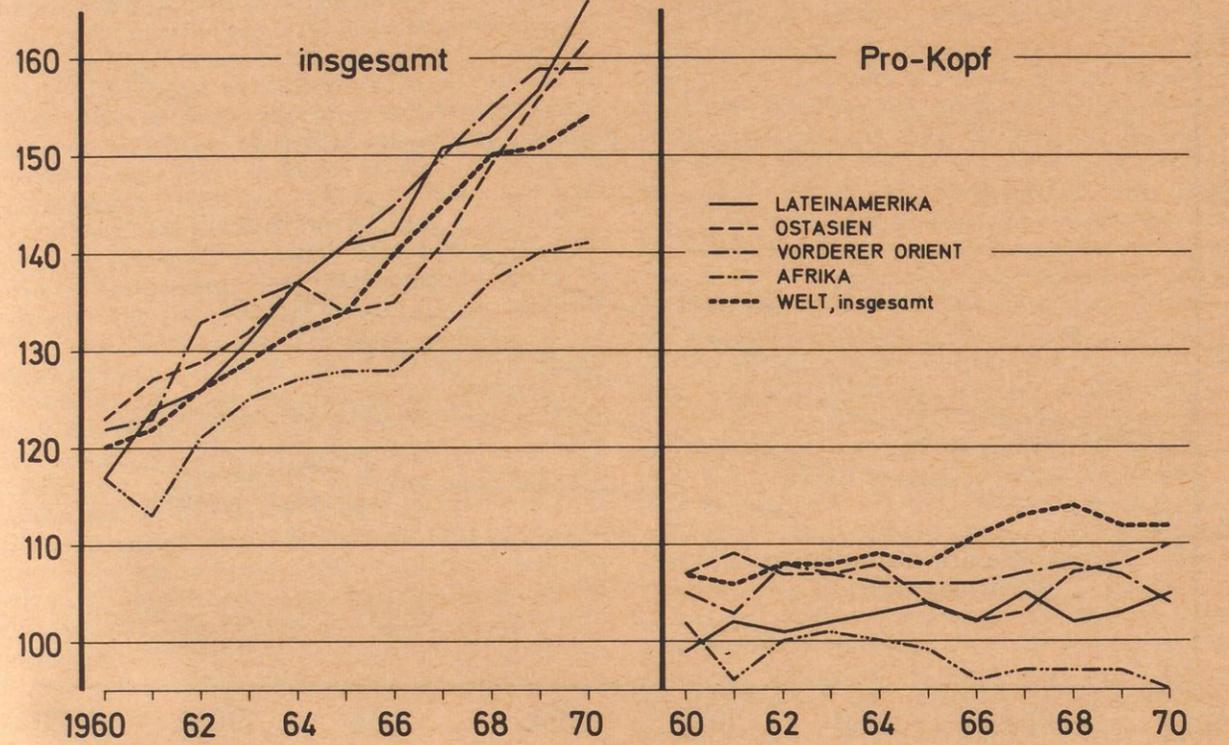
Insgesamt kann somit festgestellt werden, daß eine Einschaltung der Entwicklungsländer in die steigende weltwirtschaftliche Arbeitsteilung auf große Schwierigkeiten nach wie vor zu stoßen scheint.

Bleibe die Frage nach dem zweiten Sachverhalt, inwieweit die westlichen Industrieländer ihren Versprechungen nach steigenden finanziellen Hilfen zugunsten der Entwicklungsländer nachkommen. Auf den UNCTAD-Konferenzen sind die „Partner in der Entwicklung“ übereingekommen, daß die westlichen Industriestaaten ihre finanziellen Hilfeleistungen an ihrem eigenen Wirtschaftswachstum ausrichten (1 % des Brutto-Sozialproduktes, davon 0,7 % an öffentlicher Hilfe). Abbildung 7 zeigt, daß die 16 westlichen Industriestaaten, die im Development Assistance Committee/DAC zusammengeschlossen sind, ihr Ziel bei weitem nicht erreichen — vielmehr wird ein „widening gap“ zwischen Zielsetzung und tatsächlicher Leistung von 1961 bis 1970 sichtbar! Wären 0,7 % des Brutto-Sozialproduktes tatsächlich 1970 geleistet worden, hätte die offizielle staatliche Entwicklungshilfe von 6,8 Mrd. auf 13,9 Mrd. US-\$, also auf mehr als das Doppelte, ansteigen müssen. Wie weit die einzelnen Länder von dieser Zielsetzung noch entfernt sind, kann aus der Abbildung 8 entnommen werden; die BRD erreicht in der staatlichen Entwicklungshilfe knapp den DAC-Durchschnitt. Diese Graphik veranschaulicht weiterhin, in wie starkem Maße private Kapitaltransfers in die Berechnungen eingegangen sind, wenn das 1 %-Ziel des Brutto-Sozialproduktes herangezogen wird.

Statistiken sind unerlässlich für eine zielgerichtete Wirtschaftspolitik und damit auch für eine wirkungsvolle Entwicklungshilfe — sie erfassen jedoch nicht die ungeheure Komplexität und Differenzierung des Entwicklungsprozesses. Vor allem aber können sie keine entwicklungspolitischen Entscheidungen ersetzen; indem sie auf bestimmte Sachzusammenhänge hinweisen, können Statistiken jedoch mehr an Informationen bieten und damit den Willensbildungsprozeß in einer pluralistischen Gesellschaft mit beeinflussen. Zu dieser Meinungs- und Willensbildung sollten die Schaubilder an den folgenden Seiten beitragen!

Theodor Dams

1 Entwicklung der Nahrungsmittelproduktion in wirtschaftsschwachen Regionen, 1960-1970¹⁾
(1952-1956=100)

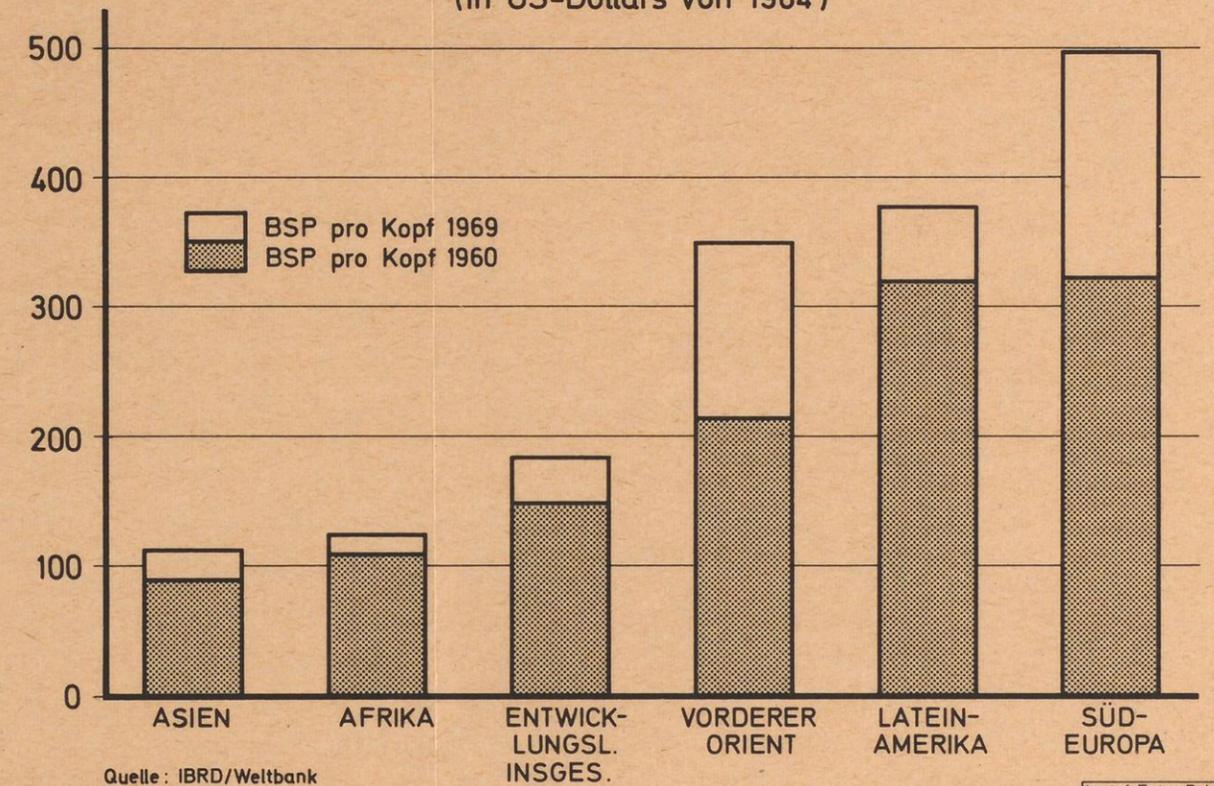


Quelle: The State of Food and Agriculture 1971

1) vorläufiges Ergebnis

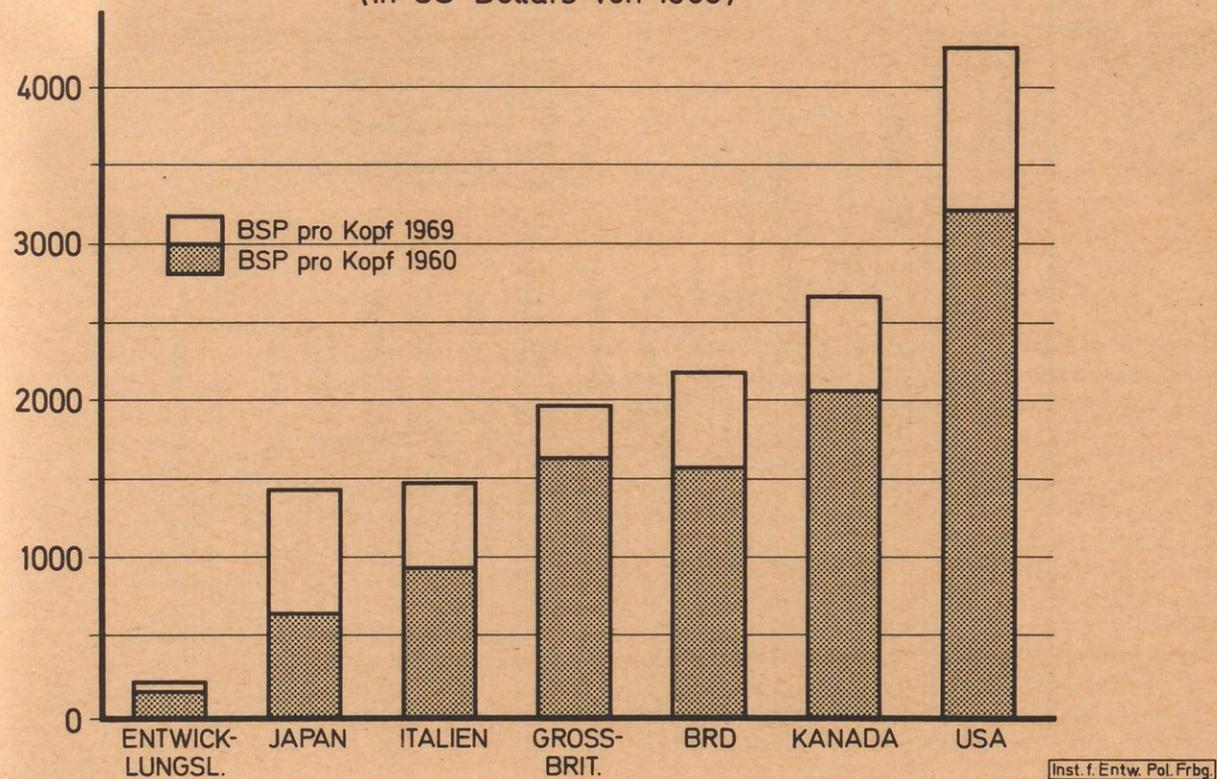
Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

3 Brutto-Sozialprodukt pro Kopf der Entwicklungsländer - nach Regionen
1960 und 1969
(in US-Dollars von 1964)



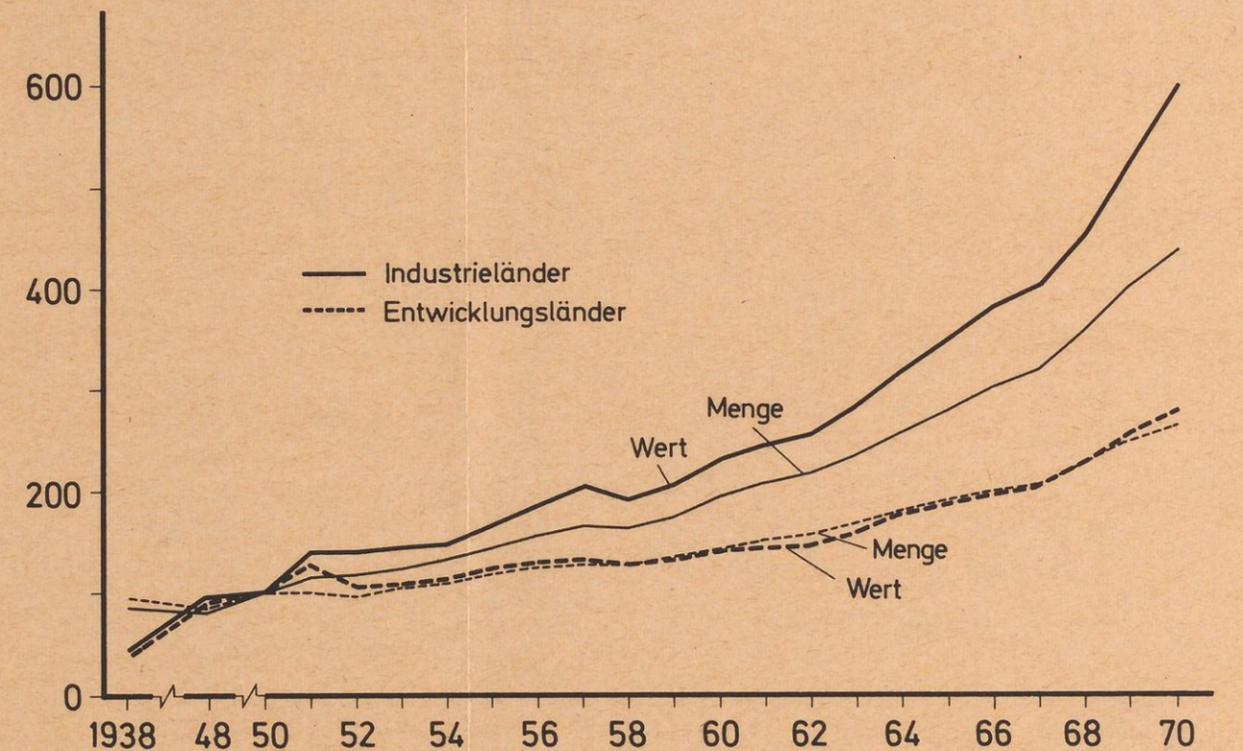
Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

2 Brutto-Sozialprodukt pro Kopf der Entwicklungs- und ausgewählter Industrieländer 1960 und 1966
(in US-Dollars von 1969)



Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

4 Entwicklung der Exportmengen und -werte, 1938, 1948, 1950-1970
(1950 = 100)

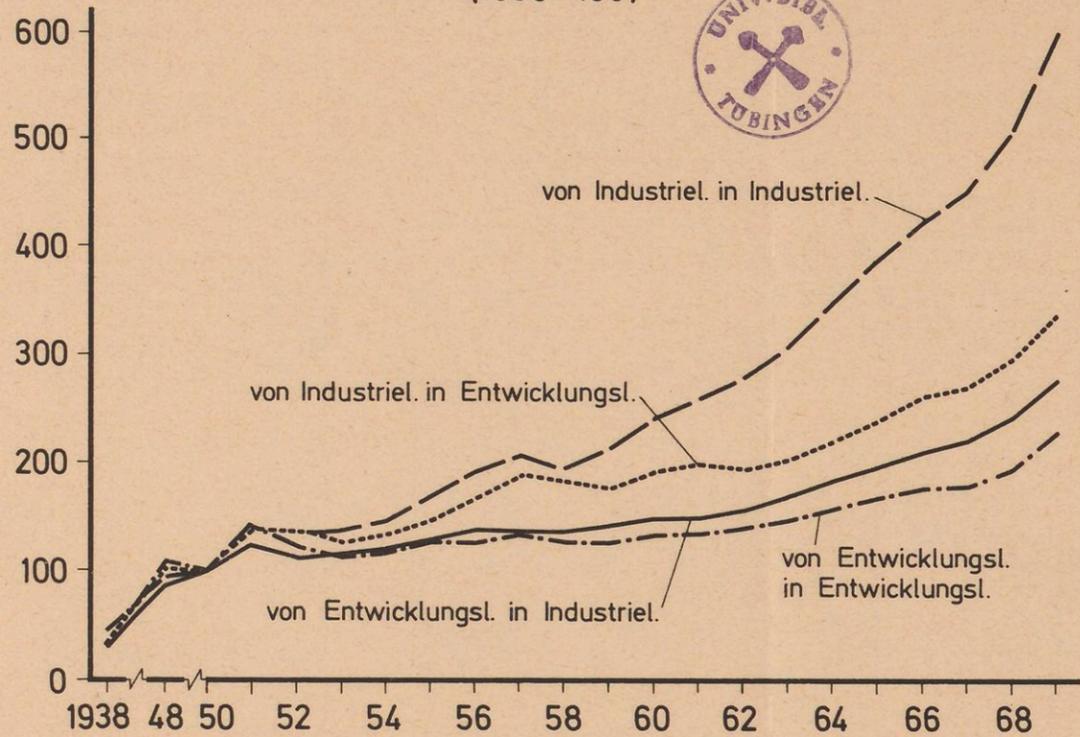


Quelle: UN, IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

5 Entwicklung der Außenhandelsströme der Industrie- und Entwicklungsländer, 1938, 1948, 1950-1969

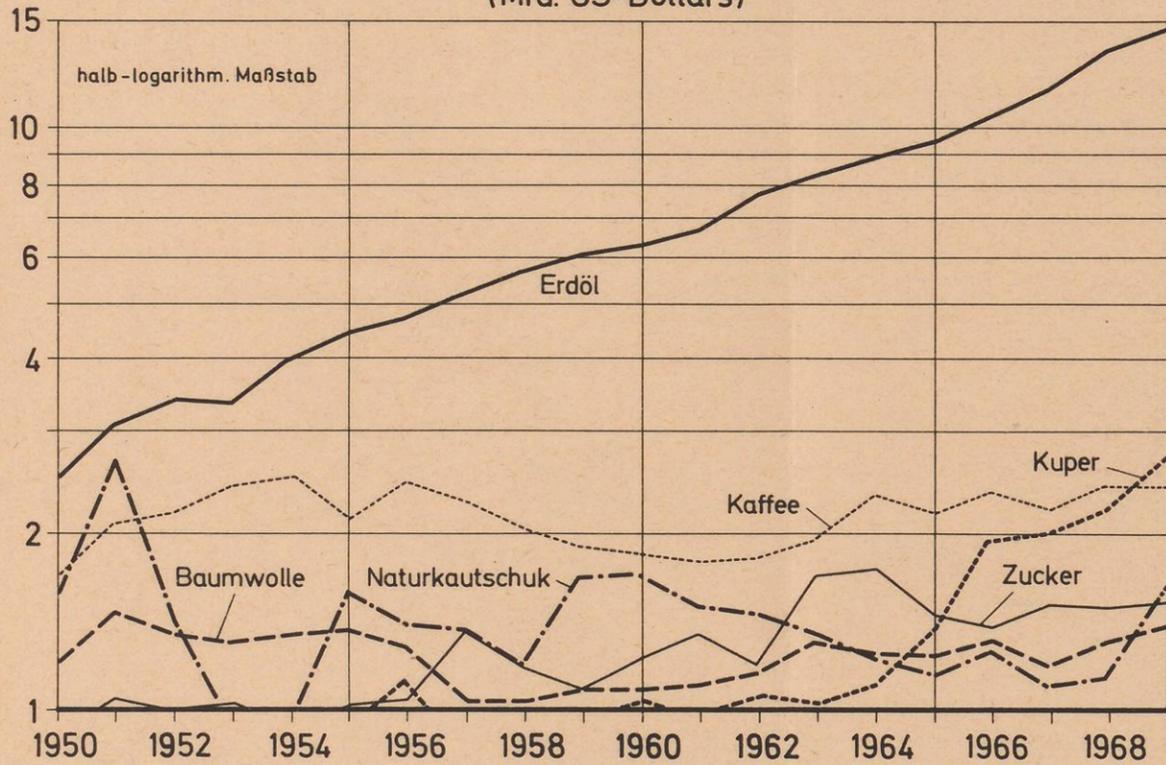
(1950 = 100)



Quelle: IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

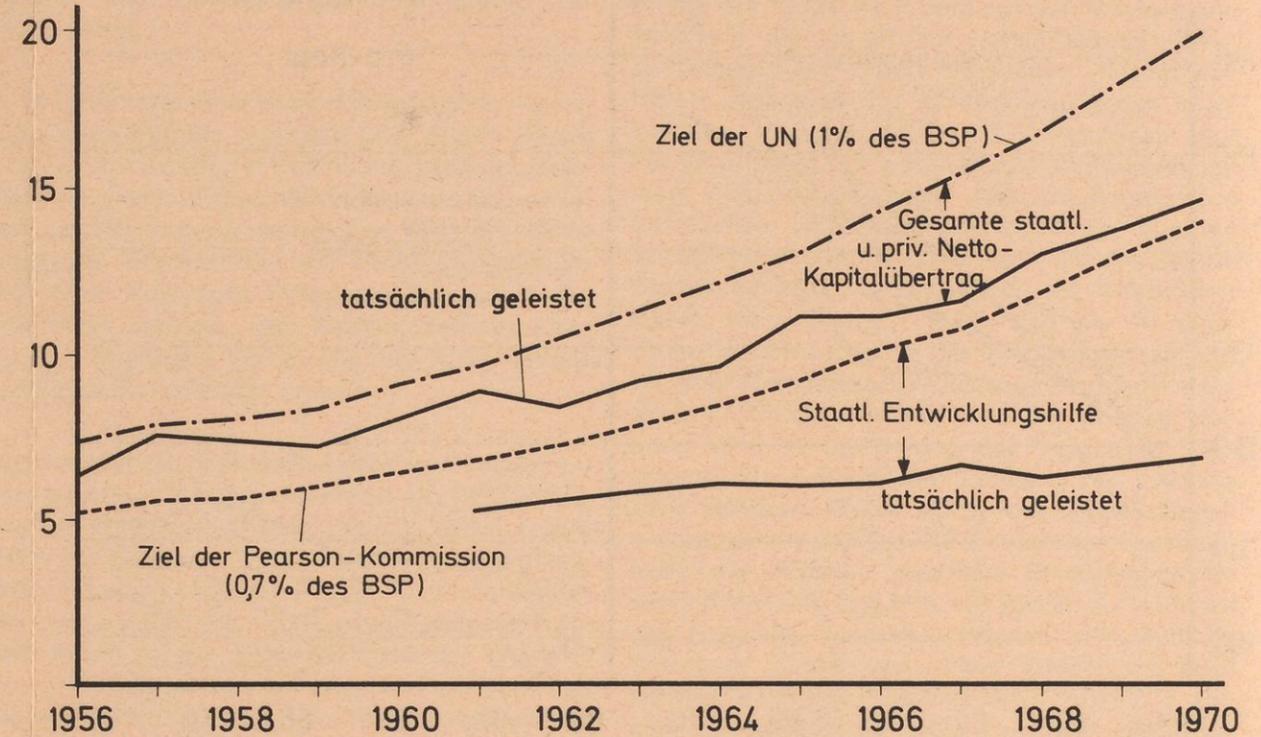
6 Entwicklung der Exporte der sechs für die Entwicklungsländer wichtigsten Exportgüter, 1950-1969 (Mrd. US-Dollars)



Quelle: IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

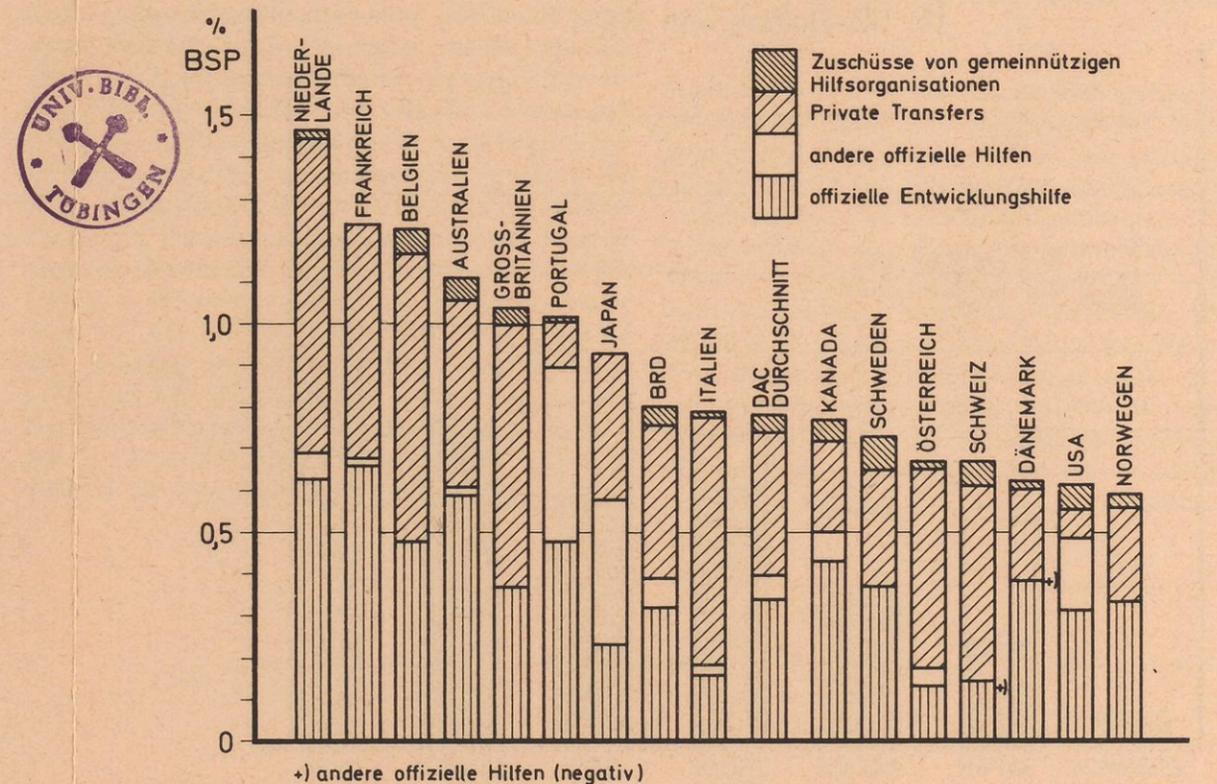
7 Netto-Kapitalübertragungen von DAC-Staaten auf Entwicklungsländer und multilaterale Organisationen in Beziehung zum Brutto-Sozialprodukt (Beträge in Mrd. US-Dollars)



Quelle: OECD, IBRD/Weltbank

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

8 Gesamte Netto-Transfers in vH des Brutto-Sozialprodukts



+) andere offizielle Hilfen (negativ)

Quelle: DAC-Review 1971

Inst. f. Entw. Pol. Frbg.

der Welt und daß der Glaube sinnlos ist? Die Schlußfolgerungen von A. Camus liegen in dieser Richtung. Zweifellos steht und fällt mit dem hier aufgeworfenen Problem der ganze Ausgangspunkt von der „Sache Jesu“.

Der vorliegende Text wendet sich dieser Frage gegen Schluß in dem Kapitel „Jesu Schwäche und Stärke“ zu. Seine Argumentation lautet: „Was die Schwäche Jesu ausmacht, ist zugleich seine Stärke... Die zu beobachtende Schutzlosigkeit Jesu ist von der Sache her notwendig. Denn worum es Jesus geht, ist etwas Menschenunmögliches“ (S. 167). Dieses „Etwas“, worum es Jesus geht und worauf er sich einläßt, kann sich als einziges Ohnmacht und Mißerfolg leisten. Dieses „Etwas“ kann es auch Jesus nicht ersparen, als Wehrloser, Verworfener, Einsamer, Gescheiterter zu sterben. Warum? Offensichtlich nur deshalb wird der Text dieses „Etwas“ gleichsam unter der Hand mit dem Gott Jesu gleichgesetzt, der „auf der Seite der Wehrlosen, Verworfenen, Einsamen, Gescheiterten zu suchen und zu finden“ ist (S. 168). Diese Hinführung vom historischen Jesus zum Gott Jesu und zu dem Gott, der die Toten lebendig macht (Röm 4, 17), ist freilich schon rein grammatikalisch überaus undurchsichtig und sachlich zutiefst zweideutig. Größere Eindeutigkeit stünde der „Sache Jesu“ an und würde für kritische Leser auch ihrer Überzeugungskraft dienen. So bleibt der Eindruck, daß an der entscheidenden Stelle unsauber gearbeitet und das, was eigentlich die „Sache Jesu“ war, der Glaube an den Gott, bei dem „alles möglich“ ist (Mk 10, 27; vgl. 9, 23), verschleiert wird.

III. Die Methode

Der zuletzt gemachte Einwand führt uns zu der Frage nach der wissenschaftlichen Methode des vorliegenden Entwurfs. Es wurde schon klar, daß es nicht die dogmatische Methode ist. Intendiert ist jedoch ebenfalls nicht die historische und bibeltheologische Methode im eigentlichen Sinn, obwohl der Entwurf (wenn auch recht vergrößernd) gewisse Ergebnisse und Fragen nach dem historischen Jesus aufzunehmen versucht. In einem weitesten Sinn kann die angewandte Methode als „glaubenspädagogisch“ und als fundamentaltheologisch-apologetisch bezeichnet werden. Um dieses Ziel, zur Sache Jesu hinzuführen, zu erreichen, greift der Entwurf jedoch nicht auf die traditionelle geistesgeschichtliche Hermeneutik zurück; er will nicht die Person Jesu „intuitiv“ verstehen lehren, wie es für ihre Zeit etwa K. Adam und R. Guardini in großartiger Weise getan haben. Ebenfalls versucht der Entwurf nur am Rande im Sinn der von H. G. Gadamer weiterentwickelten geisteswissenschaftlichen Methode aus der Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Person und Sache Jesu heraus zu argumentieren (S. 153). Der eigentliche Ausgangspunkt ist nicht der geistesgeschichtliche Zusammenhang, sondern die Erfahrung des Abstandes und der Fremdheit zwischen Jesus und uns (S. 152). Dazu kommt die Einsicht, daß „Erkenntnis und Interesse“ (J. Habermas) immer unauflöslich miteinander verknüpft sind und daß deshalb auch die Frage nach Jesus nicht rein akademisch gestellt und am grünen Tisch von Experten beantwortet werden kann (S. 155). Die Frage nach Jesus muß vielmehr situationsbezogen und experimentierend im Spannungsfeld der verschiedenen Gruppen und Interessen von damals und heute verhandelt werden (S. 153 f). „Die Frage, ob sich die Beschäftigung mit Jesus lohnt, darf also nicht im Blick auf Jesu Herkunft und Biographie,

Seelenleben und Selbstbewußtsein, Vorstellungswelt und Erfolg bzw. Mißerfolg, sondern muß im Blick auf sein Verhalten gestellt und erörtert werden. Dieses Verhalten muß versuchsweise konfrontiert werden mit dem, was unser Leben bestimmt; im Blick auf die Probleme, die wir haben, muß geklärt werden, ob das, was das Verhalten Jesus prägte, für uns von Interesse sein könnte“ (S. 156).

Im Hintergrund dieses methodischen Ansatzes der kritischen Konfrontation des Verhaltens Jesu mit dem gesellschaftlichen Verhalten und den gesellschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart steht die kritische Theorie der Frankfurter Schule. Das ist eine Feststellung und keine Kritik. So wenig die scholastische Methode einen Alleingültigkeitsanspruch für die Theologie erheben kann, kann es die traditionelle geistesgeschichtliche Methode. Es einmal mit der kritischen Theorie zu versuchen ist zweifellos eine lohnende und verdienstvolle Sache. Sie könnte helfen, die Theologie aus dem elfenbeinernen Turm herauszuholen und die christliche Wahrheit konkret zu machen.

Man wird von einem ersten Versuch in dieser Richtung nicht verlangen können, daß er gleich im ersten Anlauf alle dabei neu entstehenden Probleme bewältigt. Dennoch muß man sehen, daß von der kritischen Theorie gilt, was Troeltsch von der historisch-kritischen Methode sagte: „Historisch-kritisch bedeutet eine ganze Weltanschauung.“ Die kritische Theorie ist kein neutrales methodisches Instrumentarium; hinter ihr steht ein bestimmtes Interesse, ja eine dogmatische Entscheidung, wobei die in Dogmatik umschlagende Kritik selbst einen Hang zu doktrinärer Intoleranz besitzt (vgl. M. Theunissen, Gesellschaft und Geschichte, S. 33 f). Das „erkenntnisleitende Interesse“ ist in der Tradition der Aufklärung das Interesse an Mündigkeit und Emanzipation und damit die Kritik dogmatischer Autorität. Es ist nicht die Aufgabe, hier in eine Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie einzutreten. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob der gewählte methodische Ansatz kritisch offengehalten wird für die Sache, um die es geht, oder ob die Sache von vornherein nur noch im Rahmen der von der Methode implizierten Vorentscheidung zur Sprache kommen kann. Oder noch direkter: in welcher Weise ist es möglich, mit Hilfe dieser Methode, in neuer Weise von der „Sache Jesu“, von Gott und seiner Herrschaft zu sprechen? Wie verhält sich die von Gott ermächtigte, im Gehorsam und in der Liebe sich verwirklichende Freiheit Jesu zu dem emanzipatorisch-revolutionär-kritischen Freiheitsverständnis der Aufklärung?

IV. Die Sache

Es ist weder möglich noch notwendig, hier im einzelnen alles zu wiederholen, was in dem vorliegenden Entwurf inhaltlich als die „Sache Jesu“ herausgestellt wird. Es sind im wesentlichen fünf Punkte: 1. Jesus stiftet Kommunikation, was zwangsläufig zu Konflikt führen muß, 2. Jesus befreit von Leistungsdruck, er schenkt Freude und neuen Sinn, 3. Jesus gibt Hoffnung noch im Scheitern und im Tod, 4. Jesus Verhalten zu dem, was er als „Gott“ und als „Abba“ bezeichnet, 5. Jesu Botschaft von der Herrschaft Gottes. Was unter den ersten drei Punkten gesagt wird, verdient als Korrektur eines einseitig individualistischen Bildes von Jesus von Nazareth und seiner Heilsbotschaft ernst genommen zu werden. Daß Jesus — anders als die sogenannten Frommen von damals und heute — sich den gesellschaftlichen Randexistenzen, den Außen-

seitern und den Ausgestoßenen zuwandte, bei ihnen Glauben fand und mit ihnen verkehrte, ist eines der sichersten Ergebnisse der Rückfrage nach dem historischen Jesus. Es kann nicht bestritten werden, daß dieses Verhalten Jesu indirekt auch gesellschaftliche Implikationen und Konsequenzen besitzt, welche unser bürgerliches und verbürgerlichtes Christentum von Grund auf in Frage stellen. Dabei ist der vorliegende Text redlich genug zu sagen, daß Jesus nicht an eine politische Revolution denkt, wie sie den antirömischen Guerillas vorschwebte; „es soll nicht die Herrschaft bestimmter Gruppen durch die vielleicht vergleichsweise bessere, eher berechnete Herrschaft bisher Unterdrückter ersetzt werden“ (S. 164). Damit stehen wir vor der eigentlichen Frage nach der „Sache Jesu“: was meint dann die Herrschaft Gottes?

Diese Frage wird unter dem vierten und fünften Punkt verhandelt. Das sachlich Gemeinte ist freilich nur sehr schwer zu fassen. Der Entwurf geht davon aus, daß in Jesu Verhalten entschieden wird darüber, wofür man Gott halten darf und wofür man ihn in Anspruch nehmen darf. Gott ist da zu finden, wo das Verhalten Jesu zum Zug kommt (S. 160). Das Wort „Gott“ drückt also aus, daß die Menschen, die sich auf Jesu „Sache“ einlassen, in ihm „den Selbsterweis des Guten als der letzten, jetzt durchdringenden Wirklichkeit erfahren und sich diesem Vorgang anheimgeben“ (S. 161). Diese zunächst etwas sphinxhaften Äußerungen gewinnen etwas mehr Konturen, wenn man nachliest, was der Text unter der Herrschaft Gottes versteht. Zunächst werden hier die Schwierigkeiten genannt, die einem Verständnis dieses Begriffs im Wege stehen (S. 163); es wird sogar gesagt, man müsse es letztlich offenlassen, was Jesus damit genau gemeint hat (S. 166). In Frageform verkleidet wird dann freilich doch eine sehr weitreichende Bestimmung des Begriffs „Gottesherrschaft“ gegeben: „oder benutzt Jesus das alte Wort Gottesherrschaft für das, was jetzt tatsächlich geschieht, für die Freiheit, die er sich nimmt und anderen weitergibt, für die Freude, die bei den Festmählern herrscht, für die Freundschaft, die an die Stelle der Herr-Knecht-Verhältnisse tritt? Dann wäre nichts mehr zu erwarten über das hinaus, was geschieht; Jesu Verhalten und dessen Mitteilung an andere Menschen wären selbst das Letzte, Entscheidende, die Gegenwart Gottes als des Guten, das sich als die unantastbare Wirklichkeit erweist und so ausbreitet: wo immer das geschieht, da herrscht Gott. Daß das Gute überhaupt als Möglichkeit des menschlichen Daseins erkennbar und vollziehbar geworden ist, daß es sich als das allein Sinnvolle herausgestellt hat, daß der Bann, die Faszination der Einrichtungen, Normen, Traditionen, Autoritäten gebrochen ist, daß es möglich ist, die Sache Jesu voranzubringen und die gesellschaftlichen, politischen Verhältnisse immer wieder aufzubrechen — diese Situation als solche, die Jesus schafft, wäre dann selbst die Herrschaft Gottes“ (S. 165 f.).

Bei allen Undeutlichkeiten ist dieser Text nun doch sehr deutlich. Die Gottesherrschaft ist, so kann man sagen, die Freiheit, die Freude und Liebe, kurz das Gute, das mit Jesus in die Welt kommt und das er möglich macht. Diese Freiheit „nimmt sich“ Jesus, um sie den andern weiterzugeben. Es handelt sich also offensichtlich um ein *autonomes* Freiheitsverhältnis, das in der Linie von Emanzipation liegt. Es ist verständlich, daß der Text bei dieser Interpretation abschließend fragen muß, warum dann Jesus ausgerechnet das fatale Wort „Herrschaft“,

das die ganze Herrschaftsproblematik aufwirft, gebraucht hat, und es ist ebenso verständlich, daß er feststellt, daß das Wort „Gott“ für uns heute, wenn wir die „Sache Jesu“ erläutern und leben wollen, nicht mehr am Platz und auch durchaus entbehrlich ist (S. 166 f.). Fast an Schleiermacher erinnernd, wird Jesu Gottesverhältnis nur als ein „Beitrag und Impuls“ (S. 162, 167) verstanden. Das Wort „Gott“ und das mit ihm Gemeinte ist damit funktionalisiert. Es hat keine Bedeutung mehr in sich, sondern ist innerhalb eines christlich geprägten Traditionszusammenhangs im Grunde nur noch ein interpretatorisches Vehikel gesellschaftskritischer Freiheit und gesellschaftskritischen Engagements. Über diese so verstandene und jetzt schon erfahrene Gottesherrschaft hinaus ist „nichts mehr zu erwarten“.

So wie Gott in sich uninteressant wird, wird auch die Person Jesu uninteressant. Es wird nur nach ihrer Sache, nach ihrem Programm, ihrem Beitrag und Impuls gefragt; es wird gefragt, was Jesus gebracht hat, aber es wird nicht gefragt, wer Jesus selbst ist. Damit ist jedoch eine der entscheidendsten Einsichten der historischen Rückfrage nach dem historischen Jesus übergangen. Danach ist es das Charakteristische am historischen Jesus, daß er seine Person in seine Sache mit einbezieht. Mit seinem Kommen ist die Gottesherrschaft selbst im Kommen. Er ist also seine Sache in Person. Person und Sache kommen bei ihm zu einer völligen Deckung. Das gilt jedoch nicht nur von Jesu Anspruch, sondern ebenso sehr von seinem Verhalten. Er ist durch seinen Gehorsam und seine Hingabe ganz „Hohlform“ für Gott und seine Liebe; eben in seiner menschlichen Freiheit ist er die Daseinsweise Gottes für die andern (so u. a. K. Barth, H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, W. Pannenberg). So ist er schon während seines irdischen Lebens implizit nicht nur der Verkündigende, sondern auch der Verkündigte. Die nachösterliche Botschaft hat, was in Jesu irdischer Verkündigung und in seinem irdischen Verhalten *implizit* angelegt war, aufgrund der neuen Erfahrungen von Ostern und Pfingsten nur *expliziert* und allein in diesem Sinn den verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus gemacht. Diese Identität von Person und Sache Jesu stellt das eigentliche *Proprium christianum* dar. Durch sie ist der christliche Glaube wesentlich unterschieden von anderen Weltanschauungen, Ideologien und Utopien. Indem der vorliegende Entwurf die Sache Jesu von der Person Jesu gelöst hat, hat er dieses unterscheidend Christliche übersehen und übergangen. Das Grundproblem der kirchlichen Christologie, der es eben um die Person Jesu ging, ist damit ausgeblendet. Aus der Christologie ist eine Jesulogie geworden.

V. Die Herausforderung

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der vorliegende Text ist nicht als solcher besonders wichtig. Wichtig ist, daß uns in ihm, wie durch ein Prisma gebrochen, viele der Trends begegnen, die gegenwärtig in der Diskussion sind und das Klima bestimmen. Es ist offenkundig, daß es dabei nicht nur um Einzelfragen geht, sondern um den Ansatz, die Methode und den wesentlichen Inhalt der Theologie und des christlichen Glaubens. Es wäre verkehrt, die berechtigten Anliegen zu übersehen, die uns hier begegnen. Sympathisch berührt, daß hier die Glaubenssituation vieler Menschen ernst genommen wird und daß man diesen Suchenden und Fragenden nicht einfach

orthodoxe Bekenntnisformeln um den Kopf schlägt und ihnen sagt: „Friß, Vogel, oder stirb“ (D. Bonhoeffer). Sympathisch berührt das Bemühen um eine „Christologie von unten“, die die historischen Fragen und Ergebnisse aufgreift und sich dienstbar macht (auch wenn man sich dabei größere Genauigkeit gewünscht hätte). Sympathisch berührt die Konfrontation dieser „Ergebnisse“ mit der heutigen gesellschaftlichen Situation des Menschen, also das Bemühen um konkrete Wahrheit. Aber es wäre naiv zu übersehen, daß hier trotz allem positiv Gesagten die Grundlagen des Christentums auf dem Spiel stehen, auch wenn dies in den meisten Texten mit einer Wolke von Zweideutigkeiten verschleiert wird. Eine Auseinandersetzung mit den Vertretern der „Sache Jesu“ ist deshalb nicht in der Weise möglich, daß man auf einzelne Glaubensartikel verweist, die in ihrem Entwurf nicht oder nur verkürzt vorkommen (besonders wäre hier auf den Ausfall der Soteriologie und der Eschatologie hinzuweisen). Noch weniger genügt es, mit einzelnen exegetischen und historischen Einwänden und Ergänzungen zu kommen. Man muß auf die Sache selber eingehen und die Grundlagenfrage stellen.

Welches ist die Grundlagenfrage? Keine andere als das Verhältnis von kritisch-emanzipatorisch-revolutionärer Freiheit zu der durch Jesus in die Welt gekommenen und in seinem Geist möglichen christlichen Freiheit. Diese christliche Freiheit hat der Mensch nicht einfach, noch weniger kann er sie sich einfach nehmen. Zu dieser Freiheit muß er vielmehr erst frei gemacht werden. Ihr Interesse ist nicht das Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen, sondern das Zum-andern-Kommen; sie verwirklicht sich im Dienst der Liebe (vgl. Gal 5, 1. 13f.). Wo von befreiter Freiheit die Rede ist, da ist notwendig auch von Gott und seiner befreienden Liebe die Rede. Die christliche Freiheit stellt also unabdingbar die Frage, ob und wie es unter den neuzeitlichen Voraussetzungen möglich ist, von Gott und seiner Herrschaft in der Liebe zu sprechen. Nur wer dies gezeigt hat, kann für sich in Anspruch nehmen, dem heutigen Menschen die „Sache Jesu“ neu erschlossen zu haben.

Ob ein solches neues, von Jesus ermächtigtetes Sprechen

von Gott möglich erscheint, hängt letztlich davon ab, wie man vom Menschen und den Entfremdungen denkt, unter denen Menschen konkret leben. Handelt es sich allein um psychologisch und soziologisch bedingte und damit grundsätzlich durch menschliches Wissen und menschlichen Einsatz veränderbare Entfremdungen? Oder gibt es noch eine andere Entfremdung des Menschen von seinem Glück, eine Entfremdung, die in seiner Endlichkeit besteht? Kann man aber, nimmt man die Endlichkeit des Menschen ernst, den Menschen rein autonom verstehen? Muß eine solche Utopie, die den Menschen letztlich mit Gott verwechselt, nicht — gegen ihren Willen, aber innerlich notwendig — totalitär werden, während umgekehrt die gläubige Anerkennung, daß Gott allein absolut ist, ein Schutzwall gegen Vergötzungen, Tabuisierungen und dogmatische Verabsolutierungen aller Art darstellt? „Gottes Autorität garantiert so die Unabhängigkeit des Menschen von menschlicher Autorität“ (E. Fromm, Die Herausforderung Gottes und des Menschen, S. 79). Könnte das Befreiende der Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes und seine Forderung nach Umkehr und Glauben nicht gerade in der Aufdeckung dieses Zusammenhangs liegen? Sinnvoll ist eine solche Behauptung freilich nur, wenn man sagen kann: „Gott ist“. Daß Gott und seine Gnade ist, hat wiederum „gesellschaftskritische Bedeutung gegen die Predigt von Sinn durch Leistung und die Wertung des Menschen nach seinem Nutzen in der gegenwärtigen Gesellschaft“ (H. Gollwitzer, Krummes Holz — aufrechter Gang, S. 46).

Nimmt man das genuin ideologiekritische Element des christlichen Gottesglaubens ernst, dann ist eine kritische Begegnung mit dem kritisch-emanzipatorischen Freiheitsverständnis möglich, ohne daß dabei die eigentliche „Sache Jesu“ und deren kritische Potenz preisgegeben wird. Nimmt man den unaufgebbaren Krisischarakter der Reich-Gottes-Botschaft ernst, dann ergeben sich freilich auch ethische und gesellschaftliche Konsequenzen, welche das etablierte bürgerliche und verbürgerlichte Christentum von Grund auf in Frage stellen. Person und Sache Jesu stellen dann eine Herausforderung dar, der weder „links“ noch „rechts“ so leicht standzuhalten ist.

Diskussion und Kontroverse

Bildung als Chance sinnhafter Existenz

Für und wider die sogenannte instrumentelle Vernunft

Die Bildungsdiskussion scheint sich gegenwärtig im Grundlagenbereich deutlich auf die Frage zuzuspitzen, wieweit Bildung Chancen einer sinnhaften Existenz zu vermitteln bzw. in sie einzuüben vermag oder inwieweit sie vornehmlich instrumentell Wissen vermittelt, ohne zur Existenz-erhellung beizutragen. Wir haben deshalb zwei Autoren, die an dieser Diskussion beteiligt sind, um eine thesenartige Stellungnahme je aus ihrer Sicht gebeten. G. Scherer, Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Essen, und Direktor der Katholischen Akademie Die Wolfsburg in Mülheim/Ruhr, wendet sich in der Substanz seines Beitrages gegen die

Gefahr einer monopolartigen Vorherrschaft einer instrumentellen Vernunft, die vornehmlich um die Potenzierung von Mitteln bemüht ist, ohne die Zwecke und den dahinterliegenden Sinn anthropologisch zu reflektieren. H. Storck, promovierter Chemiker und längere Zeit im Forschungsbereich der chemischen Industrie tätig, ist Professor für Chemie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe, Abteilung Münster. Er wendet sich pointiert gegen eine Unterbewertung der „instrumentellen Vernunft“, soweit damit zugleich eine Mißachtung der technisch-naturwissenschaftlichen Vernunft eingeschlossen oder suggeriert werden könnte. Eine Mo-