

verständlichkeit geprägt. Die Selbstverständlichkeit ist durch Augsteins Buch angefochten; die durch die Kritik (notwendig!) erfolgte Verwirrung ist dokumentiert. Eine „rationale Aufarbeitung“ der Situation tut not, freilich mit anderen als Augsteins Mitteln; Augstein selbst weiß:

„Verdrängen ist gut, Bewußtmachen ist besser“ (S. 427). Und er hat sein Buch mit der Feststellung begonnen: „In diesem Buch wird kaum eine Erkenntnis verbreitet, die nicht öffentlich zu haben wäre, sei es seit hundertzwanzig oder seit zwei Jahren“ (S. 7).

## Der Problebericht

Heinz Tiefenbacher / Arno Schilson

# Die Frage nach Jesus, dem Christus

## Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart

*Im Sommersemester 1972 wurde im Fachbereich Katholischer Theologie der Universität Tübingen, Dogmatisches Seminar (Prof. W. Kasper) ein Oberseminar unter dem Titel „Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart“ abgehalten. In ihm wurden die klassischen Christologien namhafter Theologen der Gegenwart dargestellt und durchdiskutiert. Wir haben zwei Teilnehmer am Seminar, A. Schilson (Doktorand) und H. Tiefenbacher (Assistent bei Prof. Kasper), um eine zusammenfassende Darstellung gebeten. Wegen der Fülle des Materials wurde auf die Heranziehung von Sekundärliteratur verzichtet und der Bericht auf die Darstellung und Würdigung der jeweiligen Entwürfe im Sinne einer kritischen Sichtung beschränkt.*

Will man die theologische Situation der heutigen Zeit knapp umreißen, so zeigt sich weithin eine breite Rückwendung auf Jesus Christus, seine Person und seine Sache<sup>1</sup>. Eine solche Besinnung bleibt stets auch eine Frage an die theologische Reflexion, deutlicher gesagt: an die Christologie im strengen Sinn. Will man den damit gestellten Problemen nachgehen, so ist zunächst einzusetzen mit einer kritischen Bestandsaufnahme der wichtigsten christologischen Entwürfe in der Theologie der Gegenwart.

### 1. Sprachprobleme der Christologie (P. van Buren)

„Überdruß an der Sprache, Überdruß am Wort — so läßt sich formelhaft andeuten, was die heutige Krise des Christentums ausmacht, worin sie ihre tiefste Wurzel hat... Das Einverständnis mit der christlichen Sprachüberlieferung ist gestört.“<sup>2</sup> Diese Feststellung G. Ebelings zur Situation der Theologie als ganzer in besonderem Maße und verschärft für das Kapitel „Christologie“. Am Entwurf von Paul M. van Buren wird dies leicht erkennbar<sup>3</sup>.

Van Buren geht es um eine säkulare Auffassung des Evangeliums, um eine Interpretation des Evangeliums unter Absehen von dem Gott, von dem es kündigt. (Der deutsche Titel ist irreführend, denn es wird gerade *nicht* von Gott geredet!) Ausgangspunkt und ständiger Impetus ist die Frage D. Bonhoeffers: „Wie kann ein Christ, der selber ein säkularer Mensch ist, seinen Glauben in säkularer Weise verstehen?“ Mit Schubert M. Ogden stellt van Buren fest, daß der nicht objektive Gebrauch des Wortes

Gott, wie er sich bei Bultmann und seinen Schülern finde, sich der Verifikation entziehe und daher sinnlos sei. Daher ist nicht nur der buchstäbliche, sondern auch der qualifizierte Theismus abzulehnen (R. M. Hare, R. B. Braithwaite). Als Werkzeug seiner säkularen Interpretation benutzt van Buren die philosophische Methode der Sprachanalyse, die „die Art und Weise, wie wir heute denken, sprechen und verstehen schon so deutlich widerspiegelt“. Mit ihrer Hilfe soll dem modernen, säkularen Menschen, bei dem die metaphysischen und kosmologischen Aspekte verschwunden seien und alles aufs Menschliche, Historische und Empirische beschränkt sei, das Evangelium ohne Mythos, d. h. ohne Gott, aber eben säkular und im Blick auf Jesus ausgelegt werden.

So gelangt van Buren zu seiner zentralen christologischen These: Das biblische Sprechen von Gott im Zusammenhang mit Jesus Christus ist real, logisch und intentional identisch mit der Bejahung der höchsten und einzigartigen Bedeutung Jesu *für uns*<sup>4</sup>. Deshalb ist sowohl der Standpunkt einer existentialistischen Interpretation des Evangeliums, dem van Buren das Festhalten am historischen Jesus als Inkonsequenz vorwirft, als auch eine bloße „Jesusologie“ (sic!) aufzugeben. Vielmehr geht es um Christologie; denn Ostern ist der Schlüssel zum Verständnis Jesu und des Glaubens. Der Osterglaube ist aber nichts anderes als eine neu aufgebrochene Lebensauffassung und -haltung („way of life“): „Es ging ein Licht auf“<sup>5</sup>. Der Glaube bekennt mit dem Satz „Herr ist Jesus“, daß diese neue Perspektive von ihrer früheren Bekanntschaft mit Jesus als einem freien Menschen abhängig war. „Christologie“ tritt an die Stelle der Theologie. Die menschliche Natur Jesu ist sein freies Menschentum, die göttliche Natur Christi die ansteckende Kraft seiner Freiheit. Leben, Tod und Auferstehung Jesu bilden den Kern einer Reihe von Geschehnissen, die vom Neuen Testament bezeugt werden und die spezifisch christliche Perspektive normieren.

Damit bleiben also schwerwiegende Fragen sprachphilosophischer und theologischer Art offen. Die streng empirisch-positivistische Sprachphilosophie (sinnvoll ist nur, was ich streng empirisch verifizieren kann) scheint einen selbst nicht mehr überprüfbaren Vorbehalt zu setzen. „Natürlich kann man aufgrund einer Auffassung von der Sprache, die nur empirisch verifizierbare Wirklichkeit zur Sprache bringen kann und will, *logisch* nicht sinnvoll von Gott *sprechen*. In dieser Hypothese kann

man (aber) logisch ebensowenig sinnvoll von der einzigartigen und absoluten Bedeutung des einen Menschen Jesus sprechen.“<sup>6</sup> Wo ist dann aber das Kriterium für eine Vermittlung des spezifisch Christlichen, wenn das so Vermittelte mit der Einführung des „blik“ in unüberprüfbarer Tiefen des Subjekts verschwindet?

Bleibend wichtig aber ist die eindringliche Einladung und ständige Forderung, den Gottesglauben zu legitimieren, d. h. sinnvoll verständlich, „kognitiv signifikant“ zu machen. Der Christ und Theologe kann sich nicht mehr in eine „sturmfreie Zone“ zurückziehen, deren Grenzen er vor dem menschlichen Denken und den wissenschaftlich-kritischen Fragen schließt. Der „offene Pragmatist“ van Buren (E. Schillebeeckx) führt damit zum Ausgangspunkt zurück: „Das Einverständnis mit der christlichen Sprachüberlieferung ist gestört.“<sup>7</sup> Auch in der Sprache van Burens ist diese Störung nicht einfach beseitigt; Bonhoeffers Frage bleibt darum weiterhin bedrängend und ungelöst.

## 2. Christologie in universaler Perspektive

Auch für jene Entwürfe, die die Christologie in einen universalen Rahmen einbringen, bleibt das Vermittlungsproblem zentral. Der Weg ist nun allerdings ein anderer: Jesus Christus wird als Gipfelpunkt einer Entwicklung bzw. eines Geschehenszusammenhangs verstanden, auf den die ganze Welt und besonders der Mensch in ihr angelegt ist und zugleich hinzielt. So wird bei *Teilhard de Chardin* Christologie in einem mehr kosmischen Denken betrieben, bei *K. Rahner* von einem anthropologisch umfassenden Ansatz her und bei *W. Pannenberg* in einer universalgeschichtlichen Schau. In jedem Fall nimmt Jesus Christus gleichsam eine Schlüsselstellung ein für ein (freilich immer noch glaubendes) Verstehen der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit.

### a) K. Rahner: Transzendente Christologie

Für Karl Rahner<sup>8</sup> stellt sich besonders klar das Problem einer fundamentalen Mißverständlichkeit des gesamten Christusgeschehens als bloßer Mythologie. Demgegenüber versucht er eine „Verifikation“ der Christologie in der Erfahrung des Menschen mittels eines sog. transzendentalen Ansatzes.

Grundlegende und undiskutierte Voraussetzung bleibt für Rahner das historische Faktum „Jesus Christus“ als des wahren Heilbringers und der einmalig-vollkommenen Selbstaussage Gottes. Diese geschichtliche Gegebenheit wird nun aber hinterfragt auf ihre notwendigen anthropologischen Implikationen. Hierbei geht es Rahner zunächst weniger um Konsequenzen, als um eine transzendente Reflexion, d. h. konkret um den denkerischen Nachvollzug jener Bedingungen und Gegebenheiten im Menschen, die dieses Heilsereignis Jesus Christus überhaupt erst möglich gemacht haben. Diese Reflexionen gehen bei Rahner in eine doppelte Richtung.

In einer religionsphilosophischen Besinnung<sup>9</sup> und phänomenologischen Analyse<sup>10</sup> zeigt er den Menschen als ein Wesen, das auf sein Heil in dieser Geschichte verwiesen und angelegt ist. Grundgelegt wird das in der Bestimmung und Qualifikation des Menschen durch das sog. „übernatürliche Existential“, was eine „potentia oboedientia-

lis“ eine Offenheit für Gott als das Heil bewirkt. Der Mensch ist darum stets (bewußt oder unbewußt) auf der Suche nach dem Menschen absoluten Vertrauens und absoluter Liebens-Würdigkeit, nach dem Heilbringer schlechthin in dieser Geschichte. Von diesem allein erwartet er eine Antwort auf die Frage, die er als Mensch sich selber bleibend ist.

Auf einer zweiten Stufe reflektiert Rahner auf die Bedingung der Möglichkeit für eine restlose und endgültige Selbstaussage Gottes in einem einzelnen, geschöpflichen Menschen. Dabei zeigt er, daß der Mensch nicht nur eine „potentia oboedientialis“ hat, sondern er ist schon immer ganz Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis, er ist eins und unauflöslich radikale Offenheit in Gott hinein und selbständiges Gegenüber einer möglichen Selbstaussage Gottes.

Damit aber erfüllt Jesus Christus nicht nur (soteriologisch) die höchsten und letzten Erwartungen des Menschen, sondern er erschöpft auch die tiefsten und letzten „Möglichkeiten“ des Menschseins. Freilich liegt — wie Rahner immer wieder betont — die Erfüllung dieser selbst schon gnadenhaft geschenkten „Möglichkeit“ nicht in der Macht des Menschen, sondern ist unverdientes Gnadengeschenk Gottes. Immerhin aber erscheint so „die Christologie als die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen Anthropologie“<sup>11</sup>. Folglich muß dann „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie betrieben werden“<sup>12</sup>.

Insgesamt bleibt die *enge und fast bruchlose Verknüpfung von Christologie und Anthropologie* imponierend, die Rahner durch seinen transzendentalen Ansatz erreicht; dabei wird betont die Anthropologie durch die Christologie erhellt, denn in Jesus Christus ist erst die Fülle des Menschen erschienen. So verweist die Christozentrik bei Rahner von sich aus auf eine in der Offenbarung zuinnerst angelegte „Anthropozentrik“. Von da her wird dann auch die erklärte Absicht erreicht, besonders das christologische Dogma von Chalcedon aus der Gefahr mythologischer Rede zu befreien und als denkerisch und beinahe empirisch vollziehbare Wirklichkeit bzw. Möglichkeit zu begreifen.

Genau hier aber offenbarte sich in der Diskussion auch die grundsätzliche Gefährdung von Rahners Ansatz: Die von ihm postulierte und aufgezeigte Verwiesenheit des Menschen auf das unsagbare Geheimnis ist nicht immer als empirisch verifizierbare Gegebenheit nachvollziehbar — zumindest bedarf das heute eines langen Anweges. Die Reflexion setzt in einer Tiefe an, die anscheinend heute schwer zugänglich geworden ist. Damit aber fehlt dem gesamten Entwurf seine wichtige Basis.

Schwierig erscheint bei Rahner auch die statuarische Festsetzung der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit Jesu Christi. Seine Definition des Menschen als „das mögliche Anderssein der Selbstentäußerung Gottes und der mögliche Bruder Christi“<sup>13</sup> macht einen „alter Christus“ im buchstäblichen Sinne möglich. Der bloße Rückbezug auf die aposteriorisch gegebene Faktizität bzw. Positivität der Offenbarung und die versuchte Einbindung in das immanent-trinitarische Geschehen können hier nicht restlos befriedigen. Mehr allgemeiner Art ist die grundsätzliche Ungeklärtheit des fundamental bedeutsamen Begriffes „transzendental“. K. Rahner selbst gesteht, daß „eine gewisse Weite und Unbestimmtheit des Wortes ‚transzen-

dental' durchaus zugegeben sei, und hier alle theologischen Überlegungen unter dieses Wort subsumiert werden, die ausgehen vom Menschen als Wesen der Transzendenz, der dieses sein Wesen transzendental reflektiert<sup>14</sup>. Grundlegend scheint transzendental (1) im Kantischen Sinn gebraucht für alles, was die Bedingung der Möglichkeit für Erkenntnis und/oder Sein eines anderen darstellt. Zugleich findet sich aber (2) transzendental im Sinne von ungegenständlich-unbegrifflich gegenüber allem kategorial-satzhaft Sagbaren verwendet, etwa in der kategorialen Vermittlung transzendenter Verhalte (vgl. transzendente Offenbarung geg. kategoriale). Eng damit verwandt wird transzendental (3) oft das zeitlos Gültige und Unveränderliche genannt, dem dann das Geschichtlich-Faktische, der Vergänglichkeit Unterworfenen gegenübersteht. Bereits hier rückt „transzendental“ in die Nähe von „transzendent“. Schließlich wird transzendental (4) zeitweise in Gegensatz zur Immanenz gestellt und meint so das dem Menschen nicht Verfügbare, eben das „Transzendente“. So findet sich der Begriff (zumindest auch) gebraucht in der Beschreibung der transzendentalen Mitwirkung Gottes in allem kategorialen Geschehen des Werdens und der Evolution. Freilich zeigt dieser Aufriss zugleich auch, wie sich die Begriffsnuancen gegenseitig überschneiden und so verunklären. Eine genaue definitivische Abgrenzung des jeweiligen Verständnisses bleibt wünschenswert.

#### b) Universalgeschichtliche Christologie (W. Pannenberg)

Das Vermittlungsproblem des konkreten historischen Ereignisses Jesus Christus und seiner universalen Bedeutung für die gesamte Menschheit stellt sich für W. Pannenberg besonders dringend<sup>15</sup>. Dieser Ausgangspunkt vor allem veranlaßt ihn, die Christologie der Soteriologie radikal vorzuordnen, denn: „Jesus hat Bedeutsamkeit ‚für uns‘ nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte und seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit inneohnt“<sup>16</sup>.

Bestimmend für Pannenburgs Denken zeigt sich sein hermeneutischer Ansatz: Menschliches Verstehen ist auf universales Verstehen angelegt; die Geschichte in ihrer Einheit und in ihrem Sinn treibt und bewegt das Fragen und Forschen des Menschen. Erst in der Bezogenheit von Vergangenheit auf Gegenwart und beider gemeinsam wieder auf die Zukunft eröffnet sich ein „Verstehen“ der Geschichte. Dabei bleibt allerdings trotz allen Mühens eine Frage offen: die Wahrheit der Geschichte ist (aufgrund des *universalen* Verstehens) nicht an irgendeinem beliebigen Punkt, sondern erst an ihrem Ende möglich und erreichbar.

Mit dieser hermeneutischen Vorbesinnung hängt eng zusammen die vom Alten Testament her übernommene Bezogenheit von Offenbarung und Geschichte<sup>17</sup>. In den Geschichtsdaten ereignet sich indirekte Offenbarung Gottes. Solche Geschichtsoffenbarung ist grundsätzlich für alle offen und zugänglich, anders gesagt: sie ist universal angelegt. Die alttestamentlich-jüdische Strömung der Apokalyptik und ihre Geschichtsschau zeigt erstmals universalgeschichtliche Züge. Demnach geschieht Gottes Selbstoffenbarung erst am Ende der Geschichte und weist ihn dann als Lenker der gesamten Geschichte aus.

Erst in diesem Rahmen läßt sich die Frage nach dem Geschick Jesu stellen. Bereits der Vollmachtsanspruch des

vorösterlichen Jesus ist Vorschein seiner Wirklichkeit. Zentrales Offenbarungseignis aber bleibt die Auferstehung Jesu. Im vorgegebenen apokalyptischen Horizont muß sie als Vorwegnahme (Prolepse, Antizipation) des Weltendes verstanden werden; damit geschieht in Jesu Auferweckung an ihm der Selbsterweis, die Selbstoffenbarung Gottes am Ende der Geschichte im Vorgriff. Von daher erklärt sich schließlich auch die universale Bedeutung Jesu Christi für alle Völker, Juden wie Heiden. Recht verstanden deutet Pannenberg also die Auferstehung einlinig so: „Anbruch des Endes, Bestätigung und Erhöhung Jesu durch Gott selbst, endgültiger Erweis der Gottheit des Gottes Israels als des einen Gottes aller Menschen.“<sup>18</sup>

Wichtig erscheint auch der Offenbarungszusammenhang, in den die Auferweckung damit gerückt wird. Jesus allein ist der einzige legitime Offenbarer Gottes. „Wir wissen nicht zuerst, wer Gott ist, und dann auch noch etwas von Jesus, sondern erst angesichts Jesu wissen wir, daß der Grund aller Wirklichkeit, nach dem jeder Mensch klar oder verhüllt, bewußt oder unbewußt fragt, in seinem eigentlichen Wesen identisch ist mit dem Gott Israels.“<sup>19</sup>

Erst von der Auferstehung her ist darum retrospektiv oder retroaktiv die Gottheit Jesu auch vor Ostern gegeben und festzuhalten. Verständlich wird das in Pannenburgs hermeneutischem Schema, in dem ein Ereignis seine Bedeutung erst aus der Zukunft gewinnen kann. Der Aporetik der Zweinaturenlehre versucht Pannenberg zu entgehen durch die Ablehnung einer „Zusammensetzung“ von Menschheit und Gottheit in der Person Jesu. Vielmehr geht es hier um zwei Totalaspekte: Noetisch ist auszugehen von der besonderen Gottesbeziehung Jesu zum Vater (der Mensch) und komplementär dazu ist die ontologische Fundierung dieser Beziehung in der göttlichen Sohnschaft zu beachten. Da Pannenberg zugleich den Personbegriff als Relation faßt, ist für ihn „Jesus in seiner menschlichen Hingabe an den Vater identisch mit der ewigen Person des Sohnes Gottes“<sup>20</sup>. Damit wird zugleich das konkrete irdische Leben Jesu aufgewertet, denn: „In der Hingabe an den Vater lebt Jesus seine Personalität als Sohn“<sup>21</sup>.

Gerade diese Orientierung am historischen Jesus und die zentrale Rolle der Auferweckung Jesu, beide in klarem und eindeutigem Rückbezug auf das Zeugnis des Neuen Testaments, machen einen wesentlichen Vorzug von Pannenburgs christologischem Entwurf aus. Durch die Vorordnung der Christologie wird zudem eine *Christozentrik* erreicht, die im Offenbarungsgedanken noch einmal unmißverständlich Jesus Christus als die einzig legitime und in der Auferweckung legitimierte Offenbarung Gottes versteht. Außerdem bleibt der im Geschehen der Auferweckung Jesu sich öffnende universale geschichtliche Horizont für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine imponierende Einbindung der Christologie in einen universalen Rahmen.

Doch gerade dieser Rahmen scheint nicht voll biblisch gedeckt zu sein: Das Christusgeschehen, besonders seine Auferweckung, wird im Horizont der Apokalyptik als Prolepse bzw. Antizipation des Endes der Geschichte verstanden. Dieses herangezogene apokalyptisch-jüdische Geschichtsdanken meint aber gerade das wirkliche Ende der Geschichte mit der Totenaufweckung gegeben (vgl.

Mt 27, 51—53); ein bloß proleptisches Verständnis der Auferweckung Jesu bleibt darum gerade nicht apokalyptisch bestimmt. Zudem ist gerade der apokalyptische Deutungszusammenhang in der Schrift bzgl. der Auferstehung Jesu nicht einzig und unbestreitbar; der hermeneutische Horizont für die Verwendung der Schriftbelege bleibt bei Pannenberg zu *exklusiv* von der apokalyptischen Gesamtschau bestimmt.

Drängender noch als diese Begründungszusammenhänge stellt sich die Frage nach der konkreten Einzelgeschichte und ihrer Rolle innerhalb der Universalgeschichte; fast scheint es, als sei hier im großen Rahmen der Menschheitsgeschichte die Geschichte des einzelnen als kleines Detail ohne echten Eigenwert in den großen Rahmen eingebracht. Vermutlich leitet sich diese Schwierigkeit aus der erklärten Absicht Pannenbergs her, die Gottesoffenbarung in der Gesamtgeschichte (Deutscher Idealismus) mit einem Festhalten an der absoluten Bedeutung des einzelnen Christusgeschehens in seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit zu vermitteln. Dieses Problem scheint in vieler Hinsicht von ihm zugunsten der Christologie, zugleich aber auf Kosten der Geschichte gelöst zu sein.

Unverständlich und geradezu befremdend aber wirkt für viele, daß Pannenberg bei seiner erklärten Absicht, einen universalen Verständnishorizont zu entwerfen, diesen dann doch nahezu unvermittelbar-absolut setzt: „Daß es seltsamerweise Verblendete gibt, die die offen zutage liegende Wahrheit nicht sehen wollen, entbindet die Theologie und Verkündigung nicht davon, die schlichte und keineswegs übernatürliche Wahrheit der Offenbarung Gottes im Geschick Jesu Christi zu behaupten und aufzuweisen. Die Theologie hat gar keinen Anlaß, dem Standpunkt der Verblendung das Prädikat und die Würde der allgemeinen vernünftigen Wahrheit zuzubilligen.“<sup>22</sup>

### 3. Christologie als Theologie (K. Barth)

Die Absolutsetzung eines Zugangs zum Christusgeschehen allein im Glauben, die grundlegende Zentrierung aller Theologie auf die Christologie und die restlose Vorordnung von Gottes Handeln gegenüber menschlichem Tun blieben bei K. Barth bestimmend<sup>23</sup>. Für Barth ist die Theologie lediglich der Versuch eines glaubenden Nachdenkens der göttlichen Wahrheit; unabdingbar bleibt dabei der Ausgang vom Faktum des Offenbarungsgeschehens. Radikaler als in anderen Entwürfen wird die Christologie selbst zum Inhalt der gesamten Dogmatik erklärt. *Noetisch* geht Barth zwar von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus aus. Allerdings darf darüber die tiefe Einheit zwischen *geschichtlicher* Offenbarung Jesu Christi und seiner *ewigen* Erwählung nicht vergessen werden. Schließlich ist Gott in alle Ewigkeit für Jesu Menschwerdung entschieden, so daß hier allein der *ontologische* Ausgangspunkt aller Christologie zu suchen ist. Diese Fundierung der Christologie im ewigen Ratschluß Gottes greift bis in das Schöpfungsgeschehen hinein, denn der Bund ist der „innere Grund“ der Schöpfung, die Schöpfung dann der „äußere Grund“ des Bundes<sup>24</sup>.

Die „spezielle“ Christologie zeigt dementsprechend eine unlösbare Einheit von Christologie und Soteriologie; Sein und Werk Christi sind nicht voneinander zu trennen. Deutlich wird diese Einheit in der Verschmelzung verschiedenster Elemente der Christologie; die Zweinaturenlehre wird mit der Ständelehre (Erniedrigung-Erhöhung)

verknüpft und beide durcheinander ergänzt: Jesus Christus ist immer schon *seinshaft* der Erhöhte und der Erniedrigte. Zugleich müssen aber auch die Naturen *geschichtlich* gedacht und verstanden werden, nämlich in der Erniedrigung zeigt sich Jesus als wahrer Gott, in der Erhöhung als tiefster Gemeinsamkeit mit Gott hingegen als wahrer Mensch. Der einseitige Begründungszusammenhang der Christologie (Gottes erwählende Liebe zum Menschen) erlaubt dennoch eine doppelte Betrachtung: Mehr von oben wird im Menschen Jesus die radikale Kenosis Gottes erkannt. Dabei ist zur Abwehr eines Subordinatianismus der Gehorsam Jesu bereits in der Trinität begründet; der geschichtlich, konkrete Mensch Jesus vollzieht also die innergöttlichen Zusammenhänge nach:

„Die *innergöttliche* Beziehung zwischen dem in Hoheit Regierenden und Gebietenden und dem in Demut Gehorsamen wird im Werk der Versöhnung der Welt mit Gott *identisch* mit der so ganz andersartigen Beziehung zwischen Gott und einem seiner Geschöpfe, einem *Menschen*.“<sup>25</sup> Darum wird in Jesu Erniedrigung bis zum Kreuz das Heil aller Menschen entschieden. Die Auferstehung ist unableitbar neue Tat Gottes als Rechtfertigung seines Sohnes und darin zugleich aller Menschen.

Mehr von unten ausgehend wird die Menschheit Jesu zum Problem. Auch hier ist nur eine letzte Begründung in Gott möglich; Gott bleibt der einzig Handelnde im Heilsgeschehen. Dies wird erreicht durch die These der Anhypostasie bzw. Enhypostasie der menschlichen Natur in Christus. Demselben Zweck dient auch die Ausdeutung der Lehre von der unio hypostatica; eine „Vergottung“ des Menschen gibt es nicht. Nur durch eine ständige „communicatio gratiarum“ ist Jesu Tun als ganzer Mensch mit dem Tun Gottes identisch. „Die Menschlichkeit Jesu an sich und als solche wäre aber ein Prädikat ohne Subjekt.“<sup>26</sup> Auch hier bleibt das Kreuz Kulminationspunkt des menschlichen Gehorsams Jesu gegenüber der göttlichen Gnade. Der ständige Ausgang vom Glauben und der alleinige Rückbezug auf die göttliche Initiative lassen die Christologie wie alle dogmatischen Traktate Barths als wahre Theologie erscheinen. Bestehend bleibt dabei die Einheitlichkeit des Entwurfes durch die Rückverlegung des Heilswillens in den ewigen Entschluß Gottes. Kenntnis von diesem göttlichen Ratschluß erhält der Mensch allerdings allein im Glauben an Jesus Christus, der damit zum einzigen Ort der Selbstoffenbarung Gottes wird und eine Schlüsselstellung für den Glauben erhält.

So überzeugend gerade dieser Entwurf in seiner Geschlossenheit wirkt, so wenig scheint er doch vermittelbar. Durch den alleinigen Glaubenszugang wird auf jedwede Hinführung oder Besinnung anthropologischer Art ausdrücklich verzichtet. Dieses Problem ist vermutlich tiefer begründet: Barth stellt die Schöpfung voll in den Gnadenbund hinein und versteht sie allein von dort her; damit verliert allerdings die Schöpfung ihre Eigenständigkeit. Die Schwierigkeiten einer selbständigen Anthropologie haben hier ihren Ursprung. Wo ein solcher „Gnadenmonismus“ vorherrscht, wird der Mensch letztlich bloßes „Material“ der Erlösung Gottes, ohne daß diese tatsächlich für ihn eine echte Eigenbedeutung hätte. Die Anthropologie scheint bei Barth in eine theonome Christologie verschwunden zu sein. Letztlich wird aber damit die ganze menschliche Geschichte zum bloßen Nachvollzug der innergöttlichen Selbstmitteilung, wobei der Mensch nur passiv, nie aber aktiv beteiligt ist.

#### 4. Christologie und Glaube Jesu

Von grundlegend anderer Art als die tiefe Glaubensbegründung K. Barths zeigen sich die christologischen Entwürfe von G. Ebeling und H. Urs von Balthasar. Sind die letzteren auch in der Durchführung ihres Ansatzes sowie den daraus resultierenden Ergebnissen und Konsequenzen weitgehend voneinander verschieden, so bleibt trotz dieser Verschiedenheit eine gemeinsame Basis als Ausgangspunkt: der im Zeugnis der Heiligen Schrift greifbare Glaube und Gehorsam Jesu.

##### a) Gerhard Ebeling

Nach G. Ebeling<sup>27</sup> darf es für die Christologie niemals zu einer Ablösung der dogmatischen Wahrheit von der geschichtlichen Gestalt Jesu kommen. Deshalb hält er auch das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns mit der bloßen Reduktion auf das Kerygma für ungenügend. Dagegen stellt Ebeling seine These, daß das Kerygma unablässig von der Person Jesu, da in ihm sich Gott in einmaliger Weise zur Sprache gebracht hat. Diese eigentümliche „Wortsituation“ ist vorgegeben und muß zum rechten Verstehen nachgebildet werden. Das bleibt gerade für den Anfang aller Christologie wesentlich, denn sie ist Antwort auf die Verkündigung Jesu. Nur im Nachvollzug der Ursprungssituation dieser Christologie eröffnet sich heutiges Verstehen. Konkreter gesagt stellt sich damit die Frage, wie Jesus Gott zur Sprache gebracht hat.

Über eine Betrachtung der Evangelien gelangt Ebeling zu folgenden Feststellungen: Glaube im Munde Jesu ist immer Glaube an Gott und seine Macht; Jesus betreibt keine Selbstverkündigung, sondern weckt diesen Glauben an Gott. Sein Gehorsam gegen Gott wird eine Quelle der Kraft zum Glaubensgehorsam für die anderen. Die Christologie gründet demnach in diesem ansteckenden Gehorsam und Glauben Jesu selbst. Weil so in Jesus der Glaube in einmaliger Weise zur Sprache gekommen ist, darum kann es in Zukunft ohne ihn keinen Glauben mehr geben.

Deutlich zeigt sich das in der Auferstehung: durch diese ist Jesus selbst zum Gegenstand der Verkündigung und zum Grund des Glaubens geworden. Hier erst wird der vorösterliche Jesus richtig verstanden; als Zeuge des Glaubens muß er selbst im Glauben akzeptiert werden. „Man erkennt aber den Zeugen des Glaubens nur, indem man ihm, selbst glaubend, sein Zeugnis abnimmt.“<sup>28</sup> So wird er zum Grund des Glaubens, allerdings nicht im Sinne der historischen Begründung, sondern im Sinne der Grundgestalt, der Grundlegung als exemplarisches Beispiel für unseren Glauben. Darum bleibt der Glaube stets auf Jesus angewiesen; Glaube heißt also Nachfolge Jesu im Sich-Einlassen auf Gott.

Gerade diese Zusammenbindung von Jesu eigenem Glauben und dem Glauben des heutigen Christen muß als wertvoll festgehalten werden. Jesus geht damit grundlegend und als unverzichtbar aktivierende Grundgestalt in jeden christlichen Glauben ein, den er zur Vollgestalt zu bringen versucht und anspricht.

Kritische Bemerkungen und Rückfragen drängen sich aber auch hier auf: Nicht befriedigend ist bei Ebeling die biblisch exakte Begründung für die tragende Rolle des Glaubens im Leben Jesu; seine diesbezüglichen Ausführungen sind an entscheidender Stelle zu allgemein. Zudem ist nur schwer einzusehen, wie Ebeling der Gefahr einer

bloßen Jesulogie entgehen will, denn an Jesu Stelle lassen sich auch andere Glaubende denken. Jesus ist ja gerade als Glaubensgrund auch „nur“ Zeuge des eigenen Glaubens. Vor- und nachösterliche Glaubensweisen werden hier nicht klar genug getrennt.

Daher kommt es wohl auch, daß die *Christo*-logie der *Theo*-logie untergeordnet bleibt. Jesus hat als Zeuge und Begründer bzw. Gestalter des Glaubens Gott zur Sprache zu bringen; eine Eigenbedeutung für den Glauben im Sinn eines persönlich-christologischen Glaubens aber scheint Ebeling auszuschließen.

##### b) Hans Urs von Balthasar

Blieb Ebeling am Ursprungsort der Christologie in der Verkündigung Jesu stehen, so fragt von Balthasar nach dem „Innenleben“ Christi, um von dort seine Person zu verstehen. Von dieser Betrachtung verspricht er sich zugleich einen wertvollen Ertrag für das christliche Leben und seine spirituelle Begründung<sup>29</sup>.

Gegen eine kosmologische und anthropologische Reduktion als Weg zum Begreifen des Christusgeschehens setzt von Balthasar allein den Weg der verstehenden Liebe<sup>30</sup>. Entscheidend für die Person und das Erlösungswerk Christi wird damit seine innerste Haltung; darin werden Christologie und Soteriologie letztlich begründet. Diese Haltung heißt mit dem biblischen Wort „Gehorsam“ (vgl. Phil 2, 6 ff; Hebr 10, 7–10); impliziert in solchem Gehorsam ist die völlige Bedingungslosigkeit und Freiwilligkeit. Darum könnte statt „Gehorsam“ auch „Liebe“ stehen. Als zentralen und auch biblischen Begriff für diesen glaubend-liebenden Gehorsam Jesu stellt von Balthasar die „fides“ in den Mittelpunkt.

„Fides“ meint Treue und Vertrauenswürdigkeit zugleich, es ist aktiv und passiv verwendbar und somit für Gott und Mensch gleich zutreffend als Begriff. Nicht anders als Ebeling beruft sich von Balthasar auf den Glauben Christi und wertet ihn entsprechend spirituell: „Das Wichtigste ist die Einsicht, daß christlicher Glaube sich nicht anders verstehen kann, denn als Eingelassenwerden auf Jesu innerste Haltung.“<sup>31</sup> Dieser Betrachtung des Glaubens Jesu „von unten“ tritt aber ergänzend die andere „von oben“ zur Seite: in Jesus ist Gottes fides zum Menschen erschienen. Auch das ist wiederum spirituell zu vertiefen: im Glauben des Christen gibt es Unmittelbarkeit zur „fides Christi, die in Christus hypostatisch eins ist mit der fides Dei“<sup>32</sup>.

Diese Reduktion der gesamten Christologie auf Glaube und Gehorsam als innerste Haltung Jesu geben dem Entwurf von Balthasars eine große Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Zudem zeigt sich ein beachtlicher Ertrag für die christliche Spiritualität sowie die Praxis des christlichen Glaubens und Lebens.

Allerdings stellt sich die Frage nach der Zugänglichkeit einer solch spirituell gearteten Christologie, da sie die persönliche Glaubenserfahrung in den Mittelpunkt rückt. Wenn zudem betont wird, die christliche Logik sei als Logik der Liebe nicht restlos aufzuschlüsseln und letztlich aus sich evident, so bleibt doch die Forderung einer möglichen Hinführung sowie eines denkerischen Nachvollzuges in gewissem Maße bestehen.

Die Verwendung der Schriftbelege bringt ein zusätzliches Problem mit sich. Es läßt sich eine subjektiv-spirituelle Auswahl nicht übersehen, die exakt wissenschaftlich-theologischer Prüfung nicht immer standhalten kann.

## 5. Christologie ohne Zweiheit (P. Schoonenberg)

Ganz ausdrücklich von den Schwierigkeiten und dem Ungeügen des chalcedonischen christologischen Dogmas her bestimmt P. Schoonenberg seinen christologischen Entwurf<sup>33</sup>. Die in dieser Formel scheinbar einbeschlossene Gott-Mensch-Alternative scheint ihm der verkehrte Weg zu sein.

Schoonenberg setzt in seiner Darstellung zunächst breit an bei einer ausführlichen Darstellung des unlöslichen Zusammenwirkens von Gott (als tragendem Seinsgrund) und Mensch (als innerweltlicher Ursache) in allem menschlichen Handeln. Bereits hier zeigt sich keine Alternative von Gott *oder* Mensch, sondern tiefe Einheit. Nicht anders ist es auch im Gnadenwirken: Gott handelt auch hier nur unter Einschaltung von Menschen, denn: „Der Gnadenbund ist in Gottes Schöpfung aufgenommen“<sup>34</sup>. Gnadenmitteilung ist darum nach Schoonenberg eine spezifische Weise schöpferischen Wirkens Gottes.

Von diesem Ansatz ergibt sich nun eine andere Betrachtung des chalcedonischen Modells: Ausgangspunkt ist die Einheit der Person Jesu; der Dialog Jesu wird nicht in seinem Innern geführt, denn: „Nicht ein göttlicher Sohn, sondern der himmlische Vater ist das Du des Menschen Jesus“<sup>35</sup>. Wenn aber die Vollkommenheit der menschlichen Person Jesu unantastbar bleibt, wie kann sie dann zugleich noch göttlich genannt werden. Alle vorschnellen Lösungen werden abgelehnt. Stattdessen liefert Schoonenberg zunächst eine Hermeneutik der Präexistenztexte; sie dürfen nur in Verbindung mit dem konkreten Gottmenschen interpretiert werden. Damit bleibt alles Reden von einer vorzeitlich-immanenten Trinität zurückgestellt und strikt auf die Offenbarung in Jesus Christus selbst beschränkt. Da so offensichtlich die göttliche Person in Jesus immer nur als völlig menschliche Person wirklich ist, muß die Formel von Chalcedon umgekehrt werden: „Jetzt ist nicht die menschliche, sondern die göttliche Natur in Christus anhypostatisch“<sup>36</sup>. Schoonenberg entwickelt also eine „Theorie der Enhypostasie des Wortes“<sup>37</sup>. So möchte er die Widersprüche bisheriger Christologie ausräumen, denn nun ist nur *eine* Sohnschaft gegeben.

Zwischen Alexandrinern und Antiochenern mitten hindurchzielend entwickelt Schoonenberg nun seine „Christologie ohne Zweiheit“, wobei „es geht um den Ersatz der zwei Naturen einer einzigen Person durch die alles beherrschende Gegenwart Gottes in dieser menschlichen Person... ‚Jesus ist Gott‘ ist eine dynamische Identifikation.“<sup>38</sup> Die volle menschliche Transzendenz Jesu ist ineins Vollendung des Menschseins und Ermöglichung ganzer Erfüllung mit Gott. So kommt in Jesus einerseits die Ganzhingabe des Menschen an Gott zum Ausdruck, andererseits erscheint in seiner Menschenliebe Gottes Liebe zu den Menschen. Von dieser Klarstellung aus gewinnt Schoonenberg die Möglichkeit zu einer Geschichte Jesu, die Entwicklung und Wachstum der Fülle Gottes in ihm einschließt; hierbei wird eine deutliche Sympathie zur neutestamentlichen Adoptionschristologie erkennbar. In diesem Rahmen betont er zugleich den Glauben Jesu und die volle Menschlichkeit seines Willens in aller Freiheit.

Tatsächlich gelingt es Schoonenberg, die Einheit der Person Jesu, seine Menschlichkeit und Geschichtlichkeit mehr als andere ernst zu nehmen. Ein Gegeneinander von Gott

und Welt gibt es nicht; Jesus ist (in deutlicher Nähe zu Rahner) in seiner Offenheit für Gott die letzte Aufgipfelung menschlicher Existenz- und Transzendenzmöglichkeit.

Indes fordert ein so dezidiert neuer Entwurf die Kritik geradezu heraus: Natur und Gnade werden zu sehr einander angenähert und so das Gegenüber von Gott und Welt letztlich verkürzt. Entscheidender für die christologische Besinnung bleibt das Überspielen der Frage nach der sog. immanenten Trinität als Voraussetzung alles Heilsgeschehens. Hier zeigt sich K. Rahner als der konsequentere Denker, wenn er die ökonomische Trinität an die immanente bindet. Schließlich bleibt die tiefere Frage nach der ontologischen Wirklichkeit des Gottes-Sohnes im Menschen Jesu beinahe ungeklärt. Ähnlich wie bei Ebeling wird in Jesus die Fülle Gottes des Vaters behauptet, so daß man eher von einem „göttlichen Sohn“ als von „Gottes Sohn“ sprechen könnte. Die Nähe zu einer stark antiochenisch gefärbten Adoptionschristologie bleibt unübersehbar.

## 6. Politische Christologie (J. Moltmann)

Der letzte Entwurf, von dem hier berichtet werden soll, ist die Christologie Jürgen Moltmanns. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi stehen deutlich im Zentrum seines theologischen Denkens. Die so gewonnene Christologie bildet daher den Ausgangspunkt einmal für eine Geschichtsdeutung im Horizont der Hoffnung bzw. Eschatologie<sup>39</sup>, ein andermal für die konkrete politische Praxis des heutigen Christentums<sup>40</sup>.

### a) Christologie im Horizont der Hoffnung

Wer über Gott, den Menschen und die Geschichte aus christlicher Sicht reden will, der muß diesen Begriff von der Christologie her bilden und gewinnen, nicht aber von außen bereits an diese herantragen. Dieser Voraussetzung entsprechend versucht Moltmann (hier Pannenberg ähnlich) von einem biblisch-hermeneutischen Horizont einen Einstieg zu gewinnen: Jesus muß als Jude „im Zusammenhang und im Konflikt mit der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte“<sup>41</sup> verstanden werden. In Jesus Christus und seiner Auferstehung zeigt sich die Treue des alttestamentlichen Verheißungsgottes zu seiner Verheißung; dabei wird dieser nicht plötzlich zu einem Gott epiphantischer Gegenwart, sondern bleibt auch jetzt noch der Gott der Verheißung, der den Menschen in Hoffnung auf das kommende Geschehen ausrichtet.

Das Geschehen der Auferweckung Jesu spielt eine zentrale Rolle für alle Christologie, denn von ihr her erst wird die Erinnerung an das Leben und Wirken Jesu wachgehalten. Einem möglichen Mißverständnis der Auferstehung beugt das Kreuz vor; die eschatologia crucis richtet sich gegen eine eschatologia gloriae; vom Kreuz her wird die Auferstehung im Widerspruch und auf Hoffnung hin begreifbar. Darum ist die Auferstehung „ein Geschehen, das nur im modus der Verheißung verstanden wird“<sup>42</sup>.

Die Ostererscheinungen dürfen nicht in einen apokalyptischen Welt- oder Geschichtsrahmen hineingestellt werden, sondern sie sind „Tendenzkunde“ der Zukunft Christi, nämlich seiner Herrschaft über alle Mächte. So muß Auferstehung gerade im Gegenüber zum Kreuz „als

das eschatologische Treuegeschehnis Gottes verstanden werden und zugleich als eschatologische Verbürgung seiner Verheißung und als Anbruch der Erfüllung“<sup>43</sup>. Dabei bleibt wichtig, daß Gott an Jesus in seiner Auferweckung handelt und diese sozusagen ein exemplarischer Fall der „creatio ex nihilo“ als allgemeiner Erwartung der Totenerweckung darstellt.

Christus und seine Auferweckung erkennen heißt demnach für Moltmann: seine Zukunft erkennen. Diese wird aber erkannt nur im Lichte der Verheißung Gottes, nämlich: Gerechtigkeit Gottes, Auferstehung von den Toten und Reich Gottes in der Neuschöpfung. Für diese Zukunft Jesu offen sein meint: Hoffen auf die im Geschehen der Auferweckung des Gekreuzigten als unsere eigene Verheißung sichtbar gemachte „creatio ex nihilo“, Hoffen auf die Treue des Schöpfer-Gottes zu seiner Verheißung. Das Christusgeschehen selbst wird damit „nur“ eine Bekräftigung der gegebenen Verheißung; die Zukunft Christi ist als reales Geschehen noch offen, nicht aber proleptisch bereits Gegenwart. Christus ist also gleichsam Garant der Hoffnung, noch nicht deren Offenbarung. (Hier liegt der deutliche Unterschied zu Pannenberg, nach dem in Christi Auferstehung tatsächlich Selbstoffenbarung Gottes statt hat!)

An Moltmanns christologischem Hoffnungsentwurf bleibt beachtlich das vom Alten Testament herkommende biblisch orientierte Denken. In diesem Horizont erhält dann Christus eine Schlüsselrolle für die Bewältigung der Zukunft, denn in ihm zeigt sich auf Hoffnung hin die Treue Gottes zu seiner Verheißung. So bleibt die Christologie im Zentrum der Theologie unter besonderer Rückbindung an die Ausdeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu.

Man vermißt allerdings in diesem Entwurf eine tatsächliche Rückfrage auf die Wirklichkeit des irdischen Jesus. Gerade Moltmanns radikale Wendung gegen jede Inkarnationschristologie verschärft die Frage, welchen Platz bei ihm das chalcedonische Dogma hat. Die Rede von der Auferstehung als einer „creatio ex nihilo“ stellt dasselbe Problem nochmals. So sehr es als Treuegeschehnis Gottes umschrieben wird, so betont Moltmann doch stets, daß in der Auferstehung völlig Neues geschieht. Wird damit aber „Welt“ gerettet in der Auferstehung, oder wird diese (und konsequent auch die Weltlichkeit bzw. Menschlichkeit Christi) angesichts des völlig neuen Handelns Gottes nicht letztlich irrelevant, letztlich restlos vergängliche Uneigentlichkeit?

Überhaupt fragt man sich, ob Moltmann nicht doch anstelle der Christologie die Theologie ins Zentrum gerückt hat und jene nur eine Funktion für diese erfüllt. Gott handelt *an* Jesus, Gott wirkt dessen Zukunft und Auferweckung. So wiederholt sich nochmals die augenscheinlich grundlegende Schwierigkeit Moltmanns, die wahre Gottheit Jesu in seinen vom alttestamentlichen Monotheismus geprägten Entwurf einzubringen. Dies scheint zudem den Verdacht zu bestärken, der sich bei tieferer Reflexion allzuleicht aufdrängt: Der von Moltmann skizzierte Geschichtshorizont ist charakterisiert von alttestamentlichem Denken; in diesem erscheint dann die Christologie wie nachträglich „eingebaut“. Der enge hermeneutische Horizont der alttestamentlichen Eschatologie und Verheißung erweist sich als Hemmschuh für ein wirklich neues Christusgeschehen.

## b) Christologie und politische Praxis

Die neueren Überlegungen Moltmanns zeigen z. T. bereits eine Korrektur im Sinne dieser Anmerkungen. So findet sich jetzt eine wachsend breitere Rückbesinnung auf das irdische Leben Jesu in dem Maße, als das Kreuz jetzt ins Zentrum der Christologie rückt. Nun erscheint es Moltmann wichtig, „Eschatologie und Kreuzestheologie in eines zu denken“<sup>44</sup>. Das Kreuz Christi als theologischer und politischer Prozeß zugleich ist Zerstörung aller religiös legitimierten Autorität „von oben“. Darum gilt: „Politische Herrschaft kann dann nur noch ‚von unten‘ gerechtfertigt werden“<sup>45</sup>. Am Kreuz geschieht radikale Orientierung auf den „Deus spei“, den Gott Jesu Christi, in dem allein es Befreiung vom Götzendienst einer politischen Religion gibt.

So muß vom Kreuz her auch das christliche Gottesbild gewonnen werden, gerade als trinitarisches. Damit wird alle natürliche Religion samt den von dort gewonnenen Gottesbegriffen zugrunde gerichtet. „Am Kreuz steht Gott gegen Gott. Das Kreuz muß darum als ein innertrinitarisches Geschehen gedacht werden. Gott überwindet Gott.“<sup>46</sup> Nun wird also die Gottesoffenbarung exklusiv an seine Offenbarung im Kreuz gebunden.

Diese neue Besinnung auf das Kreuz Christi verdient zweifellos Anerkennung. So wird auch der gesamte „Prozeß“ des Lebens Jesu als permanenter Konflikt zwischen Gesetz und Verheißung, zwischen politisch-religiöser und göttlicher Macht verständlich. Die anschaulich-konkrete Ausdeutung der im Kreuz Christi geschehenen Erlösung und Befreiung von allem Götzendienst zum wahren Gottesdienst zeigt zugleich eine Einbindung der Soteriologie.

Die Kritik, die bereits am früheren Entwurf angebracht wurde, bleibt dennoch in ihren Grundzügen bestehen und kann noch verdeutlicht werden. Die (gegenüber J. B. Metz) betont hervorgehobene bestimmte Negation Moltmanns bleibt noch immer zu unbestimmt, da der Versuch der Schöpfungstheologie noch nicht zufriedenstellen kann<sup>47</sup>. Die positive Wirklichkeit, die es durch die Negation des Negativen zu erreichen gilt, bleibt letztlich ohne konkretere Umrisse. Das deckt sich mit der bereits genannten Formel „creatio ex nihilo“, die in ähnliche Richtung weist. So stellt sich aufs neue die Frage, wieweit es Bleibend-Gültiges in dieser Welt gibt und geben kann. Von da muß dann die Grenze gegen eine bloße Theologie der Veränderung und rein politischer Praxis gezogen werden.

Reichlich ungeklärt bleiben zudem die angedeuteten trinitarischen Bezüge. Gott steht im Kreuz doch wohl nur dann gegen Gott, wenn Christus spätestens hier die „Inkarnation Gottes“ selbst ist. Die diesbezüglichen Deutungsversuche erscheinen zwar interessant, können aber noch nicht restlos befriedigen<sup>48</sup>.

Fassen wir zusammen: Ein Rückblick auf die in ihren Stärken und Schwächen zugleich dargestellten verschiedenen denkerischen Ansätze zeigt, daß es übergreifende und mehreren Entwürfen gemeinsame Problemstellungen gibt:

1. Wo das Verhältnis von Schöpfung und Bund bzw. Natur und Gnade nicht hinreichend geklärt oder fragwürdig bestimmt bleibt, stellt sich dieses Problem notwendigerweise noch einmal verschärft in der Christologie.
2. Das Ineinander und Miteinander von Gott und Mensch in der Gestalt Jesu Christi scheint seit Chalkedon durch einseitige Alternativen nicht mehr lösbar zu sein.

3. Der Versuch, die Einmaligkeit des Christusereignisses in universalere Zusammenhänge hineinzustellen bzw. darin wirksam werden zu lassen (z. B. Anthropologie, Geschichtstheologie, Ethik usw.), stößt an deutliche Grenzen der rationalen Bewältigung.

4. Eine sich durch alle Entwürfe gleichermaßen hindurchziehende Schwierigkeit ist die christologische Hermeneutik, d. h. der Rückgriff auf neutestamentliche Aussagen, deren Verwendung und Interpretation. Das Spektrum öffnet sich breit: vorösterlicher und nachösterlicher, betont historischer Jesus, Kreuz und Auferstehung, Präexistenzaussagen, eschatologische und apokalyptische Denkhorizonte auf alttestamentlichem Hintergrund usw.

5. Der Versuch, dem heutigen Menschen einen Zugang zur Christologie zu eröffnen, und das Bemühen um eine entsprechende Vermittlung zeigt sich als wesentlich und doch zugleich verschieden in fast allen Entwürfen. Daß hier noch viele Fragen offen sind, wurde am jeweiligen Ort bereits vermerkt.

<sup>1</sup> Vgl. W. Kasper, Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches, HK April 1972, 185—189. <sup>2</sup> G. Ebeling, Einführung in die theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 3 und 5. <sup>3</sup> P. M. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel, New York 1963 (dt.: Reden von Gott in der Sprache der Welt, Zürich/Stuttgart 1965). <sup>4</sup> Vgl. ebd. 159—168. <sup>5</sup> Ebd. 124. <sup>6</sup> E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 74. <sup>7</sup> Vgl. Anm. 3. <sup>8</sup> Vgl. folgende Beiträge aus K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. I ff (Einsiedeln 1954 ff): Probleme der Christologie heute, I, 169—222; Zur Theologie der Menschwerdung, IV, 137—156; die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, V, 183—221. Ferner ders., Jesus Christus

II und III., in: Sacramentum Mundi II, 920—957. Neuestens: ders. — W. Thüsing, Christologie — systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg 1972. <sup>9</sup> Ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München<sup>2</sup> 1963. <sup>10</sup> Ders., Ich glaube an Jesus Christus (Theol. Meditationen 21), Einsiedeln 1968. <sup>11</sup> Ders., in: Sac. Mundi I, 188. <sup>12</sup> Ders., Schriften I, 184, Anm. 1. <sup>13</sup> Ders., in: Sac. Mundi I, 185. <sup>14</sup> Ders., in: ebd. IV, 990 f. <sup>15</sup> W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh<sup>3</sup> 1969. <sup>16</sup> Ebd. 42. <sup>17</sup> Vgl. W. Pannenberg u. a., Offenbarung als Geschichte, Göttingen<sup>4</sup> 1970. <sup>18</sup> Ders. Grundzüge 69. <sup>19</sup> Ebd. 128. <sup>20</sup> Ebd. 351. <sup>21</sup> Ebd. 354. <sup>22</sup> Ders., Offenbarung . . . , 100. <sup>23</sup> K. Barth, Die Lehre von der Versöhnung (KD IV/1 und 2), Zürich<sup>2</sup> 1960 und<sup>3</sup> 1964. <sup>24</sup> Vgl. ders., KD III/1. <sup>25</sup> KD IV/1, 222. <sup>26</sup> KD IV/2, 113. <sup>27</sup> Vgl. dazu bes.: G. Ebeling, Jesus und Glaube, in: ders., Wort und Glaube, Tübingen<sup>3</sup> 1967, 203—254; ders., Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: ebd., 300—318; ders., Das Wesen des christlichen Glaubens, München/Hamburg<sup>3</sup> 1967, 40—66. <sup>28</sup> Ders., Das Wesen . . . , 63. <sup>29</sup> Vgl. dazu bes. H. Urs von Balthasar, Wort und Geschichte, in: ders., Verbum caro, Einsiedeln 1960, 28—47; ders., Implikationen des Wortes, in: ebd. 48—72; ders., Fides Christi, in: ders., Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 45—79; ders., Mysterium paschale, in: My Sal III/2, 133—326. <sup>30</sup> Vgl. ders., Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln<sup>3</sup> 1966. <sup>31</sup> Ders., Sponsa Verbi, 63. <sup>32</sup> Ebd. 79. <sup>33</sup> P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Einsiedeln 1970. <sup>34</sup> Ebd. 47. <sup>35</sup> Ebd. 73. <sup>36</sup> Ebd. 92. <sup>37</sup> Ebd. 94. <sup>38</sup> Ebd. 98 u. Anm. 18 a. <sup>39</sup> J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München<sup>7</sup> 1968. <sup>40</sup> Ders., Umkehr zur Zukunft, München-Hamburg 1970; ders., Theologische Kritik der politischen Religion, in: J. B. Metz — J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen“ Theologie, München/Mainz 1970, 11—51. <sup>41</sup> Ders., Theologie der Hoffnung, 128. <sup>42</sup> Ebd. 172. <sup>43</sup> Ebd. 182. <sup>44</sup> Ders., Theol. Kritik, 35. <sup>45</sup> Ebd. 44. <sup>46</sup> Ders., Umkehr . . . , 145. <sup>47</sup> Vgl. ders., Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971. <sup>48</sup> Vgl. ders., Umkehr . . . , 160 f.

## Kurzinformationen

Die Krise der parlamentarischen Institution und Wege zu ihrer Überwindung bildeten den Gegenstand der Ansprache des Papstes vor den Teilnehmern an der 60. Versammlung der Interparlamentarischen Union in Rom am 23. September 1972 (vgl. Osservatore Romano, 24. 9. 72). Der Papst beklagte die ungenügende Nutzung der Vorrangstellung des Parlaments, die nach Ansicht mancher zu einer Schwächung, ja zur Ohnmacht des gesamten politischen Apparates führe, denn die „heutigen Schwierigkeiten, einen nationalen Konsens zu erreichen, wirken sich auf die Fähigkeit des Parlaments aus, der Regierungsgewalt genügend Stabilität und Autorität zu geben“. Das Parlament sei oft nicht imstande, das „wirkliche Wohl des Landes über Parteizwistigkeiten und über das Spiel partikulärer und lokaler Interessen hinaus zu umschreiben und zu fördern“. Diese Schwäche werde oft noch mit dem Wandel im politischen und sozialen Leben gerechtfertigt, der notwendig auch die parlamentarische Funktion umwandeln würde. „In welchem Umfang erfüllt z. B. das Parlament heute noch seine Funktion, die Nation zu repräsentieren“, fragte der Papst. Die „liberale Demokratie verkündet zwar die Gleichheit aller Bürger, verwirklicht sie aber weder im wirtschaftlichen noch im sozialen Bereich“. So komme es zur Kluft zwischen Parlament und Volk (Gewerkschaften, Berufsverbände u. a.). Oft sei das Parlament auch unfähig, mangels Sachverstand und Reaktionsvermögen wirksam im wirtschaftlichen und sozialen Bereich zu intervenieren. So werde dieses Feld den Technokraten der Exekutive überlassen, deren Interventionsbereich sich dadurch erweitere. Um so wichtiger sei es, an der Rolle des Parlaments zum Schutz der Demokratie keinerlei Zweifel aufkommen zu lassen. Es müsse weiter gegenüber der exekutiven wie der neu-

entstandenen technokratischen Gewalt ein Gegengewicht darstellen, sich aber auch den nötigen Sachverstand aneignen, um sich sowohl gegenüber der öffentlichen Meinung wie gegenüber der Regierung durchzusetzen. Zur Bewältigung der Krise würden ein „hohes sittliches Niveau des Einzelnen wie der Gesamtgesellschaft“, das „Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung gegenüber der Zukunft der Nation“ und der Wille zu einem nationalen Konsens beitragen. Der Parlamentarier selbst müsse dem Druck privater Interessengruppen widerstehen und das Wohl aller im Auge haben, besonders das der Benachteiligten und der Schweigenden.

Die Vierte Plenarsitzung der Internationalen Theologenkommission vom 5. bis 11. Oktober in Rom stand unter dem Thema „Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus“. Hauptrelator zum Thema war J. Ratzinger, der zugleich Vorsitzender der Unterkommission ist, die die Pluralismus-Studie, die jetzt von der Kommission verabschiedet wurde, erstellt hatte. Der „Osservatore Romano“ (7. 10. 72) brachte lediglich eine kurze Zusammenfassung der Hauptgedanken zum Thema. Danach ging man vom biblischen Pluralismus aus, den man z. B. in der unterschiedlichen Perspektive vorfinde, in der das mosaische Gesetz im Matthäus-Evangelium und bei Paulus abgehandelt sei, oder im unterschiedlichen Jesusbild bei den Synoptikern und bei Johannes. Von da aus verlaufe die theologische Reflexion in zwei Richtungen: sie strebe erstens eine Neuinterpretation der dogmatischen Formeln im Lichte neuer Philosophien an, was eine exakte Hermeneutik der Konzilsdefinitionen und der päpstlichen Unfehlbarkeitsaussagen erfor-