

2. Im Bereich der Sekundarstufe I muß für die einzelnen Schulformen ein differenziertes System qualifizierender Abschlüsse entwickelt werden. Die Hauptschule muß als ein ernstzunehmendes spezifisches Bildungsangebot ausgestattet werden. Durch geeignete Differenzierungsmaßnahmen muß die in letzter Zeit erschreckend angewachsene Zahl von Hauptschülern, die keinen Abschluß erreichen, gesenkt werden. Dazu gehört auch, daß lernbehinderte Schüler rechtzeitig den entsprechenden Sonderschulen überwiesen werden.

3. Das *Berufsgrundschuljahr* muß als eine *Möglichkeit* der beruflichen Qualifikation voll anerkannt werden. Ihm kommt angesichts der Jugendarbeitslosigkeit erhöhte Bedeutung zu.

4. Der Anteil allgemeiner Bildung im berufsbildenden Schulwesen ist so zu gestalten, daß die Jugendlichen ohne Minderung der berufsbezogenen Ausbildung die sprachlichen und sozialen Kompetenzen erwerben, die ihnen eine unbehinderte Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Leben ermöglichen.

5. Die Chancen der gymnasialen Oberstufenreform sind so zu

nützen, daß neben allgemeiner bzw. fachspezifischer Studierfähigkeit auch berufsqualifizierende Abschlüsse vermittelt werden können. Bei den Abschlüssen, die die Hochschulreife vermitteln, ist darauf zu achten, daß bei aller wünschenswerten Differenzierung eine Vergleichbarkeit der Abschlüsse erhalten bleibt.

6. Für behinderte Schüler und Jugendliche ist das Sonderschulwesen so auszubauen, daß optimale Bildungs- und berufliche Eingliederungschancen gewährleistet sind. Erst durch behinderungsspezifische Methoden und Lehrverfahren können dem Behinderten die Grundlagen für eine chancengerechte Rehabilitation vermittelt werden. Eine generelle Integration behinderter Schüler in das allgemeine Schulsystem wird dem Anspruch dieses Personenkreises ebensowenig gerecht wie eine totale Isolierung in Heimen. Zwischen Einrichtungen für Behinderte und denen für Nichtbehinderte sollten sinnvolle Kooperationsformen entwickelt werden, nicht zuletzt, um dadurch das Verständnis für die Situation des Behinderten zu fördern.

Problembereich

Neue Wege in der Christologie?

Zu einigen christologischen Neuerscheinungen

Im Herbst dieses Jahres erscheint die deutsche Übersetzung der in Holland schon sehr verbreiteten Christologie von Edward Schillebeeckx „Jesus, het verhaal van een levende“ unter dem Titel „Jesus. Die Geschichte eines Lebenden“ bei Herder, Freiburg. Es ist ein beachtenswertes Faktum, daß damit in Deutschland innerhalb eines Jahres die dritte Christologie eines bedeutenden Theologen erscheint. Im Jahr 1974 waren „Jesus der Christus“ von Walter Kasper (Grünewald, Mainz) und „Christ sein“ von Hans Küng (Piper, München) erschienen. Im Unterschied zu den beiden anderen Werken will Küngs Buch keine systematische Christologie liefern. Es befaßt sich auch nicht ausschließlich mit Christologie. Sie ist aber der umfangreichste Teil und die entscheidende Mitte des Werkes. — Wir stellen im folgenden in einem Problembereich wichtige Ergebnisse und Thesen der Bücher vor. Es geht dabei weder um eine umfassende Darstellung noch um Würdigung und Kritik der Werke, sondern um einen ersten Überblick über ihre entscheidenden Schwerpunkte, der zur Auseinandersetzung mit den Originalen anregen will. Zur Ergänzung verweisen wir auf unsere schon früher erschienenen Beiträge über die beiden Bücher von Küng (HK, Oktober 1974, 539 ff.) und Schillebeeckx (HK,

Juni 1975, 306 ff.). — Bei Zitationen wird jeweils nur der Name des Verfassers angegeben. Das Werk von Schillebeeckx wird nach der holländischen Originalausgabe zitiert.

„Unsicherheit“ hat kürzlich Leszek Kolakowski als das Stigma unserer Epoche bezeichnet. Der durch Erfahrung skeptisch gewordene Zeitgenosse ist unzufrieden geworden mit dem, was ihm seine Vorfahren hinterlassen haben und was er selbst mit realisiert hat: mit dem Fortschritt und mit seiner Verdächtigung, mit der Tradition ebenso wie mit der Emanzipation von ihr, mit der Religion wie mit ihrer Ablehnung. Daß Kirche und Theologie an diesem unbequemen und beunruhigenden Status teilhaben, ist nicht verwunderlich und zeigt eher, daß sie noch so präsent sind, daß sie an geistig-kulturellen Entwicklungen schon partizipieren, bevor sie sich ausdrücklich zum „aggiornamento“ entschließen. In der im Zuge der allgemeinen Unsicherheit wieder neu aufgebrochenen Frage nach der Religion, die an die Stelle des kämpferischen oder resignierten Abschieds von ihr zu treten scheint, könnte sogar eine Chance für Kirche und Theologie liegen, wenn es ihnen gelingt, ihre Botschaft so zu artikulieren, daß die

Situation des Zweifels nicht einfach durch Besitz absoluten Wissens oder selbstsicherer Glaubensgewißheit aufgehoben ist, daß aber der Freiheit ein Weg eröffnet wird, der menschliches Dasein und gesellschaftliches Handeln in Glaube, Hoffnung und Liebe ermöglicht und auf die Sinnfrage eine Antwort gibt, die rational verantwortbar ist und trotzdem den, der sie bezweifelt, nicht für dumm oder für starrsinnig erklären muß (wie das manchmal Vertreter einer Position tun, die die Skepsis zum theoretischen „System“ machen). Eine solche Artikulation der christlichen Botschaft setzt freilich voraus, daß die Konturen ihres Inhalts einigermaßen klar zu ermitteln sind, und zwar so, daß bei aller Eingebundenheit in die geschichtliche Situation das Eigenständige zum Vorschein kommt.

Christologie von unten

In dieser Perspektive kommen — um das bereits vorwegzunehmen — den Bemühungen von *Walter Kasper*, *Hans Küng* und *Edward Schillebeeckx* um ein historisch vertretbares Jesus-Bild und einen neuen Ansatz in der Christologie besondere Bedeutung zu. Sie widerlegen den Verdacht, daß das Christentum selbst nicht mehr wüßte, was es zu sagen und worauf es sich zu berufen hat. Alle drei Autoren rekurrieren dabei auf Jesus den Christus als Mitte und Kriterium von Christentum, Kirche und Theologie. „Sinn und Grund der Kirche ist aber nicht irgendeine Idee, kein Prinzip und kein Programm, sind auch nicht einzelne Dogmen und moralische Gebote, schon gar nicht bestimmte kirchliche oder gesellschaftliche Strukturen. Das alles hat an seinem Ort sein Recht und seine Bedeutung. Grund und Sinn der Kirche ist jedoch eine Person, die einen ganz konkreten Namen hat: Jesus Christus“ (Kasper 13). Es ist charakteristisch, daß diese Sätze Walter Kaspers bis in die Formulierungen hinein genauso gut von einem der beiden anderen Autoren stammen könnten.

Mit der Konzentration auf Jesus Christus ist die Theologie in die Geschichte verwiesen. Wer Jesus war und was der Glaube an ihn als den Christus bedeutet, muß historisch ermittelt werden. In diese Beschäftigung gehört die historische Arbeit an der Vorgeschichte (wie jede geschichtliche Person weist Jesus in die Vergangenheit zurück) und an der Wirkungsgeschichte Jesu hinein. Die Mitte aber ist Leben, Botschaft und Geschick Jesu selbst. In diesem Punkt sind sich die drei Autoren einig und vertreten insofern eine „Christologie von unten“, die zwar die Augen nicht davor verschließt, daß sich ein „nichtdogmatisches Jesusbild“ nirgends finden läßt (Schillebeeckx 42), die aber die Legitimität der dogmatischen Lehrentwicklung daran mißt, wieweit sie Anhalt an der historischen Gestalt Jesu und seiner Botschaft hat, wie sie hinter aller dogmatischen Interpretation sichtbar werden.

„Christologie von unten“ meint hier also nicht Christologie von der Anthropologie aus (so daß im Extremfall

wie bei *Herbert Braun* die Anthropologie zur Konstanten und die Christologie zur Variablen wird), sondern Christologie vom historischen Jesus — aber auch seinem „Geschick“, Kreuz und Auferstehung — aus. Die Relevanz des Historischen überhaupt für den Glauben wird neu entdeckt, ohne daß er auf historisches Wissen reduziert wird. So kann die Historie zwar nicht zur „Legitimation des Kerygmas“ dienen, sie kann aber „Kriterium des Kerygmas und des Glaubens“ sein (Kasper 40). „Es geht“ — nach *Ernst Käsemann*, einem der Bultmann-Schüler, die die Frage nach dem historischen Jesus neu gestellt haben — „nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, historisch rechte von falscher Botschaft zu trennen“ (bei Kasper 40 f.). Das Verhältnis zwischen Kerygma und historischem Jesus hat sich seit Bultmann umgekehrt. „Interpretierten wir früher den historischen Jesus mit Hilfe des urchristlichen Kerygmas, so interpretieren wir heute dieses Kerygma mit Hilfe des historischen Jesus — beide Richtungen der Interpretation ergänzen sich“ (Ernst Fuchs, ebd.). Das führt zum „Programm einer Christologie der gegenseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und auferwecktem erhöhtem Christus“ (Kasper 41). Eine Christologie von unten wird auch insofern entwickelt, als der Anspruch des durch die Entwicklung der historischen Kritik geprägten heutigen Menschen ernst genommen wird, daß sich die Deutung eines geschichtlichen Ereignisses wenigstens als *eine mögliche* (wenn schon nicht die einzig legitime) Interpretation historisch ausweisen muß. Darüber hinaus eröffnet der Einstieg beim historischen Jesus auch einen Zugang zur Frage des Menschen nach sich selbst (Christologie von unten im herkömmlichen Sinn), und schließlich stellt sich auch historisch unabweisbar die Frage der klassischen Christologie nach dem Verhältnis Jesu zu Gott. „Die grundlegende Frage ist für uns nicht nur: was sagt Jesus von Gott, sondern zugleich in einem: was sagt Gott selbst von Jesus, wenn sich auch die letztere Frage — Christologie — nur über die Antwort auf die erste Frage beantworten läßt“ (Schillebeeckx 90).

Ein deutlicheres Bild vom historischen Jesus

Es ist ein erstaunliches Faktum, in wie großem Umfang sich die heutige Dogmatik auf die kritische Exegese einläßt, was ihr freilich durch die neuere Entwicklung der Exegese erleichtert wird. Denn inzwischen ist man exegetisch sowohl von der Skepsis abgekommen, die meinte, unser Wissen vom historischen Jesus gehe auf eine Postkarte, wie auch von der Behauptung einer radikalen Diskontinuität zwischen dem verkündigenden Jesus und dem verkündigten Christus. Die Dogmatiker haben ein gelasseneres Verhältnis zur Exegese gewonnen in der Erkenntnis, daß ihre wichtigen Aussagen nicht mit der „Historizität“ stehen und fallen und meist nicht ohne Anhalt an dem sind, den sie auslegen wollen; die Historiker

haben erkannt, daß zum historischen Faktum seine Deutung dazugehört und daß gläubiges Interesse nicht notwendig „kreativ“ verändern muß, sondern auch historische Erinnerung bewahren kann. Überdies hat die wissenschaftstheoretische Beschäftigung mit der historischen Methode systematische und historische Theologie wieder stärker verbunden.

Entscheidend für das historische Bild, das die Forschung entwickelt, sind die *Kriterien, die für die Feststellung historischer Echtheit auf die Texte angewendet werden*. Lange Zeit galt als das entscheidende Kriterium, daß eine Überlieferung weder auf das zeitgenössische Judentum noch auf die urchristlichen Gemeinden reduzierbar war. Auf diese Weise kann allerdings nur ein „kritisch garantiertes Minimum“ an ursprünglicher Jesusüberlieferung ermittelt werden. Denn die *doppelte Unreduzierbarkeit* kann nur als positives, nicht als negatives Kriterium verstanden werden. Was ihr genügt, ist sicher ursprünglich, was ihr nicht genügt, kann trotzdem ursprünglich sein. Andernfalls würde Jesus in unzulässiger Weise von seiner historischen Situation isoliert. Neben diesem nach wie vor wichtigen Kriterium nennt Schillebeeckx vier weitere: 1. das *redaktionsgeschichtliche Kriterium*: Überlieferungen sind historisch ursprünglich, wenn sie im Rahmen der Verkündigung nicht „glatt“ aufgehen, wenn also Material weitergegeben wird, das ins theologische Konzept des Evangelisten nicht besonders paßt; 2. das *traditionsgeschichtliche Kriterium*: Überlieferungen sind historisch ursprünglich, wenn sie in verschiedenen literarisch voneinander unabhängigen Traditionen vorkommen (z. B. in Parabeln, liturgischen Texten und Wunderberichten); 3. das *Kriterium inhaltlicher Konsistenz*, das gemäß dem hermeneutischen Zirkel, in dem der Teil das Ganze und das Ganze den Teil trägt, die Detaillexegese und das, was sich als historisches Gesamtbild ergibt, gegenseitig überprüft; dazu gehört die Frage nach der Korrelation von Botschaft und Praxis Jesu; 4. das *„Exekutions-Kriterium“*: die tatsächliche Hinrichtung Jesu ist von hermeneutischer Bedeutung für das, was er lehrte und tat, d. h. sein Verhalten und seine Lehre müssen so gewesen sein, daß sie zumindest einen Anlaß für die Reaktion seiner Gegner geboten haben. Die Verbindung dieser Kriterien hat das Jesus-Bild erbracht, wie es in breiter Übereinstimmung bei Kasper, Küng und Schillebeeckx entfaltet wird.

„Letztlich paßt Jesus in kein vorgegebenes Schema; er ist der Mann, der alle Schemen sprengt“ (Kasper 80). Weder Priester noch politischer Revolutionär, weder asketischer Ordensmann noch frommer Moralist, ist er „provokatorisch nach allen Seiten“ (Küng 202). Über Beginn, Dauer und räumliche Erstreckung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist nur schwer etwas Sicheres auszumachen (wie überhaupt das Interesse an einer „Biographie“ Jesu nach wie vor unbefriedigt bleiben muß). Relativ klar sind aber die Grundzüge seiner Botschaft und die Charakteristika seines

Auftretens. Das Summarium der Botschaft Jesu ergibt Mk 1, 15: „Die Zeit ist erfüllt, nahe gekommen die Herrschaft Gottes. Kehret um und glaubt der frohen Botschaft.“ Obwohl wahrscheinlich kein ursprüngliches Jesus-Logion, markiert dieses Wort die Mitte seiner Sendung. Jesus verkündigte in der Tat nicht sich selbst, sondern die Nähe des Reiches Gottes. Im Unterschied zu anderen eschatologisch-apokalyptischen Predigern seiner Zeit, vor allem auch zu Johannes dem Täufer (zu dem es Verbindungen gegeben hat), verkündet Jesus diese Nähe Gottes als zuvorkommende Liebe, nicht als drohendes Gericht. „Jesus vollzieht so etwas wie eine Neuinterpretation der Herrschaft und des Herrseins Gottes. Gottes Herrsein besteht für ihn in der Souveränität seiner Liebe“ (Kasper 93). Die Verwirklichung dieser Herrschaft, das Reich Gottes, kündigt Jesus an — wobei die Frage, ob Jesus selbst die zeitgenössische Naherwartung geteilt hat, in den vorliegenden neuen Christologien nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dabei erweist sich Gottes Herrschaft weder als eine rein zukünftige noch als gegenwärtige Größe. Sie ist *jetzt schon angebrochen* und verborgen wirksam, ihre *Verwirklichung steht aber noch aus*. Insofern Jesus seine Sendung zur Ankündigung des Reiches Gottes als Erweis der endgültigen Zuwendung Gottes versteht, so daß in seiner Sendung Gott nahe ist und die Annahme seiner Botschaft Heil und Vergebung der Sünden bedeutet, gehört er selbst gewissermaßen mit in seine Predigt hinein.

In dieser Predigt und der ganzen Sendung Jesu geht es „um Gottes Gottsein und Herrsein, das zugleich die Menschlichkeit des Menschen und das Heil der Welt bedeutet“ (Kasper 85). Die „Sache Gottes“ ist für Jesus wesentlich die „Sache des Menschen“, „er steht deshalb ganz auf der Seite des Menschen und ganz auf der Seite Gottes“, Gottes Wille ist das „umfassende Wohl, das Heil des Menschen“ (Schillebeeckx 50, Küng 244). Die Bindung von Gottes- und Nächstenliebe aneinander versteht sich von selbst. Dieses Heil für den Menschen von Gott her ist nicht an Bedingungen und Leistungen geknüpft, sondern nur daran, daß man sich in Glaube und Umkehr der Wirklichkeit von Gottes Liebe öffnet. Weil diese Botschaft allein auf Gottes Liebe und nicht auf die Leistung des Menschen setzt, ist sie gute Nachricht vor allem für die Schwachen, Armen und Ausgestoßenen. Im Sinn dieser Predigt nimmt Jesus eindeutig Partei für die „Schwachen“ (was nicht ausschließt, daß er sich ausnahmslos an alle wendet). Dem entspricht die Praxis Jesu, in der er die Nähe des Reiches Gottes anschaulich macht. Obwohl er seine Sendung in der Tradition Israels auf Israel beschränkt sieht, *relativiert er das mosaische Gesetz und universalisiert seine Botschaft*, indem er sich mit Zöllnern, Sündern, gesetzlich „Unreinen“ (aber auch mit Pharisäern!) abgibt. Die *Tischgemeinschaft* mit ihnen antizipiert ebenso wie die Wunder die Wirklichkeit der Gottes Herrschaft. In bezug auf die *Wunderberichte* herrscht Einigkeit, daß man auch nach kritischer historischer Sichtung einen *historischen Kern* der Wundertradition anneh-

men muß. „Jesus hat außerordentliche Taten vollbracht, die seine Zeitgenossen in Staunen setzten“ (Kasper 107).

Allerdings wird man die Naturwunder nicht als historisch anzusehen haben, und manche Wundergeschichten sind als Rückprojektionen der nachösterlichen Zeit in das Leben des irdischen Jesus zu identifizieren. Die verbleibenden Heilungen von Kranken und Besessenen sagen über das verkündete Heil, daß es den Menschen auch in der Dimension seiner Leiblichkeit betrifft. Sie werden allerdings nicht verstanden, wenn sie nur als außerordentliche Mirakel begriffen werden. Die Wunder sind prinzipiell mehrdeutig, weil Gottes Handeln auch in ihnen nicht unmittelbar, sondern nur über Vermittlung durch menschliche „Zweitursachen“ geschieht. Ihr Sinn ist vielmehr, zeichnerisch den Anbruch der Gottesherrschaft darzustellen und den Glauben an sie (nicht an die Wunder als solche) herauszufordern und zu beglaubigen (Kasper 112 f.). Verständlich sind die Wunder nur im Kontext von Jesu Wort, in dem sie dann Zeichen der Zuwendung Gottes zu den Schwachen (die Qumran-Gemeinde etwa hat Besessene und Verkrüppelte grundsätzlich ausgeschlossen!) und der *Vollmacht Jesu* werden. Diese Vollmacht äußert sich freilich noch provozierender im *Zuspruch der Vergebung der Sünden*. In ihm handelt Jesus „wie einer, der an Gottes Stelle steht“ (Kasper 119). Diese besondere Nähe Jesu zu Gott kommt exemplarisch in seinem *Gebrauch der Anrede „Abba“* zum Ausdruck. „An der Tatsache, daß wir es hier mit der ipsissima vox Jesu zu tun haben, kann kein Zweifel bestehen“ (Kasper 94). In diesem Verhältnis selbstverständlicher Vertraulichkeit zu Gott ist das Geheimnis von Jesu Botschaft und Lebenspraxis zu sehen.

Tod und Auferweckung Jesu

Weitgehende Übereinstimmung herrscht in der Auffassung bezüglich der historischen Ursachen und der Deutung des Kreuzestodes. Daß Jesus — wie die historisch wohl zuverlässige Inschrift am Kreuz belegt — als *Messiaspräzendent hingerichtet* wurde, spricht dafür, daß sein provozierendes, gegen die religiösen und politischen Autoritäten für Gott (und darin für den Menschen) Partei ergreifendes Auftreten als Anmaßung messianischer Autorität verstanden wurde. Selbst wenn Jesus den Messiasstitel für sich abgelehnt hat, der in seiner Botschaft und seiner Praxis implizierte Anspruch mußte gleichwohl die Frage aufwerfen, ob hier jemand Gott lästert oder im Namen Gottes spricht. Die These von *Rudolf Pesch* und *Heinz Schürmann*, daß Jesus selber seinen Tod weniger als die unerwartet hereinbrechende Katastrophe denn als die innere Konsequenz seiner Sendung verstanden hat (vgl. HK, März 1975, 145 f.), scheint inzwischen zur *sententia communis* geworden zu sein. Anders als der Exeget Pesch sind die Dogmatiker aber (aufgrund exegetischer Arbeit!) der Auffassung, daß trotzdem das *Kreuz eine Infragestellung von Jesu Botschaft* bedeutet, so daß eine unmittelbare

Kontinuität vom Auftreten Jesu zur Predigt der Jünger von *seiner* eschatologischen Bedeutung nicht angenommen werden kann. Wenn das Kreuz in innerem Zusammenhang mit dem Leben Jesu gesehen wird, stellt sich freilich die Frage, ob man dann in der gewohnten Massivität von einem Sterben in „Menschen- und Gottverlassenheit“ (Küng) sprechen kann. Zumindest besteht zwischen der Aussage, das Kreuz sei für ihn die Konsequenz seiner Sendung, und der Aussage, am Kreuz sei Jesus auch vom „Vater“ verlassen, eine Spannung. Schillebeeckx versucht dieses Problem dadurch zu bewältigen, daß er sagt, die eigentliche Katastrophe sei nicht der Tod Jesu, sondern seine Verwerfung gewesen. Gerade sie sei es, die einen neuen Anfang notwendig mache.

Kasper wendet sich *gegen die Überinterpretation von Psalm 22* in der Passionsgeschichte, weil es unsicher sei, ob seine Zitation historisch oder spätere Deutung sei. Weil das Zitat des Anfangs überdies die Zitation des ganzen Psalms meine, würde der Schrei der Verlassenheit in ein Bekenntnis des Vertrauens übergegangen sein. Kasper geht sogar so weit, das Kreuz als den Ort zu bestimmen, an dem die Offenheit Jesu für Gott sich in besonderer Weise realisiert. „Jesus ist in seinem Glauben nicht zusammengebrochen. Aber er hat die Nacht und die Not des Glaubens tiefer erfahren als je ein anderer Mensch... Er hat Gott als den erfahren, der sich in seiner Nähe entzieht... Aber er hat diese Nacht im Glauben ausgehalten. So ist er in dieser äußersten Leere zur *Hohlform für Gottes Fülle* geworden. Sein Tod ist zum Ort des Lebens geworden“ (Kasper 140).

Diese Interpretation — wie könnte es anders sein — ist selbstverständlich von sehr „nachösterlicher Art“ und nicht eine schlichte Explikation des Kreuzesgeschehens. Eine Perspektive über das Kreuz hinaus gibt es nur von Ostern her, in der definitiven *Bestätigung des Anspruchs Jesu durch Gott*, die die Jünger erfahren und in der metaphorischen Sprache der zeitgenössischen Apokalyptik Auferweckung bzw. Auferstehung genannt haben. Als Kern der biblischen Auferstehungsverkündigung werden die frühen, bis ins erste Jahrzehnt nach Jesu Tod zurückreichenden Bekenntnisformeln und die Erscheinungsberichte namhaft gemacht, während die Frage des leeren Grabes von untergeordneter, wenn auch nicht unerheblicher Bedeutung ist. Historisch bliebe die Entstehung der Kirche ohne die Ostererfahrung der Jünger unverständlich, sachlich wäre ihre Botschaft ohne die Auferweckung Jesu um ihre Grundlage gebracht. Wenn man das Neue Testament ernst nimmt, sind die Ostererfahrungen zwar keine Widerfahrnisse, die die Jünger „überwältigen“ (sonst wäre der Auferstehungsglaube gerade bei seinen ersten Zeugen nicht mehr Glaube), die aber doch „von außen“ kommen und nicht nur das Gefühl bedeuten, der vorösterliche Weg der Jünger mit Jesus gehe trotz allem weiter. Erfahren wird die Gewißheit, daß Jesus „bei Gott ist“, wodurch auch seine Sache „ratifiziert“ ist.

Schillebeeckx spricht von Ostern als einem Bekehrungsprozeß der Jünger, der auf „*Erfahrungsrealität und Realitätserfahrung*“ beruhe. Es müsse allerdings klar bleiben, daß die für alle augenscheinliche Legitimation des Anspruchs Jesu völlig eschatologisch bleibe, weil im Auferstehungsglauben ja eine Glaubensüberzeugung die andere legitimiert (528).

Christologien im Neuen Testament

Der nachösterliche Glaube daran, daß Jesus der eschatologische Bote und Sachwalter Gottes ist, daß in ihm dem Menschen Heil eröffnet ist, ist die Basis aller christologischen Interpretationsversuche. Insofern *dieser historische Jesus als die entscheidende Offenbarung Gottes zu unserem Heil* geglaubt wird, verschränken sich dabei von Anfang an historisches, christologisches und soteriologisches Interesse. In der Untersuchung der Anfänge neutestamentlicher Christologie sind vor allem die Fragen interessant, ob die neutestamentliche Christologie Anhalt am historischen Jesus hat, ob sie eine hellenistische Überfremdung der jüdischen Ursprünge darstellt und ob sie offen ist für die später erfolgte christologische Lehrbildung.

Daß man in Botschaft und Lebenspraxis Jesu eine „implizite Christologie“ finden kann, läßt sich von den heute ermittelten Umrissen des Bildes vom historischen Jesus aus gewiß behaupten. Ostern bedeutet nun sicher nicht einfach die „lineare“ Explikation des Impliziten, sondern einen unableitbar neuen Anfang, von dem aus ein neues Licht auf den Weg Jesu fällt. Andererseits hat sich die nachösterliche Reflexion doch in Formen entwickelt, die in Kontinuität mit dem historischen Jesus stehen. Das gilt vor allem für den Ausgangspunkt der Christologie: das Thema des Reiches Gottes verbindet die Predigt Jesu mit dem nachösterlichen Glauben, daß Gottes Herrschaft „das Antlitz des auferstandenen Gekreuzigten trägt“ (Schillebeeckx 632). Aber auch vom — offenbar schon vorösterlichen — Verständnis Jesu als eschatologischer Prophet lassen sich Linien aufzeigen, die schließlich zu den Aussagen führen, daß Jesus der Herr, der Christus, der Sohn ist, daß Gott in ihm war. Denn es gibt bereits alttestamentliche Traditionen, die von einer „Repräsentation Jahwes“ in den Propheten sprechen (vgl. HK, Februar 1975, 76).

Schillebeeckx benennt vier Modelle neutestamentlicher Christologie: die *Maranatha- oder Parusie-Christologie*, die Jesus vor allem als Bringer des kommenden eschatologischen Heils und als endzeitlichen Richter bekennt; die *theios-aner-Christologie*, für die Jesus der göttliche Wundertäter und Davidssohn ist; die *Weisheitschristologie*, die in Jesus die präexistente, inkarnierte und erniedrigte Weisheit sieht; und schließlich die *Pascha-Christologie*, in deren Zentrum der auferstandene Gekreuzigte steht, der durch den Tod ins Leben eingegangen ist. Allen diesen Christologien ist gemeinsam, daß sie mehr heilsgeschichtlich als ontologisch orientiert sind und daß sie mehr Funk-

tionsaussagen als Wesensbestimmungen bringen — wobei aber diese Alternative nicht im Sinn eines kontradiktorischen Gegensatzes verstanden werden darf. Denn was *wirklich ist*, kommt eben in der Heilsgeschichte ans Licht, und das Wesen realisiert sich in der Funktion.

Daß die heilsgeschichtliche Komponente auch in Aussagen zentral ist, die gewöhnlich als mythologisierend und hellenisierend gelten, zeigt sich nicht zuletzt auch an der historischen Herkunft der Gedanken der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft und der Gottessohnschaft. Sie scheinen viel mehr mit der jüdischen Weisheitsspekulation und der Vorstellung der Identifizierung Gottes mit seinem Gerechten zu tun zu haben als mit hellenistisch-agnostischem Synkretismus (Küng 428, Kasper 206; vgl. *M. Hengel, Der Sohn Gottes*. Tübingen 1975). Es kann natürlich nicht übersehen werden, daß die jüdische Weisheitsspekulation ihrerseits hellenistische Momente aufgenommen hat. Sie wurden aber in heilsgeschichtlich-jüdisches Denken integriert, so daß ihre Applikation auf die Christologie Jesu nicht unzulässig von seinem historischen Kontext entfremdet.

Damit wird nicht bestritten, daß sich faktisch die Christologie im Lauf der Zeit in Verlängerung der johanneischen Linie in den Bahnen griechischen Denkens entwickelt hat und daß in dieser Entwicklung die abstrakte Frage nach Gottheit und Menschheit und ihrem Verhältnis in Jesus Christus die „heilsgeschichtliche“ Frage nach dem Verhältnis Jesu zum Vater überfremdet hat. Insofern aber alle spätere christologische Lehrbildung und Dogmenentwicklung nur der Versuch ist, in der Sprache einer neuen Zeit die Grundaussage des Neuen Testaments zu buchstabieren, daß Jesus der Christus ist, verbindet das „Interesse“ an einer angemessenen „Erkenntnis“ der Geschichte Jesu die frühesten christologischen Bekenntnisse mit der ganzen späteren Glaubensgeschichte. Die Aussagen der großen Konzilien über die Mitwesentlichkeit Jesu mit dem Vater (Nicäa) und die Mitwesentlichkeit Jesu mit dem Menschen (Chalkedon), d. h. über die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, haben dabei einen Maßstab der Interpretation gesetzt, dem es je neu gerecht zu werden gilt: in der Entfaltung des Gedankens, daß in der Geschichte Jesu über das Wesen Gottes und des Menschen entschieden ist.

Wahrer Gott und wahrer Mensch

Zweifellos unterscheiden sich die vorliegenden Werke am stärksten in ihren systematischen Partien. Versucht Küng das Anliegen der großen christologischen Dogmen durch die Explikation von Geschichte und Geschick Jesu, wie sie biblisch bezeugt sind, zu wahren, geht es Kasper in erster Linie darum, in einer — freilich biblisch begründeten — Neuinterpretation das Dogma selbst für heutiges Verständnis einzuholen. Bei aller Breite der historischen Ausführungen bildet die Interpretation des Dogmas bei Kasper so etwas wie die Grundstruktur des Buches. Schille-

beekx geht gewissermaßen einen Mittelweg. Er geht von einer zusammenhängenden exegetischen Darstellung aus, die noch umfassender ist als bei Küng, kommt aber in einem größeren abschließenden Teil als Skopus des Werkes zur ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem christologischen Dogma (wobei seine theologiegeschichtliche Vermittlung weniger berücksichtigt wird als bei Kasper).

Die *christologische „Kurzformel“* bei Küng lautet etwa: der konkrete geschichtliche Jesus von Nazareth ist mit seinem in der Auferstehung von Gott bestätigten Anspruch „Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter“ Gottes und der wahre Mensch (Küng 439f.). In ihm war der menschenfreundliche Gott selber nahe, in ihm hat er sich endgültig geoffenbart. „Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verlässlich, die Menschen unbedingt angeht“ (Küng 440). Gleichzeitig war Jesus voll und ganz Mensch, aber eben nicht „nur“ irgendein Mensch, sondern der „letzte Maßstab des Menschseins“ (ebd.). Mit diesen Formulierungen versucht Küng, sein Interesse zu realisieren, die Wahrheit der alten Konzilien (deren normativen Charakter er mehrmals zugesteht) „mehr im Stil der synoptischen Evangelien und der gegenwärtigen Sprache“ neu zu sagen.

Auch Schillebeeckx spricht davon, daß die heutige Christologie wieder stärker den synoptischen Überlieferungsstrang gegenüber dem in der Tradition einseitig „bevorzugten“ johanneisch-spekulativen zur Geltung bringen muß. Trotzdem ist er sich mit Kasper in dem Anliegen einig, die „spekulativen“ Themen der Einheit Jesu mit Gott und des Verhältnisses von Gott und Mensch in Jesus heutigem Denken in neuen Formen zu erschließen.

Die traditionelle *Zwei-Naturen-Lehre*, in der man diese Themen artikuliert hat, wird von Kasper deutlich kritisiert. In ihr sei statt des konkret-geschichtlichen Jesus Christus eine abstrakte Formel über Einheit und Verschiedenheit göttlicher und menschlicher Natur zum Ausgangspunkt der Christologie geworden. Außerdem sei die gleichmäßige Verwendung des Naturbegriffs für Gott und den Menschen problematisch. Schließlich werde ein ethisch-personales Verhältnis physisch mißdeutet (Kasper 279). Schillebeeckx wie Kasper verwenden *statt der physisch-ontologischen personal-geschichtliche Kategorien*. Durch diese Begrifflichkeit wird die universale Bedeutung des Inhalts nicht geschmälert. Denn anders als noch in der Aufklärung hat der Gedanke (der vielleicht seine Entstehung der Christologie verdankt) wieder an Plausibilität gewonnen, daß Universalität nur in historisch-partikulärer Vermittlung zu haben ist (Schillebeeckx 484), daß

das Absolute nur geschichtlich zur Sprache kommen kann (Kasper 62).

Auch das, was Menschsein ausmacht und was das Wort „Gott“ bedeutet, ist deshalb nur geschichtlich zugänglich und erfahrbar. In der Christologie werden aus diesem Grunde nicht geschlossene Begriffssysteme auf Jesus angewendet, sondern sie geht mit einem „offenen Wissen“ davon, was Menschsein und Gottsein meinen, an Jesus heran, um von ihm die Bestimmung beider (und die Bedeutung ihrer Korrelation) zu erfahren. „Jesus könnte uns vielleicht lehren, was Menschsein eigentlich bedeutet . . ., daß nicht unser Begriff von ‚Menschheit‘ das Maß ist, wonach wir Jesus beurteilen können, sondern daß seine Menschheit das Maß ist, wonach wir uns selbst beurteilen müssen. Vielleicht ist er von Gott her die Offenbarung dessen, was ‚Menschsein‘ eigentlich sagen will, und vielleicht wird gerade darin geoffenbart, was ‚Gottsein‘ bedeutet“ (Schillebeeckx 493).

Das Bild des historischen Jesus zeigt, daß der eigentliche Ausgangspunkt seiner befreienden, menschenfreundlichen Praxis, seines „Daseins für andere“ sein Abba-Verhältnis war. In ihm wußte er sich ganz von Gott angenommen, und Gott bestätigte seine Zuwendung eschatologisch-endgültig in der Auferweckung. Weil er sich ganz von Gott her verstand, war Jesus ganz Mensch. Wenn Gott selbst in die Definition des Menschseins als dessen Geheimnis, Ziel und Bestimmung hineingehört, hat Jesus das Menschsein in einmaliger Weise realisiert. „Das an sich Unbestimmte und Offene, das zur menschlichen Person gehört, wird durch die Personeneinheit mit dem Logos auf endgültige Weise bestimmt, so daß in Jesus durch die Personeneinheit mit dem Logos menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt“ (Kasper 294f.). Dabei ist die Bestimmung von Gott her nicht Begrenzung, sondern Erfüllung der Menschlichkeit. Wie das Geschöpf überhaupt durch die Beziehung zu Gott nicht von sich entfremdet wird, sondern zu sich selbst kommt, wie also die „je größere Einheit mit Gott“ den „je größeren Eigenstand des Menschen“ bedeutet, war Jesus gerade deshalb ganz Mensch, weil er ganz mit Gott eins war (Kasper 295). Damit — so Kasper — ist inhaltlich die hypostatische Union erreicht. Schillebeeckx spricht von hypostatischer Identifizierung, um die geschichtlich-personale Dimension zu betonen.

Der Glaube daran, daß in Geschichte und Geschick Jesu Gott begegnet, bedeutet für den Gottesgedanken selbst, daß Gott nicht zeitüberlegene Ewigkeit und starre Unveränderlichkeit ist, „sondern Bewegung, Leben, Liebe, die sich selbst mitteilt an das von ihr verschiedene“. „Gottes Transzendenz ist deshalb zugleich seine Immanenz; Gottes Gottsein seine Freiheit in der Liebe“ (Kasper 198f.). Gott erscheint in Jesus als die „absolute Freiheit“, die zugleich „schöpferische Liebe“ ist (Schillebeeckx 513). Daß dieser Gott „sich in Jesus Christus als sich selbst mitteilende Liebe erwiesen hat und daß er als solche im Heiligen Geist bleibend unter uns gegenwärtig ist“, versucht

das trinitarische Bekenntnis auszudrücken. „Es bestimmt den Gottesbegriff durch die Geschichte der Offenbarung, und es begründet diese Geschichte in Gottes Wesen“, d. h. „die innergöttliche (immanente) Trinität ist die heilsgeschichtliche (ökonomische) Trinität und umgekehrt“ (Kasper 203). Gott ist, wie er sich in Jesus zeigt.

Zentral für das Verständnis der Trinität wie konkret für das Verhältnis Jesu zu Gott ist der *Personbegriff*. Sowohl Kasper wie Schillebeeckx rekurren in diesem Zusammenhang auf *Hegel*. Er hatte — gegen *Fichte*, der die Legitimität der Anwendung des Personbegriffs auf Gott bestritt, weil Person notwendig endlich sei, da sie ein Gegenüber voraussetzt — darauf hingewiesen, daß Person in dem Maße sich findet, wie sie sich an das andere ausliefert. Das andere ist also für die Person nicht Grenze, sondern Bedingung der Selbstverwirklichung. Der Gegensatz zum anderen und damit die Endlichkeit wird im personalen Vollzug gerade aufgehoben. Insofern der Mensch aber diesen Gegensatz nur partiell überwinden kann, ist er nur in „analogem“ Sinne des Wortes Person, volle Realisierung findet das Person-Sein als sich entäußernde Liebe nur in der Trinität. „Zur Liebe gehört es nämlich, daß sie im anderen, in der Entäußerung sich selber findet. ‚Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch schlechthin nicht unterschieden sind‘“ (bei Kasper 217). In derartigen Sätzen kann man so etwas wie eine anthropologische Formulierung der Christologie und der Trinitätslehre finden, die in sich selbst als sinnvoll erscheinen kann, die sich aber nicht „von selbst“ versteht, sondern eben nur von Jesus Christus her (in dessen Wirkungsgeschichte sie entstanden ist). Im Bekenntnis zu ihm wird vor allem aber gesagt, daß die Fülle personaler Liebe nicht nur ein Postulat ist, sondern geschichtlich wirklich war und die Zukunft der Geschichte bestimmt.

Das bleibende Geheimnis

Daß bei aller Präzision der historischen Arbeit und bei aller systematischen Anstrengung des Begriffs die Anwe-

senheit Gottes in der Geschichte „ein theoretisch weiterhin nicht mehr ergründbares Mysterium“ (Schillebeeckx 545) bleibt, ist jedem der drei Autoren bewußt. Am deutlichsten immer wieder zur Sprache gebracht wird es bei Schillebeeckx, bei dem bis in den Sprachduktus hinein das „heilige Zögern“ spürbar ist, mit dem — wie er sagt — „das Geheimnis der Liebe und Solidarität eines vom Geist Gottes erfüllten Mitmenschen angegangen werden muß“ (548). Diese theoretische Uneinholbarkeit begründet auch die Legitimität verschiedener Annäherungen an das Christusgeheimnis. Verschiedene Ansätze sind darüber hinaus auch wegen der Pluralität der heutigen Verstehenssituation notwendig. Die universale Bedeutung des Christuserignisses verlangt ja eine Auslegung, die sowohl diesem Ereignis selbst gerecht wird als auch seine Relevanz gerade unter heutigen Bedingungen verstehbar macht. Inwieweit die drei neuen Versuche diesen beiden Ansprüchen (vielleicht dem einen mehr, dem anderen weniger) genügen, wird die weitere theologische Diskussion und wird ihre „Wirkungsgeschichte“ zeigen müssen. Auf ihre Art leistet jede der Arbeiten eine überzeugende Ortsbestimmung für Christentum, Theologie und Kirche von ihrer Mitte, Jesus Christus, her. Sie weisen aber auch — angesichts des jenseit aller Theorie bleibenden Geheimnisses — schon über sich hinaus: auf einen erzählend-erinnernden Umgang mit der Geschichte Jesu und auf eine Praxis, die das Bekenntnis beglaubigt. Gerade wenn anerkannt wird, daß niemand das Vertrauen, das er einer Person oder einem Lebensmodell entgegenbringt, zwingend begründen (wenn auch rational verantworten) kann, werden diese Aspekte wichtig. So entlassen die theoretischen Darstellungen den Leser mit der Einladung, „die theoretische Theologie sowohl mit Geschichten (nicht zu früh, aber genauso wenig zu spät) als auch mit Orthopraxis d. h. der Praxis des Reiches Gottes zu verbinden, ohne die jede Theorie und jede Geschichte ihre Glaubwürdigkeit verlieren, erst recht in einer Welt, die ohnmächtig nach Gerechtigkeit und Befreiung ruft“ (Schillebeeckx 548; vgl. Küng 245, Kasper 229) — und die, so könnte man fortfahren, auf der Suche nach einer Hoffnung auf Sinn ist, die die „Unsicherheit“ vor der Verzweiflung rettet.

Hans Georg Koch

Forum

Das Charismatikertreffen in Rom

Eine Ergänzung zu unserem Bericht in HK, Juli 1975, 319 ff.

Im Anschluß an den internationalen Kongreß der katholisch-charismatischen Erneuerungsbewegung in Rom sind in der deut-

schen Presse einige Berichte erschienen, die nicht ganz zutreffend sind. So fehlt z. B. auch in dem Bericht der HK der Hinweis auf den *Beginn* des Kongresses am Freitag vor Pfingsten mit einem *Bußgottesdienst* der etwa 10 000 Teilnehmer bei den Kallistus-Katakomben. Im Zentrum der Ansprachen und Zeugnisse dieses ersten Nachmittags stand der Aufruf zur ganz persön-