

## Wer ist Jesus Christus?

### Zu einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg

Es kann kein Zweifel daran bestehen: die christologische Thematik steht in der Theologie nach wie vor hoch im Kurs. Während das Thema „Gott“ nach den hitzigen Debatten um die „Gott-ist-tot-Theologie“ und der im Zusammenhang der Marxismusdiskussion der späten sechziger Jahre virulenten Auseinandersetzung um die Religionskritik von Marx und Feuerbach eher über Gebühr in den Hintergrund getreten ist, konzentriert sich die theologische Diskussion – zumindest im katholischen Bereich – ganz entschieden auf die Frage nach Jesus Christus. Bezeichnend ist, daß seit 1974 mit den Büchern von Walter Kasper, Hans Küng und Edward Schillebeeckx (vgl. HK, August 1975, 412ff.) die wohl wichtigsten katholischen theologischen Neuerscheinungen der Christologie gewidmet sind. Diese Bücher sind gewiß zunächst einmal Reflex der Diskussionslage, haben aber ihrerseits neue und intensive Diskussionen ausgelöst – wobei die Auseinandersetzung mit Christologie natürlich nicht auf diese Werke beschränkt ist, wenn sie auch zweifellos zur Zeit in ihnen ihre Kristallisationspunkte hat.

In dieser Situation versuchte die Katholische Akademie in Freiburg in einer weiträumig konzipierten Tagung vom 23. bis 25. Januar mit dem lapidaren Titel „Wer ist Jesus Christus?“ klärende Markierungen zu setzen. Der christologischen Tagungen waren zwar in letzter Zeit auch andernorts nicht wenige, selten aber wurde das Thema in solcher Breite und mit einem solchen Aufgebot theologischer Prominenz behandelt (Hans Urs von Balthasar, Eugen Biser, Walter Kasper, Karl Lehmann, Helmut Riedlinger, Anton Vögtle und Bernhard Welte). Bedauerlich war höchstens, daß nur einer von den drei Theologen teilnahm, die sich in letzter Zeit christologisch exponierten, und daß die evangelische Theologie nicht vertreten war. Die Zusammenstellung der Referenten war aber von der Absicht der Tagung her verständlich. Man wollte – wie Akademiedirektor *Joseph Sauer* bei der Eröffnung erklärte – nicht offene christologische Kontroversen in Podiumsdiskussionen zur Schau stellen, sondern Verstehenshilfen geben. Im ganzen war es erstaunlich, in wie vielen Punkten bei aller theologischen Auseinandersetzung im einzelnen heute ein Konsens auf breiter Basis – und damit eine glaubwürdige Verkündigung – möglich ist. Von daher wäre nur zu wünschen, daß die Debatten, die sich gegenwärtig in kritischer und apologetischer Absicht in erster Linie an den Werken von Küng und Schillebeeckx zu entzünden scheinen, von allen Seiten mit der nötigen Gelassenheit und dem gebotenen „Vertrauensschuß“ geführt werden.

### Der Ausgangspunkt: Jesus von Nazareth

Seine Basis findet der christologische Konsens vor allem in dem allgemein akzeptierten Grundsatz, daß die theologische Besinnung ihren Ausgangspunkt konkret bei der Person Jesu nehmen müsse, bei seiner Botschaft, seinem Leben und seinem Geschick in Kreuz und Auferstehung. Dabei ist die gemeinsame Grundlage in der Geschichte Jesu insofern tragfähiger geworden, als die exegetische Arbeit der letzten Jahrzehnte ein deutlicheres Bild Jesu von Nazareth ermitteln und zeigen konnte, daß zwischen vorösterlichem Jesus und verkündigtem Christus nicht der einst vermutete „Graben“ liegt. *Anton Vögtle* verfolgte in seinem außerordentlich eindrucksvollen Vortrag gerade diese Frage nach dem Kontinuum zwischen dem Auftreten Jesu und dem späteren Christusglauben.

Das Ergebnis von Vögtles Analysen war, daß die offenbarungs- und heilsmittlerische Bedeutung Jesu bereits in seinem Sendungsanspruch grundgelegt ist („implizite Christologie“). Die altbekannte These, Jesus habe nicht sich selbst verkündigt, sondern die Herrschaft Gottes, wurde dabei als falsche Alternative erwiesen. Denn für die Botschaft Jesu ist gerade charakteristisch, daß er „mit Vollmacht“ einen völlig neuen Ansatz der Verkündigung des Endgeschehens vertritt. Jesus geht nicht von dem aus, was der Mensch tun muß, sondern vom zuvorkommenden Handeln der Liebe Gottes, die bereits in seiner, Jesu, Sendung zur Verkündigung dieser Botschaft zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne beansprucht Jesus, „mehr zu sein als jeder Prophet der Vorzeit“, so daß die – nach Vögtle „unbestritten echte“ – Seligpreisung in Lk 10,23 („Selig die Augen, die sehen, was ihr seht...“) verständlich wird. Dieser Anspruch, endgültiger Interpret des Heilswillens Gottes zu sein, ist untrennbar verknüpft mit einer „analogelosen Gottunmittelbarkeit“ Jesu. Wer seine Botschaft annimmt, öffnet sich der kommenden Herrschaft Gottes. Die Bindung der Heilsoffenbarung und Heilserlangung an die Person Jesu war also schon beim irdischen Jesus grundgelegt.

Angesichts dieses Befundes konnte Vögtle die Frage der christologischen Hoheitstitel als „zweitrangig“ relativieren. Er exemplifizierte die Problematik am Menschensohntitel (dem bekanntlich schon seit längerer Zeit bevorzugt seine exegetische Arbeit gilt). Beim Vergleich der verschiedenen Erklärungsrichtungen ergab sich für Vögtle, daß dieser Titel nachösterlich mit Jesus verknüpft wurde, weil weder mit Sicherheit nachweisbar sei, daß Je-

Jesus überhaupt vom Menschensohn gesprochen hat (mit dem er sich angesichts seines „eschatologischen“ Anspruchs dann auch hätte identifizieren müssen), noch daß er ausdrücklich die Rolle des zukünftigen Richters beansprucht hat. Entgegen exegetischen Hypothesen, die davon ausgehen, Jesus habe sein gewaltsames Ende und seine anschließende Erhöhung durch Gott und Einsetzung zum Menschensohn erwartet, ließ Vögtle zwar eine *Todesbereitschaft* Jesu gelten, schloß aber eine vorgängige *Todesgewißheit* aus. Wenn Jesus das stellvertretende Sühneleiden als Bestandteil seiner Sendung gewußt hätte, wäre de facto ein schwerwiegender Gegensatz zwischen seiner Botschaft von dem den Menschen *ohne Bedingungen* suchenden und ihm vergebenden Gott und diesem seinem Wissen von der Notwendigkeit des Heilstodes gegeben gewesen. Allerdings stellte sich angesichts der unausweichlichen Katastrophe nach Vögtle die Frage nach der bleibenden Gültigkeit von Jesu Botschaft. Die Auskunft, die Jesus seinen Jüngern schuldig war, habe er ihnen unmittelbar vor dem Leiden gegeben (vgl. die Stelle Mk 14,25, die Vögtle für ursprünglich hält): das Todesgeschick ist keine Widerlegung der Botschaft. Dem „genialen Versuch“ *Heinz Schürmanns* gegenüber (vgl. HK März 1975, 147f.), aus den Hingabegesten Jesu beim Abendmahl ein heilsmittlerisches Verständnis seines Todes zu eruieren, beharrte Vögtle darauf, daß durch die schmachvolle Hinrichtung Jesu als Messiasprätendent sein Anspruch erschüttert worden sei. Nachdem sich Gott in dem nicht von den Jüngern „produzierten“ Geschehen der Auferweckung zum hingerichteten Jesus bekannt hatte, sei es aber legitim gewesen, Jesu Tod im Kontext seiner Botschaft als „Sündenvergebung vermittelnd“ zu verstehen.

Die Verkündigung der Heilsmittlerschaft Jesu („das Kommen Gottes ist an Jesus gebunden“) mußte schließlich Reflexionen über seine Herkunft anregen. Drei konkurrierende Deutungen sprechen deshalb von der davidischen Abstammung, der jungfräulichen Geburt und der Präexistenz Jesu. Die zentrale Bekenntnisaussage von Präexistenz und Inkarnation habe bereits sehr bald als im Zusammenhang von Weisheits- und Wort-Gottes-Theologie notwendige Artikulation der Bedeutung Jesu besonderes Gewicht bekommen. Vögtle betonte, daß diese Form, die Botschaft von der „definitiven Selbstaussage Gottes in Jesus“ auszudrücken, nicht nur missionarisch opportun war, sondern auch Anhalt hat am verkündigten Jesus, an der weisheitlichen Prägung seiner Predigt, seinem überprophetischen Anspruch und seinem exzeptionellen Verhältnis zu Gott.

### Das christologische Dogma: Relevanz und Deutung

An diesen Befund knüpfte *Karl Lehmann* mit einem Referat über die „Unaufgebbarkeit der klassischen Christusbekenntnisse“ an. Er ging von den Formulierungen aus, die von den Konzilien in Nizäa, Ephesus und Chalkedon geprägt wurden und bis heute Bestandteil des Credo der

gesamten Christenheit sind, und versuchte deutlich zu machen, daß auch diese Aussagen in Kontinuität zum Anspruch Jesu (welcher Anspruch nur dann keine Gotteslästerung sei, wenn Christus Gott „wesensgleich“ ist!) und zu den ersten christologischen Bekenntnissen des Neuen Testaments stehen. Die christologischen Dogmen seien eine im Kontext des zeitgenössischen Denkens notwendig gewordene Entfaltung der Aussagen der Schrift, die gegenüber der biblischen Botschaft von Jesus als „dem Sohn“ nichts Neues hinzufügen, wohl aber einen „Erkenntnisgewinn“ bedeuten. Die These, es sei dabei zu einer hellenistischen Überfremdung des Glaubens gekommen, wies Lehmann als „bodenlos“ ab und bezeichnete es als „grotesk“, daß in Religionsunterricht und Theologie diesbezüglich immer noch ein Klischee aufrechterhalten werde, das von Historikern längst als „grob-schlächtiges Mißverständnis“ erwiesen worden sei. In ihrem Bemühen, festzuhalten, daß der Sohn „ganz auf der Seite Gottes steht“, habe sich die frühe Kirche zwar – um auf die anstehenden Fragen überhaupt sachgerecht antworten zu können – hellenistischer Begrifflichkeit bedient, ohne aber ihre Aussagen von dieser bestimmen zu lassen; vielmehr habe die Kirche die radikale Übertragung hellenistischen Gedankenguts, wie sie Arius in seiner Bestimmung des Logos als des höchsten Geschöpfes propagierte, als häretisch anathematisiert, obwohl sie so griffig und einleuchtend erschien.

Weniger „harmonisch“ als Lehmann sah *Bernhard Welte* die Entwicklung von der Schrift zum Dogma. Konnte sich bei Lehmann der Eindruck ergeben, die Zuspitzung der Themenstellung ganz auf die Defensive habe ihn dazu geführt, mit der Zurückweisung der allzu pauschalen Hellenisierungsthese die wirkliche Problematik der dogmengeschichtlichen Entwicklung allzu sehr zu glätten, so arbeitete Welte gerade heraus, daß auf den frühen Konzilien tatsächlich im Rahmen einer epochalen Wende des Denkens eine geschichtliche Entscheidung gefallen sei. „Die abendländische Metaphysik war in der Theologie, näherhin in der Christologie, zur Herrschaft gekommen.“ Damit hatte auch Welte nicht von einer hellenistischen Überfremdung gesprochen, immerhin aber behauptet, daß durch die großen Konzilien *eine* Dimension des Christusbekenntnisses unter dem Einfluß antiken Denkens für die Zukunft normativ wurde. Daß das Christentum gelernt hat, seine Botschaft in der Sprache spätantiker Bildung zu sagen, sei geradezu ein „providentielles Ereignis“. Andererseits dürfe man nicht übersehen, daß in den christologischen Dogmen Wichtiges „einseitig“ gesagt wurde, indem man den geschichtsnäheren Typ biblischen Denkens zugunsten einer abstrahierenden Bewegung zurückstellte.

Da heute die Zeit der Metaphysik vorüber zu sein scheint und eine epochale Wende noch größeren Ausmaßes als in der Spätantike sich abzeichnet, stellt sich für Welte der Theologie die Aufgabe, die klassische Christologie zu „verwinden“, in einer „Verwandlung unter Bewahrung der Substanz“. Er schlug vor, die metaphysischen Aussa-

gen in die Begrifflichkeit geschichtlichen Denkens zu projizieren. Wenn man – versuchsweise – mehr von „Ereignis“ als von „Wesen“ spreche, könne man sagen, in der Geschichte Jesu habe sich ein Mensch ereignet und gleichzeitig auf einmalige Weise Gott, d. h. die Einheit von Gott und Mensch würde in der Weise eines dynamischen Geschehens gedacht. In einem solchen Denken könne sich heute am ehesten „der Dialog des lebendigen Jesus mit der Theologie“ und der „Dialog der Theologie mit dem Geist der Zeit“ realisieren.

Wenn *Walter Kasper* dabei auch noch Differenzierungen angebracht sehen wollte (vor allem zum Thema Dogma-Hellenismus), stimmte er doch Welte grundsätzlich zu. Dies schien jedenfalls das Fazit seiner Darstellung christologischer Ansätze in der heutigen Theologie zu sein. Wie Welte meinte auch Kasper, daß keine heutige Christologie, wenn sie die Glaubenssituation ernst nehme, einfach eine Neuauflage der klassischen Christologie sein könne. Unverzichtbar sei es, von der Menschlichkeit Jesu als dem „Sakrament unserer Gottbegegnung“ auszugehen. In diesem Sinn müsse heutige Christologie „Christologie von unten“ sein, aber gleichzeitig Zugänge zum christologischen Bekenntnis eröffnen (und nicht verbauen, wie es der „Jesuanismus“ mancher Vertreter der liberalen protestantischen Theologie getan hat). Ferner müsse Christologie heute im Konnex mit der Anthropologie artikuliert werden. Darunter darf keineswegs verstanden werden, daß die Anthropologie zum Maßstab der Christologie gemacht wird, wohl aber daß der „menschlich verstehbare Sinn“ der Aussagen expliziert wird. „Der Mensch als ganzer ist sich eine Frage, auf die er sich selbst letztlich keine Antwort geben kann.“ In diesem Sinn müsse gezeigt werden, daß Jesus als der Christus für den Menschen die Antwort auf seine Daseinsfrage ist – aber auch „neue Fragen stellt“. In einer inneren Dialektik gehe es darum, die Anthropologie von der Christologie her, aber auch die Christologie von der Anthropologie her zu denken. Als drittes Desiderat an eine heutige Christologie nannte Kasper die Explikation der christologischen Aussagen aus der Mitte des Lebens Jesu, seiner einmaligen Beziehung zum Vater (deren gewissenhafte ontologische Auslegung das Dogma sei).

Dies führte ihn schließlich zum Postulat einer „Christologie in geschichtlicher Perspektive“, die in kritischer Rezeption des geschichtlichen Denkens die ontologischen Aussagen neu interpretiert. Das geschichtliche Denken habe neu das in Jesus eröffnete Gottesverständnis ins Bewußtsein gebracht: man muß von „Gottes Sein im Werden“ reden, d. h. aber zu trinitarischen Aussagen kommen. Weil Gott in sich selbst Leben und Gemeinschaft ist, kann er sich als lebendiger offenbaren. Weil Gott so „ist“, wie er sich in der Geschichte Jesu „zeigt“ (insofern müssen „Christologie von oben“ und „Christologie von unten“ notwendig verbunden sein), ist Jesus „Grundmodell des Wirklichkeitsverständnisses“: „Freiheit, die sich in der Liebe entäußert, ist der letzte Sinn der Geschichte.“

## Zugänge zu Jesus Christus?

Kasper hatte mit seinen Aussagen zum Verhältnis von Christologie und Anthropologie, Christologie und Geschichtsverständnis nicht nur einen bemerkenswerten Beitrag zur Dogmenhermeneutik geleistet, sondern wohl auch Entscheidendes zur fundamentaltheologischen „Kardinalfrage“ gesagt: wie nämlich dem – kirchlichen und nichtkirchlichen – Zeitgenossen ein Zugang zum vielfach verschütteten oder nicht mehr verstandenen Christglauben eröffnet werden kann. Die Theologie hätte ja ihre Arbeit nur weniger als halb getan, wenn sie nur redliche Selbstverständigung über ihre Sache geleistet, ihrem „missionarischen“ Auftrag aber nicht genügt hätte. Wie schwierig die Wahrnehmung gerade dieser Aufgabe ist, dokumentierten die ihr gewidmeten Referate.

*Hans Urs von Balthasar* skizzierte in drei Punkten „Zugänge zu Jesus Christus“. Daß er dabei Wort und Werk Christi selbst sowie die Botschaft der Kirche von Christus in Wort und Sakrament nannte, war eigentlich selbstverständlich. Origineller war der Hinweis auf den Menschentyp, den Jesus geprägt hat, als Zugang zu ihm selbst: im „Wunder des gelingenden Christenlebens“, den Heiligen, findet man Christus widergespiegelt. Obwohl sie keineswegs „entpersönlicht“ sind, werden sie – sich verzehrend für Gott und den Mitmenschen und insofern keine in sich ruhenden „Persönlichkeiten“ – ganz durchsichtig auf Christus hin. Ohne Zweifel können die Heiligen als „authentische Auslegung Jesu Christi“ gelten, strittig dürfte nur sein, ob sie nicht allein demjenigen verständlich sind, der schon sehr viel von Christus „verstanden“ hat, so daß missionarische Verkündigung vielleicht bescheidener allgemein bei ethisch-anthropologischen Orientierungen ansetzen müßte, die sich aus der Botschaft Jesu und von Jesus als dem Christus ergeben, und nicht unmittelbar bei ihrer exemplarisch-radikalen Verwirklichung. Ausgesprochen befremdlich – zumindest für den Chronisten – war, daß von Balthasar die Heiligen als wohlgelungene Synthese aus Heidentum und Judentum klassifizierte, wobei sie vom Heidentum die Religiosität und vom Judentum die Mitmenschlichkeit geerbt hätten. Heiden wie Juden dürften sich durch derartige Pauschalisierungen mit Recht mißverstanden fühlen. Interessant – und am meisten „ad extra“ gesprochen – war der Versuch, einen Weg zu Jesus Christus dadurch zu erschließen, daß seine Folgen in der Weltgeschichte beschrieben werden. Doch geriet dieser Versuch – etwas pointiert und respektlos ausgedrückt – unterderhand zu so etwas wie einer „kulturgeschichtlichen Höllenpredigt“: daß nachchristliches Heidentum, anders als etwa der griechische Materialismus, eine gänzlich unreligiöse, nihilistische Form annimmt, daß in der Tradition des Judentums ein Strang der Überlieferung den Gott Israels durch die immanente Dialektik des arbeitenden Menschen ersetzt hat, das ist gewiß nur im Zusammenhang der Geschichte des Christentums verständlich. Ob dieser Befund aber „in statu missionis“ als Zugang zu Christus taugt, blieb auch nach dem Referat fraglich.

In der Perspektive des Dogmatikers versuchte *Helmut Riedlinger* vom Thema Zukunft her einen Weg zum Christusverständnis zu eröffnen. Er ging von den Aporien eines philosophischen Fragens nach der Zukunft aus (wie sie schon im alltäglichen, unreflexen Bewußtsein präsent sind) und konfrontierte damit in einer „geistlichen Schriftauslegung“ die Vorstellungen der Bibel von Christus als dem Herrn der Zukunft. Zentral waren dabei die einander korrespondierenden Aussagen vom Kommen der Zukunft Christi in der Nachfolge („wir wirken mit an der Erscheinung des Herrn in Herrlichkeit“), von der „schweigend wachsenden Gegenwart des Herrn“ in den menschlichen Bemühungen und andererseits von der Vollendung der Parusie ganz von Gott her. Die Durchführung geriet aber doch zu „offenbarungspositivistisch“, als daß sie als Hinführung und Einübung ins Christliche geeignet gewesen wäre (was der Dogmatiker im übrigen auch gar nicht als seine genuine Aufgabe verstanden haben mag). Abschließend ging *Eugen Biser* dem Thema „Jesus – der Helfer und die Hilfe“ nach. Sein Postulat war, einen möglichst unmittelbaren, vom „kognitiven Korsett“ freien Zugang zu Jesus zu eröffnen. „Die Sache Jesus kann nur im Präsenz verhandelt werden“ (nach einem Wort Kierkegaards). Unserer Gegenwart, gekennzeichnet durch

die Selbstentfremdung des Menschen, seine „Dauerdiastase zu sich selbst“, sein Leiden an sich selber und der Welt, müsse Jesus als „Therapeut“ neu zugänglich gemacht werden. Gerade weil Jesus in allen seinen Lehren, in seinen Weisungen und in all seinem Tun sich selbst gegeben habe, könne die „Realpräsenz“ der Gestalt Jesu auch heute zu Ruhe und Frieden, Selbstbejahung und Stabilisierung verhelfen. Das Wahrheitsmoment dieser – im übrigen mit großer rhetorischer Geste brillant vorgetragenen – These ist nicht zu übersehen. Nur blieben auch hier entscheidende Fragen offen. Setzt sich diese Theologie nicht dem „Opiumverdacht“ der Religionskritik aus? Gerät allzu unvermittelte Unmittelbarkeit zu Jesus nicht in die Gefahr, sich jeweils ein Jesusbild nach den eigenen Bedürfnissen zu machen?

Man wird also als Fazit dieser Tagung festhalten dürfen, daß es der Theologie in großem Maß wieder gelungen ist, sich einmütig über ihre Sache zu verständigen. Es bleibt aber – aufs Ganze gesehen – die Aufgabe, daß sie die Antworten auf *ihre* Fragen so formuliert, daß sie auch als Antworten auf die Fragen „draußen“ wahrgenommen, vielleicht sogar angenommen werden können.

*Hans Georg Koch*

## Zeitbericht

# Zwischen Konkurrenz und Kooperation

## Entwicklungen in der katholischen Erwachsenenbildung

Wer seit dem Beginn des Wiederauflebens katholischer Aktivitäten nach dem Krieg den Bereich der Erwachsenenbildung/Weiterbildung beobachtet hat, wird heute dort, wie in so vielen anderen Bereichen, erhebliche Wandlungen feststellen. Das darf auch im Laufe eines Generationenzeitraums nicht überraschen. Zunächst ist eine terminologische Veränderung zu registrieren. Während nach 1948 vielerorts „Katholische Kulturring“, „Katholische Bildungsarbeit“ aufblühten und von „Volksbildung“ viel die Rede war, der eine Vorstellung von „Verbreitung“ von Wissen zugrunde lag, spricht man heute von „Erwachsenenbildung“, die das Individuelle und den Gesichtspunkt der Mündigkeit mehr betont, und seit dem Strukturplan des Deutschen Bildungsrates (1970) auch von „Weiterbildung“, um das Anknüpfen an eine vorangegangene, aber abgeschlossene Bildungsphase des jungen Menschen deutlicher zum Ausdruck zu bringen.

Wichtiger aber ist, daß in dieser terminologischen Veränderung ein methodisch-didaktischer Wandel zum Aus-

druck kommt. Während früher das Vermitteln von Wissen vornehmlich in der Form von übergewichtigem Referat und der kurzgehaltenen Aussprache das Normale war, wird heute allerorts über neue Methoden des Selbstlernens, der Selbsterarbeitung durch die Gruppe der Teilnehmer, des Bereitstellens entsprechenden Materials und entsprechender Medien nachgedacht. Gruppenarbeit ist in den Vordergrund getreten, jedenfalls in den tonangebenden Einrichtungen in katholischer Trägerschaft.

Diesen Wandel kann man auch in Stein manifestiert sehen. Gebäude der katholischen Akademien, der Bildungsstätten und der Heimvolkshochschulen waren in den fünfziger und im Anfang der sechziger Jahre noch nach dem eben genannten Schema Referat und Diskussion gebaut. Diese Häuser haben hörsaalähnliche Vortragsräume und müssen zum großen Teil heute noch in ihnen arbeiten. Neugebaute Zentren der Erwachsenenbildung bemühen sich stärker um Flexibilität der Räume, um Schaffung von Rahmenbedingungen für das individuelle und das Kleingruppenge-