

Die nächstliegende Aufgabe aber ist die Vorbereitung der kommenden Sitzung des 100köpfigen Zentralaussschusses, dem die Entscheidungsbefugnis zusteht. Er wird nach Eingang der Einladung durch den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I., vom 15. bis 26. August in der St.-Markus-Halle von Heraklion auf Kreta tagen und das Programm für die 4. Vollversammlung des Weltrates in Uppsala festlegen mit dem Generalthema: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21, 5; vgl. dazu Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 194 ff.). Bemerkenswert ist, daß neben die Probleme einer theologischen Deutung des technischen Fortschritts die Frage der Verkündigung überhaupt getreten ist, deren Behandlung dem Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, Pfarrer Philip Potter, einem Farbigen, aufgegeben worden ist. Er machte schon auf der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi von sich reden. Er soll sich mit dem Wesen des christlichen Glaubens und seiner

Aktualisierung in der sogenannten säkularisierten und in einer überwiegend von nichtchristlichen Religionen geprägten Welt befassen (Öpg, 2. 3. 67).

Auch die Kommission von Faith and Order rüstet sich, ihren Beitrag zur Vierten Vollversammlung zu leisten. Nach dem inzwischen veröffentlichten Protokoll (Paper Nr. 48) der letzten Tagung 1966 in Zagorsk — eine weitere findet im Frühjahr 1967 statt — wird die Studienarbeit sich vorwiegend um das Hauptthema: „Schöpfung, Neue Schöpfung und die Einheit der Kirche“ bewegen, ferner werden die traditionellen Themen weitergeführt: Eucharistie, Geist und Ordnung bzw. Christus, Heiliger Geist und kirchliches Amt, schließlich Tradition und Traditionen und das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche. Der vorgesehene Arbeitstitel für die Sektion I der Vollversammlung des Weltrates in Uppsala — regelmäßig Faith and Order vorbehalten — wird etwa lauten: „Die Einheit der Kirche in einer zusammenschrumpfenden Welt“ (d. h., in welcher die Völker immer enger zusammenrücken).

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

„Geschichtliche“ und „anthropologische“ Christologie

Die katholische Christologie ist schon einige Jahre vor dem Zweiten Vatikanum durch die Auseinandersetzungen um das Ich Christi in eine gewisse Bewegung geraten. Inzwischen ist die Kontroverse um diese spezielle Frage jedoch merklich abgeflaut. Die These eines Doppel-Ichs Christi fand nur wenige Anhänger. Zudem zeigte sich immer deutlicher, daß die den Diskussionspartnern gemeinsame traditionelle Basis neu überprüft werden muß. Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die göttliche Offenbarung dem neuzeitlichen Geschichtsdenken den Eintritt in die katholische Theologie unwiderruflich gestattet hatte, konnten die überlieferten christologischen Grundsätze nicht mehr wie bisher aus der Auseinandersetzung herausgehalten werden. Denn nach einem Wort Ernst Troeltschs, an das Friedrich Gogarten kürzlich wieder erinnert hat, wirkt das geschichtliche Denken wie ein Sauerteig, der „alles verwandelt und schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt“ (E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, Bd. 2, Tübingen 1913, S. 730).

In dieser Situation bekommen auch die neueren Versuche evangelischer Theologen, die Christologie dem geschichtlichen Denken voll entsprechen zu lassen, für katholische Beobachter erregende Aktualität und Anziehungskraft. Manchem mag sogar scheinen, daß nach der umfassenden Rezeption der exegetischen Arbeit evangelischer Forscher nun auch die katholische Dogmatik sich nicht mehr länger den Konsequenzen verschließen dürfe, die in der neuesten evangelischen Christologie weithin schon gezogen sind.

Wie Heinz Zahrnt in seiner brillant geschriebenen und rasch berühmt gewordenen Studie über die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts gezeigt hat, ist die Christologie im „nachbultmannschen Zeitalter“ vor allem durch die „Wiederentdeckung des historischen Jesus“ gezeichnet

(H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1966, S. 326 bis 381). Die christologischen Konsequenzen, die aus dieser Wiederentdeckung gezogen werden, tendieren jedoch nach zwei entgegengesetzten Richtungen. Man kann sie vereinfachend mit den Titeln „Geschichtstheologie“ und „Existenztheologie“ bezeichnen (S. 377).

„Weltgeschichtlich“ orientierte Christologie

Wenn man nämlich wie Ernst Käsemann neben dem historischen Jesus auch das Ostergeschehen als wirklich konstitutiv für das urchristliche Kerygma annimmt, tritt in der Christologie wieder klar die Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Jesu zum Herrn der Weltgeschichte zutage. Es zeigt sich so, daß es in der Geschichte Jesu nicht nur um eine neue Selbst- und Weltinterpretation des Menschen, sondern um die faktische Herrschaft Jesu über den Kosmos geht. Die in der neueren evangelischen Christologie zuweilen sehr verdeckte kosmische Dimension der Herrschaft Christi ist also wieder erkennbar. (Vgl. dazu den Literaturbericht bei H. Riedlinger, Die kosmische Königsherrschaft Christi, „Concilium“, Februar 1966, S. 53—62.) Zugleich wird aber auch die lange Zeit als spätjüdische Vergeltungslehre verachtete „Apokalyptik“ rehabilitiert. „Apokalyptik“ kann nun geradezu zum Leitwort für eine „weltgeschichtlich“ orientierte Christologie werden, das dem anderen programmatischen Titel „Anthropologie“ entgegengestellt wird. „Apokalyptik oder Anthropologie“ — so läßt sich nach Zahrnt die oben genannte Alternative in der Ausrichtung heutiger protestantischer Christologie kennzeichnen (S. 347). Auch in Wolfhart Pannenberg's Christologie wird die Apokalyptik zum Prüfstein unserer Kontinuität mit dem urchristlichen Kerygma: „Wenn die apokalyptische Erwartung uns gänzlich unvollziehbar sein sollte, dann ist uns auch der urchristliche Christusglaube nicht mehr vollziehbar . . . Darüber muß man sich klar sein, wenn man über die Wahrheit der apokalyptischen Erwartung eines zukünftigen Gerichtes und einer Auferstehung der Toten diskutiert: Es geht dabei unmittelbar um das Fundament des christlichen Glaubens.“ (W. Pannenberg, Grundzüge

der Christologie, Gütersloh 1964, S. 79.) Erst im Horizont der apokalyptischen Enderwartung wird auch die Bedeutung der Auferweckung Jesu von den Toten voll erkennbar. Die Auferweckung Jesu aber — und nicht schon sein vorösterlicher Vollmachtsanspruch — begründet seine „Offenbarungseinheit mit Gott, die Jesu eigene Gottheit ausmacht“ (S. 113).

Pannenberg ist überzeugt, daß angesichts des heutigen Geschichtsdenkens der Weg einer Christologie „von oben“, den noch Karl Barth, Emil Brunner und Heinrich Vogel eingeschlagen haben, nicht mehr gangbar ist. Unser Ausgangspunkt muß „in der Frage nach dem Menschen Jesus liegen; nur auf diesem Weg kann nach seiner Gottheit gefragt werden“ (S. 29). Eine Christologie „von unten“ kann jedoch keinen anderen sicheren Zugang zu Jesus finden als den Weg der historischen Forschung. Es ist also historisch zu erweisen, daß der einzigartige Vollmachtsanspruch des irdischen Jesus durch seine Auferweckung von den Toten tatsächlich die göttliche Bestätigung erhalten hat. Ist dies erwiesen, so ist „die Gegenwart Gottes in Jesus“ (S. 113) festgestellt und zugleich eine sichere Basis für die Beurteilung der altkirchlichen Christologie gewonnen. Von daher ergibt sich für Pannenberg, daß das Bemühen des Konzils von Chalkedon, die Einheit Jesu mit Gott als Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu einem einzigen Individuum zu denken, in welchem beide Naturen dennoch verschieden bleiben, unausweichlich in Aporien führt, „aus denen es keinen Ausweg gibt“ (S. 295). Denn nicht „als Verbindung zweier Substanzen“ ist die Einheit Jesu mit Gott zu denken, sondern „als dieser Mensch ist Jesus Gott“ (S. 291).

Pannbergers Gesamtentwurf, womit er sich sowohl von Barths Konzeption einer „Übergeschichte“ oder „Heilsgeschichte“ als auch von dem anthropozentrischen Subjektivismus Bultmanns abzusetzen sucht, um allein die „Sprache der Tatsachen“ reden zu lassen, stößt in der protestantischen Theologie weithin auf Ablehnung. Man wirft ihm vor allem vor, daß er ungeachtet aller Einsichten der neueren Theologie, „die hier von Schleiermacher bis Barth und Bultmann gemeinsam sind“ (W. Trillhaas in der „Theologischen Literaturzeitung“ 91, 1966, S. 208), wiederum versuche, den Glauben auf der Historie zu begründen. Die Verkündigung werde dadurch zur „Information über Gewesenes und der Glaube entsprechend zu einem ‚Akzidens‘, zu einem bloßen Anhängsel des historischen Erkennens“ (H. Zahrnt, a. a. O., S. 376).

Kritik an der Zweinaturenlehre

Die Kritik an der altkirchlichen Zweinaturenlehre, die in der Neuzeit vor allem seit Schleiermacher nicht mehr verstummt ist, kann dagegen innerhalb der protestantischen Theologie auf breiteste Zustimmung rechnen. Nicht wenige werden mit Pannenberg meinen, daß nur das „vere Deus, vere homo... unauflösbare Aussage christlicher Theologie“ (W. Pannenberg, a. a. O., S. 292) bleiben muß, während auf die Zweinaturenformel zu verzichten ist.

Weniger aufnahmebereit für das „vere Deus“ sind jedoch jene Theologen, die der Rückgang auf den historischen Jesus in ihrer anthropologischen Interpretation bestärkt hat. Ihnen geht es nicht so sehr um die „weltgeschichtliche“ Bedeutung der Auferstehung Jesu, sondern um das neue Existenzverständnis, das Jesus als „Anführer und Vollender des Glaubens“ (Hebr. 12, 2) in die Welt

gebracht hat. Heinz Zahrnt nennt unter denen, die die Gefahr der „anthropologischen Engführung“ Bultmanns nicht überwunden haben, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling und vor allem Herbert Braun, der mit seiner radikalen existentialen Interpretation des urchristlichen Kerygmas den größten theologischen Sturm der letzten Jahre ausgelöst hat (H. Zahrnt, a. a. O., S. 347).

Herbert Braun sieht das unerhört Neue und Anstößige der Botschaft des historischen Jesus in der äußersten Verschärfung der Forderung bei gleichzeitiger höchster Steigerung der Gnade Gottes. Das radikalste „Ich soll“ trifft in paradoxester Weise mit dem radikalsten „Ich darf“ zusammen und schafft ein völlig neues Selbstverständnis. Diesem Grundphänomen gegenüber sind Titel wie „Herr“, „Sohn Gottes“, „Gott“, die Jesus im Neuen Testament gegeben werden, nichts als sekundäre „christologische Verschlüsselungen“. Während das neue Selbstverständnis bleibt, ist die christologische „Nomenklatur“ in den verschiedenen Gesprächssituationen jeweils auswechselbar. Daher gilt: „Die Anthropologie ist die Konstante; die Christologie die Variable“ (H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: „Zeitschr. für Theologie und Kirche“ 54, 1957, S. 368).

Keine Rettung durch „anthropologische“ Radikalkur

Mit Recht weist Zahrnt auf die hier drohende Gefahr hin: Die christliche Botschaft gerät unter die Herrschaft einer anthropologischen Idee. „Jesus ist nur noch der ‚auslösende Faktor‘ und Christus nur noch die ‚mythologische Chiffre‘ eines neuen Existenz- und Weltverständnisses“ (H. Zahrnt, a. a. O., S. 366). In einer Zeit, in der Gott unaufhörlich totgesagt und historisch nur sehr dürftiges über Jesus von Nazareth festgestellt wird, ist es wirklich ein verzweifelteres Unternehmen, die Christologie durch eine anthropologische Radikalkur retten zu wollen. Denn man wird es keinem Vernünftigen verdenken können, wenn er die totale Humanisierung nicht als Rettung, sondern als Selbstaflösung der Christologie deutet. So hat denn auch Helmut Gollwitzer schon vor Jahren Herbert Brauns Rettungsversuch scharf verurteilt: „Es handelt sich um die Auflösung der Theologie in Humanismus, der sich von anderen Humanismen nur durch seine andere philosophische Fundierung und Terminologie unterscheidet“ (H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963, S. 39).

Vor kurzem ist jedoch wieder einer der großen alten Männer der protestantischen Theologie, Friedrich Gogarten, von neuem für ein existentielles Verständnis des Christusgeschehens eingetreten (F. Gogarten, Jesus Christus, Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, Tübingen 1966). Für ihn gibt es keinen Zweifel, „daß wir nicht einfach die Christologie in der Gestalt, in der sie in dem urchristlichen Kerygma enthalten ist, als die unsere übernehmen können“ (S. 35). Selbstverständlich ist auch die altkirchliche Christologie, insbesondere die Zweinaturenlehre, nicht mehr akzeptabel, weil in ihrem Rahmen die Menschheit Jesu nicht so zu denken ist, „daß sie nichts von ihrem wahren menschlichen Wesen einbüßt und die ist, in der allein Gott gefunden werden kann“ (S. 5). Bei Luther wird dagegen schon die heute einzuschlagende Richtung erkennbar. Auch wenn er sich selbst noch der altkirchlichen christologischen Formeln bedient, denkt er das christologisch Entscheidende doch nicht mehr „mit Hilfe der metaphysischen Begriffe der zwei Naturen“ (S. 239). So sagt er denn auch, man solle, wo es um die

Rechtfertigung gehe, „Gott fahren lassen und sich an die Menschheit Christi und sonst gar nichts halten“ (S. 245, vgl. WA 40 I, 77). Nach Luthers christologischem Ansatz darf also „in der Christologie nur ausgesagt werden, was seine Begründung in dem Menschsein Jesu hat und was sich darauf beschränkt, auszusagen, wer dieser Mensch ist“ (S. 33). Noch entschlossener aber, als Luther es tun konnte, muß die heutige Christologie die metaphysische Begrifflichkeit von Chalkedon hinter sich lassen und zu einem radikalen Geschichtsdenken vorstoßen. Die Person Jesu muß in einer Weise geschichtlich gedacht werden, „wie das innerhalb der bisherigen theologischen Methode schlechterdings nicht möglich ist“ (S. 241). Kommt es heute nicht zu einem solchen entschlossenen geschichtlichen Denken, so verliert Jesus mitsamt dem, was in einer Christologie von ihm auszusagen ist, „jegliche Wirklichkeit für uns“ (S. 247).

Die Grundthesen Gogartens

Das, worauf es heute ankommt, ist das vom urchristlichen Kerygma verkündigte Geschehen, „das sich zwischen Jesus und Gott ereignet hat und das das Heil und Unheil der Menschen und ihrer Welt betrifft“ (S. 73). Die Züge an der Person Jesu, die in der neutestamentlichen Christologie „über das menschliche Maß hinausgehen, wie z. B. die Präexistenz des an der Schöpfung Beteiligten oder seine wunderbare Geburt und manches andere“, sollen lediglich zeigen, „daß das, was mit und durch Jesus geschieht, seinen Ursprung nicht im innerweltlichen Zusammenhang hat, sondern in dem Ratschluß und der ewigen schöpferischen Kraft Gottes“ (S. 74). Eine kosmische Bedeutung hat das Christusgeschehen nur in dem Sinn, „daß es die ganze Welt des Menschen betrifft“ (ebd.). Die kosmische Herrschaft Jesu kann keine substantielle Verwandlung der Welt bedeuten. „Was sich wandelt, ist vielmehr das Verhältnis des Menschen zu Gott; damit dann aber auch sein Verhältnis zur Welt“ (S. 44). Ob die Welt die alte oder die neue ist, „das hängt nicht von ihrem in ihr selbst begründeten Zustand ab, sondern einzig und allein davon, ob der, der in ihr lebt, aus ihr, der Welt, oder aus Gott lebt“ (S. 53).

Jesus selbst hat — obwohl die Evangelien uns kein Wort darüber sagen — im eigenen Glauben sein Selbst- und Weltverständnis aus Gott empfangen. Sein Glaube war für ihn der einzige Grund, „auf den er sich und seine Verkündigung gründen konnte“ (S. 195). Im Glauben vernahm Jesus den Ruf, das Weltsein der bestehenden Welt zu beenden und an die Stelle des „abgöttischen Weltseins“ (S. 198), d. h. der bisher gegenüber der Welt „herrschenden Frömmigkeit“ (S. 202), das neue Weltverstehen zu setzen, das ihm auf sein Bitten und Glauben hin durch Gottes Handeln widerfuhr. Gott handelte an ihm „in einer so umfassenden Weise . . . wie an keinem anderen“ (S. 206). „So ist es dieses Leben und die sich in ihm ereignende Geschichte, worin Gott sich mit seinem Handeln am Menschen so geoffenbart hat wie nirgendwo sonst“ (S. 207). Aber Jesu Einheit mit Gott darf auf keinen Fall so verstanden werden, „als wäre Jesus der, der das Bitten erfüllt und dem Glauben möglich macht, was er glaubt“. Verstände man es so, „dann setzte man Jesus an die Stelle Gottes“ (S. 212). Das aber darf nicht geschehen, da Jesus ja alles durch „Gottes alleinige Tat“ widerfährt. Daher kann auch unser Glauben, „das durch das seinige seine Vollendung und mit ihr seinen eigentlichen Sinn erfährt, nicht in dem Sinne Glaube an Jesus

sein, als ob das, was einem darin widerfährt, von ihm getan sei (S. 213).

Übermacht der Idee über die Geschichte

Für Gogarten ist es also nur innerhalb einer entschieden anthropologisch verfaßten Christologie möglich, Jesus „geschichtlich“ zu denken. Das urchristliche Kerygma von der Auferstehung und Erhöhung Jesu versucht er in „eine andere, unserem heutigen Denken näherliegende Begrifflichkeit zu übersetzen“ (S. 63). Für die Höhen und Tiefen der Christologie, wie sie im ganzen Corpus Paulinum und bei Johannes aufgezeigt werden, gibt es in diesem Entwurf sowenig Raum wie für die altkirchliche Verkündigung der Gottheit Jesu. Es ist daher eindringlich zu fragen, worauf eigentlich die Befugnis zu einer derartigen Verkürzung der überlieferten Christusverkündigung beruht. Wird hier nicht unter dem Zeichen „geschichtlichen Denkens“ noch einmal, und zwar in einer sehr versteckten und selbstverständlichen Weise, ungeschichtlich gedacht? Ist es nicht sehr bezeichnend, daß z. B. das Alte Testament, in dem doch auch das „abgöttliche Weltsein“ der Welt scharf bekämpft wurde, so wenig beachtet wird. War Jesus, wenn er nichts weiter als ein neues Weltverständnis gebracht hat, mehr als einer der Großen des Alten Bundes? Beugt man sich zuletzt nicht doch wieder der Herrschaft einer auf der menschlichen Subjektivität gründenden Weltansicht mit all den damit verbundenen, längst selbstverständlich gewordenen anthropozentrischen Vorstellungskomplexen? Bekommt am Ende nicht doch wieder die Idee die Übermacht über die Geschichte?

Es soll nicht verkannt werden, daß es in Gogartens Werk großartige Seiten gibt, die die umwendende Kraft der Verkündigung Jesu mit geradezu atemberaubender Eindringlichkeit zur Sprache bringen. Dennoch wird eine Christologie, die sich ihrer Verantwortung vor der ganzen Geschichte des Glaubens bewußt ist, nicht aus einer so überlegenen und auf ihre Weise „dogmatischen“ Position über die biblische und altkirchliche Überlieferung zu Gericht sitzen können.

Ambivalente Gefahren

Angesichts der höchst schwierigen Fragen, die das geschichtliche Denken heute der Christologie aufgibt, wächst aber neuerdings auch das Unbehagen an Karl Barths Gegenversuch, die Dogmatik durch eine radikal-christologische Injektion zu retten, die sie völlig in Christologie verwandeln müßte. In seiner kürzlich erschienenen Leipziger Habilitationsschrift deutet Ernst-Heinz Amberg bescheiden, aber entschieden auf die Gefahren einer totalen Christologisierung der Dogmatik. Denn es droht nicht nur eine Verarmung der dogmatischen Optik, wenn ständig ein christologischer Filter vorgeschaltet sein muß, sondern es steht auch zu befürchten, daß, wo alles christologisch bestimmt sein soll, am Ende nichts mehr christologisch bestimmt ist (E.-H. Amberg, *Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Berlin 1966, S. 63). Bei dauernder Verwendung kann der Ausdruck „Name Jesus Christus“ allzuleicht zur dogmatischen Formel gefrieren und die Einzigartigkeit der Christologie gefährden, so daß man schließlich paradoxerweise „Barth gegenüber weniger die Dogmatik gegen die Christologie zu verteidigen hätte als vielmehr die Christologie gegen die Dogmatik“ (S. 64). Gerade die Konfrontierung mit dem Problem des historischen Jesus stellt „für die Theologie

den unbedingt notwendigen selbständigen Charakter der Gotteslehre klarer heraus“ (S. 132).

Man muß in der Tat fragen, ob die Christologie im Bereich Bultmanns und Gogartens eine so radikal anthropologische Wende hätte nehmen können, wenn dort die Gotteslehre, vor allem aufgrund des alttestamentlichen Zeugnisses, eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Christologie bewahrt hätte. Andererseits ist aber auch Karl Barths Zurückweisung der historischen Fragestellung in der Christologie auf die Dauer nicht durchzuhalten, wenn die christliche Botschaft glaubwürdig bleiben soll.

Katholische Untersuchungen

Welche Wege geht die katholische Christologie angesichts der dramatischen Auseinandersetzungen zwischen Geschichtstheologie und Existenztheologie im evangelischen Raum? Da die auf dem Konzil diskutierten Fragen, zu denen die Grundfragen der Christologie bekanntlich nicht gehörten, immer noch die meiste Aufmerksamkeit beanspruchen, zeichnet sich vorläufig nur in wenigen Publikationen die Problematik der nachkonziliaren katholischen Christologie ab. Zunächst geht es vor allem um die seit der Modernistenkrise latent weiterschwebende Frage, ob und wie weit es überhaupt zwischen dem geschichtlichen Denken und der überlieferten Christologie, die sich bisher allen tiefgreifenden Änderungsforderungen der Neuzeit widersetzt hat, zu einem fruchtbaren Gespräch kommen kann.

In seiner *Quaestio disputata* *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Freiburg 1966) versucht der Freiburger Dogmatiker Helmut Riedlinger einen Weg zu einem geschichtlichen Verständnis der geistigen Existenz dessen zu bahnen, „der im Glauben und in der Verkündigung der Kirche als der Christus erschien und erscheint“ (S. 10). Es geht also nicht um die Psychologie eines „historischen Jesus“, wie ihn eine von der kirchlichen Überlieferung kritisch distanzierte und sich neuzeitlich autonom verstehende Historie vorzustellen versucht, sondern um die Glaubwürdigkeit des kerygmatischen und dogmatischen Christus. Das schwierigste Hindernis, das sich dem geschichtlichen Verständnis zunächst entgegenstellt, ist die Geschichtlichkeit des urchristlichen Kerygmas selbst, weil in ihm verschiedene, kaum harmonisierbare Deutungen der geistigen Existenz Jesu übereinandergelagert sind. Die schärfste Diskrepanz zeigt sich zwischen der Darstellung der — in sich schon sehr verschiedenen — Synoptiker und der des Johannesevangeliums, von dem sich die dogmatischen Darstellungen im Lauf der Jahrhunderte immer mehr leiten ließen.

Hervorhebung der Geschichtlichkeit

Aber auch in den ältesten Textschichten sehen wir Jesus trotz seiner echten Auslieferung in die irdische Geschichtlichkeit von starken Zügen „himmlischer Daseinsweise“ und „himmlischer Herrlichkeit“ geprägt (S. 41). Die von Anfang an im Kerygma bestehende „Spannung zwischen Geschichtlichkeit und Vollendung des irdischen Wissens Jesu“ (S. 71) tritt uns auch in der johanneischen Sicht des fleischgewordenen Wortes entgegen, so daß der Widerspruch zwischen den Synoptikern und Johannes nicht völlig unlösbar erscheint. Freilich ist nicht zu leugnen, daß Jesus im Johannesevangelium viel offener als in den synoptischen Evangelien als der erhöhte, gegenwärtige Herr „die Gemeinde in der Sprache der Geistzeit anspricht“ (S. 59). Da wir also schon in der biblischen

Christologie mit einer sehr beträchtlichen „Auflichtung und Überblendung“ des geschichtlichen Lebens Jesu rechnen müssen, geht es nicht an, „Wissensebenen, Wissensarten und Wissensgrenzen“ Jesu eindeutig festzulegen (S. 156).

Die kirchliche Überlieferung ist, wie sich an zahlreichen Texten zeigen läßt, immer wieder der Gefahr erlegen, die Geschichtlichkeit des Wissens Jesu zu verkürzen und das irdische Leben schon ganz in den Glanz des himmlisch vollendeten Herrn zu stellen (S. 72—100). Die Versuche Hermann Schells und Alfred Loisy, der Geschichtlichkeit Jesu gerechter zu werden, waren wegen der zahlreichen Angriffsflächen, die sie boten, und wegen der Übermacht der herrschenden Vorstellungen zum Scheitern verurteilt (S. 101—123). Daher ist heute von einer geschichtlichen Interpretation des urkirchlichen Kerygmas her ein Verständnis der geistigen Geschichtlichkeit Jesu anzustreben, das die Fragwürdigkeit einiger inzwischen „klassisch“ gewordener und auch durch neuere lehramtliche Äußerungen begünstigter Theologumena deutlich erkennen läßt.

Das Wissen Jesu als „geschichtliche Gottesschau“

Das Wissen Jesu könnte demnach als „geschichtliche Gottesschau“ bezeichnet werden. Gemeint ist damit aber nicht „eine besondere, vom übrigen Geistesleben verschiedene Art des Wissens, sondern das Ganze des Wissens Jesu, in dem Geschichtlichkeit und eschatologische Herrlichkeit in einer uns letztlich unbegreiflichen Weise vereinigt sind“ (S. 158). In dem Wort „geschichtlich“ soll alles bewahrt sein, was uns die biblische Verkündigung über das Nichtwissen, die Wissensbeschränkungen, Fragen und Fortschritte des Selbst- und Weltverständnisses Jesu mitteilt. Zugleich soll dadurch aber auch eine von uns aus nicht zu begrenzende Möglichkeit der Auslieferung Gottes an die Geschichtlichkeit offen gehalten werden, so daß die Gottesschau im irdischen Jesus nicht ständig irgendwo „im Untergrund des Bewußtseins oder an der Spitze der Seele“ anwesend sein muß (S. 159). Der Name „Gottesschau“ sagt uns aber zugleich, daß Jesus „nicht nur in seiner Gotteserkenntnis, sondern in seinem ganzen Selbstbewußtsein und Weltwissen in einzigartiger Weise über Welt und Zeit hinaus bei Gott war, ja Gott selbst war“ (ebd.).

Offensichtlich soll das, was uns hier angeboten wird, nicht die endgültige Lösung einer Frage sein, zu der seit Jahrhunderten „immer wieder in Aporien endende Antworten“ beigebracht würden. Denn eine endgültige Lösung ausgerechnet in unserer verworrenen Zeit anbieten zu wollen, „wäre entweder naiv oder vermessen“ (S. 155). Immerhin ist ein Weg gewiesen, der von den bisher gültigen Schemata „seliges Wissen, eingegossenes Wissen, erworbenes Wissen“ zum geschichtlichen Verständnis des biblischen Kerygmas und damit ins Offene der Wahrheit zurückführt. Freilich wird sich die Frage nach dem historischen Jesus auf die Dauer nicht so, wie es in dieser „*Quaestio disputata*“ geschieht, ausklammern lassen. Außerdem drängt sich die Frage auf, ob die Verkümmern der menschlichen Geschichtlichkeit Jesu in der überlieferten Dogmatik nicht doch eine unausweichliche Konsequenz der altkirchlichen Christologie ist. Sind wir nicht auch vor die Alternative gestellt, entweder die Kontinuität mit der altkirchlichen Christologie zu bewahren oder im heutigen Sinn geschichtlich zu denken und damit der Zweinaturenformel den Abschied zu geben?

Die bekannte niederländische „Tijdschrift voor theologie“ stellt sich dieser Frage in aller Offenheit. Unter dem Titel „Christus und die Welt“ bringt sie (Jhg. 6, 1966) eine Reihe wichtiger christologischer Aufsätze, unter denen besonders der des Augustiners A. Hulsbosch wegen seiner kühnen Kritik der Zweinaturenlehre Aufsehen erregte (S. 250—273).

Die Geschichte der Christologie sieht er als dauernde Suche nach der Einheit jener Person, die uns als Mensch bekannt ist und die wir doch als Sohn Gottes bekennen. Die Kirche hat zwar an dieser Einheit stets festgehalten, aber ihre Zweinaturenformel stand mit ihr stets in scharfer Spannung. Da diese Spannung heute auch im katholischen Raum kaum noch erträglich ist und viele Gläubige dem von der Kirche verkündigten Christus entfremdet, ist nach einem neuen Verständnis der Einheit Jesu zu suchen.

Hulsbosch sucht zunächst einen neuen Zugang vom evolutiven Weltverständnis her, das die sukzessiven Phasen der anorganischen Materie, des Pflanzen- und Tierlebens und schließlich des Menschenlebens kennt. Dabei wird die je folgende Phase nicht durch ein neu hinzukommendes Prinzip konstituiert. Denn die höhere Evolutionsstufe wird jeweils als Möglichkeit der vorangehenden Stufe verstanden, die erst in der höheren aktualisiert wird. So ist „das lebende Wesen nicht Materie plus Leben, sondern lebende Materie. Der Mensch ist nicht Materie plus Geist, sondern — wenigstens in einem bestimmten Sektor seiner Leiblichkeit — geistige Materie“ (S. 253). Wenn wir das geistige Leben des Menschen nicht einer zur Materie hinzutretenden Geistseele zuschreiben, sondern als Möglichkeit der Materie sehen, „wird jede Form von Dualität vermieden und kann der Mensch wirklich als eine Einheit verstanden werden“ (ebd.).

. . . und ihre Grenzen

Entsprechend wäre in einer evolutiven Weltkonzeption die Annahme, daß es in Jesus zusätzlich zu seiner menschlichen Natur noch ein besonderes göttliches Prinzip, die göttliche Natur, gegeben habe, „ebenso fremd wie die Annahme einer Geistseele“ (ebd.). Jesus wäre demnach nur als ein „auf neue und höhere Weise“ existierender, „besonders begnadeter Mensch“, aber nicht mehr als der „mit dem Vater in der göttlichen Natur einige Sohn“ (S. 254) zu sehen.

Es ist Hulsbosch offenbar nicht bekannt, daß auch in einem evolutiven Kontext der Sinn der Selbsttranszendenz des Menschen Jesus in die Wirklichkeit Gottes und damit auch der Sinn der Zweinaturenformel aufgezeigt werden kann, wie es Karl Rahner schon vor fünf Jahren in geistvoller Weise getan hat (K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie, Band 5, Einsiedeln 1962, S. 183 bis 221).

Das Zweite, was Hulsbosch zu einer Neuorientierung der Christologie treibt, ist der „ausgesprochen statische Charakter“ des Dogmas von Chalkedon (ebd.). Er sieht in dessen Rahmen keine echte Möglichkeit, den Unterschied zwischen der geschichtlichen und der himmlischen Existenzweise Jesu zur Geltung zu bringen. Leider fehlt jeder Ansatz zu einem geschichtlichen Verständnis der Zweinaturenformel, wofür z. B. die ausgezeichnete Studie von Jacques Liébart sehr hilfreich gewesen wäre (J. Liébart,

Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon, Handbuch der Dogmengeschichte, III, 1 a, Freiburg i. Br. 1965).

Die beiden angeführten „Argumente“ will Hulsbosch freilich nur als „Herausforderung“, nicht als „das letzte Wort in dieser Frage“ verstanden wissen (S. 256). Im Anschluß an Cyrill von Alexandrien, den großen Verteidiger der Einheit Jesu, verdeutlicht er seine Auffassung folgendermaßen: In Christus gibt es nicht „die Präsenz eines Menschen, worin sich die davon verschiedene Präsenz Gottes geltend macht; nein, diese Präsenz ist als solche die Präsenz Gottes. Christus ist vollkommen einer, denn er ist nichts als Mensch, aber als solcher ist er gerade die Manifestation Gottes“ (S. 257).

Christus „nichts als Mensch“?

Obwohl Christus nichts als Mensch ist, gilt dennoch das alte Dogma: „Christus ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ (S. 262). Er ist „Gott von Gott, Licht vom Licht, weil der Vater selbst es ist, der sich in ihm uns offenbart“ (S. 264). Die göttliche Würde Jesu kommt gerade dadurch ans Licht, daß er den Vater offenbart und der Vater in seiner Gestalt sichtbar wird (ebd.). Weil Jesus, obgleich nichts als Mensch, in seinem menschlichen Subjektsein doch wahrhaft Gott ist, kann er sich selbst auch die Präexistenz zuschreiben. Aber diese Präexistenz ist nichts anderes als „die zurückprojizierte Subjektivität des Menschen Jesus in seiner Gottessohnwürde“ (S. 266). Schließlich muß auch gesagt werden: „Die göttliche Dimension, die Christus als Offenbarung des Vaters besitzt, ist der Geist. Der Geist und Christus sind zwei Bezeichnungen derselben Wirklichkeit, weil der Geist Gott ist, insofern er sich in der Gestalt Christi offenbart“ (S. 268).

Wenn wir auf die heutige evangelische Christologie blicken — was Hulsbosch unterläßt —, so erscheinen solche Formulierungen nicht sonderlich originell. Es ist nur nicht ersichtlich, wie sie in einem katholischen Kontext aufrechterhalten werden können, solange das katholische Traditionsverständnis eine offene Abkehr von der altkirchlichen Christologie ausschließt.

Daß man sich aber mit Hulsboschs Anliegen ernsthaft auseinandersetzen muß und seine schockierenden Äußerungen nicht in Bausch und Bogen als ketzerisch abtun kann, zeigt Edward Schillebeeckx in seiner wohlwollenden kritischen Reflexion (S. 274—288). Bei aller Kritik betont er auch, daß die Gottheit Jesu uns nur in der einzigartigen Weise seines Menschseins zugänglich ist: „Dieser Mensch ist Sohn des Vaters und offenbart den Vater in seinem menschlichen Sohnsein. Dieses Sohnsein liegt also nicht außerhalb dieses Menschen“ (S. 283). Schillebeeckx ist jedoch überzeugt, daß die recht verstandene Lehre von der hypostatischen Union keinen falschen Dualismus enthält.

Schwelende Grundlagenkrise

Piet Schoonenberg befaßt sich in seiner kritischen Stellungnahme vor allem mit der Darstellung der Präexistenz Jesu in der Schrift und in der Vätertheologie vor Origenes (S. 289—306). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Präexistenz in der Schrift nicht deutlich dargestellt wird als „ein handelndes und damit im Vollsinn persönliches Vorleben und daß dies sicher nicht der Fall ist für die innergöttliche Präexistenz Christi“ (S. 296). Auch als Origenes die Präexistenz des ewigen Logos deutlicher hervorhob, blieb doch der Bezug zur Schöpfung erhalten.

Schoonenberg glaubt daher sagen zu können: „Ein präexistenter Sohn, wie wir uns ihn in unseren theologischen Spekulationen vorstellen, d. h. nach Analogie unseres bewußten und freien Personseins, besteht abgesehen von der Menschwerdung nicht“ (S. 291). Zwar macht sich Schoonenberg die Thesen Hulsboschs keineswegs alle zu eigen, aber er besteht doch auch sehr energisch auf einer Überprüfung der Grundlagen der traditionellen Christologie.

Der in Holland unternommene Vorstoß zeigt jedenfalls deutlich genug, was die Stunde geschlagen hat. Mit Feueralarm und harten Gegenschlägen läßt sich die schwelende Grundlagenkrise freilich nicht mehr aus der Welt schaffen. Da das unwiderruflich zugelassene geschichtliche Denken auch im Bereich der Christologie wie ein Sauerteig alles durchwirkt, wird es größter Besonnenheit und Geduld bedürfen, um aus dem Zerfallenden dennoch die alte Wahrheit neu zu entbergen.

Die Kirche in den Ländern

Entwicklungen im amerikanischen Katholizismus

Als Chesterton in den zwanziger Jahren die Vereinigten Staaten besuchte, war er beeindruckt von der Vitalität der amerikanischen Katholiken. Er sah aber auch Schwächen, besonders einen zu billigen Konformismus mit der Neuen Welt, in der eine neue Form des Heidentums sich durchzusetzen begann. Dieselben positiven und negativen Züge kann man wohl auch noch heute in den Vereinigten Staaten und in der katholischen Kirche dieses Landes beobachten. Nur braucht man heute keine ausländischen Kritiker mehr, um so etwas auszusagen. Die Kirche in den Vereinigten Staaten ist in ein neues Stadium ihres Selbstverständnisses getreten. Manche Beobachter glauben, bemerken zu können, daß sie erst jetzt zu einer selbstkritischen Bestandsaufnahme kommen kann, weil diese eine wissenschaftlich fundierte Objektivierung der Mentalitäten und Situationen voraussetzt. Man darf aber nicht vergessen, daß die amerikanische Kirche im Lauf ihrer kurzen Geschichte immer Vertreter gefunden hat, die sich über die Ereignisse und Entwicklungen Gedanken machten. Es ist erstaunlich zu lesen, wie die geistige Elite der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, und zwar Bischöfe wie Gibbons, English und Ireland, Männer wie Keane oder Hecker sich der spezifischen Aufgabe der Kirche im werdenden und wachsenden Amerika bewußt gewesen sind. Zwar hat die Verurteilung des „Amerikanismus“ durch Papst Leo XIII. dazu beigetragen, das Licht dieser geistlichen Bewegung für fast ein halbes Jahrhundert unter den Scheffel zu stellen oder in einem pragmatischen Pfarrbetrieb unter die Oberfläche zu versenken. Doch die heutigen revolutionsartigen Entwicklungen in der Kirche Amerikas sind nicht ohne Wurzeln in der Geschichte der Vergangenheit.

Gründe für den gegenwärtigen Aufbruch

Analysiert man die Spannungen, die sich bei dem gegenwärtigen Umbruch in der Mentalität der amerikanischen Katholiken abzeichnet, so fällt es nicht schwer, wenigstens die allgemeinen Ursachen dafür festzustellen. Zu nennen wäre an erster Stelle der Einfluß der modernen katholischen wie protestantischen Theologie, die in den Vereinigten Staaten gegenwärtig aufmerksam studiert, übersetzt, popularisiert und seit kurzem auch im Lande selbst produziert wird, und man erinnert sich noch der Schwierigkeiten, die von Vertretern der Hierarchie und einzelner amerikanischer katholischer Universitäten, einzelnen ausländischen Theologen, wie Küng und Baum, aber auch Amerikanern, wie Tavard und Weigel, bei verschiedenen

Referaten und akademischen Veranstaltungen gemacht wurden. Aber binnen kurzer Zeit ist „konziliare“ oder „moderne“ Theologie in den USA zur Mode geworden. Hinzu kommt die wachsende — sowohl zahlenmäßige wie qualitative — Bedeutung katholischer Intellektueller. Sie besitzen ihre eigenen Publikationsorgane, nehmen Stellung und melden Kritik an. Ein sehr beachtliches Phänomen in den Vereinigten Staaten ist gegenwärtig das zunehmende Engagement bei einem Teil des Klerus und der Ordensleute (einschließlich der Ordensfrauen) für soziale Fragen, und zwar weniger durch eigene geschlossene Gruppenbildung, sondern durch Teilnahme an den größeren nationalen Bewegungen, wie etwa an der Bürgerrechtsaktion von Martin Luther King. Auch hierin war das Konzil ein gewichtiger Katalysator. Zudem darf man den Einfluß zweier Persönlichkeiten auf den gegenwärtigen Umbruch im amerikanischen Katholizismus nicht übersehen: von Johannes XXIII. und Präsident Kennedy. Diese beiden Figuren dienten aber keineswegs der Selbstbestätigung der Katholiken, die sich durch sie endlich national und international als „loyal“ und „relevant“ ausweisen konnten. Denn beide Gestalten waren eine lebendige Kritik an dem Konformismus der Katholiken. Die theologische Diskussion hätte den amerikanischen Katholizismus gewiß nicht auf so breiter Basis in Bewegung gebracht wie das praktische Beispiel von Johannes XXIII. und Kennedy. Daß Johannes XXIII. eine „charismatische“ Vatergestalt war und Kennedy die junge Generation verkörperte, war für den gesamten Erneuerungsprozeß von größter Bedeutung, denn auf diese Weise wurden alle Generationen erfaßt. Die Verpflichtung zum Dienst an der Welt und nicht nur an noch so berechtigten partikulären kirchlichen Interessen wurde den amerikanischen Katholiken durch diese beiden Gestalten sehr konkret vordemonstriert. Das Beispiel hat seine Wirkung nicht verfehlt (vgl. Edward Duff SJ, *Soziologie des amerikanischen Katholizismus*, „Orientierung“, 30. 4. 66, S. 95). Der gegenwärtige Umbruch kommt also nicht unerwartet, obwohl wenige ihn haben kommen sehen. Während viele noch von einem dreiteiligen Pluralismus sprechen, wonach die Vereinigten Staaten nicht nur rein religiös, sondern auch sozial in mehr oder weniger konfessionell bestimmte Bevölkerungsgruppen aufzuteilen sind: nämlich Protestanten, Katholiken und Juden (vgl. W. Herberg, *Protestants, Catholics, Jews*, 1956), hat sich in Wirklichkeit eine „Vierte Kraft“ ausgebreitet, der atheistische „Humanismus“. Er hat tiefe Wurzeln. Man könnte seine deistischen Vorformen bis in die Anfangszeiten der Staaten zurückverfolgen. Vor dem ersten Weltkrieg war es der Fortschrittsgedanke, dann der Aufschwung der empirischen