

Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi

Neue Entwürfe

Von Klaus Reinhardt

Im Christusverständnis der Gegenwart vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel. Bis vor wenigen Jahren hätte jeder Christ, zumindest jeder katholische Christ, auf die Frage, warum er sich zu Jesus bekenne, ohne Zögern geantwortet, Jesus sei eben mehr als ein Mensch, er sei der Gottmensch, der menschengewordene ewige Sohn Gottes. Heute ist diese Antwort fraglich geworden. Andere Antworten werden laut: Wir glauben an Jesus als den wahren, den exemplarischen, den neuen Menschen. Dieser Wandel im Christusverständnis und Christusbekenntnis wird besonders deutlich in der theologischen Reflexion.

I

Zwei Ereignisse vor allem markieren den Beginn der neuen Christologie: die 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon (451–1951), ein Ereignis, das vor allem die katholische Theologie berührte, und die fast gleichzeitig einsetzende Wiederentdeckung des »historischen Jesus« in der protestantischen Theologie.

1. Die 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon machte nicht nur die überragende Bedeutung der altkirchlichen Christologie offenbar, die bis in die Gegenwart hinein zumindest im katholischen Raum alles christologische Fragen und Denken bestimmt hat; es zeigte sich auch die Relativität dieser Christologie: ihre immanente Problematik, ihr Abstand von den biblischen Ursprüngen, ihre Fremdheit für das moderne Denken und Empfinden. Immer mehr drängte sich die Frage auf, ob sich die anstehenden Probleme, etwa das in den vorausgehenden Jahrzehnten vielverhandelte Problem des Selbstbewußtseins Jesu, nicht besser in einem anderen christologischen Modell lösen ließen. In dieser Situation bekam die Forderung Karl Rahners, Chalkedon nicht als Ende, sondern als Anfang zu verstehen, programmatischen Charakter¹; sein Vorschlag, die chalkedonische Zwei-Naturen-eine-Person-Formel zu überschreiten und Jesus als den einmaligen Höhepunkt des allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses zu begreifen, wurde richtungswei-

¹ K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang? In: Das Konzil von Chalkedon (hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht) III. Würzburg 1954, S. 3–49 = Probleme der Christologie von heute. In: K. Rahner, Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, S. 169–222.

send. Auf der Suche nach einer neuen Christologie öffnete sich die katholische Theologie nun verschiedenen Einflüssen. Der Versuch von Teilhard de Chardin, Christusglaube und evolutive Weltsicht miteinander zu versöhnen, zog viele in seinen Bann. Vor allem aber gewannen die christologischen Entwürfe protestantischer Autoren besondere Aktualität; denn die protestantische Theologie hatte sich schon seit der Zeit der Aufklärung mehr oder weniger von der durch das altkirchliche Christosdogma geprägten Christologie emanzipiert und hatte versucht, in Auseinandersetzung mit dem historischen Denken der Neuzeit den Christusglauben neu zu begründen. Besondere Bedeutung kam dabei der Wiederentdeckung des »historischen Jesus« in der »nachtbultmannschen« Theologie zu.

2. Die Wiederentdeckung des »historischen Jesus«. – Als Ernst Käsemann 1953 erneut die Frage nach dem historischen Jesus stellte², da wollte er keineswegs den Versuch der liberalen Jesusforschung des neunzehnten Jahrhunderts wiederholen und das wahre, durch die kirchliche Christusverkündigung angeblich verfälschte Bild Jesu wieder freilegen. Er war sich durchaus bewußt, daß dieser Versuch gescheitert ist und daß wir den wahren, wirklichen Jesus nur im Christuszeugnis der gläubigen Gemeinde erreichen. Aber bedeutet das, wie Rudolf Bultmann meinte, daß die Frage nach dem historischen Jesus historisch wenig erfolgreich und vor allem theologisch illegitim sei, weil eine historische Absicherung dem Wesen des Glaubens widerspreche? Im Gegensatz zu Bultmann waren Käsemann und mit ihm viele andere Schüler Bultmanns der Auffassung, daß eine so weitgehende Konzentration des Christusglaubens auf das Kerygma zu einer neuen Form des Doketismus führe. Um diese Gefahr zu bannen, wollten sie zeigen, daß die Christusaussagen der Gemeinde in der Person Jesu selbst begründet sind, daß der erhöhte Herr kein anderer ist als der irdische, gekreuzigte Jesus von Nazareth. So rückte die Person Jesu von neuem in den Mittelpunkt der theologischen Forschung.

Eine Fülle von mehr oder weniger ausgeführten christologischen Entwürfen bezeugt, wie intensiv die Theologen gerade in den letzten zwei Jahrzehnten um das Verständnis der Person Jesu gerungen haben³. Aus der deutschen

² E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus. Vortrag auf der Tagung alter Marburger am 20. 10. 1953 in Jugenheim: ZThK 51 (1954), S. 125–153 = E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960, S. 187–214. – Für das Verhältnis der neuen zur alten, d. h. liberalen Frage nach dem historischen Jesus vgl. R. Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage. Göttingen 1967.

³ Einen Überblick über die christologischen Entwürfe bieten: T. Citrini, Gesù Cristo Rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica. Venegono Inferiore 1969; J. Galot, Vers une nouvelle christologie. Paris 1971; H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer zukünftigen Christologie. Freiburg i. Br. 1970, S. 503–670; R. Lachenschmid, Christologie und Soteriologie. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (hrsg. von H. Vorgrimler und

katholischen Theologie sind vor allem zu nennen die Beiträge von H. U. von Balthasar, W. Breuning, H. Küng, H. Mühlen, K. Rahner, J. Ratzinger, M. Schmaus und D. Wiederkehr; dazu kommen aus dem benachbarten Ausland die Werke von A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, Ch. Duquoc und J. Galot. Aus der protestantischen Theologie sind zu nennen K. Barth, H. Braun, F. Buri, G. Ebeling, E. Fuchs, F. Gogarten, E. Jüngel, J. Moltmann, W. Pannenberg, R. Schäfer und P. Tillich.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die Entwürfe im einzelnen darzustellen und zu würdigen. Wir müssen uns darauf beschränken, einige typische Formen der neuen Christologie vorzustellen und sie daraufhin zu untersuchen, wie sie die Frage nach der einzigartigen Bedeutung der Person Jesu beantworten.

II

Die klassische Christologie hat die singuläre Bedeutung Jesu in einer großartigen, nicht mehr zu überbietenden Weise herausgestellt: Jesus, der menschengewordene Sohn Gottes, Gott und Mensch zugleich. Warum genügt diese Aussage heute nicht mehr? Wenn wir der modernen Kritik an der klassischen Christologie nachgehen, so werden wir vielleicht nicht zu einem zutreffenden Urteil über die historische Bedeutung dieser Christologie kommen⁴, wohl aber werden wir daraus einen ersten Aufschluß über die Intentionen der neuen Christologie erhalten⁵.

1. Essentialistische Christologie. – Ein erster Vorwurf lautet, die traditionelle Christologie habe essentialistischen Charakter; sie spekuliere

R. Van der Gucht) III. Freiburg i. Br. 1970, S. 82–120; H. Tiefenbacher/A. Schilson, Die Frage nach Jesus, dem Christus. Christologische Entwürfe in der Theologie der Gegenwart. In: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 563–570. – Für die vorangehende Zeit siehe A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie. In: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle, Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, S. 265–299; R. Haubst, Probleme der jüngsten Christologie. In: ThRev 52 (1956), S. 145–162.

⁴ Zur historischen Beurteilung der altkirchlichen Christologie vgl. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition. London 1965; ders., Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chaledonische Christologie heute. In: Theologische Berichte I. Einsiedeln 1972, S. 69–169; B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia. Freiburg i. Br. 1970.

⁵ Zur Kritik der chaledonischen Christologie aus moderner Sicht vgl. außer dem in Anm. 1 genannten Aufsatz von Rahner P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969, S. 53–69; K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch. Freiburg i. Br. 1972, S. 51–69, 234–303; J. Ratzinger, Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung. In: Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit. Festgabe für H. Doms zum 80. Geburtstag, hrsg. von J. Tenzler. Regensburg 1972, S. 359–367; ders., Einführung in das Christentum. München 1968, S. 173–184; R. Slenczka, a. a. O. (Anm. 2), S. 118–123; D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie. In: Mysterium salutis III/1. Einsiedeln 1970, S. 511–518, 612–621.

über die Wesenskonstitution der Person Jesu und vergesse darüber seine heilsgeschichtliche Bedeutung.

Diesem Einwand könnte man entgegenhalten: Die klassische Christologie verdankt ihr Entstehen nicht nur der metaphysischen Spekulation, sondern auch, ja sogar primär dem soteriologischen Motiv der Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben. Allerdings spielt in dieser durchaus soteriologisch bestimmten Christologie nur ein Heilsereignis eine tragende Rolle, nämlich die Inkarnation; Tod und Auferstehung Jesu stehen dagegen ganz am Rande; die geschichtlich-eschatologische Perspektive fehlt völlig. So wird die Person Jesu in der Christologie weitgehend aus ihren heilsgeschichtlichen Bezügen herausgelöst; sie erscheint als die völlig einmalige »vertikal-ontologische Synthese«⁶ von Gott und Mensch und wird, wie die Geschichte zeigt, tatsächlich sehr leicht zum Gegenstand isolierter theologischer Spekulation.

Diese Kritik an der klassischen Christologie zeigt wenigstens im Negativbild die Desiderate für eine neue Christologie: Eine solche Christologie muß in einer viel umfassenderen Weise den heilsgeschichtlichen, soteriologischen, funktionalen Charakter der Erscheinung Christi miteinbeziehen.

2. Christologie »von oben«. – Die klassische Christologie ist eine typische Christologie »von oben«, eine Deszendenzchristologie. Sie setzt den Glauben an den trinitarischen Gott voraus und erklärt die Erscheinung Jesu durch die Vorstellung einer Inkarnation des göttlichen Logos.

Aber kann eine Christologie, die in dieser Weise »oben« ansetzt, wirklich noch »unten« ankommen, nämlich in der Geschichte Jesu von Nazareth und nicht zuletzt in seiner Gottverlassenheit am Kreuz? Kann eine solche Christologie Jesu menschliche Individualität, seine geschichtliche Entwicklung, seine Begrenztheiten, sein Leiden und Sterben wirklich noch ganz ernst nehmen? Sicher hat sich die alte Kirche ganz entschieden gegen den Doketismus abgegrenzt; sicher hat das Konzil von Chalkedon gegenüber den Monophysiten gerade die Menschheit Jesu hervorgehoben. Aber zumindest fehlt doch nach Auffassung der traditionellen Christologie Jesus die seiner Menschheit eigene Personalität. Fehlt ihm damit nicht der eigentliche Kern des Menschseins?

So erscheint die Gestalt des menschengewordenen Gottessohnes heute vielfach nicht mehr als die beglückende Erfüllung menschlichen Heilsverlangens, sondern weit eher als ein Mirakel, das sich nicht in den Zusammenhang der heutigen Welt einordnen läßt. Dann aber wird man diesen Gottmenschen entweder als ein mythisches Wesen betrachten, das uns nichts mehr angeht, oder man wird seine Anwesenheit als bedrückend und störend empfinden und sich deshalb nach Möglichkeit davon befreien⁷. Es hilft nicht viel, in dieser

⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Die Christologie im Spannungsfeld* (Anm. 5), S. 361.

⁷ Vgl. G. Muschalek, *Gott in Jesus. Dogmatische Überlegungen zur heutigen Fremdheit des menschengewordenen Sohnes Gottes*. In: *ZkTh* 94 (1972), S. 145–157.

Situation einfach an den Gehorsam des Glaubens zu appellieren. Der Glaube an Jesus als den menschengewordenen Sohn Gottes würde dann zu einem Gesetz, das die Kirche ihren Mitgliedern von außen, von oben her auferlegt.

Darum wollen heute viele Theologen die Christologie »von oben« durch eine Christologie »von unten« ersetzen oder wenigstens unterfangen. Die Christologie von unten setzt an bei der allgemein zugänglichen Erfahrung des Menschen Jesus. Es wäre jedoch ein grobes Mißverständnis einer Christologie »von unten«, wenn man meinte, sie betrachte Jesus einfachhin als einen Menschen unter anderen oder sie wolle gar Jesu Beziehung zu Gott leugnen. Das Gegenteil trifft zu. Gerade um zu verhindern, daß die Gestalt Jesu bedeutungslos wird, will die Christologie »von unten« die Gottessohnschaft Jesu neu begründen und verständlich machen.

Man könnte also sagen, der Unterschied der beiden christologischen Typen ist ein Unterschied des Früher und Später, ein Unterschied der Erkenntnisordnung und der Seinsordnung⁸; doch in der Kritik an der chaledonischen Christologie wird noch ein weiteres Moment genannt, das es verbietet, die beiden Typen der Christologie in dieser Weise miteinander zu verbinden.

3. Dualistische Christologie. – Die eigentliche Problematik der chaledonischen Christologie liegt nach Auffassung vieler Kritiker in der Zweinaturenlehre. Die klassische Christologie geht nicht aus von der einen Person Jesu Christi, die in sich die Fülle der Gottheit und der Menschheit enthält, und erklärt dann das Geheimnis dieser Person »von oben«, das heißt durch die Inkarnation des Gottessohnes, sondern sie geht in Wirklichkeit von zwei durch einen unendlichen Abstand getrennten Größen aus, nämlich von dem präexistenten göttlichen Logos und der geschaffenen menschlichen Natur, und versucht, »den Vorgang der Inkarnation als Zusammensetzung eines Individuums aus dem menschlichen und aus dem göttlichen Wesen zu denken«⁹. Die Fragestellung dieser Christologie ist also bestimmt durch das Bekenntnis des Konzils von Nikaia zur Präexistenz und zur Homousie des Gottessohnes mit dem ewigen Vater. Freilich hat die Kirche im Glauben an die Inkarnation und an die hypostatische Union jeglichen Dualismus grundsätzlich schon überwunden¹⁰; für das theologische Denken jedoch blieb die Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi immer ein ungeöstes Problem. Wie die Geschichte zeigt, führte die Zweinaturen-Christo-

⁸ So J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München 1972, S. 86, 88; vgl. auch K. Rahner, *Die zwei Grundtypen der Christologie*. In: *Schriften zur Theologie X*. Einsiedeln 1972, S. 227–238.

⁹ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Göttingen 1969, S. 333. Vgl. auch P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Anm. 5), S. 68; Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*. München 1968; K. Rahner, *Chalkedon* (Anm. 1).

¹⁰ Vgl. F. Ricken, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus*. In: B. Welte (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Freiburg i. Br. 1970, S. 74–117.

logie immer wieder in ausweglose Schwierigkeiten. Sie führte entweder zu der Annahme eines in sich gespaltenen, nur im Glauben als Einheit bejahten Christus, oder sie hielt an der Einheit der Person Jesu Christi fest, dann aber auf Kosten seiner wahren Menschheit oder seiner wahren Gottheit. Ist diese Aporie nicht Ausdruck des unbegreiflichen Mysteriums Christi? Keineswegs. Die Schwierigkeiten kommen doch zunächst von der dualistischen Ausgangsposition dieser Christologie¹¹. Will man also aus dem Engpaß herauskommen, dann muß man von der einen Person Jesu Christi in ihrer Relation zum Vater im Himmel und zu den Menschen ausgehen und zeigen, daß dieser Jesus ganz eins ist mit Gott und doch von ihm unterschieden bleibt.

III

Daß die mannigfaltigen Christologien unserer Tage die unverkürzte Menschlichkeit Jesu anerkennen, unterscheidet sie noch nicht prinzipiell von der chaledonischen Christologie. Die Differenz zeigt sich erst in der Art und Weise, wie sie die Einzigartigkeit Jesu bestimmen. So sehr nämlich nur ein Jesus, der restlos Mensch war, die Menschen anzusprechen vermag, ebenso sehr muß doch betont werden: Wäre Jesus nur ein Mensch unter anderen gewesen, dann hätte er gleichfalls wenig oder gar nichts zu sagen. Es kann also einer Christologie, wenn sie sich nicht selbst aufheben will, nie darum gehen, diejenigen Momente in der Person und im Leben Jesu auszuschalten, die Jesus über das gewöhnliche Maß eines Menschen hinausheben: seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau Maria, sein einzigartiges Sohnesbewußtsein, seine Auferstehung von den Toten und vieles andere. Voraussetzung jeder Christologie ist und bleibt der Glaube, daß dieser Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Individualität zugleich universale, absolute Heilsbedeutung hat. Im Gegensatz zur chaledonischen Christologie sieht jedoch die neue Christologie, wenn man so abkürzend sprechen darf, die einzigartige Bedeutung Jesu nicht in etwas, das vor, über oder hinter dem Menschsein Jesu zu suchen wäre, also in seiner göttlichen Natur oder in seiner präexistenten Gottessohnschaft, sondern in seinem Menschsein selbst: Jesus hat einzigartige Bedeutung und wird Sohn Gottes genannt, weil er auf einzigartige, exemplarische Weise Mensch ist¹².

¹¹ So besonders P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Anm. 5), S. 68, 97 (»Christologie ohne Zweifelt«); vgl. dazu K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi*. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chaledonischen Christologie. In: *TrThZ* 80 (1971), S. 273–289.

¹² So z. B. A. Hulsbosch, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als zoon Gods*. In: »*Tijdschrift voor Theologie*« 6 (1966), S. 250–273. Vgl. auch R. Michiels, *Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, demain*. Paris 1971, S. 150; Michiels zitiert aus der Antwort der holländischen Bischöfe auf die Fragen Kardinal Ottaviani vom 24. 7. 1966: *Il y a des théologiens sérieux qui sont convaincus de ne pas trahir les intentions des anciens conciles, notamment celui*

Die neue Christologie setzt also an die Stelle des Zweinaturenmodells ein christologisches Modell, in dem Jesus als die einmalige Aufgipfelung des allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses erscheint. Grundsätzlich ist die gesamte Schöpfung Offenbarung Gottes. Jesus Christus ist der höchste und einmalige »Fall« der allgemeinen Schöpfungsoffenbarung. Er ist in seinem Menschsein gleichsam Sakrament, Epiphanie, Erscheinungsform, Bild, leibhafter Ausdruck, Ereignis, Gegenwart Gottes in höchster, nicht mehr zu überbietender Weise¹³. Die Ordnung des Bundes, der Gnade, der hypostatischen Union kommt also nicht als etwas völlig Neues zur Schöpfungsordnung hinzu; die Schöpfung ist schon von Anfang an hingeordnet auf das Erscheinen Jesu Christi. Freilich ist diese höchste Aufgipfelung menschlicher Möglichkeiten in Christus ein absolut freies Gnadengeschenk Gottes, wie Karl Rahner und andere Vertreter dieser Christologie betonen; aber immerhin ist für Karl Rahner die Christologie so »die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen Anthropologie«¹⁴; Christologie ist »sich selbst transzendierende Anthropologie« und umgekehrt ist die Anthropologie »defiziente Christologie«¹⁵.

Eine Christologie, die in dieser Weise Jesus in dem universalen Horizont des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses sieht, hat in der Tat viele Vorteile: Die Menschwerdung Jesu erscheint nicht mehr als ein unverständliches Mirakel. Schon im Ansatz dieser Christologie ist auch die Soteriologie mitberücksichtigt: Jesus erfüllt die tiefsten Erwartungen der Menschheit. Aber ist auch die Einzigartigkeit Jesu in genügender Weise gewahrt?

Die neueren christologischen Entwürfe versuchen von verschiedenen Seiten her die Einzigartigkeit Jesu zu beleuchten. Es sind vor allem drei Ansatzpunkte, von denen aus die heutige Theologie einen Zugang zum Verständnis Jesu sucht: die Erfahrung der menschlichen Existenz, die Erfahrung der Welt in ihrer universalen Entwicklung und die Erfahrung der Geschichte¹⁶.

1. Jesus – Urbild menschlicher Existenz. – Wer die Vollendung menschlicher Existenz vor allem in der gegenseitigen Liebe und Hingabe sieht, der wird in Jesus den Menschen finden, der sich ganz und restlos für die anderen eingesetzt hat. Jesus »der Mensch für andere«, der »pro-existente« Jesus – das sind moderne Hoheitstitel Jesu¹⁷.

de Chalcedoine: ils n'ont nullement l'intention de laisser de côté la divinité du Christ, mais ils cherchent à la présenter selon un autre mode de pensée; ils disent que le Christ est Fils de Dieu parce qu'il est d'une manière unique et tout spéciale homme.

¹³ Vgl. zu dem Modell einer Christologie der Offenbarung: J. McIntyre, *The shape of christology*. London 1966, S. 144–171; und Citrini (Anm. 2).

¹⁴ K. Rahner, Art. Anthropologie. In: *Sacramentum mundi I*. Freiburg i. Br. 1968, S. 185.

¹⁵ K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute* (Anm. 1), S. 184, Anm. 1.

¹⁶ Vgl. K. Rahner, *Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gott-menschlichen Geheimnisses Jesu*. In: *Schriften zur Theologie X*. Einsiedeln 1972, S. 209–214.

¹⁷ Vgl. H. Schürmann, *Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?* In: »Diakonia« 3 (1972), S. 147–160.

Für wen dagegen die wahre Existenz des Menschen in der gehorsamen Hingabe an Gott besteht, der wird Jesu Bedeutung vor allem darin sehen, daß er als »Zeuge des Glaubens« in einer gottlosen Welt Gott und seine Herrschaft in neuer, wirkungsvoller Weise verkündet und so den Glauben an Gott ermöglicht¹⁸.

Beide Aspekte schließen sich nicht aus; sie fordern sich vielmehr gegenseitig. Allerdings werden sie von den einzelnen Theologen in verschiedener Weise einander zugeordnet. Während für H. Braun Jesu Berufung auf Gott nicht etwas wesentlich Neues zu seinem Leben in Gehorsam und Liebe hinzufügt, sondern nur Ausdruck für den radikalen Gehorsam und die radikale Gnade ist, aus der Jesus lebt¹⁹, betonen die meisten Theologen mit Recht die Theozentrik in der Verkündigung und im Verhalten Jesu; allerdings handelt es sich auch da zunächst um die Hingabe des Menschen Jesus an Gottes Willen.

Wie aber läßt sich nun die Einzigartigkeit der Hingabe Jesu an den Vater und an die Menschen begründen? Man stößt immer wieder auf die Antwort: Jesu Hingabe sei absolut, restlos, ohne jede Begrenzung. Aber was bedeutet dies? Es bedeutet zunächst einmal, daß sich Jesus ganz mit seiner Sendung identifiziert hat. In Jesus sind persönliche Existenz und Amt, Person und Sache, Individuum und Idee eins geworden²⁰. Diese Identität von Person und Sache schließt ein die absolute Fehlerlosigkeit und Sündlosigkeit Jesu. Weil es sich dabei um eine menschliche Möglichkeit handelt, so ist damit allerdings nicht die in der traditionellen Theologie sogenannte wesenhafte Unsündlichkeit Jesu gemeint, die aus der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit dem Logos folgt, sondern es handelt sich um eine faktische Sündlosigkeit, die sich immer wieder neu im Kampf mit den Versuchungen bewähren muß²¹.

Eine solche Auffassung der Einzigartigkeit Jesu kann anknüpfen an die Erkenntnisse der neueren Jesus-Forschung, vor allem an deren Einsicht, daß schon der irdische Jesus indirekt und implizit das Kommen der Gottesherrschaft an seine Person geknüpft hat. Vor allem aber vermag diese Auffassung bis zu einem gewissen Grade tatsächlich die universale Bedeutung Jesu aufzuzeigen. Wenn nämlich Jesus ganz mit der von ihm vertretenen Sache

¹⁸ So G. Ebeling, *Jesu und Glaube*. In: ders., *Wort und Glaube I*. Tübingen 1967, S. 203 bis 254; R. Schäfer, *Jesu und der Gottesglaube*. Tübingen 1970; W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie*. In: K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie* (Anm. 5), S. 211–226; W. Kasper *Einführung in den Glauben*. Mainz 1972, S. 43–56; H. U. von Balthasar, *Fides Christi*. In: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1960, S. 45–79.

¹⁹ H. Braun, *Jesu. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*. Stuttgart 1969, S. 160–161.

²⁰ Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/2*. Zürich 1948, S. 66–69; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. München 1968, S. 163, 182–184.

²¹ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Anm. 5), S. 103–111, 145–158.

identisch ist, dann gilt auch umgekehrt, daß man die von ihm vertretene Sache nur durch ihn, in Gemeinschaft mit ihm erreichen kann. Dann ist Jesus nicht nur ein anregendes Vorbild, sondern das Urbild schlechthin, in dem Idee und Individuum eins sind²². So kann Karl Rahner mit Recht sagen: »Ein solches radikales Vertrauen (zum Nächsten) liebt nämlich – suchend oder schon explizit findend – im Menschen einen Menschen mit (will sie absolute und menschliche Liebe zugleich sein), der die Radikalität solcher Liebe annehmen, tragen und als dem Menschen schlechthin gegenüber legitimieren kann . . .«²³.

Auf der Suche nach dem exemplarischen Menschen kann also durchaus die einzigartige Gestalt Jesu in den Blick kommen. Dennoch bleiben einige Fragen offen:

Kann und muß es denn im Bereich des Menschlichen überhaupt einen solch absolut vertrauenswürdigen, glaubenden, liebenden, heiligen Menschen geben? Schon D. F. Strauß hat mit Recht dazu bemerkt, es sei nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in ein einziges Exemplar auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen²⁴. Der Bereich des Menschlichen ist doch der Bereich des Relativen. Wenn ein Mensch mit dem Anspruch des Absoluten auftritt, so hat dieser Anspruch keine Evidenz; er kann bestritten werden. Nicht ohne Grund haben die Pharisäer Jesu Anspruch als Gotteslästerung empfunden. Vor allem aber stellt der Tod einen solchen Anspruch radikal in Frage. Kann man dem einfach entgegenhalten, Jesus habe in der freiwilligen Annahme seines gewaltsamen Sterbens den höchsten Beweis seiner Liebe zu den Menschen und seines Gehorsams gegenüber Gott gegeben? Ist diese Liebe wirklich verstehbar als eine letzte Steigerung menschlicher Liebe oder kommt hier nicht vielmehr Gottes Liebe zum Vorschein, die ihr Maß nicht an der Welt hat, sondern an einem göttlichen Gegenüber, dem sie von Ewigkeit her zugewandt ist?²⁵

Noch eine zweite Frage drängt sich auf: Könnte denn ein Jesus, der die Hingabe an Gott und die Menschen auf höchste, aber durchaus menschliche Weise sein ganzes Leben hindurch verwirklicht hat, die Menschen überhaupt aus ihrer Schuld befreien? Er wäre doch nur ein anregendes Beispiel und ein sittlicher Imperativ. Müßte man nicht eher wünschen, daß Jesus auch die Erfahrung des eigenen Versagens und Schuldigwerdens und der Wiederveröhnung gemacht hätte, damit er ganz solidarisch wäre mit dem Menschen?

²² Zum Begriff des produktiven Urbildes, vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* § 93, 2. ed. M. Redeker, Bd. II. Berlin 1960, S. 34–37.

²³ K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*. Einsiedeln 1968, S. 25.

²⁴ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* II. Tübingen 1840, S. 709.

²⁵ Vgl. P. Knauer, *Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie*. In: F. J. Schierse (Hrsg.), *Jesus von Nazareth*. Mainz 1972, S. 156–166, bes. 157–158; vgl. zum Problem der Sündlosigkeit Jesu auch W. Pannenberg, *Grundzüge* (Anm. 9), S. 368–378.

In dieser Auffassung, die in der Diskussion um die Sündlosigkeit Jesu gelegentlich vorgetragen wird²⁶, steckt durchaus ein echtes soteriologisches Anliegen, nämlich der Gedanke der Stellvertretung: Jesus steht nicht einfach als der sündlos Reine neben den Sündern; er wird aber auch nicht zu einem Sünder unter anderen, sondern er tritt als der sündlos Reine an die Stelle der sündigen Menschen, um ihr Los auf sich zu nehmen und sie so mit Gott zu versöhnen. Zu solcher Stellvertretung reicht doch wohl das Maß menschlicher Liebe nicht aus?

So stellt sich letzten Endes die Frage: Kann man wirklich die Rede von der Gottheit bzw. Gottessohnschaft Jesu ersetzen durch die Rede von seiner exemplarischen Humanität oder von seiner menschlichen Transzendenz? Es zeigt sich, daß zumindest solche christologischen Entwürfe, die Jesu Gottessohnschaft nur als einen »Ausdruck« seiner Menschlichkeit betrachten (H. Braun)²⁷ oder in Jesus den Stellvertreter des abwesenden Gottes sehen, der Gottes Sache gerade deswegen zur Geltung bringt, weil Gott selbst nicht einschreitet (D. Sölle)²⁸, die einzigartige Bedeutung Jesu nicht mehr wirklich aufrechterhalten können. Die Auskunft, daß einem faktisch noch kein Größerer begegnet sei als Jesus, erklärt dessen Einzigartigkeit nicht²⁹. Sicherlich kann man Jesu Einzigartigkeit nicht beweisen, sondern nur glauben. Aber die Glaubensgegebenheiten stehen in einem inneren Zusammenhang. So kann man durchaus fragen, unter welchen Bedingungen man sinnvollerweise von einer Einzigartigkeit Jesu sprechen kann. Die Versuche, gleichsam von unten her, von der Menschlichkeit Jesu her seine Einzigartigkeit zu begründen, stoßen an eine deutliche Grenze. Die Einzigartigkeit Jesu ist sicherlich dann gegeben, wenn man annimmt, daß Gott selbst sich ganz und restlos zur Person und zur Sache Jesu bekennt und sich damit identifiziert. Aber läßt sich diese Entscheidung Gottes noch in den Kategorien menschlicher Transzendenz und Selbsttranszendenz erfassen?

2. Jesus, der »letzte« Mensch. – Neben der unmittelbaren Existenz Erfahrung ist es vor allem die Erfahrung der Welt in ihrer zukunftsorientierten Entwicklung, die einen Zugang zum Verständnis der Einzigartigkeit Jesu eröffnet. Die entscheidende Anregung zu dieser Sicht kam von Teilhard de

²⁶ Vgl. Th. Lorenzmeier, Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu. In: »Evangelische Theologie« 31 (1971), S. 452–471; dazu H. Gollwitzer, Zur Frage der »Sündlosigkeit Jesu«, ebd., S. 496–506.

²⁷ H. Braun, Jesus (Anm. 19), S. 161.

²⁸ D. Sölle, Stellvertretung. Stuttgart ³1966, S. 184–205. – Ähnliches gilt für eine Christologie bzw. Jesulogie, die sich an der »Sache Jesu« orientiert, z. B. N. Greinacher/K. Lang/P. Scheuermann (Hrsg.), In Sachen Synode. Düsseldorf 1970, S. 150–169; Rückfrage nach der Sache Jesu; vgl. dazu W. Kasper, Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuchs. In: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 185–189; W. Breuning, Was bedeutet Jesus den Menschen von heute? In: »Lebendiges Zeugnis« (Oktober 1971, Heft 3), S. 7–23.

²⁹ Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München 1972, S. 94.

Chardin³⁰. Seine großartige Zusammenschau von kosmischer Evolution und Christusglauben wurde von vielen Theologen aufgegriffen und präzisiert. Vor allem Karl Rahner hat die Gedanken Teilhards philosophisch unterfangen. Nach ihm ist die Welt von der Materie her in einer ständigen Bewegung der Selbsttranszendenz begriffen, einer Selbsttranszendenz, die ermöglicht und getragen wird von Gott. Diese Bewegung tendiert hin auf eine absolute Zukunft, die in der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes an die geistigen Geschöpfe besteht. Wo ist in dieser evolutiven Weltsicht der Platz Jesu? Bedeutet das Erscheinen Jesu »eine eigene, noch höhere Stufe der Selbsttranszendenz der Welt in Gott hinein«?³¹ »Ist sie [die hypostatische Union] eine höhere Stufe, in der die Begnadigung der geistigen Kreatur (wenn auch ›aufgehoben‹) überboten wird, oder ist sie ein eigenartiges Moment an dieser Begnadigung, die eigentlich ohne diese hypostatische Union gar nicht gedacht werden kann«?³² Rahner entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Gottes Selbstmitteilung ist grundsätzlich allen Menschen zugedacht und ist als solche nicht mehr zu überbieten. Worin besteht dann noch die Einzigartigkeit Jesu? Nach Rahner besteht sie darin, daß in Jesus Gottes Heilswille definitiv in die Geschichte eingegangen und damit manifest geworden ist. Rahner nennt Jesus darum auch mit Vorliebe den eschatologischen Heilbringer.

Joseph Ratzinger betont stärker, daß Jesus Urheber der neuen Menschheit ist: »Der Glaube sieht in Jesus den Menschen, in dem – vom biologischen Schema her gesprochen – gleichsam der nächste Evolutionssprung getan ist; den Menschen, in dem der Durchbruch aus der beschränkten Art unseres Menschseins, aus seiner monadischen Verschließung, geschehen ist; jenen Menschen, in dem Personalisation und Sozialisation sich nicht mehr ausschließen, sondern bestätigen . . .«³³.

So faszinierend diese universale, kosmische Sicht Christi auch sein mag, so ist sie doch nicht ohne Problematik. Ihre biblische Begründung ist umstritten³⁴. Ist dieser kosmische und weltgeschichtliche Rahmen wenigstens in sich geeignet, die einzigartige Bedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen? Ist in der Entwicklung der Welt und der Menschheit überhaupt ein Platz für einen absoluten, definitiven Heilbringer? Mit aller Deutlichkeit erklärt

³⁰ Vgl. S. M. Daecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Göttingen 1967; A. Kolb, Menschwerdung und Evolution. Graz 1970.

³¹ K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. In: ders., Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, S. 183–221, dort S. 207.

³² Rahner, ebd., S. 208.

³³ J. Ratzinger, Einführung (Anm. 5), S. 194.

³⁴ Vgl. H. Riedlinger, Die kosmische Königsherrschaft Christi. In: »Concilium« 2 (1966), S. 53–62. – A. Vögle kommt in seiner Untersuchung: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Düsseldorf 1970, zu dem Schluß, daß das NT überhaupt keine Aussagen über die Zukunft des Kosmos machen wolle.

Rahner: »In dem absoluten Heilsereignis muß Gott dessen Geschichte als seine eigene treiben und als frei getane endgültig behalten, sonst bleibt sie für ihn unverbindlich und vorläufig.«³⁵ Sicherlich ist damit noch nicht notwendig die Vorstellung eines präexistenten Logos gegeben. Zumindest zeigt sich aber auch hier wieder, wie der Versuch, Jesu Einzigartigkeit »von unten« zu begründen, etwa im Schema einer evolutiven Selbsttranszendenz der Welt, an gewisse Grenzen stößt und eine Begründung »von oben«, von Gottes Handeln her, unumgänglich wird.

3. Jesus – die Gegenwart des Kommenden³⁶. – Ein dritter Ansatzpunkt heutiger Christologie ist die Erfahrung der Geschichte als einer Geschichte Gottes mit den Menschen. Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß er Jesus im Horizont der zeitgenössischen jüdischen Zukunftserwartung sieht und darum weniger Gefahr läuft, die Gestalt Jesu nach dem Bilde heutiger Heilserwartungen zu konstruieren. Doch wäre es falsch, eine vom Jesus der Geschichte ausgehende Christologie in Gegensatz zu bringen zu einer soteriologischen Christologie. Der Ansatz bei der Geschichtserfahrung des Judentums zur Zeit Jesu ist nur deshalb möglich, weil diese Geschichtserfahrung nicht einfach vergangen ist, sondern auch heute noch weiterwirkt im Christentum, im Judentum und in säkularisierter Form im atheistischen Messianismus³⁷.

Zu den Theologen, die von der Gottesoffenbarung in der Geschichte ausgehen, gehört vor allem W. Pannenberg. Die eigentliche Selbstoffenbarung Gottes geschieht nach ihm erst am Ende der Geschichte. Dort erweist sich Gott als Gott und Herr der Geschichte. Vorher, in den einzelnen Ereignissen der Geschichte, offenbart sich Gott nur indirekt, fragmentarisch, vorläufig.

Wo ist nun nach Pannenberg Jesu Platz in diesem universalen Geschichtsdrama? Jesus lebt nach Pannenberg in der Gedankenwelt der spätjüdischen Apokalyptik. In dieser geistigen Bewegung hat sich zum ersten Mal ein universalgeschichtliches, auf die Endoffenbarung Gottes hin orientiertes Verständnis durchgesetzt. In diesem Rahmen bedeutet Jesu Auftreten und sein Geschick Vorwegnahme der Endoffenbarung Gottes. Bereits der Vollmachtsanspruch des irdischen Jesus weist darauf hin. Doch das zentrale Offenbarungseignis ist Jesu Auferstehung. Sie ist eine reale Vorwegnahme (Prophezie) der Offenbarung Gottes am Ende der Geschichte. Wichtig ist, daß die Auferstehung Jesu nicht isoliert gesehen wird. Wäre sie nur die Auferweckung eines beliebigen Gerechten, so hätte sie keine universale Bedeutung. In

³⁵ K. Rahner, Grundlinien einer systematischen Christologie. In: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie (Anm. 5), S. 67; vgl. auch 46.

³⁶ Der Titel ist angelehnt an H. J. Iwand, Die Gegenwart des Kommenden (Göttingen 1955).

³⁷ W. Pannenberg, der in seinen »Grundzügen der Christologie«, Göttingen 1969, S. 42, erklärt, die Christologie müsse von dem damaligen Jesus ausgehen, bemüht sich selbst auf S. 79 ff. um den Nachweis, daß die apokalyptische Erwartung einer Auferstehung der Toten auch heute noch in irgendeiner Weise als verbindliche Wahrheit gelten kann.

Wirklichkeit aber ist sie die Auferweckung und Erhöhung dessen, der den Anspruch erhoben hat, Gottes endgültige Offenbarung zu bringen; sie ist also Bestätigung und Inkraftsetzung dieses Anspruchs; sie ist eine reale Vorwegnahme der Selbstoffenbarung Gottes und der damit verbundenen allgemeinen Totenerweckung³⁸.

Von da aus folgert Pannenberg weiter, daß Jesus selbst notwendig in die Selbstoffenbarung Gottes hineingehöre, daß er also selbst Gott, der ewige Sohn Gottes sei³⁹. Obwohl Pannenberg also seine Christologie betont »von unten« entwickelt, gründet nach ihm die Einzigartigkeit und Universalität Jesu keineswegs in Jesu Menschsein, sondern vielmehr in Jesu Gottheit und Gottessohnschaft. Um so eigenartiger und unverständlicher ist es, daß nach Pannenberg Gottes Offenbarung im Geschick Jesu, vor allem in seiner Auferstehung, keineswegs eine übernatürliche Wahrheit darstellt, die nur dem Glaubenden zugänglich ist; nach seiner Auffassung ist sie jedem, der nicht verblendet ist, durchaus einsichtig⁴⁰.

Ganz ähnlich wie W. Pannenberg setzt auch J. Moltmann in seiner Christologie bei der Geschichtserfahrung Israels an. Allerdings greift Moltmann mehr auf die Geschichtstheologie der Propheten zurück, nicht auf die der spätjüdischen Apokalyptik: Gott erweist sich in der Geschichte Israels vor allem als ein Gott der Verheißung und der Hoffnung. Gottes Treue zu seiner Verheißung zeigt sich ganz zentral in der Auferweckung Jesu von den Toten. In Jesu Auferweckung bekräftigt Gott seine Treue zu seiner Verheißung endgültig und exemplarisch. Im Gegensatz zur Auffassung Pannenburgs wird aber nach Moltmann Gottes Selbstoffenbarung in Jesu Auferweckung noch nicht gegenwärtige Wirklichkeit. Einem solchen »falschen Erfüllungs-enthusiasmus« beugt Moltmann vor durch den Hinweis auf das Kreuz. Vom Kreuz her wird Jesu Auferstehung nur im Modus des Widerspruchs und der Verheißung begreifbar. Das Christusgeschehen ist also noch nicht Erfüllung, sondern nur Bekräftigung der Verheißung Gottes⁴¹.

Wird Moltmann damit der Bedeutung Christi gerecht? Fällt er nicht beinahe zurück in den alttestamentlichen Glauben, für den die messianische Erfüllung ganz in der Zukunft liegt?

In seinen neueren Veröffentlichungen legt Moltmann den Akzent stärker auf die Gegenwart der Erlösung in Christus. Ohne die Zukunftsorientierung aufzugeben, betont er nun, daß Gott in Jesus wirklich in die Geschichte eingegangen ist, ja daß er auch und vor allem Leiden und Tod auf sich genommen hat⁴². So kommt er zu einer trinitarischen Deutung des Leidens und

³⁸ Pannenberg, Grundzüge, S. 61–69, 103–105.

³⁹ Pannenberg, Grundzüge, S. 124–159.

⁴⁰ Pannenberg, Grundzüge, S. 85–103; vgl. auch W. Pannenberg u. a., Offenbarung als Geschichte. Göttingen 1965, S. 100.

⁴¹ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. München 1968, S. 85 ff.

⁴² J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München 1972, S. 99.

Sterbens Jesu⁴³. Mag auch manches an dieser Konzeption fragwürdig sein, vor allem was die Preisgabe des metaphysischen Gottesbegriffs betrifft, eines wird auf jeden Fall deutlich: Das Kreuz Jesu läßt sich nicht hinreichend mit den Kategorien menschlicher Liebe und Hingabe erfassen.

IV

Die eben skizzierten Neuansätze einer Christologie versuchen Jesus gleichsam von unten bzw. von der allgemein zugänglichen menschlichen Erfahrung her zu begreifen: Jesus der absolute Höhepunkt der Schöpfung, der exemplarische Mensch, der eschatologische Heilbringer. So erscheint Jesus tatsächlich nicht mehr als ein isoliertes Mirakel in dieser Welt, sondern vielmehr als Zentrum und Gipfel, auf den alles hintendiert. Darin liegt die Stärke dieser Versuche; hier zeigen sich aber auch die Grenzen. Läßt sich die einzigartige, universale Bedeutung Jesu Christi auf diese Weise wirklich einsichtig machen?

Zumindest einige Vertreter einer solchen Christologie sind, wie schon gezeigt wurde, selbst über den ursprünglichen Ansatz hinausgegangen. Dies soll nun an zwei Punkten noch weiter erläutert werden.

1. Die Erfahrung der universalen Dynamik des erhöhten Herrn in der Kirche. – Soweit in diesen Entwürfen Jesus als der exemplarische Mensch, als die höchste Aufgipfelung menschlicher Möglichkeiten erscheint, so wird diese unüberbietbare Erhebung des Menschen in Christus von den betreffenden Autoren immer als einmalige, absolut freie Gnadentat Gottes dargestellt. Folgt daraus aber nicht, daß die einzigartige Bedeutung Jesu zunächst einmal von dem unableitbaren Gnadenerignis Gottes her zu verstehen ist und nicht von den menschlichen Möglichkeiten? In dieser Richtung weisen zumindest manche Aussagen des Neuen Testaments.

Das Neue Testament kennt durchaus Aussagen, die Jesus als das Ziel der Schöpfung, als Urbild und Zentrum einer neuen Menschheit charakterisieren und so jenen vorhin skizzierten christologischen Entwürfen entsprechen: Jesus ist das »Bild des unsichtbaren Gottes«, der »Erstgeborene vor aller Schöpfung« (Kol 1, 15), der »letzte Adam« (1 Kor 14, 45; vgl. Röm 5, 12–21), der Logos, in dem alles geschaffen wurde (Joh 1, 1ff.). In Jesus sind die vielen ein Leib (vgl. Röm 12, 5; Gal 3, 28)⁴⁴. Das sind jedoch keine Aussagen über eine vollendete gegenwärtige Wirklichkeit, sondern Aussagen über den in Gottes ewigem Heilsplan bestimmten endzeitlichen Zustand der Menschheit. In ihrer geschichtlichen Realität hängen sie ganz und gar von einem bestimmten Ereignis ab, nämlich von Jesu Auferstehung von den

⁴³ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S. 184–267.

⁴⁴ Vgl. W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege*. In: K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie* (Anm. 5), S. 98–104.

Toten und seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Hier hat die österliche Gemeinde erfahren, daß Jesus lebt und daß Gott durch ihn seine endzeitliche Herrschaft aufrichten wird. Die universale Herrschaft Christi über die Menschheit und über die Schöpfung ist in seiner Auferstehung wohl grundgelegt, aber noch nicht gegeben. Sie wird gegen den Widerstand der Welt realisiert durch die Kirche als den Wirkbereich des erhöhten Herrn⁴⁵. Der »letzte Adam«, der »zweite, himmlische Mensch« umfaßt darum nicht automatisch alle Menschen; sein Bild werden nur diejenigen tragen, die durch Tod und Auferstehung mit ihm gleichgestaltet wurden (vgl. 1 Kor 15, 45 ff.). »Leib Christi« ist nicht einfachhin die ganze Menschheit, sondern nur die Gemeinschaft derer, die an Jesus glauben und auf ihn getauft sind. Ähnliches gilt für das Pneuma, den göttlichen Geist. Dieses Pneuma, »das Medium der Begegnung zwischen Gott und Mensch«⁴⁶, wird besonders in der paulinischen Theologie an das Christusereignis, vor allem an seine Auferstehung, gebunden. »Der letzte Adam wurde zum lebendigmachenden Pneuma« (1 Kor 15, 45). Damit verbindet Paulus meist noch einen zweiten Gedanken: Der Geist Christi wirkt vor allem die Auferbauung seines Leibes, der Kirche (1 Kor 12–14; Röm 12).

So gibt das Neue Testament selbst einen Ort an, wo die Einzigartigkeit und Universalität Christi erfahrbar und verifizierbar wird, nämlich in der vom Geist des erhöhten Herrn beseelten Kirche⁴⁷.

2. Die ewige Gottessohnschaft Jesu als letzter Grund seiner Einzigartigkeit. – In den vorhin skizzierten christologischen Entwürfen taucht immer wieder der Gedanke auf, Jesus sei Sohn Gottes und habe für die Menschen absolute Bedeutung, weil er auf einzigartige Weise Mensch sei, weil er auf höchste Weise das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfergott realisiere. P. Schoonenberg betont noch eigens, daß Jesu Transzendenz eine menschliche Transzendenz sei⁴⁸. A. Hulsbosch erklärt gar den Menschen zum »Maß der Offenbarung« und meint, der Offenbarungscharakter eines Geschöpfes könne nicht größer sein als das Geschöpf selbst⁴⁹. Aber läßt sich wirklich Jesu absolute Einheit mit Gott als Verlängerung und als höchste Steigerung der allgemein menschlichen Einheit mit Gott begreifen? Läßt sich Jesu absolute Heilsbedeutung noch im Begriffsfeld menschlicher Transzendenz aussagen? Ist menschliche Größe nicht grundsätzlich wiederholbar und überholbar?

Um Jesu absolute Bedeutung zu erfassen, muß man offenbar das Vorstellungsmodell, daß sich Gott im Menschen und in der menschlichen Transzen-

⁴⁵ Vgl. zum Ursprung und Sinn der protologischen und kosmischen Christusaussagen besonders A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*. Düsseldorf 1970, S. 231, 233 u. ö.

⁴⁶ I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*. München 1961, S. 113.

⁴⁷ Vgl. auch W. Breuning, a. a. O., (Anm. 28), S. 11 ff.

⁴⁸ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, S. 100.

⁴⁹ A. Hulsbosch, *Jezus Christus* (Anm. 12), S. 257, 263.

denz offenbart, verlassen oder zumindest entscheidend modifizieren und in Jesus eine Offenbarung Gottes anerkennen, die sich qualitativ, nicht nur quantitativ von der übrigen Offenbarung unterscheidet. Darauf deuten auch manche Äußerungen von Vertretern einer solchen Christologie hin. So schreibt Karl Rahner über die Geschichte Jesu⁵⁰: »Sie kann nicht bloß die Geschichte sein, die, von Gott ermächtigt und gesteuert, von uns allein getrieben wird; in dem absoluten Heilsereignis muß Gott dessen Geschichte als seine eigene treiben und als frei getane endgültig behalten, sonst bleibt sie für ihn unverbindlich und vorläufig.« Offenbar kann man also die Absolutheit Jesu nur begründen, wenn man Gottes eigenes Handeln unterscheidet von seinem allgemeinen Offenbarungshandeln durch den Menschen und durch die gesamte Schöpfung. Der Ursprung der Christologie wäre dann zu suchen in dem Entschluß Gottes, sich selbst in Jesus von Nazareth ganz und vollkommen mitzuteilen. Dieser Entschluß Gottes aber ist nicht mehr »von unten« her zu verstehen oder in die Kategorien menschlicher Selbsttranszendenz zu übersetzen; man muß davon notwendigerweise in objektivierender oder vielleicht besser in dialogischer Weise reden⁵¹.

Aber muß man nicht noch einen Schritt weiter gehen? Muß man nicht Jesus selbst als Gott anerkennen, als göttliche präexistente Person? Das ist in der Tat nicht nur die Auffassung der traditionellen Theologie, sondern der Glaube der Kirche, in expliziter Form zumindest seit dem Konzil von Nikaia. Die Präexistenz Jesu ist jedoch in der heutigen Theologie umstritten.

Die Schwierigkeiten rühren einmal daher, daß die Exegeten heute den Abstand der nizanischen von der biblischen Auffassung deutlicher herausgearbeitet haben. Es gibt im Neuen Testament Aussageweisen, die Jesu absolute Einzigartigkeit zum Ausdruck bringen, ohne auf seine Präexistenz zurückzuverweisen. W. Thüsing nennt vor allem die paulinischen Aussagen über die Pneuma-mächtigkeit des erhöhten Herrn. Die protologischen Aussagen verlegten die eschatologisch verstandene Universalität Jesu zurück in die Urzeit, um sie so zu sichern. Sie seien auf Grund von zeitgeschichtlichen Faktoren im hellenistischen Raum entstanden. Zudem hätten die johanneischen Aussagen über die Präexistenz des Logos und seine Inkarnation noch nicht die Bedeutung, die die klassische Christologie mit der Vorstellung der Inkarnation der zweiten göttlichen Person verbindet⁵².

Die exegetische Erklärung der Herkunft der Präexistenzvorstellung sagt jedoch nichts aus über deren Legitimität und Notwendigkeit. Wenn die Theologie nicht einfach Jesu Einzigartigkeit positivistisch als »Setzung«

⁵⁰ K. Rahner, Grundlinien (Anm. 5), S. 67.

⁵¹ Vgl. den Versuch von W. Thüsing, in die transzendental-anthropologische Christologie das dialogische Moment einzubringen: W. Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege (Anm. 5).

⁵² Siehe Thüsing, a. a. O., S. 243–273.

Gottes hinstellen will, wird sie dann nicht mit innerer Notwendigkeit zu der Einsicht geführt, daß Jesus deshalb Gott in so unüberbietbarer Weise repräsentiert, weil er selbst Gott ist, Gott von Gott, der ewige, gleichwesentliche Sohn Gottes?

Gegen diese Konsequenz hat in jüngster Zeit vor allem P. Schoonenberg ernste Bedenken angemeldet⁵³. Bleibender Ausgangspunkt aller Christologie ist für ihn die Anerkennung, daß Jesus eine Person und zwar eine menschliche Person ist. Alle anderen Aussagen der Schrift und der Theologie müßten darum so interpretiert werden, daß sie diesem Grunddatum nicht widersprechen. Da sich die Lehre von der Anhypostasie der menschlichen Natur Jesu und ihrer Enhypostasie in der göttlichen Person des Logos damit sicherlich nicht vereinbaren läßt, so lehnt er diesen Punkt der traditionellen Lehre entschieden ab. Da er auf der anderen Seite aber keineswegs Jesu einzigartige Einheit mit dem göttlichen Vater leugnet, so kommt er zu einer neuen Deutung der Inkarnation und der göttlichen Trinität. Nicht die menschliche Natur ist enhypostatisch in der göttlichen Person des Logos, sondern gerade umgekehrt: Der göttliche Logos, der zunächst als eine unpersönliche göttliche Kraft in der Geschichte wirkt, wird in dem Menschen Jesus von Nazareth zur Person, zur zweiten Person der Trinität. Daraus ergibt sich nun aber, daß Gottes Trinität nicht einfach aus dem ewigen Wesen Gottes hervorgeht, sondern aus dem Menschsein des Logos, aus dem Person-werden des Logos im Menschen Jesus. Allerdings läßt er auch die Möglichkeit, daß der Logos schon von Ewigkeit her Person ist, offen, ja hält sie für ebenso wahrscheinlich wie das Gegenteil, weil »das Maß von Gottes Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit uns verborgen ist«⁵⁴. Durch diese und andere einschränkende Zusätze wird Schoonenbergs Auffassung nicht ganz getroffen durch die Erklärung der Glaubenskongregation vom 21. Februar 1972 »zum Schutz des Glaubens an die Geheimnisse der Menschwerdung und der Heiligsten Dreifaltigkeit gegenüber einigen Irrtümern der jüngsten Zeit«⁵⁵, wo alle christologischen Versuche, die nicht die ewige Präexistenz des Gottessohnes und seine göttliche Personalität anerkennen, als dem katholischen Glauben widersprechend zurückgewiesen werden.

Es erscheint in der Tat notwendig, daß eine »von unten« beginnende Christologie konsequent den Weg zu Ende geht bis zur Anerkennung der ewigen

⁵³ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, S. 70–111; vgl. dazu auch seine neueren Aufsätze: *Ich glaube an Gott*. In: *TrThZ* 81 (1972), S. 65–83 und: *Het avontuur der christologie*. In: »*Tijdschrift voor Theologie*« 12 (1972), S. 307–332.

⁵⁴ P. Schoonenberg, *Ich glaube an Gott*, S. 80.

⁵⁵ Siehe »*L'Osservatore Romano*« vom 10. 3. 1972. Die entscheidenden Sätze in Nr. 3 lauten: »*Huic fidei aperte adversantur opiniones iuxta quas nobis revelatum notumque non esset Filium Dei ab aeterno in mysterio Deitatis subsistere distinctum a Patre et Spiritu Sancto; itemque opiniones secundum quas evacuanda esset notio unius personae Jesu Christi, genitae a Patre ante saecula secundum divinam naturam et in tempore ex Maria Virgine*

Gottessohnschaft Christi⁵⁶. Das ist nicht nur notwendig, um Jesu Einzigartigkeit zu sichern. Im Lichte des Glaubens an die innergöttliche Trinität wird die Einzigartigkeit des Christusgeschehens vielmehr erst in ihrem vollen Umfang deutlich. Diese Einmaligkeit besteht gerade darin, daß sich Gott selbst persönlich zum Heile der Menschen engagiert hat, daß er seinen einziggeborenen Sohn in die Welt gesandt hat⁵⁷. Aus dieser Einsicht heraus ist heute neben einer neuen Christologie »von unten« auch eine neue Christologie »von oben« entstanden, die beim Gottesverständnis ansetzt und zeigen will, daß Gott so dynamisch und lebendig ist, daß er wirklich Mensch werden, leiden und sterben kann, ohne sich selbst aufzugeben⁵⁸. Solche Überlegungen können sich aber nicht auf die Menschwerdung des Sohnes beschränken, wenn sie nicht wiederum zu einer isolierten Sicht Christi führen sollen; sie müssen schon im Ansatz berücksichtigen, daß die Sendung des Sohnes zum Heil der Menschen geschieht und dazu dient, den Menschen an der Gottessohnschaft Christi Anteil zu geben. Im Sinne der Trinitätslehre bedeutet dies, daß man die Präexistenz des Sohnes nicht denken kann ohne die Präexistenz des Geistes und die Sendung des Sohnes nicht ohne die des Geistes. Ja man kann die Zusammenhänge einfacher begreifen, wenn man von der Sendung des Geistes ausgeht, von Gottes Willen, sich allen Menschen selbst mitzuteilen, und Christus begreift als den, in dem Gottes Selbstmitteilung endgültige Gestalt angenommen hat⁵⁹.

secundum naturam humanam; ac denique assertio secundum quam humanitas Jesu existeret, non ut assumpta in personam aeternam Filii Dei, sed potius in seipsa ut persona humana, ideoque mysterium Jesu Christi in eo consisteret quod Deus se revelans summo modo praesens esset in persona humana Jesu. Qui ita sentiunt, a vera fide in Christum longe remanent, etiam cum asserunt singularem Dei praesentiam in Jesu efficere ut Ipse summum ultimumque culmen sit divinae revelationis; neque veram fidem in Christi divinitatem recuperant, cum addunt Jesum dici posse Deum, eo quod, in eius humana, quam dicunt, persona, Deus summe praesens sit.«

⁵⁶ Vgl. H. Berkhof, Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige christologie. In: »Tijdschrift voor Theologie« 11 (1971), S. 413–422; Berkhof verdeutlicht an Schoonenberg und Pannenberg die Alternative, vor die sich die heutige Christologie gestellt sieht: Jesus Christus entweder göttliche Person oder menschliche Person, und entscheidet sich dann für die letztere Position. Aber sind seine Argumente gegen Pannenberg's Verständnis der Person Christi so überzeugend? Daß die »Aufhebung« der menschlichen Person Jesu in der göttlichen Person des Logos nicht zu einer monophysitischen Christologie führen muß, haben auch gezeigt D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie. In: *Mysterium salutis* III/1. Einsiedeln 1970, S. 555, 618, und J. Galot, *La personne du Christ*. Paris 1970.

⁵⁷ So besonders J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*. Paris 1971.

⁵⁸ Einen Überblick über diese Versuche von K. Rahner, H. U. von Balthasar, K. Barth, E. Jüngel u. a. gibt H. Küng, *Menschwerdung Gottes*. Freiburg i. Br. 1970, S. 647–670; vgl. auch 522–577 (*Die Geschichtlichkeit Gottes*), 622–631 (*Kann Gott leiden?*), 631–646 (*Die Dialektik der Eigenschaften Gottes, Unverständlichkeit Gottes?*). Siehe ferner Ph. Kaiser, a. a. O., (Am. 9), S. 264–290, 320–346; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München 1972.

⁵⁹ Vgl. dazu W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege* (Anm. 5), S. 249–292; J. Ratzinger, *Die Christologie im Spannungsfeld* (Anm. 5).

Um Jesus als einzelne Person und darin zugleich als universalen Heilbringer zu erkennen, eignet sich darum wohl am besten die paulinische Pneuma-christologie, die von der Auferweckung und Erhöhung her Jesus als den mit der Fülle des göttlichen Pneuma ausgestatteten Herrn begreift, ja ihn geradezu (in dynamischer Weise) mit dem Pneuma identifiziert. »Der Kyrios ist das Pneuma« (2 Kor 3, 7). Von da fällt der Blick notwendig auf die Kirche, wo die Identifikation von Kyrios und Pneuma sich entfaltet. In der Kirche wird die Einzigartigkeit Christi erfahrbar und verifizierbar, nicht als objektiv zu konstatierende Wahrheit, sondern als eine im Glauben an den erhöhten Herrn geschenkte Verheißung und zugleich als eine der Kirche aufgebene universale Sendung⁶⁰.

⁶⁰ Mit Recht betont Thüsing, a. a. O., S. 289 gegenüber K. Rahner, daß die »gnoseologisch ausgedrückte Betonung der Kirche im Sinn der Ausdrücklichkeit dessen, was auch außerhalb der Kirche wenigstens unthematisch vorhanden ist«, aufgefüllt werden müßte durch die Konzeption der Kirche als »Dienstgemeinschaft mit Jesus für die Welt«, bzw. als »Sendungsgemeinschaft mit Jesus für die Welt« (ebd., S. 288). Dann müßte man wohl auch Christologie primär als kirchliche Christologie entfalten, in der die Anliegen einer durchaus notwendigen, aber doch sekundären fundamentaltheologischen, transzendentalen oder »suchenden« Christologie (vgl. Rahner, ebd., S. 59–60) enthalten sind.