

Neue Wege in der Christologie der Gegenwart

Von Klaus Reinhardt

Auf die Frage, warum er sich zu Christus bekenne, hätte jeder Christ, zumindest jeder katholische Christ, bis vor wenigen Jahren noch ohne Zögern geantwortet, Jesus sei eben mehr als ein Mensch, er sei der menschengewordene ewige Sohn Gottes, er sei Gott selbst in Person.

Das ist das Christusbekenntnis, das die Kirche auf dem Konzil von Nikäa 325 festgelegt hat: »Wir glauben . . . an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.«

Als die deutschen Bischöfe 1975 in einer Erklärung auf die bleibende Bedeutung dieser Aussagen hinwiesen, da taten sie das weniger aus Freude darüber, daß dieses Bekenntnis nun schon seit 1650 Jahren das Credo der Kirche bestimmt und bis heute auch die Christen verschiedener Konfession eint; Anlaß dazu war weit mehr die Sorge, daß diese Aussagen heute nicht mehr verstanden werden, daß neue Deutungen des Christusglaubens aufgetaucht sind, und zwar auch solche, »deren Vereinbarkeit mit dem Bekenntnis der Kirche nicht ersichtlich ist«¹.

In der Tat, nicht nur außerhalb der Kirchen und nicht nur in den weniger traditionsgebundenen Kirchen der Reformation, sondern auch in der katholischen Kirche hat das überlieferte Bild von Christus als dem menschengewordenen Gottessohn seine selbstverständliche Geltung verloren. Ein intensives Ringen um ein neues Christusverständnis hat eingesetzt. Neue Namen Jesu werden laut: Er ist Gottes Botschafter und Sachwalter bei den Menschen, vor allem aber, er ist das Paradigma der Menschlichkeit, der wahre und urbildliche, der neue Mensch.

Von diesen Entwicklungen soll im folgenden die Rede sein; der Überblick beschränkt sich im allgemeinen auf die deutsche katholische Theologie².

¹ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis von Nicäa, vom 24. 9. 1975, veröffentlicht z. B. in: Die Deutschen Bischöfe 5. Bonn 1975, S. 9–11. Vgl. auch die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands vom 19. 6. 1975, veröffentlicht z. B. in KNA. Ökumenische Informationen Nr. 24 (11. 6. 1975), S. 5–11.

² Vgl. K. Reinhardt, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe. In dieser Zeitschrift 3/73, S. 206–224; A. Schilson/W. Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Freiburg i. Br. 1974; L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen

I

Was gab den Anstoß zu dieser Entwicklung? Es war sicher nicht einfachhin die Lust am Neuen und die Neigung zu kritischer Zersetzung der Tradition. Man darf dem holländischen Jesuiten Piet Schoonenberg, einem Vorkämpfer der neuen Christologie, Glauben schenken, wenn er mit einer gewissen Wehmut davon spricht, wie schwer ihm der Abschied vom überlieferten Christusbild gefallen sei. »Es war fast, als wäre Gott der Sohn aus dem Himmel herausgefallen.«³

Den Anstoß gab vor allem das Bestreben, dem Menschen von heute den Christusglauben neu verständlich zu machen. Die alten Aussagen über Christus, so scheint es, sind ihm weithin fremd und unverständlich geworden.

Man kann die klassische Christologie, wenn auch etwas plakativ, als eine Christologie von oben charakterisieren, das heißt als eine Christologie, die Jesu einzigartige Bedeutung aus seiner vorgeschichtlichen ewigen Existenz in Gott herleitet: In Jesus ist der ewige, in Gottes Trinität lebende Sohn in die menschliche Geschichte eingetreten.

Das ist wahrlich eine großartige Auffassung Christi. Karl Barth meinte von dieser orthodoxen Christologie, sie »ist ein aus der Höhe von 3000 m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen«⁴. Indes, ein solches Christusverständnis hat nicht nur positive Aspekte. Um im Bild zu bleiben: Wird dieser mächtige Strom, der aus göttlichen Höhen herabstürzt, nicht alles Menschliche in Jesus auslöschten? Anders ausgedrückt: Kann eine Christologie, die oben beim trinitarischen Gott ansetzt, noch unten in der Geschichte Jesu ankommen? Kann sie Jesu menschliche Individualität, seine Begrenztheiten, seine geschichtliche Entwicklung, vor allem aber sein Leiden und Sterben bis hin zur Gottesverlassenheit am Kreuz noch ganz ernst nehmen? Sicher hat die alte Kirche ganz entschieden eine doketische Verflüchtigung der Menschheit Jesu in bloßen Schein abgewehrt; das Konzil von Chalkedon hat neben die nizänische Aussage von der wahren Gottheit Jesu die seiner wahren und wirklichen Menschheit gestellt. Aber es bleibt doch die Frage, inwieweit sich in dieser Sicht wirkliches Menschsein

der Christologie. *Questiones disputatae* 72. Freiburg i. Br. 1975. – Im außerdeutschen Sprachbereich sind außer dem hier behandelten Werk von E. Schillebeeckx noch eine Reihe anderer bedeutender Christusdarstellungen erschienen, auf die hier nur verwiesen werden kann, z. B. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*. Madrid 1975; L. Bouyer, *Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie*. Einsiedeln 1976.

³ P. Schoonenberg, in: *Die Antwort der Theologen zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche*. Düsseldorf 1968, S. 48.

⁴ K. Barth, *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann*. In: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925), S. 246–280, dort S. 274. Vgl. dazu auch W. Kasper, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute*. Freiburg i. Br. 1975, S. 141–170, dort S. 146.

und ewige Gottessohnschaft innerlich miteinander vereinbaren lassen; zumindest fehlt Jesus doch eine eigene menschliche Personalität.

Die Theologen haben diese Schwierigkeiten einer Christologie von oben wohl immer empfunden, sie aber als notwendigen Ausdruck des für uns unbegreiflichen Mysteriums Christi verstanden und akzeptiert. Das war solange möglich, als das religiöse Bewußtsein der Menschen ganz durch die Erfahrung der Endlichkeit und der Abhängigkeit von den Mächten der Natur und Übernatur geprägt war. Als sich jedoch zu Beginn der Neuzeit das Selbst- und Weltverständnis des Menschen wandelte, als sich der Mensch mehr und mehr in seiner Mündigkeit und Eigenverantwortung entdeckte, da konnte die Gestalt eines von oben kommenden Gottessohnes nicht mehr als beglückende Erfüllung menschlichen Daseins erscheinen, sondern weit eher als ein Mirakel, das sich nicht richtig in den Zusammenhang des menschlichen Lebens einordnen läßt. So stellte sich die Frage: Muß der Christ weiterhin im Gehorsam des Glaubens am Christusdogma der Kirche festhalten, oder handelt es sich dabei vielleicht nur um ein zeitbedingtes, heute überholtes Bild Christi, das nicht identisch ist mit dem wirklichen Jesus?

Solche Überlegungen lösten den Prozeß der Entmythologisierung und Entdogmatisierung des Christusglaubens aus; sie führten insbesondere auch dazu, die Christologie von oben durch eine Christologie von unten zu ersetzen oder wenigstens zu unterfangen.

Was will diese sogenannte Christologie von unten? Nun, sie versucht, hinter die Aussagen der nachösterlichen Kirche über Jesus als den Christus und Sohn Gottes zu kommen; sie will zurückgehen auf deren Grund, nämlich auf das Leben und Wirken des irdischen, geschichtlichen Jesus, um von daher die einzigartige Bedeutung Jesu neu verständlich zu machen. Die Christologie von unten trifft sich also in Anliegen und Methode weithin mit der historisch-kritischen Jesusforschung, die zur Schicksalsfrage der neuzeitlichen Theologie geworden ist⁵. Dabei ist wichtig zu wissen, daß gerade die in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts neu einsetzende Rückfrage nach Jesus die ursprünglich antidogmatische Einstellung der Jesusforschung weithin überwunden hat. Wenn die Christologie von unten auf den geschichtlichen Jesus zurückgeht, so bedeutet das keineswegs, daß sie von vornherein die nachösterlichen Christusbekenntnisse für falsch hielte; im allgemeinen sind sich diese Theologen durchaus bewußt, daß wir, wenn überhaupt, dann nur durch den Glauben der Kirche und nicht an ihm vorbei den Jesus der Geschichte erreichen können. Ferner, wenn diese Christologie vom Menschen

⁵ Zur Verflechtung von systematischer Christologie und historischer Jesusforschung in der Neuzeit vgl. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*. Göttingen 1967; K. Reinhardt, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Paderborn 1970.

Jesus ausgeht, dann heißt dies nicht, daß sie Jesus *apriori* auf seine menschliche Natur beschränken oder gar eine besondere Beziehung zu Gott leugnen wollte. Wenn auch einzelne radikale Jesusinterpretationen in diese Richtung tendieren, so trifft insbesondere für die katholischen Vertreter eher das Gegenteil zu. Um zu verhindern, daß der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes für den heutigen Menschen bedeutungslos wird, wollen sie Jesu Gottessohnschaft neu begründen und verständlich machen; im Unterschied zur Christologie von oben suchen sie allerdings den Grund für Jesu Gottessohnschaft nicht in etwas, das jenseits seines menschlichen Lebens liegt, sondern vielmehr in seinem geschichtlich greifbaren menschlichen Leben und Wirken selbst.

Lange Zeit war die historisch-kritische Jesusforschung und die ihr entsprechende Christologie von unten eine Domäne der protestantischen Theologie. Erst in den letzten Jahrzehnten haben sich auch die katholischen Theologen diesen Fragestellungen geöffnet, zunächst in der Exegese, dann mehr und mehr auch in der Dogmatik. Im Jahre 1974 sind im deutschen und niederländischen Sprachgebiet drei große systematische Darstellungen des Christusglaubens erschienen, die sich ganz bewußt dieser Problematik stellen; es handelt sich um die Christusdarstellungen von Walter Kasper, Hans Küng und Edward Schillebeeckx⁶.

II

Der Beginn dieser Entwicklung innerhalb der katholischen Theologie läßt sich einigermaßen datieren. Im Jahre 1951, anläßlich der 1500-Jahrfeier des Konzils von Chalkedon, hat Karl Rahner in einem vielbeachteten Aufsatz dazu aufgerufen, das Dogma von Chalkedon nicht als Ende der christologischen Lehrentwicklung zu verstehen, sondern vielmehr als Anfang und Ansporn zu neuem Fragen; er selbst hat vorgeschlagen, die Formel des Konzils von der einen (göttlichen) Person Jesu in den zwei Naturen von Gottheit und Menschheit durch ein neues »Modell« zu ersetzen, in dem Jesus im Rahmen des Schöpfungsglaubens als der einmalige Gipfel im Verhältnis der Schöpfung zu ihrem Schöpfer erscheint⁷.

Man kann diesen Vorschlag in seiner Tragweite kaum überschätzen. So nämlich tritt die Ordnung der Gnade und der hypostatischen Union nicht als

⁶ W. Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz 1974; H. Küng, *Christ sein*. München/Zürich 1974; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg i. Br. 1975; niederländische Erstausgabe 1974.

⁷ K. Rahner, *Chalkedon — Ende oder Anfang?* In: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. III. Würzburg 1954, S. 3–49; unter dem Titel »Probleme der Christologie heute« auch veröffentlicht in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln 1954, S. 169–222.

etwas völlig Anderes zur Schöpfungsordnung hinzu. Die ganze Schöpfung, insbesondere die Welt der Menschen, ist schon Gottes Offenbarung. In Jesus erreicht die allgemeine Offenbarung nur ihren einmaligen, nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt. Christologie ist so »die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen Anthropologie«⁸. Zwar betont Rahner, daß diese höchstmögliche Aufgipfelung menschlicher Möglichkeiten in Jesus ein absolut freies Gnadengeschenk Gottes darstelle. Aber immerhin, sie ist kein Mirakel, das sich völlig unvorbereitet in der Welt ereignet. Die Menschen finden in Jesus das, was sie im Grunde ihres Herzens immer schon, wenn auch vielleicht unbewußt, gesucht haben. So wird der Christusglaube vorbereitet durch eine »suchende Christologie«; die »kategoriale«, auf der wirklichen Erscheinung Christi in der Geschichte ruhende Christologie wird unterfangen durch eine »transzendente« Christologie, die die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit für den Christusglauben im Menschen aufzeigen will⁹.

Dieser Grundansatz einer Christologie von unten wurde in vielfältiger Weise variiert. Zeitweise schien es, daß die evolutive Weltanschauung unserer Zeit, das Bewußtsein, von der Welle der Evolution in eine größere Zukunft getragen zu werden, auch für den Christusglauben einen günstigen Ansatzpunkt biete. So haben sich Rahner selbst und manche andere von den Visionen des Teilhard de Chardin inspirieren lassen und haben Jesus begriffen als den Garanten oder den Zielpunkt der Evolution, als den Anfang einer neuen mit Gott geeinten Menschheit¹⁰.

In den letzten Jahren hat jedoch das evolutive Christusverständnis, ja überhaupt eine Konzeption, die Jesus in den universalen Zusammenhang der Schöpfung und Weltentwicklung einordnet, viel an Faszination verloren. Heute ist es mehr die konkrete geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth, um die das christologische Denken kreist.

Für diese Wende waren vor allem zwei Motive maßgebend:

1) In den letzten Jahren sind die negativen Momente des menschlichen Lebens wieder stärker in das Bewußtsein getreten. Das optimistische Vertrauen in den stetigen Fortschritt wurde abgelöst durch die Einsicht in die Grenzen des Machbaren, vor allem durch die Einsicht, daß sich die Grundfragen des Leidens, der Schuld und des Todes durch innerweltlichen Fortschritt nicht lösen lassen. Die Frage nach Christus wurde nun vor allem bestimmt durch das Verlangen nach Sinn, Gerechtigkeit, Heil und Liebe in

⁸ K. Rahner, Art. Anthropologie. In: *Sacramentum mundi* I. Freiburg i. Br. 1968, S. 185.

⁹ Vgl. jetzt die zusammenfassende Darstellung der Christologie Rahners in K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg i. Br. 1976, S. 180–312.

¹⁰ Siehe K. Rahner, *Grundkurs*, S. 180–201; H. Schürmann, *Der proexistente Christus – Die Mitte des Glaubens von morgen?* In: ders., *Jesu ureigener Tod*. Freiburg i. Br. 1975, S. 121–155, besonders S. 131–137.

einer Welt der Ungerechtigkeit, des Leidens und des Todes¹¹. Von daher wird es verständlich, daß in der Christologie nun das Wirken und Leiden Jesu in den Vordergrund rückt, seine Verkündigung von dem Leid und Tod überwindenden Reich Gottes, seine Botschaft von der Nähe des barmherzigen Gottes, sein grenzenloser Einsatz für die Mitmenschen, sein unerschütterliches Vertrauen auf den Vatergott bis in den Tod hinein, nicht zuletzt auch seine Auferweckung in ein neues Leben der Gerechtigkeit und der Liebe.

2) Die Abkehr von universalen Entwürfen der Christologie und die Hinwendung zur geschichtlichen Gestalt Jesu erfolgte noch aus einem anderen Grunde. Wer Jesus in allgemeine Zusammenhänge einordnet, gerät leicht in Gefahr, ein Bild Jesu zu entwerfen, das der Wirklichkeit nicht mehr entspricht. Darum versuchen zwar die oben genannten Theologen Kasper, Küng und Schillebeeckx, von der gegenwärtigen Erfahrung her einen gewissen Zugang zum Verständnis Jesu zu eröffnen, gehen aber in ihrer Darstellung Jesu von der Geschichte aus und betonen das Einmalige, Besondere, alle allgemeinen Schemata sprengende der Geschichte Jesu¹². Dieser Ansatz bei der Geschichte Jesu führt folgerichtig dazu, daß sie in einem bisher nicht gekannten Ausmaße innerhalb der systematischen Christologie historisch-exegetische Jesusforschung betreiben oder wenigstens deren Ergebnisse aufnehmen.

Was die Darstellung des irdischen Jesus angeht, so besteht im großen und ganzen bei den drei genannten Autoren ein gewisser Konsens. Die Differenzen brechen erst auf, wenn es darum geht, Jesu einzigartige Stellung zu Gott und zu den Menschen, kurz, seine Gottessohnschaft, zu erklären. Ist es möglich, Jesu Einzigartigkeit aus seinem menschlichen Handeln und Wesen verständlich zu machen, oder gründet seine Gottessohnschaft nicht vielmehr in Vorgängen, die den Bereich der Schöpfung und Geschichte übersteigen, zunächst in seiner Auferweckung und Erhöhung und letztlich in der ewigen Zeugung aus dem göttlichen Vater? Die kritischen Punkte einer Christologie von unten sind also gerade jene beiden Ereignisse, die das irdische Leben Jesu eingrenzen und es übersteigen, die Menschwerdung des Gottessohnes und Jesu Auferweckung und Erhöhung.

III

Die größte Herausforderung für eine Christologie von unten bilden naturgemäß die biblisch-kirchlichen Aussagen über Jesu Präexistenz, über seine ewige Gottessohnschaft. Lassen sich solche Aussagen überhaupt in eine Christologie von unten einfügen?

¹¹ Siehe z. B. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 542–555.

¹² Vgl. W. Kasper, *Christologie von unten?* (Anm. 4), S. 159–160; H. Küng, *Christ sein*, S. 109 ff.

Für Hans Küng, einen ihrer profiliertesten Vertreter,¹³ können »die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ›Göttergeschichte‹ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen . . . nicht mehr die unseren sein«¹⁴. Sie wollen, wie er meint, im Grunde auch nichts anderes sagen, als daß »die Beziehung zwischen Gott und Jesus nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden ist, sondern von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist«¹⁵. Jesu einzigartige Würde ist nach Küng ganz in seiner menschlichen Existenz vor Gott zu suchen. Jesus ist für ihn der Freund und Vertraute Gottes, der persönliche Botschafter und Sachwalter Gottes in der Welt. Aber, so wird man einwenden, trifft dies nicht mehr oder weniger auch auf andere Menschen zu? Worin besteht die Maßgeblichkeit Jesu, von der Küng so eindringlich zu reden weiß? Nun, in der Konsequenz seines Ansatzes kann sie nicht in etwas liegen, was vor oder über der menschlichen Existenz Jesu zu suchen ist, sie muß vielmehr im Menschsein Jesu selbst liegen, in einer letzten Steigerung der menschlichen Möglichkeiten, so daß Jesus in vollem Sinne Mensch ist, »nicht ein bloßer Mensch, sondern der wahre Mensch«¹⁶. Sohn Gottes kann Jesus dann nur deshalb genannt werden, weil er auf einzigartige exemplarische Weise Mensch ist.

Es besteht kaum ein Zweifel, daß diese Interpretation der Gottessohnschaft Jesu den biblischen und kirchlichen Aussagen nicht mehr gerecht wird. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob Küng damit überhaupt noch die von ihm behauptete Maßgeblichkeit Jesu wahren kann. Menschliche Größe ist doch grundsätzlich wiederholbar und überholbar. Warum sollte denn nicht auch ein anderer Mensch, vielleicht angeregt durch Jesu Beispiel, zu dieser sittlich-religiösen Höhe finden? Warum sollte Gott, um ein Wort von D. F. Strauß aufzugreifen¹⁷, seine ganze Fülle in ein einziges Exemplar ausschütten und gegen alle anderen geizen? Karl Barth, der die

¹³ Zur kritischen Auseinandersetzung mit Küng siehe H. U. von Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«. Mainz 1976; A. Grillmeier, Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küng, Christsein. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 196–243; W. Kasper, Christologie von unten? (Anm. 4); J. Ratzinger, Christ sein – plausibel gemacht. In: »Theologische Revue« 71 (1975), S. 354–364; H. Riedlinger, Radikale Rationalität. Zur Methode in Hans Küngs »Christ sein«. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 185–195; L. Scheffczyk, Aufbruch oder Abbruch des Glaubens? Zum Buch H. Küngs »Christ sein«. Aschaffenburg 1976. – Schon von Hans Küng hat P. Schoonenberg in seinem Werk »Ein Gott der Menschen«. Einsiedeln 1969, die Präexistenzaussagen der Bibel radikal umgedeutet; vgl. dazu K. Reinhardt, Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 80 (1971), S. 273–289.

¹⁴ Küng, Christsein, S. 436.

¹⁵ Ebd., S. 437.

¹⁶ Ebd., S. 440.

¹⁷ D. F. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Bd. II. Tübingen 1836, Nachdruck Darmstadt 1969, S. 734.

Christologie von oben mit einem aus der Höhe von dreitausend Metern steil abfließenden Gletscherwasser verglichen hat, sagt in der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Wilhelm Herrmann über deren Gegenstück, die Christologie von unten, die Jesu Einzigartigkeit durch Steigerung seiner menschlichen Qualitäten begründen will, sie mache den hoffnungslosen Versuch, »eine stehende Lagune mittelst einer Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben«¹⁸. Ganz offensichtlich teilt die moderne Christologie von unten das Schicksal der liberalen Leben-Jesu-Theologie. Alle diese Versuche vermögen die Absolutheit des Christentums nicht mehr aufrechtzuhalten; sie tendieren – oft wider Willen – dahin, die Sache Jesu von der Person Jesu abzulösen und in Jesus nur noch das große anregende Beispiel zu sehen, das prinzipiell auch überholbar ist.

Eine Christologie, die von unten, von der Erfahrung des Menschen Jesus ausgeht, kommt schließlich an einen Scheideweg: Entweder bleibt sie dabei, Jesu Gottessohnschaft innerhalb der Grenzen geschöpflicher, menschlicher Möglichkeiten zu verstehen; dann ist sie nach all dem Gesagten zum Scheitern verurteilt. Oder aber sie erkennt an, daß die einzigartige Größe Jesu nur von Gott her zu begreifen ist als Erscheinung des ewigen Gottessohnes in der Geschichte.

Diesen zweiten Weg geht unter den drei genannten Autoren mit aller Entschiedenheit Walter Kasper¹⁹. Er kennt wohl eine gewisse Vorbereitung auf das Kommen Christi von seiten des Menschen; der Mensch ist fragend und hoffend auf das unendliche Geheimnis Gottes ausgerichtet. Doch gibt es von hier keinen kontinuierlichen Übergang zur Erfüllung dieser Sehnsucht. Daß und in welcher Weise sich die Hoffnung des Menschen erfüllt, läßt sich, wie Kasper betont, vom Menschen her nicht mehr sagen. Darum fordert er zu einem radikalen Wechsel des Standortes auf. Weil der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, wesensmäßig nur von Gott her überbrückt werden kann, so läßt sich nach ihm das Geheimnis Jesu auch nur von Gott her begreifen. Vom Menschen her gesehen stellt die Erscheinung Jesu das schlechthin Neue und Unableitbare dar. Besonderen Wert legt Kasper auf die Feststellung, daß nicht nur die Tatsache des Kommens Christi unableitbar ist, sondern auch der Inhalt, die in Jesus vollzogene Vermittlung von Gott und Mensch²⁰. In der Tat besteht ja das Neue an der Erscheinung Jesu nicht nur darin, daß sich Gott hier in vollendeter Weise in einem Menschen geoffenbart hat, sondern viel-

¹⁸ Siehe Anm. 4.

¹⁹ Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Werk von W. Kasper vgl. K. H. Neufeld, Zu: W. Kasper, *Jesus der Christus*. In: »Zeitschrift für katholische Theologie« 98 (1976), S. 180–185; W. Kasper, *Einige verwunderte Gegenfragen*. Ebd., S. 186–189; A. Grillmeier. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 254–257.

²⁰ Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 60–62, 292–293.

mehr darin, daß Gott seinen eigenen ewigen Sohn in die Welt gesandt hat, um die Menschen im Geist an der ewigen Sohnschaft teilhaben zu lassen²¹. So stellt W. Kasper der Christologie von unten als Alternative eine trinitarisch begründete Christologie entgegen. Diese schließt anthropologische Überlegungen nicht einfachhin aus; aber was wir nach Kasper anthropologisch im Bezug auf Christus feststellen können, ist etwas Negatives: Die »Vermittlung (von Gott und Mensch), wie sie in Jesus Christus geschehen ist, stellt keinen Widerspruch zum Wesen des Menschen dar, sondern ist dessen tiefste Erfüllung«²².

Demgegenüber wirken die Ausführungen von Edward Schillebeeckx²³ zu diesem Thema ziemlich unklar. Zwar betont er ausdrücklich, daß die Christologie bei der Frage nach dem Grund der Abba-Erfahrung Jesu an einen Scheideweg komme, und er selbst entscheidet sich für den Weg der »Trinitarier«²⁴; doch versieht er diese Entscheidung mit allzuvielen Einschränkungen. Es handelt sich für ihn um eine rein »theoretische Personidentifizierung Jesu«²⁵, um eine Theologie zweiten und dritten Grades, die in Gefahr steht, zur Ideologie zu werden²⁶. Entscheidend ist für ihn auf jeden Fall die Begegnung mit dem irdischen, geschichtlichen Jesus, die sich primär in der Praxis und nicht im Glauben an die Person Jesu bewährt.

IV

Eine trinitarisch begründete Christologie knüpft ganz offensichtlich am Christusverständnis des altkirchlichen Dogmas an. Knüpft sie damit nicht an einem durch die hellenistische Philosophie und Mythologie geprägten und korrumpierten Christusverständnis an?

Das ist der Vorwurf, der im Gefolge der liberalen Dogmengeschichte immer wieder erhoben wird. Die Bibel, so sagt man, habe wenigstens in ihren Kernaussagen Jesus keine göttliche Natur und keine vorweltliche

²¹ Vgl. J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*. Paris 1971, S. 71.

²² W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 293; vgl. auch S. 61 sowie seinen Aufsatz, *Christologie von unten?* (Anm. 4), S. 165–170.

²³ Zur kritischen Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx vgl. W. Kasper, *Liberales Christologie*. Zum Jesus-Buch von E. Sch. In: »*Evangelische Kommentare*« 9 (1976), S. 357 bis 360; W. Löser, in: »*Theologie und Philosophie*« 51 (1976), S. 257–266; K. H. Neufeld, *Spuren von Jesus?* In: »*Stimmen der Zeit*« 194 (1976), S. 689–702; L. Scheffczyk, *Jesus für Philanthropen*. In: »*Theologisches*« 77 (1976), S. 2080–2086, und 78 (1976), S. 2097 bis 2105; A. Schmied, *Ostererscheinungen – Ostererfahrung. Zu einer neuen Sicht ihres Verhältnisses*. In: »*Theologie der Gegenwart*« 19 (1976), S. 46–53; A. Weiser, *Neue Wege der Christologie*. In: »*Lebendiges Zeugnis*« 31 (1976), S. 73 ff.

²⁴ Vgl. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 583–584.

²⁵ Ebd., S. 577.

²⁶ Ebd., S. 500, 592–598.

Existenz zugeschrieben. Die Bibel begreife Jesus vielmehr in heilsgeschichtlichen und funktionalen Kategorien; sie kenne eine dynamische und funktionale, aber keine wesenhafte Einheit Jesu mit Gott.

Diese auch von H. Küng übernommene These²⁷ entspricht jedoch keineswegs dem historischen Befund, wie ihn die neuere Forschung herausgearbeitet hat. In der Auseinandersetzung mit Küng hat vor allem A. Grillmeier, der Altmeister der patristischen Christologie, gezeigt²⁸, daß gerade die Festlegung auf Jesus als Funktionär Gottes die eigentliche Hellenisierung des Christentums darstellt. Der Hellenismus der ersten Jahrhunderte war nämlich geprägt durch die Vorstellung eines völlig jenseitigen Gottes. Als darum im dritten Jahrhundert Arius und seine Anhänger versuchten, den Christusglauben in diese Weltanschauung einzufügen, da sahen sie für Jesus keinen anderen Platz als den des Funktionärs und Mittlers zwischen dem ganz anderen Gott und dieser Welt, und sie fanden in der zeitgenössischen mittelplatonischen Philosophie ein reiches Arsenal an Ausdrücken, um die Mittlerfunktion Jesu zu beschreiben. Wollte die Kirche demgegenüber an der biblischen Botschaft festhalten, daß in Jesus nicht nur ein Mittelwesen, sondern der weltüberlegene Gott selbst in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist, dann mußte sie eine rein funktionale Deutung Jesu zurückweisen und Jesu Gottessohnschaft in Gott selbst verankern, »gezeugt, nicht geschaffen«. Eine rein funktionale Deutung Jesu, also Aussagen wie: Jesus ist der Sachwalter Gottes bei den Menschen, wären darum keine Rückkehr zum Glauben der Bibel, sondern ein Rückfall in die hellenisierende Auffassung der Arianer. Mit den Seins- und Wesensaussagen über Jesus haben die Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts den Christusglauben nicht hellenisiert, sondern weit eher vor einer falschen Anpassung an hellenistisches Denken geschützt.

Die These von der Hellenisierung des biblischen Glaubens im Christudogma findet sich in etwas abgeschwächter Form auch bei Schillebeeckx. Für ihn sind die konziliaren Aussagen über Christus im Kern wohl richtig, wenn auch einseitig, aber er hält sie letztlich für eine nicht notwendige und darum wohl auch unverbindliche Interpretation Jesu²⁹. Differenzierter urteilt da der Religionsphilosoph Bernhard Welte. Auch nach ihm ist in Nikaia das Seinsverständnis der abendländischen Metaphysik in der Theologie zur Herrschaft gekommen. Doch sieht er darin keine Verfälschung, sondern eine im Kontext der damaligen Zeit richtige, ja notwendige Auslegung der biblischen Botschaft. Allerdings gilt dies nicht mehr für die heutige Zeit, in der, wie er meint, das Seinsverständnis der abendländischen Metaphysik am Ende sei. Als ersten Schritt zur Lösung der Krise, in die

²⁷ Vgl. Küng, *Christ sein*, S. 431–440.

²⁸ Vgl. A. Grillmeier, *Die Einzigartigkeit Jesus Christi* (Anm. 13).

²⁹ Vgl. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 390, 493–505.

die dogmatische Christologie gekommen sei, schlägt er darum die Rückübersetzung der dogmatischen Aussagen in das ereignishaftes Denken der Bibel vor³⁰.

Auch diese Ausführungen berücksichtigen zu wenig, daß das Christusdogma der alten Kirche bei aller geschichtlichen Bedingtheit doch etwas bleibend Gültiges aussagt. Joseph Ratzinger formuliert das im Bezug auf das Konzil von Chalkedon so³¹: »Chalkedon ist für mich die großartigste und kühnste Vereinfachung des komplizierten, äußerst vielschichtigen Traditionsbefundes auf eine einzige, alles andere tragende Mitte hin: Sohn Gottes, gleichen Wesens mit Gott und gleichen Wesens mit uns. Chalkedon hat Jesus im Gegensatz zu anderen Möglichkeiten, die im Laufe der Geschichte versucht wurden, theologisch ausgelegt; ich sehe darin die einzige Auslegung, die der ganzen Breite der Überlieferung gerecht zu werden vermag und die volle Wucht des Phänomens annehmen kann. Alle anderen Auslegungen sind irgendwo zu schmal; jeder andere Begriff erfaßt nur einen Teil und schließt einen anderen aus. Hier und nur hier eröffnet sich das Ganze.«

Das Bekenntnis der alten Konzilien zu Jesus als wahren Gott und wahren Menschen ist also keineswegs überholt. Die Zukunft der Christologie liegt vielmehr darin, tiefer in den Sinn dieser Aussagen einzudringen.

V

Das versucht vor allem die von W. Kasper und anderen vertretene trinitarisch begründete Christologie. Sie stellt also keinen unveränderten Nachdruck der traditionellen Christologie dar. Sie unterscheidet sich von dieser vor allem in drei Punkten:

1) *Die relationale Sicht der Person Jesu Christi*

Die Bezeichnung »trinitarische Christologie« könnte zu dem Mißverständnis Anlaß geben, als ob diese Christologie mit abstrakten Fragen nach der innergöttlichen Trinität und nach dem Verhältnis von Gottheit und Menschheit beginnen würde. Das ist keineswegs der Fall. Sie geht vielmehr aus von dem Verhältnis des geschichtlichen Jesus zu seinem Vater und er-

³⁰ Vgl. B. Welte, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik. In: B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Freiburg i. Br. 1970, S. 100–117; ders., Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen. In: B. Welte, Zeit und Geheimnis. Freiburg i. Br. 1975, S. 292–318. – Vgl. dazu K. Lehmann, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie. In: B. Casper u. a., Jesus. Ort der Gotteserfahrung. Freiburg i. Br. 1976, S. 190–209.

³¹ J. Ratzinger, Was bedeutet Jesus Christus für mich? In: ders., Dogma und Verkündigung. München/Freiburg 1973, S. 137–140, dort S. 138.

blickt darin die Offenbarung des innergöttlichen Verhältnisses von Sohn und Vater. Wie die Versuche von W. Kasper, W. Pannenberg und anderen zeigen³², lassen sich manche Probleme der Christologie, vor allem die Frage der Einheit von Gott und Mensch sowie das Problem der menschlichen Personalität Jesu in dieser Perspektive leichter lösen.

2) *Der Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie*

Es ist selbstverständlich, daß eine trinitarisch begründete Christologie nicht nur von Jesus und dessen Verhältnis zum Vater spricht, sondern von vornherein auch den Zusammenhang zwischen der Sendung des Sohnes und der des Geistes berücksichtigt. So wie sich in Gott selbst Vater und Sohn im Geist zusammenschließen, so findet die Sendung des Sohnes ihre Vollendung erst in der Sendung des Geistes, der alle Menschen in Jesus mit dem göttlichen Vater verbinden will.

Die Vorteile, die eine solche pneumatologische Verankerung der Christologie bringt, können hier nur angedeutet werden. So wird die Lehre von der Person Christi organisch mit der Erlösungslehre verbunden. Ferner geht die Pneumatologie auf ein Grundanliegen der Christologie von unten ein, nämlich auf das Verlangen, die Einzigartigkeit Jesu nicht nur zu glauben, sondern auch zu erfahren. Die Pneumatologie zeigt den Ort, wo diese Erfahrung möglich ist, nicht im menschlichen Geist überhaupt, sondern vielmehr im Geiste Gottes, der den Menschen vor allem in der kirchlichen Gemeinschaft geschenkt wird³³.

3) *Die christologische Neuinterpretation des Gottesbegriffs*

Die entscheidende Neuinterpretation des Gottesbegriffs haben die alten Konzilien vorgenommen, als sie Gott aufgrund seiner Offenbarung in Jesus und im Geist als den Dreieinigen bekannten. Daraus aber ergibt sich nun die weitere Frage: Wenn das Entscheidende am Christusgeschehen darin liegt, daß Gott selbst sich in der menschlichen Geschichte engagiert, was bedeuten dann die geschichtlichen Erfahrungen Jesu für eben diesen Gott? Ist Gott so, daß er durch Jesu Erfahrungen, vor allem durch sein Leiden und Sterben am Kreuz, selbst innerlich berührt wird, oder steht er letztlich doch als der Ewige, Unveränderliche, Absolute, Leidenslose unberührt von alledem über der Geschichte?

Mit dieser Frage stößt die Theologie offenbar an die Grenzen menschlichen Begreifens. Die Gefahr, daß das menschliche Denken hier auf Abwege gerät, ist groß. Abwegig ist es sicher, mit Jürgen Moltmann von

³² Vgl. W. Kasper, *Christologie von unten?* (Anm. 4), S. 165–170; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Göttingen 1976, S. 291–361.

³³ Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 296–309; H. Mühlen, *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*. In: *Mysterium salutis III/2*. Einsiedeln 1969, S. 513–546.

einem »gekreuzigten Gott« zu sprechen und das Geschehen am Kreuz so zu interpretieren, als ob hier Gott zu sich selbst in Widerspruch getreten sei, der Vater gegen den Sohn; das hieße, den Widerspruch in Gott selbst hineinzutragen und so Göttliches und Endlich-Menschliches zu vermengen³⁴. Aber es bleibt doch die Aufgabe, Gottes Gottheit so zu denken, daß er wirklich leiden und sterben kann, ohne sein Wesen aufzugeben. Es gibt eine Reihe von Versuchen, ausgehend vom Gedanken der Geschichtsmächtigkeit oder der Liebe Gottes zu einer solchen Theologie der Kenosis Gottes zu gelangen³⁵.

VI

In der Auseinandersetzung mit der »Christologie von unten« hat sich bisher gezeigt: Jesu Einzigartigkeit ist nicht allein aus seiner menschlich-geschichtlichen Erscheinung zu begründen; sie wurzelt letztlich im Entschluß des dreieinigen Gottes zur Menschwerdung des Sohnes. Das besagt nun allerdings nicht, daß der Glaube an Jesus mit dem Glauben an die Menschwerdung des Gottessohnes anfinde. Am Anfang des Christusglaubens steht nach dem Zeugnis der Bibel ein anderes Ereignis der Geschichte Jesu, seine Auferweckung von den Toten und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters. Die Entstehung des Christusglaubens fällt also weithin zusammen mit der Entstehung des Osterglaubens. So ist es verständlich, daß neben den Präexistenzaussagen die Osterberichte im Mittelpunkt der christologischen Diskussion stehen³⁶.

Wie die Werke von Kasper, Küng und Schillebeeckx zeigen, besteht unter den katholischen Theologen heute im allgemeinen darüber Einvernehmen, daß eine rein subjektive oder existentielle Auslegung den Osterereignissen nicht gerecht wird; sie alle halten daran fest, daß Jesus in Person von Gott auferweckt wurde.

Differenzen zeigen sich dagegen in der Antwort auf die Frage, wie die Jünger zum Auferstehungsglauben gekommen sind. Die neutestamentlichen Berichte weisen vor allem auf die Erscheinungen des Auferstandenen hin. Hier setzt nun Edward Schillebeeckx mit seiner neuen Erklärung des Osterglaubens an³⁷. Die Erscheinungen des auferstandenen Jesus sind für ihn,

³⁴ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München 1972; ders., *Gedanken zur »trinitarischen Geschichte Gottes«*. In: »Evangelische Theologie« 35 (1975), S. 208–248. – Vgl. dazu H. Schützeichel, *Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes*. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 83 (1974), S. 1–16.

³⁵ Siehe besonders H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*. In: *Mysterium salutis* III/2. Einsiedeln 1969, S. 133–326.

³⁶ Vgl. L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*. Einsiedeln 1976.

³⁷ Siehe vor allem Schillebeeckx, *Jesus*, S. 284–354, 568–571. Zur Kritik siehe die in Anm. 23 genannte Literatur.

weit entfernt von allem »supranaturalistischen Hokuspokus«³⁸, lediglich literarische Fiktionen, in denen die Jünger ihre Ostererfahrung zum Ausdruck gebracht haben; die Ostererfahrung aber besteht in einem Bekehrungserlebnis.

Im einzelnen ist dies nach Schillebeeckx etwa so zu denken: Jesu Tod am Kreuz hat die Jünger erschüttert; sie haben Jesus verlassen und sind geflohen. Ihr Vertrauen in Jesus ist allerdings nicht völlig zusammengebrochen. Nach Schillebeeckx handelte es sich vielmehr um eine Art von Kleinglaube oder Glaubensschwäche. Somit blieb ein Anknüpfungspunkt für die erneute Bekehrung der Jünger zu Jesus nach Ostern erhalten. In einem Bekehrungserlebnis erfahren sie, daß Jesus ihnen ihre vorübergehende Schwäche verziehen hat. Sie wenden sich erneut und endgültig zu Jesus hin. Es geht ihnen nun auf, daß Jesus in der Gesamtheit seines Lebens das endgültige Heil von Gott her für die Menschen darstellt. In dieser Erfahrung wird ihnen auch zur Gewißheit, daß dieser Jesus nicht im Tode geblieben ist, und sie drücken dies in den Aussagen über seine Auferstehung aus. Sie begreifen nun auch Jesu Identität mit dem kommenden Weltenrichter, an dem sich alles entscheidet, und haben damit den ersten und grundlegenden Schritt zur christologischen Reflexion getan, die im Bekenntnis zu Jesus als dem Wort und dem Sohn Gottes ihren Abschluß findet. Am Anfang dieses ganzen Prozesses aber steht nach Schillebeeckx das Bekehrungserlebnis der Jünger. Obwohl es natürliche Anknüpfungspunkte für eine Bekehrung der Jünger zu Jesus nach Ostern gab, nämlich ihre Erinnerung an die frühere Lebensgemeinschaft mit Jesus und an Jesu Worte von der unbegrenzten Bereitschaft Gottes zum Verzeihen, verdankten die Jünger ihre Bekehrung doch letztlich dem Gnadewirken Gottes in Jesus. Gerade das wollten sie durch ihre Erzählungen von den Ostererscheinungen zum Ausdruck bringen.

An dieser sehr problematischen Deutung der Osterereignisse fällt in diesem Zusammenhang vor allem auf, welche geringe Rolle die Person des erhöhten Herrn im Christusglauben spielt. Obwohl Schillebeeckx die Ostererfahrung der Jünger auf das Wirken des erhöhten Herrn zurückführt, besteht der Christusglaube für ihn doch primär in der Hinwendung zum irdischen, geschichtlichen Jesus. Nicht umsonst legt Schillebeeckx so großen Wert auf die Feststellung, daß das Vertrauen der Jünger in Jesus am Karfreitag nicht völlig zerstört wurde. Gerade an diesem Punkt muß die Kritik einsetzen³⁹. Haben die Jünger am Karfreitag nicht den völligen Zusam-

³⁸ Schillebeeckx, *Jesu*, S. 576.

³⁹ Eine Theorie über die Entstehung des Osterglaubens, die sich in vielen Punkten mit der von Sch. deckt, hat R. Pesch vorgetragen; vgl. R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*. In: »Theologische Quartalschrift« 153 (1973), S. 201–228; A. Vögtle/R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* Düsseldorf 1975. In der Diskussion um die These von Pesch wurden viele Argumente vorgetragen, die auch für die Theorie von

menbruch ihrer Hoffnungen und Erwartungen erlebt? Das muß man besonders dann annehmen, wenn Jesus mit dem Anspruch aufgetreten ist, daß mit ihm die Gottesherrschaft anbreche. Daß mit Jesu Tod am Kreuz dieser Anspruch nicht widerlegt wurde, daß vielmehr der gekreuzigte Jesus von Gott zu neuem Leben auferweckt und zum Herrn der Welt eingesetzt wurde, das läßt sich aus der Geschichte Jesu nicht ableiten, auch nicht in einer späteren vertieften Besinnung. Auch hier ist vielmehr ein entschiedener Standortwechsel notwendig. Das läßt sich nur von Gott her begreifen, von dessen Handeln in dem erhöhten Christus. So aber wird die Person des erhöhten Herrn in einem viel höheren Maße, als Schillebeeckx dies annimmt, zum Prinzip des Glaubens. Niemand wird leugnen, daß der erhöhte Herr identisch ist mit dem irdischen, gekreuzigten Jesus von Nazareth; aber durch die Auferweckung wurde Jesus in eine andere, übergeschichtliche, eschatologische Existenzweise erhoben, und erst die Begegnung mit diesem erhöhten Herrn vermag wirklichen Glauben zu wecken.

Es wäre in diesem Zusammenhang sehr nützlich, sich an die Auseinandersetzung der Dialektischen Theologie mit der liberalen Jesus-Theologie zu erinnern. Schillebeeckx selbst sieht zwar in seiner Deutung der Ostererscheinungen »einen Bruch mit einer jahrhundertelangen hermeneutischen Tradition«⁴⁰; in Wirklichkeit aber hat seine Interpretation doch viel Ähnlichkeit mit der eines Albrecht Ritschl oder Wilhelm Herrmann. Deren am geschichtlichen Jesus orientierten Erfahrungstheologie haben die Vertreter der Dialektischen Theologie, allen voran Karl Barth und Emil Brunner, einst mit Leidenschaft die These entgegengestellt, daß der Christusglaube seinen Grund jenseits der Geschichte im Auferweckungshandeln Gottes habe⁴¹. Wenn sie auch die Diskontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem auferweckten Christus übertrieben haben, so bleiben doch ihre Argumente bedenkenswert.

Es mag zunächst so scheinen, daß Schillebeeckx an der Spannungseinheit zwischen dem Jesus der Geschichte und dem erhöhten Herrn festhält⁴² und die Gewichte vielleicht nur ein wenig zugunsten des irdischen Jesus verschoben hat. An den Konsequenzen wird jedoch deutlich, daß seine Sicht der Dinge an Wesentliches rührt. Wenn man nämlich das Entstehen des Osterglaubens entgegen der Auffassung von Schillebeeckx nicht einfach als gnadenhafte Hinwendung zu Jesus versteht, sondern von »oben« her erklärt, von der Begegnung mit dem erhöhten Herrn, dann bekommen vor allem die nachösterlichen Bekenntnisaussagen über die Person Jesu einen

Sch. zutreffen; vgl. die Diskussion in dem vorhin genannten Heft der Tübinger »Theologischen Quartalschrift« im Anschluß an den Beitrag von R. Pesch.

⁴⁰ Schillebeeckx, *Jesus*, S. 623, Anm. 119.

⁴¹ Vgl. J. Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der Dialektischen Theologie I*. München 1966; K. Reinhardt, *Der dogmatische Schriftgebrauch* (Anm. 5), S. 169–193.

⁴² Vgl. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 569.

ganz anderen Stellenwert. Sie sind dann nicht nachträgliche Reflexionen über die Erfahrung des geschichtlichen Jesus oder der religiös unergiebigem Versuch einer »theoretischen Personidentifizierung«⁴³ Jesu, sondern sind die Antwort des Glaubens auf die Begegnung mit dem erhöhten Herrn. Im Kult des erhöhten Herrn, vor allem in der Tauf liturgie, hat das Christusbekenntnis auch historisch gesehen seinen Sitz im Leben. Denkt man in dieser Weise vom erhöhten Herrn her, dann bekommt auch das Wort der Verkündigung und Lehre eine größere und eigenständigere Funktion, als es dies nach Schillebeeckx hat⁴⁴.

VII

Wenn der Osterglaube auch nicht den letzten Grund für Jesu Einzigartigkeit angibt, so bildet er doch den besten Ansatzpunkt für den Christuglauben wie für die Christologie⁴⁵. Er nimmt auf der einen Seite die Anliegen einer am Wirken des irdischen Jesus orientierten Christologie auf, zeigt aber auch von Tod und Auferstehung her die Grenzen einer solchen Christologie und lenkt den Blick auf den im Geist gegenwärtigen erhöhten Christus. Von da fällt der Blick dann notwendig auf die Kirche, der in erster Linie der Geist und die Erkenntnis Christi gegeben ist. Die Christologie muß sich darum auch in erster Linie am Glauben der Kirche orientieren. Die Aufgabe, den Glauben der Kirche den Menschen von heute nahezubringen, darf nicht dazu führen, diesen Glauben auf das Maß der menschlichen Heilserwartungen zu reduzieren. So wichtig eine an den Bedürfnissen und Hoffnungen der Menschen orientierte, vorbereitende, suchende Christologie auch ist, so hat sie ihren Sinn doch nur darin, zur vollen Erkenntnis Christi hinzuführen; ja sie lebt davon, daß der Glaube an Christus in der Kirche bereits gegenwärtig ist. Mit Recht sagt W. Kasper⁴⁶: »Gäbe es nämlich nicht den gegenwärtigen Glauben an Jesus Christus, würde auch die Frage nach ihm gar nicht mehr gestellt, weder historisch noch anthropologisch. Die Kirche und ihr Christusbekenntnis provozieren diese Frage immer wieder neu. Wollte man deshalb dieses Bekenntnis heute zu herabgesetzten Preisen handeln, dann würde nicht *mehr* Glaube entstehen, sondern die Herausforderung zum Glauben entfallen.«

⁴³ Ebd., S. 577.

⁴⁴ Vgl. K. H. Neufeld, Spuren von Jesus? (Anm. 24), S. 699.

⁴⁵ Vgl. W. Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie. In: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie — systematisch und exegetisch, Quaestiones disputatae 55. Freiburg i. Br. 1972, S. 79–315, dort S. 258: »Man muß den Blick auf den jetzt lebenden Jesus, der personidentisch ist mit dem irdischen und gekreuzigten, als den ›articulus stantis et cadentis Christologiae‹ bezeichnen. Denn Singularität und Heilsbedeutung Jesu kann es nur unter dieser Voraussetzung geben.«

⁴⁶ W. Kasper, Einige verwunderte Gegenfragen (Anm. 19), S. 187.