

Artikel

Franz Joseph
Schierse

Christologie
in der Krise

Der Glaube an Jesus ist das Fundament des Christentums. Christologie in der Krise bedeutet, daß zugleich Glaube und Theologie in der Krise sind: Hat die Wissenschaft, insbesondere die kritische Bibelwissenschaft, den Glauben an Jesus zerstört, oder kann sie dazu beitragen, diesen Glauben klarer, konkreter, spontaner, zeitgemäßer und wirksamer werden zu lassen? – An einigen christologischen Grundaussagen wird dargelegt, daß nicht ein bloßes Tradieren von Formeln den Glauben an Jesus lebendig hält, sondern die Entfaltung des Glaubensverständnisses unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der heutigen Wissenschaften.

red

Die Beunruhigung

Zu den vielen Dingen, die in der heutigen Kirche kontrovers geworden sind, gehört auch die Christologie, die Lehre von Jesus Christus. Das lange Zeit als unumstößlich sicher geltende Fundament unseres Glaubens scheint Risse bekommen zu haben und droht ins Wanken zu geraten. Dieser beunruhigende Vorgang, der zunehmend das sogenannte einfache Kirchenvolk erfaßt, fordert verständlicherweise manche Primär- und Primitivreaktionen heraus. Der Zorn richtet sich meist gegen die Theologen, denen nichts mehr heilig sei und die vor nichts mehr halt machten. Verschiedentlich wird sogar der Ruf nach dem Bannstrahl, der Exkommunikation, laut, wenn es in Predigten und Verlautbarungen heißt: „Wer sagt, er glaube nicht daran, daß Jesus Christus wahrer Gott ist, der gehört nicht mehr zur Gemeinschaft der katholischen Kirche“ (J. Höffner). Solche Reaktionen mögen von dem Wunsch nach geistiger Ruhe und kirchlicher Ordnung getragen sein, zur Lösung der theologischen Probleme tragen sie nichts bei. Leider muß auch gesagt werden, daß Äußerungen dieser Art ein ungesundes, gereiztes Klima schaffen, in dem sachliche Diskussionen, wie sie das Wesen jeder lebendigen Theologie ausmachen, nur schwer gedeihen können.

1. Ursachen der Krise

Wer eine Krise wirklich beheben und nicht nur beklagen will, muß ihre Ursachen kennen und muß wissen, welches Ziel sein Bemühen haben soll: ob es nur darum geht, den Status quo ante wiederherzustellen, oder ob etwa die Chance gegeben ist, neue Sicherheiten und überzeugendere

Argumente zu finden. Beginnen wir gleich mit einer Analyse jenes Status quo ante, den sich manche Seelsorger wieder herbeisehnen oder den sie noch ängstlich zu bewahren suchen. Die Zeit unserer Väter und Großväter war in der Tat eine Epoche beneidenswerter theologischer Ruhe und Selbstverständlichkeit. Was das Kind im Katechismus gelernt und von den Kanzeln gehört hatte, das blieb ihm ein ganzes Leben lang als unveränderter und unabänderlicher Wahrheitsbesitz erhalten. Zwischen der Theologie, wie sie in den Seminaren gelehrt wurde, und den Formeln, die man sich schon im Religionsunterricht der Grundschule einprägen mußte, bestand kein wesentlicher Unterschied, waren doch die Katechismen meist nur in Frageform gekleidete, stofflich reduzierte Grundrisse der Dogmatik.

Problem der theologischen Qualifikationen

Der herrschenden Neuscholastik war es zudem gelungen, durch ein äußerlich sehr klares System von theologischen Qualifikationen den Eindruck absoluter Gewißheit in den Grundfragen der Lehre zu verstärken. Die Hauptthesen des Systems standen – weil als Dogma definiert – unverrückbar fest, Probleme und Dunkelheiten wurden entweder als nicht mehr weiter aufzuhellende Glaubensgeheimnisse deklariert oder in die Corollarien verwiesen. Gewiß hat es auch in dieser Zeit nicht an heftiger Bestreitung der christlichen Lehre gefehlt, aber die aktuellen Angriffe wurden bereits im Vorfeld, in der Fundamentaltheologie, abgewehrt. So konnten die vielleicht echten Fragen und Erkenntnisse der neueren Zeit erst gar nicht bis in das Innere, das Heiligtum der Theologie, die Dogmatik, vordringen. Dort hatte man auch genug damit zu tun, sich mit den alten klassischen Gegnern der Christologie – den Apollinaristen, Nestorianern, Monophysiten und Monotheleten – herumzuschlagen. Deshalb konnte ein durchschnittlicher Theologiestudent gut lernen, welche Distinktionen und Argumente er den Ketzern des 4. oder 5. Jahrhunderts entgegenzuhalten habe, falls sie ihm in der Ewigkeit über den Weg laufen sollten, aber zu einer sachlich und methodisch fruchtbaren Diskussion mit den Forschungsergebnissen seiner Zeit wurde er kaum befähigt. Freilich lag dies zum Teil auch an den gegnerischen Positionen selbst, die – befangen in einem antikirchlichen Rationalismus und Historizismus – keiner ernsthaften Widerlegung wert schienen.

Tabuisierung der dogmatischen Formeln

Bedenklicher noch als die mangelnde Angepaßtheit der Theologie war ihre Tabuisierung dogmatisch festgelegter Inhalte und Formeln. Auf Grund eines ungeschichtlichen Verhältnisses von Wahrheit und Lehre identifizierte man die einmal unter bestimmten historischen Bedingungen

zustande gekommenen Definitionen (samt ihrer später üblich gewordenen theologischen Interpretation) mit dem Glauben, der Offenbarung, selbst. Damit verbot sich aber von vornherein jeder Zweifel, ob etwa ein Dogma auch anders, besser und klarer hätte ausgedrückt werden können und ob man nicht als Theologe geradezu verpflichtet sei, immer wieder nach verständlicheren Begriffen zu suchen. Solche Überlegungen mußten sich — wo sie vereinzelt laut wurden — den vernichtenden Vorwurf des Modernismus und Relativismus gefallen lassen, der gewöhnliche Christ war gehalten, selbständiges Nachdenken und Grübeln als Glaubenszweifel zu beichten. Erst in der Rückschau erkennen wir heute, wie sehr die vielgerühmte Glaubenssicherheit früherer Zeiten das Ergebnis ungesunder Verdrängungen war.

Illusion einer
losgelösten Freiheit
der Wissenschaft

Allerdings kann uns ein Blick auf die protestantische Theologiegeschichte der letzten hundert Jahre vor der Illusion bewahren, als sei die sogenannte Freiheit der Wissenschaft das Alleinheilmittel für alle Nöte des Glaubens und kirchlichen Lebens. Im evangelischen Bereich tritt sogar die Diskrepanz zwischen einer nur sich selbst verantwortlichen Universitätstheologie und dem schlichten Gemeindeglauben beziehungsweise den legitimen Interessen der kirchlichen Behörden noch deutlicher zutage. Es zeigt sich hier einmal die Fragwürdigkeit einer theologischen Wissenschaft, die nicht mehr der kirchlichen Gemeinschaft dient, und zum anderen das Problem dessen, was wir den „schlichten Gemeindeglauben“ genannt haben (katholischerseits spricht man gern von „unserem guten, gläubigen Volk“). Man vergißt leicht, daß die Bewußtseinslage der kirchentreuen Gläubigen und ihre religiöse Praxis auch nur das Ergebnis bestimmter zeitbedingter Theologien und geschichtlich gewordener Formen darstellen. Wiederum aber haben sich die Artikulationen des Glaubens so sehr mit ihm selbst identifiziert, daß ihre Preisgabe zwangsläufig zum christlichen Substanzverlust führt. Von daher erklären sich nicht nur die Phänomene des Massenabfalls, sondern auch die zunehmend sektiererischen Verhaltensweisen der Gläubiggebliebenen. Sie begründen und verteidigen ihren religiösen Besitzstand vorwiegend emotionell, sperren sich grundsätzlich gegen historisch-kritische Methoden der Schriftauslegung und sehen in ihrer (doch nur relativen) Andersartigkeit gegenüber der Welt das Siegel ihrer Auserwählung. Damit soll keineswegs bestritten werden — und dies macht die innerkirchlichen Auseinandersetzungen oft so tragisch —, daß unter ihnen der echte, tätige Christus-

glaube immer noch seinen bevorzugten Ort hat, und das nicht nur institutionell, sondern auch lebensmäßig. Gerade deshalb aber muß man die Gefahr sehen, daß Jesus im Zugriff der Guten, Gerechten und Frommen nicht mehr „er selbst“ (Hebr 13,8) bleibt, sondern der Selbstbehauptung einer religiösen Gemeinschaft dienen muß, die sich „ihren“ Gott, „ihren“ Jesus, „ihren“ Glauben nicht nehmen lassen will.

Notwendigkeit einer christologischen Diskussion

Wir haben die Hintergründe der heutigen Glaubenskrise etwas ausführlicher dargestellt, weil man die anstehenden christologischen Fragen nicht isoliert und wie in einem luftleeren Raum betrachten kann. Im Unterschied zu manchen früheren Lehrstreitigkeiten, von denen sich nur die Zunft der Theologen betroffen fühlen durfte, steht heute offenbar die Existenz der ganzen Kirche, zumindest aber ihrer traditionellen Erscheinungsform, auf dem Spiel. Wenn Jesus wirklich der bestimmende Faktor, das „innere Gesetz“ (vgl. 1 Kor 9,21) des Christen und der Kirche ist, kommt es eben doch ganz entscheidend darauf an, wer dieser Jesus gewesen ist und was seine Absichten waren. An diesen Fragen scheiden sich bereits die Geister. Die einen meinen, mit den Antworten der traditionellen Christologie sei längst alles Wesentliche gesagt, über die Formulierung des Chalcedonense (451) hinaus könne es keine neuen und besseren Einsichten geben. Andere Theologen weisen auf die Unklarheiten und Mängel der bekannten Definitionen hin und halten die christologische Diskussion für durchaus noch nicht abgeschlossen („Chalcedon nicht Ende, sondern Anfang“). Wer die Entwicklungsfähigkeit christologischer Erkenntnisse vertritt, hat es naturgemäß bedeutend schwerer. Er muß zunächst, um Mißverständnisse abzuwehren, erklären, daß Veränderungen im theologischen Bereich, das heißt, in der Terminologie, der Konzeption und der Zielrichtung, nicht notwendig den Glauben zerstören oder grundlegend verändern. Der Glaube an Jesus ist immer „einer“ (Eph 4,5), der Christologien können viele sein und sind – nach dem Ausweis der frühen Kirchengeschichte – viele gewesen. Zweitens muß sich der Theologe über die Methoden klar werden, von denen er Fortschritte in der Erkenntnis Jesu Christi erwartet. Die klassische Methode der Theologie war und ist immer noch die Spekulation, das heißt, das über die unmittelbare Erfahrungswirklichkeit hinausgehende rationale Erkennen der metaphysischen Grundlagen eines Gegenstandes. Auf die Christologie bezogen, würde dies eine an die historische Erfahrung an-

knüpfende, sie aber übersteigende Wesensanalyse der Person und des Wirkens Jesu bedeuten. Will also die Spekulation nicht den Boden unter den Füßen verlieren, muß sie von den historischen Gegebenheiten der Geschichte Jesu ausgehen, und da stellt sich die Frage, ob dies ohne Berücksichtigung der neuzeitlichen Evangelienforschung geschehen kann. Offenbar ist es für die Christologie doch nicht gleichgültig, welche gesicherten Tatsachen sie in Rechnung stellen darf: ob Jesus sich zum Beispiel selber als Gottessohn bezeichnet hat, ob die johanneischen Offenbarungsreden von ihm selber gehalten wurden, ob er Wasser in Wein verwandelt, Brote vermehrt und Tote auferweckt hat und schließlich — das Allerwichtigste — ob seine Auferstehung und Himmelfahrt als historische Ereignisse zu verstehen sind. Aus durchschnittlichen Predigten und kirchlichen Lehräußerungen gewinnt man leider nicht den Eindruck, daß diese von der Evangelienforschung zur Diskussion gestellten Fragen bereits in den Bewußtseinshorizont eingedrungen sind. Andererseits empfangen viele Gläubige durch die Massenmedien eine naturgemäß unzureichende, fragmentarische oder schiefe Aufklärung, was oft zu Verwirrung und Ratlosigkeit führt. Hier, in der unbewältigten Aufarbeitung der historisch-kritischen Evangelienauslegung, liegt die Hauptwurzel der gegenwärtigen christologischen Krise.

2. Die meistgehörten Einwände

Die oft geänderten
Meinungen der
Bibelwissenschaft —
kein festes Fundament

Der meist gehörte Einwand gegen den Versuch, eine Christologie auf den historisch erweisbaren und exegetisch gesicherten Daten der Geschichte Jesu aufzubauen, lautet etwa folgendermaßen: Die kritische Bibelwissenschaft hat ihre Meinungen schon so oft geändert, daß man auch ihren augenblicklichen Ergebnissen nicht trauen kann. Der Glaube aber braucht ein festes, unerschütterliches Fundament, und das kann nur die Lehre der Kirche sein. Dieser Einwand ist psychologisch sehr ernst zu nehmen, beruht aber trotzdem auf einigen Mißverständnissen. Gewiß trifft es zu, daß die Evangelienforschung wie jede Wissenschaft auf manchen Irr- und Umwegen vorangegangen ist und ihre Ergebnisse immer wieder überprüfen und korrigieren muß, weil alle Auslegung von Texten geschichtlich bedingt bleibt. Andererseits sind ihr bestimmte Grundeinsichten zuteil geworden, die sich nach menschlichem Ermessen niemals ändern werden, wie die Erkenntnis, daß die Evangelien in erster Linie Glaubenszeugnisse sind, daß ihre Verfasser keine Augenzeugen des Lebens Jesu waren, daß der historische Jesus unmöglich die johanneischen Offenbarungsreden gehalten haben kann, daß alle christologischen Hoheitstitel — außer

wahrscheinlich dem des Menschensohns — erst aus der Theologie der Gemeinden stammen und vieles andere mehr. Einer Erläuterung bedarf aber auch die Ansicht, das einzig verlässliche und absolut sichere Fundament des Glaubens sei die Lehre der Kirche. Das ist insofern richtig, als die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht einfach mit dem Glauben identisch sind, sonst würden wir, wie im theologischen Liberalismus, nur an das glauben, was wir jeweils wissen und beweisen können. Selbstverständlich bedarf es der gläubigen Deutung und damit der freien persönlichen Entscheidung, die von den ersten Jüngern ursprünglich und vorbildlich für die ganze Kirche getroffen wurde. Aber diese gläubige Deutung stand ja nicht in sich selbst, sonst wäre sie reine Ideologie und bloße Spekulation gewesen, sie bezog sich auf bestimmte Tatsachen und Erfahrungen. Nun läßt sich kaum bestreiten, daß die traditionelle Christologie allen Jesusüberlieferungen den Charakter von historischen Tatsachen zugeschrieben hat, sie fußte also auf einer vorkritischen, biblizistischen Auslegung der Evangelien. Wäre es anders, bräuchte sie sich durch die neuere Exegese überhaupt nicht verunsichert zu fühlen, dann könnte sie ihre Spekulationen wie bisher in aller Gelassenheit weiterführen. Allerdings müßte sie sich dann offen zum Biblizismus bekennen oder den ideologischen Charakter ihrer Thesen eingestehen.

Preisgabe der
Gottheit Jesu?

Ein zweiter wohl noch gewichtigerer Einwand geht dahin, daß die kritische Bibelauslegung nicht mehr genügend übrig gelassen habe, um das Bekenntnis zu Jesus als dem ewigen Gottessohn zu stützen. Deshalb bleibe nur die Wahl, entweder die neuere Exegese für falsch zu erklären oder den Glauben an die Gottheit Jesu preiszugeben. Es würde einer Versachlichung der Diskussion außerordentlich dienen, wenn man sich über zwei Komplexe verständigen könnte: 1. Welche Vorstellungen stehen hinter dem Begriff der „Gottheit“ Jesu?, und 2. Was hat die kritische Exegese von der Jesusüberlieferung übriggelassen?

Von der Theologie
nicht gedeckte
Vorstellungen von der
„Gottheit“ Jesu

1. Mit dem Begriff der „Gottheit“ — den das Neue Testament übrigens nie auf Jesus anwendet — verbinden sich leicht Assoziationen, die auch von der herkömmlichen Christologie nicht gedeckt werden. So erscheint zum Beispiel den meisten Gläubigen die Gottheit Jesu ernstlich gefährdet, wenn Zweifel an der Historizität der *Jungfrauengeburt* angemeldet werden, obwohl die klassische Theologie einen solchen Zusammenhang niemals als konstitutiv bezeichnet hat. Selbst bei den wenigen Autoren des Neuen Testaments,

die von der Jungfrauengeburt sprechen, wird die Gottessohnschaft Jesu nicht darauf zurückgeführt, daß er keinen menschlichen Vater gehabt habe (auch Lk 1,35 nicht!). Erst recht haben weder Paulus noch Johannes ihre Gläubigen gelehrt, Jesus sei Gottes Sohn, weil er aus einer Jungfrau geboren wurde. Wenn die Frage der historisch und physiologisch verstandenen Jungfrauengeburt trotzdem zu einem christologischen Schibboleth geworden ist, dann liegen offenbar schwere theologische Mißverständnisse zugrunde. Ein Gottessohn, der keinen menschlichen Vater haben kann, gerät in den Verdacht, eben doch eine Art „Halbgott“ zu sein, das heißt, ein Wesen, das weder ganz Gott noch ganz Mensch ist, aber auf Grund seines göttlichen Ursprungs über außergewöhnliche Kräfte verfügt. Nicht minder bedenklich ist die geschlechtsfeindlich-dualistische Implikation, die von einer gynäkologisch verstandenen Jungfrauengeburt kaum ferngehalten werden kann. Sollte der normale Zeugungsvorgang mit der Gottheit so unvereinbar sein, daß auch die Menschheit Jesu von diesem „Makel“ befreit werden muß?

Die Wunder Jesu als Gottesbeweise?

Eine ähnlich schiefe Argumentation bringt die von den Evangelien erzählten *Wunder Jesu* mit seiner Gottheit in Verbindung. Besonders die sogenannten Naturwunder und Totenerweckungen werden in volkstümlicher Apologetik, in Predigt und Religionsunterricht immer noch als Beweise für Jesu Gottheit angeführt. Das sich dahinter verbergende Gottesbild bedürfte einer dringend notwendigen Absicherung, damit Gott nicht zum überdimensionalen Zauberer, zu einem allmächtigen guten Geist denaturiert wird, der seinen Getreuen in der Not zu Hilfe kommt, sobald sie ihn herbeirufen. Die Fixierung des religiösen Interesses auf den Wunderbeweis wird schon im Neuen Testament kritisiert (Mk 8,11–12 par; 1 Kor 1,22), und es kann auch den heutigen Gläubigen nicht oft genug gesagt werden, daß Wunder sich nicht zu *Gottesbeweisen* eignen. Gott wird aus den normalen „Werken“ der Schöpfung erkannt (Röm 1,20), und ein Gott, der nur in wunderbaren Ereignissen begegnete, wäre eben doch ein wunderlicher Gott. Das Wunder hat in der Bibel seine Funktion als Zeichen, als Anruf zum Glauben, es dient oft zur gleichnishaften Veranschaulichung, und es muß vor allem im Zusammenhang mit der Wortüberlieferung gesehen werden. Die isolierte Betrachtung Jesu als eines Thaumaturgen, der mit seinen außergewöhnlichen Taten seine Gottheit habe beweisen wollen, ist mit schuld an der heutigen Glaubenskrise. Selbst wenn der Historiker feststellen könnte – was ihm mit seinen Mitteln

unmöglich ist —, daß Jesus die sogenannten Naturwunder gewirkt habe, wäre damit seine Gottheit noch nicht wissenschaftlich erwiesen. Auch von manchen Propheten des Alten Testaments werden ähnliche Wunder berichtet, also könnte Jesus trotz dieser Taten ein „bloßer Mensch“ gewesen sein. Freilich fiel es uns leichter, an seine göttliche Macht zu glauben, wenn wir die betreffenden Wundergeschichten als historisch zuverlässige Berichte verstehen dürften. Da dies aber leider aus verschiedenen Gründen nicht der Fall ist, muß sich die Christologie nach tragfähigeren Fundamenten umsehen.

Nicht isolierte
Auferstehung, sondern
Bekennnis zu *Jesus*,
dem Auferstandenen

Ein solches Fundament stellt nach allgemeiner Ansicht die *Auferstehung Jesu* dar. Sie gilt als das größte Wunder des Neuen Bundes, als das Siegel der Gottheit. Allerdings verbinden sich auch hier mit dem Begriff der „Gottheit“ oft recht einseitige und theologisch unreflektierte Vorstellungen. Man denkt an eine Art übernatürliche Qualität, die während des irdischen Lebens verborgen geblieben oder nur gelegentlich in den Wundern hervorgebrochen sei, jetzt aber den ganzen verklärten Auferstehungsleib durchwalte und ihn zu einer ganz und gar wunderbaren Existenzweise befähige (Erscheinen bei verschlossenen Türen, Wechsel der Gestalt, Gleichzeitigkeit an verschiedenen Orten, räumliche Himmelfahrt, Thronen zur Rechten des Vaters, sakramentale Gegenwart u. a.). „Gottheit“ wird also vorzugsweise mit dem Leben nach dem Tod, dem Jenseits, der verklärten Leiblichkeit, dem Durchbrechen von Naturgesetzen assoziiert. Ohne den Wahrheitsgehalt dieser Elemente leugnen zu wollen, muß man doch darauf hinweisen, daß die neutestamentliche Osterbotschaft einen umfassenderen Horizont besitzt, und dies gerade im Hinblick auf die Christologie. Im Falle Jesu geht es nicht (oder zumindest nicht nur) um die Wiederbelebung eines Leichnams, sondern um die „Inkraft-Setzung“ (Röm 1,4) seines ganzen Lebens und Sterbens. An die Auferstehung glauben ist gleichbedeutend mit an Jesus glauben. Der Glaubende muß aber wissen, wer dieser Jesus war und was er gewollt hat, sonst verselbständigt sich die Auferstehung zum eigentlichen Glaubensgegenstand, und Jesus erscheint nur als ihr mehr oder minder zufälliges Beispiel. Wie der Begriff der Gottheit nicht einseitig von dem Komplex der Totenerweckung hergeleitet werden darf, so lassen sich auch die Osterereignisse nur sehr behutsam als christologische Beweismittel verwenden. Die mit großer Leidenschaftlichkeit geführte Diskussion der letzten Jahre hat ergeben, daß der Historiker keinen Anlaß hat, an der Tatsächlichkeit von Erscheinungen zu zweifeln.

Ebenso sicher ist, daß diese Erscheinungen — wie immer man sie im einzelnen deutet — die Jünger zu der Glaubensüberzeugung geführt haben, ihr gekreuzigter Meister sei von den Toten auferstanden und von Gott zum Messias beziehungsweise Herrn erhöht worden. Dieser historisch konstatierbare, aber naturgemäß nicht zu beweisende Auferstehungsglaube ist also seinem Wesen nach christologischer Natur, das heißt, er beinhaltet eine gläubige Interpretation der Gestalt und des Schicksals Jesu. Wenn dem so ist, genügt aber „die Auferstehung“ als solche nicht, um den Christusglauben zu begründen — weil es eben „die Auferstehung“ als isoliertes historisches Ereignis nicht gibt. Wir haben nur — oder besser: viel mehr! — Jesus von Nazareth, zu dessen Auferweckung und Herrschaft wir uns bekennen.

In den bisherigen Beispielen wurden einzelne Überlieferungskomplexe benutzt, um die Gottheit Jesu zu beweisen. Die Argumentation lautete etwa so: Weil Jesus von einer Jungfrau geboren wurde, weil er große Wunder gewirkt hat, weil er von den Toten auferstanden ist — deshalb muß er Gott gewesen sein. Wir haben gesehen, daß diese Art von kurzschlüssiger Apologetik nicht überzeugt und sogar meist zu schiefen Gottesvorstellungen führt.

Die göttliche Autorität der Kirche — unter der Kritik der Gottesherrschaft

Besser steht es mit einer anderen Verwendung der Gottheit Jesu, bei der die Beweisführung allerdings umgekehrt verläuft. Es handelt sich um die *Kirche* als einer von Jesus gestifteten Institution, und man sagt hier: Weil Jesus Gott war, deshalb ist die von ihm gestiftete Kirche eine göttliche Einrichtung, deshalb stehen ihre Amtsträger an Gottes Statt und verkünden in göttlicher Autorität Gottes Wort und Wahrheit. An diesem ekklesiologischen Argument wird deutlich, daß „Gottheit“ in erster Linie ein Autoritätsbegriff ist, der Herrschaft und letztverbindlichen Anspruch einschließt. Man kann also statt „Gott“ auch „Herr“ sagen, wie dies im biblischen Bereich und in der Liturgie geschieht. Trotzdem behält das Attribut „göttlich“ in diesem Zusammenhang seine Funktion: Es legitimiert die Herrschaft auf unüberbietbare Weise und macht sie unangreifbar für Widerspruch und Kritik. Die institutionelle Kirche hat deshalb ein begreifliches Interesse, ihren Stifter nicht nur als Herrn und Heiland, sondern ausdrücklich auch als Gott bzw. göttlich zu bekennen. Dieser theologische Sprachgebrauch ist solange in Ordnung, als sich die kirchlichen Amtsträger bewußt bleiben, daß ihre Herrschaft unter dem Gericht der Gottesherrschaft steht (Mt 24,45–51 par) und daß Jesus selber den Begriff des Herrschens für seine Jünger neu ausgelegt hat (Mk 10,35–45 parr). Darüber hinaus wird die

Art göttlicher Macht- und Autoritätsausübung an seinem ganzen Wirken beispielhaft sichtbar – bis hin zum Sklaven- und Verbrechertod am Kreuz (vgl. Joh 13,12–17). Jesus hat aber nicht nur die Methoden des Herr-Seins so radikal verändert, daß sich jede Tabuisierung und Sakralisierung ihrer Formen verbieten müßte, er hat auch die Ansprüche Gottes an den Menschen mit neuen und provokatorischen Inhalten gefüllt. Seitdem ist es nicht mehr möglich, sich einfach auf das Attribut „göttlich“ zu berufen, ohne die konkreten Weisungen Jesu vor Augen zu haben. Die gleiche Notwendigkeit der Interpretation besteht nun aber auch für den Begriff der „Gottheit“. Als Gottheit Jesu läßt sie sich nur vom Evangelium her definieren, die Religionsphilosophie kann allein das formale Element der absoluten Verbindlichkeit beisteuern.

Der Rest: eine auf Predigt, Leben und Wirken Jesu gestützte Christologie

2. Unsere zweite Frage lautete: Was hat die kritische Exegese von der Jesusüberlieferung übriggelassen? Die Frage wird, wie wir bereits andeuteten, mit dem unüberhörbaren Vorwurf gestellt, als reiche das Wenige, das sich noch nicht in der Lauge der Wissenschaft aufgelöst habe, keinesfalls aus, um eine Christologie zu begründen. In der Tat hat uns die Exegese gelehrt, daß viele Überlieferungen, die bislang als historische Grundlagen der christologischen Spekulation benutzt wurden, selbst schon gläubige Interpretationen des Jesusgeschehens sind. Dadurch ist der Weg zur Erkenntnis Jesu bedeutend enger und schwieriger geworden, aber es hat sich uns in den vorhergehenden Abschnitten wohl zur Genüge gezeigt, daß die breite, mit Wundern und „übernatürlichen Fakten“ gepflasterte Straße leicht in die Irre führt. Leider sind viele, auch theologisch sehr gebildete Christen noch kaum in der Lage, die christologische Relevanz jener Überlieferungen zu begreifen, die die Bibelwissenschaft gleichsam als „heiligen Rest“ übriggelassen hat. Es handelt sich, thematisch geordnet, um die Grundzüge der Predigt Jesu, um Krankenheilungen, Exorzismen und den historischen Kern der Leidensgeschichte. Dabei kommt der Predigt die größte Bedeutung zu, weil wir nur aus den Worten Jesu erfahren können, welchen Sinn er mit seinen Taten verband.

Wie könnte oder müßte nun eine Christologie aussehen, die sich auf die ipsissima verba und facta stützt? Daß ein solches Bemühen keine erst neuzeitliche, hyperkritische Konstruktion ist, ersieht man bereits an der Redequelle Q. Dort wird zum Beispiel der Gottessöhntitel ausdrücklich nicht von den Wundern, sondern von der Wortoffenbarung her

interpretiert (Versuchungsgeschichte: Mt 4 par; Lobpreis des Vaters: Mt 11,25–27 par). Einer heutigen Christologie käme es zunächst nicht auf diesen oder jenen Titel an, sondern auf das sachliche Programm, das Jesus vertreten hat. In diesem Zusammenhang wären dann zwei Fragen zu klären: a) Wie steht es mit der Originalität, der Einzigartigkeit oder auch der „Endgültigkeit“ der Lehre Jesu? b) Warum ist im Falle Jesu die Person mit seinem Wort und Werk unlösbar verknüpft?

Die Einzigartigkeit der Lehre Jesu

Zu a) Die oft vorgebrachte Behauptung, Jesus habe im Grunde das gleiche gesagt wie viele Propheten, Weisheitslehrer, Schriftgelehrte, Religionsstifter und Philosophen, könnte man ebenso global und polemisch zurückweisen: Ihr kennt weder den einen noch die anderen! Doch ist selbstverständlich zuzugeben, daß auch die Verkündigung Jesu in einem bestimmten kultur-, zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext steht. Wäre sie völlig neu, absolut unvergleichlich, noch nie gehört, müßte man sie als esoterische Geheimlehre bezeichnen und die geistige Gesundheit ihres Urhebers anzweifeln. Jesus selber hat aus seiner Verwurzelung in der Tradition des jüdischen Volkes keinen Hehl gemacht. Trotzdem enthält sein Evangelium Gedanken, wie sie in dieser Form, dieser Klarheit und Dichte sonst nirgendwo anzutreffen sind. Ich verweise nur auf die großen Themen der Bergpredigt (gottgemäßes Verhalten zum Mitmenschen, gewaltlose Überwindung des Unrechts, Feindesliebe, Freiheit vom Besitz), auf die durch zahlreiche Gleichnisse veranschaulichte Botschaft von der bedingungslosen, zuvorkommenden Vergebungsbereitschaft Gottes wie überhaupt auf die durch Machttaten unterstützte Ansage einer Gottesherrschaft, die den Menschen wahrhaft befreit. Ebenso wenig läßt sich bestreiten, daß den Aussagen, die Jesus über Gott macht, und den Forderungen, die er an den Menschen stellt, eine absolute Endgültigkeit zukommt, das heißt, sie sind der Sache nach unüberbietbar. Gerade im Vergleich mit heute aktuellen humanitären und gesellschaftspolitischen Modellen erkennt man, daß der Beitrag des Evangeliums (der leider nicht immer gleichlautend ist mit dem Beitrag der Kirchen) für Würde, Freiheit und Lebensrecht des Menschen unentbehrlich ist.

Die absolute Notwendigkeit der Person Jesu

Zu b): Auf die Frage nach der unlösbaren Verbindung zwischen der Person Jesu und seinem Wort bzw. Werk gibt es wohl schon eine dogmatische, aber noch kaum eine rational überzeugende Antwort. Wenn man voraussetzt, daß Jesus Gottes Sohn war, dann gewinnt naturgemäß jedes seiner Worte und Werke eine überragende Bedeutung, mag es sich

dabei auch um äußerlich ganz banale Dinge handeln. Uns geht es jedoch umgekehrt darum, aus den Worten und Werken Jesu auf die absolute Notwendigkeit seiner Person zu schließen. Warum kann man sich nicht zur Lehre, zur „Sache“ Jesu bekennen, ohne an ihn selbst zu glauben? Der Hauptgrund scheint in folgendem zu liegen: Jesus hat keine Lehre über Gott, über den Menschen, über die Welt vorgetragen, sondern zu bestimmten Verhaltensweisen aufgerufen. Aber auch diese Weisungen sind keine gewöhnlichen sittlichen Normen, die aus sich selbst einsichtig wären. Man muß Jesus glauben, daß Gott so handelt, wie er es uns gesagt und vorgezeigt hat, und daß auch wir so handeln dürfen. Das einleuchtendste Beispiel ist die Sündenvergebung: Jesus hat Sündern die Gemeinschaft mit Gott angeboten, ohne Vorbedingung, ohne vorherige Bußleistungen, und er hat seine Jünger zu entsprechendem Verhalten ermächtigt. Dies hat ihn in Konflikt mit den Pharisäern gebracht, für die Gott der strenge Hüter des Gesetzes, der unnachsichtige Wahrer einer für ihn selbst verbindlichen Ordnung war. Es war also schon vor Ostern möglich und notwendig, an Jesus als den wahren Offenbarer göttlicher Güte zu glauben. Der nachösterliche Christusglaube bezieht auch und gerade den Kreuzestod in diese Offenbarung mit ein, so daß sich der Mensch nun in seinem Leben und Sterben von Gottes Gnade gehalten weiß.

Selbst nach diesen reichlich fragmentarischen Hinweisen muß man wohl zugeben, daß der Glaube an Jesus durch die kritische Bibelwissenschaft nichts verloren hat. Im Gegenteil, er scheint sogar an Klarheit, Konkretion und Spontaneität gewonnen zu haben. Es besteht jetzt mehr als bisher die Chance, sich aus persönlicher Überzeugung für Jesus zu entscheiden und nicht nur eine vorgeprägte Formel zu übernehmen. Gewiß bedarf eine Gemeinschaft auch fest umrissener Bekenntnisse und Hoheitstitel, mit denen sie ihrem Glauben öffentlich Ausdruck verleihen kann. Aber solche Bekenntnisformeln sind sekundär und ein Notbehelf, weil sie weder den „unergründlichen Reichtum Christi“ (Eph 3,8) noch die dem Evangelium eigentümliche „Kraft“ (Röm 1,16) ausschöpfen können. Wir brauchen es deshalb nicht von vornherein als eine unheilvolle Krise zu betrachten, wenn viele Menschen anfangen, sich Gedanken über die ihnen überlieferten christologischen Formeln zu machen. Eine Krise kann auch zur Heilung, zum Neubeginn führen: dann nämlich, wenn der Mensch im Umgang mit dem Evangelium erfährt, daß sein Urteil über Jesus nur richtig ist, wenn es ihn selbst, den Menschen, verurteilt und freispricht.

Literaturhinweise:

Mysterium Salutis III, 1. Das Christusereignis, Einsiedeln – Zürich Köln 1970; P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, ebd. 1969; W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966; H. Braun, Jesus, Stuttgart 1969 (ev.); R. Schnakenburg – F. J. Schierse, Wer war Jesus von Nazareth? Düsseldorf 1970; R. H. Fuller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, ebd. 1968; A. Kassing, Auferstanden für uns. Eine Auslegung der neutestamentlichen Osterbotschaft, Mainz 1969.