

Edward Schillebeeckx

Der «Gott Jesu» und der «Jesus Gottes»

Im Neuen Testament begegnen wir dem Zeugnis von Menschen, die Heil fanden, ausgesagt «im Namen Gottes» in Jesus von Nazareth; deshalb nannten sie Ihn aus ihren Heilserwartungen heraus (als sie sich der konkret-geschichtlichen Erscheinung Jesu gegenübergestellt sahen) «den Christus, Gottes Sohn, unsern Herrn».

1. Leidensgeschichte und Heilserwartung

Vorstellungen und Erwartungen vom Heil und menschlichen, persönlichen und gesellschaftlichen Glück werden immer vor dem Hintergrund konkret erfahrener und reflektierter Wirklichkeit von Unheil, Leid, Elend und Verfremdung entworfen, aufgrund gehäufte negativer Erfahrungen in einer jahrhundertelangen Leidensgeschichte, in der verheißungsvolle Glückserfahrungen aufblitzen: Teilerfahrungen von Heil in einer Geschichte, viele Generationen lang, von nichterfüllten Erwartungen, Schuld und Bösem – das Jobproblem unserer Menschengeschichte. Daraus entsteht dann auf die Dauer ein anthropologisches Projekt, eine Vision auf das, was man für das wahre und glückliche gute Menschsein hält. Der immer in Kritik gezogene, aber alle Kritik immer wieder überlebende menschliche Hunger nach Glück und Heil bekommt deshalb unvermeidlich – in gegensätzlichen Formen – die betonte Nuance der «Erlösung-von» oder «Befreiung-*aus*» und (gleichzeitig) des Eintritts in eine «ganz neue Welt». Negative Kontrasterfahrungen der Menschheit zeichnen also die positiven Heilsvorstellungen und -erwartungen eines Volkes. Aus seinen Heilsvorstellungen kann man sozusagen die Leidensgeschichte eines Volkes herauslesen, selbst wenn wir auf anderen Wegen der genauen Spur der Leiden nicht mehr folgen könnten.

Historisch gesehen, war die Zeit Jesu bei Juden und Heiden eine Periode, die prall voll war von Heilserwartungen, die in einem Fächer von Heilsvorstellungen Gestalt bekam, die aus einer jahrhundertelangen Geschichte flüchtig erfahrenen Heils und vieler unerfüllter Erwartungen zusam-

mengeflossen waren. Vor allem die Zeit der jüdischen Apokalyptik, seit der Makkabäerzeit (167 n. Chr.), über den jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.) bis zu Bar Kochba (135 n. Chr.), war «eine Geschichte von Blut und Tränen»¹, aus der die Sehnsucht erwuchs: «Nun ist es genug; die Welt muß endgültig und radikal verändert werden.» Vor diesem allgemeinen Erwartungshorizont, als der Verschmelzungsprozeß mannigfacher Heilsvorstellungen in der Zeit Jesu noch vollauf im Gange war, führte die lebendige Begegnung mit Jesus von Nazareth einige zu der Überzeugung: «In keinem andern ist Heil gegeben» (Apg 4,12). Ihre Erfahrung vom Heil-in-Jesu im Namen Gottes wurde von den ersten Christen in ihren vorgegebenen, von ihnen selbst lebendig mitgeteilten Heilsvorstellungen aus vielerlei Herkunft ausgesprochen. Diese Erwartungen sahen sie erfüllt in Jesus von Nazareth. Sie erlebten sich selbst als neue Menschen. Im Neuen Testament haben sie – wenigstens nach einigen Generationen christlichen Lebens und Nachdenkens darüber – Zeugnis von ihrer Erkenntnis des Heils in Jesus abgelegt, während sie gleichzeitig ihre bisherigen Heilsvorstellungen und -erwartungen preisgaben. Eine eigene Heilserwartung und frohe Erkenntnis ihrer überraschenden Erfüllung lassen sich in Jesus in den Evangelien denn auch nicht in Reinkultur finden: Beide Linien sind darin fast unentwerrbar miteinander verwoben. Die Frage nach dem wahren Wesen des Menschen und das Finden einer Antwort auf diese Frage in dem historischen Menschen Jesus sind korrelativ allerdings so, daß nicht die vorgegebenen Heilserwartungen *bestimmen*, wer Jesus ist, sondern umgekehrt: in die eigengeartete, sehr bestimmte Geschichte Jesu werden die gegebenen Heilserwartungen zwar mit aufgenommen, aber damit gleichzeitig umgeformt, neu geeicht oder korrigiert. Das weist hin auf Kontinuität und gleichzeitige Diskontinuität zwischen der menschlichen Frage nach Heil und der historisch konkreten Antwort, die Jesus ist.

Für uns gibt es deshalb beim ersten Lesen des Neuen Testaments große Schwierigkeiten. Wir leben nicht in einer kulturell-religiösen Tradition, die einen Messias oder einen geheimnisvoll himmlischen Menschensohn erwartet; ebensowenig leben wir in der Erwartung eines nahenden Weltendes. Wir werden in den Evangelien nicht nur mit Jesus von Nazareth konfrontiert, sondern auch mit einem Brocken antiker religiöser Kultur. Diese antike Kultur mit ihren jüdischen und hellenistischen Erwartungsmodellen ist uns fremd. Heilsvorstellungen und Heilserwartungen des wahren Mensch-

seins sind ja kulturell mitbestimmt, wenn auch die «condition humaine» dieselbe ist. Die dem heutigen Tag eigene konkrete Heilserwartung hat mehr die Gestalt von allerlei emanzipativen Befreiungsbewegungen angenommen – Bewegungen, die die Menschheit aus ihren gesellschaftlichen Verfremdungen erlösen wollen, während allerlei wissenschaftliche Methoden (Psychoanalyse, Gestalttherapie, Andragogik, Kollektivarbeit, counselling usw.) die Menschen aus persönlichen Verfremdungen und dem Elend persönlichen Identitätsverlustes befreien wollen. Daß es neben Jesus Christus eine Reihe von Faktoren in unserm Leben gibt, die historisch echtes Heil bringen und den Menschen tatsächlich ganz machen, ist ein Bewußtsein, das sich in unsrer Zeit mehr denn je als Selbstverständlichkeit aufgedrängt hat. Das bringt den bis vor kurzem in bestimmten christlichen Kreisen unschuldig gebrauchten Ausdruck «Alles wahre Heil kommt allein von Jesus Christus» in einen schwierigen, wenig durchsichtigen und zumindest befremdenden, unglaublichen Zusammenhang. Daraus geht hervor, daß sich der religiöse Heilsbegriff in unsrer Zeit eingeengt hat; er hat viel Gebiet an andere, in der Tat sichtbar wirksame, heilbringende Instanzen abgeben müssen. Diese Situation stellt die Frage, was dem Menschen wirklich zum Heile gereicht, in den Mittelpunkt der heutigen Problematik.

Wir sehen deutlich, daß die Möglichkeit, durch Wissenschaft und Technik manche menschliche Entfremdung fortzunehmen, sehr real vorhanden ist; gleichzeitig aber, daß diese zweckmäßige Möglichkeit nur Entfremdungen betrifft, die ihrem Wesen nach die Folge leiblicher, psychosomatischer und gesellschaftlich-struktureller Konditionierungen oder die Folge des Nichtvorhandenseins infrastruktureller Konditionierungen sind – Nichtvorhandensein befreiender oder Vorhandensein belastender Konditionierungen von Freiheit, die tatsächlich durch menschlichen Einsatz beseitigt werden können. Menschliche Freiheit ist ja keine rein innere Angelegenheit. Sie ist eine leibliche, nach außen gekehrte Freiheit und kommt erst zu sich selbst in der Begegnung mit wahrhaft freien Menschen, innerhalb gesellschaftlicher Maßnahmen und Strukturen, die Freiheit möglich machen. Aus uns selbst sind wir nur Möglichkeit-zur-Freiheit und ist die Freiheit sozusagen noch eine Leere, hat keinen Inhalt; durch Kultur gibt die Freiheit der Leere schöpferischen Inhalt. Aber keine kulturelle Form und kein Kulturniveau können die Leere ganz ausfüllen. Person, Gemeinschaft und «Natur»

stehen in einer unreduzierbaren dialektischen Spannung zueinander. Die Folge davon ist, daß sich die tiefste «Verfremdung» im menschlichen Leben weder *personal* noch *gesellschaftlich* ganz überwinden läßt. Es gibt menschliches Leid, das sozialpolitisch nicht aufzuheben ist. In den besten Gesellschaftsstrukturen kann man noch an Vereinsamung zerbrechen. Optimale Strukturen machen die Menschen nicht automatisch zu guten, reifen menschlichen Menschen. Natur läßt sich zwar in hohem Grade vermenschlichen, bleibt aber trotzdem unvermeidlich dem Menschen *fremd* (man denke nur an den Tod). Und schließlich ist es unsre unverlierbare Endlichkeit, die zum Quell des Gottvertrauens, aber auch zur Ursache von Einsamkeit und Angst werden kann. *Innerhalb* unsrer Menschengeschichte läßt sich deshalb in Konfrontation mit der Natur und diesen Gegebenheiten kein Subjekt identifizieren, das ein Total-Heil, ein wirkliches «Ganzsein» des Menschen realisieren kann. Alles fällt unter diese Dialektik.

Die Frage ist nun, ob nicht in Jesus von Nazareth (wie in jeder Religion) gerade diese tiefere Problematik auf eine spezifische Weise zur Sprache gebracht wird. Tatsächlich: Für Sklaven ist Heil Befreiung; für einen Menschen, der seinen Lebenslauf deterministisch durch das Schicksal bestimmt weiß oder der sich als Spielball dieses Schicksals böser Mächte oder überirdischer böser Geister betrachtet, ist Heil Überwindung dieser Mächte usw. Der konkret-materiale Inhalt von dem, was «gute Botschaft», Heil und Evangelium für uns ist, wechselt offenbar mit dem erfahrenen Unheil, in dem sich der Mensch befindet. Sowohl das Frühchristentum wie die Geschichte der christlichen Kirchen zeigen uns, wie verschieden das in Jesus erfahrene Heil nach seinem materialen Inhalt beschrieben wird. Und diese Erzählung geht auch für uns weiter.

Immer wieder haben moderne Heilssehnsucht *und* was in Jesus zur Sprache gekommen ist – immer wieder haben beide deshalb einen wesentlichen Beitrag zur Formulierung einer Jesusgetreuen und doch bei uns ankommenden Lebensantwort zu liefern. Dabei wird das wirkliche Heilsangebot im Namen Gottes in Jesus zugleich unsre eigene Heilssehnsucht mit unter Kritik stellen können. Die Frage dabei ist, ob in der religiösen Lebensinterpretation und insbesondere in der christlichen Jesusinterpretation nicht gerade jene Verfremdungen zur Sprache kommen, welche durch kein menschliches, wissenschaftliches und technisches Eingreifen zu beseitigen sind; was bedeuten würde, daß die religiöse Wirklichkeitsinterpretation diese in-

nermenschlichen Heilsinstanzen in der ihnen eigenen Art anerkennt, bestätigt und anregt, während es ihr im Wesen um die Befreiung von vor allem tieferen und wesentlicher menschlichen Verfremdungen zu tun ist: um eine Erlösung, die den Menschen wirklich zur Freiheit *befreit*, zu einer Autonomie, die nur in froher Gebundenheit an einen transzendenten und gerade deshalb freisetzenden lebendigen Gott möglich ist.

Nach der Botschaft und Lebenspraxis Jesu von Nazareth suchen, wird deshalb bedeuten: Suchen nach den Tiefenstrukturen dessen, was in Jesus als religiös-menschliche «frohe Botschaft» in Wirklichkeit erscheint, nicht aber nur suchen nach einer Bestätigung von dem, was wir als Menschen utopisch, wissenschaftlich und technisch vielleicht selbst schon verwirklichen können. Letzteres ist für Menschen im 20. Jahrhundert (so sinnvoll und notwendig es auch sein mag) keine Neuigkeit, kein «euangelion», kein bleibend Neues wie eine «Nachricht im Namen Gottes» (Mk 1,14-15).

II. Frage nach Gott und Frage nach dem Menschen

Vor dem Hintergrund des oben Gesagten zeigt sich dann, daß von diesem Jesus (solange nicht greifbar dargelegt wird, daß wir im Menschen Jesus von Nazareth wesentlich zu tun bekommen mit dem freimachenden und darin gleichzeitig – wie ungreifbar auch immer – definitiv sinngebenden «Schöpfer von Himmel und Erde», mit dem lebendigen Gott) keine wirklich verantwortete, wenn auch nur im Glauben bestätigte, *universale* Einladung ausgehen kann. Wenn nicht der lebendige Gott – der Gott der Juden, der Moslems, Buddhisten und so vieler anderer – in dieses Jesusgeschehen persönlich einbezogen ist und in Ihm auf die eine oder andere Art und Weise sein Antlitz auf reinste sehen läßt, bleibt Enthusiasmus für Jesus als inspirierenden und orientierenden Menschen zwar sehr sinnvoll (gewiß innerhalb der begrenzten Tradition, in der er erschien), aber letztlich unverbindlich, höchstens als «Chiffre» menschlicher Möglichkeiten. Ohne den Wert solcher Inspiration leugnen zu wollen, kann man ihr unmöglich universal geltende Bedeutung zuerkennen.

Der von uns historisch erreichbare Jesus wird in seiner geschichtlich tatsächlich provozierenden Erscheinung erst dann für uns zu einer erneuerten und vertieften Fragestellung, *wenn* und *weil* Er es ist, der etwas Entscheidendes und Endgültiges über

Gott und darin zugleich über den Menschen zu sagen hat; mit andern Worten: wenn in Jesus Gott als höchste Herausforderung für den Menschen zur Sprache gebracht wird. In dieser Problemstellung muß deshalb in dem historischen Jesus nach *möglichen Zeichen* gesucht werden, die die menschliche Frage nach Heil auf das christliche Angebot einer gläubigen Antwort hinlenken können, die auf ein (von Christen identifiziertes) besonderes Heilshandeln Gottes in Jesus von Nazareth hinweist. Die Antwort auf die Frage nach der einzigartigen und universalen Bedeutung Jesu wird deshalb einerseits mit der Entschleierung des wahren Antlitzes Gottes zu tun haben müssen, andererseits mit der Aufdeckung des wahren Antlitzes des Menschen, in dem Gottes eigenes Gesicht eine sichere Augenscheinlichkeit bekommt.

Natürlich kann die Frage nach Jesu einzigartig-universaler Bedeutung (wie sie von der christlichen Überzeugung behauptet wird) nur *im Glauben* beantwortet werden. Andererseits müssen solche gläubigen und theologischen Aussagen in der Geschichte Jesu selbst begründet sein; sonst hätten sie eine gebrochene und deshalb ideologische Beziehung zur Wirklichkeit. Etwas davon muß historisch sichtbar geworden sein, daß den Vater gesehen hat, wer Jesus sieht. (Wäre der Bruch zwischen diesen zwei Ebenen zu groß gewesen, hätte das Christentum niemals eine spürbare Chance gehabt.) Es handelt sich um eine Aussage des Glaubens, die aber *Wirklichkeit* zu *bestätigen* beansprucht – und sei dieser Anspruch auch ein Glaubensanspruch.

Aber wenn man, auch in der Glaubenssprache, eine Wirklichkeit bestätigt (d.h. was als solches nicht durch mich, den Gläubigen, gesetzt wird, sondern das im Gegenteil meine Zusage herauslockt und zum Glaubensakt macht), dann wird die historische Wirklichkeit, d.h. Jesus von Nazareth, selbst die *Basis* für das liefern müssen, was über Ihn in Glaubenssprache gesagt wird und dem zugleich *Fülle* gibt.

Vor dem Horizont dieser Problemstellung zeigen sich heute in der Jesusinterpretation zwei Bruchstellen, die in einer Frage zusammenstoßen, welche (zu unrecht) oft in *Dilemma-Gestalt* vorgelegt wird: Liegt das Heil im historischen Auftreten Jesu, in seiner provozierenden Botschaft, in seinen wohlthuenden und kritischen Worten und seiner entsprechenden Lebenspraxis, der er treu war bis zum Tod? Oder liegt das Heil in dem auferstandenen Gekreuzigten? Die zwei Bruchstellen, die sich darauf beziehen, sind: (a) Ist es für die Identität Jesu wesentlich, Gott zur Sprache zu bringen

(der «Gott Jesu»)?) und: (b) Was bedeutet es (falls diese Frage positiv beantwortet wird), wenn Jesu Botschaft und Lebenspraxis historisch auf ein Scheitern hinausliefen, mit andern Worten: wenn er verworfen wurde (der «Jesus Gottes»)?

1. Der «Gott Jesu»

Mit Recht kann man sagen, daß wir den «Gott Jesu», der in Jesu Leben zur Sprache kommt, nicht aus einer vorgegebenen Idee des Gottseins verstehen können – als ob wir besser wüßten, wer Gott ist, als wer Jesus ist! Nur Jesu Botschaft und Lebenspraxis selbst öffnen uns eine Perspektive auf den «Gott Jesu». Andererseits ist dieser Gott wirklich Israels Gott *und* Schöpfer des Himmels und der Erde. Man kann Jesu Erscheinen nicht von seiner Vergangenheit (Israel) isolieren, von seinem Heute (seinem «wohlatenspendenden Umhergehen» in Palästina in Aktion und Reaktion mit Zeitgenossen) und von seiner Zukunft (der Bewegung, die aus Jesus hervorgewachsen ist: von der Kirchengemeinschaft): Jesus bleibt der Brennpunkt all dieses Geschehens und (darin) Norm und Kriterium.

Eine der historisch sichersten Gegebenheiten im Leben Jesu ist die Tatsache, daß er in seiner Botschaft und durch seine Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft Gott zur Sprache brachte, wie das in den, wenn auch recht freien Traditions-komplexen der vier Evangelien wiederzufinden ist.² Der Inhalt dieser Gottesherrschaft wird vor allem aus den ursprünglichen Parabeln Jesu ersichtlich, soweit sie aus ihren frühchristlichen Aktualisierungen noch zu rekonstruieren sind. Vor allem die «metanoia», die Umkehr als Praxis des Reiches Gottes kommt darin zur Sprache. Zudem wird die Kernbotschaft inhaltlich durch Jesu eigene Lebenspraxis gefüllt, die selbst gewissermaßen eine Parabel vom Gottesreich ist.

«Herrschaft» war in der Antike ein zentraler Begriff, genau so wie Macht. Uns sind diese Begriffe heute gerade nicht mehr sympathisch. Aber in Jesu Predigt und vor allem in seinen Krankenheilungen und Teufelsaustreibungen zeigt sich, daß «Herrschaft» hier für Macht der Liebe und der Güte den Mächten des Bösen in- und außerhalb des Menschen gegenübersteht. Die Ehrfurcht vor Gottes Hoheit (deshalb «Herrschaft») ist in der Botschaft Jesu und in seinem Auftreten wesentlich. Zwar hat Jesus die Hoheit Gottes als ein bedingungsloses Wohlwollen für die Menschen interpretiert. Gottes Herrschaft ist für Jesus keine *Funktion* menschlichen Heils; Jesus ist der Mensch, der Freude an Gott selbst er-

lebt. Gottes Herrschaft ist das Gottsein Gottes, und unsre Anerkennung dieser Herrschaft bewirkt die Menschlichkeit, das Heil des Menschen. Hier tritt eine Form von «Herrschaft» in den Vordergrund, die nicht fesselt, sondern frei macht: «Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker mit eiserner Faust regieren und die Mächtigen mit ihrer Macht Mißbrauch treiben. Das darf bei euch nicht so sein» (Mt 20,25–28). Für Jesus ist die Sache des Menschen eine Sache Gottes, wie für ihn auch die Sache Gottes eine Sache für Menschen ist – wie es später der Titusbrief formuliert: «Erschienen ist die Güte und *der auf Menschlichkeit bedachte Gott*» (Tit 3,4). Der Gott Jesu ist zwar wirklich Gott (er ist keine Funktion der Menschlichkeit oder menschlicher Befreiung), aber im Wesen trotzdem ein Gott, der auf die Menschen schaut. Deshalb war das ganze Leben Jesu eine «Feier» dieser Gottesherrschaft, und gleichzeitig «orthopraxis», d. h. eine Praxis, die in Übereinstimmung («orthoos») ist mit dem Gottesreich. Es gibt also ein inneres Band zwischen «Gottes Herrschaft» und «orthopraxis» als menschlicher Erscheinungsform oder konsequente Übersetzung von Gottes universaler Menschenliebe in die Kategorien einer menschlichen Lebenspraxis. In solch einer Praxis erkennt Jesus selbst die *Zeichen* des *Kommens* der Gottesherrschaft. Also wird in Jesu eigener Lebenspraxis nicht eine theoretische, sondern eine praktisch vorgezogene Verwirklichung der «neuen Welt» gegeben, die «Reich Gottes» heißt, und darin der *gesuchten* neuen Praxis des menschenwürdigen, guten und wahren Lebens. Eschatologische *Hoffnung* (die sich Gottes Herrschaft nähert) wird in Jesus mit einer *neuen Praxis* in Zusammenhang gebracht (metanoia: die Parabeln thematisieren das für den Menschen «Schockierende» dieses «Rechtsum-Kehrtmachens»). Die Botschaft der näherkommenden Gottesherrschaft, für das Jesu Leben selbst die sprechende Parabel ist, bedeutet deshalb im Wesen Heil-in-Jesus «*im Namen Gottes*», geoffenbart in einer neuen menschlichen Lebenspraxis, von Jesus selbst vorgelebt.

Jesus weiß sich gerufen, als Bote Gottes die Einladung des Gastgebers Gottes allen Eingeladenen zu überbringen, in die ausdrücklich diejenigen *eingeschlossen* sind, die damals von jeder Gemeinsamkeit und Tischgemeinschaft *ausgeschlossen* waren: «Zöllner und Sünder» (Mk 2,15–17). Das Schaf, das verloren ging und von der Gruppe isoliert ist, soll aufgesucht werden (Lk 15,1–8; 19,10; Mt 9,36; 10,6). Jesu besondere Solidarität mit Sündern, sein Leben mit sündigen Menschen, um Verbindung mit Gott *und* den Menschen zu erschließen,

ist Heilsangebot im Namen Gottes: «eine frohe Botschaft Gottes» (Mk 1,15).

Vor dem Hintergrund der apokalyptischen, pharisäischen, essenischen und zelotischen Auffassungen sich in «Rest»-Gemeinden isolierender Bewegungen jener Zeit ist Jesu Botschaft und Praxis religionsgeschichtlich schwer ein Platz zuzuweisen. Seine Botschaft und seine Lebenspraxis werden deshalb ohne die Voraussetzung seiner besonderen, ursprünglichen, religiösen Gotteserfahrung ungreiflich. Aufgrund der Unheils- und Leidensgeschichte, in der Jesus stand, war ja kein einziger Grund, ja nicht einmal ein einziger Anlaß für die bedingungslose Heilssicherheit gegeben, die Jesu Verkündigung kennzeichnet. Solch eine Hoffnung, die sich in der Verkündigung des kommenden Heils der Gottesherrschaft für die Menschenwelt äußert, hat in Jesus seinen Grund unverkennbar in einer Kontrasterfahrung: *einerseits* in der menschlichen Leidensgeschichte von Unheil, Unfriede und Ungerechtigkeit, kränkender, himmelschreier, unfreimachender Versklavung, und *andererseits* in Jesu besonderer Erfahrung Gottes als des wohlwollenden «Anti-Bösen», der die Übermacht des Bösen nicht anerkennen will und sich weigert, dem Bösen das letzte Wort zu geben. Diese religiöse Kontrasterfahrung gab der Überzeugung und Predigt Jesu von der befreienden Gottesherrschaft Gestalt, die bereits in der Menschengeschichte zur Geltung kommen soll. Jesus erlebt Gott als denjenigen, der sogar solchen Zukunft gibt, denen von der Welt her gesehen überhaupt keine Zukunft mehr versprochen werden kann. Hier wird dem Menschen Hoffnung zugesagt, die aus unsrer Weltgeschichte nicht abzuleiten ist, weder aus individuellen noch aus gesellschaftspolitischen Erfahrungen (wenn diese Hoffnung sich in dieser Welt auch zum persönlichen und gesellschaftspolitischen Heil der Menschen verwirklichen muß). Solch einer hoffnungsvollen Möglichkeit wurde sich Jesus bewußt aufgrund der Ursprünglichkeit seiner Gotteserfahrung, die im religiösen Leben des prophetischen Judentums vorbereitet war. Der Kern von allem, was in Israels besten Augenblicken an Gotteserfahrung zu Worte gekommen war, erreicht auf eine ursprüngliche und persönliche Weise in Jesus einen Höhepunkt: Jaweh ist der Kommende, der sich vorläufig weigert, sein Beglaubigungsschreiben vorzulegen: «Ich werde sein, der ich sein werde» (Ex 3,14). An diesen Gott glauben heißt deshalb, Vertrauen auf jemanden setzen, der mit seiner Identität ernst macht und sich gleichzeitig weigert, seine Identität «im voraus» zu enthüllen. Darin erfährt

Jesu Gott als die *Macht* des wohlwollenden «Anti-Bösen» und deshalb als *Heil* für die menschliche Leidensgeschichte. Der «Gott Jesu» ist ein Gott, bei dem «alles möglich ist» (Mk 10,27). Zum *Glauben an diesen Gott* hat Jesus mit Wort und Tat aufgerufen. Die Beziehung zu Gott aus dem Leben Jesu fortzunehmen bedeutet deshalb, die historische Identität Jesu selbst zu leugnen und aus ihm ein «unhistorisches» Wesen zu machen, einen «Nicht-Jesus» – jedenfalls einen «Nicht-Jesus-von-Nazareth».

2. Der «Jesus Gottes»

Jesu Identität lag (wenn man eine kritische Analyse der vier Evangelien vornimmt) offenbar darin, daß er selbst um die eigene Identität unbesorgt war; seine Identität war: sich mit der Sache Gottes als Sache des Menschen und mit dem Heil und Ganzsein des Menschen als der Sache Gottes zu *identifizieren*.

Solange Jesus in der menschlichen Geschichte lebte, die zufallhaft und unfertig ist, war für jeden, der schon in Ihm Gottes Heiloffenbarung erfahren wollte, diese Offenbarung natürlich ebenfalls unfertig und noch im Werden. «Christologie» ist ihrem Wesen nach eine (gläubige) Aussage über die *Totalität* des Lebens Jesu. Die christliche «disclosure»-Erfahrung setzt deshalb die Lebenstotalität Jesu voraus. Nur Jesu vollendetes Leben ist Gottes Offenbarung in Jesus von Nazareth. Erst mit dem Tod Jesu als Beschluß seines Lebensganzen kann *unsere* Erzählung von Jesus beginnen – obwohl auch *unsere* Jesuserzählung oder unsere Anerkennung Christi zugleich ein Erkennen *Jesu von Nazareth* sein muß und kein Mythos und keine Gnosis sein darf.

Tatsächlich wurde Jesu Botschaft und Lebenspraxis gleichermaßen verworfen. Rein historisch gesehen, ist Jesus mit seinem Lebensentwurf gescheitert. Deshalb können seine Botschaft und seine Praxis, *so wesentlich sie auch sein mögen*, nicht das letzte Wort sein – und doch können sie für uns eine Grundlage echter Hoffnung werden. Gerade auf diese Frage antwortet das Evangelium mit dem Glauben an die Auferstehung. Es geht mir hier nun nicht um eine Analyse der Entstehung des Auferstehungsglaubens und auch nicht um den Inhalt dieses Glaubens. Wohl aber um die *Bedeutung* dieses Glaubens innerhalb des Gesagten.

Vor allem aus den sogenannten «Missionspredigten» der Apostelgeschichte (10,34–43; 2,22–36; 4,26–27; 3,12–26; 13,16–41) geht hervor, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen Jesus und dem

Geist. In diesen Predigten erhellt Lukas für Griechen die Bedeutung des «Christus» (des mit dem Geist Gesalbten): d.h. «Gott war mit Ihm» (Apg 2,22; 3,14; 10,38). «Christus ist Gottes», wird Paulus sagen (1 Kor 3,23). Jesus ist «Besitz» Gottes. Dieselben Texte sprechen immer wieder von «*Deinem* Heiligen», «*Deinem* Diener/Knecht», «*Seinem* Messias», «*meinem* Sohn» (Apg 2,27; 3,14; 4,27; 13,35; 3,13; 3,26; 4,27; 4,30; 3,18; 13,33). Die Verwerfung Jesu durch Menschen erhält ihr Gegengewicht durch die *Zugehörigkeit* Jesu zu Gott. Glauben an den *irdischen Jesus* bedeutet (in diesen Missions-Predigten): ihn als Gottes eschatologischen Propheten Israels und für Israel anerkennen, ihn anerkennen als den letzten Boten «im Namen Gottes», der die nahe herangekommene Herrschaft Gottes verkündigt und in Wort und Tat überbringt. Glauben an den *erstandenen Jesus* heißt, ihn in seiner universalen Heilsbedeutung für alle Menschen anzuerkennen. Diese zwei Phasen werden aber umfaßt einerseits durch die eigengeartete Zugehörigkeit Jesu zu Gott, andererseits durch die Treue Gottes zu diesem Jesus. Die Auferstehung – Gott ließ ihn auferstehen – *bekräftigt* deshalb nicht nur Jesu Botschaft und Lebenspraxis; sie *enthüllt* auch seine Person als untrennbar mit Gott und mit dieser Botschaft verbunden. In Jesu Tod und Auferstehung begegnen sich des Menschen äußerste Verwerfung von Gottes Heilsangebot und die *bleibende* Darreichung dieses Heils im auferstandenen Jesus. Der auferstandene Jesus ist Gottes Sieg über das, was von seiten des Menschen eine Verwerfung der Darreichung des endgültigen Heils im Namen Gottes in Jesus war. Durch die Auferstehung zerbricht Gott sogar diese definitive Verwerfung des Menschen. Gott schenkt in Jesus tatsächlich demjenigen Zukunft, der keine Zukunft mehr hat oder sogar verdient. Er hatte uns alle lieb, «als wir noch Sünder waren» (Röm 5,8). Im erstandenen Jesus zeigt sich Gott als die Macht des Anti-Bösen, als die bedingungslose Güte, die auf eine souveräne Weise die Übermacht des Bösen nicht anerkennen will und sie zerbricht. In seiner höchsten Not, in Leiden und Kreuzigung seiner prophetischen Botschaft treu, gibt Jesus sein persönliches Geheimnis, das Mysterium seiner Person preis: seine unverletzliche Bindung an Gott, während auch der Vater sein Geheimnis gegenüber diesem Jesus preisgibt: das bleibende Bekenntnis Gottes zu Jesus. Kreuz- und Auferstehung *offenbaren* so die «Vater-Sohn»-Beziehung, und damit ist die Frage nach der göttlichen Trinität unvermeidlich gestellt.

Mit der Sendung Jesu zu Israel erfüllt Gott die

Verheißungen des Alten Bundes und sagt so ja zu Schöpfung und Bund. Erst wenn Israel dieses endgültige Heilsangebot Gottes in Jesus verwirft, schafft Gott in der Auferstehung und durch die Auferstehung Jesu eine «neue Schöpfung». So *ist* Jesus von Nazareth gleichzeitig der Vollender des Alten Testaments und hat in Ihm als dem Verworfenen, aber nichtsdestoweniger Auferstandenen das Neue Testament begonnen. Trotz aller *Kontinuität* zwischen unsrer realen Menschengeschichte und der neuen Schöpfung auf der Basis von Jesu Auferstehung gibt es *aufgrund der Verwerfung* Jesu als Vollender der Schöpfung und des Bundes eine von menschlicher Aktivität nicht zu überbrückende *Diskontinuität*, die innerlich nichtsdestoweniger verbunden ist mit Kontinuität dank dem neuen, überraschenden Heilshandeln Gottes, das das historische Scheitern des verworfenen und gekreuzigten Vollenders von Schöpfung und Bund übersteigt und den Verworfenen in seine Aufgabe des universalen Heilbringers einsetzt. Mit dieser Übersteigung wird *in* unserer Geschichte die Integration der Verwerfung und des Todes in sein reales Heilsangebot (Sinn seines ganzen Lebens!) zum innergeschichtlichen Index! «Gott war es, der uns in Jesus Christus erlöst hat» (2 Kor 5,14–18).

Weil das «Gottgehören» Jesu von Gott in der Auferstehung bestätigt wird, ist die Auferstehung zugleich Gottes Bestätigung der Botschaft und Lebenspraxis Jesu. Gleichzeitig ist damit gesagt, daß der Inhalt der eschatologischen Befreiung – in Glaubenssprache mit der Kategorie «Auferstehung aus den Toten» ausgedrückt – aufgefüllt werden muß aus dem historischen Auftreten Jesu, also aus seinen Worten und Taten, die dadurch «bestätigt» werden. Das Dilemma «Heil in Jesus von Nazareth» oder «Heil im auferstandenen Gekreuzigten» ist deshalb kein echtes Dilemma, da im zweiten Glied Gottes Bekräftigung gerade von «Jesus von Nazareth» bekannt wird, während das erste Glied konkret dem Fülle gibt, was von Gott bekräftigt wird. Anders gesagt: ein «auferstandener Gekreuzigter» ohne den konkreten Jesus von Nazareth ist ein Mythos oder ein gnostisches Mysterium, während der «historische Jesus», trotz seiner überwältigenden Botschaft und Lebenspraxis, ohne das, was Christen die Auferstehung nennen, ein Scheitern mehr war, das sich in die Reihe unschuldig Hinggerichteter unserer menschlichen Leidensgeschichte einfügt – eine kurzlebige Hoffnung, die immer wieder die Vermutung zu bestätigen scheint, daß viele Menschen diese nicht annehmen, sondern daß angesichts der Eigenart und Schwerkraft unsrer Ge-

schichte zugleich ihr utopischer Charakter erfahren wird.

Es gibt also keinen *Bruch* zwischen «Jesus von Nazareth» und dem «auferstandenen Gekreuzigten». Aufgrund des Lebens, das ihm vorausging, stellt der Tod Jesu uns freilich vor eine sehr fundamentale Gottesfrage mit der einzigen Alternative: ob wir sagen dürfen, daß Gott – d. h. der Gott der von Jesus verkündigten Gottesherrschaft – eine Illusion Jesu (und eine Desillusionierung seiner Jünger) war; oder wir werden von dieser Verwerfung und vom Tod Jesu gezwungen, unser Verständnis von Gott, unsere eigenen Gottesauffassungen gründlich zu revidieren und als ungültig preizugeben, während die Eigenart Gottes erst gültig im Leben *und* im Tode dieses Jesus sichtbar wird. Gott, über dessen absolute Glaubwürdigkeit Jesus sprach, ist entweder eine tragische Farce, oder wir müssen uns zu diesem Gott Jesu bekennen, sowohl in dessen Predigt wie in dessen historischem Scheitern. *Glauben* an Jesus kann nicht anders geschehen als in der Form dieses *Gottesbekenntnisses*.

Innerhalb dieses christlichen Glaubens liegt der *Bruch* dann nicht in Jesu Tod, der von ihm letztlich erfahren wurde als (wie auch immer) einbezogen in seine Sendung-zum-Heilsangebot, nämlich als historische Konsequenz seines sorgenden Liebesdienstes an den Menschen (das ist wohl das Mindeste, aber auch das Sicherste, das man als den «historisch harten» Kern aus der Abendmahlstradition wird übrighalten müssen), wohl aber in der Verwerfung seiner Botschaft und Praxis, die auf die Verwerfung seiner Person selbst hinauslief. Deshalb trifft Gottes Bekräftigung in der Auferstehung die *Person Jesu selbst* und in ihr seine Botschaft und Lebenspraxis. Sowohl die Verwerfung wie Gottes Bekräftigung der Person Jesu und das Amen zur Person Jesu sanktionieren das Spezifische des Jesusgeschehens, in dem *Person* und *Lebensprojekt* (Botschaft und Praxis) eine unlösbare Einheit bilden. Deshalb konnte für das christliche Bekenntnis die Gottesherrschaft das Gesicht *Jesu Christi* bekommen und konnte man vom «Herrn Jesus Christus» als konkretem Synonym der von Jesus verkündigten Gottesherrschaft sprechen.

Wenn wir von Gottes Bekräftigung der Person Jesu, seiner Botschaft und Lebenspraxis reden, müssen wir gut bedenken, daß auch diese Aussage eine *Glaubensaussage* ist – keine Bekräftigung oder Legitimation im gewöhnlichen menschlichen Sinn des Wortes. Die Auferstehung bestätigt, daß Gott immer schon mit Jesus war, sein ganzes Leben lang

– auch in der menschlichen Verlassenheit des Kreuzestodes, bei dem auch Gott selbst schwieg. Eine Glaubensüberzeugung – die Auferstehung – kann nicht die Legitimation einer anderen Glaubensüberzeugung sein, nämlich für Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Die echte, für alle offensichtliche Legitimation bleibt also *vollkommen eschatologisch*. Deshalb ist der Glaube an die Auferstehung selbst eine *Prophetie* und eine *Verheißung* für diese Welt – als Prophetie unbeschirmt und unbeschützt, wehrlos und verletzbar! Deshalb wird unser christliches Leben noch nicht durch historische Fakten ins Recht gesetzt. Der an Jesu Auferstehung glaubende Christ wird durch diesen Glauben zwar vom Zwang zur Selbstrechtfertigung und von der Forderung befreit, daß Gott schon jetzt die Gottestreuhen öffentlich in Schutz nehmen und «ratifizieren» müsse. Der Knecht ist nicht mehr als der Meister. Der Christ wagt es, wie Jesus, sich selbst und die Rechtfertigung seines Lebens Gott anzuvertrauen; er ist bereit, die Rechtfertigung erst dort zu empfangen, wo Jesus sie empfing: hinter der Grenze des Todes. Deshalb ist er, weil er mit dieser Handlungsweise Gottes versöhnt ist, auch mit sich selbst versöhnt, mit den anderen, mit der Geschichte, in der er nichtsdestoweniger Emanzipation *und* Erlösung zu verwirklichen sucht. Gerade deshalb kann er sich ohne Gewalt oder Grimm auch ganz einsetzen, um diese Welt soviel wie möglich zu verbessern zu einer Welt, die für alle gerechter und glücklicher ist und ohne Verfremdung. Aber ebenso wenig wie Jesus kann der Christ legitimierende Beglaubigungsschreiben vorlegen, es sei denn durch seine konkrete «Praxis des Reiches Gottes».

III. Die Jesuserzählung:

Parabel von Gott und Paradigma der Menschlichkeit

Die Antwort, in der die Christen Jesus von Nazareth als entscheidendes und endgültiges Heil-im-Namen-Gottes anerkennen und also in der menschlichen Erzählung von Jesus die «Erzählung von Gott» anerkennend bekennen, kann nicht zu einer Art Schluß aus einer tiefgehenden Analyse der neutestamentlichen Texte «exegisiert» werden (so sehr eine solche Analyse auch nötig ist, um hinter die wahre Jesuserzählung zu kommen). Denn die vermittelte Nähe des Angebots von Gottes Erbarmen wird ausgerechnet in diesem Jesus, sowohl in seiner verschleiernenden wie in seiner enthüllenden Vermittlung, mehr konzentriert und verdichtet als sonstwo. Nirgends war ja die verbergende Vermitt-

lung so unwahrscheinlich groß: Man hat diesen Jesus sogar im Namen orthodoxer Religiosität in den Tod schicken können. Und nirgendwo ist Gottes unmittelbare und gnadenhafte Nähe in Ihm so greifbar gegenwärtig für den, der ihm in Selbstkritik («metanoia») offen gegenübertritt: kirchliche Traditionen wagen sogar, ihn «wahrhaft Gott» zu nennen. Eine Person kann auf dem Weg der wissenschaftlichen und theoretischen Analyse nicht als Person begriffen werden. Wer sich selbst aufs Spiel setzt, kann aber – jetzt noch! – die Jesuserzählung so hören, daß er darin die große Parabel von Gott selbst und zugleich das Paradigma der Menschlichkeit unsres Menschseins erkennt: eine neue, unerhörte Daseinsmöglichkeit dank dem auf Menschlichkeit bedachten Gott. Aber es gehört zum Komplex und zur Verwicklung der Jesuserzählung, daß Jesu schockierende Freiheit demjenigen zum Ärgernis gereicht, der an ihm Anstoß nimmt (Lk 7,23), und (gleichzeitig) daß befreiende Freiheit zum Heile dessen wird, der es wagt, sich dem faszinierenden Mysterium des Lebensberichts Jesu anzuvertrauen.

Deshalb stellt sich tatsächlich die Frage, ob eine zu große *theoretische* Präzisierung in bezug auf den, der Jesus Christus ist, nicht mehr schaden als nützen kann. Theoretische Präzisierung eines Gottgeschehens, von dem Jesus überwältigt ist und das den Sinn und das Herz seines Lebens ausmacht, *verarmt* dieses Geschehen und steht deshalb oft *unmittelbar neben* dem Abgrund ketzerischer einseitiger Verzeichnung. Das gilt hier um so mehr, weil in diesem Fall außerdem ein gewaltsamer Tod im Spiele ist. Und je mehr man (übrigens aufgrund einer kritisch verantworteten Exegese) sagen muß, daß Jesus im Angesicht seines nahenden Todes diesen Tod in seine Hingabe an Gott und in sein Heilsangebot an die Menschen – Kern seines ganzen Lebens! – integriert hat, kann man anderseits die *Negativität* dieses Todes, vor allem mit seiner Verwerfung, nicht hinwegdiskutieren. *Heil* und menschliche *Leidensgeschichte*, vor allem die Geschichte unschuldig «ungerechtfertigten Leidens», lassen sich theoretisch oder rational nicht mehr veröhnen oder in einer Harmonie zusammenbringen.³ *Einerseits* wurde Heilsgeschichte in Jesu Leben selbst vollzogen; diese Tatsache ist durch seinen Tod nicht fortzuwischen und wird durch ihn nicht aufgehoben; *anderseits* ist Jesu Leiden und Tod, mit seiner Verwerfung, historisch schlechthin Unheil zu nennen; ihre Negativität läßt sich nicht leugnen. Eine *theoretische*, im Sinn von rational durchsichtiger Versöhnung zwischen beiden ist unmöglich. Deshalb müssen wir (nach einer glückli-

chen Formel von J. B. Metz) sagen, daß nur ein einziger Ausweg möglich ist: Heil-im-Namen-Gottes in der Nicht-Identität mit Jesu Leidensgeschichte und Tod zur Sprache zu bringen.⁴ Dies stellt das Leiden ganz entschieden außerhalb Gottes und läßt es innerhalb der weltlichen Eigengesetzlichkeit der «condition humaine» und menschlichen Freiheit; es macht gleichzeitig klar, daß sich Jesus gerade in dieser *nichtgöttlichen* Leidens- und Sterbenssituation nichtsdestoweniger mit der Sache Gottes weiterhin identifiziert, ohne durch eigenes Leiden Gott selbst zu berühren. Gott bleibt offenbar sogar gegenüber Jesus souverän-frei: «Meine Wege sind nicht eure Wege» (Jes 55,8); das gilt gegenüber jedem Menschenkind. Aber gerade mit diesem Unbegreiflichen hat sich Jesus, wenn auch im Kampf mit seinem Herzen, beim Nahen seines Todes in Hingabe identifiziert. Gerade in dem Nichtgöttlichen des unschuldigen Leidens und Todes und deshalb im letztlich Undurchsichtigen hat Jesus seine persönliche Identifikation mit der kommenden Gottesherrschaft «durchgestanden» und ausgehalten. Die definitive und höchste Offenbarung Gottes fand deshalb statt in einer *stillschweigenden*, aber nichtsdestoweniger *äußerst intimen* Nähe Gottes bei dem leidenden und sterbenden Jesus, der darin die «condition humaine» bis zur Neige, aber zugleich auch sein unverletzliches Zugehören zu Gott durchlebt hat. Gerade das ist theoretisch nicht mehr in einem rational schlüssigen *System* unterzubringen. Hier kann nur ein Glaubenszeugnis abgelegt werden.

Diese Einsicht macht uns vorsichtiger bei dem Versuch, die Heilsbedeutung des Todes Jesu *theoretisch* näher zu präzisieren. Wir werden hier mit einem nicht mehr zu thematisierenden Heil konfrontiert, das allerdings Boden bietet, aus dem man leben kann. Diese Reserve wirkt auch zurück auf den Versuch einer übermäßig theoretischen Präzisierung von Jesu Personidentität. Offensichtlich steht Jesus ganz und gar auf der Seite Gottes und zugleich auch ganz auf seiten des Menschen: radikal solidarisch mit Gott und seinem souveränen Gottsein, aber ebenso vollkommen solidarisch mit den Menschen. Das ist tatsächlich die eigentliche Bestimmung der auf Menschlichkeit bedachten Gottesherrschaft, aber: von Jesus selbst erlebt *in* der radikalen Verfremdung unschuldigen Leidens und Todes, im Nichtgöttlichen. Dies macht das Kreuz ausdrücklich nicht zu einem Geschehen «zwischen Gott und Gott» (J. Moltmann), sondern im Gegenteil zum Index des *Antigöttlichen* in unserer Menschengeschichte, das aber in Jesus von innen heraus durch seine *Zugehörigkeit zu Gott* über-

stiegen wird. Diese Zugehörigkeit zu Gott in einer widergöttlichen Situation ist uns zum Heile geworden. Jesus lehnte jede *Konkurrenz* zwischen Gottes Ehre und Hoheit und des Menschen Glück und Heil ab. Aber wer kann das alles theoretisch näher präzisieren, wenn uns weder eine genaue Definition Gottes, wie auch eine Definition dessen, was Menschsein bedeutet, möglich ist?

Das ist keine Aufmunterung, darüber zu schweigen oder unablässige Überlegungen abzubremsten – im Gegenteil. Es bedeutet nur den Ausdruck einer heiligen Scheu, mit der ein Mysterium von Liebe und Solidarität erforscht werden muß, und gleich-

zeitig die Einladung, die «theoretische Theologie» sowohl mit den «Erzählungen»⁶ als auch vor allem mit der Orthopraxis (d.h. der Praxis des Reiches Gottes) zu verbinden, ohne die jede Theorie und jede Erzählung ihre Glaubwürdigkeit verlieren – gewiß in einer Welt, die nach Gerechtigkeit und Befreiung ruft. Erst dann werden Theorie, Erzählung und Parabel – das alles gepaart mit der Praxis des Gottesreiches – für diese Welt eine tatsächliche Einladung, in echter Freiheit eine Antwort auf die Frage zu geben: «Aber ihr, für wen haltet ihr mich?» (Mk 8,29; Mt 16,15; Lk 9,20).

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir, an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne, ist Doktor (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz 1965).

¹ M. Hengel, Judentum und Hellenismus (Tübingen 1973) 354.

² Lk 6,20 und Mt 5,3; Lk 7,38 und Mt 11,11; Lk 10,9 und Mt 10,7; Lk 11,20 und Mt 12,28 u.a.; Mk 1,15; 4,11; 4,26; 9,1.27; 10,14; 12,34; 14,25 u.a.; Mt 3,2; 4,17; 5,19.20; 19,24; 21,31; 21,43; Lk 4,43; 9,2.11.60.62; 14,15; 16,16; 17,20; 19,11; 22,16.18; Jo 3,3.5.

³ Schillebeeckx, Naar een definitieve toekomst – belofte en menselijke bemiddeling: Toekomst van de religie. Religie van de toekomst (Verlag Tijdschrift voor Theologie, Brügge/Utrecht 1972) 37–55, bes. 48–51.

⁴ Erlösung und Emanzipation: Stimmen der Zeit (1973) 171–184, 191.

⁵ Man kann ja mit dem Erzählen einer Geschichte zu schnell beginnen!

⁶ Metz aaO. und ders., Kleine Apologie des Erzählens: Concilium 9 (1973) Heft 5, 334–341.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens