

Carlos Palacio

Vergleichende Untersuchung einiger moderner Christologien im Hinblick auf den Gehorsam Jesu

I. Problemstellung: Der Gehorsam – eine christologische Kategorie?

In den modernen Christologien ist der Gehorsam Jesu ein Thema von geringerer Bedeutung, ein Randthema. Im allgemeinen – feinere Abstufungen werden sich bei der Behandlung der hier untersuchten Autoren zeigen¹ – wird er nur selten Gegenstand *expliziter* Reflexion, und wenn er als solcher auftaucht, dann kann man nicht behaupten, er stehe innerhalb des Gesamtzusammenhangs an herausragender Stelle.

Die Tatsache an sich ist bezeichnend. Die «Marginalität» des Gehorsams im Verhältnis zur Christologie kann ein Symptom für den erratischen Charakter der Christologie im Verhältnis zur Theologie sein. Auf jeden Fall hat dieses Faktum auch Konsequenzen für die Untersuchung, die wir hier durchführen wollen. Erstens, weil es einen *direkten* Zugang zu dem in Frage stehenden Thema unmöglich macht. Das Denken der Autoren wird mit Hilfe von Elementen «rekonstruiert» werden müssen, die aus ihren Werken zu gewinnen sind. Und zweitens, weil die geringe Bedeutung des Gehorsams Jesu in der heutigen Christologie zeigt, in welchem Maße diese Kategorie des vorrangig christologischen und theologischen Gehalts entleert worden ist, den sie im Neuen Testament besitzt, so sehr, daß sie für die Christologie selbst bedeutungslos geworden ist².

Unter den zahlreichen Ursachen für diese Tatsache gilt es eine hervorzuheben: wir haben es mit einem Beispiel für den Bruch der – wenn wir so sagen wollen – «totalen Christologie» oder der Totalität des Mysteriums Jesu von Nazaret in bezug auf Gott zu tun, den er Vater nannte. In der Tat ist der Gehorsam Teil dessen, was die Tradition – vor allem die patristische – als «Mysterium» des Lebens Jesu bezeichnete, in völliger Kontinuität mit jener Art und Weise theologischer Reflexion, die innerhalb der Urgemeinde Anlaß gab zum «Evangelium» als neuem literarischen Genus: der Überzeugung nämlich, daß die Offenba-

rung des Heilsplans Gottes (*mystérian* im paulinischen Sinn) *in* der Totalität des Lebens Jesu und *durch* seine Menschheit stattgefunden habe.

Es ist hier nicht möglich, dem bewegten Verlauf einer Geschichte nachzugehen, die mit dem Auseinanderbrechen dieser totalen, einheitlichen Perspektive in bezug auf das Mysterium Christi endete. Eines steht fest: je mehr die «Geheimnisse» des Lebens Jesu aus der Christologie verbannt wurden, um so mehr vergrößerte sich aufgrund ihrer eigenen Dynamik die Distanz zwischen dem, was Thomas die «*spekulative* Christologie» genannt hatte, und der «*konkreten* Christologie». Und was bei Thomas noch Koexistenz war, das entwickelte sich in den folgenden Jahrhunderten zur zunehmenden Trennung, um schließlich auf den Bruch hinauszulaufen. Die Christologie bewegte sich immer mehr auf einen Typ systematischer Spekulation zu, die man mit neuen, der theologischen Tradition fremden, außerhalb der konkreten Geschichte Jesu von Nazaret angesiedelten Kategorien entwickelte. Die «Geheimnisse» wiederum wurden einer hilflosen Volksfrömmigkeit ohne eigenes Urteilsvermögen buchstäblich anheimgegeben – zum Nachteil der Frömmigkeit (die nicht immer mit dem «*sensus fidei*» des Volkes Gottes identisch ist) und der wirklichen Christologie (die nicht notwendig den Spekulationen der Spezialisten innewohnt).

Es ist also nicht verwunderlich, daß die theologische Bedeutung des Gehorsams als eigentlich *christologische Kategorie* nach und nach verschwunden ist, um seinem Aspekt einer *moralischen Eigenschaft* einen bevorzugten, beinahe exklusiven Platz einzuräumen³. Die Logik dieser Umkehrung ist klar. Der Gehorsam ist theologisch bedeutungsvoll nur innerhalb jener umfassenden Sicht der Tradition. Von der Totalität des Geheimnisses, das die Geschichte Jesu darstellt, getrennt, ist der Gehorsam weder aus sich selbst heraus erhellend noch christologisch bedeutsam. Er mag höchstens noch als «*wirkkräftiges Beispiel*» oder *moralisches Vorbild* interessieren. Sein Schicksal war es, zur asketisch-religiösen Tradition abzuschweifen. Dafür sorgte schon die Zeit, wie die spätere Entwicklung zeigte. Die theologische Reflexion über den Gehorsam spürt heute noch die Nachwirkungen dieser Ereignisse, die sich zwangsläufig in der Frage des Gehorsams Jesu und der Stellung, die er in der Christologie einnimmt, widerspiegeln.

II. Theologische Situation und Typologien des Gehorsams in einigen modernen Christologien

Eines der Verdienste der modernen Theologie besteht sicherlich darin, die Geschichte Jesu für die Christolo-

gie wiederentdeckt zu haben. Durch die Tür der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung fanden wichtige theologische Themen wieder in die Christologie Eingang, darunter das des Gehorsams Jesu. So kann man einerseits eine gewisse Konvergenz der Autoren bei der Behandlung des Themas entdecken: sie alle sind gezwungen, den Weg der historischen Kritik zu beschreiten, und sei es auch nur, um sich ein Urteil über sie zu bilden und der Christologie andere Wege eröffnen zu können, in denen sich die Originalität jedes einzelnen widerspiegelt. Auf die Gefahr der Vereinfachung hin, aber mit dem Vorzug, den Vergleich zwischen den Ansätzen der einzelnen Autoren deutlicher zu machen, sollen hier drei unterschiedliche Zugänge zum Gehorsam Jesu beschrieben werden. Der erste wird charakterisiert als «exegetisch-systematische Lesart der Geschichte Jesu» (W. Pannenberg). Der zweite stellt sich dar als «Annäherung an die Geschichte Jesu von den Anliegen und Nöten der christlichen Gemeinden her» (J. I. González Faus, L. Boff, J. Sobrino, Ch. Duquoc). Der dritte wird bezeichnet als «theologisch-spirituelle Lesart des Neuen Testaments als Ganzheit» (H. U. von Balthasar). Jeder einzelne dieser Ansätze kommt zu einer anderen Typisierung des Gehorsams Jesu.

1. Exegetisch-systematische Lesart der Geschichte Jesu

Diese Lesart nimmt furchtlos die Herausforderung an, welche die historische Kritik und die Leben-Jesu-Forschung für die Christologie darstellen, aber sie durchdenkt zugleich auch in wissenschaftlich strenger und schlüssiger Weise die theoretischen (erkenntnistheoretischen und methodologischen) Voraussetzungen sowie die theologischen Implikationen eines solchen Diskurses. Dies ist der Weg W. Pannenburgs: ein ausdauernder, leidenschaftlicher und verantwortlicher Versuch, den Begriff (und die Erfahrung) *Gottes* und der *Offenbarung* von ihrer *geschichtlichen* Erscheinung im Menschen Jesus von Nazaret her zu artikulieren.

Das Prinzip, das seine Christologie strukturiert, ist der klarste Ausdruck dessen, was diese exegetisch-systematische Lesart der Geschichte Jesu bedeutet: «Wenn...die Christologie bei dem Menschen Jesus einsetzen muß, so hat doch ihre erste Frage seiner Einheit mit Gott zu gelten.»⁴ Obgleich er einer derjenigen ist, die sich am meisten darum bemüht haben, die Umkehrung der Perspektiven im Ausgangspunkt der Christologie durchzuführen, beginnt Pannenberg nicht mit der Beschreibung des Menschen Jesus, sondern mit der theologischen Interpretation des geschichtlichen Verhältnisses Jesu von Nazaret zu Gott,

das seit der Auferstehung als *Einheit* offenbar geworden und bestätigt worden ist und als Grundlage, um seine Gottessohnschaft zu erkennen. Auf diese Weise sind Christologie und Trinität miteinander verwandt. Hier befindet sich die Basis für ein Verständnis des Gehorsams Jesu als christologischer Kategorie.

Der Gehorsam erscheint in dieser Christologie zwar als einer der Wesenszüge des irdischen Jesus (199–206). Aber nicht in dem Sinn, den die sogenannte indirekte Christologie ihnen beimißt. Diese von der Person und dem Gesamtschicksal Jesu Christi getrennten «Zeichen» werden ins Moralische gewendet und sind schließlich christologisch bedeutungslos (61, 202; vgl. 47–61). Es geht nicht um eine moralische Haltung. Der Gehorsam ist ein umfassender Begriff mit einer doppelten – einer noetischen und einer ontologischen – Funktion. Noetisch in erster Linie, weil er uns erlaubt, das *geschichtliche Verhältnis* zwischen Jesus und Gott zu verstehen. Und dies aufgrund des zunehmenden Bewußtseins, daß Jesus von seiner Beziehung zum *Reich* und der endgültigen *Nähe Gottes* erlangt (342 f.). Der Gehorsam ist also jener ausschließliche Einsatz Jesu für die Sendung, für den Dienst am Reich. Es ist ein vollkommenes Auf-den-Vater-Bezogensein: eine aktive, dynamische Haltung der Offenheit, des Vertrauens, der Hingabe, der Suche nach seinem Willen. Gerade deswegen, weil die Gegenwart und die Zukunft des Reiches nicht miteinander verschmelzen (384), kann Jesus bedingungslos im Einsatz für dies Reich leben, sogar in der Verlassenheit des Nichtwissens, das so zum besten Ausdruck der Offenheit Jesu auf den größeren Gott und seine Zukunft hin wird, die an-kommt, über die Jesus jedoch nicht verfügen kann. «Dieses Nichtwissen», schreibt Pannenberg, «ist geradezu Bedingung der Einheit Jesu mit diesem Gott» (345, vgl. 344 Anm. 24).

Was uns das geschichtliche Verhältnis Jesu von seinem Vater zu verstehen erlaubt, ist die Tatsache, daß Jesus in seinem Sendungsbewußtsein seine Einheit mit Gott als dem Vater und seine *Unterscheidung* und absolute Abhängigkeit in bezug auf den Logos in einer nicht voneinander zu trennenden Weise lebt. Hierin besteht die andere Funktion, die wir zuvor dem Begriff des Gehorsams zuwiesen, die «ontologische». Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß dieses geschichtliche Verhältnis (der Einheit und Unterscheidung) etwas für Gott selbst Wesentliches ist. Der menschliche Akt der Hingabe an den Vater (durch den Dienst am Reich als Sendungsauftrag) ist die *Vermittlung* seiner Einheit mit Gott. So erscheint sein Verhältnis zum Vater im Bewußtsein Jesu. Aufgrund dieser Vermittlung können wir seine *ontologische Abhängigkeit* vom Logos verstehen. So ist er der Sohn (347).

Wenn Jesus sich «in einem Gegenüber» zu Gott versteht, können wir seine Geschichte und seine Person nicht von Gott getrennt begreifen. Ebenso einzigartig wie die *Einheit* ist jedoch auch die *Unterscheidung*, die Jesus zwischen sich und Gott einführt, indem er ihn Vater nennt (159 u. 173 Anm. 134). «Eben als der dem Vater ganz Gehorsame ist er der Offenbarer der Gottheit Gottes und also selbst untrennbar dem Wesen Gottes zugehörig» (347; vgl. 302–304 u. 362). «Gehorsam» war das von der Urgemeinde gewählte Wort (Hebr 5,8; Röm 5,19 u. Phil 2,8), um Leben und Werk Jesu in seiner Gesamtheit zu charakterisieren und um die Beziehung Sohn–Vater als Grundzug auch des Wesens Gottes selbst zum Ausdruck zu bringen und zusammenzufassen (159).

2. Zugang zur Geschichte Jesu von den christlichen Gemeinden aus

Dieser neue Typ wurde weiter oben als eine Wiederentdeckung des Lebens des irdischen Jesus auf der Grundlage einer Reflexion angekündigt, welche die geschichtliche und gesellschaftliche Situation der christlichen Gemeinden zu ihrem Ausgangspunkt macht⁵. In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich dieser Weg vom vorigen. Der erste Unterschied betrifft den Ort, den die Christologie einnimmt: der Interpretationsschlüssel ist nicht so sehr die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem «historischen Jesus» als vielmehr die dezidierte Option, die Evangelien von den Erwartungen, Nöten und Hoffnungen der christlichen Gemeinden her zu deuten und zu lesen. Der zweite Unterschied besteht darin, daß man die Entfaltung der erkenntnistheoretischen und methodologischen Voraussetzungen des bestehenden theologischen Diskurses in den Hintergrund gedrängt hat. Diese Hintanstellung ist sicherlich keine Geringschätzung der Reflexion, sondern die Suche nach einer neuen Artikulation theologischer Erkenntnistheorie und Methode.

Es ist natürlich, daß die Christologie aus dieser Perspektive genetischer und deskriptiver wird, daß Jesus vornehmlich auf der Grundlage seines Kampfes für das Reich gesehen wird (Cristología 78–89), daß bedeutsamere Kategorien wie fortschreitendes Bewußtsein, Freiheit, Engagement, Konflikt usw. bevorzugt werden (Esquisse 18f.). Darin besteht zweifellos der Reichtum und die Originalität dieses zweiten Weges: nicht nur die Beziehung zum Vater zu sehen, sondern die konkrete Geschichte dieser Beziehung; dabei zeichnet sich eine «militante» Gestalt Jesu ab, die auf das christliche Engagement anziehend und inspirierend wirkt.

Welche Stellung nimmt der Gehorsam Jesu in diesem Reflexionstyp ein? Die Frage erfordert eine nuancierte Antwort. Allem Anschein nach dürfte sich der den *aktiven* Werten (Autonomie, Freiheit, Entscheidung, Gefahr usw.) gegebene Vorrang in der Beschreibung des Geschichtsplans Jesu (Paixão 22) nicht gut mit einer Art der Erfahrung wie dem Gehorsam vertragen, der an Passivität erinnert und sich eher auf Haltungen moralischer Natur bezieht (Unterwerfung, Vorschriften, vgl. Jesus Cristo 105f.). Doch der Gehorsam Jesu wird nicht ausgeklammert, auch wenn der Zugang zu ihm *indirekt* erfolgt: im bedingungslosen Einsatz für das Reich, im Vertrauen, in der Hingabe bis zum Tod, im Gebet und im Glauben zeigt sich der Bezugspunkt der kämpferischen Existenz Jesu für das Reich: der Vater (Jesus Cristo 160; Paixão 37f.; Cristología 79, 131). Demnach ist der Gehorsam also *eine* der Erscheinungsformen des Beziehungs- und Sohnesbewußtseins Jesu und – auf der Ebene der Einstellungen und des menschlichen Verhaltens – der geschichtliche Ausdruck dessen, was es bedeutet, für den vom Vater empfangenen Sendungsauftrag zu leben (Cristología 63–66). In diesem Sinn würde der Gehorsam als christologische Kategorie durch sein Verhältnis zum Glauben Jesu wiedergefunden werden, der in der Konfliktfülle der Wirklichkeit zu Treue und Vertrauen wird (73 ff.; 82 ff.; 88 ff.).

Sobrinho ist der Autor, der das Thema des Glaubens Jesu in einem der gelungensten Kapitel seiner Christologie am weitesten entwickelt hat (bes. 67–94). Aber González Faus bietet zweifellos die meisten Elemente für eine Erarbeitung der theologischen Implikationen des Gehorsams als christologische Kategorie, wenn dieser das geschichtliche Verhältnis zwischen Jesus und Gott übersetzen soll. Nicht zufällig ist er auch derjenige, der dem Gehorsam ein – wenn auch sehr kurzes – Kapitel widmet (Acceso 67–74). Vor dem Hintergrund der geschichtlichen Beziehung Jesu zu Gott (Erfahrung des Abba und Mission des Dienstes am Reich: 40–56; vgl. Humanidad I 114–120) erscheint der Gehorsam als Offenheit, aktive Bereitschaft, leidenschaftliche Suche nach dem Willen des Vaters, einem Willen jedoch, der in der Spannung zwischen seinem innersten Bewußtsein (Abba-Reich) und der Härte der Wirklichkeit entdeckt werden muß (Acceso 44). Und eben darum Gehorsam als Treue, die bis zum Tod auf die Probe gestellt wird (103). Im Grunde ist die als Verfügbarkeit beschriebene Haltung das Sein Jesu selbst als Sohn, das heißt: als Sein totalen Bezogenseins. In der Identität von Sein-von-Gott und Sein-für-Gott treffen Sendung, Vertrauen, Gehorsam und Wesen Jesu zusammen. Das Geheimnis dieser Identität findet seine Einheit im Bewußtsein Jesu,

Mensch zu sein und trotz allem nicht in sich selbst aufzugehen, sondern in Gott-als-seinem-Vater (Humanidad I 119); in einem Bewußtsein von der «bergen-den Väterlichkeit Gottes» (Acceso 97), das als radikale *Einheit* mit ihm und, untrennbar damit verbunden, als *Unterscheidung* erfahren wird; einem Bewußtsein seiner *Sohnschaft*: seines bloß relativen Seins und seiner völligen Unterwerfung (Acceso 49 u. Anm. 1; Humanidad I 360–364), bis hin zu dem Punkt, an dem er Gott (selbst in der Verlassenheit) in absoluter Weise erkennt und so das Attribut des Gehorsams verdient (Acceso 168). In dieser Form gelingt es Faus, den einmaligen, unwiederholbaren Charakter der Erfahrung und des Seins Jesu zum Ausdruck zu bringen und sie zugleich mit seiner Mission übereinstimmen zu lassen: es handelt sich um etwas, das *mitzuteilen* ist (Acceso 49).

3. Theologisch-spirituelle Lesart des Neuen Testaments als Ganzheit

Es bleibt uns noch der dritte Weg oder die dritte Typisierung des Gehorsams. Den Bezugspunkt wird das Werk von H. U. von Balthasar bilden⁶. Wenn wir diese dritte Lesart als «Meditation» bezeichnen, so versuchen wir damit, zugleich die theologische Originalität und Eigenart des Autors und seine Vorbehalte gegenüber der historisch-kritischen Methode als Art und Weise des Zugangs zum Neuen Testament und der Wiederentdeckung der Gestalt Jesu zum Ausdruck zu bringen. Das ständige Interesse von Balthasars ist darauf gerichtet, die Einheit und Ganzheit der «Gestalt» der Offenbarung zu bewahren. Und dies wird die historisch-kritische Methode aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen niemals leisten können. Dadurch, daß sie ihre (notwendigen) Grenzen vergaß und sich zum alleinigen «wissenschaftlichen» Weg des Zugangs zu Jesus erhob, ist sie blind, unfähig geworden, die «objektive Gestalt» der Offenbarung zu «sehen», so wie es der kontemplative Glaube vermag.

Der Gehorsam ist in der Balthasarschen Christologie zweifellos ein sehr umfassender Begriff, dessen theologische Dichte in ihrem christologischen und anthropologischen Aspekt ergründet werden muß. Unter dem christologischen Gesichtspunkt sind im Gehorsam Jesu als Sohn der *Akt*, in dem er sein Sein ununterbrochen vom Vater *empfängt* (absteigende Bewegung: der Gesandte, die Sendung) und der *Akt*, in dem er sich vorbehaltlos gibt und antwortet (aufsteigende Bewegung: Bereitschaft, menschlicher Vollzug) miteinander verwandt. Vom anthropologischen Standpunkt aus verleiht die Untrennbarkeit zwischen Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus der

Anthropologie einen solchen Ernst, daß der Mensch und die Geschichte nur von Jesus Christus aus (und nicht von einer leeren transzendentalen Struktur her) als Grammatik und Ausdruck Gottes selbst gedacht werden können. Und so ist der Gehorsam nicht bloß der Leitfaden, der uns ermöglicht, die ganze geschichtliche Existenz Jesu zu deuten, sondern die konstitutive Synthese seiner Person, das Zentrum, auf das seine göttliche und seine menschliche Dimension zustreben und in dem sie sich überschneiden.

Das Wesen des Gehorsams erhellt sich uns nur «von oben», von der Inkarnation (Sendung) her, das heißt: von der innertrinitarischen Tiefe her. Von Balthasar nennt es die «transzendente» oder die «a-priori»-Dimension des Gehorsams Christi. Ob-audire im eigentlichen Sinn ist die existentielle Übersetzung der ontologischen innertrinitarischen Dependenz, des Aktes, in dem der Sohn sein Sein ununterbrochen von der Liebe des Vaters empfängt (PuI 135 u. Anm. 2). Wenn man das göttliche Ereignis der «Hervorgänge» als «Gehorsam» bezeichnen kann, dann deshalb, weil der Sohn im selben Akt, in dem er sein *Sein* empfängt, auch den väterlichen *Willen* empfängt und diesen als den eigenen *bejaht* (ThG 24f.).

Die andere Dimension des Gehorsams, die «kategoriale», die menschlich existentielle, ist die absolute und bedingungslose Antwort des Menschen Jesus auf die vom Vater empfangene Sendung. Bereitschaft bis zur Selbstpreisgabe ist die einzige Sprache, die jene innergöttliche Abhängigkeit menschlich auszudrücken vermag. Eine Sprache, die nicht gezwungen, sondern aus Liebe, nicht geworfen, sondern aus Gehorsam gesprochen wird (HI 456f.; MySal 185f., 197f.). Wenn man daher vom inkarnierten Wort spricht, müßte man geradezu sagen, daß die «Form» seines Gehorsams kenotisch sein muß, um diese Abhängigkeit auszudrücken. Aber von Balthasar kann die absteigende und die aufsteigende Bewegung in Jesus nicht nur nicht voneinander getrennt denken, sondern vermag sie allein von oben zu sehen, das heißt, als ein Ereignis, dessen *Subjekt* Gott ist und das *deshalb* auch den Menschen vor Gott betrifft (HI 454f., 459f.). In dem Augenblick, in dem sich Jesus etwas Göttliches zumutet, sich zum Gott «macht», erscheint er als der am tiefsten Gehorsame: denn der Mensch, der gehorcht, indem er sich zum Gott «macht», ist ein Gott, der gehorcht, indem er sich zum Menschen macht (HI 460f.; vgl. PuI 137f.; GimF 89f.; ThG 24f., 44f.).

Dies ist der Schlüssel zur Deutung des gesamten irdischen Lebens Jesu und der Bedeutung seines Menschseins. Und, untrennbar damit verbunden, der Schlüssel zu einer radikal von Jesus Christus her gedachten Anthropologie. Erstens, um die Geschicht-

lichkeit Jesu, die Entfaltung der «Gestalt» in den «Geheimnissen» seiner irdischen Existenz zu verstehen. Hier liegt der Gehorsam. Die Zeit ist der Ort der Antwort, nicht als eines Über-sich-Verfügens (Autonomie), sondern als eines Sich-ganz-Hingebens an die empfangene Sendung (Heteronomie), als eines Verzichts, seine Geschichte selbst zu bestimmen, um sich vom Geist leiten zu lassen. Denn die wirkliche Freiheit stammt aus dem «Erhorchen» und wird zur Freiheit als «Gehorchen» (GimF 256). Für Jesus heißt Zeit, wirkliche Zeit haben soviel wie Zeit für Gott haben (H III/2 150–161; ThG 31–39).

Und zweitens ist es auch der Schlüssel zum Verständnis des Menschen als wesentliche Offenheit und Bereitschaft oder als Sprache und Ausdruck Gottes. Indem dieses Wort Gottes sich an die Welt wendet, indem es sich in Christus nach außen ausspricht, erlangt es die Struktur unseres Seins selbst (H I 459 f.), bildet es uns vor als Wesen, die suchen und fragen, bis sie die Ant-Wort finden, das heißt, bis sie sich als «Dasein als Empfang» verstehen (ThG 22–31). Dies ist die philosophisch-anthropologische Wurzel des Gehorsams oder das, was man die «Antwort-Struktur» des Menschen nennen könnte: Hören und deshalb Gehorchen. Und es läßt sich nur von der unauf lösblichen Einheit her verstehen, die Jesus Christus ist: Ausdruck und Gestalt des Akts, durch den Gott *sich* redet, indem er die Welt anredet. Daher kann diese «Gestalt», welche die Menschheit Christi ist, nur theologisch «gesehen» werden, das heißt, von innen, von seiner vollkommenen Unterwerfung unter Gott her (H I 175, 456 f.; H II 267–360).

III. Kritische Annäherung und theologische Konsequenzen

An diesem Punkt lassen sich – als Schlußfolgerung – einige Überlegungen über das mögliche Verhältnis zwischen der Notwendigkeit einer strengeren christologischen Entwicklung des Gehorsams und einigen aktuellen theologischen Problemen anstellen. Zuvor scheint es allerdings erforderlich zu sein, einen Bezugsrahmen im Neuen Testament zu suchen, auch wenn dies nur andeutungsweise geschehen kann.

1. Rückgriff auf das Neue Testament

Einige Bemerkungen zur Sprache sind vonnöten, die in theologische Aussagen gefaßt werden müßten, auch wenn die Kürze dieses Artikels es verbietet, sie hier in angemessener Weise zu untermauern. Der terminus

technicus, den vor allem Paulus verwendet, heißt *hypakoé*. Es scheint klar, daß seine Bedeutung in erster Linie theologischer Art ist. Dieser Gedanke wird – immer noch auf der sprachlichen Ebene – auch durch die so häufige Verbindung von Gehorsam mit zwei anderen Begriffen des Neuen Testaments bestätigt: dem «Willen» Gottes (*thélema*) und der «Stunde» des Vaters (*hōra*). Daher und aufgrund der Aussagen des Neuen Testaments über die irdische Existenz Jesu ist der Gehorsam nicht irgendeine Haltung, sondern eine *Seinsweise*, die das geschichtliche Verhältnis eines Menschen (Jesus) zu Gott (dem Vater) kennzeichnete und die von ihm her auch die christliche Existenz als «Gehorsam», der der Glaube ist (Röm 1,5; 16,26), zu charakterisieren erlaubt; hiermit wird angedeutet, daß dies die tiefste und für den *Menschen vor Gott* wesentliche Beziehung ist. Das Neue Testament ermöglicht also eine dreifache Charakterisierung des Gehorsams Jesu: er ist in erster Linie die typische Existenzweise seines *irdischen Lebens* (Hebr 5,7 ff.; Phil 2,8; Hebr 10,7); er impliziert in zweiter Linie das wesentliche totale Bezogensein Jesu auf Gott hin, das so weit geht, daß Jesus weder leben noch sich verstehen kann, es sei denn in bezug auf den Vater; und schließlich bezeichnet er den *einmaligen*, unwiederholbaren *Charakter des Weges Jesu*: als Pionier und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2) und deshalb Prinzip und Ursache der Erlösung (5,9; vgl. 10,10.14; 12,1–2) für diejenigen, die ihm gehorchen. Wegen seiner geschichtlichen Verknüpfung mit Obrigkeit und Rechtsordnung ist das Wort «Gehorsam» heute jedoch außerstande, all diese Vorstellungen wachzurufen.

2. Sinn und Grenzen der vorgestellten Typologien

Der Vergleich der behandelten Autoren mit der umfassenden Interpretation des Gehorsams durch das Neue Testament erlaubt, folgende Behauptungen aufzustellen: a) jeder Autor bevorzugt *einen* Aspekt dessen, was im Neuen Testament das Ganze ausmacht; b) Spannungen tauchen dort auf, wo verschiedene Aspekte als einander ausschließende Dimensionen betrachtet werden; c) alle Autoren müssen das entscheidende Problem der Beziehungen zwischen Geschichte und Gott ansprechen. Es bedarf keines allzu großen Scharfsinns, um hinter diesen Problemen die großen Spannungen der Christologie zu erkennen.

a. Die erste Typologie

Pannenberg beschreitet den Weg von Person und Geheimnis Jesu in seinem Verhältnis zu Gott (Chri-

stologie) bis zu seiner universalen Bedeutung für die Geschichte (Soteriologie). Er ist zweifellos derjenige, der sich am meisten darum bemüht hat, die Beziehung des historischen Menschen Jesus von Nazaret zu Gott von Grund auf und mit aller Strenge zu durchdenken. Die Art und Weise, sie zu denken, ist der wunde Punkt jeder Christologie, denn keine – weder die «von oben» noch die «von unten» – kann eine Gottesidee voraussetzen oder zum Ausgangspunkt nehmen, die ihren Ursprung nicht in Jesus hätte. Um aus dieser Aporie herauszufinden, die beiden Methoden gemeinsam ist, wäre es notwendig, die Geschichte Jesu als einen unwiederholbaren Einzelfall zwar, aber doch zugleich auch als einen Fall zu deuten, der über eine reale, konstitutive (weil freie) Beziehung Gottes zur Geschichte Aufschluß gibt. Der Gehorsam als von Jesus mit Gott-dem-Vater gelebtes Verhältnis (Christologie) ist eine «Existenzweise», eine wesentliche Dimension seines Menschseins (Anthropologie), die uns in das Sein Gottes selbst einführt (Trinitätstheologie).

Unter diesem Gesichtspunkt besteht einer der wertvollsten Beiträge Pannenberg's im Rückgriff auf Hegel, durch den der in der Theologie gebräuchliche Begriff der *Person* erweitert werden soll. Wenn das Wesen der Person die Überwindung der Isolierung durch die Hingabe und so, im wechselseitigen, vorbehaltlosen Geschenk, die Einheit im Sein ist (183–185; vgl. 347, 351–353), dann wird paradoxerweise Personalität dadurch erlangt, daß man sich im anderen verliert, um sich ganz von ihm zu empfangen (347); Freiheit ist nicht Unabhängigkeit, sondern Einheit mit Gott (362–364). Ist dies nicht die Anthropologie, die einer Theologie des Gehorsams zugrunde liegt, in welcher der Mensch von seinem Ursprung her als «Hörender» dargestellt wird? Pannenberg unterstreicht nicht genug diese *Ursprungsbeziehung*. Liegt in der Betonung der Zukunft der Geschichte (Eschatologie als Bestätigung) nicht die Gefahr, zu vergessen, daß sich die Hoffnung der Geschichte – trotz ihrer in der Christologie Pannenberg's ebenfalls aufgelösten Negativität – auf das *Urwort* gründet, das uns mit Liebe ausspricht (Schöpfung)?

b. Die zweite Typologie

Hier schlagen die Autoren einen umgekehrten Weg wie Pannenberg ein: es geht ihnen darum, von den Anliegen der Gemeinden her (Soteriologie: aktuelle Bedeutung Christi) eine bedeutungsvolle Gestalt Jesu (Christologie) herauszuarbeiten. Ein richtiges und berechtigtes Interesse. Es gibt keine Christologie ohne Gemeinde und keinen wirklichen Zugang zu Jesus

Christus außerhalb der Aktualität der Gemeinden, die ihn bekennen. Die Schwierigkeit taucht da auf, wo man versucht, die geschichtliche Gegenwart der Gemeinde und das einmalige Ereignis Jesu von Nazaret schlüssig (in der Strenge der Reflexion und im Engagement der Praxis) zu artikulieren. Wenn die Gestalt Jesu für die menschliche Geschichte bedeutsam sein soll – und dies nicht nur unter exemplarischem und ethischem Aspekt («Sache» Jesu) –, dann nur unter der Bedingung, daß sie von ihrer ursprünglichen, unwiederholbaren Besonderheit nichts einbüßt.

Ein Beispiel für diese Schwierigkeit ist die Art und Weise, die Beziehung zwischen Geschichte und Gott zu denken und zu leben. Ausdrücke wie «Gott in der Geschichte gehorchen», «Geschichte der Menschen als Geschichte Gottes» usw. werden nur dann aufhören, der ohnmächtige Wunsch eines frommen Moralismus zu sein, wenn zuvor ihre christologischen Bedingungen im einzelnen dargelegt worden sind: die zurückgenommene Gegenwart Gottes unter uns, die der Geschichte ihre Autonomie läßt und so zur schweigenden Solidarität wird. Eine Christologie, die nicht bis zu den letzten Konsequenzen zu durchdenken vermag, was die Tatsache, daß wir uns als Christen an dem besonderen und begrenzten Ereignis der Geschichte Jesu (der endgültigen Geschichte Gottes mit den Menschen) messen lassen müssen, für den Aufbau der Geschichte bedeutet, eine solche Christologie wird zwischen zwei Klippen lavieren müssen: der Nostalgie eines Messianismus jüdischer Art und dem prometheischen Voluntarismus eines geschichtlichen Moralismus. Die erste träumt von einem Messias, der niemals kommt, und von einer Eschatologie, die nicht Wirklichkeit werden will. Die Versuchung des zweiten besteht darin, Geschichte auf Ethik zu reduzieren, so als ob es ohne weiteres möglich wäre, in die undurchsichtige Härte der Geschichte zu übertragen, was die Antizipation des Endes in Jesus Christus ist. Eine zweifache Nostalgie: die des «Sollens» und die des «neuen Menschen» (nicht mehr des ursprünglichen, sondern des «homo absconditus» der Zukunft).

Damit der Glaube im Engagement christlich bleibt, damit der Widerstand der Geschichte den kämpferischen Einsatz nicht in Verzweiflung verwandelt, damit die geschichtliche Geduld – die das Neue Testament «Beharrlichkeit» nennt – nicht mit Resignation und Absage an den Kampf und die kämpferische Ungeduld nicht mit der Unfähigkeit, auf das Reich Gottes zu hoffen und an es zu glauben, ohne daß wir uns seiner bemächtigen, verwechselt werden, darf man nicht vergessen, daß im Neuen Testament der «Imperativ» (Kehrt um!) dem «Indikativ» (das Reich ist euch gegeben worden) nachgestellt ist und daß zwischen

dem ersten Menschen und dem neuen Menschen der «zweite Adam» steht, der Gekreuzigte aller Geschichte, der in uns seine geschichtliche Vollendung sucht.

c. Die dritte Typologie

Mit dem gleichen Problem muß sich, auf ihre Art, auch die Balthasarsche Christologie auseinandersetzen. Ihre – johanneisch inspirierte – Weise des Theologisierens übt die gleiche Faszination aus wie jede Christologie «von oben» und unterliegt denselben Gefahren: nämlich nicht genug zu bedenken, daß der christliche Gott sich nur im historischen Menschen Jesus von Nazaret geoffenbart hat. Kann man «von oben», von der Inkarnation Gottes ausgehen, so als ob die *Menschwerdung* für sein Gottsein akzidentell und sekundär wäre? Was sollte Christus dann überhaupt offenbaren?

Der so überaus starke Akzent auf der Inkarnation (von oben, a priori, transzendental) reduziert schließlich das irdische Leben Jesu auf die völlige Passivität des Gefäßes. Das Wachsen, der Konflikt, der dramatische Charakter der Geschichte sind in der totalisierenden Faszination des Absoluten gleichsam absorbiert. Die Betrachtung der Einheit verdeckt am Ende den Weg zu ihr hin. Nicht umsonst fällt es dieser Christologie schwer, die Neuheit der «Fleischwerdung» des Logos zu integrieren. Denn wenn es wahr ist, daß das Wort Gottes sich geschichtlich daran «gewöhnen» mußte, unter den Menschen zu wohnen (Irenäus), dann kann die Bestürzung des Menschen Jesus bis zur «Gewöhnung» an das Wort Gottes nicht weniger wahr gewesen sein.

Diese Schwierigkeit – der Methode und des Inhalts, insofern der Inhalt des Glaubens vom Weg der Geschichte, in der er entstand, nicht zu trennen ist – läßt sich mit zwei charakteristischen Themen von Balthasars illustrieren: der Theologie des Kreuzes und der kenotischen Interpretation des Gehorsams. Das Kreuz, losgelöst von der Geschichte – den Ursachen

und Konflikten, die es hervorriefen, ebenso wie von seinem überraschenden Charakter für Jesus –, wird schließlich zu einem Selbstzweck. Dies aber heißt vergessen, daß das Kreuz, bevor es zu einer theologischen Kategorie wurde, ein historischer Skandal gewesen ist. Etwas Ähnliches wird man zu der Spannung zwischen «trinitarischem Gehorsam» und «kenotischem Gehorsam» sagen müssen. Der erste scheint den dem Gehorsam innewohnenden Kampf- und Konfliktcharakter zu überspringen. Der letztere könnte den «Bruch» der vollkommenen Preisgabe andeuten. Für von Balthasar löst sich die Spannung im «Ja» des Gebetes von Getsemani (MySal 186; vgl. 197f.; PuI 139). Es wäre allerdings zu fragen, ob das Vorherrschen der *kénosis* (einer Inkarnation, die auf die Passion ausgerichtet ist, fast wie ein vorläufiger Verzicht auf das Gottsein: MySal 133ff.; PuI 139) nicht durch andere Aspekte ausgeglichen werden müßte. Es ist die alte Frage der «Motive» der Inkarnation, wenn die Form, die sie bei von Balthasar annimmt, auch die klassische Spannung zwischen Johannes und den Synoptikern, zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule, zwischen der modernen Christologie «von oben» und der «von unten» ist. Momente, die sich dialektisch ergänzen, keine Alternativen, die einander ausschließen. Johannes folgt – theologisch und zeitlich – auf Markus.

Man wird immer wieder versucht sein, einzelne dieser Aspekte im Hinblick auf die ihnen eigene Faszination zu isolieren. Aber das Neue Testament verlangt, daß man immer auf die Komplementarität zurückkommt, daß man Gott und den Menschen (von Jesus Christus her) nicht mehr als Rivalen, sondern als freie Beziehung (Schöpfergott) sieht, durch die der Mensch zum «Hörenden» wird, so daß die Autonomie (Anthropologie) sich in Gehorsam (gegenüber Gott) verwandelt, da wir von ihm unser Sein als Geschenk empfangen. Und dies läßt die Aufgabe reizvoll erscheinen, den Gehorsam Jesu als christologische Kategorie sorgfältig zu entwickeln und zu artikulieren.

¹ Diese Arbeit zwingt zu einer Auswahl von Autoren. Dies bedeutet kein Werturteil über jene, die unberücksichtigt blieben. Es geht um eine unerläßliche Beschränkung, die allerdings niemals ganz frei von Subjektivität ist. Daher ist es wichtig, von Anfang an die Kriterien einer solchen Auswahl offenzulegen. In unserem Fall waren sie *geographischer* (Vergleich von Autoren der deutschsprachigen Welt mit romanischen – und darum nicht minder europäischen – Autoren und einigen Vertretern der lateinamerikanischen Theologie) und – untrennbar damit verbunden – *theologischer* Natur (da die Reflexion

und die theologische Eigenart und der spezifische Beitrag eines jeden Autors durch den soziokulturellen Kontext geprägt sind, in dem die christliche Erfahrung gelebt wird). So wird die Repräsentativität erreicht werden, die notwendig ist, um sich einen Begriff davon machen zu können, was der Gehorsam in den modernen Christologien bedeutet.

² Ein auffälliges Zeichen: das diesbezügliche Fehlen nicht nur des Themas, sondern auch des Wortes selbst in den Stichwortregistern – sogar in mehreren großen theologischen Nachschlagewerken.

³ *Den Menschen gehorchen*: eine Perspektive, die seit Thomas vorherrscht, der den Gehorsam bei der Untersuchung über die Gerechtigkeit behandelt, und zwar als gemeinschaftliche Tugend, als Notwendigkeit des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Vgl. Summa Th. II-II, q. 104f.

⁴ W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964, 1972) 30; vgl. 43f.; 334, 362 u. pass. Im folgenden verweisen die im Text zitierten Seiten auf dieses Werk.

⁵ Damit soll eine größere Aufmerksamkeit für die Art (und Methode) des Theologietreibens zusammengefaßt werden, obgleich es beträchtliche Unterschiede zwischen den vorgestellten Autoren gibt. Diese sind: J.I. González Faus, *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa* (Salamanca 1978, 1979) (= *Acceso*); ders., *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Madrid 1974) 2 Bde. (= *Humanidad*); Ch. Duquoc, *Jésus homme libre. Esquisse d'une Christologie* (Paris 1974) (= *Esquisse*); und in Lateinamerika: L. Boff, *Jesus Cristo Libertador* (Petrópolis 1972) (= *Jesus Cristo*); ders., *Paixão de Cristo, paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje* (Petrópolis 1977) (= *Paixão*); ders., *O Pai nosso. A oração da libertação integral* (Petrópolis 1979) (= *Pai nosso*); J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (Mexiko 1976, 1977) (= *Cristología*). Im folgenden wird mit der in Klammern eingeführten Abkürzung und Seitenangabe des entsprechenden Buches im Text selbst auf die Autoren verwiesen.

⁶ Einige der hauptsächlich verwendeten Titel: H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Einsiedeln 1961 u. 1969)

(Bd. I = H I; Bd. III/2 = H III/2); ders., *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln 1959) (= ThG); ders., *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) (= GimF); ders., *Mysterium Paschale: Mysterium Salutis III/2* (Einsiedeln, Zürich, Wien 1969) (= MySal) 133-319; Ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV* (Einsiedeln 1974) (= PuI); ders., *La foi du Christ. Cinq approches christologiques* (Paris 1968) (= Foi).

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

CARLOS PALACIO

1942 in Pedreña (Santander, Spanien) geboren. Jesuit einer der Provinzen der Gesellschaft Jesu in Brasilien, wo er seit 1960 lebt. 1970 Priesterweihe. Studium der Theologie in Löwen (Belgien), 1975 Promotion an der Gregoriana in Rom. Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Rio de Janeiro (Brasilien). Veröffentlichungen: *Jesucristo: historia e interpretación* (Madrid 1978) (Portugiesische Übersetzung: *Jesus Cristo: historia e interpretação* [São Paulo 1979]); mit anderen: *Religião e catolicismo popular* (São Paulo 1977); *Puebla: desafios à Vida Religiosa* (Rio de Janeiro 1979). Mitarbeit an der Zeitschrift *Sintese*. Anschrift: Instituto Aloisiano, Rua Bambina 115, Botafogo, 20000 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.