

Brian McDermott

Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute

Das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Gottessohn, Herrn und Messias ist, wie nun schon bald zweitausend Jahre lang, auch heute das Kennzeichen des Christentums und sein Lebensblut. Diese Überzeugung, daß der Jesus des Erdenwirkens mit dem himmlischen Sohn Gottes identisch ist, bringt das Neue Testament durch Hoheitstitel, kerygmatische Formulierungen und Erzählungen zum Ausdruck. Der Glaube des Neuen Testaments an Jesus als den Christus und Gottessohn ist in der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums eine Konstante, wurde aber durch die menschlichen Anliegen jeder Kulturepoche innerlich geprägt und gefärbt, da die Menschen im Zusammenhang mit ihren tiefsten und am weitesten verbreiteten Sehnsüchten und Hoffnungen nach Heil und Ganzheit suchten.

Die Anliegen des Menschen von heute geben der Christologie einen Zuschnitt, der dem späten zwanzigsten Jahrhundert entspricht. Der Durst nach persönlicher religiöser Erfahrung, der Hunger nach sozialer und politischer Gerechtigkeit, die Begegnung mit den Weltreligionen, die psychologischen, soziologischen und kybernetischen Umwälzungen haben an der Universität und am Seminar wie im Leben der Christen, von den Amerikanern der Mittelklasse, die in den Pfarreien zusammenkommen, bis zu den Basisgemeinden der Dritten Welt, die sich oft unter Lebensgefahr versammeln, einen erheblichen Einfluß auf die Christologie ausgeübt.

Das Aufeinanderwirken von Volksfrömmigkeit und akademischer Theologie ist verwickelt. Während die Theologen sich zuweilen vom Glaubensausdruck der Gemeinden distanzieren (wie dies beispielsweise in den ersten Stadien der biblischen Erneuerung der Fall war), hat andererseits das Gottesvolk mitunter Lebensformen entwickelt, von denen dann die Theologen zu

lernen haben (denken wir z. B. an den neuerwachten Sinn für den Heiligen Geist in katholischen charismatischen Bewegungen).

In diesem Aufsatz werde ich, mehr in die Breite als in die Tiefe gehend, ausfindig machen, welche Auffassung von Jesus Christus in verschiedenen christlichen Lebensbereichen lebendig ist und welche Richtungen die neueren christologischen Forschungen akademischer Natur uns einschlagen heißen.

1. Jesus, der Gottessohn, in der heutigen religiösen Erfahrung

Im Leben der Christen haben in den letzten Jahrzehnten gewaltige Veränderungen stattgefunden, welche ihre Erfahrung Jesu Christi als ihres Lebenszentrums zugleich in Frage gestellt und stimuliert haben. Diese Verlagerungen lassen sich auf der personalen und gemeinschaftlichen Ebene und in der Beziehung zur Welt leicht feststellen.

Die persönliche Beziehung der Christen zu Christus wurde von Grund auf beeinflusst durch das Erwachen eines Hungers nach persönlicher religiöser Erfahrung, der paradoxerweise mit der Veränderung der Kulturmuster des nachindustriellen Westeuropas und Nordamerikas und der sogenannten Entwicklungsländer Hand in Hand ging. Wo die Strukturen das Gefühl, zu einem Ganzen zu gehören und von ihm her zu leben, nur noch unbefriedigend vermittelten, suchte das Herz des einzelnen Menschen nach Sinn in einem benennbaren Gottesverhältnis in Christus, das affektiven Halt gibt und von den Meinungen und Erfahrungen anderer weniger abhängig ist. Die überraschende Zunahme der Beteiligung an Exerzitien, die im Geist des Ignatius und anderer Ordenstraditionen gehalten werden, das zunehmende Interesse der Laien wie der Ordensleute an einer begleitenden geistlichen Leitung und geradezu eine Eruption charismatischer Gebetsgruppen, worin die einzelnen Mitglieder die «Befugnis» zu einem Gebetsleben finden, das dem Gemüt, einer Versenkung in den Geist und einer ganz allgemein ganzheitlicheren, heilsamen geistlichen Haltung Raum läßt, sind Hinweise darauf, daß unser Zeitalter ebenso sehr religiös wie weltlich ist. Die ontologische Doppeldynamik in allen Menschen – einerseits individuell für sich zu sein, andererseits aber sich dem lebenspendenden großen Anderen hinzugeben – findet weiterhin unmittelbaren religiösen Aus-

druck sowie Ventile auf psychotherapeutischen und weiteren weniger direkt religiösen Wegen. Für viele, die dem Gebet Raum geben, das ihnen in ihrem tiefsten Wesen fortwährend geschenkt wird, ist Christus zu einer leibhaftigen Person geworden.

Wo die liturgische Erneuerung wirklich glückte, hat sie in den Christen wieder das Wissen um die von Grund auf gemeinschaftliche Dimension des christlichen Lebens erwachen lassen. Hier wird der persönliche Christus als der erfahren, der auf die Seinen hinweisen und sagen kann: «Dies ist mein Leib für euch» (1 Kor 11,24). Für solche, welche eine gesunde Liturgie kennen, ist der soziale Christus nicht eine Gestalt, die dem personalen Christus einfach an die Seite gestellt wird, sondern der eine Christus, der in den Beziehungen, deren er sich dank der Auferstehung seines Leibes im Geiste erfreut, erfahren wird.

Ein zweiter Weg, auf dem die Christen Christus neu erfahren, liegt im weitverbreiteten Sinn für den Auftrag zu tätigem Einsatz (einst als «Apostolat», «Katholische Aktion» und «Berufung» bezeichnet), der allmählich, doch sichtlich die Landschaft in der Kirche verändert. Die Beteiligung am Dienst Christi an seiner Kirche nimmt unter den Getauften in außerordentlichem Maß zu, und die Arbeitsteilung von früher äußert und verschafft nicht die richtigen Leitlinien für diese Entwicklung. Die Ermächtigung, die in diesem Ruf erfahren wird, bildet für viele Glieder der Kirche einen Anlaß, Christus auf neue Weisen zu kennen: im Umgang mit Leuten von verschiedenartigen Bedürfnissen, in der Hingabe an das Reich des Vaters und im freudigen Besitz der Gaben des Geistes.

Die Gemeinschaft bringt das Wissen um Christus noch auf eine eng damit zusammenhängende dritte Weise zur Entfaltung. Die Basisgemeinden, welche das Antlitz der kommenden Kirche bereits zu formen beginnen, sind Lebenszusammenhänge, welche die Gläubigen erfahren lassen, was die Redaktionskritik den Fachgelehrten gesagt hat: Daß jede Gemeinschaft innerhalb der Kirche ihre je eigene Gotteserfahrung in Christus hat und die Chance angeboten erhält, in Wort und Tat (und unter dem Einfluß der Gnade) ihr je eigenes «fünftes Evangelium» zu formulieren, das Christus und der Gemeinde Namen beilegt – gerade so wie beispielsweise Matthäus Jesus Titel zulegte und das Modell seines Lebens beschrieb in Rückbindung an eine ganz bestimmte Ge-

meindeerfahrung mit seiner Gegenwart im Heiligen Geist.

Wenn der intime und gemeinschaftliche Charakter der Jüngerschaft zwei Grundzüge der christlichen Christuserfahrung sind, so ergibt sich daraus die dritte Komponente und verstärkt die beiden. Der Dienst an der Welt durch Sendung und Zeugnis ist die persönliche und institutionelle Selbstvergessenheit, die in Zusammenarbeit mit dem sich abmühenden Christus und im Zusammenwirken mit allen Menschen guten Willens bestrebt ist, die von Hunger, Armut und Unterdrückung gequälte Welt zu vermenschlichen. Dienst an Institutionen ebenso wie Dienst für Menschen – fern allem Schielen nach Proselytenmacherei; Protest gegen die Verwüstung unserer Wohnstätte, der Erde; die Begegnung mit anderen Weltreligionen, um Wege zu finden, auf denen man alle Menschen auffordern kann, dieser Welt als der nichtgöttlichen Stätte anzugehören, an der man dem Mysterium begegnen und sich ihm hingeben kann – all dies sind Weisen, worin diese Sendung und dieses Zeugnis Fleisch und Blut annehmen. Das Christumysterium wird als etwas empfunden, das weiter ist als dieser Mann von Nazaret, dessen Besonderheit nicht bestritten wird: Befreiung wird ein Titel von zentraler Bedeutung und Freiheit zum Namen für seine tiefste Identität zwischen Gott und dem Menschen. Niemand kann im voraus sagen, was die Begegnung mit den Weltreligionen für das Wissen der Christen um Jesus im Blick auf Gott den Vater und den Heiligen Geist und für unsere immer mehr gemeinsame Geschichte mit sich bringen wird. Keine Theologie kann voraus-sagen, wie das zunehmende ökologische und sozio-politische Engagement der Christen sich gegen das Jahr 2000 auf ihr Wissen um Christus auswirken wird, denn dieses Bewußtsein ist erst in Bildung begriffen, und der Dienst an der Erde und der humanen Welt in diesem nachindustriellen Zeitalter beginnt im Grunde genommen erst.

2. Neuere Entwicklungen in der Christologie

Die Tiefe und Vielfalt der dem Leserpublikum jetzt zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Beiträge auf dem Gebiet der Christologie zeugen von der Renaissance, die auf diesem zentralen Feld der systematischen Theologie in den letzten zwanzig Jahren stattgefunden hat. Der Kontext dieser Erneuerung liegt zum Teil in der neuen Forschungsfreiheit, die den katholi-

schen Bibelwissenschaftlern durch das ermutigende Rundschreiben «Divino afflante Spiritu» (1945) Pius' XII. und die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung («Dei Verbum») gewährt worden ist. Die eigentliche Explosion der patristischen und liturgischen Studien, die Erforschung der Lehrgeschichte und das Sich-Einlassen auf philosophische Denkwege, die über die herkömmlichen scholastischen Philosophien weit hinausführen, haben ebenfalls dazu beigetragen, die christologische Szene so in Schwingung zu versetzen, wie sie dies heute ist. Dank des Einflusses dieses bereichernden Kontextes hat die Christologie vor zwanzig Jahren sich nicht in die Richtung entwickelt, die für sie möglich gewesen wäre: in die einer immer subtileren Reflexion über die ontologische Natur der hypostatischen Union und der Beziehungen der drei göttlichen Personen zur Menschwerdung des Logos.

In einem Überblick über einige Aspekte der heutigen Christologie werde ich zunächst einige summarische Reflexionen über die Methode bieten und dann gewisse hervortretende Themen auswählen, um die das Schaffen zahlreicher Christologen von heute kreist.

2.1 Methoden

Einer der am meisten beeindruckenden Grundzüge der heutigen – katholischen wie protestantischen – Christologie ist die enge Zuordnung von Fundamentaltheologie und systematischer dogmatischer Christologie. Geschichtliche Probleme, Befunde und Quellen einerseits und Gegenstände von direkter Bedeutung für die Lehre andererseits erhellen beispielsweise in den Händen von Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner¹ einander. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft und der Glaubensinhalt werden nicht getrennt für sich behandelt, sondern man erkennt, daß sie in ihrem Bezogensein aufeinander zu erforschen sind, wobei man gleichzeitig die alten polemischen Töne der klassischen Apologeten zu meiden hat. Unter den katholischen Autoren wird diese Art von Fundamental-Christologie als ein integrierender, substantieller Bestandteil der theologischen Erforschung des christlichen Identitätssinns entwickelt (wie z. B. bei Hans Küng und Frans Jozef van Beeck²). Die Beziehung zwischen Wissenschaft und Glaube ist andererseits der Kontext, worin Teilhard de

Chardin seine umstrittene Neuinterpretation des Christumysteriums vorlegt³. Menschen von heute können auf ihrer Suche nach Lebenssinn mit Edward Schillebeeckx den Weg begehen, dem die ersten Jünger Jesu und die nachösterlichen Urgemeinden von Christen in ihren interpretativen Erfahrungen des gottgeschenkten Heils in Christus, die der Glaubensstradition zugrunde liegen, gefolgt sind⁴. Sebastian Moore erforscht die religiösen und psychologischen Vorgänge, worin der Glaubende dazu gelangt, durch den Gekreuzigten und die Gottessohnschaft des Auferstandenen Heil wahrzunehmen⁵. Einer der Hauptlinien folgenden Christologie wie der von Walter Kasper geht es darum, die Christologie auf das mitteleuropäische Streben nach Freiheit und Einheit zu beziehen, entwickelt Kasper doch eine Sohnschaftschristologie, die gleichzeitig eine Geist-Christologie ist⁶. Die Aufzählung ließe sich mühelos weiterführen.

Die drei bedeutendsten Methodologien unter den römisch-katholischen Theologen der Gegenwart sind die transzendente Methode Karl Rahners, die praktisch-fundamentale Theologie von Johannes Baptist Metz⁷ und die praxisorientierten Theologien aus Lateinamerika. Obwohl sie keineswegs die einzigen methodologischen Möglichkeiten sind, die sich gegenwärtig anbieten, sind diese drei Ansätze doch die Hauptdialogpartner, die unsere Aufmerksamkeit beanspruchen.

Die praktisch-fundamentale Theologie von Metz hat sich bis anhin noch nicht zu einer systematischen Christologie entwickelt, doch treten einige der Richtungen zutage, die eine solche einschlagen würde. Der Ton liegt auf der heilsam subversiven Rolle des Gedenkens, der Erzählung und der Hoffnung im Zusammenhang mit universal-historischen Welttheorien oder technokratischen und positivistischen Annäherungen an die Rolle des Menschen in der Geschichte. Dies würde es Metz ermöglichen, eine Christologie zu entwickeln, die keine theoretische Vollständigkeit anstreben würde, sondern das «Abrunden» des Menschen immer wieder unterbräche, so daß der Menschheit eine Transzendenz gegenüber Gott und dem notleidenden Mitmenschen abgesprochen würde.

Systematischer entwickelt sind die Christologien, welche die transzendente Methode und die der Befreiungstheologie verkörpern. Erstere, deren Hauptvertreter Karl Rahner ist, begreift eine Erforschung der grundlegendsten Dimen-

sionen der menschlichen Existenz mit ein: eine Existenz in Bewußtheit, Freiheit und Liebe, die allen partikulären, kategorialen Erfahrungen vorgegeben sind. Die Vorgegebenheit unserer Befähigung, bewußt, frei und liebend zu sein, wird in unserem konkreten Leben wahrgenommen, worin wir uns als bewußt und engagiert vorfinden. Doch die Aufdeckung der Grunddimensionen oder «Existenziale» unserer geschichtlichen Existenz ermöglicht es dem Theologen, die Bezüge nachzuzeichnen, die zwischen der christlichen Botschaft als einer Heilsbotschaft und der Realität der Menschheit, an die sich diese Botschaft richtet, bestehen. In der Theologie Karl Rahners ist die transzendente Methode nie bloß transzendental, sondern ihre Eigenart liegt in der Konstanz, mit der der Mensch erforscht wird als diejenige Wirklichkeit, die bereits zumindest implizit Gott erfährt und in dieser Erfahrung auch sich selbst, den Mitmenschen und die Welt zu erfahren vermag. Der zu Beginn des Jahrhunderts vorgenommene «modernistische» Versuch, die inneren Zusammenhänge zwischen dem Suchen der Menschheit nach Ganzheit und der göttlichen Offenbarung aufzuzeigen, war verfehlt; die transzendente Methode in der heutigen Theologie ist eine gesündere, reifere Anstrengung, mit dem, was dem Modernismus nicht gelang, Erfolg zu haben.

Die Befreiungstheologie lernt zwar von der transzendentalen Theologie manches, doch sieht sie sich als eine Korrektur von vielem an, was in diesem früheren Ansatz liegt⁸. Natürlich geht auch für diese Christen die Theologie vom Glauben aus, aber von einem Glauben, der sich in einer Voreingenommenheit, einer Parteinahme für die Unterdrückten inkarniert. In dieser Perspektive gewinnt die Rolle des vorösterlichen Jesus einen Vorrang, insofern als seine Praxis in ihrem Eintreten für die Gottesherrschaft (ein tiefes soziales Symbol) und zugunsten der religiös und kulturell Verstoßenen die strukturelle und persönliche Stoßrichtung seiner Sendung zum Ausdruck bringt. Sein Tod und seine Auferstehung werden in ihrer Bedeutung sowohl politisch als auch religiös verstanden, insofern es *diese* Person mit *dieser* Praxis ist, die hingerichtet und von Gott bestätigt wird und in der Kraft des Heiligen Geistes in dieser Welt ein neues Leben erhält.

Statt die vorgegebenen Strukturen der menschlichen Existenz zu betonen, beachtet die Befreiungstheologie vor allem ihre nachträglich

hinzukommenden Elemente, die das Menschenleben und die Gesellschaft bedrohen: Neo-Kolonialismus, Entwicklungswirtschaft, autoritäre Regimes, oppressive militärische und politische Konspirationen, welche die Wohlhabenden begünstigen usf. Die hervortretenden Rollen der Anklage wie der Verkündigung, der Konflikts- wie Friedensforschung und der Analyse des Klassenkampfes mit Hilfe der marxistischen Soziologie gehen nicht aus einer rein theoretischen Wertschätzung dieser Anliegen hervor, sondern daraus, daß Christen ihre Bindung an Christus auf solche Weisen ins Leben umsetzen, die für eine engagierte Praxis eben diese Reflexionsformen erfordern⁹.

2.2 Themen

Die heutigen Christologien strotzen geradezu von theologischen Themen, so daß deren Vielfalt zwingt, eine Auswahl zu treffen. Statt auf Vollständigkeit auszugehen, werde ich, um die Leitmotive und deren Verkettung hervorzuheben, die Themen einem dreifachen Auswahlprinzip entsprechend wählen: Themen, die sich mit der Theologie des *vorösterlichen Christus* befassen; solche, die mit der *Auferstehung Jesu* zusammenhängen, und schließlich Motive, die den *nachösterlichen Christus in seiner Präsenz in Kirche und Welt* betreffen.

Bei der Erforschung der Bedeutung des *vorösterlichen Jesus* richteten die Theologen ihr Augenmerk a) auf Jesus als den Gottessohn, b) auf Jesus als den Propheten und c) auf den Tod des Sohnes und Propheten. Ich werde auf jede dieser Denkrichtungen einen kurzen Blick werfen.

Damit, daß er den Gott Israels «Abba» nannte, äußerte Jesus einen umwälzenden Sinn dafür, daß der Heilsgott ihm selbst und denen, die mit Jesus am Heil teilhaben sollten, nahe ist. Gleichzeitig lag darin eine implizite Behauptung, daß er der Sohn Gottes sei. Die Sohnschaft, wie sie von Jesus implizit behauptet wird, begreift die Erwählung kraft göttlicher Huld und die Lebensgemeinschaft mit Gott mit ein, so daß der Status von Jesus, wie die spätere Theologie herausgearbeitet hat, zugleich auf Natur und auf Gnade gründet. Die Identität Jesu als Sohn ist eine antwortende und rezeptive Identität gegenüber dem Vater, und der Ton liegt darauf, daß Jesus zuerst Gottes Heilsangebot (Gottes Selbstmitteilung) entgegennimmt, bevor er zum Heilsangebot für andere wird. Diese Entgegennahme wird in ihrer Totalität vollendet werden im Paschamy-

sterium, worin er die Selbstmitteilung Gottes absolut erhält und so den Geist seiner Sohnschaft mit anderen teilen kann. Der Sohn setzt seine Identität in Gehorsam und Vertrauen in die Tat um, und kraft dieses Gehorsams und Vertrauens sind wir erlöst.

Während in der Sohnschaft Jesu für die heutigen Theologen die Gedanken liegen, daß Gott nahe ist, daß Jesus erwählt ist und am Sein Gottes teilhat und daß er derjenige ist, der das Heil in Gehorsam und Vertrauen von Gott entgegennimmt, macht sein Status als Prophet, genauer gesagt als eschatologischer Prophet, auffallend deutlich, daß Jesus eben wegen seiner intimen Beziehung zum realen Gott (im Unterschied zum Imago-Gott, zum überhöhten Bild von uns selbst) Gott und sich selbst im Bild des Königtums sah, dieses tief sozialen Symbols, welches das Verlangen Israels nach Erlösung und Gemeinschaft zusammenfaßte. Jesus stand in der Reihe der großen Propheten von einst und war zugleich der, durch den die Gottesherrschaft (Gottes Heil) endgültig kommt. Als Prophet repräsentierte Jesus Gott seinem Volk und sein Volk Gott gegenüber, der nun absolut nahegekommen war. Wie Mose sah er Gott «von Angesicht zu Angesicht» und konnte kraft dieser engen Beziehung den einzelnen Menschen und den religiös-politischen Strukturen seiner Zeit Heil anbieten. Heilung und Herausforderung gaben seinem Wirken das Gepräge; er sprach in Gleichnissen und stellte machtvoll die Gottesherrschaft dar, die er in Gehorsam vorwegzunehmen suchte. Die heutigen Theologen sind sich ganz deutlich des Rhythmus von Strenge und Verwundbarkeit bewußt, der seinen Dienst an der Gottesherrschaft charakterisierte. Diese Herrschaft ging nicht aus Jesus selbst hervor, sondern kam zu ihm und durch ihn zu anderen vom Vater her, unter dessen Herrschaft er stand. Je mehr er das Leben des Vaters und die Realität derer, denen er Gottes Gnadengabe der Annahme, Vergebung und Gemeinschaft anbot, in sich aufnahm, desto wirksamer wurde seine Kraft.

Diese Offenheit wurde dann vollendet in seinem Tod, als er zum «Begegnungszelt» zwischen Gott und den Sündern wurde.

Der Tod des Sohnes und Propheten ist in der heutigen Christologie präsent als die Frage, wie Jesus seinen Tod verstanden hat. Die ältere dogmatische Frage nach dem Wissen Jesu um sich selbst nimmt hier einen besonderen Charakter an, der für viele Christen vielleicht etwas Überras-

schendes hat. Doch sobald die Quellen kritisch besehen werden, finden sich im Neuen Testament nur dürftige Hinweise auf den Sinn, den Jesus in seinem Tod sah. Jesus hoffte, dadurch, daß das Volk seine Predigt annehme, werde das Gottesreich anbrechen. Sein Tod war nicht Bestandteil dieses «Programms», sondern Folge und (wie der späteren Reflexion aufgeht) Vollendung seines im Namen Gottes vollzogenen Dienstes an den anderen. Die eschatologischen Drangsale, die, wie die apokalyptische Literatur betont, den Anbruch der Gottesherrschaft begleiten werden, wurden Jesus zum Schicksal: Das Heil kann unserer Welt nur dann voll zuteil werden, wenn dem Gewaltsamen, das in der Sünde liegt, die göttliche Liebe in menschlicher Form voll entgegentritt.

Eine der sichersten Überzeugungen der heutigen Christologie ist die zentrale Bedeutung der *Auferstehung Jesu* für das Neue Testament und für den Glauben von heute. Eine befriedigende, wenn auch unvollständige Anordnung der Probleme läßt sich erreichen, wenn wir folgende Punkte besehen: a) die Verschiedenheit der Überlieferungen, b) die grundlegende Erfahrung der ersten Jünger und c) die konstitutive Rolle der Auferstehung für die Identität Jesu.

Die Unterscheidung zwischen den Grabestraktionen und den Erscheinungstraditionen sind dank der Ergebnisse der formkritischen und geschichtskritischen Analyse der Texte des Neuen Testaments zu einem Standardelement der heutigen Christologie geworden. Eine weitere Unterscheidung wurde zwischen der Ostererfahrung der Jünger und den Modellen, womit diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht wurde, gemacht; das Erscheinungsmodell stellt nur eines davon dar. Für viele Christen sind die Erscheinungen des auferstandenen Herrn mit der Auferstehungsrealität so sehr identisch, daß für sie die Gründung der Kirche eher ein empirisches als ein Glaubensereignis ist. Die Unterscheidung zwischen Erfahrung, Offenbarung und Deutung kann es der Christengemeinde ermöglichen, den Unterschied *und* die Kontinuität zwischen der Erfahrung der ersten Jünger und der späterer Christengenerationen einzusehen. Dieses Thema ist ein treffliches Beispiel dafür, wie eng die Theologen die fundamentalen und die systematischen Probleme in der Christologie zusammensehen, da der Ursprung des Osterglaubens sich von seinem Inhalt und seiner Wahrheit nicht trennen läßt.

Diese Unterscheidungen wurden angetönt, um die religiöse Erfahrung der ersten Jünger zur Geltung kommen zu lassen, und es ist unumgänglich, in den «Gründungserfahrungen» die Grundelemente zu erblicken, die erst in den folgenden Jahrhunderten ins Licht gehoben wurden. Die ganz zu Beginn der nachösterlichen Gemeinde gemachte Erfahrung, daß Jesus Gottes Heil sei, bestand in der Erfahrung, daß der Gekreuzigte für die Jünger das war und tat, was einzig Gott sein und tun kann: Er bot ihnen die Vergebung der Sünden an und lud sie in das göttliche Leben ein. Die Gottessohnschaft Jesu wird erst am Konzil von Nikäa (325) zur offiziellen Lehre der Kirche werden, doch war sie in der ersten Begegnung mit Jesus nach seinem Tod enthalten. Von den ersten Jüngern wurde Heil in endgültiger Gestalt zum erstenmal vom auferstandenen und erhöhten Herrn empfangen, der von seinem Volk verworfen worden war. Mit ihnen war der Beginn der vollen Heilsgeschichte angebrochen: das Zeitalter der Kirche.

Doch Ostern beschränkt sich nicht nur auf die Umwandlung der Jünger. Jesus starb in die Auferstehung hinein, und in der Kraft seines Geistes gab Gott Jesus, der von den Sündern zurückgewiesen worden war, endgültig und schlechthin das Leben, das er dem Vater übergeben und für die Macht der Sünde verwundbar gemacht hatte. Durch die Auferstehung zum Herrn und Messias gemacht (Apg 2,36), wird *Jesus total präsent zur Rechten des Vaters und ganz präsent der Welt*. Er ist nun die Gottesherrschaft in Person und der Sohn, der an der Herrlichkeit des Vaters voll teilhat, der bestätigte eschatologische Prophet, und zuweilen sprechen die Theologen von der Auferstehung als einer Kraft, die auf das vorösterliche Leben Jesu zurückwirkt, öfters aber wird Ostern als die Bestätigung und eschatologische Umwandlung Jesu geschildert, die ihren Inhalt aus dem gewinnt, was Jesus durch sein Leben und Sterben wurde, und aus der Herrlichkeit, die Gott bei seiner Erhöhung im Heiligen Geist vollständig mit ihm teilte.

In der früheren Christologie verlagerte sich der Gegensatz zwischen dem vorösterlichen und dem nachösterlichen Jesus auf eine Unterscheidung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur, worin sich der Einfluß der griechischen Kultur auf den sich ausbreitenden christlichen Glauben widerspiegelt. Diese Erfahrung wird in der heutigen Christologie kritisch überprüft; diese Überprüfung betrifft a) die Präxi-

stenz und Person Jesu Christi, b) das personale und soziale Herrsein Christi und c) die Beziehung zwischen Theologie und Gottesdienst.

Die Präexistenz Jesu als des ewigen Sohnes Gottes ist eine jüdische und hellenistische Weise, die Heilsbedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen. Obwohl in ihrer Ausdrucksgestalt mythisch, hat diese Auffassung doch fortgedauert, weil man erkannte, daß Jesus an Gottes Präexistenz der geschöpflichen Ordnung gegenüber teilhat. Die heutigen Christologen haben den Begriff «Präexistenz» in seiner Beziehung zur Auferstehung, in seinen jüdischen apokalyptischen Wurzeln und in seiner griechischen Weiterentwicklung erörtert. Man streitet sich darüber, in welchem Sinn der ewige Sohn/Logos präexistent ist, und äußert den Gedanken, daß das ewige Wort mehr als eine Seinsweise denn als eine von der Inkarnation unabhängige Person zu denken sei¹⁰. Der Grund zu dieser Anregung liegt zum Teil im Verlangen, es zu ermöglichen, daß die menschliche Wirklichkeit Jesu eben als menschliche Wirklichkeit vollpersonalen Charakter erhält – ein Vorschlag, der in einigen seiner Formulierungen den Eindruck erwecken kann, mit der traditionellen Sicht in Konflikt zu geraten, wonach Jesus deshalb eine menschliche Person ist, weil seine menschliche Natur in der zweiten Person der Trinität wurzelt. Die chalcedonischen und neochalcedonischen Formeln, welche die Grundlage für einen Großteil der späteren Reflexion über die hypostatische Union bieten, werden nun kritisch neu durchgedacht, damit die Glaubensaussagen der Einheit Jesu Christi und seiner vollen Konsubstantialität mit dem Vater vollen Raum zu geben vermögen.

Die persönliche Identität Christi, der jetzt Gott und der Welt ganz präsent ist, ist eine Identität des Herrseins, das an den innersten Personkern und das verwickelteste Gesellschaftsgewebe rührt, das uns prägt, zum Ausdruck bringt, einigt und trennt. *Das gesellschaftliche Herrsein Jesu* (das nur geglaubt und im Heiligen Geist erfahren werden kann) ist ein zentrales Thema für die politischen und Befreiungstheologien, die große Anstrengungen unternehmen, um eine Schöpfungs- und eine Erlösungstheologie in enger Verbindung miteinander zu halten. Wie aus Gen 1–11 erhellt, dauert das Schöpfungswerk Gottes in den Zivilisationsbestrebungen der Menschen weiter, und das Wirken Jesu als des auferstandenen Herrn ist der eschatologische Quellgrund der Infragestellung und Verän-

derung sowohl der menschlichen Strukturen wie auch der Menschenherzen, die durch Unterdrückungskräfte gefesselt werden. Aus der Beziehung Jesu zu der «Kultur des Pluralismus», zu den Weltreligionen, zum Leben in der Welt der Wirtschaftsorganisationen und den Konflikten zwischen wohlhabenden Nationen und der Dritten Welt ergeben sich Beweggründe, welche den Geist und die Phantasie der Theologen in Beschlag nehmen, da sie für die Hoffnung eintreten, die darin für unsere Welt in all ihrer geschaffenen Komplexität, ihrer Sünde und Gnade liegt.

Eine gesunde Theologie fühlt sich zu dem verpflichtet, was den Glauben am vollständigsten und leiblich am dichtesten in die Tat überführt: zu Gottesdienst und Zeugnis. Hier ist die Stätte, wo die primäre Glaubenssprache («Christus ist auferstanden») als Antwort auf eine er-

farhrene Präsenz geäußert wird, und auch der Ort, wo die Glaubenserzählungen am ehesten vernehmbar sind. Deshalb hat die neugewonnene Einsicht, daß die Auferstehung in der Christologie den Primat hat, die Theologen dazu geführt, Theologie, Gottesdienst und die *imitatio Christi* wieder miteinander zu verbinden. Gleichzeitig schenkt man dem erzählenden Charakter der Christologie und der ganzen christlichen Theologie neue Beachtung, denn die christliche Botschaft kann in der Theologie durch eine Metaphysik nur dann authentisch zum Ausdruck gebracht werden, wenn diese Metaphysik in einem gesunden Spannungsverhältnis steht zum Narrativen, durch das die persönliche und gemeinschaftliche Identität kritisch und kräftigend proklamiert und bestätigt werden kann.

¹ W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 3 1969); K. Rahner, Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. 1976).

² H. Küng, Christ sein (München 1974); F.J. Van Beeck, Christ Proclaimed, Christology as Rhetoric (New York 1979).

³ Vgl. C.F. Mooney, Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ (New York 1966).

⁴ E. Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende (Bloemendaal 3 1975) = Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg i.Br. 6 1978).

⁵ S. Moore, The Crucified Jesus Is No Stranger (New York 1977); The Fire and the Rose Are One (New York 1980).

⁶ W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1974).

⁷ J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977).

⁸ J. Sobrino, Christología desde América latina (Mexico 1976); L. Boff, Jesus Christo Libertador (Petrópolis, Brasilien 1972).

⁹ Vgl. den europäischen marxistischen Zugang zu Christus in M. Machovec, Jesus für Atheisten (Stuttgart 1972).

¹⁰ Vgl. P. Schoonenberg, Hij is een God van Mensen (?-Hertogenbosch 1969) = Ein Gott der Menschen (Zürich/

Einsiedeln/Köln 1969). Zur neueren britischen Diskussion über die Inkarnation vgl. J. Hick (Hsg.), The Myth of God Incarnate (Philadelphia 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

BRIAN McDERMOTT

1937 in New York City, USA, geboren. Jesuit. 1968 Priesterweihe. Graduiert an der Fordham University, am Woodstock College, am Union Theological Seminary und an der Universität Nimwegen. Dort auch Promotion zum Doktor der Theologie. Derzeit Associate Professor für Systematische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts. Veröffentlichungen u.a.: (als Koautor): Patterns of Promise. Christian Doctrine Yesterday, Today and Tomorrow (Winona 1968); The Personal Unity of Jesus and God according to Wolfhart Pannenberg (St. Ottilien 1973); zahlreiche Aufsätze in *Theological Studies*, *Chicago Studies* und *Spirituality Today*. Anschrift: 3 Philips Place, Cambridge, MA 02138, USA.