

Humanitas Christi

Joseph Moingt

Lange schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war eine tiefgreifende Entwicklung der Christologie in Gang gekommen, dies vor allem in der protestantischen Theologie und unter dem starken Druck von Problemen hinsichtlich des „Jesus der Geschichte“. Der anfängliche Schwung dieser Entwicklung blieb nach dem Konzil erhalten, auch in der katholischen Theologie. Neue Probleme, etwa aus dem Umkreis des Atheismus, hatten sich hinzugesellt, neue Zugänge hatten sich aufgetan, wie zum Beispiel das Narrative, ohne daß man alle diese Veränderungen als solche ausdrücklich auf das Konzil zurückführen könnte. Keine dieser alten und neuen Forschungen gehört demnach in den Rahmen der vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgeworfenen „offenen Fragen“, denen dieses CONCILIUM-Heft gewidmet ist. Übrigens hat dieses Konzil das christologische Lehrgefüge keineswegs direkt behandelt. Es hat also diesbezüglich keine wirkliche Erneuerung herbeigeführt. Immerhin wirkten seine Stellungnahmen auf anderen theologischen Gebieten unmittelbar in die christologische Frage hinein: Die einen schlossen sich an die von anderswoher stammenden und schon angedeuteten Entwicklungen an und verstärkten sie, die anderen machten den Weg frei für neue Fragestellungen. Ich will diese konziliaren Interventionen zunächst behandeln, und zwar nur kurz, denn sie berühren einerseits nicht den Grund der Frage, und andererseits gehören sie nicht zu meinem Thema.

Paradoxerweise kann meiner Ansicht nach gerade die neue Kühnheit des Konzils, mit der es die anthropologischen, kulturellen und politischen Fragen der Menschen und der Völker unserer Zeit anging, jetzt immer noch und bleibend den größten, wenn auch indirekten Einfluß auf die Christologie ausüben, denn sie öffnet das theologische Problem der *humanitas Christi* für die konkretesten und schwersten Probleme der heutigen Menschheit. Das ist der Boden, auf den ich mich stelle werde, sobald ich die anderen Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Christologie durchmustert habe.

Ein Diskurs neuen Stils

Das Konzil spricht über Christus ausdrücklich und einigermaßen (recht relativ) ausführlich nur an zwei Stellen: im einleitenden Kapitel zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* unter der Überschrift „Das Mysterium der Kirche“, von der es heißt, sie wurde von Christus gegründet als „Keim und Anfang“ des Gottesreiches, als „mystischer Leib Christi“ und „messianisches Volk“ und „von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen“ (*Lumen Gentium*, 1-9); sodann im einleitenden Kapitel zur Dogmatischen Konstitution

über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (2-4), wo die durch die Menschwerdung vollendete Offenbarungsfunktion des Logos aufgewiesen wird. Es sind dies alles sicher schöne Texte, doch bringen sie nichts Neues. Neu ist allerdings der Tonfall, eine neue, mehr pastorale als dogmatische Art, Christologie zu treiben. Das dient sowohl der Erneuerung der Pastoraltheologie als auch der kirchlichen Verkündigung. Dieser Vorfall ist keineswegs geringzuschätzen und erlaubt folgendes Vor-Urteil: Wenn das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Gebiet der Christologie erneuernd wirkte, so nicht auf inhaltlicher Ebene, sondern lediglich, was die Form betrifft, den Stil des Diskurses. Zu diesem neuen Stil hat es angeregt.

Zwei andere Interferenzen bestätigen diese Ahnung. Die erste hält sich im Rahmen der Offenbarungskonstitution. Nachdem nämlich das Konzil die Einheit der beiden Testamente und die Geschichtlichkeit der Evangelien unterstrichen hat (*Dei Verbum*, 16;19;24), stellt es fest, daß die Theologie dem Schriftstudium den ersten Platz einzuräumen hat; es fördert dadurch kraftvoll das Bestreben, die Christologie auf die Ebene des evangelischen Berichts und der Heilsgeschichte zu verlegen. Auf diese Weise wird bei den Katholiken (wie schon vorher bei den Protestanten) der Übergang von den klassischen Traktaten über die Inkarnation zu den modernen und vor allem narrativen Christologien vollzogen. Das Dekret über die Ausbildung der Priester, das die „biblischen Themen“ (*Optatam totius*, 16) zur Grundlage der Unterweisung in dogmatischer Theologie macht, wirkt im selben Sinn. Damit kehrt sich die Achse der christologischen Überlegungen mit einem Schlag um: Vom ewigen Wort zum Jesus der Geschichte – eine epistemologische Wende, deren konkrete Auswirkungen wir sofort aufzeigen wollen.

Neue Horizonte

Die zweite Interferenz ist formeller Neuerung, auch wenn das Konzil nicht vorausgesehen hatte, bis wohin die Relektüre der traditionellen Theologie führen würde: Es ermutigt das „ökumenische Werk“ als ein „Zeichen der Zeit“ (*Unitatis redintegratio*, 4). Indem diese Ermutigung den Ökumenismus in seinem eigentlichen Sinn verstand, begünstigte sie das Zusammenführen der katholischen und protestantischen Gesichtspunkte hinsichtlich der Christologie. Aber erst dadurch, daß dieses Wort „Ökumenismus“ im weiten und immer mehr verbreiteten Sinn genommen wird, zeigt sich auch das wahrhaft Neue: das schon bei seinen ersten Arbeiten sichtbare Interesse des Konzils für die nichtchristlichen Völker, „auf das Gottesreich auf verschiedene Weise hingeeordnet“ (*Lumen gentium*, 16), ein Interesse, das sich dann auf besondere Weise lobend den nichtchristlichen Religionen zuwendet, die auch in den

Der Autor

Joseph Moingt, geb. 1915; 1939 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Dissertation über die Trinitätstheologie Tertullians (*Théologie trinitaire de Tertullian*, 4 Bde., Reihe *Théologie* 68–75, Paris 1966–1969); Professor für Systematische Theologie an der Jesuitenfakultät Lyon-Fourvière, dann am Institut Catholique (Paris) und derzeit an der Jesuiten-fakultät Centre Sèvres (Paris); seit 1968 Leiter der „Recherches de Science religieuse“. Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

„Heilsplan“ der Vorsehung hineingehören können, da sie „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (*Nostra aetate*, 2). Dieses Interesse stellt die Frage nach der einzigen Heilsmittlerschaft Christi neu.

Gewiß behauptet das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche unzweideutig die brennende Notwendigkeit, diesen Religionen das Evangelium zu verkünden, „wenn sie auch aufgrund des gnädigen Ratschlusses des vorsorgenden Gottes zuweilen als Hinführung zum wahren Gott oder als Bereitung für das Evangelium gelten können“ (*Ad gentes*, 3). Immerhin gibt das Dekret zu verstehen, diese Religionen könnten zeitweise als Heilswege dienen, wenn es hinzufügt, daß „die missionarische Tätigkeit auf die eschatologische Fülle hin“ strebt (9); das Konzil lädt auch die „jungen Kirchen“ ein, die christliche Tradition im Licht der „Tradition ihrer Völker“ (22) neu zu durchforschen. Auf diese Weise inspirierte es die Theologen dieser Länder und anderer zu einem interreligiösen Dialog, aus dem sich mit Sicherheit neue christologische Initiativen ergeben werden und auch schon ergeben haben. Dieses Thema wird an anderer Stelle behandelt; ich möchte lediglich bemerken, daß es der menschnahen Sorge der konziliaren Kirche, von der ich nun sprechen werde, nicht ferne liegt.

Das Neue in der Christologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Um die wahren „offenen Fragen“ in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrten Christologie zu entdecken, wenden wir uns paradoxerweise - so hatte ich gesagt - einem Dokument zu, das man als das am wenigsten theologische bezeichnen könnte, da es sich auf Fragen einläßt, an die zu rühren sich keine einzige Versammlung vor ihm herabgelassen hatte, außer man stimme darin überein (und das wäre so ziemlich mein Standpunkt), dieses Dokument bringe endlich die wahren Fragen an den Tag, die das ganze Interesse der Theologie verdienen. Es ist gerade aus diesem Grund ein wirklich erneuerndes Dokument und auch deshalb, weil es den „neuen Ideen“, die das Lehramt des 19. Jahrhunderts hochfahrend und erschreckt zurückgewiesen hatte, mit Wohlwollen, ja mit Sympathie entgegentritt. Ich spreche von der „pastoralen“ Konstitution *Gaudium et spes*. Dieser Text gibt sich bewußt als Charta eines christlichen Humanismus in geschwisterlichem „Dialog“ mit der „Welt von heute“, wie es in der Überschrift und im Vorwort heißt. Die Konstitution will sich an alle Menschen wenden, sogar an Atheisten. Sie will sich die beängstigenden Fragen „nach der heutigen Entwicklung der Welt, nach Stellung und Aufgabe des Menschen im Universum“ (3) zu eigen machen, denn „es geht um die Rettung der menschlichen Person, um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (3). Ihre Sorge ist es, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen“ (4), das heißt, nach all den in der modernen Zeit aufgetretenen Veränderungen, „und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (4). Diese Sorge und Teilnahme an den Fragen und Ängsten der Welt bestimmen das Konzil, in die Mitte der Menschheitsgeschichte selbst den Jesus der Geschichte

zu stellen. Und gerade hier lassen sich die christologischen Neuerungen erkennen; sie haben sich aus dieser theologischen „Blickwende“ zu den Fragen der Menschen hin ergeben.

Der erste Teil dieses Dokumentes, der einzige, der uns hier angeht, zerfällt in vier Kapitel. Ich will kurz ihre Themen in Erinnerung rufen. Zunächst wird „die Würde der menschlichen Person“ stark hervorgehoben; dann wird das Interesse am Fortschritt der „menschlichen Gemeinschaft“ ausgesprochen; daraufhin der Wunsch ausgedrückt, „das Licht der Offenbarung“ möge wirken, „damit der Weg, den die Menschheit“ „durch Arbeit und Geisteskraft“ „neuerdings nimmt, erhellt werde“ (33). Das Konzil schließt, indem es der Tätigkeit und der Gemeinschaft der Menschen die Hilfe der Kirche anbietet und dabei auch das anerkennt, was sie selbst von der Welt und ihren Kulturen im Lauf der Zeit empfangen hat.

Bei jedem Schritt dieser Überlegungen bietet das Konzil einen entsprechenden Blick auf Christus: „Christus, der neue Adam, macht [...] dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ (22,1) - „Als fleischgewordenes Wort wollte er selbst in die menschliche Lebensgemeinschaft eingehen“ (32,2) - „als wirklicher Mensch [ist er] in die Geschichte der Welt eingetreten, hat sie sich zu eigen gemacht und in sich zusammengefaßt“ (38,1) und „hier auf Erden [...] das Reich schon im Geheimnis“ (39,3) vergegenwärtigt - „Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit“ (45,2).

Diese absolut klassische und, genauer gesagt, „von oben her“ ausgefaltete Christologie führt mit hoher Wahrscheinlichkeit zu neuen und noch entscheidenderen Umsetzungen, und dies allein aufgrund ihrer Ausstrahlung in die Geschichte der Welt und in die Welthaftigkeit der Geschichte, aufgrund auch der Tatsache, daß diese Christologie dazu berufen ist, einen Humanismus nach dem Evangelium zu begründen. Ich möchte im folgenden diese Umsetzungen skizzieren.

Jesus im Schatten des Unglaubens

Der neue Blick, den die Kirche des 20. Jahrhunderts auf so viele humanistische Werte wirft, die sie vor kaum einem halben Jahrhundert noch verworfen hatte, die Anerkennung der Würde der menschlichen Person, ihrer Intelligenz, ihres Gewissens und ihrer Freiheit trotz der Anmaßungen der Vernunft und trotz der Ansprüche auf eine autonome Moral und der Kühnheiten eines Befreiungswillens öffnet ihr auch die Augen für die Tatsache, daß „man den Atheismus zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit rechnen und aufs sorgfältigste prüfen“ (*Gaudium et spes*, 19,1) muß. „Der moderne Atheismus stellt sich oft auch in systematischer Form dar, die [...] das Streben nach menschlicher Autonomie so weit treibt, daß er Widerstände gegen jedwede Abhängigkeit von Gott schafft.“ (20,1) Man hat (leicht übertrieben gesagt) den Eindruck, daß die Konzilsväter die gleiche Analyse wiederholen, die Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis zu der Feststellung - und bejahten Feststellung! - führte, eine mächtige und unwiderstehliche

che Grundsee spüle die Menschheit seit dem ersten Aufflammen der Modernität von den ursprünglichen Ufern der Religion hinweg.

Aber die Frage ist: Bejaht das Konzil diese *Tatsache* einer allgemeinen Ungläubigkeit als methodologische Vorgabe und Horizont ihres Diskurses über diese Welt? Indem das Konzil diese *Tatsache* als „systematischen Atheismus“ (20,1) bezeichnet, der natürlich zurückgewiesen werden muß (21,1), hindert es sich selbst daran, dieses *Autonomieverlangen* als freie Entfaltung der menschlichen Rationalität in ihrem eigenen Raum zu betrachten, als berechnigte Ausweitung, auch wenn diese Rationalität Glaubensmeinungen ablehnt, die sich in diesem Raum vorübergehend eingenistet hatten (die „Hypothese Gott“, die als „Lückenbüßer“ dient, sagte Bonhoeffer). Das Konzil beruft sich unmittelbar auf das Geheimnis des menschengewordenen Wortes, um das Geheimnis des Menschen aufzuhellen (22,1), und legt damit eine Eilfertigkeit an den Tag, die diese Autonomie nicht respektiert; es verlegt die Wahrheit des Menschen von vornherein außerhalb seiner natürlichen und welthaften Bedingtheit.

Indessen drängt uns seine Suche weiter, als es selbst wagte. Sein Verlangen, der Würde des Menschen einen hohen Rang einzuräumen, lädt dazu ein, diese Würde in den Grenzen ihres Menschseins anzuerkennen, noch bevor man die Offenbarung über das Geheimnis ihrer Berufung befragt (19,1; 22,6). Und wenn das Konzil schreibt: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (22,2), so gibt es zu verstehen, daß man Christi Menschsein in seiner ganzen Dichte durchdacht haben muß, bevor man darüber hinausgehen will, und daß man Christus zunächst sich selbst den Menschen vorstellen lassen muß in einer Sprache, die sie ganz natürlich verstehen können - nicht in der Sprache der Mysterien, sondern in der Sprache der Menschlichkeit und folglich der Vernunft.

Daher lobte einst Spinoza Christus, weil er sich in der Sprache der allgemeinen Vernunft an die Menschen aller Länder und aller Zeiten wandte; daher erforschte auch Bonhoeffer vor wenigen Jahrzehnten noch die Wege zu einer „nicht-religiösen“ Sprache, um unseren Zeitgenossen die Identität Jesu zu sagen, diesen Jesus, den er „Mensch für die anderen“ nannte. Hat man einmal zugegeben, daß unsere Welt aufgehört hat, religiös zu sein (trotz all dem, was sie an Religiosität hat behalten können), dann spürt man, wie notwendig ein neues Sprechen ist, zumindest im Sinne von Prolegomena, um ihr den Zugang zum Evangelium zu öffnen. Das Betreten dieses Weges geht weit über eine bloße Präambel zu einer Christologie hinaus, sei sie nun aufsteigend oder absteigend; es bedeutet vielmehr, die Menschheit Jesu zur Arbeits*hypothese* zu machen, nicht in dem Sinne, als wolle man versuchen zu zeigen, daß die Wahrheit dieses Menschen darin bestehe, Gott zu sein, was dasselbe wäre wie seine Menschheit zu mindern oder auszublenden, sondern darin, voll und ganz Mensch zu sein, Mensch wie alle, der Mensch, in welchem wir unsere Wahrheit als Menschen dieser Welt erkennen und *tun* können. Ein solches Bemühen bewirkt eine Umkehr des Weges der Christologie: Dieser Mensch Jesus entdeckt sich als Sohn Gottes, wenn sich sein Menschsein als die Offenbarung des Menschseins Gottes erfassen läßt.

Das Konzil ruft die Menschen auf, im Sinne ihres sozialen Seins zu denken und zu handeln und also das „Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie“ (26,1) zu fördern, sich „zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen“ (27,2) und „zur Mitwirkung an gemeinsamen Werken“ (31,3) bereit zu sein. Hierzu stellt es den Menschen das Beispiel des inkarnierten Wortes vor Augen, denn „als fleischgewordenes Wort wollte er selbst in die menschliche Lebensgemeinschaft eingehen“ (32,2). Doch wie ist er in sie eingegangen, wenn nicht durch das Tor der allgemeinen Geschichte? Nicht durch den bloßen *Ablauf* frei übernommener Tätigkeiten, sondern durch den *Zwang* einer Geburt, die ihm den Platz im Generationenverbund zuwies.

Das Konzil hatte sehr wohl erkannt, daß Menschen, die erwachsen geworden sind und ihre eigene Geschichte wirken, für die Person Jesu nur dann zu interessieren sind, wenn es ihnen zeigt, wie sehr er nicht nur mit der Natur der Menschen, sondern auch mit deren Geschichte verbunden ist. Trotzdem fuhr das Konzil fort, in der Sprache der Patristik von *Erniedrigung* zu reden in dem Sinne, daß sich der Sohn Gottes erniedrigt hat, um in die Zeit einzutreten, ohne dabei die Privilegien seiner Ewigkeit einzubüßen. Das Konzil hatte nämlich nicht bedacht, daß man nicht von außen her, durch einen Akt des Wohlwollens, in die Geschichte eintritt, sondern eben dadurch Mensch wird, daß man seinen Ursprung einer Geschichte verdankt, die uns in die Welt der Menschen hineingebeiert. Der hochgemute Einstieg in die Geschichte macht die Verbundenheit mit der Geschlechterreihe nicht überflüssig. Die Geschichtlichkeit ist die Ursprungsbedingung der menschlichen Person im gleichen Sinn, wie die Zeitlichkeit ihrem Sein als einem Da-Sein eigen ist. Die Geschichte empfängt man passiv als Erbe, noch bevor sie frei übernommen und als zu erfüllende Aufgabe bejaht werden kann. Man ist auf Gedeih und Verderb mit der uns vorausgegangenen Geschichte solidarisch, bevor man mit *der* Geschichte solidarisch wird, an deren Aufbau man mit jenen zusammenarbeitet, die dieselbe Last tragen. Mit einem Wort, die Solidarität wird auferlegt und nicht erfunden.

Der Diskurs der Solidarität verlangt, was Jesus betrifft, auf den Bericht seiner Genealogie zurückzugreifen. Dieser Bericht führt Jesu göttliche Sohnschaft gleich einer zu ehrenden Berufung auf der Generationentreppe aufwärts, an deren Ende er, wenn man sie von unten nach oben steigt, als „Sohn Adams, Sohn Gottes“ (Lk 3,38) erkannt wird, während das Nizänische Glaubensbekenntnis umgekehrt vom Himmel zur Erde, von der Ewigkeit in die Zeit hinabstieg. Und doch gibt es kein anderes Mittel, um die Solidarität Jesu mit der menschlichen Geschichte *denkbar* zu machen, als aufzuzeigen, daß er unserer alten Geschichte unterworfen war und ihr den schuldigen Tribut zollen mußte. Die Solidarität des Gottessohnes mit uns - seine *kénosis* - besteht nicht darin, daß er sich *erniedrigt* hat bis zum Ertragen eines Schicksals, dem er von Geburts wegen gar nicht ausgeliefert gewesen wäre; sie kann vielmehr nur aus dem gleichen *Humus*

entstehen, aus dem alle seine Geschwister aus dem Menschengeschlecht hervorgegangen sind.

Der dogmatische Diskurs von der Menschwerdung ließ schließlich vergessen, daß der Sohn Gottes, der „in der Fülle der Zeit“ zu uns kam, damit auch die Straße der Geschichte gehen mußte. Der Diskurs des Zweiten Vatikanischen Konzils bringt aus seiner bloßen inneren Logik heraus neue, vom Dogma ignorierte Voraussetzungen der Inkarnation zum Vorschein, nämlich solche auf seiten der menschlichen Zeit. Gemäß der modernen Anthropologie ist es „die Geduld der Geschichte“ – Zufall oder Initiative? –, die „den Zugang zur menschlichen Solidargemeinschaft ermöglicht“. Der Sohn verwirklicht seine Kenose nicht, indem er sich (der Herrlichkeit) entblößt, sondern indem er sich mit den Ketten belädt, die niemand trägt, wenn er nicht von vornherein durch das Schicksal angekettet ist. Der „neue Adam“ kann nur mit den Jahrtausenden des alten beladen geboren werden, so wie es seine Genealogie erzählt. Der Solidaritätsdiskurs verweist die Christologie an den Bericht von der Menschheit Jesu, noch bevor sein ewiger Hervorgang gepriesen werden kann.

Jesus im Horizont des Gottesreiches

Die Konstitution *Gaudium et spes* geht von der menschlichen Gesellschaft zum gesamten Bereich jener Tätigkeiten über, die auf den Fortschritt der Gesellschaft ausgerichtet sind. Bezüglich der Autonomie dieser Tätigkeiten erklärt das Konzil, daß es „durchaus berechtigt [ist], diese Autonomie zu fordern“ (36,2). Es bietet der „Menschheitsfamilie“ die Hilfe Christi an, um „eine allumfassende Brüderlichkeit herzustellen“, „ihr eigenes Leben humaner zu gestalten“ (38,1) und freie Menschen der Zukunft entgegenzuführen. So verschieden diese Zukunft von der heutigen Welt auch sein wird, ihre Erwartung darf niemanden davon abhalten, am irdischen „Fortschritt [...], [der] große Bedeutung für das Reich Gottes [hat], insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“ (39,2), mitzuarbeiten. Alle diese Tätigkeiten werden wir dann „wiederfinden“, denn „hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da“ (39,3), wirksamer Keim der „Umgestaltung des Universums“ (vgl. 39,1).

Man muß bei dieser Beweisführung auf die Sorge des Konzils achten, die traditionelle und ruinöse Trennung des Geistlichen vom Zeitlichen zu beenden und bei allem Festhalten an der Unterscheidung das vollständige „Ineinander des irdischen und himmlischen Gemeinwesens“ (40,3) zu behaupten, dessen Prinzip Christus ist, der „als wirklicher Mensch in die Geschichte der Welt eingetreten [ist], [...] sie sich zu eigen gemacht und in sich zusammengefaßt [hat]“ (38,1). Diese neue Sicht des Geheimnisses der Welt ist offen auf die Gegenwart des Gottesreiches hin und ruft – wie Karl Rahner es wünschte – danach, über die Formel des Konzils von Chalkedon hinauszugehen, denn sie droht immer die Menschheit Christi von einer Welt abzulösen, der sie anscheinend nicht ebenso verbunden ist wie wir. Denn wenn sich die Christen allzuoft geteilt fühlen zwischen ihrer Berufung als Glaubende und ihren Pflichten als Weltbürger, zwischen dem „Verlangen nach der zukünftigen Welt“ und dem Verlangen, „im irdischen

Bereich den Menschen hingebungsvoll zu dienen“ (38,1), liegt dann der wahre Grund dafür nicht darin, daß sie zögern, Christus als „in Wahrheit eine[n] aus uns“ (22,2) anzuerkennen, da doch seine persönliche Verbindung mit der Welt nicht die gleiche sei wie die unsrige?

Die Menschen der („Nach“-)Moderne sind sich stärker als die Menschen der Vergangenheit dessen bewußt, daß ihr Menschsein und ihr „Weltsein“ ein und dasselbe bedeuten. Sie sind keine auf die Erde gefallenen und mit einem höheren Sein ausgestatteten Wesen, sondern solche, die sehen, die erfassen, die denken und sprechen, Wesen der Welt also, die sich in ihnen selbst betrachtet, erfaßt, denkt und ausdrückt. Alles, was sie sind, ist ihnen von der Welt gegeben. Und diese Teilhabe am Sein der Welt wirkt ihre zwischenmenschliche Kommunikation. Diesem neuen Selbstverständnis entsprechend bestimmt sich die Menschheit des inkarnierten Wortes nicht auf der bloßen Ebene unserer abstrakten Substanz, sondern gleichermaßen in bezug auf unsere Verbindung mit der Welt, eine Verbindung, deren tiefste Wirklichkeit darin besteht, eine Herkunftsverbindung zu sein. Die Menschheit des göttlichen Wortes kann nicht einfach darin bestehen, unser Menschsein „anzunehmen“; sie empfängt sich aus der Geschichte der Welt, in der sie sich noch vor der eigentlichen Menschwerdung vorbereitet. Also verlangt das vom Konzil ausgesagte „Ineinander“ von Gottesreich und Welt, sich auf eine neue Auffassung vom Sein Christi zu gründen: nicht mehr nach der „Weise der Vereinigung“ des Wortes mit der Menschheit, sondern seiner Menschheit mit dem Sein der Welt, in der sich das allen Menschen gemeine Sein heranzubildet.

Das Reich Christi im Horizont der Welt

Andere Schlußfolgerungen wären in der Christologie aus den Betrachtungen von *Gaudium et spes* über „Das menschliche Schaffen in der Welt“ zu ziehen. Diese Schlüsse lassen sich auch aus jenem Kapitel gewinnen, mit dem alle diese Überlegungen abgeschlossen werden. Denn nun ist die Rede von der Kirche, „insofern sie gerade in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (40,1). Die Kirche ist überzeugt: „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (41,1); sie bietet daher ihre Hilfe an, um die Menschheitsfamilie zu einen und ihre Einrichtungen zu stärken (vgl. 42,4,5), und ermahnt ihre Gläubigen, jede „Spaltung [...] zwischen dem Glauben [...] und dem täglichen Leben“ (43,1) zu fliehen. Die Kirche anerkennt alles, was sie von der Geschichte, den menschlichen Kulturen und Einrichtungen schon empfangen hat und noch empfangen wird, und wünscht einen „lebhaft[e]n Austausch“ (44,2) zwischen sich und der Welt, bis der Herr wiederkommt, „Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren“ (45,2).

Diese Schlußfolgerung bringt die Christologie weiter auf dem durch die vorausgehenden Überlegungen freigelegten Weg. Es geht hier darum, alles, was hinsichtlich der Person Christi vorgezeichnet worden ist, nun auf sein Handeln zu beziehen und so jede Spaltung zwischen seinen Tätigkeiten zu vermeiden. Man hat sein Handeln derart auf das Gebiet des „Übernatürlichen“, des Geistlichen und

Ewigen eingeengt, daß es schwierig geworden ist zu sagen, was er dieser unserer Welt gebracht hat, nicht im Hinblick auf ihre Vollendung jenseits ihrer selbst, sondern schlichtweg in den Grenzen ihres raum-zeitlichen Seins, ob er sich also für diese Welt selbst in ihrem Eigensein interessierte. Wenn gilt: Wer Christus „folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ - hat Christus dann die Welt seit zwei Jahrtausenden menschlicher gemacht? Und wenn das Scheitern denen anzulasten ist, die ihm nicht nachgefolgt sind: Welches Zeichen der selbstlosen Liebe Christi zu unserer Welt kann man dann den Menschen unserer Zeit geben?

Die politischen Theologien und die Theologie der Befreiung haben sich seit langem schon damit befaßt, auf diese Herausforderung zu antworten; übrigens haben sie sich dabei auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen. Es ist nicht sicher, ob die Kirche diese Bemühungen wirklich anerkannt hat. Um die Kirche mit der Welt zu versöhnen, wird es auf jeden Fall nicht genügen, dieser zu versprechen, sie werde ja von dem profitieren, was bei dem Wirken für eine andere Welt anfällt. Vielmehr müßte man viel stärker das Wirken Christi für das Gottesreich mit seinem selbstlosen Interesse an der hiesigen Welt verbinden, seine Predigt an die Kinder des Reiches mit seiner ethischen Botschaft an die Menschen guten Willens, sein Heilshandeln mit seinem kosmischen Plan, das Heil mit der Schöpfung. Wir schulden dem Zweiten Vatikanischen Konzil große Dankbarkeit dafür, daß es das Unternehmen vorstellbar gemacht hat. Um so schärfer sehen wir die Schwierigkeiten, die sich aus einer langen Tradition dualistischer Christologie ergeben haben.

Freilich haben wir noch nicht erwähnt, wie die Christologie sein könnte oder nicht sein könnte, was sie sagen könnte oder nicht sagen könnte, was sie tun könnte oder nicht tun könnte, wenn sie ihre Schuldigkeit gegenüber der Menschheitsgeschichte und der Entwicklung ihrer Kulturen und Institutionen anerkennt, wie das auf dem Konzil in einer sehr großmütigen und großangelegten Aussage (vgl. *Gaudium et spes*, 44) geschah. Sie könnte die Theologen zu einer kritischeren Unterscheidung und einer offeneren Verteilung ihres Patrimoniums bewegen. Wir begnügen uns damit, das Problem benannt zu haben. Es gehört sehr viel mehr in die Theologie von der Offenbarung und der Tradition und wird zweifellos die Theologen von morgen beschäftigen, aber es entgeht den Theologen von heute keineswegs. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil behalten wir die wertvolle Zusage im Sinn: Wenn der Christ um so mehr Mensch wird, je mehr er Christus folgt, dann wird umgekehrt Christus um so deutlicher in seiner Menschheit aufgewiesen, je näher er der Welt steht, die zu retten er gekommen ist. Das Dogma der Menschwerdung hat sich so ausgestaltet, daß man bei seiner Verkündigung wegen der *humanitates*, der Passivitäten, der Leiden und der Schwachheiten Christi und schließlich wegen all dem, was ihn uns ähnlich macht bis hinein in unsere Mängel, nicht zu erröten braucht. Die durch das Zweite Vatikanische Konzil übernommene Tradition der Kirche ermutigt uns also zur Erforschung der *humanitas Christi*.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach