

Weiterführende Literatur

Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*, Freiburg i. Br. 2007

Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004

David Flusser (mit R. Steven Notley), *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius*, Grand Rapids, Michigan 2007

Sean Freyne, *Jesus - a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story*, London/New York 2004

Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Historical Jesus*, Chicago 1998

Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York 2006

E. P. Sanders, *Jewish Practice and Belief, 63 B.C. - 70 A.D.*, London 1988.

Geza Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Geheimnis von Jesus dem Christus: Gottheit „in“ der Menschheit

Andrés Torres Queiruga

Im christologischen Mysterium verknüpfen sich die Hauptstränge der christlichen Theologie. Das Verständnis des Verhältnisses von Menschheit und Gottheit betrifft das Glaubensverständnis und den gelebten Glauben sehr grundlegend. Eine grobe Schematisierung macht eine zweifache Bewegung sichtbar: Zunächst: Die Tatsache und die konkrete Art und Weise des Menschseins Jesu bilden die Grundlage für einen *induktiv vorgehenden Aufstieg* bis zum Bekenntnis der Gottheit. Dann: Der Gottheit kommt der Primat zu, und sie wird zum Ausgangspunkt für die *deduktiv absteigende Bewegung*, von der aus die Menschheit Christi gedeutet wird. Dabei macht sich die Tendenz bemerkbar, die Menschheit zu verdunkeln oder sie sogar zu leugnen. Das Hauptinteresse dieses Beitrages ist es, die Gründe für diese Bewegung zu verstehen und die Notwendigkeit aufzuzeigen, zu einem neuen Gleichgewicht zu gelangen, indem man sich zur Gottheit *in* der Menschheit bekennt.

I. Von der realen zur deduzierten Menschheit

Der verkündende Jesus wurde selbst zum Verkündeten: Dies war sicherlich eine unausweichliche Umkehrung, sie hatte jedoch bedeutende Konsequenzen. Das religiös-kulturelle Milieu und die Notwendigkeit der Apologetik lenkten die Aufmerksamkeit auf das metaphysische Verständnis der Gottheit Jesu, die mehr und mehr das Verständnis seiner Menschheit präjudizierte. Es ging nicht darum, wie Jesus tatsächlich *war*, sondern wie er als Erscheinung der Gottheit *sein musste*. Anfangs bestand der Prozess im Schritt von der Begegnung (*dass* Jesus existiert) hin zu einer Überraschung (*wie* er lebt), um schließlich die Gottheit zu entdecken (*wer* es ist, *der so* lebt). Dann kehrte sich die Perspektive um: Vom *Wer* ging man zum *Wie* über, und in der Extremform dieser Sichtweise, im Dokerismus, stellte man sogar das *Dass* in Frage. Es regte sich Widerstand dagegen, vor allem aus dem judenchristlichen Milieu, und die Entstehung der Evangelien verdankt sich sicherlich dem Interesse, das Gleichgewicht wiederherzustellen, das bereits im Johannesevangelium gefährdet ist.¹ Das tatsächliche Menschsein tritt in den Hintergrund. Die verworrenen theologischen Kontroversen zeigen, dass im Extremfall „das Alltagsleben des irdischen Jesus als das eigentlich Wunderbare erscheinen“² musste. In Anspielung auf die beiden großen Verfechter der Gottheit konnte man in der Tat sagen, dass für Athanasius der inkarnierte Logos „kein menschliches Wesen ist“³ und dass Hilarius „auf subtile Weise einen Dokerismus vertritt“⁴. Das Konzil von Chalkedon musste bereits das Konzil von Ephesus korrigieren: „wahrer Gott“, aber auch „wahrer Mensch“⁵. Es war ein instabiles Gleichgewicht. Der Neochalkedonismus machte deutlich, dass es immer noch ein Klima gab, das die Gottheit auf Kosten der Menschheit betonte. In der Tat hat sich bis heute eine Vorstellung festgesetzt, die Karl Rahner als heimlichen Monophysitismus bezeichnete.

Zum Glück war das nicht alles. Niemals hat die Frömmigkeit den Sinn für das Menschsein Jesu verloren. Es wurden weiterhin die Evangelien gelesen, die von Jesu Taten, seiner Zärtlichkeit, seinem Mitleiden und seinem Leid berichten. Die Frömmigkeit bezog daraus weiterhin ihre Nahrung. Es war kein Zufall, dass Thomas von Kempen als Vertreter der *Devotio moderna* gegen die „genera“ und „species“ der Scholastiker protestierte und die „Nachfolge Christi“ forderte. Die Bibelkritik, die ein wörtliches Verständnis überwand, und die Geschichtswissenschaften, die die kulturelle Bedingtheit des Dogmas aufzeigten, machten zusammen mit einer Kultur, die die Autonomie des Weltlichen und die Fülle des Phänomens Mensch wertschätzt, die Dringlichkeit deutlich, die menschliche Dimension wiederzuerlangen, und sie fanden dafür neue Wege.

Man kann die moderne Christologie als den Versuch interpretieren, die Umkehrung wieder umzukehren und zum Anfang zurückzukehren: „den Weg der Apostel von Neuem zu gehen“ (E. Schillebeeckx). Man betrieb Christologie „von unten“ in einem radikalen Sinn: Man wollte die Menschheit Jesu befreien und von ihr aus zur Bedeutung der Gottheit gelangen. Dies ist ein schwieriges und riskantes Unterfangen, wie Albert Schweitzer aufzeigte und wie es bis heute

sowohl die Irrtümer als auch die Verurteilungen deutlich machen. Doch es ist andererseits notwendig, möglich und fruchtbar, was die großartigen zeitgenössischen Christologien beweisen; sie haben zwar einen offenen und unvollständigen Charakter, aber es sind ohne Zweifel die besten der Christentums-geschichte.

Der schwierige theoretische Anspruch und eine echte „Notwendigkeit der Zeit“ prägen das aktuelle Profil des christologischen Problems: das im Lauf der Tradition Erreichte neu zu durchdenken und in ein neues kulturelles Paradigma zu übersetzen.

II. Jesus, wahrhaft und in qualifizierter Weise Mensch

Die Menschheit Jesu im umfassenden Sinn ist der Ausgangspunkt: nicht nur, *dass* er wahrhaft Mensch ist, sondern, jenseits alles heimlichen Monophysitismus, *wie* er Mensch ist, um von da aus die Offenbarung seines und unseres Mysteriums zu entziffern.

1. Das „Dass“ wiedererlangen: die Menschheit Jesu, Grammatik seiner Offenbarung

Im Konzil von Chalkedon wurde die ausdrückliche Leugnung der Menschheit ausgeschlossen. Doch sie konnte mit solch mythischen und fälschlicherweise vergöttlichenden Mitteln zum Ausdruck gebracht werden, dass sie tatsächlich „unmenschlich“ und unserer Geschichte fremd erschien, einer Geschichte nämlich, in der man sucht, hofft, leidet, vertraut, der Versuchung des Zweifels standhält, glaubt und im Laufe der Zeit reift. Wir alle erinnern uns an einen Jesus, dem ein Wissen eingegeben war und der seherische Qualitäten hatte; der alles (aus dem Bauch heraus) wusste; der „im Tiefsten der Seele“ kein Leid kannte; der nur deshalb zweifelte, betete und fragte, um uns ein Beispiel zu geben, da er es eigentlich nicht nötig hatte; der ausdrücklich verkündete, dass er der Messias, der Sohn Gottes, Gott sei ... So wetteiferte man darin, zu betonen, wie sehr er sich von uns unterschied, von der wundersamen Geburt angefangen bis zu einer Sündenfreiheit, die weder Begrenzungen noch Mängel irgendwelcher Art zuließ.

Dies war eine gut gemeinte Art und Weise, sich zu Jesu Gottheit zu bekennen. Doch diese Gottheit *las* man nicht *lernend* seinem wahren Menschsein *ab*, sondern man *verfügte* sie von vornherein und *leitete* sie aus dem *ab*, was Jesus – gemäß unseren Kriterien – sein *musste*, um Gott sein zu können. Dieses abgeleitete Menschsein schien im Bekenntnis seine Grundlage zu haben. Es in Frage zu stellen, bedeutete den Glauben in Frage zu stellen, was zu spontaner Abwehr und Verurteilung durch die Institution führte. Wir haben es mit einer völligen Verkehrung ins Gegenteil zu tun: Im Namen des Glaubens dränge sich eine allzu menschliche Deutung auf, die das wahre Menschsein des Herrn verdunkelte. Dies

stellt eine ständige Versuchung dar. Bereits Jesus selbst „tadelte“ deshalb die Apostel (Lk 9,55) und bezeichnete Petrus als „Satan“ (Mt 16,23).

Die Befürchtungen und Widerstände sind verständlich, denn das, was auf dem Spiel steht, ist heilig, und es fällt schwer, umzudenken. Doch gerade deshalb ist es notwendig (*dei*), dies im Namen des Glaubens zu lernen und zur Umkehr bereit zu sein. Es ist deshalb notwendig, auf die weitere Entwicklung zu setzen und in die Lehre zu gehen. Rahner erregte Anstoß, da er von einem unthematischen und sich entwickelnden Bewusstsein Jesu sprach: Es gäbe eine „offensichtliche Übereinstimmung“ zwischen seiner kulturellen Reifung und den Fakten des Evangeliums. Heute erregt es Anstoß, dass man an dieser Aussage immer noch Anstoß nimmt. Auf dem einmal Gelernten zu beharren und sich um die Fortschritte in der Forschung nicht zu kümmern führt verstärkt dazu, jede neue Sichtweise als häretisch zu betrachten, ob es nun um die Kindheitsgeschichten, die christologischen Hoheitstitel, die Auferweckung des Lazarus, die Erscheinungen oder das leere Grab geht. Auf diese Weise verdunkelt man die Tatsache, dass der wahre Skandal darin besteht, in einem „kritischen Zeitalter“ (Kant) den Glauben angesichts des zunehmenden historischen Wissens unglaubwürdig werden zu lassen.

Dieses historische Wissen in seinen unvergleichlichen Fortschritten entdeckt Jesus in seinem sehr konkreten Menschsein als einen galiläischen Jesus, der an den gesellschaftlichen und religiösen Bewegungen seines Volkes und seiner Zeit teilgenommen hat, als einen „Bauern aus dem Mittelmeerraum“ oder einen „Juden am Rand der Gesellschaft“. Dabei geht es nicht um bloße historische Neugierde, sondern diese Fakten bilden den konkreten Kontext, in dem sich der wirkliche Jesus offenbart: nicht mittels einer theoretischen „Gnosis“, sondern „durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung“ (*Dei Verbum*, 4). Es gibt nichts Unchristlicheres als die instinktive Angst vor dem, was die historische Forschung zutage fördert, zumal doch im Vertrauen auf die „Selbstevidenz der Gestalt“ (H. U. von Balthasar) die angemessene Haltung die dankbare Öffnung wäre, denn jeder neue Charakterzug bereichert die *Grammatik*, mit Hilfe derer wir die Offenbarung entziffern können. Jesu Zeitgenossen hatten eine direkte Erfahrung von ihm. Zu uns gelangt er nur über den Weg von Deutungen. Der tiefe Sinn der Forschung über den „historischen Jesus“ besteht genau darin, hinter diese Deutung zu gelangen, um mit Hilfe dieser Forschung zur *selben Erfahrung* zu kommen und sie

Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguino-Ribeira, Spanien. Er besitzt Dokortitel in Philosophie (von der Universität Santiago de Compostela) und Theologie (von der Gregoriana in Rom). Er lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Unter seinen Veröffentlichungen sind auf Deutsch zugänglich: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (Frankfurt 1996); *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion* (Darmstadt 2008). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt „Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation“ in Heft 1/2007. Anschrift: Facultad de Filosofía. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

innerhalb *unserer* Kultur zu deuten. Die Erfahrung hat den Text entstehen lassen. Der Text ermöglicht es, die Erfahrung zu erschließen. Den Text kritisch zu analysieren mag hochmütig erscheinen, doch in Wahrheit ist es das allerdemütigste Unterfangen. Es kann wie eine Bedrohung wirken, doch je mehr man entdeckt, um so reichhaltiger und wahrhaftiger ist die Grammatik, die uns das christologische Geheimnis entschlüsselt.

2. Sich dem „Wie“ zuwenden: Das Geheimnis Jesu offenbart unser Geheimnis

Die Spekulation „von oben“ kümmerte sich nicht um die Menschheit Jesu. Sie bestätigt das Faktum der Geschichte, überspringt jedoch die Bedeutung des konkreten „Wie“. Jesus, der aus demselben Lehm gemacht ist wie wir und „aus einer Frau“ (Gal 4,4) geboren wurde, offenbart den letzten Sinn unseres Lebens, sofern dieses im Geheimnis Gottes selbst verwurzelt ist. Dies bringt einer der erleuchtetsten Konzilstexte folgendermaßen zum Ausdruck: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.“ (*Gaudium et spes*, 22) Die Debatten um „Naturen“ und „Hypostasen“ hatten ihre historische Berechtigung, doch sie verkürzten die theologische Reflexion, indem sie sie daran hinderten, sich dem Entscheidenden zuzuwenden: zu fragen, wie Jesus war und lebte, um aus seinen Worten, seinen Taten und seinen Haltungen abzulesen, wie wir selbst sind und leben sollen. Nicht einmal die „kenotischen“ Theologien, die vielleicht einen Fortschritt in Bezug auf das „Dass“ bedeuteten, entkamen immer der Gefahr der Spekulationen, die das „Wie“ verdunkelten.

Die Frömmigkeit – ich betone es nochmals – verstand es besser, und jede lebendige Bewegung innerhalb der Kirche bezog ihre Nahrung aus der Nachahmung und Nachfolge dessen, wie Jesus war und gelebt hat. Die unterschiedlichen Akzente ergaben sich aus Entdeckungen von neuen Dimensionen: *Devotio moderna*, ignatianische Exerzitien, „revision de vie“, befreiende Nachfolge. In Jesus lernen wir, dass unser Dasein von der unendlichen Liebe Gottes und der bedingungslosen Vergebung des Gottes, zu dem wir *Abba* sagen dürfen, umhüllt und in ihr geborgen ist; dass das Vertrauen auf ihn den „Mut zum Sein“ (P. Tillich) begründet; dass das wahre Menschsein nicht in Reichtum oder Macht liegt, sondern in der Liebe, der Vergebung und im Dienen; dass die einzig legitime Art, an Gott zu glauben, darin besteht, die Geschwisterlichkeit unter den Menschen zu leben und zu fördern.

Seinen Seligpreisungen entspringen die Inspiration, die Überzeugungskraft und die Anziehungskraft der Theologien der Hoffnung und der Befreiung. Von ihnen her werden die Option für die Armen, die zentrale Bedeutung der Opfer, der Kampf gegen das Böse, die Verkündigung der Auferstehung zum entscheidenden Kriterium des Sinnes unseres Menschseins innerhalb der Geschichte. Die neuen Bemühungen um den historischen Jesus haben hier, auch wenn sie es selbst nicht immer ausdrücklich wissen, ihre tiefe Bedeutung und folgen einem sicheren Glaubensinstinkt. (Und ich wage sogar zu behaupten, dass selbst die unwürdigen

Verzerrungen einer bestimmten heutigen Lektüre auf die geheime Suche nach einem wahrhaft menschlichen Jesus verweisen).

3. Gott wurde Mensch ...

Auch was das Geheimnis Gottes betrifft, ändern sich die Akzentsetzungen. Jesus ist theozentrisch: Sein ganzes Menschsein ist Offenbarung und wird zum „Wort“ Gottes; er lenkt den Blick nicht auf metaphysische Spekulationen, sondern auf den „anderen Gott“, den sein Verhalten aufscheinen lässt. Erhaben und transzendent ist er Gegenstand tiefster Anbetung und wird als *Abba* konkret gelebt. In den Mittelpunkt rücken die Gewissheit seiner grenzenlosen Liebe, der kein einziges Haupthaar entgeht und die auch die Bösen nicht ausschließt (Mt 5,43-48; Lk 6,35-36), das Vertrauen auf seine bedingungslose Vergebung und vor allem - als klare Folge daraus - seine Parteinahme für die Armen, Verfolgten und Ausgegrenzten. Jesus führt die prophetische Verkündigung bis in deren letzte Konsequenz weiter und macht offenbar, dass das dringlichste Interesse Gottes nicht in seiner Verherrlichung oder darin besteht, dass ihm gedient werde, sondern dass es ihm am allermeisten um das Leid seiner Söhne und Töchter geht. Deshalb stellt er sich auf ihre Seite, und gegen alle menschliche Gewalt und Vernunft werden genau sie selig gepriesen. Der Glaube an ihn besteht nicht im Bekenntnis zu einem Dogma (Mt 7,21) noch aus „Weisheit und Klugheit“ (Mt 11,25) oder aus Beherrschung, Ausbeutung und Tyrannei (Mk 10,42-45; Mt 20,25-28; Lk 22,25-27), sondern aus Mitleid, Hilfe und Dienst: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters [...] denn ich hatte Hunger, und ihr habt mir zu essen gegeben.“ Von daher entsteht der Drang, sich dem göttlichen Geheimnis zu öffnen und - genau übersetzt - zu bekennen, dass „Gott beständiges Lieben ist“ (1 Joh 4,8.16), und der Mut, die Konsequenz daraus zu ziehen, dass „das einzige Interesse Gottes in der Geschichte der Mensch ist“, da Gott „nichts anderes zu tun versteht, tun will und kann, als zu lieben“⁶.

Noch vor aller metaphysisch-christologischen Spekulation ist das die erste und grundlegende Bedeutung der „Inkarnation“: dass Gott nach langer Vorbereitung im Alten Testament und in den Religionen dank der Menschheit Jesu, die vollkommen offen war für seine Liebe und seinen Anruf, uns schließlich sein wahrhaftigstes und letztgültiges Antlitz zeigen konnte. Die grundlegende Aufgabe der Christologie besteht darin, diese Menschheit zu betrachten, sie in Demut aufzunehmen, sich von ihr belehren zu lassen, ohne ihr unsere eigenen Kriterien aufzuzwingen. Erst danach und mit Hilfe dessen kann alles Übrige in berechtigter Weise folgen.

III. Das Geheimnis der Gottessohnschaft: Gottheit „in“ der Menschheit

Das „Dass“ und das „Wie“ führten zur Frage nach dem „Wer“. Das fragte man damals, und das müssen wir auch heute fragen: Wer ist/war dieser, der „mit

Vollmacht spricht“, „das Gute tut“ und „bis zum Äußersten liebt“? Unsere Situation kann man jetzt als dialektisch bezeichnen: Sie erfordert eine Antwort, die ausgehend vom historischen Realismus ohne Vorbehalte die Menschheit bejaht, die aber mit der Tradition das Mysterium der Gottheit wahrt. Dies ist eine gewaltige und unabgeschlossene Aufgabe. Hier sind nur sehr schematische Hinweise möglich.

1. ... damit der Mensch Gott werde

Der Perspektivenwechsel ist von entscheidender Bedeutung: Nicht im Außer- oder Übermenschlichen, sondern *im Menschlichen selbst* muss man das Geheimnis suchen. W. Pannenberg formuliert in diesem Sinne energisch: „Und wo etwa die Aussage, dass Jesus Gott ist, der wirklichen Menschheit Jesu widersprechen würde, da würde man wohl eher das Bekenntnis zu seiner Gottheit fahren lassen, als daran zu zweifeln, dass Jesus wirklich Mensch war.“⁷ L. Boff meinte: „So menschlich wie Jesus kann nur Gott selber sein.“⁸ Mit diesem Satz übersetzte er sehr treffend das Grundprinzip von Karl Rahners Christologie, der die Behauptung aufstellt, dass sich die menschliche Eigenständigkeit nicht umgekehrt sondern direkt proportional zur göttlichen Gegenwart verhält: „Darum ist Christus am radikalsten Mensch und seine Menschheit die selbstmächtigste, die freieste, nicht obwohl, sondern weil sie die angenommene, die als Selbstäußerung Gottes gesetzte ist.“⁹

Dies stellt einen wahrhaften Paradigmenwechsel dar. Spinoza warnte vor einer Inkarnation, die als „Transformation“ verstanden würde (dabei würde Gott verschwinden und der Mensch in Erscheinung treten): „Was übrigens einige Kirchen zu diesem hinzusetzen, dass Gott die menschliche Natur angenommen habe, so erinnerte ich ausdrücklich, dass ich nicht weiß, was sie sagen; ja, um die Wahrheit zu gestehen, diese Rede scheint mir so widersinnig, als wenn mir jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrates angenommen.“¹⁰

Das ist von grundlegender Bedeutung. Doch wenn man dies wirklich ernst nähme, hätte dies eine gründliche Revision zahlreicher Traktate zur Folge und würde viele theologische Floskeln beseitigen. R. Bultmann klagte energisch die Notwendigkeit einer „Entmythologisierung“ ein: Manchmal müssten wir eine solche „größer als er selbst“ und vielleicht auch „gegen ihn“ (P. Ricœur) denken, aber wir dürften niemals hinter ihn zurückfallen. K. Rahner warnte vor der Univozität des „ist“ im Hinblick auf Jesus und sein Verhältnis zu Gott, als handelte es sich um nebeneinander bestehende Wirklichkeiten.

Das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung als Identität in der Unterschiedenheit zu denken stellt heute vielleicht *den entscheidendsten Punkt* für ein grundlegendes Neudurchdenken des christologischen Mysteriums dar. Es macht sich bereits im Gespräch zwischen Lessing und Jacobi um das *hen kai pan* Spinozas und vor allem im Bemühen der Idealisten bemerkbar. Die Christologie hat ihren Ort zwischen dem abgesonderten Gott des „unglücklichen Bewusstseins“ und dem Absoluten, das die Kreatur auf dialektische Weise aufhebt. H. U. von Baltha-

sar selbst behauptete: „Maximus [Confessor] [ist] mit seiner christologischen Philosophie des Gottmenschentums die Wahrheit Hegels.“¹¹

Der Wandel kann und muss vollzogen werden. Die Gefahr besteht nicht darin, die Menschheit zu betonen, sondern vielmehr, sie in positivistischer Manier in sich abzukapseln und so in den historischen Daten einzig und allein den „Zimmermannssohn“ (Mt 13,55; Lk 4,22) zu sehen. Die Menschheit Jesu ist Ikone und nicht Idol, Realsymbol und kein leeres Zeichen. Sie ist als Grammatik unverzichtbar, denn ohne Literalsinn gibt es kein Symbol, und erschließt so ein einmaliges und endgültiges Geheimnis: *ep'eschatou*. An dieser Stelle kann die Reflexion sicherlich ihren Schritt verlangsamen und sich von der Tradition „an der Hand nehmen“ lassen – nicht, um sich diktieren zu lassen, sondern um – anders, als es bei bestimmten akademischen Arbeiten der Fall ist – Exkurse über bereits Erforschtes zu vermeiden und sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Dies ist eine kritisch angenommene Vormundschaft, die von dieser Erfahrung lernt, welche in „einem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten“, wie M. Hengel¹² meinte und wie es u.a. L. Hurtado¹³ bestätigte, die erste Gemeinde dazu brachte, das christologische Mysterium zu verkünden. Dieses zeigte sich in einer „Frömmigkeit“, die, ohne den alttestamentlichen Monotheismus zu leugnen, in Symbolen ihren Ausdruck fand, die Christus mit dem Innersten von Gott selbst in Verbindung brachten und die dann später in dogmatische Formeln übersetzt wurden.

Der kulturelle Wandel trübte diese zweifache Vermittlung. Paradoxerweise erwies sich die erste, neutestamentliche, aufgrund der Unmittelbarkeit ihrer Sprache als klarer. Die heutige Christologie reflektiert dies, indem sie auf der *religiösen* Bedeutung des Dogmas und auf der *Soteriologie* als Auslegungsprinzip der Christologie besteht. Natürlich geht es nicht darum, die dogmatische *Wahrheit* oder deren kulturelle Legitimität in Abrede zu stellen, doch sie leugnet die unauflösliche Verbindung mit ihrer philosophisch-begrifflichen Vermittlung. Das seinerzeit Gesagte war zu seiner Zeit denkbar, doch „es wäre sogar eher kindisch als gewagt, dies heute weiterhin so zu sagen“¹⁴. Es geht darum, das Wesentliche festzuhalten: Das, was Nicaea endgültig gegen Arius aussagen wollte, ist, dass „kein Geringerer als Gott selbst es war, der in Jesus gegenwärtig war und in ihm gehandelt hat“¹⁵. Paulus, der so nah am Anfang steht, gebraucht immer wieder Worte, die die innere Struktur dessen zum Ausdruck bringen: „Der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (Röm 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Kol 1,3; Eph 1,3.17). J. D. G. Dunn erklärt dies so: „Jesus ist der *einzig* Herr, genau so wie und genau deshalb, weil Gott der *einzig* Gott ist.“¹⁶

Man muss die Identität von Gott und Jesus bekennen und die Unterscheidung wahren. Dies ist eine schwer einzuhaltende Balance. Bei Paulus ist sie dank seines unerschütterlichen Monotheismus gewahrt, doch später wurde sie durch die Begrifflichkeit der Dogmen erschwert. Es wäre die Selbstaufgabe der Theologie und erkenntnistheoretisch naiv, wenn man den Wahrheitsgehalt dessen leugnen würde, was Hegel über die Trinität sagte: „Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in

etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen.“¹⁷ Doch dieser Sinn muss von einem objektivierenden wörtlichen Verständnis befreit werden. Dieselbe Tradition hat dem „Gott wurde Mensch“ ergänzend hinzugefügt „damit der Mensch Gott werde“, und so das Gleichgewicht bewahrt. Der Symbolismus betrifft beide Teile der Aussage. „Gott werden“ hat seine Grundlage im Mysterium Jesu, aber von ihm aus wird es über *jeden* Menschen ausgesagt. Damit wird mit jedem wörtlichen Verständnis gebrochen, das, was der Mensch ist, wird mit Jesus erhellt, doch umgekehrt werden auch vom Menschen her die Aussagen über Jesus erleuchtet: göttlich *in* seiner Menschheit. In diesem Spannungsverhältnis, das zwei sehr unterschiedliche kulturelle Horizonte miteinander verbinden muss, müssen wir heute seine Gottheit neu deuten. Die ursprüngliche Erfahrung leuchtet die Tiefe der Menschheit Jesu aus, doch ihr Realismus bildet heute die Grammatik, die uns mit *zeitgemäßen Begriffen* der Bedeutung der Gottheit Christi näherbringt.

2. Der Same einer Christologie

Ich erinnere mich an den heilsamen Eindruck, den Schillebeeckx bei mir hinterließ, als er die Schwierigkeiten eingestand, die dafür sorgten, dass sein Jesus-Buch offen und unvollendet geblieben sei. Ich sah ein, dass dies das Schicksal einer im aufrichtigen Sinne aktuellen Christologie sein müsse: „Jenseits eines ersten und oberflächlichen Eindrucks versteht man sogleich, dass vieles, vielleicht das Beste dessen, was sie beitragen kann, gerade diesen Schwierigkeiten zu verdanken ist. Man konnte nichts anderes erwarten, wenn es wirklich darum ging, neue Wege zu erschließen.“¹⁸

Glücklicherweise eröffnet eine aktuelle Schwierigkeit auch neue Möglichkeiten. Vielleicht muss man das Wesentliche gerade im Innersten der Spannung selbst suchen, indem man sie auf ihre spezifische Bedeutung hin ergründet. In Jesus dem Christus lernen wir, dass die unabweisliche Behauptung des Menschlichen in keinem Widerspruch zu dessen radikaler Verwurzelung in Gott steht. Die objektivierende Sichtweise, die die göttliche Unterschiedenheit analog zur geschöpflichen Verschiedenheit interpretiert, so dass das „Andere“ Gottes die Negation des Geschöpfes wäre (Feuerbach), bewirkte ein unvermeidliches „unglückliches Bewusstsein“ und verdunkelte die Tradition, aber sie beherrschte sie niemals völlig. Vom thomanischen „Die Vollkommenheit des Geschöpfes schmälern bedeutet die Vollkommenheit der Macht Gottes schmälern“ (*Summa contra gentiles*, 69,15) bis zum *Non-aliud* des Nikolaus von Kues war sich das Christentum – gegen Heideggers Vorwurf der Onto-Theologie – stets bewusst, dass unsere Verwurzelung in Gott, der aus Liebe erschafft, die Autonomie allererst begründet und sie keineswegs unterdrückt: Es ist ihr Wesen, sie zu bejahen.

Die unendliche Tiefe dieser Verwurzelung, in der alles seinen Ursprung hat, erlaubt es uns, die Andersheit Jesu zu erfassen, ohne seine Kontinuität mit uns zu verleugnen, uns, den Söhnen im Sohne (*fili in Filio*). Die Differenz führt nicht zur Fremdheit, im Gegenteil, sie bringt ihn näher und eint. Sie ist Unterschiedenheit in Kontinuität, Unterschiedenheit durch „Intensivierung“. Diese Auffassung tilgt

jede mythologische Vorstellung und Verkehrung mitsamt der Wurzel aus. Indem sie die Blickrichtung umkehrt, ermöglicht sie es, Christus nicht von oben zu betrachten und ihn als einen zu sehen, der von außen in die Welt einbricht, sondern als einen, der – wie wir, aber in spezifischer Unterschiedenheit – demselben göttlichen Schoß entspringt. (Man denke an die tiefen Betrachtungen Meister Eckharts: geschaffen im selben Sein, das Christus gezeugt hat.) Hier liegt die tiefe Bedeutung der Rahner'schen Definition von der „Christologie als endgültig zu sich selbst gekommener Anthropologie“: Sie sagt keineswegs alles und kann es auch gar nicht, aber vielleicht erschließt sie den realistischsten Weg hin zur unausschöpflichen Bedeutung. Sie formuliert eine dringliche Aufgabe für die heutige Christologie.¹⁹

Die *Gottheit* Jesu ist hier keineswegs in Gefahr, sondern gelangt hier vielmehr zu ihrer unendlichen Tiefe, denn „wie“ und „wer“ Jesus ist, hat seine Wurzeln im ewigen Entschluss Gottes. Gott selbst ist es in seinem *ewigen* Sein und seiner *ewigen* Freiheit, der sich in Jesus offenbart, sowohl im Sinne der Heilsökonomie in der Geschichte als auch im immanenten Sinne des göttlichen Seins selbst. Jesus ist so, weil Gott von Ewigkeit her sich selbst als Vater Jesu will und bestimmt. Die Einzigartigkeit zeigt sich hier als identisch mit der göttlichen Hervorbringung des Sohnes.

Gleichzeitig leugnet die Solidarität nicht die Ontologie, sondern füllt sie vielmehr in der Soteriologie mit Leben: *pro nobis*. Gerade weil die Schwierigkeit, die „Unterschiedenheit“ Christi zu verstehen, seiner tiefen „Identität“ mit uns entspringt, verweist sie auch auf den Brennpunkt höchster Bedeutsamkeit. Ich vermute, dass sich hier möglicherweise ein fundamentales Kriterium einer künftigen Christologie anfanghaft bemerkbar macht, das man folgendermaßen zum Ausdruck bringen könnte: *Die Aussagen über Jesus Christus erlangen insofern effektive Bedeutung, als man sie – in irgendeiner Weise und in der rechten Verhältnismäßigkeit – auch uns zuschreiben kann*. Bereits Blaise Pascal sagte: „Es ist eines der großen Prinzipien des Christentums, dass alles, was Jesus Christus zustieß, sich auch in der Seele und im Leib eines jeden Christen vollziehen muss.“²⁰ Den Aussagen Rahners liegt dies ständig zugrunde. Er sah die hypostatische Union als „ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt“²¹. Und es sei daran erinnert, dass dies auch das Zweite Vatikanische Konzil voraussetzt, wenn es sagt, dass sich unser Geheimnis im Geheimnis Christi aufhellt: Wenn wir dieses verstehen, verstehen wir uns selbst, wenn wir uns selbst verstehen, verstehen wir ihn.

In diesem Spannungsfeld von Kontinuität und Differenz wird sich die nie endende Aufgabe der Christologie stets bewegen. Sie wird in immerwährender Dialektik beiden Seiten gerecht werden müssen. Der einen und der anderen, die eine kritisierend und die andere fruchtbar machend. Jesus, den wir als Bruder kennen und als den Christus bekennen, ist der „Pionier“ (*archechós*) und der Erstgeborene (*protótokos*): gleich, aber unterschieden, unterschieden, aber gleich.

- ¹ Vgl. Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2008, 81–98.
- ² Georg Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, 55.
- ³ Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*, Michigan 2007, 451.
- ⁴ Ebd., 501.
- ⁵ Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, 201–209.
- ⁶ Dies ist ein Leitmotiv meines Buches *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008.
- ⁷ Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 193.
- ⁸ Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg i. Br. 1986, 126.
- ⁹ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 224.
- ¹⁰ Baruch de Spinoza, *Brief an Heinrich Oldenburg*, in: *Der Briefwechsel Spinozas. Ein Menschenbild. Erster Teil*, Halle 1919, 81 (23. Brief).
- ¹¹ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologie der Ästhetik*, Bd. 2: Fächer der Stille, Einsiedeln 1962, 655.
- ¹² Martin Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975, 11.
- ¹³ Hauptsächlich: Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003.
- ¹⁴ Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, aaO., 627.
- ¹⁵ Roger Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll 1999, 299; vgl. insb. 288–299 und passim. Vgl. des Weiteren Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, aaO., 370–371, der es zum *Grundaxiom* des Monotheismus zählt.
- ¹⁶ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 248; vgl. §§ 10–11. Dies wird durch die linguistischen und hermeneutischen Begleiterscheinungen der Kaiserverehrung (der Kaiser als „Kyrios“, „Retter“ und „Sohn Gottes“) nicht verneint, sondern in einer „Kontinuität durch Kontrast“ erhellt. Dies analysieren sehr gründlich: John Dominic Crossan/Jonathan L. Reed, *In Search of Paul*, San Francisco 2004. Dieselben Worte vermitteln eine gegensätzliche Erfahrung.
- ¹⁷ Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Werke, Bd. 18/I), Frankfurt am Main 1986, 253.
- ¹⁸ Vgl. das Kapitel „El proyecto cristológico de E. Schillebeeckx“ in meinem Buch *Repensar la Cristología*, Estella 1996, 61–156, hier 107–108.
- ¹⁹ Ich selbst habe dies in meinen Büchern zur Offenbarung und zur Auferstehung versucht. Auf „empirische Vermittlungen“ zu verzichten verleugnet nicht die Heilsbedeutung, im Gegenteil: Diese wird dadurch auf kritische Weise auf einer tieferen und lebendigeren Ebene angeeignet.
- ²⁰ Blaise Pascal, *Brief an Monsieur und Madame Périer*, 10. 10. 1651, in: ders., *Œuvres Complètes*, Paris 1954, 497–498.
- ²¹ Rahner, *Grundkurs*, aaO., 201.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.