

schen Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979. Der in Klammern stehende Ausdruck steht im Original unmittelbar vor dem zitierten Satz; d. Übers.

⁵ Vgl. José Luis Sicre, „Con los pobres de la tierra“. *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 448.

⁶ Vgl. Hans Walter Wolf, *Dodekapropheten I* (Biblischer Kommentar Altes Testament), Neukirchen 1961, 304.

⁷ John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity. Discovering what Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, San Francisco 1999, 575.

⁸ Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 11, 118 (Hervorhebung im Original).

⁹ Ignacio Ellacuría, *El pueblo de Dios*, in: C. Floristán/J. J. Tamayo (Hg.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 840–859, hier 843.

¹⁰ Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, aaO., 101–102.

¹¹ Pierre Benoît/Marie-Émile Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios II*, Bilbao 1976, 329.

¹² José Porfirio Miranda, *El ser y el Mesías*, Salamanca 1973, 144.

¹³ Marie-Émile Boismard, *Le Prologue du saint-Jean*, Paris 1953, 89–95.

¹⁴ José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva*, Santander 1984, 330.

¹⁵ Predigt vom 10. Februar 1980.

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

Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte

Erik Borgman

Selbstverständlich ist aus der Christologie viel zu lernen. Aber gibt es auch etwas Neues in der Christologie zu lernen? Wenn man sich das nicht ohnehin schon gefragt hat, dann tut man es gewiss nach der Lektüre des ersten Bandes von Joseph Ratzingers christologischem Entwurf.¹ Vieles, was in jüngerer Zeit entdeckt oder entwickelt wurde, wird darin angegriffen, weil es von der traditionellen Sicht- und Darstellungsweise der christlichen Überlieferung abweicht. Dies ist umso beunruhigender, als die Lektüre des ersten Bandes von *Jesus von Nazareth* ein recht verwirrendes Erlebnis ist.

Zweideutigkeiten in Ratzingers Jesus-Buch

Auf der einen Seite bekommt man den Eindruck, die persönlichen Meditationen eines gelehrten Theologen und recht traditionellen römisch-katholischen *Hierarchen* zu lesen – Meditationen, die eher zu respektieren sind, als dass dagegen zu polemisieren wäre, weil sie so eindeutig persönlicher Art sind –; auf der anderen Seite scheint man es hier mit jener Botschaft zu tun zu haben, die sich hinter den jüngsten Lehrverurteilungen und Maßnahmen gegen Theologen verbirgt, die über Christologie geschrieben haben.²

Dass der Autor des Buchs in doppelter Weise benannt wird, als Joseph Ratzinger und Benedikt XVI., trägt weiter zur Verwirrung bei. Aus dem Vorwort gewinnt man den Eindruck, die doppelte Identifizierung gehe auf die Tatsache zurück, dass Teile des Buchs bereits geschrieben waren, bevor Ratzinger Papst wurde. Wenn jedoch vermittelt werden soll, „dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘ (vgl. Psalm 27,8)“, wie ebenfalls im Vorwort festgehalten wird, und dass es deshalb „jedermann frei[steht], mir zu widersprechen“, dann wäre es besser gewesen, der Autor hätte sich allein an den Namen Joseph Ratzinger gehalten. Als Person und Theologe kann er für sich die Freiheit in Anspruch nehmen, seine Überzeugungen und Befindlichkeiten auszudrücken wie alle anderen auch – obwohl man sich natürlich angesichts der päpstlichen Rolle und Bedeutung fragen kann, ob es überhaupt möglich ist, einfach eine wissenschaftliche theologische Meinung zu äußern, wenn man einmal Papst ist. Als Benedikt XVI. ist er jedoch unausweichlich nicht nur – wie ein Kommentator formulierte – „der Führer der größten organisierten Gruppe von Anhängern [des verkündeten Sohnes Gottes], der katholischen Kirche“ und als solcher ein in höchstem Maße „einschüchternder Autor“ zum Thema. Er ist vielmehr auch mit einer Autorität ausgestattet, die anderen Fachleuten der Lehre innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche abgesprochen wird. Das allein macht die Abfassung eines solchen Buches schon zu einem zweideutigen Geschehen. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich das Lehramt der Kirche von einem pastoralen Dienst, der Konflikte in der Lehre lösen sollte, zu einer Behörde, die ein autoritatives Lehrsystem zu entwickeln hatte, in dem vermeintlich der Katholizismus in seiner Gänze zum Ausdruck komme. Es war hoffentlich keine Absicht, doch Ratzingers Buch steht in diesem Zusammenhang für die Gefahr, das Lehramt noch weiter zu personalisieren. So könnte die spezifische und persönliche Theologie des Joseph Ratzinger zum *Werk des Pontifex* werden und zumindest nahelegen, sie sei ein normativer Ausdruck des katholischen Glaubens.³

Doch es ist nicht nur die relativ starke Kritik an jüngeren Entwicklungen in der Christologie, die fragen lässt, ob es möglich ist, noch etwas Neues in der Christologie zu entdecken. Der Dreh- und Angelpunkt von Ratzingers Theologie liegt in der Aussage, Jesus Christus selbst sei der letzte und einzige Inhalt ihrer Botschaft. Der Glaube, dass Er der Erlöser der Welt sei, hat – nach Ratzinger – nicht

viel Verbindung zu dem, was wir spontan für uns selbst und die uns Nahestehenden, für unsere Mitmenschen und für die Welt hoffen und fürchten. Obwohl die Bergpredigt von Armut und Reichtum, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit spricht, hat ihre Botschaft in Ratzingers Augen überraschend wenig zu tun mit dem Kampf um Gerechtigkeit, in dem wir uns immer schon befinden und der in einem bedeutenden Ausmaß unser Kontext ist. Für Ratzinger besteht die Botschaft der Bergpredigt darin, dass Jesus selbst all das verkörpert, was letztlich gut und heilvoll ist. Wer auch immer nach Erlösung und der Fülle des Lebens sucht, sollte sich ausschließlich Ihm zuwenden, indem er/sie sich der katholischen Kirche als Seiner einzigen wahren Repräsentantin zuwendet. Das ist tatsächlich eine bedeutende Abkehr von zahlreichen jüngeren Versuchen, Jesus als eine geschichtliche Gestalt zu begreifen, die mit uns als geschichtlichen menschlichen Wesen in Verbindung steht und auf *diese* Weise eine Heilsbotschaft darstellt.

Mir scheint es äußerst bedeutsam, dass Ratzingers *Jesus von Nazareth* kurz nach der offiziellen Bekanntgabe der *Notificatio* zu Jon Sobrinos Christologie veröffentlicht wurde. Eine von Sobrinos grundlegenden Positionen besteht darin, dass die exegetische und theologische Wendung zum „historischen Jesus“ uns hilft zu erkennen, dass wir im Letzten durch den historischen Jesus gerettet werden. Nicht weil Jesus eine abstrakte göttliche Gegenwart und Macht verkörperte, nennen wir Ihn Erlöser und Befreier, sondern weil Jesus ganz und gar die Geschichte teilte, in der wir Menschen leben und unseren Weg zu Leben, Gerechtigkeit und Erlösung finden müssen. Jesus eröffnete einen Weg zur Erlösung und Befreiung gerade *in* der Geschichte und in Bezug auf sie, und das war möglich, weil Er selbst Teil dieser Geschichte war.⁴ Sich vom „Was“ der Botschaft von Jesu Leben und Predigt abzuwenden und sich dem „Dass“ der Gegenwart Gottes darin und in Ihm zuzuwenden, wie Ratzinger es tut, entleert unsere menschliche Geschichte von religiöser Bedeutung und theologischem Sinn. Die Veränderungen, die wir durchmachen, und die Entdeckungen, die wir in unserem Leben machen, nicht selten in ernststen gemeinschaftlichen und persönlichen Kämpfen, in tiefen existentiellen Krisen und in harter intellektueller Arbeit, sind in dieser Sichtweise letztlich bedeutungslos, denn die Probleme, mit denen wir konfrontiert werden, sollten nicht für *wirkliche* Probleme gehalten werden. Die Hinwendung zu Jesus als der Gegenwart Gottes, die von der Kirche lebendig gehalten wird, wird gesehen als eine Abkehr von jenen Problemen. Und das sollte, nach Ratzingers Ansicht, auch so sein, denn Jesu Reich ist nicht von dieser Welt (vgl. Joh 18,36). Dass es aber den Menschen möglich sein könnte, sich *in* dieser Welt so zu verhalten, als partizipierten sie bereits am Reich Gottes, „das seit der Erschaffung der Welt für sie bestimmt ist“ (vgl. Mt 25,34), wird in Ratzingers Buch weit weniger deutlich.

Neue Erkenntnisse

In seinem Buch zur Zukunft der Christologie schreibt Roger Haight über die Bedeutung von Jesu Leiden und Tod:

„Die grausame Folterung Jesu kann nicht zu einem Wert gemacht oder zu etwas Positivem verkehrt werden ... Leiden und Tod an sich dürfen nicht zu einem Gut transformiert werden. Ich halte dies für eine Art ‚Mindestkriterium‘ zur Überprüfung einer Kreuzestheologie und der Gebets- und Frömmigkeitssprache, die die Kirche zur geistlichen Anleitung gebraucht.“⁵

Ich stimme völlig zu, aber man muss zugeben, dass die Theologie darauf erst vor noch nicht allzu langer Zeit gekommen ist. Haight's Äußerung bringt keine Sensibilität zum Ausdruck, die die christliche Tradition schon von Anfang an bestimmt hätte. Es ist nicht so klar, ob neutestamentliche Redeweisen wie „Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?“ (Lk 24,26) oder die Vorstellung, wir seien losgekauft mit dem Blut Christi aus unserer sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebensweise (vgl. 1 Petr 1,18-19), nicht doch bedeuten, dass Schmerz und Leiden in sich gut seien - wenn auch Anselms Verständnis vom Leiden Jesu als Sühne für Gottes begründeten Zorn über die Erniedrigung, die unsere sündige Existenz für Ihn bedeutet, so nicht im Neuen Testament zu finden ist.

Unsere neue Sensibilität für die Gefahr, das Übel des Leidens als gut zu bezeichnen, stammt auch nicht aus einer revolutionären Re-Lektüre des Neuen Testaments. Sie stammt aus der jüngeren Geschichte der Christen, aus Erfahrungen des Leidens und der Traumata, die mit dem radikal Bösen einhergehen (Erfahrungen von Christen und von anderen). Und das, was in sich böse ist, kann keine positive

Bedeutung für Gott haben oder etwas sein, das Gott gefiele. Es war in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, als die Vorstellung, dass Leiden und vor allem geduldig ertragenes Leiden etwas Gutes sei, immer stärkerer Kritik ausgesetzt wurde. Diese Vorstellung, so hieß es damals, verlängere Leiden und behin-

Der Autor

*Erik P. N. M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Tilburg, Niederlande. Er ist verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Er studierte Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nimwegen und schrieb eine Dissertation über die verschiedenen Formen der Befreiungstheologie und deren Beziehung zur akademischen westlichen Theologie (Promotion 1990). Von 1998 bis 2004 arbeitete er im Dienst der niederländischen Dominikanerprovinz, um die Theologie von Edward Schillebeeckx zu untersuchen und lebendig zu halten. Von 2000 bis 2007 war er am interdisziplinären Heyendaal Instituut an der Radboud-Universität Nimwegen tätig. Er gehört dem Herausgeberkreis und dem Präsidium von CONCILIUM an. Veröffentlichungen u.a.: *Dominican Spirituality: An Exploration* (2002); *Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History* (2003); *Literary Canons and Religious Identity* (zus. mit B. Philipsen, 2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Un-Fixing Nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur“ in Heft 1/2008. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, kamer D 146, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.*

dere den Kampf für das gute Leben, das doch Gott für alle Menschen wolle. Dies brachte viele Theologen und Theologinnen dazu, ihre eigenen Traditionen - einschließlich der Bibel selbst - einer kritischen Neubetrachtung zu unterziehen. Sie setzten sich ein für eine Interpretation des christlichen Glaubens, die im Einklang war mit der jüngsten Entdeckung, dass die sinnvolle Antwort auf Leiden darin besteht, es zu bekämpfen, und nicht darin, es „anzunehmen“. Dennoch war in dieser Interpretation auch Raum für die Zeugnisse des Neuen Testaments, nach denen die Tatsache, dass Christus unser Leiden geteilt hat, Heilsbedeutung hat. Für mich lief das auf den Gedanken hinaus, dass die „Notwendigkeit“ von Christi Leiden in der Notwendigkeit liegt, radikal unser Schicksal zu teilen - einschließlich der Sinnlosigkeit, des Ausgeschlossenwerdens, des Leidens und des Todes -, damit Christus in Wahrheit und ganz unser Erlöser sein könnte. Leiden und Tod Christi sind nicht *an sich* gut. Sie bezeugen aber den radikalen und rückhaltlosen Willen, an unserem Menschsein zu partizipieren - und so bringen sie Christi gnädiges „Geschenk seiner selbst“ zum Ausdruck, wie etwa beim Letzten Abendmahl und in der Wiederholung im eucharistischen Hochgebet -, und so gesehen sind sie Ausgangspunkt für Gottes erneute Initiative, uns zu retten und zu erlösen. Wir sind erlöst durch den Sieg des Lebens in der Auferstehung, an der wir Anteil haben, weil der Auferstandene Anteil hatte an unserer Existenz bis hin zum Tod.⁶ Seither leben wir ein neues, erlöstes Leben.

Was es bedeutet, eine bestimmte Art des Lebens zu führen, kann nur herausgefunden werden, indem man dieses Leben tatsächlich führt und es dann genauer untersucht. Was es bedeutet, ein „in Christus“ erlöstes Leben zu führen, und was es folglich bedeutet, dass Christus unser Erlöser ist, kann nur herausgefunden werden im Beschreiben und Untersuchen jener Erlösung, die wir leben - was die Tatsache einschließt, dass unsere Erlösung noch nicht vollendet ist. Es war ja mitten in einer Welt, die noch vom Bösen durchdrungen ist, in der Jesus Christus als das Wort Gottes es für uns möglich gemacht hat, als Kinder Gottes zu leben (Joh 1,12). Deshalb ist es höchst bedeutsam, dass nach Ratzinger die Botschaft Jesu darin besteht, dass Er Gottes erlösende Gegenwart ist - und nur das. Das *Was* - nämlich was das bedeutet und wie das genau das Leben der Welt und derer, die daran glauben, verändert - ist dabei sekundär gegenüber dem *Dass* der letztgültigen und einzigartigen Erlöserschaft Jesu Christi: Das ist Ratzingers Botschaft durch sein ganzes Jesus-Buch hindurch.

Es handelt sich dabei nicht bloß um eine Vorliebe für die johanneische Sicht auf Jesus anstelle jener der Synoptiker, wie oft angenommen wird. Wenn in der gegenwärtigen Situation hervorgehoben wird, dass Jesus selbst der Inhalt seiner eigenen Botschaft ist, dann wird damit verkündet, dass allein die Kirche als Treuhänderin der Botschaft und als sakramentale Repräsentation Seiner Gegenwart den Menschen mit der göttlichen Erlösung in Verbindung bringt. An Jesus zu glauben heißt hier nicht, wie in neueren Christologien, an Ihn als Inbegriff von Gottes kommendem Reich der Gerechtigkeit zu glauben oder an Gottes verborgene Gegenwart in den Armen, den Schwachen und Ausgeschlossenen oder an die Hoffnung als Form des Widerstands gegen die Verzweiflung. An Jesus zu glauben

heißt hier, an die römisch-katholische Kirche als den einzig wahren Zugang zu einer erlösten Existenz zu glauben. Das ist schon seit geraumer Zeit der rote Faden, der sich durch Ratzingers Theologie zieht: Die Kirche ist die einzige Enklave, in der die Menschen vor den zerstörerischen Kräften der Welt - d.h. eigentlich: vor den zerstörerischen Kräften der Moderne - gerettet werden können.⁷

Erlösung der Welt oder Erlösung von der Welt?

Für jemanden, der Erlösung als Erlösung von der modernen Welt begreift, wie es Joseph Ratzinger tut, ist es schwer, die Einflüsse des zeitgenössischen Denkens auf die Theologie nicht als Beschmutzung ihrer Reinheit zu sehen. Es ist dann beinahe unmöglich, bestimmte Entwicklungen in der Welt so zu sehen, wie sie im II. Vaticanum die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, sieht: nämlich als „Zeichen der Zeit“ (Nr. 4), als Orte oder Entwicklungen, in denen Gottes erlösende Gegenwart in der Welt aufscheint oder kenntlich wird. Das macht es dann auch extrem schwierig, dem Rechnung zu tragen, was ich für den bedeutendsten Durchbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils halte: dessen Fähigkeit nämlich, die Welt als Raum von Gottes Gegenwart zu sehen und die Kirche als diejenigen Menschen zu betrachten, die diese Gegenwart inmitten der heutigen Situation wahrnehmen und sich selbst von dieser Gegenwart ansprechen und zusammenrufen lassen. Gemäß dieser Sichtweise von *Gaudium et spes* muss - Marie-Dominique Chenu zufolge - der erlösende Gott, wie er von Jesus vorgestellt und repräsentiert wird, immer wieder von Neuem entdeckt werden, weil er sich selbst der Welt in immer neuer, unerwarteter Art und Weise bekannt macht als „der Eine, der ist und sein wird“. Gott kennen heißt, unsere weitergehende, immer neue Geschichte zu kennen.⁸ Für Ratzinger dagegen heißt den Gott Jesu kennen, sich an die eine wahre Botschaft der Kirche zu halten, die frei von der gegenwärtigen Welt und immer gleich ist, sich zu halten an den einzig wahren Faktor der Stabilität und Kontinuität in einer sich rapide verändernden Welt, die nur eine „Diktatur des Relativismus“ bezeuge. Und gegen diese Welt habe die Kirche Stellung zu beziehen und ein Bollwerk zu sein.⁹

Ich stimme zu, dass eine bestimmte Art des Relativismus - während es auch einen echten christlichen Relativismus gibt, wie Felix Wilfred in dieser Zeitschrift erörtert hat¹⁰ - ein Zug der Moderne ist, der mit einem falschen Geschmack von Toleranz, Respekt und Freiheit daherkommt. Aber was genau ist die Grundlage für den Widerstand gegen diesen Relativismus? Weil für Ratzinger die Kirche auf Jesu Botschaft gründet, dass Er als Sohn Gottes selbst das Absolute darstelle, sieht er die Grundlage für den Widerstand gegen den Relativismus genau darin, dass die Kirche bestimmte Werte für absolut erkläre. Doch das legt den Gedanken nahe, dass diese Werte für sich genommen relativ sind und nur durch die kirchliche Verkündigung zu etwas Absolutem gemacht werden. Ist das wirklich

so anti-relativistisch, wie er behauptet? Einige bedeutende christologische Studien nach dem II. Vaticanum - den Anfang machten wohl Edward Schillebeeckx' *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* und Hans Küngs *Christsein*, beide erschienen erstmals 1974 - versuchten zu zeigen, wie in der ganz und gar menschlichen Geschichte Jesu etwas ans Licht kam, das in sich absolut ist und bekräftigt werden muss im Hinblick auf die Erlösung der Menschheit. Das scheint mir wirklich anti-relativistisch zu sein, denn es bezeugt einen Glauben an die Nicht-Relativität der verborgenen, aber wahrhaft erlösenden Gegenwart in Gottes Schöpfung und in Gottes Geschichte der Erlösung.

Gewiss, die Wendung zum historischen Jesus in der Christologie nach dem II. Vaticanum ist ein wenig verwirrend gewesen. Fast unausweichlich musste sie wie ein Versuch erscheinen, ein geschichtliches Fundament für die Behauptung zu finden, dass Jesus von Nazaret der Christus sei, der Gesalbte Gottes. Tatsächlich aber ging es den Theologen und Theologinnen, die den Historikern und Bibelwissenschaftlern des sogenannten *Second Quest for the Historical Jesus* folgten, darum zu analysieren, was es bedeutet, wenn Christen Jesus als ihren Retter, Erlöser und Befreier bekennen. In welchem Sinn kann gesagt werden, dass Er uns erlöst hat? Was heißt es, wenn man sagt, dass Er Gottes göttliche Macht repräsentiere, während Er zugleich äußerst ohnmächtig gegenüber den massiven destruktiven Kräften der Geschichte war? Die Frage war *nicht* - auch wenn man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren konnte -, was wir als moderne Menschen noch vernünftigerweise über Jesus glauben können, angesichts der Menge an historischem Wissen. Die Frage war vielmehr, wie Gottes rettende Gegenwart in Jesus unter uns zu denken ist und was demzufolge etwa das Reich Gottes wirklich bedeutet. Und - was nicht die unwichtigste Frage war - wie wir Jesus heute noch für unseren Erlöser und Befreier halten können, obwohl er vor 2000 Jahren gelebt hat. *Deshalb* dachte Karl Rahner darüber nach, was es heißt, ein geschichtliches menschliches Wesen zu sein, das der Befreiung bedarf, *deshalb* beharrte Jon Sobrino darauf, dass Jesu Teilhabe an unserem geschichtlichen und immer bedrohten Menschsein die Vorbedingung sei für seine befreiende Bedeutung für uns, und *deshalb* entwickelte Edward Schillebeeckx im zweiten Band seiner christologischen Trilogie eine Theologie der Gnade und ihrer verborgenen, aber realen Anwesenheit in unserer gegenwärtigen, säkularisierten Welt.¹¹

Tatsächlich wurde so die Geschichte von Jesus und die Geschichte seiner Jüngerinnen und Jünger mit Jesus dargestellt als Anfang einer neuen Geschichte, an der wir, 2000 Jahre später, immer noch teilhaben. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat klar gesehen und gezeigt, wie die Geschichten des Neuen Testaments über Jesus erzählt werden aus der Perspektive der neuen, erlösten Gemeinschaft, die Er ermöglichte hatte - und wie diese Geschichten zugleich über diese Gemeinschaft Auskunft geben. Deshalb geht es in der Christologie nicht allein um Jesus, sondern auch um uns im Licht der Geschichte Jesu sowie um Jesus, wie er offenbar wird in den erlösenden Wirkungen, die seine Worte und Taten für die Menschen haben.¹² Wenn Jesus der Christus ist, dann hat Er nicht zuerst eine

Identität, die dann den Leuten offenbart wird; seine Identität besteht vielmehr in dem, was Er den Menschen bedeutet und für sie an befreienden Möglichkeiten eröffnet. Hier besteht eine Analogie zu Gott, der – nach Exodus 3 – der ist, der Er sein wird, wenn Er sein Volk erlöst und aufrichtet.

Neue Fragen

Als 2007 die niederländische Übersetzung von Ratzingers Buch über Jesus von Nazaret veröffentlicht wurde, erhielt ich einen Anruf von einem älteren Katholiken, der meine Nummer anscheinend auf der Website meiner Universität gefunden hatte. Er fragte mich, warum Ratzinger die Bücher von Küng, Schillebeeckx und Schüssler Fiorenza nicht diskutiere. Er fand das beleidigend nach allem, was sie geleistet hatten. Ich erklärte ihm, dass nach meiner Einschätzung diese Theologen für Ratzinger auf der falschen Spur seien und dass er deshalb eine Korrektur bieten wolle. Ich versuchte dann auch noch zu erklären, dass ich mit Ratzinger nicht übereinstimmte und dass ich dachte, er verstehe nicht wirklich, worum es ihnen in ihren christologischen Projekten ging. Sie versuchten – ebenso wie er – zu erklären, warum wir weiterhin Jesus für die Verkörperung von Gottes rettender Macht unter uns halten könnten und sollten. Ich denke, man kann behaupten, dass sie darin einige Male erfolgreicher waren als er.

Dennoch sollten wir nicht übersehen, dass die Entwicklungen, die ich extrem verkürzt in diesem Artikel skizziert habe, zu neuen und schwierigen theologischen Problemen geführt haben. Ich kann nur zwei der größeren erwähnen.

Wenn unsere Geschichte, Ihn zu verstehen und als seine Jünger und Jüngerinnen zu leben, einen Teil der Identität Jesu ausmacht, dann heißt das zuerst einmal, dass wir noch gar nicht wissen, wer Jesus als Christus ist. Nicht deshalb, weil wir dazu noch mehr historische, theologische und andere Forschungen benötigen (obwohl auch das der Fall ist), sondern ganz grundsätzlich deshalb, weil unsere Geschichte in dem befreienden Raum, den Er für uns eröffnet hat, noch nicht zu Ende ist. In der Sprache der Evangelien: Wir lernen jedes mal Neues über Jesus, wenn wir ihm in Galiläa begegnen, wie Er es uns versprochen hat (vgl. Mk 16,7; Mt 28,8) – denn Galiläa ist der Ort, an dem wir unsere gemeinsamen und unsere individuellen Geschichten leben: unsere Kämpfe mit dem Bösen, unsere Niederlagen gegen das Böse und unsere Siege über das Böse. Daraus ergibt sich eine bedeutende Veränderung im Verständnis des religiösen Glaubens. Glaube kann dann nicht länger als ein Festhalten an einer unwandelbaren, stabilen und in diesem Sinne sicheren Grundlage gesehen werden. Er sollte besser gesehen werden als fortlaufende Erkundung des Raumes, den Gottes befreiende Treue für uns eröffnet, für uns als Einzelne und für uns als Gemeinschaft.

Zweitens folgt aus dem Nachdenken über Jesu Identität als etwas, das gegenwärtig ist in unserem Verständnis von Ihm und wie wir als Seine Jünger leben, dass Jesu Identität nicht stabil ist. Er erweckt nicht nur den Anschein, sondern Er kann wirklich für verschiedene Menschen und verschiedene Gemeinschaften

etwas Verschiedenes sein, zumindest so lange, als unsere Geschichte so beschaffen ist, dass wir nicht in der Lage sind, unsere unterschiedlichen Gesichtspunkte in einer alles umgreifenden Synthese zu vereinen.

Wie steht dies alles in Beziehung zu der klassischen Vorstellung, dass Jesus die letztgültige und definitive Offenbarung Gottes in unserer menschlichen Geschichte sei? Wie steht dies in Beziehung zur Einheit der Kirche durch Raum und Zeit hindurch? Was heißt dies bezogen auf die Tatsache, dass die christliche Botschaft bestimmte Ansichten über Gott billigt, andere aber strikt zurückweist? Dass sie Gott an bestimmten Orten wahrnimmt – darunter einige recht unerwartete Orte wie das Kreuz – und dass sie Gottes Anwesenheit an solchen Orten als Hinweis auf seine Anwesenheit anderswo versteht? Diese Fragen sind wichtig, und ich denke, nicht alle könnten gleich hier beantwortet werden, selbst wenn ich genügend Platz dafür hätte. Aber ich denke auch, dass dies die Fragen sind, die wir stellen und theologisch durchdenken müssen, denn diese Fragen kommen auf, wenn man den Gedanken ernst nimmt, dass Gott in und durch Jesus unsere Geschichte geteilt hat und weiterhin teilt. Diesen Fragen zu entgehen suchen, indem man traditionelle Formeln hochhält, ist für mich unmöglich. Denn das hieße letztlich, die Freiheit zurückzuweisen, zu der wir befreit sind.

¹Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, Bd. 1: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*, Freiburg i. Br. 2007.

²Vgl. die Dokumente gegen die Arbeit von Jon Sobrino (2006), Roger Haight (2004), Jacques Dupuis (2001) sowie die Erklärung *Dominus Jesus* (2000); im Internet unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm.

³Das wäre nach meiner Einschätzung prinzipiell höchst problematisch, denn kein einzelner Mensch kann die Fülle der Wahrheit, die Jesus Christus offenbart und bedeutet, verstehen und ausdrücken. In einem gewissen Sinn ist deshalb Ratzingers Betonung des persönlichen Charakters seines Jesus-Buchs ein Fortschritt gegenüber Papst Johannes Pauls II. „Theologie des Körpers“ (*Theology of the Body. Human Life in the Divine Plan*, Boston 1997), das ebenso persönlich und stellenweise fast eigenwillig ist, aber als Werk des Papstes und damit als integraler Teil der verbindlichen katholischen Lehre präsentiert wurde.

⁴Vgl. besonders Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, London/Maryknoll 1978; ders., *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998, Neuauf. Ostfildern 2008.

⁵Roger Haight, *The Future of Christology*, New York/London 2005, 87.

⁶Das habe ich gelernt von Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg u.a. 1975 (Originalausg. 1974); ders., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg u.a. ²1980 (Originalausg. 1977).

⁷Vgl. bereits meinen Aufsatz *On J. Ratzinger, Principles of Catholic Theology*, in: *The Journal of Religion* 69 (1989), 432-433 – eine Rezension der englischen Übersetzung von Ratzingers *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

⁸Vgl. meinen Aufsatz *Wahrheit als religiöses Konzept*, in: *CONCILIUM* 42 (2006/1), 67-76; ders., *The Rediscovery of Truth as a Religious Category: The Enduring Legacy of the Second Vatican Council*, in: *Bulletin ET* 17 (2006/2), 53-56.

⁹Bekanntlich verwendete Ratzinger den Ausdruck „Diktatur des Relativismus“ in seiner Predigt als Dekan des Kardinalskollegiums in der Messe zu Beginn des Konklaves nach dem

Tod von Johannes Paul II. am 18. April 2005: „Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt. Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus.“ (unter: www.vatican.va/gpII/documents/homily-prolegendo-pontifice_20050418_ge.html) Diese Rede dürfte ihm die Wahl zum Papst eingebracht haben.

¹⁰ Felix Wilfred, *Lob des christlichen Relativismus*, in: CONCILIUM 42 (2006/1), 77–85.

¹¹ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1977; Sobrino, *Christology at the Crossroads*, aaO., ders. *Christologie der Befreiung*, aaO.; Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, aaO.

¹² Vgl. immer noch Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu Ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988. Auch wenn einige ihrer späteren Bücher theologischer im prägnanten Sinne des Wortes sind, bringen in meinen Augen die historischen Studien von *Zu Ihrem Gedächtnis* den theologischen Gedanken am überzeugendsten zum Ausdruck.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Christologischer Pluralismus

Einige Überlegungen

Felix Wilfred

Apophatische Christologien

Platons Höhlengleichnis in seiner *Politeia*, die Herangehensweise der *Upanishaden* an Brahman mit *neti ... neti* (nicht dieses ... nicht dieses) sowie die negative Theologie des Dionysius Areopagita – sie alle weisen auf die Unaussprechlichkeit des Göttlichen und die „Finsternis“ hin, „in die es gehüllt ist“ (Ps 18,11). Diese Tradition, die alles menschliche Begreifen der letzten Wirklichkeit verneint, könnte uns, so meine ich, mit einigem Nutzen auch den Weg weisen zum Verständnis des Christusmysteriums. Als das Symbol des Göttlichen enthüllt uns Jesus Christus dieses Geheimnis und verhüllt es zugleich in gewisser Weise, so dass unser Bestreben, sich ihm über die Person Jesu anzunähern, wie von selbst in eine Pluralität von Wegen einmündet. Mehr noch, Jesus Christus selbst ist Teil der Unaussagbarkeit dieses göttlichen Geheimnisses, obwohl es sich in der menschlichen Geschichte in seiner Person konkret greifbar offenbart hat. Was er mit Bezug auf Gott und das Menschsein vergegenwärtigt, erfassen wir durch das Zeugnis der Schriften und die Erfahrungen von Menschen, die ihm all die Jahrhunderte hindurch begegnet sind, nur in Bruchstücken.