

Christologie zwischen kirchlichem Glauben und modernem Bewußtsein

Die nachkonziliare Zeit war von vielerlei Bewegungen und Aufbrüchen gekennzeichnet. Bei den einen führte das zu neuer Hoffnung, bei den anderen zu tiefer Beunruhigung. Die Theologie war an den Bewegungen der letzten Jahre intensiv beteiligt, z. T. diese selbst mit verursachend, z. T. sie nachträglich reflektierend. In einer ersten Phase waren viele Kräfte der Erneuerung darauf konzentriert, die Kirche und ihren Glauben zur Welt hin zu öffnen und ihre Relevanz zu erweisen. Man bemühte sich, trennende Mauern zwischen Kirche und Theologie einerseits und moderner Welt andererseits abzureißen. Am Ende dieser Phase stand allerdings ein beträchtliches Erschrecken: indem man sich derart um den Erweis der Relevanz der Kirche und ihres Glaubens für den Menschen unserer Zeit bemüht hatte, war man unversehens in die Gefahr geraten, die Kirche und den Glauben der Welt so anzupassen, daß das unterscheidend-Christliche nicht mehr recht sichtbar war. Eine angepaßte Kirche aber ist eine irrelevante Kirche. Dieses Erschrecken leitete eine Phase der Besinnung auf das Eigene der Kirche ein. Man erkannte, daß Identität und Relevanz nur miteinander wachsen. Die Reflexion auf das Eigene und Unterscheidende des Christlichen führte rasch zu dem einzig möglichen Resultat: Das Unterscheidende ist Jesus Christus selbst. Ihm wandte sich folgerichtig das theologische Interesse mehr als je zuvor zu. W. G. Kümmel hat kürzlich den ersten Teil eines umfangreichen Literaturberichts „Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965–1975)“: ThRdSch N. F. 40, 1975, 289–336, vorgelegt. Er belegt die Breite und Intensität der derzeitigen christologischen Bemühungen. Stets geht es dabei sowohl um eine exaktere Aufhellung der Ursprünge der Christologie im NT und ihren vorkanonischen Traditionen als auch um eine Übersetzung ihrer verbindlichen Gehalte in die Sprache unserer Zeit. Nicht immer wird dabei der bleibende Ertrag der dogmengeschichtlichen Tradition in genügender Weise in die neueren Versuche integriert.

Im folgenden wird eine sehr begrenzte Auswahl repräsentativer christologischer Bücher vorgestellt. *Martin Hengels* Buch, „Der Sohn Gottes“, und sein Artikel „Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum“, repräsentieren nachstehend den weitgefächerten Bereich exegetischer Jesus-Forschung. Zwei Werke *Alois Grillmeiers*, „Christ in Christian Tradition“ und „Mit ihm und in ihm“ geben Einblick in das, was die Dogmengeschichte zu heutigen christologischen Bemühungen beisteuern möchte. In *Walter Kasper*, „Jesus der Christus“ sowie *Edward Schillebeeckx*, „Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden“, geht es schließlich um neueste systematische Entwürfe zur Christologie. Die Verwandtschaft der Fragestellungen und die Unterschiedlichkeit der Antwortversuche lassen deutlich werden, daß sich die Christologie in einem Spannungsfeld vollzieht: zwischen dem kirchlichen Christusglauben, der sich im Kanon der ntl. Schriften und in den christologischen Dogmen artikuliert hat, und dem neuzeitlichen Bewußtsein, das der Behauptung eines definitiven Ergangenseins von Heil und Erlösung mit größter Skepsis begegnet.

Es sei an dieser Stelle auch auf weitere christologische Beiträge im vorliegenden Heft aufmerksam gemacht. A. Grillmeier und H. Riedlinger haben sich eingehend mit *Hans Küng*, „Christ sein“, auseinandergesetzt. Im Rezensionsteil findet sich eine Besprechung des Buches von H. Heinz, „Der Gott des Je-mehr“, in dem es um die

Theologie H. U. v. Balthasars geht, insofern sie ihre Mitte in einer trinitarischen Christologie hat. W. L ö s e r, S. J.

I

Hengel, Martin, *Der Sohn Gottes*. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 8^o (144 S.) Tübingen 1975, Mohr; *ders.*, *Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum*. Der gekreuzigte Gottessohn, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Der Name Gottes*. 8^o (260 S.) Düsseldorf 1975, Patmos-Ppb.

Das Büchlein „Der Sohn Gottes“ will Ergebnisse zusammenfassen und Ausblicke geben. Es soll eine Schneise geschlagen werden durch das Dunkel der beiden ersten Jahrzehnte vom Tode Jesu bis zu den frühen christologischen Bekenntnissen (wie sie Paulus überliefert in Phil 2, 6–8 und Röm 1, 3–4). In vier Einleitungsabschnitten (9–34) wird das Vorhaben genauer bestimmt. Es sollen die Voraussetzungen vieler neuer christologischer Entwürfe kritisch geprüft werden, nämlich die Thesen der „religionsgeschichtlichen Schule“. Ist die Christologie des „Sohnes Gottes“ in diesen Bibeltexten „eine synkretistische Paganisierung des Urchristentums“, gab es einen „mehrfache(n) grundsätzliche(n) Bruch auf dem Wege von Paulus zu Jesus“? (34). In einem langen Kapitel über die „Religionsgeschichte“ (35–89) führt H. die Belege vor, von denen her seinerzeit auf einen „hellenistischen“ Mutterboden der Sohn-Gottes-Christologie geschlossen wurde. Die Beurteilung dieser Zeugnisse geschieht im Überblick, in beinahe thesenhaften Sätzen mit ebensolcher kurzer Begründung im Text, in umfangreichen Anmerkungen werden die Einzeluntersuchungen und die nach H.s Urteil wichtige Literatur genannt. Dabei kann der Verf. auch auf eigene Untersuchungen verweisen. Er faßt hier also Überlegungen und Ergebnisse langer Arbeit in einfacher Form zusammen. Das Belegmaterial betrifft die hellenistischen Mysterien, den Herrscherkult, die „Vorstellung vom göttlichen Menschen“, den „gnostischen Erlösermythos“, hellenistische „Sendungsvorstellungen“ und Göttereiphanien. Die Untersuchung kommt in einem ersten Schritt zu einem „im ganzen wenig befriedigenden Ergebnis“ (67) für „die ständig wiederholte Meinung, die Entwicklung der Sohn-Gottes-Christologie sei ein typisch hellenistisches Phänomen und bedeute einen Bruch im Urchristentum“ (41). In einem zweiten Teil dieses mehr analytischen Kapitels führt H. Zeugnisse an aus dem „antiken Judentum“, in welchen er „Bausteine“ für die christologische Konzeption des Urchristentums findet, Texte aus der jüdischen Weisheit, aus jüdisch-hellenistischem Schrifttum, aus Qumran, der „jüdischen Mystik“, Philo von Alexandria (67 ff.). – Im folgenden Kapitel (90–130) bringt H. eigene Gedanken „zum Problem der Entstehung der frühen Christologie“. Ihre „Wurzeln“ bilden, so lauten seine Schlußfolgerungen, der historische Jesus selbst, der in einen schimpflichen Tod ging, und das „Auferstehungsgeschehen“, letzteres ist auch der unmittelbare Anstoß zur Entstehung der Christologie. Für die entscheidende Stellung des Titels „Sohn Gottes“ lassen sich als „historische Gründe“ erschließen: das Gottesverhältnis Jesu, der messianische Schriftbeweis, die durch Jesus selbst angeregte Identifizierung mit dem „Menschensohn“, sprachliche Annäherungen (pais) (93–104). Als Träger dieser Entwicklung ergeben sich griechischsprechende Judenchristen (105). Ihnen liegen die wesentlichen „Bausteine“ der frühen christologischen Konzeption vor; in den behandelten Texten finden sich Belege dazu, weitere werden im Verlauf der Nachzeichnung der Entwicklung noch genannt, z. B. „Michael-Melchisedek“ im Fragment aus Höhle 11 in Qumran, eine gottnahe Mittler- und Erlösergestalt, erhält Prädikate, die vom Urtext her nur Gott galten (126 ff.). Diese Judenchristen haben aber auch die schöpferischen Qualitäten und die Fähigkeiten, man denke nur an die Vielseitigkeit des jüdischen Denkens um die Zeitwende, zugleich an die schon in der Antike deutliche „einzigartige intellektuelle, immer neue Denkanstöße integrierende Begabung“ der Juden (67). H. weist hin auf die Begegnung mit dem griechischen

Geiste, die sich im „Judentum“ seit dem Exil und seit Alexander immer mehr vollzieht (67). Es ist also in diesem Milieu in zwei Jahrzehnten die erste „Sohn-Gottes“-Christologie entstanden. Es lassen sich die Vergleichsvorstellungen aufweisen und zugleich die Verzahnung und das Umsichgreifen dieser zuerst „in Hymnen“ gefaßten Aussagen verständlich machen. Schon das erste „Bekenntnis zur Erhöhung Jesu als Menschen- und Gottessohn in der Auferstehung und in seiner Einsetzung als endzeitlichem Bevollmächtigten Gottes stellte das Urchristentum sofort vor“ weitere Fragen (106). Der damalige jüdische Sprachgebrauch vom Sohn Gottes ist bereits mit den Denkmodellen der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft und Sendung in die Welt verwandt (104–120). Die Aufnahme von Gottesprädikaten wie „Kyrios“ läßt sich als weitere Konsequenz zeigen (120–130). Die besondere Konzeption des Hebräerbriefes bietet eine zeitlich spätere, aber eindrucksvolle Bestätigung (131–136).

In der Zwischenzeit hat H. einen Artikel „Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum“ in dem Sammelband von H. v. Stietencron (Hrsg.), *Der Name Gottes*, 90–111, veröffentlicht. Dort legt er weitere Untersuchungen vor, die die oben genannten Ergebnisse an folgenden ntl. Texten bestätigen: am „Prolog“ und einigen anderen Stellen aus dem JohEv und im 1. Johannesbrief, in einer weiteren Untersuchung des Hebräerbriefes mit Blick auf die „Engelchristologie“, wie sie später (2. Jh.) der Hirt des Hermas kennt, sowie am „Hymnus“ aus Phil 2, 6–11. Ebenso kurz und leicht lesbar mit ausgewählter, treffender Belegliteratur in den Anmerkungen faßt H. hier zusammen, daß nicht einmal der Höhepunkt christologischer Spekulation im JohEv „als synkretistisch-spekulative Verfremdung der ursprünglichen, schlichten Botschaft Jesu oder der Urkirche“ verstanden werden darf (97). Die „Engel“-Vorstellungen des Hebräerbriefes und die dort verwandte Hohepriester-Gestalt stammen erst recht nicht daher. Die ältere Christologie des Philipperhymnus erweist sich als der Struktur nach aufgenommen in diese späteren Schriften (107). In den abschließenden zusammenfassenden Überlegungen (106–111) stellt H. noch einmal die sich entsprechende Struktur und die „innere Folgerichtigkeit“ der ntl. Christologieentwicklung „zwischen 50 und 100 n. Chr.“ dar. Darin spielen die „vorgegebenen jüdischen Denkformen“ die entscheidende Rolle. – Ein längeres Schlußkapitel in dem Buche H.s „Der Sohn Gottes“ (137–144) gibt prägnant zusammengefaßt einen Überblick und „theologische Folgerungen“. Es zeigt sich das gleiche, schon genannte Ergebnis. Die schnelle Entwicklung der frühen Christologie und ihre grundsätzlich folgerichtige Übereinstimmung in der Struktur wird aufgezeigt. Andersartige Entwürfe sind dadurch mit größter Eindringlichkeit auf den Quellenbefund zurückverwiesen. – Auch aus methodischen Gründen verdient H.s Arbeit Beachtung. Obwohl er nur in Nebenbemerkungen zur Methode der exegetischen Forschung Stellung nimmt, bietet dieser „Ausblick“ zugleich eine glänzende Apologie für die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und historischen Methode innerhalb der Exegese. Wer die Belege, die H. anführt, kennt und die von ihm bevorzugte Literatur wirklich wägt, ist auf dem Holzwege, falls er solche Arbeitsweise als „archäologische“ Methode oder als „Titelchristologie“ mißversteht.

F. Lentzen-Deis, S. J.

II

Grillmeier, Alois, S. J., *Christ in Christian Tradition*, Vol. One, From the Apostolic Age to Chalcedon (451), Second, Revised Edition, translated by John Bowden. 8° (XXII a. 599 p.) London & Oxford 1975, Mowbrays.

Noch bevor die erste Ausgabe von *Christ in Christian Tradition* (1965) in der Sprache des Autors veröffentlicht worden ist, liegt schon die zweite vor, vom Autor und seinem Übersetzer, Dr. John Bowden, gänzlich überarbeitet und auf den Stand der Forschung gebracht. Die französische Übersetzung von 1973 ist damit leider weitgehend außer Kurs gesetzt. Glücklicher werden demgegenüber die italienischen

Leser sein dank der Übersetzung, welche P. Samuele Olivieri OFM, Fiesole, schon abgeschlossen und der Verlag Paideia, Brescia, übernommen hat. Eine so rasche Neuedition und ihre internationale Verbreitung bestätigen auf ihre Weise das Echo auf ein Werk, das durch die Kritik einmütig als eine meisterhafte geschichtliche Synthese der Christologie der ersten Jahrhunderte begrüßt worden ist.

Der Untertitel der ersten Ausgabe: „From the Apostolic Age to Chalcedon (451)“ findet sich nun ergänzt durch die Hinzufügung: „Volume One“. Der Verf. kündigt nämlich einen 2. Band an, der schon weit gefördert sei und die Darstellung der Geschichte der Christologie bis zum Beginn des 7. Jh. weiterführen wird. Man darf erwarten, daß diese Fortsetzung die Geschichte des Monophysitismus, des Neu-Chalkedonismus, des strengeren Chalkedonismus und des Nestorianismus im Zeitalter Justinians behandeln wird, um so die Entwicklung der Christologie in den nicht-chalkedonischen Kirchen und besonders die Anfänge der byzantinischen Scholastik des 6. Jh.s – die ihre eigene Bedeutung für die moderne Christologie hatte – zu klären. Ein 3. Band soll dann vom Monotheletismus, dem Ikonoklasmus, dem spanischen Adoptionismus handeln und so die Entfaltung der christologischen Überlieferung bis heran an die Karolingerzeit und das Konzil von Frankfurt (792) verfolgen. – Die Weite des Programms hätte jeden anderen entmutigt als G., der mit den Qualitäten des Spezialisten eine besondere Arbeitskraft verbindet. Weit davon entfernt, sich in das reine Studium der Vergangenheit zu verlieren, zeigt er sich an den aktuellen Fragen der Christologie interessiert (*Cristologia antica e ermeneutica moderna, la discussione attuale sulla cristologia calcedonese* [Brescia 1974]; *Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven* [Freiburg – Basel – Wien 1975]); er nimmt zudem aktiv am ökumenischen Dialog mit den Nicht-Chalkedonikern teil. Man möchte dem Verf. Zeit und Kraft wünschen, um sein großes Programm zu Ende zu führen.

Das, was der 1. Band, der die Periode der Bildung des christologischen Dogmas von den ersten Entwicklungen an bis zum Konzil von Chalcedon behandelt, bietet, ist eindrucksvoll. Die rund 200 Seiten des ursprünglichen Artikels (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, in: *Das Konzil von Chalcedon I* [Würzburg 1951] 5–202) sind unterdessen auf rund 600 Seiten in der 2. Auflage des 1. Bandes angewachsen. Indes, von hier bis dort zeigen sich dieselbe Leitlinie und dieselbe Methode. Das Leitmotiv ist die sich als fruchtbar erweisende Intuition von den zwei rivalisierenden Schemata „Logos-Sarx“ und „Logos-Anthropos“, mit denen G. die klassische, aber mehr und mehr unbefriedigende Gegenüberstellung einer „alexandrinischen“ und einer „antiochenischen“ Christologie oder Schule ersetzt hat. Er betont aber ausdrücklich die zeitliche Grenze der dogmengeschichtlichen Bewegung unter dieser Thematik (vgl. S. 445). Mit Hilfe dieses Gegensatzpaares „Logos-Sarx“ und „Logos-Anthropos“ gelingt es jedenfalls, das Werden einer christologischen Anthropologie schärfer als sonst in den Blick zu bringen. Damit ist auch der Boden bereitet, um die Nachwirkungen einer getarnten apolinaristischen Konzeption der Person Jesu Christi – eingedrungen auf dem Weg der domestizierten *Mia-Physis* = Formel – aufspüren zu können. Selbstverständlich will G. mit der Betonung dieser Schemata nicht die anderen nachweisbaren Unterschiede zwischen „alexandrinisch“ und „antiochenisch“ vergessen machen. – Die Methode ist historisch-kritisch und philologisch, angewandt auf die wichtigsten Bezeugungen des Christusglaubens in der Zeit vom NT bis Chalcedon. Ein Beispiel dafür, wie weit sich G. auf begriffsgeschichtliche Analysen einlassen kann, ist in seiner Untersuchung über „Kyriakós Anthropos“ gegeben, wovon er auf der International Conference On Patristic Studies, Oxford 1975, berichtet hat. Was aber die Eigenart des Verf.s am meisten charakterisieren kann, ist seine Kunst, die in den Analysen mit erstaunlicher Einzelkenntnis erarbeiteten Ergebnisse in Zusammenfassungen auf das Wesentliche zurückzuführen. Detailuntersuchungen zu den

wichtigsten Vätern werden mit solcher Leichtigkeit in eine umfassende Synthese (mit Kennzeichnung von Gruppen, Epochen, Entwicklungen) integriert, daß sich für den nicht aufmerksamen Leser die Operation aus einer prästabilierten Harmonie zu ergeben scheint. Der kritische Leser ist aber durch die vielen Texte in die Lage gesetzt, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Unbegründete Globalbetrachtungen sind vermieden.

Zwei Unterschiede zwischen der 1. und der 2. Auflage sind hervorzuheben: zunächst die Bibliographie, die auf den neuesten Stand, besonders für die westlichen Publikationen seit 1965, gebracht ist. Die Anmerkungen zeugen von dem eingebrachten Reichtum. Vielfach sind auch in den Text leichte Ergänzungen oder Präzisierungen eingefügt, vor allem im 3. Teil (Kerygma-Theologie-Dogma: Ephesus und Chalkedon). Mag auch dieser Teil, so wie der erste (The Birth of Christology), substantiell unverändert bleiben, so stellt man hingegen fest, daß der zweite (The First Theological Interpretations of the Person of Christ: From Origen to Ephesus) eine tiefgreifende Neubearbeitung erfahren hat, was die 17 Seiten der Erstausgabe (175–192) zu fast 150 (153–301) aufgebläht hat. Eusebius von Caesarea, Laktanz, Aphaat, Asterius, Arius und der Arianismus, das Konzil von Nikaia, Markell von Ankyra, der Origenismus des Aponius: darauf haben sich offensichtlich die Hauptanstrengungen bei der Revision konzentriert. Daraus ergibt sich eine vertiefte Schau der Logos-Theologie, wodurch dann die Beziehung der Christologie zur Trinitätslehre der zur Zeit von Nikaia lebenden Väter schärferes Relief bekommt.

Ohne zur Frage, ob der Arianismus alexandrinischen oder antiochenischen Ursprungs sei, Stellung zu nehmen, erklärt G. diesen als einseitiges Zu-Ende-Denken der Halbheiten des (noch) orthodoxen vor-nikänischen Subordinationismus (219). Gerade dadurch, daß Arius die mittelplatonische Theologie mit der biblischen Idee der Schöpfung verband, verschärfte er die Kluft zwischen der ungewordenen Monade und dem ersterschaffenen „Sohn“ (223, 229–230). Markell von Ankyra war auch seinerseits um die Monarchia besorgt; indem er aber das Homooúsios annahm, das Arius verwarf, und es auf seine Weise erklärte, konnte er dem Sohn keine Eigenhypostasie gegenüber dem Vater zuteilen (180–182). Man sieht übrigens, wie die Lehre von den zwei Willen Christi, die nach Origenes vergessen war, wieder zum Vorschein kommt, und dies wie ein Vorspiel zur Logos-Anthropos-Christologie; doch ist die Reaktion Markells noch ganz anti-arianisch, noch nicht anti-apolinariistisch (und gewiß noch weniger anti-monothelisch!), und seine Soteriologie bleibt, wie die des Athanasius von Alexandrien, vom Typ „Logos-Sarx“ (285–287). Hervorzuheben ist auch die verlockende Hypothese G.s, der zufolge die *Thaleia* des Arius eine Reaktion auf die *Expositio fidei* des Gregor Thaumaturgos sei (232–238). Eine endgültige Antwort kann hier freilich erst gegeben werden, wenn die gesamte Überlieferung der *Expositio f.* (griechisch; in den verschiedenen orientalischen Sprachen) im Rahmen der Werke Gregors von Nyssa vorliegt.

Die Neuausgabe von CCT I beschränkt sich nicht darauf, die Christologie nur aus ihrer Zuordnung zur „Theologia“ (im Sinne nach-nikänischer Terminologie genommen) anzuvisieren; sie geht auch mehr auf die „Oikonomia“ ein, d. h. auf die soteriologischen und ekklesiologischen Dimensionen, dies besonders im Fall des Markell von Ankyra. So wird der Leser künftig nicht nur über eine Geschichte des christologischen Dogmas im engeren Sinn verfügen. Zudem ist Nikaia als erstes Konzil der konstantinischen Reichskirche auch von dieser Seite her gewürdigt (250–264), Perspektiven, die dann in der Untersuchung des Verf.s „Auriga Mundi“, in: Mit ihm und in ihm (386–419) weitergeführt sind. So hat der Leser also insgesamt die seltene Chance, die letzten Forschungen schon in ein „Handbuch“ eingefügt zu finden, das ohne Zweifel für lange Zeit „klassisch“ bleiben wird.

Der kommende 2. Band wird – aus sachlicher Notwendigkeit – mehr den nicht-griechisch-orientalischen Überlieferungen Rechnung tragen müssen, besonders den

koptischen, syrischen und armenischen, die sich in ihrer Stärke erst nach Chalkedon zur Geltung bringen werden, zum Teil in Reaktion gegen dieses Konzil; man wird sie um so mehr einer Beachtung würdigen, als sie schon in einer fernerer Vergangenheit wurzeln, der man das Bürgerrecht im Schoße der Universalkirche nicht verweigern sollte. Im Fall etwa der syrischen Welt bewahren diese Traditionen viel von der semitischen Kultur, welche die Wiege des Christentums gewesen ist. Gerade die, welche dem Hellenismus allzuviel an Einfluß auf die altkirchliche Christologie zuschreiben möchten, sollten Gelegenheit haben, diese Einseitigkeiten auszugleichen. G. hat schon einen ausbaufähigen Versuch in dieser Richtung gestartet, so etwa in der Darstellung der frühen juden-christlichen Deutung Jesu (37–53) oder in der Zeichnung der Christologie Aphraats (214–218). Könnte nicht eine weitere Edition des Werkes mehr Gerechtigkeit einem Mann zuteil werden lassen, der viel berühmter und bedeutsamer ist, nämlich Ephrem von Nisibis? Liegt doch schon eine kritische Ausgabe vor, wozu denn auch die Arbeiten von E. Beck einen sicheren und leichten Zugang geschaffen haben. Sicherlich verdient dieser Mann mehr als den flüchtigen Blick, der ihm in einer Anmerkung der gegenwärtigen Ausgabe gewährt wird (335, Anm. 28). Vielleicht wird diesem Anliegen in etwa schon in der italienischen Übersetzung des Bandes Rechnung getragen. Nebenbei, umfaßt die „christliche Überlieferung“ nicht auch das lebendige Zeugnis der Liturgie, neben dem der „Hirten und Lehrer der Kirche“ (85–104)? Eine ideale Synthese müßte also auch der *Ecclesia orans* ihren Platz geben wie auch der christlichen Kunst, die G. so gut zu befragen verstand in seinem Buch „Der Logos am Kreuz“ (1956) und in seinem ersten Beitrag in: „Mit ihm und in ihm“ (19–75). Hier sind auch einige Abschnitte über die Christologie und ihre Bedeutung für die Spiritualität zu finden (z. B. 346–450; 716–735, wo es über die Mysterien des Lebens Jesu geht). Diese Studien sind also zur Ergänzung heranzuziehen. Man muß übrigens zugeben, daß derartige Untersuchungen für die ersten vier Jahrhunderte ziemlich schwierig sind.

Durch die geschichtliche Studie G.s geht ein leichter apogetischer Zug: Das authentische Antlitz Christi findet sich in seiner Integrität, befreit von jeder Mißbildung, aufs Ganze gesehen nur in der Tradition der Gesamtkirche. Und tatsächlich, wäre die charismatische Erfahrung derer, die sich heute am Namen Jesu berauschen, etwas anderes als eine armselige und gefährliche Illusion ohne jene Unterscheidung der Geister, die sich am apostolischen Kerygma orientiert, was Paulus schon seinen Gemeinden in Erinnerung gerufen hat? Die Tradition der ersten Jahrhunderte, und besonders das Dogma der Konzile von Nikaia und Chalkedon, sind nichts anderes als eine Entfaltung und Verteidigung dieses Kerygmas. Weit davon entfernt, sich „den Elementen dieser Welt“ zu unterwerfen, um sich hellenisieren zu lassen, bestätigte und hielt sich diese Überlieferung als eine *lectio difficilior* durch gegen diejenigen, welche sich auflösen wollten, indem sie dieselben den Zeitphilosophien und -theologien anpaßten (249). (In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß G. – zusammen mit Y. Congar – für das Verständnis der Dynamik christlicher Tradition auf die Rezeptions-Struktur dieses Vorgangs aufmerksam gemacht hat. Das bedeutet, daß nach der ersten Konsolidierung von Gemeinden und Teilkirchen diese in einen regen Austausch traten, der sowohl Vertrauen wie Kontrolle in sich enthielt. Vgl. G., Konzil und Rezeption, in: Mit ihm und in ihm, 303–334. Dies hätte im vorliegenden Werk wohl noch mehr konkretisiert werden können. Vgl. J. Barbel †, Einführung in die Dogmengeschichte [Aschaffenburg 1975] 155–165). Die Geschichte selbst richtet also ihre Warnung an diejenigen, die versucht sind, die Christologie den Versuchungen jeden beliebigen Systems auszuliefern: Die „christliche Parodos“ über Jesus Christus, den Herrn unserer Geschichte, bleibt die *via regia* des Glaubens, die sich ebenso vom ekstatischen „Schrei“ wie vom Imperialismus der menschlichen Vernunft fernhält.

A. de Halleux

III

Grillmeier, Alois, *Mit ihm und in ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven. Gr. 8° (765 S.) Freiburg – Basel – Wien 1975, Herder.

Endlich liegen die weit verstreuten christologischen Aufsätze von Alois Grillmeier in einem stattlichen Band gesammelt vor. Sie bilden ein wichtiges Pendant zu seiner inzwischen in einer stark erweiterten zweiten Auflage erschienenen Geschichte der patristischen Christologie „Christ in Christian Tradition“, die es unbegreiflicher Weise noch immer nicht in deutscher Sprache gibt. Dem Leser dieses Bandes wird das Unerfreuliche dieser Lücke erst wieder vollends bewußt, so daß man nur den dringenden Wunsch um baldige Abhilfe äußern kann.

In einer kurzen Rezension auch nur andeutend die Fülle dessen zu skizzieren, was hier geboten wird, ist unmöglich. So bleibt nur eine Auswahl und der Hinweis auf die Gliederung des Ganzen. G. hat seine Abhandlungen in fünf Gruppen zusammengefaßt. Die erste, überschrieben „Zum Christusbild der Väterzeit“ (17–216), enthält einen umfänglichen Beitrag zur Bildtheologie der Väterzeit, in den auch größere Stücke aus G.s Monographie „Der Logos am Kreuz“ (Mdn 1956) umgearbeitet und weiterentwickelt aufgenommen sind. Es folgt die in ihrer Erstform 1949 veröffentlichte Arbeit „Der Gottessohn im Totenreich“. Der Verf. hat hier als einer der ersten die 1940 edierte Passah-Homilie Melitons von Sardes eingehend ausgewertet und dann den Weg des Descensus-Themas bis in die Endphase der christologischen Dogmenbildung verfolgt. Er hat damit unentbehrliche Grundlagenarbeit für jede theologische Auswertung dieses heute vor allem durch die Arbeiten Hans Urs von Balthasars neu in die Mitte des theologischen Interesses gerückten Themas geleistet. Auch der folgende Traktat „Das Erbe der Söhne Adams“, der „ein Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit“ entfaltet, ist der theologischen Erschließung von Melitons Homilie gewidmet (gleichfalls schon 1949 entstanden), geht sie von einer anderen Seite her an und ordnet sie wiederum in den Umkreis patristischen Denkens ein. Wer in dem abschließenden Beitrag des 1. Tls, „Maria Prophetin“, nur eine Sammlung von Belegen für einen marianischen Titel in der Väterzeit vermuten würde, wird mit Erstaunen feststellen, daß es hier in Wirklichkeit um eine tiefgehende Erhellung des frühchristlichen Verständnisses von Prophetie und so um ein bedeutendes Kapitel Pneumatologie und Ekklesiologie geht. „Indem die kirchlichen Schriftsteller so häufig von Maria der Prophetin sprechen, bleibt viel von dem urkirchlichen Bewußtsein um die Gabe der Prophetie lebendig. Ja der Begriff der Prophetie erhält eine Vertiefung... Wir sehen z. B. im Bilde von ‚Maria der Prophetin‘ keine Spur einer heidnischen Mantik. Maria ist keine Pythia. Indem die Szene der Verkündigung... und die Begebenheit im Hause des Zacharias zusammengeschaut werden, ergibt sich eine Verlagerung des Schwergewichtes der Prophetie weg vom Ekstatischen zum innerlich-Gnadenhaften... Auch das Element des ‚Vorausschauens‘ ist nicht ausschlaggebend... Wenn Maria in der Geschichte der Mystik ein Platz gebührt, dann hat ihre Gestalt darin immerhin die eine Bedeutung, daß an ihr alles vom Peripheren zum Wesentlichen und Innerlichen zieht“ (215 f.).

Der zweite Teil ist überschrieben „Konzil und Ökumene“ (219–300). Ein erster Beitrag „Häresie und Wahrheit“ versucht im Spiegel der christologischen Streitigkeiten des 5. Jh.s typische Faktoren der Kirchenspaltung zu erforschen und von da aus Leitsätze zu entwickeln, die in kritischen Situationen Geltung haben, vor allen Dingen aber auch helfen wollen, zu einer Überwindung der Spaltung chaledonischer und monophysitischer Christologie zu kommen. Von der gleichen Grundeinstellung her behandelt der nächste Aufsatz das „Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“. Wieder bietet G. aufgrund des heute zugänglichen Quellenmaterials und auf der Basis des neuesten Forschungsstandes eine äußerst nuancierte Untersuchung. Nestorios wird

nicht in einer anachronistischen Besserwisseri einfach reingewaschen: „Der Tatbestand der anscheinend vorhandenen Verletzung oder Gefährdung der Tradition in einem wichtigen Punkt vor dem Forum der kirchlichen Öffentlichkeit ist anzuerkennen“ (280). Aber andererseits wird doch neues Verständnis für das redliche Wollen des Konstantinopler Patriarchen geweckt und so auch das Problematische der rechtgläubigen Seite gesehen: „Durch Unklugheit kam es zu einem großen Skandal und durch Leidenschaft zu einer unglückseligen Spaltung, die durch offenherzige Fühlungnahme hätte verhindert werden können“ (282). Der unmittelbaren Nachgeschichte von Chalkedon ist der folgende Beitrag „Piscatorie‘ – ‚Aristotelice‘“ zugewandt, der dabei zugleich das Ziel verfolgt, „die Bedeutung der ‚Formel‘ in den seit Chalkedon getrennten Kirchen“ zu klären. Basis der Untersuchung ist der sog. Codex Encyclius, der aus einer Rundfrage von Kaiser Leo I. (457–474) an die Bischöfe hervorging, mit der er im Anschluß an die alexandrinische Absage an Chalkedon den Glaubensstand der Kirche erheben und so zu Schlüssen hinsichtlich der dem umstrittenen Konzil gegenüber einzuschlagenden Politik kommen wollte. Das Ergebnis ist in mancher Hinsicht erstaunlich: Das, was uns heute als die eigentliche „Formel“ von Chalkedon erscheint, die Lehre von den zwei Naturen in einer Person, ist noch kaum ins Bewußtsein getreten; das ganze Gewicht der bischöflichen Antworten liegt auf dem Kerygma, nicht auf der „Formel“. Bischof Euippos drückt *auch* die Gesinnung seiner Kollegen aus, wenn er sagt, er habe seine Darstellung „piscatorie et non Aristotelice“ gegeben (285). Freilich scheint mir, daß die Wertung dieser kerygmatischen Orientierung des damaligen Episkopats schwieriger ist, als G. an dieser Stelle erkennen läßt. In dem Beitrag „Auriga mundi“ findet man zu dieser Frage noch eine bemerkenswerte Ergänzung. Hier wird berichtet, daß eine Gruppe von Bischöfen im Codex Encyclius betont, „daß die Glaubensformel von Chalkedon nicht die Stelle eines Taufsymbols oder eines ‚mathema fidei‘ einnehmen könne. Nur Bischöfe (und Theologen) sollten sich damit beschäftigen. Die Gläubigen seien vom Disput um diese Fragen fernzuhalten. Für den Taufunterricht genüge die doctrina von Nikaia...“ (418). Grundsätzlich scheint mir dies eine bedeutende und auch sachgerechte Aussage zu sein; Taufkerygma und Ordinationsbekenntnis bzw. bischöflich-konziliare Formeln bezeichnen in der Tat unterschiedliche Sprachebenen, die man nicht vermischen und an die man nicht die gleichen Ansprüche stellen darf (vgl. meine Ausführungen in Intern. kath. Zeitschr. 1973, 259 ff.). Dennoch müssen umgekehrt die einzelnen Sprachebenen aufeinander hin offen stehen. G. weist mit Recht darauf hin, wie die parallele Verwendung von Eine- und Zwei-Naturen-Formel im Neu-Chalkedonismus, die den Bischöfen von ihrem Reflexionsstand her möglich war, den Gläubigen einfach unverständlich sein mußte. Das Ausweichen vor der Formel ins Kerygma ist von hier aus doch als eine Verharmlosung anzusehen, die sich in den kommenden Stürmen rächte. Auf der anderen Seite freilich kann G. auch sagen: „Diese Haltung (nämlich daß die Bischöfe nicht spekulative Theologen, sondern Verkünder des Evangeliums und Wahrer der Überlieferung, der apostolischen und nikänischen Lehre sein wollten) zieht sich denn auch durch den ganzen CE (Codex Encyclius). Wenn etwas, dann hat diese Einstellung die Kirche der nach-chalkedonischen Zeit bei ihrem eigentlichen Quellen gehalten und vor einem Schaden durch Theologen auf dem Kaiserthron bewahrt“ (418).

Mit diesem wesentlich ökumenisch gemeinten Beitrag, der zugleich eine wichtige Aussage zum Hellenisierungsproblem einschließt, befindet man sich sachlich schon im Übergang zum 3. Tl., „zur Wirkungsgeschichte von Chalkedon“ (303–419). Die umfangliche Untersuchung „Konzil und Rezeption“ behandelt das formale Problem der Verwendbarkeit des Rezeptionsbegriffs in der Dogmengeschichte, wobei einerseits die einschlägigen Thesen Sohms kritisch beleuchtet, andererseits die Erkenntnisse der heutigen rechtshistorischen Forschung sorgfältig aufgenommen und in die

theologische Problematik übertragen werden. Was hier formal betrachtet ist, wird anschließend material aufgefüllt, wenn „die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche“ erforscht wird. Was schon in „Piscatorie – Aristotelice“ für den östlichen Bereich sichtbar geworden war, verdeutlicht sich hier für den Westen: Von einer eindeutigen inhaltlichen Füllung der gebrauchten Begriffe kann anfangs keine Rede sein, zumal die Kenntnis östlicher Theologie außer in Nordafrika im Westen äußerst beschränkt war; nach dem 6. Jh. wird bis zu Thomas von Aquin das Wissen um Chalkedon nur durch das dünne Rinnsal des bei Isidor von Sevilla Übermittelten weitergegeben, und auch bei Thomas, der die Konzilsakten kennt und benützt, bleibt insgesamt das Wissen um die dogmengeschichtlichen Vorgänge des 5. und 6. Jh.s äußerst begrenzt; um so genialer erscheint freilich seine Intuition auf den Kern der Sache selbst. – Zu den wichtigsten Untersuchungen des ganzen Bandes möchte ich die beiden folgenden Arbeiten zählen. „Der Neuchalkedonismus“ ist eine Wortprägung von J. Lebon; die Berechtigung, eine solche Gruppierung im Kräftegefüge der Zeit zwischen 451 und 553 anzusiedeln, blieb jedoch umstritten. G. entscheidet sich gegen Jugie, der mit einer monströsen und sachlich widersprüchlichen Begriffsbildung von „orthodoxem Verbal-Monophysitismus“ sprechen wollte, für die Charakterisierung Lebons, weil es sich einerseits um Chalkedoniker handelt, die andererseits terminologisch dem Konzil gegenüber ein Novum bringen und so ihren Platz zwischen den Severianern und den Streng-Chalkedonikern einnehmen (382). Meisterhaft macht G. mit wenigen Strichen die akute gegenwärtige Bedeutung dessen sichtbar, was zunächst als eine dogmengeschichtliche Quisquilie erscheinen könnte. Lebon hatte bereits festgestellt, von den Neu-Chalkedonikern stamme das dogmatische und wissenschaftliche System, das noch das unserige ist (378 Anm. 36). Andere, wie Ch. Moeller, schlossen sich diesem Urteil an. „Dadurch wurde das, was durch Lebon als eine Größe der Dogmengeschichtsschreibung gesichert zu sein schien, in die neueren dogmatischen Kontroversen ... hereingezogen“ (378). G.s Diagnose lautet demgegenüber: „Als terminologische Synthese ist er (= der Neuchalkedonismus) überholt, als christologische ist er noch immer unser Anliegen“ (385). Jedenfalls wird überzeugend deutlich, daß Chalkedon mit seiner historisch belasteten und inhaltlich unklaren Formel kein Endpunkt sein konnte, so daß erst die leidvoll erstrittene Synthese zwischen Chalkedon und dem Erbe Kyrills, wie sie langsam im 6. Jh. Gestalt annahm und schließlich bei Maximos Confessor vollends reifte, zur prägenden Gestalt kirchlicher Überlieferung werden konnte.

Der vierte Beitrag dieses Teils wendet sich unter dem Titel „Auriga mundi“ noch einmal dem CE zu, nun aber nicht mehr in unmittelbar christologischer Absicht, sondern um das „Reichskirchenbild“ der darin enthaltenen bischöflichen Briefe zu analysieren. Das Ergebnis ist erstaunlich. Eusebs Idee der Reichskirche hat hier eine Radikalität erreicht, für die keine Steigerung mehr denkbar scheint. Der Kaiser wird in die Apostelnachfolge hineingenommen, und das Herrenwort an Petrus, das Rom auf die Päpste bezieht (Mt 16, 18), wird hier auf den Kaiser angewandt (397 u. ö.), der demgemäß auch den Titel *vere sacerdos, sacerdos imperator* erhält (408; 404) und dem Unfehlbarkeit zugesprochen wird (405). Die alte kosmische Sicht des Kaisertums kehrt wieder: Der christliche Kaiser ist *auriga mundi et princeps totius orbis*; er kann so noch oder wieder mit den Zügen des Helios oder des himmlischen Wagenlenkers dargestellt werden (406). Die alte Rom-Idee ist in dieser reichskirchlichen Konzeption wieder voll gegenwärtig, so auch in christlicher Umdeutung der Grundsatz: Sicherheit und Wohl des Reiches liegen in der richtigen Durchführung des Kultes und der überkommenen Riten. Die frühe Christenheit hatte diesen Gedanken abgelehnt angesichts einer Praxis, in der Ritus und Glaube sich voneinander getrennt hatten. Nun aber, bei einem christlichen Kaiser, war diese Einheit wieder hergestellt, „und gerade deshalb konnte das alte Prinzip eine um so stärkere

Wirksamkeit entfalten“ (393). Der ungeheure Gegensatz dieses Konzepts zu Augustins *Civitas Dei* ist bei G. nur angedeutet, ebenso die Position von Papst Leo, die etwa in der Mitte zwischen Augustin und dem Osten liegt. Welchen Schwierigkeiten Kirche und Theologie unter solchen Voraussetzungen entgegengehen mußten, ist offenkundig; welche Probleme zwischen Ost und West sich entwickeln mußten, nicht minder. Man wird anhand des hier vorgelegten Materials auch Petersons Arbeit über Monotheismus als politisches Problem neu reflektieren müssen. Peterson sah bekanntlich im nizänischen Dogma und in der es tragenden patristischen Theologie das Ende des politischen Monotheismus. Das Wort von der göttlichen Monarchie „verliert mit dem orthodoxen Dogma seinen politisch-theologischen Charakter“; Gregor von Nazianz habe mit seiner dritten theologischen Rede dieser Absage ihre letzte Tiefe gegeben (Theol. Traktate, 1951, 102 f.). Als prinzipielle Diagnose dürfte das richtig sein, aber als Tatsachenbeschreibung offensichtlich nicht.

Nur noch ein kurzer Hinweis auf die restlichen Stücke des Buches. Der 4. Tl. „Hermeneutik und Christologie“ (423–582) enthält den bekannten, nun in den Anmerkungen erweiterten Beitrag aus dem Jahre 1958 „Hellenisierung und Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas“. Über sein Gewicht in der Auseinandersetzung mit einer Leitidee der ganzen neueren Dogmengeschichtsschreibung braucht nicht eigens gesprochen zu werden. Es folgt der 1972 in den Theologischen Berichten der Luzerner Fakultät veröffentlichte Traktat „Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie“, der vor allem durch seinen Reichtum an Material besticht. Nicht ganz eindeutig ist die Überschrift des letzten Teils „Fragen systematischer Christologie“ (583–735). Der heutige Leser vermutet dahinter Diskussionen um die Gegenwartsgestalt christologischen Fragens; in Wirklichkeit geht es überwiegend eher um die Geschichte der Systembildung in der Christologie und Theologie überhaupt, deren gegenwärtige Bedeutung freilich unverkennbar ist. Die erste Abhandlung „Vom Symbolum zur Summa“ erhellt den weithin nur in schwachen Spuren sichtbaren Weg von der spätpatristischen Theologie zu den frühen scholastischen Systematisierungen des Überkommenen; die zweite (Fulgentius von Ruspe „De Fide ad Petrum“ und die „Summa Sententiarum“) untersucht denselben Vorgang an einer besonders hervortretenden Nahtstelle zwischen beiden Zeiten. An dritter Stelle folgt dann ein Panorama der systematischen Probleme, wie sie sich am Vorabend des Konzils (1957) darstellten: „Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie“. Es ist fast erregend zu sehen, wie weit sich die Fragestellungen heute schon wieder verschoben haben und wieviel Wichtiges dabei doch auch liegengeblieben ist; G. selbst skizziert in dem neu verfaßten Nachwort eine Wegweisung für die Fortführung in die Gegenwart. Der letzte Abschnitt „Mit ihm und in ihm“ greift mit der Analyse des Themas „Das Mysterium und die Mysterien Christi“ ein Problem auf, das nicht zuletzt von Karl Rahner der sich erneuernden Theologie wieder auf den Weg gegeben wurde. G. entwickelt es in der Perspektive seiner geschichtlichen Variationen und läßt so Vorübergehendes und neu Aufgegebenes schön sichtbar werden.

Im Vorwort des Buches vergleicht der Verf. seine Untersuchungen mit Bergwerksarbeit, die „unter Tage“ geschieht. „Die Ergebnisse solchen Arbeitens lassen sich nicht auf dem Wochenmarkt der Theologie anbieten“ (5). Gerade das macht ihren Wert aus. Das schnell Verkäufliche ist auch das schnell Veraltende. Hier aber findet man wirklich „Grundlagenforschung“, Erkenntnis jener geschichtlichen Zusammenhänge, von denen das Denken auch da noch bestimmt wird, wo es vergeßlich geworden ist und sich nur noch dem Heute und Morgen zuwenden will. Daß der Raum zwischen Bibel und Gegenwart nicht leersteht und nicht mit Belanglosigkeiten angefüllt ist, die man schließlich auch überspringen kann, wird jedem aufmerksamen Leser deutlich. Die tief zurückreichenden Wurzeln gegenwärtiger Probleme

werden sichtbar, und man begreift, wie sehr eine christologische Arbeit, die solches nicht wissen will, faktisch im Blinden tappt und mit Größen arbeitet, deren tieferen Gehalt sie gar nicht kennt. So ist dieses Buch gerade für das heutige Bemühen um eine Relecture der christologischen Probleme von höchster Bedeutung.

J. Ratzinger

IV

Kasper, Walter, *Jesus der Christus*. 8^o (332 S.) Mainz 1974, Grünewald.

Mit dem vorliegenden Buch haben wir eine „Dogmatik“ der Christologie vor uns, die aus zehnjähriger Vorlesungstätigkeit hervorgegangen und dabei in einem ständigen Arbeitsprozeß verwandelt worden ist. Auch so will K. sein Werk nicht als Endpunkt, sondern als „Anstoß zu weiterem Nachdenken“ (9) verstanden wissen. Obwohl nicht als Gegenstück zu Küngs „Christ sein“ entworfen, besteht seine Gegenwartsaufgabe gerade darin, zu zeigen, wie die dogmatische Christologie im Geiste der Paradosis und doch in steter Auseinandersetzung mit der modernen Geistesgeschichte und Problematik entfaltet werden kann. Der Ursprungsort der Christologie K.s ist in der katholischen Tübinger Schule zu suchen. K. Adam und J. R. Geiselman sind ihre besonderen Ahnen, Hegel und Schelling Anreger zu einer neuen, über die Scholastik weit hinausführenden Synthese, die die Ergebnisse der modernen Exegese und theologischen Forschung verarbeitet. K. versteht es meisterhaft, die verschiedenen Positionen einzelner moderner Autoren oder die ganzen Entwicklungen, besonders der neueren Zeit, zu kennzeichnen und so den eigenen Standort und Ausgangspunkt abzustecken. Vgl. seinen Vortrag auf der Tagung der deutschen „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen“ in Luzern (1.1.–4.1.1975), in: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute* (QuD 72) (Freiburg – Basel – Wien 1975) 141–170: „Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie“. Darin zeichnet er die Problemstellung in der liberalen Theologie, die Diskussion in der protestantischen Theologie und schließlich die Neuansätze in der katholischen Theologie. Er betont sowohl hier (152), wie auch im vorliegenden Buch (9), daß sich eine katholische Christologie von einer protestantischen nicht nur theologie- und geistesgeschichtlich, sondern – zumindest in ihrer herkömmlichen Gestalt – auch prinzipiell durch die konstitutive Bindung an die kirchliche Tradition abhebt. Die Neuansätze unterscheiden sich dadurch, in welchem Verhältnis sie zu dieser Tradition stehen, als deren Exponenten die Konzile von Nikaia und Chalkedon gelten. Was heißt in diesem Zusammenhang „grundsätzliche Anerkennung“ der Legitimität dieser Konzile, was heißt „Interpretation“? K. verweist auf *K. Rahner*, „Chalkedon – Ende oder Anfang?“ (in: *Das Konzil von Chalkedon III* [Würzburg 1954] 3–49), wo von der Tradition gesagt wird, daß sie gerade dadurch ihre Bedeutung bewahrt, daß sie dadurch lebendig bleibt, „indem sie erklärt wird“ (a.a.O. 4).

Das betrifft nicht nur die in den Konzilsdokumenten verwandten Begriffe und Ausdrücke, sondern auch die ihnen zugrundeliegenden Schemata und Totalkonzeptionen. Wie H. Küng stößt auch K. auf das Problem der „Christologie von unten“ und der „Christologie von oben“. In dem genannten Vortrag werden als Ansätze und Versuche zu einer „von unten“ her ansetzenden Deutung die Entwürfe etwa von Déodat de Basly, Teilhard de Chardin, P. Schoonenberg, K. Rahner und H. Küng genannt und gewürdigt, die selbstverständlich als sehr verschieden (besonders im Blick auf Rahner) zu betrachten sind (152–165). Daraus ergibt sich für K. die Problematik der gegenwärtigen Christologie. Nach der Analyse der verschiedenen Entwürfe stellt er dezidiert fest: „Das Programm einer Christologie ‚von unten‘ als Programm einer situationsgerechten Übersetzung des zentralen Inhalts des christlichen Glaubens hat sich in den bisher vorliegenden Entwürfen weder was seinen Ansatz noch was seinen Inhalt, nämlich die Frage nach der Person Jesu, angeht als tragfähig erwiesen, um das unterscheidend Christliche zur Geltung zu bringen. Das

kann freilich nicht heißen, daß wir nun wieder ungestört im alten Trott weitermachen. Die Probleme, die zur Christologie ‚von unten‘ geführt haben, und die Fragen, die sie an die alte Christologie ‚von oben‘ stellt, sind damit ja nicht aus der Welt geschafft...“ (165). Die Grundfrage für unser Sprechen von Jesus Christus heute heißt: wie kann die Identität des christlichen Glaubens gewahrt und seine Relevanz zur Geltung gebracht werden (ebd.). Den eigenen Weg legt K. so aus: 1. Der Ausgangspunkt ist das Bekenntnis: „Jesus ist der Christus“, als Ausdruck und Zusammenfassung des in der Kirche gelebten Glaubens, der phänomenologisch zu erheben ist. 2. Der Inhalt der Christologie wird bestimmt als Synthese, die einseitigen Jesuanismus ebenso vermeidet wie eine einseitige Kerygma- und Dogma-Christologie (in diesem Zusammenhang ist es nützlich, aus der Übersicht von W. G. Kümmel, Ein Jahrzehnt Jesusforschung [1965–1975]: ThRdsch 40 [1975] 289–336, die Ausführungen zu W. Schmithals, U. Wilkens, S. Schulz [304–307] zu studieren.) Für den Inhalt ist fernerhin von der Einheit von irdischem Jesus und erhöhtem Christus auszugehen. Dies sei der Rahmen, innerhalb dessen das chalcedonische Modell der Einheit von wahrer Gottheit und wahrer Menschheit zu betrachten sei, und nicht umgekehrt. Das Dogma von Chalkedon ist nur dann sachgemäß entfaltet, wenn es als „gültige Interpretation der Geschichte und des Geschicks Jesu Christi“ verstanden wird (166). Hier scheint also der Akzent auf dem „erhöhten Christus“ zu liegen. Es ist wohl nicht so leicht, in dieser Spanne vom „irdischen Jesus“ zum „erhöhten Christus des Glaubens“ das Dogma von Chalkedon einzubauen, bevor nicht sichtbar gemacht ist, wie der konkrete Jesus von Nazaret auf ein tieferes Persongeheimnis hinweist, und dies schon als irdischer, und nicht allein als erhöhter. Man mag den Stellenwert von Auferstehung und Erhöhung noch so hoch ansetzen, die Frage bleibt, wie weit das Factum der Auferweckung auf die Gottheit Jesu verweisen kann. Nicht ohne Grund schaltet K. in seinem 3. Punkt um auf die konkrete Frage: Wer ist Jesus Christus? Richtig betont er, daß hier nicht sofort die Einheit von Gottheit und Menschheit als Antwort ins Spiel gebracht werden darf. Auszugehen ist vielmehr vom personalen Verhältnis Jesu zu „seinem Vater“. „Die spätere Christologie ist im Grunde die ontologische Auslegung dieses ontischen Verhältnisses“ (a.a.O. 167). Die Möglichkeitsbedingung dieser Einheit ist aber der „Logos“, d. h. die Selbstmitteilung des Vaters an Jesus, den Sohn. Um zur Verbindung von Punkt 2 und 3 zu kommen, wäre wohl der Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2, 5–11) mehr auszuwerten, der etwas kurz wegzukommen scheint (vgl. im Buch 204). Er bietet zwei Vorteile: (1) Der Titel Kyrios und Sohn erweisen sich als eng zusammengehörend, und zwar ganz in der Perspektive, auf die K. so großen Wert legt, nämlich so: die Akklamation von Phil 2, 11 preist Christus als Kyrios „zu Ehren des Vaters“. M. Hengel hat dies gesehen, indem er diese Ehre des Vaters als Ziel von Schöpfung und Geschichte, genauer als Ziel der Selbsterschließung durch den Sohn erkennt (Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum, in: H. von Stietencron, Der Name Gottes, Düsseldorf 1975 [90–111] 106, mit dem Hinweis auf 1 Kor 15, 28: „Wenn ihm aber alles untertan ist, dann wird sich auch der Sohn dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat, damit Gott sei alles in allem“, um daraus zu folgern: „Kehrt der Sohn am Ende aller Dinge zum Vater zurück, so ist er auch von ihm ausgegangen). (2) Der Philipperhymnus als älteste Christologie des NT bietet wohl den besten Rahmen, um die Forderungen K.s für den Ansatz der Christologie zu erfüllen: das Dogma von Chalkedon von der Interpretation von Geschichte und Geschick Jesu, der vom Vater kommt und zum Vater geht, einzubauen. – K. übersteigt sicher eine „Naturen-Christologie“, wenn er dieses personale Verhältnis zwischen Jesus und seinem Vater (offenbar in der Gesamtperspektive des Weges Jesu) eschatologisch betrachtet und als endgültige Selbsterschließung Gottes erkennt. „Deshalb gehört dieses Verhältnis ins ewige Wesen Gottes hinein. Die Präexistenz des Sohnes ergibt sich notwendig aus dem

eschatologischen Charakter des Christusgeschehens. Gott ist also von Ewigkeit her relational“ (im Luzerner Vortrag 167; im Buch 206 ff.). Christusgeschehen wird also zur Offenbarung Gottes selbst. Dazu gehört auch die pneumatologische Dimension. Die Relation zwischen Vater und Sohn „hat ‚im Geist‘ die Freiheit, sich in die Schöpfung hinein auszuweiten und Jesus Christus in seiner Kreatürllichkeit ‚unvermischt und ungetrennt‘ in sich aufzunehmen. Die Alternative zur traditionellen Christologie wie zu den behandelten modernen Neuansätzen ist darum eine trinitarisch und letztlich pneumatologisch begründete Christologie“ (169). Darin sieht K. die Einheit in der Spannung einer Christologie „von unten“ und „von oben“ sowie die Möglichkeit zu einer Begründung der christlichen Praxis: „Wenn die Relation zwischen Vater und Sohn die eschatologische Wirklichkeit ist, die durch den Geist zur universalen Auswirkung kommt, dann bedeutet dies eine grundlegende Neubestimmung des Wirklichkeitsverständnisses. Freiheit in der Liebe erweist sich als der Sinn von Sein“ (ebd.). Der Hinweis möge genügen, daß durchgehend die eschatologische Dimension der Christologie einbezogen ist (im Buch S. 86–92. 134–140. 168–170. 221–230, hier i. V. m. der Thematik von der universalen Christologie. Vgl. A. Ganoczy, Jesus der Christus für alle Zeiten?: TrierThZ 84 [1975] 338–350).

Diese im genannten Vortrag nur kurz entwickelten Thesen stellen die Zusammenfassung besonders des 3. Teils des Buches dar, der das „Geheimnis Christi“ entfaltet (191–322). Es ist interessant, dazu die Stellungnahme Küngs zu lesen (im Anschluß an den Luzerner Vortrag von K., a.a.O. 170–179), sowie die Replik K.s darauf (ebd. 179–183). Küng betont besonders seine Zustimmung zu dem eben genannten 3. Teil (173). Den eigentlichen Unterschied findet er aber „in der *mehr oder weniger konsequenten Anwendung des primären Kriteriums* der Christologie: Sehr viel leichter als ich meint Kasper den Jesus Christus des Neuen Testaments und den Jesus Christus der dogmatischen Tradition zur Deckung bringen zu können, so daß die *dogmatische* Christologie der alten und mittelalterlichen Kirche immer wieder als organische Weiterentwicklung einer (durchaus kritisch verstandenen) *biblischen* Christologie erscheint. Ein dogmatisches Vorverständnis macht sich bei der Interpretation der Schrift bemerkbar. Das primäre Kriterium der Christologie (= der biblische Jesus Christus) wird öfters, scheint mir, vom sekundären Kriterium (= der Lehre der Kirche) mit Hilfe eines kirchlich-idealistischen Entwicklungsdenkens überspielt“ (173). K. geht nach Küng zu rasch von einer funktionalen Christologie über zu einer essentialen, metaphysischen, ontologischen, von einer Sendungs- zu einer Seinschristologie, von der ursprünglichen Zwei-Stufen-Christologie zu einer ... Zwei-Substanzen-Christologie oder schließlich Zwei-Naturen-Christologie ...“ (ebd. 175). Es braucht nicht mehr dargelegt zu werden, wie sich hierin der theologische Grundsatz Küngs äußert, dessen Eigenart schon im Artikelteil dieses Heftes dargelegt worden ist.

K. betont demgegenüber, daß die Theologie sich nicht mehr „in die Situation der ersten Jünger Jesu“ versetzen kann, sondern ausgehen muß von einer „Phänomenologie des kirchlichen Glaubensbewußtseins“, und zwar in allen seinen Epochen. Dies ergibt sich auch daraus, daß sich der Glaube an Jesus Christus nicht nur auf den irdischen Jesus, sondern auf diesen Jesus, sofern er als „der auferweckte Christus im Geist bleibend in der Kirche präsent ist. Dem auferweckten und erhöhten Jesus Christus begegnen wir aber nur durch das Zeugnis der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. So läßt sich nicht nur hermeneutisch, sondern auch theologisch begründen, daß die kirchliche Glaubensgemeinschaft nicht nur persönlich-existentiell, sondern auch methodisch-wissenschaftlich der Ort ist, von dem aus Theologie allein möglich sein kann. Im Unterschied zur Religionswissenschaft ist für die Theologie die Kirche und ihre Glaubenstradition also nicht nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, sondern zugleich deren transzendente Möglichkeitsbedingung“ (in der

Replik K.s auf die Anmerkung Küngs zum Luzerner Vortrag, a.a.O. 129 f.). Dabei gibt K. zu, daß zwischen der ntl. und späteren konziliaren Christologie Kontinuität mit Diskontinuität zusammengehen. Das Spätere ist nicht die organische Weiterentwicklung, sondern die geschichtliche Vergegenwärtigung des Früheren, was wiederum modellhaft sein kann für die Aufgabe der Übersetzung der christlichen Botschaft heute. Damit ist K. seinem Tübinger Kollegen weit entgegengekommen, präzisiert aber seinen Dissensus ganz eindeutig: eine ontologische Interpretation der Person und Funktion Christi ist unerlässlich, aus bibel-theologischen, wie systematischen Gründen. Für dieses Problem Kontinuität in der Diskontinuität ist wohl noch zu beachten, daß die Verkündigung der Botschaft Jesu und von Jesus eingebettet war in Taufkatechese und Liturgie, ohne damit völlig zusammenzufallen. Diese Leit-schiene läßt sich in der Geschichte der Symbola in besonderer Deutlichkeit verfolgen, aber auch in den liturgischen Texten. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Taufbefehl von Mt 28, 19, wie z. B. in der Auseinandersetzung mit Arius deutlich wurde, der sich ebenso darauf berief wie seine Gegner (vgl. in der Replik K.s im Anhang zum Luzerner Vortrag, 182 f.). Die Diskontinuität und auch die Variabilität lagen auf dem Felde der Interpretation und waren weithin bedingt vom Sicheinlassen auf die Zeitphilosophie. Diese Variationen auf ihren Überlieferungswert zu prüfen, war die Aufgabe der großen Konzile, die auch nach Küng die wichtigen Garanten der Kontinuität des Glaubens sind (vgl. dazu die Ausführungen im Buch K.s, III. Jesus Christus – Mittler zwischen Gott und Mensch, 270–322). – Der große Wert der Christologie K.s besteht darin, daß er – mit aller Offenheit für Sprünge und Variationen – diese große Tradition ernst nimmt und als solche weiterzuführen sucht. Es ist wohl gut gelungen, über den mit Recht verschrieenen statischen Charakter einer *nach*-chalkedonischen Christuslehre hinauszuführen (in einem recht verstandenen „Chalkedon“ freilich liegt die ganze heilökonomische Dynamik durchaus beschlossen). In diesem Zusammenhang sei nochmals darauf hingewiesen, daß K. die Auferweckung Jesu in die systematische Theologie als solche einbaut. Das Leben Gottes erschöpft sich nicht in der Relation Vater–Christus. Es ist die Rolle des Heiligen Geistes, diejenigen, die sich zu Christus bekennen, an der Relation vom Vater zum Sohn teilhaben zu lassen. Die Auferweckung Jesu bedeutet von daher nicht nur die Rückkehr Jesu in die Gemeinschaft des Vaters, sondern auch den Beginn einer neuen Weise der Gegenwart des Herrn in der Geschichte. Der Heilige Geist universalisiert die Geschichte des irdischen Jesus und seines Kreuzestodes und seiner Auferweckung und macht sie dadurch mitteilbar und partizipierbar.

A. Grillmeier, S. J.

V

Schillebeecx, Edward, *Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden*. Aus dem Holländischen übersetzt von Hugo Zulauf. 8^o (670 S.) Freiburg i. Br. 1975, Herder.

Dieses Buch ist das Gegenstück zu Sch.s früherem Werk „Christus-Sacrament van de Godsontmoeting“, das 1960 in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde (Mainz, 31968). Das neue Buch hat in seiner Urfassung („Jezus, het verhaal van een levende“, Bloemendaal 1974) innerhalb eines Jahres drei Auflagen erlebt. Beide Werke spiegeln auf ihre Weise die theologie- und geistesgeschichtliche Situation, in der sie verfaßt wurden, wider. Zwischen ihnen klafft eine ganze Welt. Ein Vergleich der beiden Titel läßt schon ahnen, worum es geht. Die drei Elemente der früheren Formel: Christus – Sakrament – Gottbegegnung stammen aus dem Sprachbereich der überlieferten, kirchlich-konziliaren, nikänisch-chalkedonischen Christologie. Die Überschrift des neuen Werkes läßt vermuten, daß Sch. nun in eine kritische Distanz zu seinem früheren Buch und seiner Christologie getreten ist. Bezeichnenderweise wird es mit keinem Buchstaben mehr erwähnt. Was das sachlich bedeutet, wird im folgenden geprüft werden. Schaut man auf das neue Werk im ganzen, so drängt sich

der Eindruck einer gewissen Zwiespältigkeit auf, selbst wenn einzelne, auch längere Passagen sowohl inhaltlich als auch formal sehr gut gelungen sind. Dieser Eindruck läßt sich in drei Sätzen umschreiben: 1. Sch. versucht, der überkommenen konziliaren Christologie möglichst nahe zu kommen oder sogar ihre Wahrheit herauszustellen. 2. Sch. wagt das Experiment, die kirchlich-lehramtliche Abstützung dieser Christologie einzuklammern und sie stattdessen als Zielpunkt eines langen Weges „von unten her“ (504) sich ergeben zu lassen. Im Zentrum dieser Bemühung steht die Entfaltung der Erkenntnis, daß der historische Jesus von den Jüngern als der erwartete „endzeitliche Prophet“ erfahren wurde. 3. Sch. kommt zu seinem Ziel nur, weil er es von Anfang an bewußt angesteuert hat. Hätte er sich der Eigenlogik der faktisch gesetzten Einzelschritte auf seinem Weg überlassen, so wäre er wohl von ihm abgekommen oder in Sackgassen geraten.

Zu 1: Am Ende seines Buches (579–598) unternimmt Sch. einen durch große Behutsamkeit gekennzeichneten Versuch, sich an den „Grund der Abba-Erfahrung Jesu“ (579) heranzutasten. Die Abba-Erfahrung Jesu war bereits vorher als die „Quelle seines Lebensgeheimnisses, seiner Botschaft und seiner Lebenspraxis“ (227–238) dargetan worden. Im Hinblick auf spätere Überlegungen sei hier nur angemerkt, daß die Trinitätstheologie – denn um diese geht es bei der Ausmessung des „Grundes“ der Abba-Erfahrung Jesu – nicht als umfassendste Dimension einer Kreuzes- und Auferstehungstheologie entfaltet wird. Außerdem ist es nicht ohne Belang, daß der Verf. seine Überlegungen vorweg relativiert, indem er sie den „second-order-Glaubensaussagen“ (579) zuzählt. Nichtsdestoweniger stehen die christologischen Reflexionen, die die konziliare Christologie doch wohl einholen sollen, nun da, und diese Auseinandersetzung mit dem Buch geht von dem Eindruck aus, daß Sch. mit den abschließenden christologischen Aussagen seine eigentlichen, in Kontinuität zum früheren Buch stehenden Auffassungen zur Sprache bringen möchte.

In einem ersten Schritt zieht der Verf. die Kategorie der „Geschöpflichkeit“ bei, um den Grund der Abba-Erfahrung Jesu zu erhellen. Das bedeutet, „daß der Mensch Jesus eben als Mensch diese Person dank seiner konstitutiven Beziehung zum Vater ist, wie – auf seiner Ebene – jeder Mensch eben als Mensch diese Person dank seiner wesentlichen Beziehung zum erschaffenden Gott ist. Für Jesus bedeutet das, daß seine Beziehung zum Vater ihn *in seiner Menschheit* zum Sohn Gottes macht“ (582 f.). Aber die Kategorie „Geschöpflichkeit“ reicht nicht aus, um die besondere Gegenwart Gottes in Jesus zu beschreiben; denn er ist ja die Quelle definitiven Heils für die Menschen. „Die Frage ist also: Ist der allgemein schöpferische, konstitutive Akt Gottes der Grund für die bewußte oder mystische Verbundenheit Jesu mit dem Vater, dank seiner vollkommenen Erfüllung durch den Heiligen Geist? Oder ist dieser schöpferische, konstituierende Akt, gerade insofern er *zugleich* den Menschen Jesus zum Sohn des Vaters konstituiert, der Grund des Personseins und infolgedessen der mystischen Vereinigung Jesu mit dem Vater?“ (583). Sch. entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Diese Entscheidung aber bringt ihn auf den „Weg der Trinitarier“ (584). Der „Grund“ der Abba-Erfahrung Jesu wird sodann im Rahmen einer Trinitätstheologie bestimmt. Freilich kann das, was Trinität bedeutet, nur von Jesu Abba-Erfahrung her entwickelt werden. „Erst aus Jesu Leben, Tod und Auferstehung wissen wir, daß die Trinität die göttliche Weise von Gottes absoluter Wesenseinheit ist. Allein von Jesus von Nazaret . . . aus kann etwas Sinnvolles über Vater, Sohn und Geist gesagt werden“ (584). In diesem trinitätstheologischen Rahmen bestimmt der Verf. das „Wort Gottes“ als den „alles tragenden Grund der ganzen Jesuserscheinung“ (584). „Denn bedeutsam im Abba-Erlebnis Jesu ist, daß diese einzigartige Zuwendung Jesu zum Vater in absoluter Priorität ‚vorausgegangen‘ ist und innerlich getragen wird von der einzigartigen Zuwendung des Vaters selbst zu Jesus“ (584). Sch. nennt diese Zuwendung des

Vaters „das Wort“. Die konstitutive Hinbezogenheit Jesu auf den Vater, die seine Identität begründet, wird zugänglich in der Erfahrung, daß Jesus in Person das „Heil“ von Gott ist. – Von der so erreichten Ebene her errichtet der Verf. dann in mehreren Schritten ausdrücklich die Trinitätslehre. Der erste Schritt führt zur „heilsökonomischen Trinität“ von Vater, Jesus Christus, Hl. Geist. „Dem Vater gegenüber ist Jesus unverkennbar als Person zu bezeichnen . . . Auch dem Heiligen Geist gegenüber ist Jesus, wenn auch anders als dem Vater gegenüber, . . . eine Person. Das bedeutet, daß durch und in der Person des Menschen Jesus Gott uns als interpersonale Beziehung zwischen dem Vater, Jesus Christus und dem Heiligen Geist erscheint“ (586). – Der nächste Schritt läßt die Trinität von Vater, Sohn und Hl. Geist ins Licht kommen. Der entscheidende Satz lautet: „Aus der Abba-Erfahrung Jesu geht, aufgrund des Nachdrucks darauf, daß er den Willen des Vaters erfüllte, hervor, daß das gemeinte Korrelat von Vater deutlich ‚der Sohn‘ ist. Die von Jesus geoffenbarte Fülle oder Trinität der absoluten Einheit Gottes ist somit: Vater, *Sohn*, Heiliger Geist“ (587). Freilich wird an dieser Stelle noch nicht deutlich, in welchem Verhältnis der Mensch Jesus zum Sohn Gottes steht. „Als Offenbarung Gottes konstituiert Jesus deshalb nicht das, was in Gott dem ‚Sohn Gottes‘, dem Vater und dem Geist entspricht“ (587). Wie aber bestimmt der Verf. das Verhältnis zwischen „Jesus“ und „Sohn“ positiv? Er antwortet mit dem Begriff der „hypostatischen Identifizierung“, den er dem der „hypostatischen Union“ vorzieht (593). „Hypostatische Identifizierung“ wird so umschrieben: „Dieser Mensch, Jesus, ist in der menschlichen Begrenzung einer (psychologischen und ontologischen) personalmenschlichen Seinsweise identisch der Sohn, d. h. ‚der zweite‘ der trinitarischen Fülle göttlicher Einheit, ‚der zweite‘, der in Jesus zu *menschlichem* Bewußtsein und Mitmenschlichkeit kommt . . . So ist, dank der hypostatischen Identifizierung dessen, was von *Jesus aus* in Gott ‚Sohn Gottes‘ genannt wird, mit der personalmenschlichen Seinsweise Jesu, der *Mensch* Jesus eine konstitutive (Sohn-)Beziehung zum *Vater* . . .“ (592).

Der Verf. kommt zum Ende seiner Darlegungen zu zusammenfassenden Formulierungen wie diesen: „Wenn wir . . . von *Jesus aus* schließlich zur Trinität gekommen sind, können wir Jesus schließlich auch von der Trinität her selbst besser verstehen . . .“ (593). „Jesus von Nazareth, der auferstandene Gekreuzigte, ist der Sohn Gottes in der Weise eines wirklichen und kontingenten Menschen: Innerhalb des Seinsmaßes wahrer und unverkürzter historischer Menschheit brachte er uns – durch seine Person, Predigt, Lebenspraxis und seinen Tod – die lebendige Botschaft von der unbegrenzten Selbsthingabe, die Gott in sich selbst ist und auch für uns Menschen sein will“ (594). Sch. hat also herausgearbeitet, daß der „Grund“ der Abba-Erfahrung Jesu, die ihrerseits Quelle seines Lebens und Sterbens ist, in seinem „Sohn-Gottes“-Sein besteht. Dieses aber kann in den Kategorien von Schöpfer und Geschöpf nicht zureichend expliziert werden. Das „Sohn-Gottes“-Sein Jesu kann vielmehr nur im Rahmen einer Trinitätstheologie reflektiert werden. Daß dabei über die „heilsökonomische“ Trinität hinaus auch die „immanente“ Trinität ins Spiel kommt, wird nur gerade noch angedeutet; aber auch das ist nicht ohne Bedeutung. Für den Verf. ist nämlich mit all dem bisher Gesagten gegeben, „daß Gott nicht erst bei der Menschwerdung Jesu Christi ‚trinitarisch‘ *wird*; diesen Gedanken kann ich nicht denken“ (593).

Auf ein Detail sei noch hingewiesen: an mehreren Stellen (583; 598) bezeichnet der Verf. die Abba-Erfahrung als Erfahrung einer „mystischen Verbundenheit bzw. Vereinigung“ Jesu mit dem Vater. Eine mystische Vereinigung gilt gewöhnlich als Zielpunkt eines *Aufstiegs* des Menschen von der Welt zum Geist (Gottes) (während die konziliare Christologie die Bewegung Christi als „*Abstieg*“ deutet: *descendit de caelis*). Wenn Sch. Jesus auf der letzten Seite seines Buches noch als „Mystiker“ bezeichnen kann und damit offensichtlich das Wesen Jesu von Nazaret umschreibt,

so wirkt sich hier bis ins Innerste der trinitätstheologischen Überlegungen hinein aus, was im folgenden näher zu untersuchen ist: daß der Verf. eine „Christologie von unten“ (504) entworfen hat. Trotzdem wird man sagen können, daß er im Schlußabschnitt seines Buches die kirchlich-konziliare Christologie im Auge gehabt hat. Letztlich ging es ihm – trotz allem noch zu Sagenden – um sie.

Zu 2: Es ist kein Zufall, daß sich die Aussagen über die trinitarischen Dimensionen des Seins und Handelns Jesu erst am Ende des Buches finden; darin wird erkennbar, daß sie für den Verf. – jedenfalls methodisch – zwar als Ziel, nicht aber als Ausgangspunkt fungierten. Er steuert das Ziel zwar von Anfang an an, unternimmt aber bewußt das Experiment, diese Aussagen als Ende eines langen Weges sich ergeben zu lassen. Der Ausgangspunkt dieses Weges ist nun bewußt nicht der Christusglaube als von der Kirche zu glauben vorgelegter, sondern die Erfahrungssituation des modernen Menschen einerseits und Jesus von Nazaret, wie ihn die neueren exegetischen Untersuchungen vorstellen, andererseits. Der Begriff „Erfahrung“ spielt in den Überlegungen, mit denen Sch. einsetzt, eine Schlüsselrolle. Diese Wahl seines Ausgangspunktes stammt aus seiner großen Sensibilität für gegenwärtige Fragestellungen und aus dem Willen zur Identifikation mit den Menschen, denen er begegnet und die ihren Glauben an Christus nicht ohne Mühe aufrecht erhalten. – Darum formuliert er sein Programm zu Beginn so: „Als Glaubender will ich kritisch nach der menschlichen *Verständlichkeit* des christologischen Glaubens an Jesus, vor allem in seinem Entstehen, suchen. Auge in Auge mit den vielen realen Problemen ist es mir fast in der Tat sowohl um eine ‚fides quaerens intellectum‘ als auch um einen ‚intellectus quaerens fidem‘ in einem zu tun; das heißt, in der gleichen Ehrfurcht vor dem Glauben und vor der menschlichen Vernunft will ich nach dem verständlichen Sinn des christologischen Glaubens an Jesus von Nazareth für heutige Menschen suchen“ (27). Der experimentelle Charakter des Unternehmens, dessen Eigenart sich aus einer methodischen Einklammerung des christologischen Dogmas als der Basis der kirchlichen Christologie ergibt, ist unverkennbar. Nicht ohne Grund lautet der Untertitel: „Ein christologischer Versuch“. „Glaubend, aber mich identifizierend mit den Zweifeln über den ‚kirchlichen Christus‘, die ich um mich herum – in Holland und überall anderswo, wohin ich kam – scharf ausgesprochen sah, manchmal aggressiv, dann wieder voller Trauer, bei anderen aufgrund eines existentiellen Nicht-mehr-Könnens wie früher, habe ich ‚methodisch‘, das heißt methodisch vom Dogma absehend (wenn auch im Bewußtsein, daß dieses faktische Dogma mich zum Suchen antrieb), Spuren suchen und ihnen folgen wollen, ohne vorher zu wissen, wohin mich dies bringen würde – ohne gar zu wissen, ob dieser Ansatz letztlich nicht mißlingen würde...“ (28). In der methodischen Abstraktion von der Vorgegebenheit der grundlegenden Daten der Christologie durch das kirchliche Dogma liegt in der Tat eine der zentralen Entscheidungen des Verf., ohne die das Buch nicht so hätte geschrieben werden können, wie es nun vorliegt.

Sch. beschreibt in einer umfänglichen „Situationskizze“ (14–27) in eindrucksvoller Weise die „Zweifel über den ‚kirchlichen Christus‘“, mit denen er sich identifiziert: 1. Die Heilerwartungen des heutigen Menschen haben weitgehend andere Inhalte als die des Zeitgenossen Jesu. Wie kann Jesu von Nazaret dann als Bringer des Heils auch für heute erwiesen werden?; 2. Die Behauptung, *nur* in Christus sei Heil, stößt auf den Widerspruch anderer Religionen und Kulturen; 3. Es gibt heute außerkirchliche Jesus-Interpretationen, die den Ausschließlichkeitsanspruch der kirchlichen Jesus-Deutung bestreiten; 4. Innerkirchlich haben sich Polarisierungen ergeben dadurch, daß die einen sich mehr auf den irdischen Jesus, die anderen sich eher auf den erhöhten Christus berufen; 5. Die Wahrheitsfrage angesichts der christologischen Aussagen stellt sich erneut in voller Schärfe. Der Rückzug auf die

Behauptung, die Bedeutung Jesu werde nur in individueller, existentieller Erfahrung erfassbar, ist ein Ausweichen vor berechtigten Fragen; 6. Dem kirchlichen Antisemitismus, den es gegeben hat, ist der Boden zu entziehen.

Wer wollte behaupten, daß diese Schwierigkeiten aus der Luft gegriffen seien! Sch. hat den Finger auf Probleme gelegt, die in der Tat heute viele Christen bedrücken und oft zur Aufgabe des Christusglaubens führen. Er betont ausdrücklich, daß er sein Buch aus einer „pastoralen Intention“ (33) geschrieben habe.

Für den Verf. selbst hat offensichtlich die erstgenannte Schwierigkeit das größere Gewicht: wenn die Jünger in Jesus das endgültige Heil von Gott erfahren haben, – wie läßt sich diese Erfahrung auch heute herbeiführen? Diese Frage ist es denn auch, die zur Struktur des ganzen Buches führt: Nach einem vorbereitenden ersten Teil (35–91) beschreibt der Verf. im zweiten (93–351), daß und wie Jesus seinen Zeitgenossen als Heil von Gott erfahrbar wurde. Der dritte Teil ist der Schilderung der verschiedenen Formen der Versprachlichung der ursprünglichen Heilserfahrung durch die frühen Jesusgläubigen gewidmet. Dabei zeigt sich eine breite Variabilität dessen, was bereits damals „Heil in Jesus von Gott“ bedeutete. Das ermöglicht es, schließlich im vierten Teil (507–598) die Frage nach der Gestalt zu stellen, die dieses Heil heute haben müßte und was von daher über den Heilbringer Jesus von Nazaret selbst zu sagen wäre.

Dem gewählten Einstieg entspricht es, daß die Darstellung des historischen Jesus einen breiten Raum einnimmt; denn dieser ist es, der ursprünglich als der Bringer des „definitiven Heils von Gott“, wie es immer wieder heißt, erfahren wurde. Der Verf. hat die neuere exegetische Literatur eingehend studiert und ihre Ergebnisse in seinen Argumentationsgang eingebaut. Es ist bewundernswert, mit welcher Sicherheit er sich auf dem exegetischen Terrain zu bewegen weiß. Dennoch stellt sich die Frage, ob er seinen Entwurf nicht zu vorschneil auf exegetischen Aussagen basieren läßt, die das Stadium des Hypothetischen noch nicht wirklich überwunden haben. Nur ein Beispiel: Die Exegeten, die sich in den letzten Jahren eingehend mit der Q-Quelle und ihrer Theologie befaßt haben, gehören zu den wichtigsten Gewährsleuten Sch.s und werden von ihm am meisten zitiert: D. Lührmann, K. Berger, S. Schulz u. a. Daß freilich die Q-Quelle, die hinter ihr stehende Q-Gemeinde und die Q-Theologie keine so sichere Basis sind, wie der Verf. offensichtlich voraussetzt, darf nicht übersehen werden (vgl. dazu G. Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum* [Stuttgart 1970]; *ders.*, Was ist ein Logion?: ZNW 61 [1970] 172–182; E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* [München 1971]; u. a.). Die vielen Detailentscheidungen bleiben der fachexegetischen Diskussion zur Beurteilung überlassen.

Auf zwei Positionen, die Sch. einnimmt und die sein Buch grundlegend prägen, sei dennoch eigens hingewiesen.

a) Der Verf. betont, daß der historische Jesu „an sich“ (61) weder von Interesse noch auch überhaupt zugänglich sei, sondern „daß manche Versuche der Vertreter der sogenannten ‚New Quest‘ noch immer liberale Reste enthalten, so daß sie in Wirklichkeit nach einem ‚Phantom‘ suchen, einer Art Jesus von Nazaret ‚an sich‘. Und dies scheint mir in der Tat nicht nur ein fruchtloses Unterfangen, sondern auch theologisch, kirchen- und gesellschaftskritisch und vor allem religiös ohne jede Perspektive“ (60 f.). Die Alternative liegt für Sch. nun keinesfalls in der Kerygmatische R. Bultmanns u. a.; von ihr setzt er sich mehrfach eindeutig ab (41; 61 f., 66 etc.). Er sucht einen mittleren Weg: Jesus von Nazaret ist nur im Reflex derer, die in ihm das Heil erfahren, zugänglich. Was aber diese Menschen als Heil erfahren konnten, hängt innerlich mit der Unheilsituation zusammen, die sie bedrückte und aus der sie herausfinden wollten. Daraus resultiert eine konstitutive Variabilität des Jesus-Bildes und dessen, was jeweils Heil bedeutet. „Jesu Angebot an Menschen einer fast zweitausend Jahre zurückliegenden Zeit ist konkret nicht dasselbe wie sein –

trotzdem permanentes – Heilsangebot an Menschen des 20. Jahrhunderts; denn unser Bedürfnis nach Befreiung und Heil erhält eine geschichtliche Füllung aus unseren konkreten Verhältnissen. Ich sagte schon: Wenn Jesus für uns heute das endgültige Heilshandeln Gottes ist, wie es das für die damaligen Menschen war, so bedeutet dies, daß die Beziehung zu der immer neuen Gegenwart mit-konstitutiv ist für die konkrete Gestalt seines Angebots“ (60, ähnlich 48 f. 49–54, bes. 53; etc.). Hier drängt sich freilich die kritische Frage auf (die später noch einmal aufgegriffen wird), ob die entscheidenden Heilsbedürfnisse: Sehnsucht nach Befreiung aus Schuld und Tod, die der Variabilität nicht so unterworfen sind wie andere, demgegenüber sekundäre Heilssehnsüchte, hier nicht doch allzu sehr aus den Reflexionen ausgeklammert sind.

b) Der Verf. arbeitet breit heraus, daß die ersten Jesus-Anhänger in Jesus den „endzeitlichen Propheten“ gesehen haben. „Jesus ist der eschatologische Prophet“ – das ist nach Sch. „das Grundcredo allen Christentums“ (398). Die Identifizierung Jesu mit dem eschatologischen Propheten war bereits vorösterlich möglich und wurde damals auch bereits vollzogen. Alle nachösterlichen Credo-Modelle erscheinen als Entfaltungen dieses Grundcredos. Von dieser Erkenntnis her insistiert der Verf. – gegen Bultmann und die gesamte Kerygma-Theologie – immer wieder auf der Kontinuität zwischen der vor- und der nachösterlichen Christologie. „Daß das Bindeglied zwischen dem irdischen Jesus und dem kerygmatischen Christus die allen Credorichtungen gemeinsame Anerkennung des irdischen Jesus als eschatologischer Prophet ist... und daß diese Identifizierung... höchstwahrscheinlich schon vorösterlich ist, hat enorme Konsequenzen. Es deutet auf eine große Kontinuität zwischen dem Eindruck, den Jesus während seiner irdischen Lebensstage gemacht hat, und den augenscheinlich ‚hoch-christologischen‘ Kerygmata oder Glaubensbekenntnissen der Kirche nach seinem Tod“ (425). „In diesem Modell erkannten sie [die ersten Jesusjünger] Jesus vollkommen wieder: so, wie er ihnen im täglichen Umgang erschienen war“ (419). Die Ankündigung des eschatologischen Propheten findet sich vor allem in Dt 18, 15–18 und in Mal 3, 1.23 f. Die Haupttexte, die sein Wesen beschreiben, stammen aus Deutero- und Trito-Jesaja (42, 1–6; 49, 1–3; 57, 7; 59, 21; 61, 1–2). Der Nachweis, daß die Jünger in Jesus den eschatologischen Propheten gesehen haben, nimmt einen breiten Raum des Buches in Anspruch.

Wenn der Verf. Jesus als den eschatologischen Propheten herausstellt, entspricht er damit übrigens einer weitgehend übereinstimmenden Auffassung der heutigen historischen Jesus-Forschung. 1962 hatte F. Hahn über den endzeitlichen Propheten noch in einem wenn auch umfangreichen „Anhang“ zu seinem Buch „Christologische Hoheitstitel“ gesprochen (Göttingen 1962, 351–403). Inzwischen ist die Kategorie des eschatologischen Propheten an die erste Stelle vorgerückt (vgl. dazu z. B. *Fr. Schneider*, *Jesus der Prophet* (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1973). F. Mussner formulierte kürzlich, es sei zu verstehen, „daß am Anfang, besonders im palästina-judenchristlichen Bereich der Urkirche, die Prophetenchristologie das Feld weithin beherrscht hat“ [*F. Mussner*, *Ursprünge und Entfaltung der ntl. Sohneschristologie*, in: L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (Qd 72) (Freiburg 1975) 77–113, hier 90].

Sch. sieht in dem eschatologischen Prophetentum Jesu den Grund dafür, daß seine Zeitgenossen ihn als den Bringer endgültigen Heils von Gott her erfahren konnten. „Die Seele“ des Prophetentums Jesu aber ist seine Abba-Erfahrung, die vom Verf. im letzten Teil des Buches trinitarisch expliziert wird. Die entscheidende Stufe auf dem Weg zu diesem Ziel ist die Deutung Jesu mit Hilfe der Kategorie des endzeitlichen Propheten im zentralen Teil des Werkes.

Zu 3: Führt Sch.s Weg wirklich zu dem vorgegebenen Ziel? Man zögert diese Frage zu bejahen, denn viele exegetische und systematische Einzelentscheidungen haben die

Richtung verändert oder den Weg zu einer Sackgasse gemacht.. Freilich überläßt sich der Verf. letztlich nicht der Eigenlogik der von ihm gesetzten Einzelschritte. Zwei Problemkomplexe werden im folgenden näher untersucht:

a) Es geht zunächst um das (formale) Problem, das sich im Stichwort „Kirche und Kanon als Voraussetzungen der Theologie“ anzeigen läßt. Sch. möchte vom kirchlichen Vorgegebensein einer bestimmten Christologie abstrahieren. Das impliziert eine Relativierung des Kanons der ntl. Schriften, denn es besteht ein enger sachlicher Zusammenhang zwischen der im NT kanonisierten und in den Konzilien von Nikaia und Chalkedon dogmatisierten Christologie.

Die trinitarische Christologie der kirchlichen Überlieferung steht faktisch (und nicht ohne inneren Grund) in Kontinuität zu der paulinischen und johanneischen Paschachristologie. Für den Verf. aber ist diese nur eine der Möglichkeiten, wie die frühen Christen ihre Jesus-Erfahrung versprachlichten. Ofters wird betont, daß diese Paschachristologie keineswegs die zur Artikulation des Jesus-Geschehens geeignetste gewesen sei: „Seit dem Konzil von Nizäa wurde ein bestimmtes christologisches Modell – das johanneische – in einer sehr begrenzten Richtung zur Norm erhoben, und in Wirklichkeit hat allein diese Tradition in den christlichen Kirchen Geschichte gemacht. Dadurch kamen die Möglichkeiten des synoptischen Modells in der Geschichte nicht zu ihrem Recht; das Modell wurde in seiner Dynamik gehemmt und begann zu den ‚vergessenen Wahrheiten‘ des Christentums zu gehören. Zwar ist unsere Zeit nicht durch eine vermittelnde kontinuierliche Tradition mit bestimmten vornizänischen Christologien verbunden, aber es gibt doch in unserer kulturellen und gesellschaftlichen Lebenserfahrung Faktoren, die ständige Fragen an die dominierende Geschichte der nizänischen Geschichte stellen und dadurch Perspektiven eröffnen, die einen Ausblick auf vornizänische Möglichkeiten bieten“ (504 f.).

Aber nicht erst das Konzil von Nikaia hat die johanneische und paulinische Pascha-Christologie zur Norm erhoben. Dies geschah bereits durch die Umgrenzung des Kanons der ntl. Schriften, wie Sch. selbst verschiedentlich andeutet (z. B. 350; 357). Er stellt die Verbindlichkeit des Kanons mehrfach in Frage. Einmal heißt es: „Die Gefahr dieses Credo[s] [des paulinisch-johanneischen Pascha-Credo] liegt ... darin, daß es alle anderen Aspekte, m. a. W. das Legitime in den anderen Credo-Schemata und das darin anders ausgerichtete historische Interesse für Jesus von Nazareth, zu verkennen droht. Diese Credo-Richtungen der Pascha-Christologie als solche darf man daher nicht als kanonisch bezeichnen“ (386; vgl. außerdem 46; 357 ff.). Sch. gibt den synoptischen und vorsynoptischen, d. h. insbesondere vormarkinischen und als Q-Quelle bezeichneten Traditionen einen eindeutigen Vorrang vor allen späteren Strömungen. In den frühen Traditionen wird am deutlichsten die Kategorie des eschatologischen Propheten greifbar. Und sie bieten die Versprachlichungen der ursprünglichsten Jesus-Erfahrungen.

Wenn Kirche und Kanon nicht mehr die Basis der Christologie bilden, wird das Jesusbild variabel, und auch der eigene Versuch Sch.s, am Ende des Buches doch noch zu einer trinitarischen Dimensionierung der christologischen Aussagen zu kommen, verliert an Verbindlichkeit – was ja auch vorweg vom Verf. zugestanden wird, wenn er sie zu „second-order-Glaubensaussagen“ relativiert (579). Die Behauptung, das je neu zu errichtende Jesusbild habe sich dennoch stets vom vor-synoptischen korrigieren zu lassen, schrumpft zu einer letztlich belanglosen Ermahnung zusammen (z. B. 66; 536; ff.). Zwar lastet der Verf. der historischen Erforschung des NT nicht die Begründung des Glaubens an den „Bringer des definitiven Heils von Gott her“ auf: „Die historisch-kritische Beschäftigung mit Jesus kann tatsächlich nicht die Grundlage für den Glauben legen“ (65). Dies hat stattdessen eine „Vertrauensoption“ zu leisten. Aber darin liegt nun doch ein überstark dezisionistisches Moment. „Der christliche Glaube, d. h. eine *bestimmte* Jesusinterpretation, trifft eine Entscheidung gegenüber dieser für die historisch-kritische Forschung offenbleibenden

Ambivalenz und weist im Glauben die Rechtmäßigkeit einer nichtchristlichen (z. B. jüdischen, säkularen oder atheistischen) Jesusinterpretation faktisch ab. Der Gläubige tut dies aufgrund einer Vertrauensoption und erklärt damit die eindeutige, nämlich christlich-gläubige Interpretation zu der einzig wahren, d. h. zu der der historischen komplexen Wirklichkeit Jesu treu entsprechenden (obwohl im Ausdruck multiformen), Antwort“ (65; ähnlich 239; 262; 533; 535; 555; 565 f.). Aber, wer legt denn fest, was „christliche Interpretation“ heißt. Je ich? – Es ist deutlich, daß die Jesus-Interpretation ins Willkürliche abgeleitet, wenn sie nicht einen Anhalt am ntl. Kanon und am kirchlichen Glauben, der sich in den Entscheidungen von Nikaia und Chalkedon artikuliert hat, besitzt. Man mag zwar zu der Erkenntnis kommen, Kanon und Kirche als Rahmen für die theologische Reflexion nicht akzeptieren zu können. Man hat dann aber auch die logischen Folgerungen aus dieser Entscheidung zu bejahen: das Christusbild löst sich ins letztlich Unentscheidbare auf.

b) Der zweite Fragenbereich betrifft inhaltliche Fragen nach Sinn und Stellenwert der auch im vorliegenden Entwurf implizierten Kreuzes- und Auferstehungstheologie. Obwohl der Verf. gegen Ende des Buches immer häufiger und selbstverständlicher vom „gekreuzigten Auferstandenen“ spricht, kennt er doch eine *theologia crucis et resurrectionis* nur in einem sehr reduzierten Sinne. Damit aber gerät in Gefahr, was er angezielt hatte: Jesus von Nazaret als den Bringer eschatologischen Heils von Gott zu erweisen. In dem Maße, als die Theologie des Mysteriums paschale ausfällt, wird das Jesus-Bild rejudaisiert. Dies aber führt konsequent zu einer Moralisierung des Glaubens. Der handelnde Mensch hat nun das Heil, das ihm aus seiner Not heraushelfen soll, in Orthopraxis selbst herbeizuführen. Dabei kann er konsequenterweise nicht an einem ihm und seinem Bemühen vorausliegenden Gesamtsinn der Geschichte *partizipieren*. Er kann einen solchen jetzt nur *antizipieren* (548). Die Treue zum Evangelium bekommt nun die Gestalt „einer Praxis faktischer Befreiung“ (552). Sch. nimmt die Präsenz eines Gesamtsinns der Geschichte nicht an, aber ihn müßte Jesus von Nazaret doch gebracht haben, und zwar ein für allemal (Hebr. 7,27; 9,12; 10,10), wenn er mit Recht der Bringer eschatologischen Heils genannt werden soll. Nun aber kann der Gesamtsinn nur für die Zukunft erhofft werden. „Die leidvollen Kontrasterfahrungen sind daher das negative und dialektische Bewußtwerden eines Verlangens und einer Frage nach kommendem Sinn und kommender realer Freiheit, nach Heil und Glück“ (552). – „Wenn sich die Geschichte konkret als ein unentwirrbares Knäuel von Sinn und Unsinn darbietet, stellt sich die Frage: Was trägt letztlich den Sieg davon: Sinn oder Unsinn? Und wie? Oder ist es eine Geschichte ohne Grenzen, für immer unbestimmt offen? Oder stellt diese Aporie uns die Frage: Müssen *wir* nicht anders werden und eine andere Geschichte machen? In jedem Fall ist dies letztere ein erster sinnvoller Entschluß: Laßt uns versuchen, sinnvoller Geschichte zu machen!“ (545). Eine Frage bleibt bei all dem aber letztlich ungelöst: Wer befreit aus Schuld und Sünde und aus Tod? Die Antwort der kanonischen Hl. Schrift und der überlieferten kirchlichen Christologie lautet: der gekreuzigte und auferweckte Christus. Diese Antwort schließt nicht aus sondern ein, daß wir Menschen sinnvoller Geschichte machen sollten. Aber es hängt nicht mehr nur von unserem Handeln ab, ob der Gesamtsinn der Geschichte am Ende ein positiver oder ein negativer ist. Die menschlichen Anstrengungen bilden vielmehr ein in den eschatologischen Gesamtsinn der Geschichte integriertes Echo zu dem, was im Leben, Sterben und Auferstehen Christi sich bereits definitiv „*propter nostram salutem*“ ereignet hat.

Was aber sagt Sch. über das Kreuz und die Auferstehung Christi? Zunächst seine Deutung des Todes Jesu. Er weist verschiedentlich darauf hin, daß zumindest der Q-Tradition eine Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu unbekannt war (vgl. z. B. 243). Die soteriologische Interpretation des Todes Jesu gehört einer späten Schicht an. Sie ist eine unter neuen historischen Bedingungen entstandene Weise, die Heilsbedeutung

des eschatologischen Propheten Jesus zu artikulieren. Die paulinische soteriologische Jesusdeutung kann eine in die Gegenwart reichende Verbindlichkeit nicht beanspruchen (vgl. 258). Sch. geht davon aus, daß der eigentliche Bruch bereits *vor* dem Tod Jesu stattgefunden hat: in der Ablehnung seiner Botschaft. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung konnte, ja mußte er schließlich mit einem gewaltsamen Tod rechnen. Aber er hat angesichts dieser Todeserwartung seine eigene Heilszuversicht nicht aufgegeben. Die Abba-Erfahrung Jesu zerbricht im Kreuzesleiden nicht. Sch. formuliert: „Die definitive und höchste Offenbarung Gottes fand daher in einer *stillschweigenden*, aber doch *äußerst innigen* Nähe Gottes beim leidenden und sterbenden Jesus statt, der darin die menschliche Lebensbedingung bis auf den tiefsten Grund durchlebt hat und zugleich seine unantastbare Zugehörigkeit zu Gott“ (578). Aber hier stellt sich die Frage, ob das biblische Wort von der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz (Mk 15, 34) durch das, was Sch. „stillschweigende Nähe“ nennt, eingeholt wird. Sünde, Leid und Tod bleiben letztlich *außerhalb* der Beziehung zwischen Jesus und Gott. Sie sind das Anti-Göttliche, das der Mensch zu überwinden hat. Das Kreuz ist „Index des zu bekämpfenden Anti-Göttlichen in unserer Menschengeschichte“ (578). Jesus hat das Anti-Göttliche durch seine unangestastete Zugehörigkeit zu Gott überstiegen. Demgegenüber betonte Paulus, daß Gott der Vater dem Sohne Jesus eine gänzliche Identifikation mit der Sünde und dem Tod zugemutet hat, „damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm“ (2 Kor 5, 21). Das ist die Erlösung der Menschen. Die Dimensionen dessen, was im Kreuz Christi geschieht, reichen weiter und tiefer als es aus einer rein vorösterlichen Perspektive scheinen könnte. Sch. schreibt: „Die Zugehörigkeit zu Gott in einer antigöttlichen Situation hat uns zum Heil gereicht“ (578). Kann dieses Heil als „eschatologisches“ bezeichnet werden? Bleibt der „unaufgearbeitete“ Rest hier nicht zu groß?

Auch Sch.s Aussagen über Jesu Auferstehung befriedigen nicht. Zunächst unterscheidet er zwischen der „Ostererfahrung“ und ihrer Artikulation als „Auferstehung“ (347). Das eine kann ohne das andere gedacht werden. Entscheidend wird nun sein, was Sch. im Auge hat, wenn er von „Ostererfahrung“ spricht. „Ostererfahrung“ ist offensichtlich nicht die Erfahrung eines neuen schöpferischen Handelns Gottes am gekreuzigten Jesus, der sich als nun in Gottes Gemeinschaft Lebender zu sehen gibt (Zum Sinn und zur Tragweite dessen, was in den biblischen Berichten „Erscheinung“ des Auferstandenen heißt, vgl. vor allem K. Lehmann, Die Erscheinung des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen, in: H. Feld/J. Nolte (Hrsg.), Wort Gottes in der Zeit (= FS Schelke [Düsseldorf 1973] 361–377). „Ostererfahrung“ ist bei Sch. eine Erfahrung, deren „Gegenstand“ die Jünger selbst und ihr neuer Bewußtseinsstand nach Jesu Tod ist. Dieser neue Bewußtseinsstand ist dadurch gegeben, daß die Jünger nun auf Jesu irdisches Leben als auf ein abgeschlossenes Leben blicken können. Die „Erkenntnis“ und „Anerkenntnis“ Jesu *in seiner Lebenstotalität*. Das nenne ich die ‚Ostererfahrung‘, die auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht werden konnte“ (342). Die Ostererfahrung hat noch einen weiteren Aspekt: sie erscheint als eine gnadenhafte Vergebungs- und Bekehrungserfahrung der Jünger nach Jesu Tod. Sie ereignet sich im Zusammenhang mit der durch Petrus initiierten Sammlung der vor Jesu Hinrichtung kleingläubig gewordenen Jünger. Petrus konnte nach Jesu Tod derart tätig werden, weil er als erster die „Ostererfahrung“ hatte, d. h. Jesus „neu“, also in seiner Lebenstotalität zu sehen lernte. Das Wieder-Zusammenkommen der Jünger implizierte die Überwindung der Kleingläubigkeit, die sie vor Jesu hatte auseinandergehen lassen, also eine „Bekehrung“. „Die Erkenntnis der Jünger ist . . . zugleich ein wiedererkennendes und doch *neues* Sehen Jesu – Jesu von Nazaret; nicht eines anderen, auch keines Mythos. *Jesus*, wie sie ihn erlebt hatten, bleibt das einzige Kriterium sowohl für ihre Erinnerungen als auch für ihre neuen Erfahrungen nach seinem Tod“ (342). Die „Ostererfahrung“ reflektierte sich – so der Verf.

– in verschiedenen Interpretationsmodellen, unter denen eines „Auferstehung“ heißt (342). – Sofern es jüdischem Denken geläufig war, daß ein leidender Gerechter nach seinem Tod zu Gott erhöht wird, konnte der Gedanke aufkommen, daß auch der am Kreuz hingerichtete Jesus von Nazaret erhöht sein werde. Die Ostererfahrung der Jünger hat bei Sch. eine vorwiegend rückwärtsgewandte Bedeutung: der irdische Jesus ist der eschatologische Prophet bis zu seinem Tod gewesen. Darum kann er auch nach seinem Tod als der Bringer des Heils von Gott her verkündet werden (vgl. dazu neuestens *J. M. Nützel*, Zum Schicksal der eschatologischen Propheten: BZ 20 [1976] 59–94).

Ob die exegetische Forschung zu einer so starken Reduktion der biblischen Auferstehungsaussagen zwingt, ist sehr fraglich. Man kann sich hier z. B. an die Diskussion erinnern, die vor wenigen Jahren die Thesen zur Entstehung des Osterglaubens ausgelöst haben, die R. Pesch vorgelegt hat (*Rudolf Pesch*, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: ThQschr 153 [1973] 201–228; kritisch dazu: *P. Stuhlmacher*, ‚Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!‘, *ebd.* 244–251; *M. Hengel*, Ist der Osterglaube noch zu retten?, *ebd.* 252–269). Der in die vorliegende deutsche Fassung neu eingefügte Abschnitt „Die innere Heilsbedeutung der Auferstehung Jesu“ (571–576) setzt zwar einige deutliche Gegenakzente, kann aber die geäußerten Einwände letztlich nicht entkräften, da er nicht systembildend wirkt. Die Reduktion der Kreuzes- und Auferstehungstheologie auf einen Minimalsinn verhindert das Ankommen am intendierten Ziel: Jesus als den Bringer eschatologischen Heils zu erweisen. Ist das Experiment, die Christologie fast ausschließlich auf der ursprünglichen Erfahrung des historischen Jesus zu errichten, gelungen? Obwohl das Buch eine Fülle von exegetischen Informationen und anregenden systematischen Reflexionen enthält, meint der Rez. – *summa summarum* – die Frage verneinen zu sollen. Eine Christologie, die sich von der Grundlage des Schriftkanons löst, wird beliebig. Eine Christologie, die nicht *theologia crucis et resurrectionis* ist, wird schließlich irrelevant. Daß übrigens beides eng miteinander verknüpft ist, hat *W. Kasper* mehrfach deutlich gemacht (vgl. z. B. Der Glaube an die Auferstehung vor dem Forum historischer Kritik: ThQschr 153 [1973] 229–241; *ders.*, Christologie von unten? Kritik und Neuanatz gegenwärtiger Christologie, in: Scheffczyk, Grundfragen... (a. a. O.) 141–170). Daß der Weg über eine Prophetenchristologie nicht schließlich in den genannten Schwierigkeiten enden muß, sondern auf eine paulinisch-johanneische und konziliare Christologie hin offen ist, hat *F. Mussner* (a. a. O.) gezeigt.

W. L ö s e r , S. J.