

„Persönliche Beziehung zu Jesus Christus“

Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie

Von Johannes Heinrichs

Henry Bouillard, Paris,
zum 70. Geburtstag gewidmet

I. Geistesgeschichtlich-spiritueller Zugang: die christologische Grundfrage heute

Was heißt „persönliche Beziehung zu Jesus Christus“, wie ist eine solche möglich und verständlich für die theologische Reflexion, welches sind ihre individuellen sowie sozialen Bedingungen und Auswirkungen („Erlösung“)? Diese Frage stellt sich in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation sowohl für den unwissenschaftlichen Jesus- und Christusgläubigen wie für den wissenschaftlichen Theologen als Grundfrage¹. Dies soll zunächst erläutert werden, und zwar 1. durch den Hinweis auf frühere Figuren der christologischen Frage, 2. durch die Herausstellung heutiger Motive für die Fragestellung.

1. Frühere Figuren der Grundfrage:

a) In der urchristlichen Zeit stellte sich die Grundfrage nach der Identität von irdischem Jesus und erhöhtem Herrn². Diese Identifi-

¹ Dies belegt vorzüglich der Artikel von T. Koch, Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus, in: ZThK 1976, 208–240; K. Rahner hat seinem „Grundkurs des Glaubens“ (Freiburg 1976) 6 Seiten über unser Thema „Die persönliche Beziehung des Christen zu Jesus Christus“ (298–303) und die Notwendigkeit einer „existentiellen Theologie“ eingefügt. „In einer durchschnittlichen Dogmatik“, so heißt es dort mit Recht, „kommt das Thema gar nicht vor. Es wird seltsamerweise den Lehrern des geistlichen Lebens und der christlichen Mystik zur alleinigen Behandlung überlassen. – Im Rahmen unserer Überlegungen hat es aber nicht nur darum seine Bedeutung und Notwendigkeit, weil das Christentum in seiner ausdrücklichen und vollen Gestalt nicht bloß eine abstrakte Theorie und eine objektiv letztlich doch sachhafte gedachte Wirklichkeit ist, zu der man nachträglich auch noch persönlich Stellung bezieht. Das Christentum versteht sich wirklich als einen existentiellen Vorgang in seinem eigenen Wesen, eben das, was wir die persönliche Beziehung zu Jesus Christus nennen“ (298).

² Bis zu Schritt c vgl. übereinstimmend W. Kasper, in: Grundfragen der Christologie heute, hg. von L. Scheffczyk (Freiburg 1975) 142: „Die bisherigen Referate haben gezeigt: Das christologische Grundthema der Schrift ist die Einheit von irdischem Jesus und erhöhtem Christus, das christologische Grundmotiv der Tradition die Einheit von wahrer Gottheit und wahrer Menschheit. Das eine kann nicht gegen das andere ausgespielt werden. Das Grundproblem, vor dem wir heute stehen, ist also die Art, wie wir die Einheit zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, zwischen seiner Menschheit und seiner Gottheit „verständlich“ machen können. In dieser Frage trennen sich die traditionelle Christologie ‚von oben‘ und die moderne Christologie ‚von unten‘.“

zierung war geradezu identisch mit der Formulierung des Auferstehungsglaubens und der urchristlichen Bekenntnisse wie „Jesus ist der Herr“. Christlicher Glaube wie auch seine Theologie beginnen wohl erst, wo diese Identifizierung – in jeweils transformierter Weise – neu zur Frage steht.

b) In der Patristik und Scholastik ging es um das Verständnis der Personeneinheit Jesu als Einheit von göttlicher und menschlicher „Natur“ – eine „geschichtslogisch“ durchaus konsequente Abwandlung der ursprünglichen Grundfrage, insofern es um begriffliche Objektivierung der ursprünglichen Erfahrung ging, und dies mit den Mitteln der im Grundansatz objektivistischen griechischen Philosophie³.

c) Seit der Aufklärung wurde der „garstige Graben“ zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „ewigen Vernunftwahrheiten“ zum äquivalenten Grundproblem (Reimarus, Lessing, Kant). Kann überhaupt ein geschichtliches Individuum universale Geltung haben? Diese Frage bleibt nach wie vor virulent. Sie stellt sich aber schon philosophisch-allgemein als die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und normativem Wahrheitsverständnis; dieser wird der II. Hauptabschnitt „Philosophische Vorbereitungen“ gewidmet sein.

d) Die heute – nach dieser Vorgeschichte – dominierende oder eigentlich aktuelle Figur der „christologischen“ Grundfrage kann als die der Vermittlung personaler Unmittelbarkeit trotz historischem Abstand charakterisiert werden. Es wird sich zeigen, daß die früheren Figuren in dieser positiv wie negativ aufgehoben (enthalten und zugleich relativiert) sind. Daß die personale Unmittelbarkeit Jesu über die Zeiten hinweg mit seiner Ewigkeit, d. h. Göttlichkeit zu tun haben müßte, ist unschwer abzusehen. Was die Anführungszeichen um „christologisch“ betrifft: Wenn T. Koch vom „Ende des christologischen Denkens (als eines der Unmittelbarkeit und der direkten, zum Totalen tendierenden Identifikation)“ spricht⁴, so stellt in dieser Terminologie unsere Frage keine christologische mehr dar: steht doch mit ihr gerade die Möglichkeit der Vermittlung des vergangenen Jesus zu einer geistigen Gegenwart selbst im Fragezentrum. Die Entscheidung, ob man den Terminus „christologisch“ beibehält oder fallen läßt, hängt davon ab, ob man eine Kontinuität von der urchristlichen über die altchristliche zur aufklärerischen und schließlich heutigen Fragestellung erkennt.

³ Zu *geschichtlichen Reflexionsstufen der Theologie*, denen die hier aufgeführten Figuren der christologischen Grundfrage zugeordnet sind, vgl. vom Verf., Identifikation mit der Kirche als Problem, in: Freiheit – Sozialismus – Christentum (Bonn 1978) 120–126. Dort wurden unterschieden: (1) Ursprüngliche Theorie-Praxis-Einheit, (2) Epoche der fortschreitenden Objektivierung, (3) Neuzeitliche Subjektreflexion, (4) Selbstthematizierung der Reflexion als Handlungstheorie.

⁴ T. Koch, a. a. O. (Anm. 1) 238.

2. *Heutige Motive für die Fragestellung:*

a) Ende der ungebrochenen Identität des christlichen Abendlandes; Kulturchristentum und Geistchristentum

Christentum hat sich in seinen geschichtsmächtigen Strömungen nie als eine bloße Weisheits- und Lehrtradition verstanden, noch primär als Volksreligion, auch nicht primär als kirchliche Institution, sondern als das Weiterleben der Person Jesu mit seiner „Sache“ sowie als Verbundenheit der Gläubigen mit ihm und durch ihn untereinander. Der Personalismus, der bereits in diesen Ausdrücken liegt, wird uns im folgenden Abschnitt b) eigens beschäftigen. Hier geht es zunächst um die Feststellung, daß „Christentum“ – das Wort hat, ähnlich wie das französische „christianisme“ schon etwas Kompromittierendes – mehr als eine religiöse Kulturtradition ist, sofern es sich selbst richtig versteht, sofern Christsein in einer je persönlichen Beziehung zur Person Jesu als des Christus begründet ist. Um so verwunderlicher demnach, daß unsere existentiell-christologische Frage bisher kaum ausdrückliches Thema der christlichen Dogmatik war. Die Frage „Wie können wir zu jenem Menschen, der vor fast 2000 Jahren gelebt hat, eine persönliche Beziehung, ja eine Liebesbeziehung haben?“ elektrisiert heute auch den Gläubigen, während sie in früheren Jahrhunderten schlicht als Ausdruck des Unglaubens gegolten hätte. Welche selbstverständlichen Plausibilitäten waren da wirksam? Vor allem weiteren Eingehen auf die Veränderung spezifisch gedanklicher Koordinatensysteme sei zunächst auf die bis zum zwanzigsten Jahrhundert im wesentlichen ungebrochene kulturelle Kontinuität, somit die sich geschichtlich durchhaltende Identität des nicht zu unrecht einmal so genannten „christlichen Abendlandes“ hingewiesen. In diesem Kontinuum abendländischer Geschichte hatte Jesus eine vorstellungsmäßige, kulturelle Gegenwart. Er war in den Symbolen, Riten, Bräuchen, vor allem in der sprachlich objektivierten gemeinsamen (trotz nationaler und konfessioneller Differenzierung noch gemeinsamen) Sinn- und Vorstellungswelt präsent. Das Ende dieser ungebrochenen kulturellen Gegenwart Jesu im „christlichen Abendland“ zog mit der aufklärerischen Unterscheidung von notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten, dann mit dem Aufkommen des eigentlich historischen Bewußtseins und infolgedessen der beginnenden historisch-kritischen Jesusforschung herauf. Die „Rückfrage“ nach dem historischen Jesus, die das Bewußtsein der Distanz voraussetzt, ist bis heute nicht zur Ruhe gekommen. Sie hat vielmehr in den letzten Jahren, als Reaktion auf die Bultmann-Schule, eine neue Blüte erlebt⁵. Wir werden ihre fundamentaltheolo-

⁵ Vgl. die umfassenden Literaturberichte von W. G. Kümmel: Jesus-Forschung seit 1950, in: Theol. Rundschau 31 (1965/66); Ein Jahrzehnt Jesus-Forschung, 1965–1975, in: ThR 40 (1975) u. 41 (1976).

gische Bedeutung in Abschnitt III näher bedenken. Sowenig die historisch-kritische Forschung jene persönliche Christusbeziehung hinreichend begründen kann, so hat sie doch mit stärker existentiellen und charismatischen Fragestellungen und Bewegungen dies gemeinsam: sie zeigt das „Ende des konventionellen Christentums“ (van de Pol) und das Ungenügen eines bloßen Kulturchristentums. Die strukturelle Möglichkeit eines je persönlich ergriffenen Geistchristentums, somit die Integrierung historischer Daten in ein „geistiges“ Verhältnis zu Jesus von Nazareth, aufzuzeigen, stellt die Aufgabe dieser Skizze dar. Mit den Stichworten „Auferstehung“ und „Heiliger Geist“ ist es, mögen sie noch so richtig sein, dabei nicht getan, wenn es darum geht, auch diesen Ausdrücken und Vorstellungen einen neuen, handlungstheoretischen Sinn zu geben.

b) „Personalistisches“ und handlungstheoretisch vertieftes Glaubensverständnis

Unter christlichen Gläubigen und Theologen besteht im allgemeinen Einigkeit darüber, daß das für Christsein ausschlaggebende Verhältnis zu Jesus als dem Christus dasjenige des Glaubens (und der Liebe) ist. In der katholischen Tradition wurde dieser Glaube vorwiegend von der Seite des Für-wahr-haltens verstanden, in der evangelischen Tradition vorwiegend als praktischer Vertrauensakt. Die Analogie zu zwischenmenschlichem Glauben und Vertrauen wurde, von den biblischen Ursprüngen her unvermeidlich, schon immer gesehen, und doch kam diese Analogie erst unter dem Einfluß des dialogischen Personalismus seit dem ersten Weltkrieg voller zum Tragen⁶. Der dialogphilosophische Ansatz und seine theologische Rezeption war wesentlich für die Überwindung kontroverstheologischer Einseitigkeiten im Glaubensverständnis, bildet darüber hinaus aber auch eine notwendige Voraussetzung für ein handlungstheoretisches Verständnis des Glaubens, d. h. seine transzendentallogische Ortsbestimmung unter sonstigen menschlichen Sinnvollzügen (und Handlungen, wenn man „Handlung“ vorwiegend als äußerlich erscheinende, von einem subjektiv gemeinten Sinn geleitete Aktivität verstehen will). Die Bezeichnung „Handlungstheorie“ meint hier keinen behaviouristischen Ansatz, sondern will ein weiterentwickeltes Verständnis von Transzendentalphilosophie, d. h. von methodischer Sinnreflexion, ausdrücken. Die Weiterentwicklung, besonders über die bisher entwickelten Formen „transzendentaler Theologie“ hinaus, betrifft: a) das Ausgehen nicht nur von theoretischen und vor allem nicht von subjektiv-monologischen Bewußtseinsvollzügen, sondern vom ganzen Sinn-System des Bewußtseins, zu dem Interpersonalität immer dazugehört,

⁶ Vgl. B. Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie (Paderborn 1963).

b) Ausgang nicht nur von „Bewußtsein“ innersubjektiver Art, sondern von bewußtseinsgeleitetem Handeln (Praxis), für das andere Wirklichkeit und ihre Veränderung maßgebend sind, c) Zuendeführen der transzendentalphilosophischen Grundidee, der Sinnreflexion, in dem Sinne, daß die methodische Reflexion ihre eigenen Strukturen erfaßt und thematisiert. (Dieser letzte Punkt charakterisiert wesentlich die Absicht Hegels gegenüber seinen transzendentalphilosophischen Vorgängern und legt es nahe, reflexionstheoretische Handlungstheorie als „nachtranszendental“ zu bezeichnen.) Ohne Reflexionstheorie bleibt Handlungstheorie bloß phänomenologisch-deskriptive Annäherung an das, was sie von ihrem „Gegenstand“ her sein sollte: weil Handlung wesentlich ein in sich (mehrfach gestuftes) reflektiertes Geschehen ist ⁷.

Der Verzicht auf eine strukturelle Ortsbestimmung des Glaubensaktes käme in einer Epoche nachtranszendentalen, handlungstheoretischen Bewußtseins sowie der empirischen Handlungswissenschaften einem unverantwortlichen Rückzug in ein binnentheologisches Schneckenhaus gleich. Es genügt vor allem nicht mehr, den Glauben vom angeblichen Gegenbegriff „Vernunft“ abzugrenzen, wenn diese sich dem philosophischen Denken mehr und mehr als dialogische im Unterschied zu einer monologisch-autonomen Vernunft erweist. Glaube wäre in dieser veränderten Konstellation vielmehr als Aufgipfelung der dialogischen Vernunft selbst aufzuzeigen. Hierzu bedarf es jedoch der Weiterentwicklung des dialogisch-personalistischen Glaubensverständnisses, das in phänomenologischer Weise den Blick auf zwischenmenschlichen wie religiösen Glauben als Beziehungs-Wirklichkeit eröffnete, durch transzendentallogische bzw. reflexionstheoretische Strukturanalyse. Der Verf. hat hierzu bereits einen vorläufigen Versuch vorgelegt, indem er Glaube und Liebe als verschieden akzentuierte Theorie-Praxis-Einheiten analysierte, wie sie nur im interpersonellen Verhältnis möglich sind und die in einer angebbaren Beziehung zu anderen menschlichen Sinnvollzügen (Handlungen) stehen ⁸. Daß es eine spezifisch theologische Analogie zu diesen zwischenmenschlichen Beziehungen gibt, läßt sich allerdings nur im religiösen Glauben selbst, d. h. praxisimmanent, verifizieren. Dieser Verzicht auf außerpraktische Begründung, die Berufung auf streng praxisimmanente Theorie, ist spezifisch theologisch, unterscheidet Theologie von Philosophie (so-

⁷ Vgl. aus dem Anm. 3 genannten Buch des Verf. den Aufsatz „Der christliche Einsatz der Intelligenz. Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungstheorie“ sowie zur systematischen Grundlegung; *ders.*, Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft (Bonn 1976) § 6.

⁸ Vgl. Theorie welcher Praxis? Theorie-Praxis-Vermittlung als die Grundaufgabe praktischer Theologie, in: L. Bertsch (Hg.), Theologie zwischen Theorie und Praxis (Frankfurt 1975) 9–85.

fern man letztere nicht auch zu einer Art existentieller Glaubenswissenschaft macht), läßt sich jedoch von der zwischenmenschlichen Analogie her nochmals methodisch-wissenschaftstheoretisch begründen.

Sowohl von dem logisch noch unterwickelten, phänomenologisch-dialogischen Denken wie von einer weitergetriebenen Handlungstheorie des Zwischenmenschlichen und Religiösen wird nun aber die Frage nach der persönlichen Christusbeziehung und ihrer strukturellen Möglichkeit unausweichlich. Wie kann ein historisches, von uns durch 2000 Jahre getrenntes Individuum so als präsent erfahren werden, daß man von einer „persönlichen Beziehung“ zu ihm sprechen kann? Die Auskunft, es handele sich um eine „geistige“ Präsenz, hilft hier so wenig weiter wie etwa das Wort „übernatürlich“. Sie wäre eine Ausflucht vor dem, was hier als handlungstheoretische Fragestellung ansteht. Wohl kann die Doppelheit historisch/geistig ebenso wie damals/heute, vergangen/gegenwärtig die Frage nach der Vermittlung einer personalen Unmittelbarkeit über den Zeitabstand hinweg strukturieren. In dem umrissenen „personalistischen“ und zugleich handlungstheoretisch-konkreten Glaubensverständnis – das sich übrigens biblisch, vor allem vom Johannesevangelium, von den Evangelien überhaupt sowie von Paulus her, leicht und reichlich legitimieren ließe – heißt „Beziehung“ somit mehr als intellektuelle Beziehung. Dadurch ist die von T. Koch hervorgehobene „Freiheit der Beziehung“ intellektuell-hermeneutischer Art gegenüber einzelnen Aussagen und Handlungsweisen Jesu, die Freiheit somit zu kritischer Auseinandersetzung mit ihm, genauer mit dem von ihm herrührenden Schrifttum, von vornherein eingeräumt, zugleich aber auch gesagt bzw. gefragt, auf welchem positiven Grund man sich auf Jesus beziehen kann oder soll. „Gegenwärtiges Christsein bezieht sich auf Jesus, um etwas zu erfassen, nicht um etwas zu begründen.“⁹ Erfasst werden soll aber nicht primär eine ethische oder sonstige Lehre, sondern seine Person selbst, bzw. die Beziehung zu ihr soll – nach diesem personalistischen Verständnis von „Beziehung“ – realisiert werden, einen ontologischen Status bekommen. Normativ können dann nicht gleichmäßig und unbesehen einzelne Gehalte und Handlungen Jesu sein (sosehr sie geschichtlich geprägter Ausdruck seiner Person sind), sondern die „geistgeschenkte“ Wirklichkeit der Beziehung selbst. Nach deren Struktur und Möglichkeit wird gefragt. Eine Konsequenz des umrissenen handlungstheoretischen Glaubensverständnisses liegt ferner darin, daß die Frage nach der gläubigen Christusbeziehung sowohl christologisch wie soteriologisch gestellt ist: das An-sich der Person Jesu Christi interessiert im Zusammenhang seines Für-uns, eben unserer Beziehung auf ihn und seiner zu uns. Eine handlungstheore-

⁹ T. Koch, a. a. O. (Anm. 1) 237.

tische Christologie ist relationale Christologie und dadurch Soteriologie, weil die Frage nach der Beziehung zu ihm die Frage nach seiner Bedeutung, das heißt Heilsbedeutung für uns einschließt. Umgekehrt kann in der solchermaßen personal gestellten Heilsfrage die Frage nach dem An-sich Jesu in seinem personalen Selbstbezug, also die christologische Frage, nicht untergehen. Wir werden auf diesen Zusammenhang im Schlußabschnitt „Zur Deutung der Personeneinheit Jesu“ zurückkommen.

c) Verwiesenheit auf Geschichte versus gnostisches Christentum

Es gibt ein durchaus gläubiges Verständnis des Christentums, von dem her unsere Frage entweder als ohne weiteres gelöst (dann aber um den Preis ihrer Umdeutung) oder aber als verfehlt erscheinen muß. Diese Gläubigkeit verdient Respekt, weil sie von gebildeten und tiefreligiösen Geistern über die Grenzen der Konfessionen, ja über die Grenzen der großen Weltreligionen (bes. Buddhismus) hinweg vertreten wird, sich aber zwischen kulturchristlicher Volksfrömmigkeit, charismatischem, doch oft theoretisch wenig geschütztem Geistchristentum und dogmatischer Unbekümmertheit nur recht schüchtern zu äußern wagt. Es geht diesen Christusgläubigen darum – im Gegensatz zu der publizistisch wirksameren „jesulogischen“ Strömung und doch in merkwürdiger Komplizenschaft mit ihr stehend –, das ihnen unerträgliche Skandalon der geschichtlichen Einmaligkeit und Exklusivität eines Individuums („indivisum in se, divisum a quolibet alio“) auszuräumen, somit die Naivität eines bloß Geschichten erzählenden „es war einmal“ zu überwinden – um zu der vernünftigen, für alle Zeiten geltenden Substanz des Christentums zu kommen: Daß dort, wo Liebe ist, Menschwerdung Gottes geschieht, daß Gott, „in dem wir leben, uns bewegen und sind“ (Apg 17, 28), die Einheit seiner Schöpfung mit ihm und der freien Geschöpfe untereinander sucht. Sicherlich, mit Jesus brach diese Wahrheit geschichtlich am klarsten durch, und er hatte recht mit seinem Anspruch, eins mit Gott zu sein. Aber die Verabsolutierung eines geschichtlichen Individuums sei ein Fehler, der sich aus der geschichtlichen Perspektive ergebe; sofern sie sich im Neuen Testament finde, eine Unvollkommenheit der dort durchbrechenden Wahrheit, ein Selbstmißverständnis der neutestamentlichen Schriften bzw. Schriftsteller. Der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit wird zurückgewiesen: Es handele sich nicht nur um einmalige, sondern um jeweilige, je-geschichtliche Geschichtswerdung, weil Menschwerdung Gottes. Die Einmaligkeit des Je-geschichtlichen, der Individuen werde gerade so gewährleistet – und nicht von einer absolut gesetzten einmaligen Einmaligkeit absorbiert. Allerdings könne es auch nicht mit letztem Ernst um das Menschlich-Individuelle gehen, sondern um das „Gott alles in allem“, um die Einheit des Schöp-

fers mit seinem geliebten Geschöpf als ganzem. Den stärksten historischen Anhaltspunkt findet dieses Denken in der philosophischen Theologie *Hegels*. Typische Konsequenz dieses Denkens ist – bei manchen Vorbehalten gegenüber Hegels „Logizismus“ usw. – die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Philosophie und Theologie. In der Tat: wo es nicht mehr um die Berufung auf geschichtlich Einmalig-Einmaliges als Ort der Offenbarung Gottes geht, wird diese Unterscheidung hinfällig bzw. zur Zugehörigkeit zu einer bestimmten historisch gewachsenen Sprachgemeinschaft (Kirche) eingegebenet. Selbst dort, wo man klar sieht, daß die praxismannente Erkenntnis der Liebe und des (zugleich zwischenmenschlichen wie religiösen) Glaubens über unsere Begriffe hinausgeht, die stets nur allgemeine *Strukturen* fassen, nicht den je einmaligen Wert- und Erkenntnisgehalt der Liebe, selbst da braucht der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie nicht aufrechterhalten zu werden, weil beide gleichermaßen mit ihren Begriffen das Einmalige nicht zu Wort bringen können. Ein letzter Versuch hierzu wäre die dichterische Sprache – aber die Sprache im allgemeinen scheidet vor dem „unaussprechlichen Seufzen“ des Geistes in uns (vgl. Röm 8, 26). Theologie stellt in dieser Sicht allenfalls eine besondere Art existentieller Philosophie dar, welche den praxismannent zu erfassenden Offenbarungsgehalt der Liebe in seiner theologischen Tiefe ernstzunehmen bereit und imstande ist.

Es sei erlaubt, eine andernorts in bezug auf die theologische Auseinandersetzung mit Hegel gemachte Bemerkung hier zu wiederholen: „Wer meint, er sei als katholischer oder protestantischer Theologe über ‚derartige Philosopheme‘ erhaben, dem sind sie mit ihren Konsequenzen wohl noch nicht in den Kopf oder unter die Haut gegangen“¹⁰. Derartiges Unter-die-Haut-gehen ist Voraussetzung dafür, eine geschichtlich einmalige Offenbarung (nicht nur im Sinne von je einmalig, sondern von einmalig-einmalig) denkerisch verantworten, d. h. nicht beweisen, aber ihr denkend Platz schaffen zu können.

Kants Satz „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ (KrV, B XXX) gewinnt hier eine verwandelte Bedeutung. Wer meint, ohne Berufung auf einmalig-geschichtliche Offenbarungserfahrung und ihre Weitergabe als Botschaft von Gottes Personalität und Liebe zu wissen, sei es durch begrifflich geleitetes Denken, sei es durch die jeweilige Erfahrung von Liebe, dem muß die Gestalt eines geschichtlich einmaligen und einzigartigen Offenbarers überflüssig werden, selbst wenn er zugibt, daß die Menschheit einer Gestalt wie der Jesu sowie seiner Bewegung einen höchst kostbaren Anstoß verdankt. Ein solcher Anstoß läge dann auf

¹⁰ Vgl. *J. Heinrichs*, Reflexion – Intersubjektivität – Zeit, in: ThPh 51 (1976) bes. 579 ff.

derselben Ebene wie die Beiträge anderer Religionsstifter, Dichter und Philosophen: Ihre Individualitäten bleiben um so weniger konstitutiv für ihre Lehren, je wahrer und in sich bedeutsamer diese sind. Unter Theologen heißt es andererseits, die Person Jesu sei von seiner „Sache“, seiner Botschaft, nicht zu trennen. Jedoch, könnte dies nicht ein beim Verkündiger vielleicht nur kleines, mit dem Übergang zu seinem Verkündigtwerden aber großes und folgenreiches Selbstmißverständnis gewesen sein? Wohlgemerkt, es ginge hier nicht – wie bei dem üblicheren Vorwurf von der jesulogischen Seite – darum, Jesus seine Göttlichkeit, d. h. sein Einssein mit Gott abzusprechen, wohl aber darum, dies seinen „Brüdern“, die als Söhne desselben Vaters und als ein jeweils anderer Christus leben, gleichermaßen zuzusprechen: eine wahrhaft enorme Frohbotschaft von der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen, die in durchaus gläubiger Weise die anthropologische Wende Feuerbachs aufnimmt und den „Atheismus im Christentum“ zum christlichen Post-Atheismus wendet. Daß man solcher philosophisch-agnostischen Gläubigkeit nicht mit exegetischen Analysen begegnen kann, erhellt ohne weiteres daraus, daß die Vertreter dieses Glaubens im NT ein Selbstmißverständnis sehen, das aufzuklären ist. Es käme darauf an zu zeigen, daß ihr Glaube eben ein Glaube und kein philosophisch-diskursiv erschwingliches Wissen ist. Ein solcher Aufweis würde allerdings auch die klassischen Gottesbeweise, die bis zum Beweis der Personalität Gottes gehen, in Mitleidenschaft ziehen. (Im Hinblick auf die vom I. Vaticanum bekräftigte Möglichkeit „natürlicher Gotteserkenntnis“ wäre zu klären, ob dabei „natürlich“ wissenschaftlich-philosophisch meint oder schon eine Art von natürlichem Glauben; ferner, was mit „Gott“ verbindlich gemeint sein kann, nachdem man mehr Differenzierungen zwischen einem philosophisch erschwinglichen „Unbedingten“ und einem personalen Gott im christlichen Sinn vorgenommen hat, als dies aufgrund scholastischer Philosophie nötig und möglich war.) Ferner kommt es auf die Einsicht an, daß jener philosophische Glaube in sich nicht kohärent ist, was seine gedankliche Artikulation angeht: Aus dem ernstgenommenen Gedanken der Selbst-Mitteilung eines absolut Einmalig-Personalen (Gottes) folgt geradezu analytisch Einmaligkeit und Personalität des Anderen. Alle Selbstmitteilung an eine Vielheit von Geschöpfen kann dann nur „Teilhabe“ an dieser Einen sein. Hält man Personalität, somit die Differenz selbstbezüglicher Freiheiten, für Gott und freie Geschöpfe sowie Selbstmitteilung Gottes fest, sind einmalige Einmaligkeit, Teilhabe und Vermittlung zu denken.

Für die Gewißheitsfrage, d. h. die Frage nach der (inneren) Begründung oder dem Ursprung des Glaubens ergibt sich parallel: Die Berufung dieser gnostischen Christusgläubigkeit auf zwischenmensch-

liche Erfahrung von Liebe im allgemeinen ist entweder als willkürliche Setzung zu durchschauen – oder als ein Selbstmißverständnis in der Auslegung religiöser Erfahrung, sofern diese doch auf eine geschichtliche Botschaft mit einmaligem Ursprung angewiesen ist. Ist in der zwischenmenschlichen Erfahrung eine Christuserfahrung enthalten, für die der geschichtliche Jesus noch ganz anders konstitutiv ist als Aristoteles oder Hegel für die abendländische Philosophiegeschichte? Hiermit sind wir zur Frage nach der persönlichen Christusbeziehung zurückgekehrt. Sie so zu stellen, dafür liefert die gekennzeichnete „gnostische“ Christusgläubigkeit ein nicht geringes Motiv: eine ernstzunehmende Herausforderung, die uns im folgenden begleiten wird.

d) Persönliche Christusbeziehung als Kriterium von Kirche

Man könnte gegen unseren Frageansatz einwenden, er sei individualistisch: Glaubt doch keiner allein, sondern als Glied einer kirchlichen Gemeinschaft, in der die Botschaft Jesu und (in einem näher zu klärenden Sinn) er selbst als der Christus weiterlebt. Das Subjekt der Christusbeziehung sei doch zuvor die Kirche als ganze, die sich als der „Leib“ zu ihm als dem „Haupt“ verhält (vgl. Eph 5, 23). Nach dem ursprünglicheren paulinischen Bild allerdings ist Christus der (später so genannte) „mystische“ Leib der Kirche als ganzer, dessen Glieder die Gläubigen darstellen (1 Kor 12, 12 ff.). Das Johannesevangelium gebraucht das Bild des Weinstocks: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ (Jo 15, 5). Ist dann die Rede von „persönlicher“, somit zwischenpersönlicher Beziehung angebracht? Es soll hier nicht durch eine innerbiblische Betrachtungsweise unmittelbar gezeigt werden, daß nach der paulinischen und johanneischen Sicht das „inkorporative“ Verhältnis zwischen Christus und seinen Gläubigen ursprünglich auf einem interpersonalem beruht und wie beides vereinbar ist.

Anstelle mancher sprach- und sozialphilosophischer Erwägungen über den Ansatz bei den Beziehungen der Einzelnen oder den Ansatz beim sozialen Ganzen, die hier am Platze wären, sei lediglich betont, daß selbst nach kirchlichem Bekenntnis nicht die Kirche Kriterium der gläubigen Christusbeziehung, sondern umgekehrt diese Kriterium für Kirche ist. Wo Kirche sich nicht als resultierend aus der je persönlichen Beziehung des Glaubens und der Liebe zu ihrer Mitte oder ihrem Haupt oder ihrem Fundament verstünde, verlöre sie eben dieses Fundament und ihre *raison d'être*. Kirchliche Gemeinschaft lebt gerade aus diesem „Personalismus“ – oder sie ist nicht Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, somit nicht Kirche im christlichen Sinn, sondern bestenfalls kulturchristliche Institution. Mit der Antwort auf den Individualismus-Einwand wird somit gerade ein weiteres Motiv sichtbar, unsere Ausgangs- und Leitfrage so zu stellen. Dieses Motiv

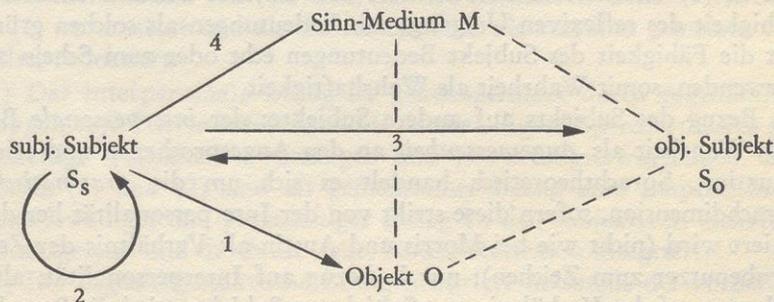
berührt sich mit dem ersten unter dem Titel „Kulturchristentum und Geistchristentum“, geht aber darüber hinaus durch den Gedanken, daß nicht nur die je persönliche Christusbeziehung konstitutiv für geistig ursprüngliches Christsein des einzelnen ist, sondern daß Kirche als die Lebenseinheit zu verstehen ist, die aus diesen je persönlichen Beziehungen zu ein und derselben Person resultiert und daß sich aus dieser Übereinkunft des Je-persönlichen Kriterien für Kirche ergeben: Kirche ist Gemeinsamkeit im Persönlichsten. Das Übereinkommen in einer konkret-allgemeinen oder lebendigen Gemeinsamkeit setzt in der Tat voraus, daß die je einzelne Christusbeziehung schon ein Konkret-Allgemeines ist, daß somit jener Personalismus alles andere als Atomismus meint. Daher braucht auch die kirchliche Vermittlung der jeweils persönlichen Christusbeziehung keineswegs ausgeblendet zu werden. Im Gegenteil, es wird nach der Vermittlung einer interpersonalen Unmittelbarkeit gefragt. Jedoch nicht so, daß die vermittelnde wie resultierende Instanz als erster Glaubensgegenstand bzw. als soziologisch fixe Größe angesetzt wird. Dies mag manchem kirchenparteilichen Denken (ein Denken, für das Kirche zu einer Art Partei geworden ist, meist unbewußt-uneingestanden) zuwiderlaufen. Für ein im christlichen Sinne „geistiges“ Denken über Kirche dürfte das Gesagte so plausibel sein, daß wir in diesen einleitenden Bemerkungen zunächst keiner weiteren biblischen und systematischen Argumentation für dieses vierte Motiv bedürfen – obwohl sich hinter dem Gesagten bereits tiefe christologische und ekklesiologische Zusammenhänge verbergen. Vor allem der Zusammenhang von Personalität und Sozialität, die gerade und nur miteinander ihre höchste Steigerung erfahren. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nicht die verfaßte Kirche und ihre Sprache der selbst unüberschreitbare Rahmen, die Totalität, der quasi transzendente Inbegriff aller sprachlichen und sonstigen Möglichkeiten darstellt, innerhalb deren überhaupt Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus sowie zu ihm als dem Christus statthaben kann. Als dieser Inbegriff wird sich vielmehr, in biblischer Sprache gesprochen, das Licht erweisen, „das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“ (Joh 1, 9).

II. Philosophische Vorbereitungen: dialogisch-reflexionstheoretischer Wahrheitsbegriff

In der gegenwärtigen christologischen Grundfrage, wie sie skizziert wurde, sind sowohl die ontologische Frage nach der „Natur“ Jesu wie die aufklärerische Frage nach dem Zusammengehen von vernünftiger und „bloß“ geschichtlicher Gewißheit positiv aufgehoben, d. h. enthalten. Es handelt sich beidesmal um die Wahrheit Jesu und seines Anspruchs, sei es im ontologischen, sei es im erkenntniskritischen Ver-

ständnis: Wahrheit als Wirklichkeit wie als Gewißheit. Die Auseinandersetzung um Wirklichkeit und Anspruch Jesu kann, auf reflexivwissenschaftlicher Ebene, an einer philosophischen Klärung des Wahrheitsverständnisses nicht vorbeigehen. Daher sind diesem Thema hier einige Seiten zu widmen, obwohl eine ausführlichere Auseinandersetzung mit konkurrierenden und einseitigeren Wahrheitstheorien an anderer Stelle vorgesehen ist.

Bei einer Neubesinnung auf den Begriff der Wahrheit und zur Gewinnung eines wirklich „integrativen“ Wahrheitsbegriffs ist handlungstheoretisch von den Sinnelementen auszugehen, zwischen denen alles menschliche Handeln, so auch das theoretische (dessen transzendente Leitidee „Wahrheit“ genannt wird), spielt: ¹¹



Zur Erläuterung der hier schematisierten Bezüge, zunächst unabhängig von ihrer anschließend zu erörternden reflexivhierarchischen Stufung:

(1) Bezug des (subjektiven) Subjekts auf die Objektivität O: der *gegenständliche* Bezug, Wahrheit als sachliche *Richtigkeit*. Auf diesen Bezug hob die klassische Wahrheitsdefinition ab: „veritas est adaequatio intellectus ad rem“. In der Terminologie heutiger Sprachtheo-

¹¹ Gegenüber der ersten Skizzierung dieses „transzendental-dialogischen Wahrheitsbegriffs“ (in: Inter. Dialog Zschr 1970) u. in dem Anm. 8 genannten Beitrag wurde hier der 4., der „logisch-syntaktische Bezug“ ergänzt. – In der Einleitung zur Neuausgabe von „Theorie und Praxis“ (Frankfurt 1972) spricht J. Habermas von „der reziproken Anerkennung von mindestens vier Geltungsansprüchen, die die Sprecher wechselseitig anmelden; beansprucht wird die Verständlichkeit der Äußerung (4), die Wahrheit des propositionalen Bestandteiles (1), die Richtigkeit oder Angemessenheit ihres performativischen Bestandteiles (2) und die Wahrhaftigkeit des sprechenden Subjekts (3)“. Die Ziffern in Klammern wurden zur Verdeutlichung der Parallele hinzugefügt, obwohl H. keine ontologische Wahrheitstheorie entwickelt, wohl nach einem Eingeständnis der Zirkelhaftigkeit der von ihm versuchten Konsentstheorie (die „kompetenten“ Sprecher bestimmen selbst, wer kompetent ist) bemerkt: „Nur eine ontologische Wahrheitstheorie könnte diesen Zirkel durchbrechen. Keine dieser Theorien hat aber bisher der Diskussion standgehalten“ (in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie [Frankfurt 1971] 135).

rie wäre dies der *sigmatische* Bezug zu nennen¹², sofern die objektbezogene Bezeichnungsfunktion der Sprache gemeint ist.

(2) Bezug des Subjekts auf sich selbst, und zwar vermittelt sprachlicher oder vorsprachlicher Bedeutungen: der *existentielle* Bezug, Wahrheit als existentielle *Wahrhaftigkeit* des Sprechers (zunächst gegenüber sich selbst). Sprachtheoretisch entspricht diesem Bezug die Geltung eines Zeichens *als* Zeichen, d. h. als Bedeutungsträger eines Subjekts. Dies ist die *semantische* Sprachrelation, hier jedoch – abweichend vom größten Teil der linguistischen Literatur – als Bedeutungsfunktion der Sprache von ihrer (sigmatischen) Bezeichnungsfunktion unterschieden. Es handelt sich darum, daß das sprechende Subjekt mit Bedeutungen *als* Bedeutungen umgeht, sie also nicht nur wie in (1) unmittelbar-unreflektiert auf Objekte bezieht. In dieser Fähigkeit des reflexiven Umgangs mit Bedeutungen als solchen gründet die Fähigkeit des Subjekt Bedeutungen echt oder zum Schein zu verwenden, somit Wahrheit als Wahrhaftigkeit.

(3) Bezug des Subjekts auf andere Subjekte: der *interpersonale* Bezug, Wahrheit als *Angemessenheit* an den Angesprochenen und seine Situation. Sprachtheoretisch handelt es sich um die *pragmatische* Sprachdimension, sofern diese strikt von der Interpersonalität her definiert wird (nicht wie bei Morris und Austin als Verhältnis der Zeichenbenutzer zum Zeichen): nur in bezug auf Interpersonalität, also in bezug auf das Verhältnis von Subjekt zu Subjekt, wird die Sprache als solche praktisch, d. h. Wirklichkeit verändernd.

(4) Bezug des Subjekts bzw. der Subjekte auf das ihnen gemeinsame Sinn-Medium: der *logisch-syntaktische* Bezug, Wahrheit als *logische Stimmigkeit und Kohärenz* (im Sinne von Einheitlichkeit) sowie als sprachliche Verständlichkeit. Der Ausdruck „logische Stimmigkeit“ bezieht sich auf die apriorisch-ungeschichtlichen, formalen Bedingungen von Wahrheit, also auf logische Grundgesetze, während „Kohärenz“ und „sprachliche Verständlichkeit“ darüber hinaus Zusammenhang von Gehalten überhaupt, und dies nach kulturell gewachsenen Regeln sprachlicher Verständigung insbesondere, beinhalten. Sprachtheoretisch entspricht dem die (bisher ebenfalls sehr unzulänglich erfaßte) *syntaktische* Dimension.

Dieser transzendentaldialogische oder reflexionstheoretische Wahrheitsbegriff kann hier nicht ausführlicher anderen Wahrheitskonzeptionen gegenübergestellt werden. Seine Konsequenz lautet: Wahrheit darf weder einseitig vom Gegenstand her (Korrespondenz- oder Ad-

¹² Mit der Unterscheidung von *sigmatischer* Bezeichnungsfunktion und *semantischer* Bedeutungsfunktion schließe ich mich an G. Klaus an. Vgl. z. B. Die Macht des Wortes (Berlin 1972) 11–15. In der Begriffsbestimmung von „pragmatisch“ und „syntaktisch“ weiche ich von ihm ab, da er sich hierin an Ch. W. Morris hält; ebenso in der Frage der Hierarchie der Sprachrelationen.

äquationstheorie), noch von der Subjektivität her (Subjektivismus, „Wille zur Macht“), noch von der Intersubjektivität allein her (Konstanztheorie), schließlich auch nicht bloß als Kohärenz formaler wie inhaltlicher Art gefaßt werden, sondern von der in reflexiver Hierarchie integrierten wie zugleich differenzierten *Einheit* all dieser Bezüge.

Um in Kürze diese reflexive Hierarchie anzudeuten, seien die soeben aufgeführten Wahrheitsrelationen mit den Stufen menschlichen Handelns und seiner Intentionalität in Parallele gesetzt:

(1) Der gegenständliche Bezug besteht an sich (d. h. wenn man davon absieht, daß auch er durch alle folgenden Reflexionsstufen vermittelt ist) aus *einfacher, unreflektierter Intentionalität*.

(2) Der existentielle Bezug besteht an sich in der *einseitig reflektierten Intentionalität* des Subjekts, das die objektiven Gehalte der Stufe (1) voraussetzt und als die seinen, d. h. als von ihm gemeinte Gehalte, reflektiert.

(3) Der interpersonale Bezug ist gekennzeichnet durch *gegenläufig-doppelt reflektierte Intentionalität* der beteiligten Sprecher: durch gegenseitige Verhaltenserwartungen und Erwartungserwartungen. Die Stufen (1) und (2) sind als gemeinsamer Bezug zum Besprochenen, bzw. jeweiliger und gegenseitiger Bezug zu den subjektiven Gehalten vorausgesetzt und durch die neue, höhere Reflexion integriert.

(4) Der logisch-syntaktische Bezug integriert nochmals die vorhergehenden Wahrheitsrelationen durch eine *erneute*, strukturell abschließende *Reflexion in eine Sinn-Einheit*, sowohl *logischer* wie *intersubjektiver* Art. Konnte die vorherige Stufe der interpersonalen Reflexion kommunikativ genannt werden, so ist hier von einer metakommunikativen Reflexion zu sprechen.

Zur logisch-syntaktischen Wahrheitsrelation sind zwei Punkte von besonderer Bedeutung: erstens die Einsicht, daß Sprache als Ausdruck menschlicher Kommunikation und Metakommunikation diese selbst als soziales Handeln in sich einschließt und zum wesentlichen Teil realisiert. Daraus folgt, daß ein sprachorientierter Wahrheitsbegriff wie der hier vorgelegte, zugleich gesellschaftliche Wahrheit umfaßt: Wahrheit des sprachlichen Ausdrucks ist an Wahrheit der Gesellschaft (beziehungsweise der Kirche) gebunden, und Wahrheit im sozialen bzw. kirchlichen Sinne bedeutet eben dies, daß Strukturen vorhanden sind, die die Wahrheit des sprachlichen Ausdrucks und somit Verstehens ermöglichen. (Von daher wäre die Unfehlbarkeitsdebatte fruchtbar zu führen.) Zweitens, obwohl die logisch-syntaktische Ebene die integrierende Wahrheitsdimension darstellt, sei nochmals betont, daß von ihr her allein Wahrheit nicht definiert werden kann: das Faktische, das Subjektive, das Interpersonale gehen zwar in die Sinn-Einheit der syntaktisch geformten Wahrheit ein, sind aber nicht

in ihrem jeweils spezifischen Wahrheitsmoment von der syntaktischen Formierung (Formulierung) her zu ersetzen; sie sind in der logisch-syntaktischen Ebene nicht aufgehoben, im Sinne von reduzierbar auf sie¹³. Integration ist hier wie in anderen Bereichen nur durch Differenzierung aller Ebenen in ihrer Eigenart wahr. Wahrheit in dem vorgeschlagenen reflexionstheoretischen Verständnis besagt somit sprachliche bzw. metakommunikative Integration-durch-Differenzierung der aufgeführten Wahrheitsdimensionen, die zugleich als Sprachdimensionen verstanden sind.

Neu gegenüber der traditionellen und in unserem Kulturkreis populären Wahrheitsauffassung ist die Einbeziehung der existentiellen (2) und interpersonalen Relation (3), die man auch *praktische* Wahrheitsmomente nennen kann. Ihre Aufnahme in den Wahrheitsbegriff scheint mir aus folgenden Gründen unerlässlich: 1. Auch wenn Wahrheit die Leitidee der theoretischen Sinnfunktion des menschlichen Bewußtseins darstellt, kann sie doch nichts Nur-Theoretisches sein, sondern muß auf die Einheit menschlichen Bewußtseins und Handelns bezogen sein. Die beiden praktischen Wahrheitsrelationen repräsentieren Praxis und somit das Ganze des Lebens innerhalb der Theorie selbst¹⁴. 2. Ohne die Einbeziehung dieser beiden praktischen Bezüge läßt sich Wahrheit nicht von Ideologie unterscheiden, die etwas anderes ist als theoretische Falschheit, nämlich praktische Unwahrheit. Wo man sich gegen die vorgenommene Erweiterung des Wahrheitsbegriffs sträubt, leistet man somit der Ununterscheidbarkeit von Wahrheit und Ideologie, etwa unter dem gemeinsamen neutralen Titel „Theorie“ Vorschub, somit dem Relativismus. 3. Es gibt kein Verhältnis Intellekt-Gegenstand, erst recht kein in Aussagen formuliertes Verhältnis, das nicht durch Sprache als intersubjektives und damit geschichtlich gewachsenes Zeichensystem vermittelt wäre. Selbst streng formalisierte Sprachen der Logik, Mathematik, Informatik sind Sache intersubjektiver Vereinbarung, die der umgangssprachlichen Einführung bedürfen. Daraus folgt: Wenn wir von menschlichem – und nicht von einem göttlichen – Erkennen sprechen, dann gibt es keine von Intersubjektivität und daher Geschichte unabhängige Wahrheit – jedenfalls solange Wahrheit an Sprache gebunden ist, d. h. Wahrheit des Menschen ist. Selbst geschichtsunabhängige logische Strukturen bedürfen, um als Wahrheit des Menschen Dasein zu haben, des sprach-

¹³ Dies sei vorläufig auch bemerkt im Hinblick auf das Buch von L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie* (Darmstadt 1978), das während der Drucklegung dieser Arbeit erschien und worin sich der Autor, nach wertvollen Referaten über neuere Wahrheitstheorien, eine Kohärenztheorie der Wahrheit zu eigen macht.

¹⁴ Hier liegt der Wahrheitsgehalt von K. Marx' zweiter „These über Feuerbach“: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage...“

lichen Ausdrucks. Man sieht: es liegt in der Konsequenz eines handlungstheoretischen Denkens (im Gefolge von Transzendentalphilosophie Kantischer Prägung), Wahrheit nicht als handlungsunabhängige Relation und freischwebende Ideenwelt zu verstehen. Ist sie aber an sprachhaftes Handeln gebunden, dann auch geschichtlich.

Wie steht es unter diesen Voraussetzungen mit der „Unbedingtheit“ von Wahrheit? Nach dem Vorausgegangenen ist Wahrheit vielfältig bedingt: 1. von den besprochenen Gegenständen, 2. vom sprechenden Subjekt, 3. von der Sprechergemeinschaft, 4. von der von dieser gesetzten und vorausgesetzten Sprache samt deren logischen Bedingungen a priori. Wenn alle diese Bedingungen selbst bedingt wären, hätte es keinen Sinn, von unbedingter Wahrheit zu sprechen. Andererseits: ohne Unbedingtheit würde sich der Sinn von „Wahrheit“ überhaupt auflösen. Wo Wahrheit von Aussagen und Mitteilungen beansprucht wird, da wird Anspruch auf Geltung erhoben. In allem Geltungsanspruch steckt jedoch ein Kern von unbedingter Geltung. Das wird daran deutlich, daß jedes Urteil über Gegenständliches auf ein sog. Bewußtseinsurteil reduziert werden kann: „Mir erscheint das wahr; ich halte das für wahr.“ Die klassischen Bewußtseinsurteile sind: „Wenn ich auch zweifle, so kann ich doch nicht daran zweifeln, daß ich zweifle“ (Augustinus). – „Cogitans sum“ (Descartes). Das Bewußtseinsurteil läßt die Begründung von Unbedingtheit im Selbstbewußtsein suchen. Aber das Selbstbewußtsein ist Selbstbezug-im-Fremdbezug, als solches nicht schlechthin unbedingt. Die Unbedingtheit seines Anspruchs auf Geltung ist relative, bedingte Unbedingtheit. Eine solche kann ihm nur aus der Relation zu einer der Wahrheitsbedingungen zukommen, die selbst unbedingt ist: das Sinn-Medium in seiner apriorischen „Form“, als Apriori von Kommunikation überhaupt mit darin enthaltenen logischen Fundamentalstrukturen (die geschichtsinvariant sind, allerdings nur geschichtlich bedingt ausgesagt werden können; wieviel diese beinhalten, kann hier nicht untersucht werden). Dem Selbstbewußtsein kommt seine relative Unbedingtheit aus der Relation zu diesem Unbedingten von Sinn zu; es „partizipiert“ an ihm und seiner Unbedingtheit. Dadurch kann es Geltung und unbedingte Geltung für seine Aussagen und sonstigen Vollzüge beanspruchen, kann den Gedanken „alles“ denken und einschlußweise alle möglichen Bedingungen der Geltung in Betracht ziehen, ist ihm ein absoluter „Horizont“ von Sinn erschlossen. Gibt es somit unbedingte Wahrheit? Es gibt sie, aber als menschliche nur in bedingt-geschichtlicher Verwirklichung, am Material der aufgeführten Sinnelemente (Wahrheitsbedingungen) und in ihrem reflexiven Relationsgefüge. „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge“ (Novalis, Blütenstaub, 1. Fragment). Darin freilich, in

den „Dingen“, d. h. in den bedingten Sinnvollzügen, kann – soll – sich Unbedingtes in bedingter Gestalt realisieren. So „hat“ keiner „die“ Wahrheit, wohl aber jeder ihre Idee als Leitidee seines theoretisch(-praktischen) Handelns, somit als Möglichkeit und Aufgabe zur Konkretion dieser Idee. Ein solcher unbedingter Anspruch (der als Sollens-Anspruch, ethisch, näher zu begründen wäre) ist anspruchsvoller als eine verdinglichte Unbedingtheit, über die man verfügen kann.

Fazit: Die aufklärerische Entgegensetzung von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten stellt, systematisch gesehen, eine unzulässige Vereinfachung dar, sie ist, mit samt ihrem Gegenschlag, dem Geschichtsrelativismus, geistesgeschichtlich überholt, und dies aus reflexionstheoretisch einsichtigen, guten Gründen. Sinn und Wahrheit bleiben weder von Geschichte unberührt, noch werden sie durch Geschichte relativiert; vielmehr legen sie sich relational in und als Geschichte aus. Ihre Unbedingtheit erscheint in und als Geschichte, und nur so. Das alles hat Folgen für die Christologie. Wenn mit dem Gesagten die aufklärerische Fragestellung formal gelöst und inhaltlich relativiert ist, so stellt sich die gegenwärtige Grundfrage nach der geschichtlichen Vermittlung personaler Unmittelbarkeit Jesu, nach der Wahrheit und Gewißheit der Beziehung zu ihm, um so dringlicher. Jedoch sind gewisse Antwortstrukturen bereitgestellt.

III. Fundamentaltheologische Sicht: zur Vermittlung der personalen Unmittelbarkeit Jesu

Meine hermeneutische These in bezug auf die beiden folgenden christologischen Abschnitte besteht darin: daß eine moderne, handlungstheoretische Neuinterpretation der ur- und altchristlichen Christologie – ineins mit der Befriedigung der Aufklärung – möglich und sinnvoll sei. Entsprechend den Sinnelementen menschlichen Handelns sowie den sich reflexiv integrierenden Wahrheitsrelationen soll der religiös gelebte wie zugleich fundamentaltheologisch nach-zudenkende Ort folgender Faktoren einer Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – als des Christus oder Logos – umrissen werden. Aufgrund dieser Korrespondenz von unausdrücklich gelebter und wissenschaftlich-ausdrücklicher Reflexion stellen die fundamentaltheologischen Glaubwürdigkeitsfaktoren zugleich reflexiv gestufte Komponenten der Christusbeziehung selbst dar. Die fundamentaltheologische Vergewisserung rekonstruiert so die Wahrheit (Wirklichkeit) der Sache selbst, d. h. hier der persönlichen Beziehung zu Jesus Christus. Nur im Vorübergehen sei bemerkt, daß jeder der im folgenden aufgeführten Faktoren besonders in der Glaubenstheologie des Johannes-

evangeliums seinen eigenen gewichtigen Platz hat, was nur gelegentlich angedeutet werden kann.

1. *Die objektiv-historische Relation:* Der sigmatisch-objektiven Wahrheitsrelation entsprechen in der Beziehung zu Jesus von Nazareth: historische Information, historisch-kritisch zu erhebende Fakten seines Lebens, seiner Umwelt wie seiner Wirkungsgeschichte. Der historischen Kenntnis von ihm – sei sie naiv-vorstellend aus einem ungebrochenen Traditionszusammenhang übernommen, sei sie historisch-kritisch erarbeitet – wird in dieser Sichtweise der Status einer wohl notwendigen, aber keineswegs hinreichenden Bedingung für die das Christsein konstituierende Beziehung zu Jesus eingeräumt. Historisches ist einerseits nicht nur *norma negativa* für andere Zugangsweisen zu Jesus (wiewohl auch *norma negativa* gegen willkürliche Projektionen), sondern durchaus positives Ingrediens der personalen Beziehung, und zwar nicht allein auf das Daß seiner historischen Existenz (vgl. R. Bultmann), sondern auch in bezug auf deren Wie, ihren geschichtlichen Gehalt. Andererseits können die „zwei oder drei Dinge, die ich von ihm weiß“ (vgl. den Filmtitel von Jean-Luc Godard), mögen es auch zwei oder drei Dutzend historisch ausmachbare „Dinge“ sein, unmöglich jene persönliche Beziehung begründen, die man „Glauben“ und „Liebe“ nennt. Dies ebensowenig, wie die Herausstellung einiger Merkmale und Charaktereigenschaften die Begründung für ein Verhältnis des Vertrauens und der Liebe zu einer lebenden Person liefern können. Man würde eine solche „Selbstverständlichkeit“ gern als Prämisse den Untersuchungen über historische Fragen des Lebens Jesu vorangeschickt finden, sofern diese zugleich theologischen Anspruch erheben. Jedoch, dies erforderte größere Klarheit über die Beziehung der historischen Erkenntnis zur Glaubenserkenntnis.

2. *Die subjektiv-existentielle Relation:* Die semantisch-existentielle Wahrheitsrelation beinhaltet im christologischen Zusammenhang das jedem Menschen eigene Verhältnis zum Ganzen von Sinn, an dem er partizipiert, zum „Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Jo 1, 9), zugleich die existentielle Wünschenswürdigkeit des Glaubens an Jesus als den Logos von der subjektiven Sinnfrage her. Hier liegen zwei schwerwiegende Prämissen zugrunde: 1. die Gleichsetzung des Sinnmediums M (von dem zunächst außerhalb jedes theologischen Zusammenhangs die Rede sein kann) mit dem personalen Logos im christlichen Sinn (dadurch eine spezifisch theologische Prämisse); 2. die Gleichsetzung dieses „präexistenten“ Logos mit dem *Individuum* Jesus von Nazareth. Diese Sicht mag traditionell „christologisch“ anmuten, und sie korrespondiert in der Tat mit der traditionellen Christologie. Aber sie hat, im Unterschied zu dieser, ih-

re handlungstheoretische Intelligibilität (Nachvollziehbarkeit, Rekonstruierbarkeit) – ohne auf philosophische Handlungstheorie reduzierbar zu sein. Denn die beiden Prämissen sind Existenzurteile, die mit den Mitteln philosophischer Strukturanalyse nicht verifizierbar sind. Auf der andern Seite muß man diese spezifisch christliche Sicht als mögliche Lösung eines ohnehin aufgegebenen philosophischen Grundproblems anerkennen: Was heißt Sinn-Partizipation und welcher ontologische Status kommt dem Sinn zu, der aller menschlichen Sinnrealisation, besonders deutlich der zwischenmenschlichen Kommunikation, vorausgesetzt ist? Darauf antwortet *Prämisse 1*, daß der meta-kommunikative Tiefengrund selbst personal sei, damit zugleich Kommunikations-„Partner“ und Medium des kommunikativen Gegenüberseins¹⁵. Diese Gleichsetzung des „philosophischen“ Sinnmediums mit dem biblischen Logos erschließt den Sinn der Logoslehre sowie der Präexistenzlehre dem modernen Verständnis. Nicht soll behauptet werden, daß vom göttlichen Logos im Johannesprolog ausschließlich als dem Einheitsprinzip der Schöpfung die Rede sei, die „in ihm erschaffen“ (Jo 1, 3) wurde. Die beiden vorhergehenden Verse scheinen im Gegenteil darauf hinzuweisen, daß der göttliche, personale Logos aller Schöpfung und Heilsgeschichte vorweg „bei Gott“ war. Die hier zur Rede stehende Deutung des Logos vom „philosophischen“ Sinnmedium her tangiert somit nicht die Freiheit des Schöpfers sowie die notwendige Absetzung der immanenten von der heilsgeschichtlichen Trinität.

Wohl erschließt sich durch den philosophischen Begriff des Sinnmediums die Rede von der „Präexistenz“ Jesu in einer Weise, die der Lehre der alten Kirchenväter näher zu kommen scheint als neuere Dogmatik. Präexistenz besagt nämlich in der hier vertretenen Sicht weder allein die Göttlichkeit Jesu (wofür es nicht des Wortes „Präexistenz“ bedürfte) noch eine der Inkarnation vorhergehende Existenz der gottmenschlichen Individualität Jesu, was in der Tat Mythologie wäre. Präexistenz besagt vielmehr eine der geschichtlichen

¹⁵ Zur Bedeutung von Sinn-Partizipation vgl. ausführlicher: Reflexion als soziales System (Anm. 7) § 7. – Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei folgendes an anderer Stelle Ausgeführte ergänzt: „Der in sich dreifaltige Gott und Jesus als der Christus sind nicht einfach Kommunikationspartner. Das wird in der theologischen Rede von Partnerschaft zwischen Gott und Mensch meist nicht zureichend zur Sprache gebracht. Andere Theologen wollen Ausdrücke wie ‚Dialogpartner‘ lieber ganz vermeiden. Aufgrund unserer philosophischen Analysen zu Kommunikation und Metakommunikation sind wir in der Lage, zu präzisieren: Die Gottesbeziehung ist nicht einfach Kommunikation. Sie ist vielmehr Ermöglichung aller Kommunikation und auf der (gelebten, selten ausdrücklichen) Stufe der Metakommunikation anzusetzen. Daher kann sie metakommunikativ genannt werden. Sie führt über die Anrede, selbst über das bloße Du-sagen, hinaus – ins Schweigen. Hierin treffen sich westliche wie östliche Mystiker, sosehr die werthafte Interpretation ihrer Erfahrungen auseinandergehen mag, zumal in bezug auf die Personalität Gottes.“ (Die kommunikative Gesellschaft aus christlicher Sicht, a. a. O. [Anm. 3] 114).

Individualität Jesu „vorausgehende“ Gott-Mensch-Einheit: das Mitgeteiltsein des personalen, göttlichen Logos an die Schöpfung, die in ihm allein Bestand und Einheit hat. Diese präexistente Gott-Mensch-Einheit ist individuell, sofern identisch mit dem göttlich-personalen Logos, jedoch vorindividuell-prinzipienhaft qua Einheit der Schöpfung und auf der Seite des Geschaffenen stehend¹⁶. Dieser ganze „Sachverhalt“ läßt sich jedoch erst vom individuellen Jesus her erschließen. Er stellt eine „präexistente“ Vorbildung des Geheimnisses der Personeneinheit Jesu dar, die ihn rückläufig offenbart: die Schöpfung findet ihre eigene Einheit nicht in sich selbst, sondern in einem göttlichen Prinzip, welches aber dadurch göttlich, daß es selbst personal ist. Hierin liegt die christlich-theologische Antwort auf die philosophische Frage nach dem ontologischen Status der Sinneinheit des Universums.

Prämisse 2 spricht von der Identifizierung des Logos mit dem geschichtlichen Individuum. Statt hier traditionelle Inkarnationstheologie „von oben“ zu perhorreszieren, sollte man den Zusammenhang zunächst von der existentiellen Sinnfrage her verstehen: Der geschichtliche Jesus wäre von keinem überragenden Interesse im Vergleich zu anderen hervorragenden, genialen, schicksalhaft ausgezeichneten (tragischen) und geschichtsprägenden Persönlichkeiten. Was ihn von Anfang an bis heute interessant macht, ist einzig und allein die besondere, einzigartige Verbindung dieses Menschen mit der Sinnfrage des Menschen überhaupt, die übrigens über die ethische Frage (was soll ich tun?) weit hinausgeht in die Fragen: Was kann ich wissen? – Was darf ich hoffen? – Was ist der Mensch?

Mit anderen Worten, mehr methodisch gesprochen: Bedeutsam ist die Ineinsetzung der beiden bisher behandelten Reflexionsebenen, der historisch-objektiven und der existentiell-subjektiven: Daß der Sinn, zu dem jeder Mensch qua Mensch vorweg einen Bezug hat, nicht nur personal ist (was allerdings ohne geschichtliche „Offenbarung“ auch nicht auszumachen sein dürfte), sondern selbst individuell-geschichtlich: daß *das* Unbedingte als *der* Unbedingte *im* Bedingten zu finden sei. Die biblische, besonders johanneische, Logostheologie wird aus solcher Sicht keineswegs mit der traditionell-objektivistischen Deszendenztheologie obsolet, sondern existentiell aktuell: Ohne das vorgängige Verhältnis jedes Menschen zum Logos und dessen Identität mit Jesus von Nazareth wäre gerade dem modernen Menschen nicht klarzumachen, was er mit einem Menschen zu tun haben soll, der schon zweitausend Jahre lang tot ist. Das Problem sehe ich nicht

¹⁶ In dieselbe Richtung einer dem individuellen Jesus vorausliegenden Gott-Mensch-Einheit denkt, ohne ausdrücklichen Rückgriff auf die Logoslehre (ohne sie aber auch für überholt zu erklären) *P. Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2 (Stuttgart 1962).

in einer Unfähigkeit des modernen Menschen zum (angeblichen) Mythos, sondern vielmehr der Theologie zur Rekonstruktion der biblischen Sprache in einer dem heutigen (westlichen) Reflexionsstand genügenden Begrifflichkeit, die – man täusche nicht „pastorale“ Rücksichten vor! – indirekt auch „einfachen“ Gläubigen zugänglich und notwendig ist. Denn auch diese gehören der epochalen geistesgeschichtlichen Konstellation an. Die Identität von Sinnmedium (biblisch: Logos, Wort, Licht, Leben) und Individuum stellt die erste entscheidende Antwort auf die handlungstheoretische Frage nach der Möglichkeit einer personalen Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus dar. Diese Antwort betrifft allerdings Jesus gerade „nur“ als den übergeschichtlichen Logos und Christus, noch nicht in seiner menschlich-geschichtlichen Individualität als solcher, könnte man einwenden. In der Tat ist die Vermittlung in der gekennzeichneten doppelten Hinsicht (sinntheoretisch: historisch/„geistig“; zeitlich: vergangen/gegenwärtig) noch nicht anders denn als gedanklich-theoretische sichtbar geworden. Es fehlt die erfahrungsmäßig-praktische Möglichkeit und Legitimierung solcher Ineinssetzung. Diese Legitimierung kann nur durch die pragmatisch-interpersonale Wahrheitsrelation geleistet werden.

3. *Die interpersonale Relation:* Wer Jesus war, konnte für seine Zeitgenossen nur aus der Begegnungserfahrung selbst anfanghaft deutlich werden. Die Evangelien sind voll von seiner Transparenz auf den Gott hin, den er seinen „Vater“ nannte, einer Transparenz, die er für die in vollem Maße zu entfalten schien, die ihm in Glauben und Liebe begegneten, während sie andere zu Verlegenheit oder vernichtendem Haß herausforderte. „Glaube“ und „Liebe“ haben hier einen ebenso zwischenmenschlichen wie theologischen Sinn. Eben diese Einheit, es mit dem menschlichen Gegenüber *als* zugleich mit Gott zu tun zu haben, ist Transparenz. Auch die Erfahrung der „Auferstehung“ läßt sich als die durch den katastrophalen Abschied provozierte zeitliche Reflexion (Rückbesinnung) auf den irdischen Jesus verstehen, welche Reflexion selbst den Charakter von Ereignis und geistiger Neuerfahrung seiner bleibenden Präsenz annahm¹⁷. Die Auferstehungserfahrung war ein Neuerkennen im Wiedererkennen. Die Geschichte dieses Menschen, mitsamt seinem Selbstverständnis und seiner Lehre, wurde als zu einer göttlichen Ewigkeit gehörig erfahren. Das Bewahren und Nähren dieser Erfahrung ist der christliche Glaube (der nicht nötig hat, sich von Erfahrung oder Vernunft abzusetzen). Nach 2000 Jahren stellt sich die Frage: Was kann struk-

¹⁷ Dazu bes. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte eines Lebendigen* (Freiburg 1975) bes. 340–350. – Zum Thema „Reflexion und Glaubenserfahrung“ allgemeiner: 38. 51. 282 f. 386. 347. 457.

turell die unmittelbare Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus ersetzen? (Eine Frage, die *mutatis mutandis* schon Paulus und die Johannes-Schule bewegt.) Die Antwort lautet: die Begegnung mit den „Zeugen“, um wiederum einen johanneischen Terminus zu gebrauchen¹⁸, d. h. mit solchen, zu deren Existenz dieser Jesus gehört, für deren Existenz die Wirklichkeit der Beziehung zu ihm konstitutiv und maßgebend, denen er innerlich und eingewachsen ist. Vergleiche etwa Jo 15: „wer in mir bleibt, und in wem ich bleibe“. Man kann diese Zusammenhänge zwischenmenschlich verstehen, obwohl sie, von dem unter 2 Gesagten her, einen noch tieferen Sinn gewinnen: Beim Zeugen handelt es sich um eine Transparenz auf den für Gott (schlechthin) transparenten Jesus hin.

Hier wäre länger über die zwischenmenschliche Begegnung in Vertrauen, Glaube, Liebe als Ort der christlichen Offenbarung zu sprechen, etwa anhand einer Interpretation des 1. Johannesbriefes. Dort wie auch in den Evangelien ist das Liebesgebot nicht allein ein ethischer Imperativ als Vermächtnis eines großen Lehrers und als Form seiner Nachfolge zu verstehen, sondern als bleibender Ort der Offenbarungserfahrung. In Interpersonalität wird das oben genannte Existenzurteil über die menschliche Wirklichkeit des Logos erfahrungsgemäß vermittelt und fundiert (und darin auch das erste über die Personalität des Logos und Gottes selbst). In der allgemeinen zwischenmenschlichen Einmaligkeit wird die einmalige Einmaligkeit des „Mittlers“ vermittelt, und dies theoretisch-praktisch.

4. *Die mediale Relation und Vermittlung*: Die logisch-syntaktische Wahrheitsrelation wurde als je subjektiver Bezug zum Sinnmedium zum Teil schon unter „2. Die subjektiv-existentielle Relation“ mit angesprochen. Jetzt geht es um das Verhältnis zum Sinnmedium als einem gemeinsamen und geschichtlich-kulturell, d. h. in diesem Fall kirchlich gestalteten: über die unmittelbare zwischenmenschliche Vermittlung der Jesus-Begegnung hinaus gibt es die Vermittlung durch die schon geschichtlich vorgegebene Gemeinschaft-in-ihm und deren Sprache. Bedenkt man, daß dieses gemeinsame, gestaltete, den Einzelnen vorgegebene Zwischen sowohl von allen mitgestaltet wie, vor allem, allen geschenkt ist, daß sich in diesem Zwischen der Geist der Gegenseitigkeit zwischen den Gläubigen sowie zwischen ihnen und ihrer gemeinsamen Mitte manifestiert, so ist damit eine handlungstheoretische Rekonstruktion dessen, was biblisch und in der kirchlichen Tradition „Heiliger Geist“ heißt, angedeutet (jedenfalls als heilsgeschichtlich mitgeteilter, über dessen Identität mit dem immanent trinitarischen Geist hier nicht gehandelt zu werden braucht).

¹⁸ Vgl. J. Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (Frankfurt 1972).

Die Formen der medialen oder „geistigen“ Vermittlung (4) der personalen Unmittelbarkeit können hier nur genannt werden, obwohl über jede samt ihrer jeweiligen Gefährdung und Degenerierung eigens zu sprechen wäre: (a) als *Schriftwort*, im Sinne eines ursprünglich-authentischen Ausdrucks der Glaubensbeziehung. Vergleiche etwa Jo 6, 63: „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben“; (b) als kirchliche *Glaubenslehre*, deren Kohärenz und Stimmigkeit jene personale Beziehung vermitteln (nicht ersetzen) kann, (c) als *primäre kirchliche Gemeinschaft*, im Sinne von: „Wo zwei oder drei Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20); (d) als *kirchliche Institution*, mit institutionellen Handlungsmustern: Sakramenten und anderen Riten, kultische Feier. Vergleiche: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“

Es wäre weiter über die Interdependenz der soeben aufgeführten Vermittlungsformen sowie vor allem der Stufen der Christusbeziehung bzw. fundamentaltheologischen Glaubwürdigkeitsfaktoren im ganzen (1 bis 4) nachzudenken. Vordringlicher scheint mir jedoch eine Vertiefung der in Abschnitt III 2 schon zur Sprache gekommenen ontologischen Zusammenhänge in Richtung einer handlungs- und reflektionstheoretischen Deutung der Person Jesu.

IV. Dogmatisch-ontologische These: zur Deutung der Personseinheit Jesu

Die Frage nach der Möglichkeit einer persönlichen Beziehung zu Jesus als dem Christus schließt, wie anfangs erwähnt, sowohl den Aspekt ein, der in der Schultheologie als Soteriologie entfaltet wurde (die Bedeutung des Lebens und Todes Jesu für den Gläubigen), wie den der Christologie im engeren Sinn einer Deutung seiner Person. Die handlungstheoretische Erhellung der Grundfrage nach der Möglichkeit unserer Beziehung zu ihm, die als Lehre von der individuellen wie gesellschaftlichen „Erlösung als Befreiung“ weiterzuführen wäre, führt von allein auf die Deutung seiner Person zurück, und zwar auf diese als auf die einmalige Aufgipfelung menschlicher Personalität überhaupt. Dieser letzte Gedanke findet sich schon in den frühen christologischen Arbeiten von Karl Rahner und wurde seitdem vielfach wiederholt, etwa in der Version, daß die vollkommene Einheit mit Gott bis hin zur Identität die menschliche Personalität nicht zerstöre, sondern vollende. Dieser Satz bleibt jedoch eine bloße Beteuerung, wenn auf weiteres strukturelles Verständnis der Personseinheit Jesu verzichtet wird mit dem unvermittelten Rückzug auf „das Geheimnis“. Rahner selbst geht es dagegen im Ansatz durchaus noch darum, das Geheimnis Jesu als Aufgipfelung des allgemeinmenschlichen Geheimnisses sicht-

bar, d. h. intelligibel zu machen. Das Geheimnis des Menschen läßt sich so zum Ausdruck bringen: daß er die *Vielfalt* seiner welthaften Bezüge (zur Objektivität, zu sich selbst, zum Mitmenschen, zu den kulturellen Sinngebilden) in einer *Einheit* seines Bezugs zum Unbedingten hat, daß er mitten in der Welt (und nicht an ihr vorbei) mit Gott zu tun hat, an dessen Logos er in der Tiefe seines Wesens partizipiert, in dessen Logos auch die Welt, bei aller verwirrenden Vielfalt, ihren Bestand hat. Hier ist „Geheimnis“, wie es überhaupt in der Theologie sein sollte, nicht der Gegenbegriff zu logisch und strukturell Aufhellbarem, nicht einmal zu Verstehen überhaupt¹⁹. Das Geheimnis wird um so tiefer, je offener es ist, nicht etwa umgekehrt. Akzeptiert man dies und nimmt man es ernst, dann taugt der Geheimnisbegriff nicht mehr als Refugium für ein Denken, das aus angeblicher Scheu und Gottesfurcht auf halber Strecke stehenbleibt, bevor es das Geheimnis wirklich schaut. Von diesen beiden Postulaten ausgehend, daß 1. ein Geheimnis als solches zu verstehen ist, daß 2. das Geheimnis Jesu als Geheimnis des Menschen aufzuzeigen ist (ein Postulat einer „anthropologischen“ oder besser handlungstheoretischen Christologie), sei abschließend eine wenigstens umrißhafte Deutung der Personeneinheit Jesu versucht. Beim folgenden handelt es sich um den Versuch einer Reinterpretation der urchristlichen Erfahrung Jesu als des Christus, auch des altkirchlichen Problems der Gott-Menscheinheit sowie um Eingehen auf die aufklärerische Frage angesichts der Person Jesu, wie der Graben zwischen „zufälligen“ Geschichtswahrheiten und „ewigen“ Vernunftwahrheiten zu schließen sein soll, und dies schließlich unter Aufgreifen der unter III. dargelegten Einsicht, daß die Individualität Jesu nur durch ihre Identität mit dem alle menschliche Kommunikation ermöglichenden Sinnmedium für die Sinnfrage des Menschen von vordringlichem Interesse sein und als durch die Zeiten hindurch präsent erfahren werden kann. Dieses spezifisch christologische Geheimnis, das die Einmaligkeit Jesu (seine einmalige Einmaligkeit, wenn jede Person und ihre Geschichte Einmaligkeit hat) ausmacht, läßt sich von diesen Voraussetzungen her so ausdrücken, daß Jesu Bezug zum Sinnmedium (in seiner apriorischen Form; K. Rahner würde sagen: sein „transzendentes Bewußtsein“) nicht ein Verhältnis der Partizipation an einem ihm vorgegebenen An-

¹⁹ Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960). Einen Schritt weiter tut man mit dem Postulat, die theologischen Geheimnisse als offenbare Geheimnisse des Menschen aufzuzeigen. Wenn L. Feuerbach im „Wesen des Christentums“ die theologischen Mysterien als solche des Menschen und insbes. der Zwischenmenschlichkeit darzustellen versucht, so hatte er *soweit* Recht. Unrecht hatte er mit dem Kurzschluß, daß die Mysterien aufgrund ihrer Menschlichkeit aufhören, göttlich-unverfügbare Mysterien zu sein – ein Kurzschluß, den die Theologen in umgekehrter Richtung begingen. Vgl. „Der christliche Einsatz der Intelligenz“, a. a. O. (Anm. 3).

deren, sondern sein Bezug zu sich selbst ist, daß dieses Selbst, dieser Sinn-selbst, freilich seinerseits Bezug auf den absoluten Ursprung ist, der biblisch „Vater“ heißt. Anders gesagt: diese Person bezieht sich nicht partizipierend auf Sinn, auf den Logos, wie endliche Personen, sondern dieser Bezug ist sein Selbstbezug, allerdings vermittelt durch den Bezug zum Vater, – ein Gedanke, der in ein relationales Personenverständnis Gottes, d. h. in die Trinitätslehre, hineinführt. Er ist „per essentiam“ das, was wir „per participationem“ sind: Sinn als Bezug sowie Selbstbezug-im-Fremdbezug.

Bei dieser Überlegung darf jedoch nicht der Ansatz „von unten“, vom Menschsein her, aus dem Auge verloren werden. Sonst resultiert erneut eine bloße Dualität Mensch-Gott, endlich-unendlich, im Sinne einer neuscholastischen Deszendenztheologie. In dieser kann es keine weitere Intelligibilität geben, ist die Zuflucht zum Geheimnis im Sinne des Rätselhaft-Unlösbaren unausweichlich, weil nicht nur das freie Daß, sondern auch das strukturelle Wie von Menschwerdung Gottes im Dunkeln bleiben muß: Trotz „Theo-logie“ muß man sich in der Tat das Sprechen über Gott-an-sich versagen, und jeder weitere Verständnisversuch erscheint als eine anmaßend-groteske Grenzüberschreitung. In einer anthropologisch-handlungstheoretischen Christologie wird jedoch nicht direkt von Gott, sondern in theologisch relevanter, d. h. Gottes Handeln betreffender Weise, vom Menschen gesprochen: daß Jesu Menschsein in seinem integrierenden Einheitsprinzip als göttlich gedacht werden darf, soll, muß. Der Mensch wird als im vollsten Sinne *capax Dei* erkannt, und von daher Gott *capax hominis*: aus Liebe zum Menschsein fähig.

Damit wird eine Sicht Rahners über das „Selbstbewußtsein Jesu“ weitergeführt, zugleich aber im Sinne von W. Pannenberg und D. Wiederkehr darin korrigiert, daß Jesus keinen Bezug des Gegenüberseins zum Logos realisiert, sondern allein zum Vater; daß also die Frage „Welchen Bezug hat der Mensch Jesus zum ewigen Logos?“ unbiblisch und systematisch falsch gestellt ist²⁰. Während aber auch die genannten Autoren im Grunde auf ein Verständnis der Personeneinheit Jesu verzichten und sich mit dem Hinweis begnügen, daß man nicht vom Problem der Zusammensetzung zweier in sich abgeschlossener

²⁰ W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (41972) 336–357; D. Wiederkehr, in: MySal III/1, 530, Anm. 49: „Die Sohnschaft als Struktur des geschichtlichen Weges Jesu im Licht seiner österlichen Rehabilitierung hat bisher am konsequentesten aufgezeigt W. Pannenberg... Es ist die m. W. einzige systematische Darstellung, die das Gottesverhältnis Jesu im NT konsequent auch als Ausgangspunkt für die systematische Christologie zugrunde legt...“ Vgl. W.s eigene systematische Ausführungen 552 ff. Sowohl er wie Pannenberg erlangen eine gewisse ontologische Erhellung der Personeneinheit Jesu nur über den Gedanken der *Analogie* von göttlicher und menschlicher Sohnschaft. „Diese Entsprechung macht die Identität des einen Subjekts, der einen Person denkbar oder wenigstens weniger widersprüchlich“ (ebd. 555).

Naturen ausgehen dürfe, scheint es mir dann und dadurch in befriedigender Weise erreicht, daß man den integrierenden „transzendentalen“ Bezug Jesu auf M mit diesem Sinnmedium oder Logos identifiziert, so daß also die Göttlichkeit Jesu – *sit venia verbo* – integrierender „Bestandteil“ seines Menschseins ist: Da, wo beim „gewöhnlichen“ Menschen partizipierender Bezug steht, tritt in der Person Jesu strukturell Sinn-selbst an die Stelle. Die Ausflucht in ein falsches oder unverstandenes Geheimnis wird unnötig, indem das allgemeine Geheimnis des Menschen, seine eigentümliche „Bewußtseinspaltung“, vielmehr Seins-Spaltung, in seiner einmaligen Aufgipfelung als Gott-Mensch-Einheit gedeutet wird. Es handelt sich um dieselbe Struktur. In solcher Deutung wird verstehbar, was oft leichthin-harmonisierend, aber uneinsichtig beteuert wird: daß gerade die Einheit Jesu mit Gott sein Menschsein vollende – statt es aufzuheben. Das ist nur dann, dann aber tatsächlich verständlich, wenn der integrierende, unbedingte Bezug seines Mensch-seins (um nicht das vieldeutige und zugleich einseitige Wort „Bewußtsein“ zu verwenden) seine eigene Unbedingtheit, Göttlichkeit, selbst ist. Von hier aus wäre der in den Evangelien skizzierte Weg Jesu als der Weg seiner Selbstwerdung nachzuzeichnen: Bis zur „Vollendung“ im Tod *wurde* er, was er *war*, ging es somit um die Integrierung seiner sich zugleich geschichtlich differenzierenden welthaften Bezüge unter den unbedingten Bezug zum Vater, den er nicht hatte, sondern war. Die innersubjektive Dialektik der Integration-in-Differenzierung der Bezüge (zu Objektwelt und Natur, zu sich selbst als Geheimnis für sich selbst, zur personalen Mitwelt, zum kulturell gestalteten Sinnmedium [!] seines Volkes, vor allem zu dessen religiösen Institutionen) spielt als die subjektive Selbstwerdung in der intersubjektiven Dialogik, in seiner Geschichte des Gegenüberseins zum Vater. Zeitweilig mag dieser eine und entscheidende Bezug thematisch im Vordergrund stehen, zeitweilig die Vielfalt der weltlichen Bezüge; immer geht es dabei um das Gleiche: um die Differenzierung von Menschsein als göttlich integriertes. Daß die extrem erlebte Differenz von Menschsein und Göttlichkeit am Kreuz für den Glaubenden zugleich zur vollendeten Integration seiner menschlichen Sohnschaft durch die göttliche wird, stellt nur die letzte Aufgipfelung dieses Lebensdramas dar. Der gegebene Gesichtspunkt regt an zu einer nicht psychologisierenden, aber anthropologisch-sinnanalytischen und darin evangeliennahen Deutung der Person- und Handlungsstruktur Jesu in ihrer Entwicklung. Dabei brauchen die verschiedenen Gesichtswinkel der einzelnen Evangelien nicht nivelliert zu werden. Sie gewinnen wahrscheinlich, gerade in solch übergreifender und ins Konkrete drängender Sichtweise, in ihrer Verschiedenheit an Interesse. Eine die Evangelien nicht unbedingt harmonisierende Theologie der „Myste-

rien“ des Lebens und Sterbens Jesu würde die Konkretisierung der hier nur ansatzhaft versuchten Deutung der Personseinheit Jesu liefern.

Die frühere These (III 2), daß der personale Logos mit dem „philosophischen“ Sinnmedium gleichgesetzt werden darf und somit die göttliche Einheit der Menschheit darstellt, beinhaltet die vorausgesetzte *kollektive* Variante der hier angefügten *individuellen* Deutung der Personseinheit Jesu: Seine individuelle Menschheit integriert sich in seinem Logos-sein, wie die Menschheit und Schöpfung ihre eigene Einheit im göttlichen Logos findet, „in ihm erschaffen“ ist – wie individuelles Menschsein überhaupt sich durch den partizipierenden Bezug auf den Logos integriert. Die vielstrapazierte Entgegensetzung „Christologie von oben“ oder „von unten“ zielt im Grunde, wenn auch stets mit Dunkelheiten behaftet, auf die Wende von einer objektivistischen zu einer handlungstheoretischen Ontologie. Aus Mißverständnis heraus wird diese Wende zur Alternative, ob eine ontologische Deutung der Person Jesu erforderlich sei oder nicht²¹. Es kann ernsthaft nur um die Frage gehen: *welche* Ontologie? Zugleich erfährt die Rede einer Christologie „von unten“ dadurch ihre Relativierung, daß das „von oben“, nämlich die Unendlichkeit und relative Absolutheit des Menschen, selbst einer gründlichen Betrachtung „von unten“ angehört. Wo immer das Schlagwort einer Christologie „von unten“, im Namen eines vorsichtigeren biblischen oder erfahrungsnäheren anthropologischen Denkens, zur Polemik gegen die Ansprüche der traditionellen Dogmatik gewendet wird, ohne daß die altkirchlichen Aussagen voll und ganz handlungstheoretisch reininterpretiert werden, handelt es sich lediglich um negative Abwehr, hinter der sich Verlegenheit und Unvermögen zu einer zeitgemäßen Theologie verbergen. Auf Kontinuität wird somit ebenso Wert gelegt wie auf das Ernstnehmen der geschichtlichen Reflexionsstufen der Theologie. Auf heutigem nachtranszendentalen oder reflexions- und handlungstheoretischem (vgl. I 2 b) Niveau kann Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungs- und Freiheitstheorie verstanden und entwickelt werden, die vom Standpunkt der Humanwissenschaften her intelligibel (gesprächsfähig) und doch auf diese nicht reduzierbar ist. Was Kontinuität angeht, so müßte diese z. B. an den Dokumenten und Streitschriften aus der Zeit der großen christologischen Konzilien (Nicäa, Chalcedon) nachgewiesen werden; auch daß obige Deutung nicht mit einer der damals zurückgewiesenen Irrlehren (z. B. mit dem Apollinarismus) identifiziert werden kann. Noch mehr liegt an dem Nachweis, daß es sich um eine Neuinterpretation (nicht Uminterpretation) der neutestamentlichen

²¹ Vgl. die Diskussion zwischen W. Kasper und H. Küng, in: Grundfragen der Christologie heute, a. a. O. (Anm. 2) 159–183.

Texte selbst bzw. der sich in ihnen dokumentierenden Erfahrungen handelt. Sosehr darin die restaurative historisch-philologische Arbeit eingeschlossen sein sollte, sowenig bedeutet rekonstruierende Neuinterpretation Nachreden derselben Worte unter Vergessen der hermeneutischen Differenz²². Die Fruchtbarkeit der umrissenen These wird sich daran erweisen, daß von ihr her die neutestamentlichen Texte zum Sprechen kommen, ohne daß ihnen Gewalt angetan wird. Dies im einzelnen zu zeigen, würde den Rahmen dieser Skizze sprengen.

Ausblick

Was ist durch solche handlungstheoretische Sicht der Person Jesu und unserer Beziehung zu ihm, durch eine mögliche Ausführung dieser Skizze zu gewinnen? Es geht sowenig darum, traditionelle dogmatische Christologie mit moderneren Mitteln zu frisieren wie um das Repetieren kirchlich-dogmatisch eingeschliffener Formulierungen. In erster Linie ist vor der Gegenwart in reflektierter Weise zu verantworten, warum man überhaupt von Jesus von Nazareth spricht und worin dessen Bedeutsamkeit liegen soll. Entscheidend trägt dazu eine solche Deutung der Person Jesu bei, die ihn als Menschen verstehen läßt, ohne seinem Anspruch und seiner Einmaligkeit die Spitze abzuberechnen. Eine solche Einsicht erreicht man nicht durch die bloß formale Beteuerung, daß die vollkommene Einheit mit Gott die wahre Menschheit und Menschlichkeit nicht zerstöre, sondern vollende. Dies muß *strukturell* einsichtig werden. Daß es *faktisch* an dem sei, kann sich nicht anders als in dem interpersonalen Verhältnis zu Jesus, das Glaube und Liebe heißt, eröffnen. Dies nochmals in seiner strukturellen Möglichkeit aufzuhellen, war Absicht des fundamentaltheologischen Gedankengangs (III). Was folgt aus solchen Strukturen der Vermittlung interpersonalen Unmittelbarkeit (der Christusbeziehung) pastoraltheologisch? Wie ist von Jesus Christus angemessen zu sprechen oder zu schweigen?²³

²² Das hermeneutische Verhältnis ist ein Reflexionsverhältnis zwischen eigener und fremder Subjektivität und deren Objektivierungen. Ohne in diesem Rahmen auf das Desiderat einer hermeneutischen Reflexionslogik näher eingehen zu können, möchte ich die Unterscheidung folgender Interpretations- bzw. Rezeptionstypen vorschlagen: (1) die *restaurative* Interpretation (bzw. die bedingungslose, im wesentlichen nicht verändernde Rezeption); (2) die *projektive* Interpretation (subjektiv-situationsbedingte Uminterpretation und entspr. Rezeption); (3) die *prospektive* Interpretation oder Neuinterpretation (in dialogischer Auseinandersetzung mit dem alten Sinngebilde [Text]; bzw. bedingte und verändernde Rezeption); (4) die *performative* Interpretation oder Problemlösung (in der ein altes Problem oder eine Sichtweise aufgelöst wird). Vgl. den Anm. 27 gen. Aufsatz z. thomanischen Gnadenlehre.

²³ Ideologieverdächtig ist z. B. eine Art von Jesus-Verkündigung und Jesus-Begeisterung, in der Jesus als *Freund-Idol* die Stelle des unmittelbar begegnenden Mitmenschen vertreten soll, so als sei die Christusbeziehung nicht *vermittelt* durch

Die wechselseitige Erhellung von Anthropologie und Christologie ist ernst zu nehmen: die anthropologische Erkenntnis für ein vertieftes (nicht psychologisierendes, sondern sinntheoretisches) Verständnis der Existenz Jesu sowie umgekehrt, wobei es nicht nur um Erkenntnisse über den Menschen in seinem wesentlichen „Sein“, sondern um die sich situationsgemäß abwandelnden Wesensstrukturen seines Handelns geht: Was heißt Nachfolge Christi? „*Nachfolge*, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur soviel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen.“²⁴ Der Gedanke der Integration der verschiedenen Handlungsebenen und Sinnbereiche (z. B. wissenschaftliche Theorie, technische Praxis, Kunst, Sexualität, Gemeinschaft, Recht) unter den spezifisch religiösen Bezug dürfte dabei leitend sein. Individuell wie sozial geht es um theonome Durchdringung aller Lebensbereiche, statt ihrer heteronom-bevormundenden Überfremdung durch religiöse Institutionen, die womöglich gar ein Monopol für Religion beanspruchen; welche Heteronomie mit autonomistischer Verwahrlosung dieser Lebensbereiche Hand in Hand geht.

Wie schon mehrfach anklang, umfaßt der handlungstheoretische Ansatz sowohl die christologische Frage im engeren Sinn wie die soteriologische Frage nach dem Heil durch die Christusbeziehung. Dem Objektivismus in der theologischen Ontologie entsprach eine moralisch-juridische Engführung und Verflachung der Lehre von der Erlösung. Was heißt „Erlöstsein durch Christus“? Für die praktische Relevanz der Christusverbindung wie auch für den Dialog mit anderen erfahrungszentrierteren Religionen wie den Buddhismus kommt dieser Frage kapitale Bedeutung zu²⁵. Die Erlösungslehre dürfte die zentrale theologische Aufgabe der Gegenwart darstellen. Sie läßt sich nicht durch moraltheologische Fragestellungen ersetzen. Der Frage „Wie soll man handeln?“ geht diese voraus: „Wie kann man sinnvoll leben?“, sowohl logisch wie existentiell. Diese spezifisch religiöse Frage nach dem heilen Leben, und zwar schon dem irdischen, reicht tiefer als die moralische nach dem richtigen Handeln. Letztere wird alleinbestimmend, wenn Heil ausschließlich eine Sache des Jenseits ist. Verständlicherweise werden Ethik und Moraltheologie oft mit onto-logischer

die mitmenschliche Begegnung (in der er jedoch nicht aufgeht, vgl. oben III 3) und durch die Erfahrung seiner leibhaftig-unmittelbaren *Abwesenheit* (vgl. Jo 16, 16 ff.).

²⁴ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, B 139.

²⁵ Vgl. die Rezension zu *H. Waldenfels*, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum (Freiburg 1976), in: ThPh 52 (1977) 588–593 (F. T. Gottwald/J. Heinrichs).

Handlungstheorie verwechselt, deren Notwendigkeit man dunkel spürt, ohne sie noch artikulieren zu können. Die Aufforderung Jesu z. B., sich in Vertrauen der begleitenden Sorge Gottes zu überlassen, stellt keinen bloß moralischen Imperativ dar, gehört aber zweifellos zum Kern seiner Botschaft und zur Sinndeutung seines Schicksals. „Jedenfalls verdichtete sich im Leiden Jesu das elementare menschliche Lebensproblem: Die Erfahrung der Anfechtung, in die das Vertrauen auf Gottes heilvolle Gegenwart gerät, – die Erfahrung der Widerstände, auf die gerade eine liebe- und hoffnungsvolle Wahrnehmung des Lebens stößt, – ja, die Erfahrung des unschuldigen und unbegreiflichen Leidens, mit der Menschen dem scheinbar unversöhnlichen Widerspruch von Lebenserwartung und Lebensgeschick ausgesetzt sind . . . Er wählte das Leben auch angesichts des Todes, indem er das Leben, das er im Vertrauen auf Gottes Nähe führte, nicht verleugnete. Seine Kreuzigung konnte später zum Symbol seiner Sendung werden.“²⁶ Diese Kreuzigung konnte leider auch zum Symbol einer unchristlich-masochistischen Glückverleugnung und Jenseitigkeit werden, die die Botschaft des Kreuzes wie des Gekreuzigten ziemlich ins Gegenteil verkehrte. „Sein Liebesgebot ist nicht nur ethische Forderung, sondern befreiendes Angebot einer neuen Lebensmöglichkeit.“²⁷ Was also bedeutet die „Gnade“ der Erlösung durch die Beziehung zu ihm, wenn sie mehr meint als die Begleichung eines Schuldkontos mit Gott? Wo und wie zeigt sich das Mehr an Licht, Freiheit, Hoffnung, Lebensbewältigung, Freude, Liebes- und Einsatzfähigkeit? Und dies im Leben der einzelnen wie christlich geprägter Gemeinschaften, ja Gesellschaften? Solche Fragen lassen sich weder im Handumdrehen noch ein- für allemal lösen. Es sollte lediglich darauf hingewiesen werden, daß zu ihrer Bearbeitung ein Typ von Christologie erfordert ist, der hier als handlungstheoretisch gekennzeichnet wurde und der in eine nicht bloß moralisierende christliche, d. h. christusgemäße, *Lebenslehre* mündet. Es geht um die theoretische wie praktische Konkretisierung eines Wortes wie: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Jo 14, 6).

²⁶ H. P. Schmidt, Die offene Frage nach der Bedeutung der Lebenspraxis Jesu für christliche Urteils- und Gruppenbildung (unveröffentl. Manuskript [Frankfurt 1978]).

²⁷ Ebd. – Damit konvergierend zum Thema „Gnade“: J. Heinrichs, Ideologie oder Freiheitslehre. Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadentheorie von einem transzendentaldialogischen Standpunkt, in: ThPh 49 (1974) 395–436. Eine biblische Gnadentheologie, besser: die Darstellung der neutestamentlichen Gnadentheologien im Plural, die am meisten dem hier Angezielten entspricht, findet sich jetzt bei E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Freiburg 1977) 75–607. Weniger gelungen als dieser biblische Teil scheint mir der systematische Schlußteil, sosehr auch hier Übereinstimmung der Intentionen besteht. Zumal die Deutung der Person Jesu kommt, wie schon im vorhergehenden Jesus-Buch, bei aller Fülle der angesprochenen Erfahrungen, zu kurz; vgl. etwa 784 ff.