

Wolfgang Beinert

## Freiheit durch Jesus Christus

Zugang zu Jesus als dem Christus des Glaubens

### I. „Was ist das für ein Mensch?“

Die katholische Dichterin Gertrud von Le Fort ist von der Deutschen Bundespost auf einer Briefmarke verewigt worden. Ihre „Hymnen an die Kirche“, durch die sie einst weiten Kreisen bekannt geworden ist, liest heute niemand mehr. Wem auch sollte es heutzutage noch einfallen, Lieder auf eine Institution zu singen, die von einer Krise nach der anderen geschüttelt wird? Es scheint, daß sie die Erwartungshaltungen der selber unsicher gewordenen Gesellschaft nicht mehr erfüllen kann – diese wendet sich darum zunehmend von ihr ab<sup>1</sup>. In den Sog dieser Absetzbewegung ist auch die Ekklesiologie geraten. Nicht als ob sie keine Probleme mehr hätte: man darf nur an die Debatte um die Ämter, vor allem um das Amt des Papstes, und die Interkommunion-Frage erinnern. Aber sie wird in einer merkwürdigen Isolation von der kirchlichen wie gesellschaftlichen Interessenlage geführt. Wo diese sich religiösen Dingen zuwendet, geschieht es mit der gleichen Frage, die sich bereits die Zeitgenossen des Jesus von Nazaret stellten: „Was ist das für ein Mensch?“ (Mk 4, 41). Er ist das große Problem unserer Tage.

Er ist es nicht von ungefähr. Die ekklesiologische Diskussion, die die erste Hälfte des Jahrhunderts beherrscht hatte, hat sich auf die Grundlagenproblematik hin verlagert: Wesen und Anspruch der Kirche gründen allein in ihm. Wie also einer zur Kirche steht, entscheidet sich letztlich von Jesus her. „Die Institution Kirche kann sich nur behaupten, wenn sie an ihrem Recht festhält, die Menschen zu disziplinieren, und wie sollte sie das vermögen ohne ein Recht ganz von oben?“, fragt *Rudolf Augstein* und schreibt mit großem Aufwand sein Jesusbuch. Es soll demonstrieren, „mit welchem Recht die christlichen Kirchen sich auf einen Jesus berufen, den es nicht gab, auf Lehren, die er nicht gelehrt, auf Vollmachten, die er nicht erteilt, und auf eine Gottessohnschaft, die er selbst nicht für möglich gehalten und nicht beansprucht hat“<sup>2</sup>. Die ekklesiologische Frage artikuliert sich also heute als Anfrage an und Rückfrage auf Jesus. Von der Kirche reden wollen heißt von ihm sprechen müssen. Mit Recht erklärt *Walter*

<sup>1</sup> Dieser Erosionsprozeß vollzieht sich unabhängig vom politischen und wirtschaftlichen Milieu und erfaßt sehr traditionsstarke Ortskirchen. Vgl. Th. Mechtenberg, Säkularisierungstrends in Polens Volkskirche?, in: *Orientierung* 39 (1975) 4–7.

<sup>2</sup> *Jesus Menschensohn* (München, Wien 1972) 9, 7.

*Kasper*: „Eine Besinnung auf die Christologie stellt den heute geforderten Dienst dar, den die Theologie . . . der heutigen Gesellschaft und Kirche zu deren Identitätsfindung leisten kann.“<sup>3</sup>

Diese Neuorientierung wirft viele Probleme auf. Man kann nicht neutral bleiben, wenn man sich mit der Gestalt des Nazareners befaßt. Man kommt nicht um eine Stellungnahme herum. Wie immer man sie formuliert, man muß sie begründen – und eben dies bereitet Mühe. Auch wer sich ihm gegenüber negativ verhält, sieht sich genötigt, ein ganzes Arsenal von Begründungen zu benützen, um nur ja diese Entscheidung zu rechtfertigen. Erst recht sieht sich heute zur Verantwortung gezogen, wer sich in seinen Bann ziehen läßt, wer zur Nachfolge antritt und sich zur Gemeinschaft der Seinen bekennt. Denn er ist anders als alle anderen Menschen, von denen wir wissen. Das christliche Bekenntnis hat diese Andersartigkeit mit der Formel auszudrücken versucht, Jesus von Nazaret sei der Christus. Jede Rede von ihm muß sich seitdem mit diesem Anspruch auseinandersetzen. Jede „Jesulogie“ führt zur Christologie.

Das kirchliche Bekenntnis kommt freilich einigermassen in Verlegenheit, wenn es näherhin angeben soll, was es damit aussagen wolle. Seit den ersten Generationen ringt man darum, die Erfahrung, die man mit Jesus gemacht hatte, deutlicher, angemessener auszudrücken. Im Neuen Testament werden ihm alle möglichen Hoheitstitel zugelegt – Menschensohn, Davidssproß, Messias, Heiliger Gottes, Hirt – bis hin zur Applikation des Gottesnamens: das älteste Credo der Christenheit nennt ihn „Kyrios“, Gottherr<sup>4</sup>. In der Weiterentwicklung dieser Linie liegt die Bezeichnung „Sohn Gottes“, die schon im Neuen Testament auftaucht und in der weiteren Reflexion in der Tiefe ihrer Möglichkeiten ausgelotet wird<sup>5</sup>. Sie erreicht ihren Abschluß in den Reichskonkizilien von Nikaia (325) und Chalkedon (451), auf denen die Göttlichkeit Jesu und ihr Verhältnis zu seinem Menschsein definiert wurden<sup>6</sup>. Damit war eine Sprachregelung für die Glaubensgemeinschaft gefunden, die mit Hilfe der philosophischen und theologischen Kategorien der Zeit zustande gekommen war. Die christologische Diskussion der ersten Jahrhunderte ist wesentlich als Sprachproblem gekennzeichnet.

Damit kommen zwei weitere Probleme in unser Blickfeld. Das Jesusereignis hat offenbar einen „Sinnüberschuß“, der über alle Definitionen und Formeln hinausreicht und somit grundsätzlich mit größerer Adäquatheit verdeutlicht werden kann<sup>7</sup>. Wenn also eines Tages an die Stelle der griechischen Sprach- und Denkformen der Konzilien andere treten würden, dann läßt es sich grundsätzlich nicht verwehren, daß die Menschen versuchen, mit ihrer Hilfe neu und vielleicht besser jene Andersartigkeit Jesu

<sup>3</sup> Jesus der Christus (Mainz 1974) 15.

<sup>4</sup> J. Gnllka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (München 1970). Vgl. auch J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie (Göttingen 1972) 20–23.

<sup>5</sup> Zum Ganzen vgl. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum; R. Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments, in: *Mysterium Salutis* III/1, 227–388.

<sup>6</sup> Denzinger-Schönmetzer 125, 301 f. (= Neuner-Roos 155, 178).

<sup>7</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: *Rückfrage nach Jesus*, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1974) 208–212.

verständlich zu machen. Darüber hinaus bleibt jedoch auch zu fragen, ob die einmal gefundene Sprachformulierung nicht bloß nicht angemessen, sondern eventuell sogar sachverkürzend ist. Wenn beispielsweise die Väter von Chalkedon die Relation von Gottheit und Menschheit in Jesus dahingehend bestimmten, daß sie von zwei Naturen in der einen Hypostase sprachen, dann legte sich das Mißverständnis nahe, als ob beide Naturen Individuen der gleichen Gattung seien. Um es zu beheben, sah man sich gezwungen, die göttliche außerordentlich zu betonen. Das hatte zur Folge, daß das Christusbild der Christen ikonenhaft erstarrte. Jesus wurde so sehr mit dem Vatergott identifiziert, daß für seine Menschlichkeit kein rechter Raum mehr blieb. Die Christusfrömmigkeit nahm ein wenig monophysitische Züge an: er wurde – um es einmal überspitzt zu sagen – mit Ausnahme der beiden Wochen der Passionszeit nur mehr als strahlender Gott verehrt. Damit rückte er immer weiter in eine erhabene Ferne.

Ein Defizit war entstanden, das sich um so störender bemerkbar machte, je mehr im abendländischen Denken die Subjektivität betont wurde. Es kann dabei auf sich beruhen bleiben, ob die klassische Christologie tatsächlich mit Notwendigkeit die angedeuteten Konsequenzen hatte oder vielmehr gerade durch die Akzentuierung der Person das westliche Denken erst ermöglichte<sup>8</sup>. Jedenfalls rückte die Frage nach dem Stellenwert des Menschen Jesus für die Christologie in den Vordergrund. *Wilhelm Dantine* kann die gegenwärtige Situation wie folgt umreißen: „Das große und brennende Problem scheint heute darin zu bestehen, wie das Handeln des Menschen Jesus zu seiner Zeit für das Handeln des Menschen von heute in seiner realen Bedeutung verständlich gemacht und für das Denken der Menschen von heute zu vermitteln sei.“<sup>9</sup>

Das Sach- und Sprachproblem „Jesus“ verlangt nach einer Neuinterpretation. Es wurde bereits gesagt, daß sie prinzipiell möglich ist. Eines ist allerdings dabei zu fordern. Die bisherige Interpretationsgeschichte darf nicht ausgeschieden, sondern muß in der neuen Christologie aufgehoben werden. Denn die kirchliche Lehrtradition ist nicht ablösbar von der Sache. Die Vermittlung Jesu als des Christus Gottes ist als uns betreffende wirkmächtige Gestalt geschieht niemals in Ablösung von der Gemeinschaft, die durch ihn entstanden ist. Aus ihr stammen alle relevanten Berichte über ihn; und sie sind seit dem Neuen Testament keine Reportagen, sondern Kerygma, Verkündigung von Jesus, insofern er der Christus Gottes ist. So muß man der Bemerkung *Wolfhart Pannenberg*s zustimmen: „Wer . . . die Auseinandersetzung mit der christologischen Lehrtradition verschmäht, bringt sich um die Einsicht, daß und wie die in der Theologiegeschichte aufgetretenen christologischen Entwürfe und der Streit

<sup>8</sup> Über die Aktualität altkirchlicher Aussagen hat höchst bemerkenswerte Gedanken A. Grillmeier geäußert: Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute, in: *Theologische Berichte I*, hrsg. v. J. Pfammatter und F. Furger (Zürich, Einsiedeln, Köln 1972) 69–169, vor allem 109–166. Sie finden sich in kurzer Zusammenfassung auch in Grillmeiers Beitrag in: *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer (Freiburg 1973) 245–276.

<sup>9</sup> Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion (Gütersloh 1974) 85.

um sie wenigstens der Sache nach bereits im Dienst einer Entfaltung der der Geschichte Jesu eigenen Bedeutung standen. Die Vernachlässigung der christologischen Überlieferung hat gewöhnlich zur Folge gehabt, daß man die Gegenwartsbedeutung Jesu in erstaunlich kurzschlüssigen und flachen Verallgemeinerungen gewisser Züge seines Auftretens zu finden meinte. Vor solcher Art ‚hermeneutischer‘ Vergegenwärtigung kann die Vertiefung in die Probleme der christologischen Lehrüberlieferung bewahren. Deren bleibende Wahrheit zeigt sich freilich nur in einer kritischen Aneignung, die die einzelnen christologischen Entwürfe und den Prozeß der christologischen Lehrbildung selbst als Auslegung des Auftretens und der Geschichte Jesu begreift und prüft.“<sup>10</sup>

Auf diesem Hintergrund und mit diesem Maßstab können wir darangehen, die wichtigsten modernen Stellungnahmen zur Kenntnis zu nehmen, mit denen jene Andersartigkeit des Mannes von Nazaret heute zur Sprache gebracht wird.

## II. Heutige Antworten

### 1. Außertheologische Jesusbilder

Die außerordentliche Aktualität der Rückfrage nach Jesus ist daran erkenntlich, daß sich Stimmen in die Debatte einschalten, die ihr dezidiertes Ja zu ihm mit einem ebenso entschiedenen Nein zur kirchlichen Lehrtradition koppeln, da diese ihn verfälscht habe. Innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens differieren Ansätze und Ergebnisse beträchtlich. Beides kann hier nur mit sehr groben Strichen umrissen werden<sup>11</sup>.

Das Thema „Jesus“ ist am nachhaltigsten in die breite Öffentlichkeit durch die Bewegung der *Jesus People* gebracht worden. Sie möchte einen neuen Zugang zum Mann aus Nazaret auf tun, der keine ausgefeilten philosophischen oder theologischen Reflexionen voraussetzt, sondern auf spontaner Hingabe beruht, die vor allem auch das in der traditionellen kirchlichen Verkündigung zu kurz gekommene Gebiet der menschlichen Affektivität berücksichtigt. Jesus wird zum Symbol des jugendlichen Protests gegen den American Way of Life, der bekanntlich nicht nur in den Vereinigten Staaten selbst gepflegt wird. Im Gegensatz zu allen anderen außertheologischen Jesus-Vorstellungen betont die Bewegung seine Göttlichkeit. Sie tut dies freilich nicht mit den exegetischen und theologischen Argumenten, deren sich die Kirchen bedienen, sondern auf eher gnostisch zu nennende Weise. Er ist für sie ein kosmisch-naturalistisches Erlösungsprinzip. Seine Gestalt wird amalgamiert mit Elementen, die östlichen Religionen und Meditationstheorien entnommen sind<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 10.

<sup>11</sup> Eine gute Information bietet W. Dantine in dem Anm. 9 genannten Buch.

<sup>12</sup> H. J. Geppert, Wir Gotteskinder. Die Jesus-People-Bewegung (Würzburg 1972); B. Grom, Die Jesus-Bewegung. Jugendbewegung, religiöse Erweckung oder Sozialtherapie?, in dieser Zschr. 190 (1972) 181–194.

Nicht so publikumswirksam, dafür mehr in die Tiefe gehend sind die literarischen Versuche, die sich mit Jesus beschäftigen. Neben dem schon erwähnten Buch von *Augstein* wurden vor allem die journalistischen Arbeiten von *Joel Carmichael* und *Johannes Lehmann* bekannt<sup>13</sup>. Auch ihnen kommt es darauf an, den „wirklichen“ Jesus aus der kirchlichen Umdeutung zu befreien, die seit Paulus an seiner Verfälschung gearbeitet habe. Das Resultat dieser Bemühungen ist ein Jesus, der politisch-sozialer Revolutionär essenischer Prägung war und den Horizont des zeitgenössischen Judentums in keiner Weise überschritten hat. Protest gegen die „Religionisierung“ seiner Gestalt hat auch *Frank Andermann* in seinem Roman „Das große Gesicht“ (München 1970) angemeldet.

Die Frage nach dem Nazarener läßt heute auch das jüdische Denken nicht mehr los. Beginnend etwa mit der Jahrhundertwende setzen einzelne Stimmen ein, die ihn für das Judentum reklamieren. Sie nehmen seitdem ständig zu. Zur Verdeutlichung sei auf zwei Werke der letzten Jahre hingewiesen. In *Schalom Ben-Chorins* Buch „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht“ (München 1970) wird er als genuiner Vertreter des eigenen Volkes beschrieben, auf den sich die christologischen Kategorien der christlichen Kirchen nicht anwenden lassen. Jesus ist ein großer Lehrer, neben Schammai und Hillel der dritte maßgebende Denker seiner Epoche, aber keinesfalls der Messias. Da er ganz im Judentum bleiben wollte, sei es nun an der Zeit, ihn wieder dorthin zurückzuholen. Auch *David Flusser* ist davon überzeugt, daß Jesus nur als Jude voll verstanden werden kann (Jesus in Selbsteugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968). Im Gegensatz zu seinem Landsmann erkennt er ihm allerdings eine gewisse soteriologische Bedeutung zu, da sich nicht leugnen läßt, daß seine Liebe alle Menschen umfaßte.

Die Intensität der Rückfrage auf Jesus läßt sich kaum schlagender belegen als durch die Tatsache, daß auch marxistische Philosophen wie *Roger Garaudy*, *Leszek Kolakowski* und *Ernst Bloch* sich mit ihm ernsthaft auseinanderzusetzen beginnen. Am bekanntesten wurde die Schrift „Jesus für Atheisten“ aus der Feder *Milan Machovečs* (Stuttgart 1972). Er stellt sich die Frage, welche Bedeutung Jesus heute habe. Insofern er seinerzeit eine prophetisch-messianische Sozialutopie verkündet habe, die das vollkommene Glück der Menschen zum Ziel hatte, decke sich wenigstens seine Absicht mit den Bestrebungen des Marxismus.

Die hier aufgerissene soziologische Perspektive hat auf manche Christen eine gewisse Faszination ausgeübt. So stellt der Wiener Theologe und Soziologe *Adolf Holl* „Jesus in schlechter Gesellschaft“ dar (Stuttgart 1971), d. h. als exemplarischen Außenseiter der Gesellschaft. Seine Moralvorstellungen, das Verhältnis zu seiner Familie, seine religiösen Ideen und nicht zuletzt der von ihm gepflegte Umgang mit den Outcasts seiner Zeit stempeln ihn zu einem Einzelgänger, der alle Traditionen in Frage stellt.

<sup>13</sup> J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth* (München 1965); J. Lehmann, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung* (Düsseldorf 1970); ders., *Was Jesus wirklich wollte; Wie Paulus Christus schuf. Reporte-Diskussion* (Düsseldorf 1972).

Die Kirche habe diesen gefährlichen Menschen zu domestizieren versucht, indem sie ihn zum Gott umstilisierte und damit alles Anstößige bei ihm in metaphysische Unangreifbarkeit transzendierte.

Alle hier vorgestellten Jesusbilder kommen darin überein, daß sie die Gestalt des Nazareners aus dem kirchlich-christologischen Kontext lösen wollen, in den sie schon von den Quellen her unlösbar eingebunden ist. Ohne Zweifel ist dieser Versuch vielfach von antikirchlichen Tendenzen inspiriert. Man geht jedoch kaum fehl, wenn man darüber hinaus vermutet, daß die Transposition auf die rein menschliche Ebene ein Ausdruck der gegenwärtigen Gottesproblematik ist. „Zugespitzt läßt sich sagen: Jesus von Nazareth als Fundament einer existentiellen Sinngebung für das menschliche Leben scheint verlässlicher zu sein als der Begriff ‚Gott‘“ (Dantine 114). Deswegen wird, sieht man von den Jesus People ab, mit großer Emphase die Menschlichkeit Jesu in den Vordergrund gerückt. Die Christologie in jeder Form wird abgelehnt zugunsten einer reinen Jesulogie. Jesus wird Befreier, Kritiker des Establishments, Freund der Parias, Edelmensch und Superstar – und so ungeachtet aller gegenteiligen Beteuerungen doch gerade nicht als historische Gestalt ernst genommen, sondern zum Eideshelfer der eigenen neuzeitlichen Konzeptionen umgedeutet.

Diese notwendige Kritik sollte uns aber nicht den Blick dafür verstellen, daß alle diese Jesusbilder die Frage nach ihm selber in der Gegenwart offenhalten. Erkennt man an, daß das kirchliche Christusbild der Korrekturen bedarf, dann kann man sie wenigstens als notwendige kritische Anfrage und als Anstoß für kirchliche Reflexion würdigen. Bemerkenswert scheint auch zu sein, daß sie alle Jesus nicht einfach als Menschen „wie du und ich“ schildern, sondern als Maßgebenden und Maßstab für menschliches Verhalten. So entwickeln auch diese Vorstellungen eine Art impliziter Christologie, die noch einmal die Andersartigkeit dieses Menschen herausstellt. Daß diese „Christologie ohne Gott“<sup>14</sup> nicht sehr überzeugen kann, ist eine andere Sache. Sie ist künstlich, da sie gerade das ignoriert, was nach allen Quellen Jesus entscheidend geprägt hat, sein Verhältnis zu Gott.

## 2. Der Jesus der Theologen

Auch die christliche Theologie hat kein anderes Ziel, als Jesus den Menschen von heute als Leitbild aufzuzeigen. In der Ergänzung des einseitig gewordenen traditionellen Christusverständnisses bedeutet dies, neuerlich seine Menschheit zu akzentuieren. Insofern treffen sich die Theologen mit den eben rezensierten Autoren. Im Gegensatz zu ihnen waren sie jedoch entschlossen, das christliche Credo von der Gottheit Christi zu wahren, die ungetrennt von der Menschheit in dem einen Jesus west. Mußte aber die Kurskorrektur, die die Gefahren des Monophysitismus vermeiden wollte, nicht

<sup>14</sup> H. Zahrnt, *Gott kann nicht sterben* (München 1970) 180.

geradezu notwendig zu einem Abtriften in Richtung auf den Nestorianismus führen? Blieb nicht beim Menschen Jesus das Gottsein etwas Äußerliches? In den letzten Jahren wurden verschiedene Konzeptionen entwickelt, um die Problematik zu lösen<sup>15</sup>.

Ausgehend von der Entmythologisierungstheologie *Rudolf Bultmanns* erklärten einige seiner Schüler den Gottessohnschafts-Glauben als Ausfluß mythologischen Denkens. Man werde dem innersten Anliegen des Neuen Testaments nur gerecht, wenn man es in eine existentielle Sprache übersetze. Dann aber ergibt sich nach *Herbert Braun*: „Der Mensch . . . lebt davon, daß er hier und da in schlichter Mitmenschlichkeit, allem Bösen und allen Miseren zum Trotz, zum Weiterleben immer wieder ermutigt wird. Wo das geschieht, da wird der Wille und das Verhalten Jesu vollstreckt.“<sup>16</sup> Jesus wird zum Symbol authentischen Menschseins, die Christologie eine Funktion der Anthropologie. Die Entmythologisierung führt aber damit nur zu einem neuen Mythos. Im gleichen Augenblick, da man Jesus aus ihm erlösen will, wird er in ihn gebannt: er wird zum mythischen Menschen. Dann aber wird nicht mehr einsichtig, wie man die vom christlichen Bekenntnis festgehaltene Einmaligkeit und Heilsbedeutsamkeit Jesu wahren kann.

Wesentlich tiefer in der Anthropologie fundiert ist der Denkansatz, den wir in den Schriften *Karl Rahners* finden<sup>17</sup>. Sein Anliegen ist es, „das Dogma der Kirche – ‚Gott ist Mensch (geworden), und dieser menschengewordene Gott ist der konkrete Jesus Christus‘ – so zu formulieren, daß das in diesen Sätzen wirklich Gemeintem verständlich wird und jeder Schein einer heute nicht mehr nachvollziehbaren Mythologie ausgeschlossen wird“. Es sollen also die transzendentalen Verstehensbedingungen des Christusglaubens erhellt werden. Rahner analysiert den Menschen als ein Wesen, das auf das absolute Geheimnis Gottes hin offen ist. Er ist „die arme, zu sich kommende Verwiesenheit auf diese Fülle“. Diese aber wird erst dort dem Menschen wirklich zuteil, wo Gott selber seine Natur zu eigen nimmt. „Die Menschwerdung Gottes ist daher der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit.“ Daß sie

<sup>15</sup> Übersichten und Literaturberichte zur heutigen christologischen Situation: Theologische Berichte II: Zur neueren christologischen Diskussion, hrsg. v. J. Pfammatter und F. Furger (Zürich, Einsiedeln, Köln 1973); K. Reinhardt, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe, in: Internat. kath. Zschr. 2 (1973) 206–224; W. Kasper, Jesus im Streit der Meinungen, in: Theologie der Gegenwart 16 (1973) 233–241; ders., Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu, in: Theol. Quartalschr. 154 (1974) 203–222; A. Schilson-W. Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (Freiburg 1974).

<sup>16</sup> Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit (Stuttgart 1969) 149. Ähnliche Gedanken vertreten Theologen wie F. Buri, D. Sölle, P. M. van Buren von evangelischer Seite, H. Halbfas, K. H. Ohlig und J. Nolte von katholischer. Nähere Angaben in den in der vorigen Anm. genannten Literaturberichten.

<sup>17</sup> Christologische Beiträge finden sich in beinahe jedem Band der „Schriften zur Theologie“ (Übersicht in K. H. Neufeld – R. Bleistein, Rahner-Register, Zürich, Einsiedeln, Köln 1974). Eine kurze und in- struktive Zusammenfassung bietet sein Lexikonartikel „Jesus Christus“ in: Sacramentum Mundi II, 920–957, sowie, etwas ausführlicher, die „Grundlinien einer systematischen Christologie“: K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (Freiburg 1972) 15–78. – Die folgenden Zitate: Jesus Christus, a. a. O. 927; Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften IV, 140, 142; Grundlinien einer systematischen Christologie, a. a. O. 65.

sich tatsächlich bei Jesus von Nazaret vollzieht, kann freilich nicht mehr argumentativ aufgewiesen werden – hier hat der Glaube seine Entscheidung zu treffen. Die Kritik hat dieser von Rahner auch „Christologie von unten“ genannten Konzeption vorgeworfen, sie bewiese zu viel, da die Christologie eine Art sich selber transzendierender Anthropologie sei. Die Unableitbarkeit des Christusereignisses gehe aber dann verloren. „Die Anthropologie ist sozusagen die Grammatik, deren sich Gott zu seiner Selbstaussage bedient; die Grammatik ist aber als solche noch offen für vielerlei Aussagen; ihre konkrete Determination erfolgt erst durch das konkrete menschliche Leben Jesu.“<sup>18</sup> Für dieses aber bleibe in dem Modell Rahners wenig Platz.

Die Entmythologisierung führte zum neuen Mythos; die philosophische Argumentation steht in der Gefahr des Ideologisierens. Eine Reihe von Theologen, vor allem Vertreter der Exegese, suchten darum ihr Heil in der Rückfrage nach dem historischen Jesus<sup>19</sup>. Unter erheblichen Anstrengungen gelang es, aus dem evangelischen Kerygma authentische Züge des Nazareners herauszukristallisieren. Erwartete man nun eine Antwort auf die Frage, wer er sei und was er von sich selber halte, so wurde man freilich enttäuscht. Es zeigte sich, daß er nicht sich, sondern das Reich Gottes verkündet hat; daß er Glauben nicht an sich, sondern an Gott verlangt hat. Einige Theologen zogen daraus die Konsequenz, daß es im Grund gar nicht um Jesus, sondern nur um seine „Sache“ gehe<sup>20</sup>. Diese aber ist die Mitmenschlichkeit. Jesus wird damit zum Symbol einer von Liebe bestimmten allgemeinen Freiheit. Ostern und Erhöhung als wesentliche Bestandteile des neutestamentlichen Kerygmas verlieren dann aber ihren eigentlichen Sinn. Die Mehrzahl der Exegeten hat diese Verkürzung entschieden abgelehnt. Sie wies darauf hin, daß zwischen dem irdischen und dem nachösterlichen Jesus Identität und Kontinuität besteht und somit die christologische Frage erst aus der integralen Sicht des Gesamtschicksals Jesu gelöst werden kann, zu dem die Bindung des irdischen Jesus an die urchristliche Botschaft gehört<sup>21</sup>.

Diese hatte die aus diesen Überlegungen sich ergebende Transzendenz zu Ende gedacht in Richtung auf die Präexistenz. Die Analyse der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zeigt, daß er in einem einzigartig engen Gottesverhältnis steht, so daß er endlich als gleichwesentlicher Sohn Gottes bezeichnet wurde. Ist er dann aber nicht auch ewig wie Gott selber? Ist Menschwerdung dann nicht das Ereignis der Verzeitlichung des

<sup>18</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 61.

<sup>19</sup> Sie begann in der protestantischen Theologie bei E. Käsemann, E. Fuchs, H. Conzelmann, G. Bornkamm, W. Marxsen, E. Jüngel u. a. und wurde katholischerseits vor allem aufgenommen von A. Vögtle, F. Mußner, H. Schürmann, R. Pesch u. a. Nähere bibliographische Angaben bieten die in Anm. 15 genannten Übersichten. Über den gegenwärtigen Forschungsstand unterrichtet: Rückfrage nach Jesus (s. Anm. 7).

<sup>20</sup> Diesen Begriff hat W. Marxsen geprägt. Über seine Bedeutung heute vgl. J. Nolte, *Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie*, in: *Jesus von Nazareth*, hrsg. v. F. J. Schierse (Mainz 1972) 214–233, sowie ders., „Sinn“ oder „Bedeutung“ Jesu?, in: *Wort und Wahrheit* 28 (1973) 322–328.

<sup>21</sup> F. Hahn, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, in: *Rückfragen nach Jesus* (s. Anm. 7) 11–77, vor allem 32–52.

Gottessohnes? Auch gegen diese Vorstellungen erheben sich Proteste vom anthropologisch zentrierten Denken der Neuzeit her. Gegen den darin latenten Monophysitismus müsse die ganze und unverkürzte Menschlichkeit Jesu zur Erscheinung gebracht werden, erklärt der Holländer *Piet Schoonenberg*<sup>22</sup>. Dies aber könne nur geschehen, wenn man sich nicht scheue, Jesus eine menschliche Person zu nennen. Dann aber könne man auch nicht von Gott auf Jesus schließen, sondern müsse den umgekehrten Weg gehen. Der Inhalt seiner Präexistenz und somit die Frage nach dem Wesen der Trinität sei also von Jesus her zu bestimmen. Daß Gott Vater, Sohn und Geist ist, zeige sich erst von der Heilsgeschichte her und in ihr. Ob Gott auch von Ewigkeit her trinitarisch ist oder lediglich in drei Seinsweisen (*Modi*) existiert, das müsse offen bleiben. Sieht man einmal davon ab, ob mit diesen Überlegungen tatsächlich die christliche Botschaft gewahrt wird, so bleibt kritisch anzumerken, daß sich Schoonenberg nicht eigentlich vom chaledonischen Modell und seinem statisch-metaphysischen Denken löst, sondern es – trotz aller Kritik, die er selber vorbringt – im Grund lediglich umdreht. Es ist kein Wunder, daß dann die Schwierigkeiten bleiben, die es heute macht.

Wir konnten aus der sehr differenzierten christologischen Debatte von heute nur einige Stimmen auswählen und auch diese nur sehr allgemein zur Sprache bringen. Es dürfte sich aber mit hinlänglicher Klarheit gezeigt haben, daß die Antwort auf die Frage „Was ist das für ein Mensch?“ weder in einer Untersuchung des bloßen Ansich-Seins Jesu noch in einer reinen Interpretation seines Geschicks auf unseren Glauben und unsere Praxis allein zu finden ist. Die Existenz Jesu macht deutlich, daß sie in allen ihren Dimensionen „für uns“ ist, wie das Glaubensbekenntnis sagt – aber damit ist nicht nur unsere, sondern sind alle Generationen gemeint. Jede Christologie muß also die Universalität Jesu in Rechnung stellen – doch diese kann gar nicht anders als in den Kategorien der Metaphysik ausgesagt werden, insofern diese sich nicht mit *den Seienden*, sondern mit *dem Sein der Wirklichkeit* befaßt. Sie sind aber nicht mehr aus irgendeiner Philosophie abzuleiten, sondern aus der konkreten Existenz Jesu. Man wird sich also nicht mehr in erster Linie mit den Verhältnissen von Gottheit und Menschheit zueinander bei ihm beschäftigen, sondern mit den Relationen zwischen ihm und dem Vater. Der erste Problemkreis dient eher hilfswiese zur Abstützung dieses zweiten. Er bedient sich konsequenterweise vor allem der relationalen und personalen Sprache. Damit kann sowohl der kirchlichen Lehre wie auch dem anthropologischen Ansatz der Neuzeit Rechnung getragen werden<sup>23</sup>.

In diesem Rahmen wollen wir nun versuchen, das Modell eines Zugangs zu Jesus darzulegen, der die christologische Frage, was für ein Mensch er sei – und wir hören nun bereits mit: für uns – heute einer Lösung näher führen könnte. Es hat eine vor-

<sup>22</sup> Ein Gott der Menschen (Zürich, Einsiedeln, Köln 1969); vgl. auch die Aufsätze von Schoonenberg in: K. Rahner u. a., Die Antwort der Theologen (Düsseldorf 1968) 48–50, und in: Orientierung 36 (1972) 115–117 (Trinität – Der vollendete Bund. Thesen zum dreipersönlichen Gott).

<sup>23</sup> Vgl. zum Ganzen W. Kasper, Wer ist Jesus Christus für uns heute (s. Anm. 15) 218–222.

nehmlich pastorale Abzielung und visiert besonders das Denken der jungen Generation an, ohne damit beanspruchen zu wollen, gleichzeitig schon ein Modell des konkreten Sprechens vor dieser Zielgruppe zu sein.

### III. Jesus Christus – Ermöglichung menschlicher Freiheit

#### 1. Die Freiheit als Grund des Menschseins

Zu den erregendsten Themen menschlichen Denkens und Strebens gehört das der Freiheit. Sie erscheint auf der einen Seite als der eigentliche Grund des Menschseins, als das, was ihn aus dem naturgesetzlichen Zwang der Dinge heraushebt. Auf der anderen aber erfährt der Mensch seine Freiheit als ständig bedrohte. Sie muß erkämpft werden und sie muß Stück für Stück bewahrt werden in der Auseinandersetzung mit allen versklavenden Mächten und Gewalten. Praktisch existiert Freiheit im Modus der Bewegung auf sich selbst: sie verwirklicht sich nur in der Befreiung. Diese wird damit zum eigentlichen Thema der Neuzeit, in der sich das Humanum und damit die Freiheit in höchster Gefahr zeigen. Als Beispiel sei nur auf die beiden weltbeherrschenden sozio-ökonomischen Systeme von heute verwiesen, auf den Kapitalismus und auf den Sozialismus. Beide treten mit dem Anspruch auf, die ersehnte Freiheit zu verwirklichen. Die Mittel allein sind verschieden. Der Kapitalismus versucht Unabhängigkeit durch liberale Marktwirtschaft zu schaffen; der Sozialismus marxistischer Prägung versteht sich als Gegeninstanz gegen die ideologische und wirtschaftliche Entfremdung des Menschen, die daraus entstehen. Beide haben ihr Ziel verfehlt. Sie richten nur immer neue Zwänge auf – den Zwang zum Konsum oder die Zwangswirtschaft. In beiden Fällen wird das Humanum nicht gewahrt, sondern in neue Krisen geführt.

Mit höchster Dringlichkeit suchen darum die Menschen von heute einen Weg zur Befreiung in die Freiheit hinein. Er bestimmt das Suchen der jungen Generation. Sie kommt zunehmend zum Schluß, daß sie auf ökonomischer Basis nicht erreicht werden kann. Freiheit kommt nicht vom Haben, sondern, so wird uns klar, vom Sein. Auch der Mensch in Ketten kann frei sein und auch der Arme sich Unabhängigkeit bewahren, so wie der Reiche sich eben durch seinen Reichtum in qualvolle Abhängigkeiten bringen kann. So können wir sagen, daß Freiheit davon abhängt, ob einer Sinn und Ziel seines Lebens gefunden hat. Frei ist, wer ganz er selber ist; wer sich in Fülle und Ganzheit hat<sup>24</sup>. Das hat zur Folge, daß sich der Befreiungskampf nicht primär auf politischem

<sup>24</sup> Zur heutigen Diskussion vgl. u. a. folgende Literatur: Märzheft und Juni/Juliheft 1974 der Zeitschrift *Concilium* (= 10, 1974, 159–232, 381–460); G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (München 1973); H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* (Düsseldorf 1972); H. Krings, *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, in: *Phil. Jahrb.* 77 (1970) 225–237; *Erlösung und Emanzipation*, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973); J. Splett, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen* (Frankfurt 1974). Über die Geschichte des Freiheitsbegriffs informiert der Lexikonartikel „Freiheit“ von R. Spaemann, in: *Handwörterbuch der Philosophie II*, 1064–1098.

oder ökonomischem Feld abspielt, sondern in der Sphäre des Personalen. Wo und wie findet der Mensch zu sich selbst? Wo gewinnt er Sinn seines Seins? Wie entgeht er den Gewalten, die sein Denken und Wollen fesseln wollen? Das sind die Fragen, die zu lösen sind. Die Antwort, die die christliche Botschaft als Kunde von Jesus dem Christus gibt, lautet: Freiheit wird ermöglicht durch gerade diesen Mann aus Nazaret. Sie ist im Folgenden zu begründen.

## 2. Die Freiheit des Jesus von Nazaret

Nach dem dritten Evangelium beginnt das öffentliche Auftreten Jesu bei einem Sabbatgottesdienst in der Synagoge seiner Heimatstadt. Man reicht ihm eine Schriftrolle; er schlägt sie auf und kommt zu einer Stelle des Propheten Jesaja, an der es heißt: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, um den Armen die Heilsbotschaft zu bringen, um den Gefangenen die Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, um die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen“ (Jes 6, 1 f.). Sein ebenso knapper wie revolutionärer Kommentar lautet: „Heut hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt“ (Lk 4, 16–21). Auch wenn man diese Szene als christologische Deutung der Urkirche ansehen will, so läßt sich doch nicht leugnen, daß sie den Eindruck wiedergibt, den Jesus bei seinen Hörern erweckt hat. Er versteht seine Sendung als Tat der Befreiung.

Dies wird noch deutlicher, wenn man sich der Reich-Gottes-Botschaft zuwendet, die unbestritten das authentische Thema seiner Verkündigung gewesen ist. Sie läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß ihre Verwirklichung, daß die Ankunft des Reiches Gottes die Befreiung der Menschheit wirkt. Die Herrschaft des Bösen und des Gesetzes, ja selbst die Macht des Todes, der alle menschliche Freiheit unwiderruflich nichtet, wird darin überwunden. Exemplarisch wird das an der Austreibung der Dämonen durch Jesus. Durch sie aber offenbart sich, daß die Ansage des Reiches gleichzeitig schon dessen Aufrichtung ist. „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Mt 12, 28 par). Andere Indikatoren der angekommenen Herrschaft Gottes in und durch Jesus sind die Heilungen, die Aufhebung der religiösen Zwänge des mosaischen Gesetzes, die auf die endgültige Versöhnung hinweisenden Mahlzeiten mit den Sündern<sup>25</sup>. Wer darum zuerst das Reich Gottes sucht, der wird befreit und ist aller anderen Sorgen und Verstrickungen enthoben (Mt 6, 33 par). Die Anerkennung der Herrschaft Gottes ist wirkliche Eröffnung der Freiheit, denn Gott erweist sich – im Gleichnis vom verlorenen Sohn – als der Vater, der seine Söhne durchaus ihre eigenen Lebenswege gehen läßt (Lk 15, 11–32).

Die Evangelien lassen deutlich werden, daß die Ansage der Freiheit nicht von dem

<sup>25</sup> Zum ganzen Abschnitt vgl. R. Pesch, Jesus, ein freier Mann, in: Concilium 10 (1974) 182–188.

zu lösen ist, der sie ansagt. Sie betonen darum seine eigene Freiheit unter vielfältigen Perspektiven. Nicht die Schüler wählen ihn zum Meister, sondern er beruft in seine Nachfolge, wen er will (Mk 3, 13; Joh 15, 16). In revolutionärer Souveränität setzt er den mosaischen Traditionen entgegen: „Ich aber sage euch“ (Mt 5, 21. 28. 32. 34. 39. 44). Er besitzt in seinem Tun und Lassen die volle Verfügungsgewalt über sich: er erscheint ruhig und gelassen. Aber er ist kein Übermensch von stoischer Empfindungslosigkeit. Er ist müde und traurig, zornig und verdrossen, gepackt von ohnmächtiger Bitterkeit über den Tod seines Freundes Lazarus. Doch immer ist er auch da ganz bei sich selber. Der Hebräerbrief hat, was gemeint ist, in der Formel ausgesprochen: „Wie wir in allem versucht, aber nicht gesündigt“ hat er (Hebr 4, 15). Diese innere Freiheit gelangt zu ihrem Höhepunkt bei seinem Leiden und Sterben. Mit atemberaubender Unbekümmertheit geht er in den sicheren Tod. „Weg mit dir, Satan!“, muß sich Petrus anfahren lassen, als er wohlmeinend zur Flucht vor dem sich zusammenbrauenden Schicksal rät (Mk 8, 33 par). Freiwillig geht er seinen Weg ans Kreuz. Auch hier zeigt er sich nicht als der harte Mann, sondern als bedrohter und von der Natur angefochtener Mensch: Zitternd und schweißbedeckt und voller Angst bäumt sich sein Leib auf – und darin ringt er sich in Freiheit durch zum Gebet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Lk 22, 42).

Wo liegen die Quellen dieses erstaunlichen Redens und Handelns, Lebens und Sterbens? Freiheit im modernen Sinn versteht sich als Emanzipation, als Entlassung aus entfremdender Knechtschaft. Die jesuanische Verkündigung erklärt diese Vorstellung jedoch als unzureichend. Das wird etwa deutlich an der Erörterung der Steuerpflicht (Mt 17, 24–27). Den irdischen Herrschaftsansprüchen sind Sklaven wie Freie unterworfen, nur des Kaisers Söhne sind ihnen enthoben. „Also sind die Söhne frei“, folgert Jesus. Der Gegensatz zu Knechtschaft ist Sohnschaft, der Gegenbegriff zu Herrschaft dann folgerichtig die Vaterschaft. Es gehört in der Tat zu den authentischen Zügen des irdischen Jesus, daß er sich in einem eigentümlichen und exklusiven Verhältnis zu Gott als seinem Vater verstand. Daraus resultiert nicht allein seine eigene Freiheit, sondern auch seine Ansage der Freiheit der Menschen schlechthin. „Wenn euch der Sohn freimacht, dann seid ihr in Wahrheit frei“ (Joh 8, 36). Weil der Mensch Jesus sich als den Sohn Gottes weiß, kann er den Raum der Freiheit für alle eröffnen. Paulus beschreibt darum die Sendung Jesu so: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir das Recht der Sohnschaft erlangten“ (Gal 4, 4 f.). Das Ziel dieser Sendung aber ist erreicht. „Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei“ (Gal 5, 1).

Dieser Satz aber führt bereits von der Jesulogie weg. Wir haben zwar den Wurzelgrund des Selbstbewußtseins Jesu freigelegt, aber noch ist dem allein nicht zu entnehmen, ob diesem objektive Realitäten entsprechen. Anders wären ja seine Worte wieder nur ein Programm und ein Anspruch, die mit vielen anderen konkurrieren müssen und von denen nicht feststeht, ob sie hilfreicher sind als die anderen Bemühun-

gen. Was ermächtigt den Nazarener, so zu reden und so zu tun? „Was ist das für ein Mensch?“, diese Frage läßt sich nicht mehr vom historischen Jesus her lösen. Der Überschnitt in die Christologie ist unvermeidlich.

### 3. Freiheit in Christus

Die ganze Existenz Jesu von Nazaret – sein Leben, Reden und Sterben – konvergiert in der Formel: in ihm wird Gottes Herrschaft und Reich gegenwärtig. Weil diese aber nicht von Gott selbst zu trennen sind, ergibt sich: in Jesus von Nazaret wird Gott selbst präsent. Er steht gänzlich auf seiner Seite. Wenn dem so ist, dann ist die Rückfrage nach Jesus nun aber nicht mehr empirisch zu beantworten, sondern nur unter Einbezug der Transzendenz. Wir können einfacher auch sagen, daß man ihn nur mit den Augen des Glaubens ganz erkennen kann. Das bedeutet, daß man sich total auf ihn und damit auf Gott einlassen muß. Damit wird die Sache nicht auf eine unangreifbare und undiskutierbare Ebene erhoben. Wir benutzen lediglich die einzigen Instrumente, die geeignet sind, sie zu erkennen.

Erst jetzt kann die Rückfrage nach Jesus sein gesamtes Geschick einbeziehen, und dazu gehört nach dem Neuen Testament auch das Ereignis von Ostern. Die Auferweckung Jesu durch Gott sprengt den Rahmen bloßer Geschichte und bestätigt darin Leben und Tun des Auferstandenen. Sie ist somit auch die Legitimation der Freiheitsansage, die zum Kern seiner Existenz gehört. Er gehört in der Tat so zu Gott, daß er sein Sohn, ja sein einziger Sohn genannt werden darf. In ihm ist Gott selber reale Gegenwart geworden, weil er selber „Gott von Gott“ ist, wie das Bekenntnis erklärt. Er ist dann auch wirklich die Ermöglichung und Begründung aller menschlichen Freiheit. Dabei bleibt streng zu beachten, daß weiterhin das Subjekt aller dieser Aussagen jener Jesus von Nazaret ist, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist<sup>26</sup>.

Diese christologische Vertiefung erhellt das Wesen der Freiheit, die uns von Gott in Jesus zuteil wird. Sie wird beschrieben als Sohnschaftsverhältnis zum Vatergott. Es wird nicht biologisch begründet. Dann wäre bestenfalls der Vater als frei zu denken, nicht aber notwendig der Sohn, weil er sich ja nicht in Freiheit zum Vater entscheiden kann, sondern zwangsläufig Sohn dieses Vaters ist. Der einzige Grund, der jenes Vater-Sohn-Verhältnis stiftet, ist die Liebe, die selber ihrem Wesen nach aus Freiheit kommt und zur Freiheit führt. Jesus sagt ja zu seinem Vater und gerade darin ist er der Sohn. Freiheit ist nicht Bindungslosigkeit, sondern Bereitschaft zur Hingabe an den Willen des Vaters. Sie bringt Jesus an das Kreuz, das geradezu als Symbol der Nichtung aller Selbstbestimmung erscheint und in die Aufhebung der Freiheit durch den Tod überführt. Weil aber dieses Sterben Vollzug des Vaterwillens in Freiheit und

<sup>26</sup> Das wird schon deutlich bei Joh 1,14: „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Hier steht griech. „sarx“, das ausdrücklich die menschliche Hinfälligkeit andeutet.

damit deren höchste Verwirklichung ist, realisiert sich in der Bindung die Fülle des Bei-sich-selber-Seins, das Freiheit ausmacht. Grund der Freiheit ist der Gehorsam (vgl. Phil 2, 5–11 mit dem entscheidenden „darum“).

Wenn also Jesus der Christus und der Sohn Gottes genannt werden kann, dann wegen des Liebesverhältnisses zum Vater, das eine singuläre Tiefe und Höhe besitzt. Weil aber Gott nicht nur ein Liebender ist, sondern *die* Liebe selbst (1 Joh 4, 8), und weil die Einzigartigkeit der Liebe des Sohnes zum Vater nur dann voll gewahrt bleibt, wenn sie nicht zeitlich gestiftet ist, sondern wesentlich zu Gott gehört, darum ist der Christus so zu Gott gehörend zu denken, daß das Sohnsein zu seinem Wesen gehört. Es ist dann keine Setzung in der Zeit, sondern ewige Wirklichkeit. Die kirchliche Tradition faßt diese Erkenntnis in den Aussagen von der Präexistenz.

Wenn dieser Präexistente in der Menschwerdung verzeitlicht wird, dann wird dieses Liebesverhältnis nicht unterbrochen oder irgendwie geschmälert, sondern sozusagen ausgedehnt auf die gesamte Existenz dieses Menschen Jesus. Ihr Grund bleibt einzig die göttliche Liebe. Dies drückt die metaphysische Sprache des chalkedonischen Dogmas dadurch aus, daß sie erklärt, die Menschheit Jesu habe ihre Subsistenz nicht in sich selbst, sondern in der zweiten göttlichen Person, in die sie unvermischt, aber auch ungetrennt aufgenommen sei.

In der Analyse der Freiheitsbotschaft Jesu sind wir somit zunächst darauf gestoßen, daß das christologische Dogma Rechts besteht und als legitime Ausdeutung des Geschicks des Nazareners gelten kann. Im gleichen Augenblick aber ergibt sich auch, daß seine Ansage legitimiert ist und gerade kein Programm, sondern eine, nein die einzig reale Eröffnung der Freiheit für die Menschen ist. Denn nur die Liebe stiftet sie wirklich. Nur in ihr und durch sie findet einer ganz zu sich. Aber nur durch Gott in Christus erreicht sie diese Kraft, weil nur so alle versklavenden Mächte überwunden werden. In klarster Deutlichkeit offenbart sich dies an Ostern. Die Überwindung des Todes dieses Menschen geschieht als Vorgriff auf die Überwindung des Todes überhaupt (vgl. die Erörterung von 1 Kor 15). Und weil der Tod Folge der Sünde ist, insofern diese Option für das Vergängliche und also Todverfallene ist, wird in der Aufhebung des Todes auch die Sünde überwunden. Weil endlich das Gesetz seine Zwänge ausüben mußte, um einigermassen der Sünde zu steuern, fällt mit Tod und Sünde auch seine Macht in sich zusammen. An die Stelle von Tod und Sünde und Gesetz tritt allein die Liebe, die in der Treue zur Freiheit führt.

Natürlich erhebt sich gegen diese Feststellung, so ungeschützt gesagt, sofort eine gewichtige Gegeninstanz. Es gibt nach wie vor den Tod, es wuchert die Sünde, es macht sich die Herrschaft aller möglichen Gesetzeszwänge breit – und dies nicht zuletzt gerade in der Gemeinschaft, die sich als die Gemeinde der Christgläubigen versteht. Wenn aber doch trotz Ostern und Weihnachten und auch Pfingsten noch dazu alles beim alten geblieben ist, wird dann nicht doch letztlich die Frage, was dieser Mensch Jesus sei, wieder ins Rätselhafte und Unlösbare verwiesen? Ist die gegebene Antwort bloße Ideologie?

Das wäre eine kurzschlüssige Vermutung. Denn von der Außenseite der Dinge her gesehen kann sich gar nichts ändern. Die Befreiung zur Freiheit wäre in dem Moment Lüge, wo sie selber Zwang zur Freiheit würde. Hier liegt ja der Grund, weshalb die politischen und revolutionären Freiheitsbewegungen scheitern. „Freiheit, die sich notwendig begründet, restringiert sich selbst und beschränkt sich schließlich auf ein Anerkennen der Notwendigkeit. Der revolutionäre Kampf um die Freiheit aber kann nicht umhin, Zwang und Gewalt auszuüben, und nicht selten endete dieser Kampf mit der Errichtung eines neuen, vielfach radikalisierten Zwangssystems. Beides aber, die Anerkennung eines Systems der Notwendigkeit wie auch die Hinnahme eines neuen Systems des politischen Zwangs, widerspricht der Freiheit.“<sup>27</sup>

Das Christuserignis vermag also vom Wesen der Sache selber her nur den Raum der Freiheit zu schaffen. Es bedeutet, wollen wir die klassische Sprache einmal verwenden, objektive Erlösung. Sie besagt, daß es eine Alternative für den Menschen gibt. Aber man muß sich ihr selber in einer grundlegenden Option aus Freiheit zuwenden. Der Raum ist eröffnet, betreten muß ihn ein jeder in eigener Entscheidung. Das aber heißt konkret, daß man sich liebend auf Jesus als den Christus einlassen muß. Freiheit wird aus der Nachfolge Jesu geboren, weil man nur auf diesem Weg in das Sohnesverhältnis zu Gott gelangt, in dem allein Freiheit möglich ist. Diese Nachfolge aber bleibt selber frei, weil Jesus selber, wie die vielen Jesusbilder aller Zeiten zeigen<sup>28</sup>, vieldeutig ist. Man *muß* ihn nicht als Christus deuten!

Gott selber als der Initiator aller Liebe muß dem Menschen zur eindeutigen Sicht verhelfen. Das geschieht nach christlicher Überzeugung im Heiligen Geist, der in uns den Glauben wirkt. Freiheit zeigt sich also als pneumatisches Geschehen. „Denn alle, die sich vom Geist Gottes führen lassen, sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht den Geist empfangen, der euch wieder zu Knechten macht, so daß ihr euch fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ (Röm 8,14 f.)

Wenn das Bekenntnis unseres Glaubens von Jesus als dem Christus spricht, dann ergeht es sich letztlich nicht in abstrakten Spekulationen über Gott, sondern es geht ihm um die Botschaft von der durch ihn ermöglichten Menschlichkeit des Menschen, die zutiefst in seiner Freiheit gründet. Was aber wäre dann für unsere Tage dringlicher als Jesus als den Christus zu bekennen? Denn Menschlichkeit und Freiheit sind von tödlichen Gefahren bedroht.

<sup>27</sup> H. Krings, Art. „Freiheit“, in: Handb. philos. Grundbegriffe (Studienausgabe) 2, 494.

<sup>28</sup> Vgl. oben II. Vgl. auch die ausführliche Rezension gängiger Jesusbilder durch H. Küng, Christsein (München 1974) 119–136.