

Walter Kern SJ

Das Christsein und die Christologie

Zu Büchern von H. Küng und W. Kasper

*Hans Küngs „Christ sein“*¹ hat seinen Weg mit derzeit vermutlich fünf Auflagen und zweihunderttausend verkauften Exemplaren bereits gemacht (was nicht heißt: dieser sei zu Ende); es rangiert jedenfalls seit Monaten auf der Bestsellerliste für Sachbücher ziemlich vornean zwischen Solschenizyns „Gulag“ (I) und „Gulag II“. Diesem Erfolg hatte ein kleiner Pressekrieg präludiert, erfreulicherweise mit dem „Spiegel“, dem der Autor verfälschende Berichterstattung bescheinigte. Hinkt die Vorstellung des Bandes in dieser Zeitschrift aus durchaus zufälligen Gründen nach, so möchte der Rezensent doch alsogleich das Erscheinen des Buchs bei diesem Verlag und seine Verbreitung bei dem mutmaßlichen Leserkreis als einen Anlaß zu – christlicher – Freude begrüßen.

Die ersten knapp hundert Seiten stellen die Frage nach dem Christsein in den Horizont der modernen *Humanismen* und der anderen *Weltreligionen*. Diese Fragestellung entspricht der Situation des Menschen unserer Gegenwart, außer- und innerhalb der Kirche; es konkurrieren heute, ob lieb oder leid, die verschiedenen weltanschaulichen Angebote. Die Herausforderung der Humanismen und Religionen hat ihren je anderen Stellenwert. In der säkularen Welt, in der ein Ausverkauf des Christlichen droht, erweisen sich eine Humanität durch technologische Evolution wie eine Humanität durch politisch-soziale Revolution gleicherweise als zu kurzgeschlossene Verheißung. Zwischen Nostalgie und Reformismus, und über sie hinausweisend, bricht die andere Dimension auf, die bei aller Skepsis des Zugangs zur vieldeutigen Gotteserkenntnis doch nicht ins Unbestimmt-Unverbindliche entschwindet. Angesichts des Aufbruchs zur Transzendenz werden die Antworten der Großreligionen aus Indien und China sowie des Islams gehört. Ihnen gegenüber behauptet das Christentum nicht eine Ausschließlichkeit, bewahrt aber seine Einzigartigkeit. Die Herausforderung der Religionen ist, ohne Nivellierung, gegenseitig; das Christsein kann als kritischer Katalysator in ihrer Welt wirken. Was befähigt das Christentum dazu?

Was Christentum heißen mag, ist einzig und allein zentriert in dem konkreten, wirklichen *Jesus Christus*. Das Spektrum der Möglichkeiten, Jesus zu sehen und zu würdigen, ist verwirrend reich. Die Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus, mit der Glaubenshilfe (!) der historischen Kritik, wirft Licht auf den dunklen Weg des Verhältnisses Christentum und Judentum. Sie läßt, ähnlich eindrucksvoll wie die Befra-

¹ München, Zürich: Piper 1974. 676 S. Lw. 38,-.

gung des gegenwärtigen Welthorizonts, den gesellschaftlichen Kontext des Palästina von damals (169–204) vor uns erstehen. Per modum exclusionis, in einem umkreisen- den Abgrenzungs- und damit Annäherungsverfahren wird gezeigt: Jesus wird nicht vereinnahmt durch vorgegebene Strukturen und Tendenzen, weder durch das religiös- politische Establishment noch durch die revolutionäre Bewegung der Zeloten, weder durch die Emigration der Auserwählten à la Qumran noch durch den Kompromiß der gutmeinenden Pragmatiker (zu denen die gar nicht so fanatischen Pharisäer gehören). Jesus unterscheidet sich von all dem dadurch, daß er die jeweilige Gegenposition vertritt: radikale Veränderung und Revolution der Gewaltlosigkeit, nicht-elitäres Dasein für alle und schließlich kurzum Provokation nach allen Seiten.

Und, soll solches vielseitiges Gegen nicht zerfließen, die integrierende Mitte? Sie ist die Sache Gottes, die zusammengeht mit der Sache des Menschen; sie führt in den letztlich tödlichen Konflikt, aus dem das neue Leben entsteht. Damit ist der Inhalt des Mittelstücks dieses Buchs (205–400), seines Schwerpunkts zugleich, grob umrissen. Die Mitte ist gerade hier Jesus, seine Botschaft, sein Sichverhalten, sein Schicksal. Das „Reich Gottes“, das er verkündet, entmythologisiert für uns die apokalyptischen Erwartungen, die seine Predigt umdrängen und einkleiden; es ist, in unaufhebbarer Spannung von Gegenwart und Zukunft, schon im „Diesseits jenseitig“. Nicht als Glaubensbeweise, als Hinweise auf das Glaubendürfen haben die Wunder, differenziert und kritisch betrachtet, ihre Funktion für den Hörer der Botschaft Jesu; es „stimmen heute auch die kritischsten Exegeten darin überein, daß nicht die gesamte Berichterstattung von Wundern als ungeschichtlich abgetan werden kann“ (220). Wichtiger als ihre äußere Bezeugung ist die „Sache Gottes“ selbst. Sie, diese Sache, an die sich der Mensch eigentlich halten soll und darf, geht nicht ein und auf in ein sittliches Naturgesetz, auch nicht in ein positives Offenbarungsgesetz: Jesus orientiert sich und uns, über (griechische) Naturrethetik und (jüdische) Gesetzesfrömmigkeit – beides keine schlechten Dinge – hinaus, an dem Willen des lebendigen Gottes. Der auf Erden zu tuende Gotteswille, wie er in der Bergpredigt sich zeichenhaft ausspricht, macht, auch wenn er die Gewißheit des Zieles schenkt, den Weg des Christen jedenfalls *nicht* sicher und ruhig.

Was Jesus anzielt, ist die ungeteilte, ganzheitliche Ausrichtung des *Menschen* auf Gott – um des Menschen willen, zu seinem endgültigen und umfassenden Wohl, „Heil“ genannt, ganz allein; denn Gott braucht von uns nichts für sich. Die „Sache des Menschen“, das ist: seine Humanisierung, wird verwirklicht durch Gottes- und Menschen- liebe ineins. Der Nächste, und sei er der Feind, ist zu lieben. Gottes Feindesliebe ist der Grund dafür. „Durch die Liebe sollen sich die Menschen als dieses Vaters Söhne und Töchter erweisen und aus Feinden Brüder und Schwestern werden“ (250). Die Radikalität dieser Liebe, die Agape nicht schlechthin von Eros trennen muß, hat Jesus vorgemacht. Er war parteiisch für die benachteiligten Armen. Und arm waren für ihn zumeist die „armen Sünder“, die moralischen Versager. Ihnen bringt er „das Recht der Gnade“ (263 ff.).

Daran entzündet sich der *Konflikt*. Weil Jesus eine „bessere Gerechtigkeit“ als die

des Gesetzes proklamiert, weil er mehr sein will als Mose und Salomo, weil er die Autorität *Gottes* für sich beansprucht: deshalb muß er sterben. Der Konflikt um Jesus ist ein Streit um Gott. Denn (trotz des Jesus mit Altisrael gemeinsamen Gottesverständnisses: 285–299): Gott als der *Vater der Verlorenen*, der selbst den Gesetzesübertreter barmherzig rechtfertigt, ist das Unmöglich-Neue Jesu. Seine Gottesanrede „Abba“ (Väterchen, Papa) ist, von daher verstanden, in ihrer Alltagsgewöhnlichkeit gerade nicht selbstverständlich. Der so von Gott zu Gott Sprechende konnte voraussehen, von den Menschen ausgeliefert zu werden: „er lebte angesichts des Todes“, „er hat den Tod frei ... auf sich genommen, weil er darin den Willen Gottes erkannte“ (311 f.). In der Gottverlassenheit des Gekreuzigten siegte nicht das alte Gesetz: in der Jüngergruppe des Gescheiterten keimte und wuchs wider alle menschliche Erwartung das *neue Leben*. Die „Auferstehung“ Jesu auf diesen Befund zu reduzieren erlauben jedoch die Evangelien und zumal Paulus (1 Kor 15!) nicht. Die Auferweckung Jesu – nicht historisch dingfest zu machen, nicht normal-leiblich vorstellbar usw. – ist vielmehr der Grund, nicht bloß ein Bildwort, für das neue Leben. „Der Gekreuzigte lebt für immer bei Gott – als Verpflichtung und Hoffnung für uns“: weil „der Getötete nicht im Tod geblieben ist“ (345)! Der Auferweckungsglaube ist die Radikalisierung des Glaubens an den Schöpfergott. „Der Jesus von den Toten erweckt hat“ wird geradezu der Beiname des christlichen Gottes“ (350). Für die Jünger aber bedeuten die österlichen Erscheinungen Jesu die konkrete Indienstnahme, die Berufung aus Glauben auf je mehr Glauben hin, die sich weiterzeugen will in der Lebensgestaltung des Christen heute.

Kraft der Auferweckungserfahrung hat nach Küng die nachösterliche Gemeinde Jesus mit den *christologischen* Ehrentiteln, „Messias“, „Herr“ u. a., ausgestattet. Die Rede vom Weltenrichter besage, daß Jesus der definitive Maßstab auf dem Weg zur Vollendung des Menschen ist. Der Gottessohn-Titel zumal kennzeichne „Jesus sowenig wie den König Israels als übermenschliches, göttliches Wesen, sondern als den durch die Erhöhung zur Rechten Gottes eingesetzten Herrscher“, gleichsam als den Generalbevollmächtigten Gottes, wie schon der irdische Jesus sein öffentlicher Sachwalter war. Aber das sei nicht nur juristisch zu verstehen. Jesus „lebte, litt und kämpfte aus einer letztlich unerklärlichen Gotteserfahrung, Gottesgegenwart, Gottesgewißheit, ja aus einer eigentümlichen Einheit mit Gott heraus, die ihn Gott als seinen Vater anreden ließ“ (380). Diese seine eigenen theologischen, näherhin christologischen Deutungen zieht Küng ausdrücklich aus für das Ende und vor allem für den Ursprung des Lebens Jesu (401–468). Der Kreuzestod Jesu, den Paulus in das Zentrum seiner großen paradoxen Glaubenstheologie von der „Weisheit“ der Menschen und der „Torheit“ Gottes stellt (vgl. 386–400), wurde im Verlauf der Zeit durch verschiedene Vorstellungsmodelle gedeutet. Dabei kommen die Interpretationen als Genugtuung und als Sühneopfer ziemlich schlecht weg bei Küng². Er dehnt die Kritik jedoch nicht, wie dies oft

² Daß dies nicht so sein muß, zeigt G. Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 323–345.

geschieht, auf den Gedanken der Stellvertretung aus, den er vielmehr empfiehlt; auch lasse sich Erlösung nicht durch Emanzipation ersetzen. Bei der Deutung des Ursprungs Jesu bedauert Küng eine Akzentverlagerung, weg von Tod und Auferweckung, auf die Präexistenz des ewigen Logos und dessen Menschwerdung in der Zeit. Die biblische Auffassung des von Gott zu seinem *Wirken* Bevollmächtigten werde übersetzt in das griechische Denkmodell des in seinem *Wesen* Gottgleichen. Der Bedeutungsgehalt von „Sohn Gottes“ rücke aus der heilsgeschichtlichen Erhöhungs- oder Aufstiegschristologie in eine eher metaphysische Abstiegschristologie. Diese Deutung begleitet der Versuch, die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht historisch-biologisch zu verstehen, sondern als „zumindest damals sinnträchtiges Symbol“ (447) für den mit Jesus von Gott gesetzten Neubeginn. Die dogmatisch gewichtigere Konsequenz ist eine – sagen wir: – Zurückdämmung der Trinitätslehre: Vater, Sohn und Geist besagen verschiedene Rollen in dem einen Offenbarungsgeschehen.

Die letzten rund 125 Seiten des Künschen Buchs handeln von der Kirche und vom Verhalten und Handeln des Christen in dieser seiner konkreten Welt. Die *Kirche* ist „Gemeinschaft in Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ (472). „Niemand in der Kirche hat das Recht, diese Brüderlichkeit durch den Paternalismus und Personenkult eines klerikalen Systems zu ersetzen . . .“ (474). Die Kirche fordere geradezu die Vieltätigkeit heraus, als Kontrapunkt zu Einheit und Ordnung. Zugleich aber bindet echtes Charisma an Jesus und seine Herrschaft, es ist gemeindebezogen. In einer problematischen geschichtlichen Entwicklung habe sich der Leitungsdienst des monarchischen Episkopats durchgesetzt. Problematisch erscheint Küng vor allem der „mit den Mitteln des Zentralismus und Absolutismus vollzogene Ausbau der Einheitskirche“ (485) unter dem römischen Papst. Immerhin könne auch der evangelische Theologe nicht bestreiten: „Der Dienstprimat eines einzelnen in der Kirche ist nicht von vornherein gegen die Schrift.“ „Das Entscheidende ist die Nachfolge im Geist“ (486 f.)³. Petrus-Dienst – nicht Petrus-Macht! Der Einheit der Kirche aber müssen die seit der Reformationszeit ausgebildeten traditionellen Grundhaltungen „katholisch“ und „evangelisch“ nicht widersprechen: sie können sich zu ihr vereinen. Die zwischenzeitliche, nicht selbstzweckliche Kirche muß sich bekennen als dienende, schuldige, entschiedene. All das sind Imperative für sie selbst. Sie sollen die Praxis der Kirche und des einzelnen Christen in ihr bestimmen. Dann wird die persönliche Entscheidung für den Glauben eine Entscheidung für die Kirche sein, unbeschadet des kritischen Bewußtseins, das nicht verstummen muß angesichts des mehrdeutigen Phänomens der Kirche und ihrer Amtsträger. Dabei ist kritikbedürftig nicht nur die Institution, besonders die markante der katholischen Kirche. Anstoß dazu geben auch „jene praktizierenden Christen, die man nie eine kritische Freiheit lehrte, . . . die, auf Wandel in keiner Weise vorbereitet, bei der geringsten Änderung – des katholischen Kirchenrechts und Heiligenkalenders oder

³ Denn auch die Protestanten haben ihren „Papst“: die Bibel; die Orthodoxen: die Tradition; die Freikirchen: die Freiheit.

der östlich-orthodoxen Liturgie oder einer protestantischen Bibelübersetzung – fragen, was und ob man eigentlich noch glauben könne“ (509). Wandel schaffen läßt sich entscheidend nur durch Dienen, indem man in energischer Geduld in der Kirche bleibt, „weil wir den Glauben haben, daß die Kraft des Evangeliums Jesu Christi sich in der Kirche immer wieder als stärker erweist denn alle menschliche Unfähigkeit und Oberflächlichkeit, denn unsere Trägheit, Torheit und Resignation“ (519).

Zur *Praxis des Christen*: Wie ist die Autonomie des Menschen mit seiner Theonomie vereinbar? Wie verhält sich die spezifisch christliche Praxis zu allgemein humanem Ethos? Das unterscheidend Christliche ist gefragt. Für den Christen ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern die konkrete Person maßgebend. Die Aufgabe, das Christsein als radikales Menschsein zu verwirklichen, umfaßt, was den Christen als Menschen-unter-Menschen mit seinesgleichen verbindet und was ihm neue Grundorientierung, neue Motivationskraft, Disposition zum Durchhalten in Grenzsituationen verleiht. „Kurz: Für den einzelnen Menschen wie für eine Gemeinschaft ist Jesus Christus in Person mit Wort, Tat und Geschick Einladung („Du darfst!“), Appell („Du sollst!“), Herausforderung („Du kannst!“), Grundmodell also eines neuen Lebensweges, Lebensstils, Lebenssinnes“ (544). Der Kreis schließt sich: „Auch jede christliche Ethik hat zu beachten, daß ihr Fundament gelegt ist, und das ist nicht einfach das Liebesgebot oder das kritische Verhältnis zur Welt oder die Gemeinde oder die Eschatologie, sondern allein der Christus Jesus“ (541). Daraus die konsequente Kritik an vorschnellen Identifikationen wie: Christentum = Sozialismus. Daraus der Verzicht auf die christliche Legitimation unmittelbar praktikabler Weltrezepte aller Art. Das Bekenntnis zum Kreuz Jesu darf nicht ein Alibi für Denken und Tun abgeben, und doch ist in ihm allein die letzte Bewältigung des Negativen erschlossen. Es befreit zur Freiheit. Die neue Freiheit macht frei von gesellschaftlichen und sonstigen Zwängen; sie macht frei für einen Dienst, zu dem Gott den Menschen beruft und ermächtigt. Das Christsein ist, so verstanden oder besser: so gelebt und notfalls erlitten, nicht ein europäisch-westlicher (im Grund überholter) Schnörkel am Menschsein: es hebt das Menschsein in sich auf, es erlöst, es verwirklicht den Menschen.

Die Glaubwürdigkeit, die dieses von Längen und Wiederholungen nicht freie und dabei immer wieder eindringlich beeindruckende Buch seinem Autor erwirbt, beruht auf der Offenheit und Entschiedenheit seines Bekenntnisses zu Jesus Christus und zu seiner Kirche. Die andere Seite des Bekenntnisses ist die Kritik, die kein ängstliches Schielen kennt, ob nicht, rüttelt man an diesem und jenem, gleich „alles“ zusammenfällt. Gott ist größer als unser Herz. Und auch die Kirche und ihr Glaube wird stärker sein als unsere kon- oder (wer will das immer gleich ausmachen?) destruktive Kritik. Natürlich weiß christlicherseits jedermann: Glauben und Glaubenslehre ist etwas anderes als Behauptung von Machtpositionen, gutmeinende Manipulation von Unmündigen und ein bißchen⁴ blutiger oder larmoyanter Terrorismus. Küng zieht

⁴ Der Terror-en-masse blieb immerhin, sehen wir vom kleinformatischeren Robespierre ab, zu unseren Zeiten Stalin und Hitler vorbehalten.

Konsequenzen. Der Rezensent wagt ungeschützt-grobschlächtig zu unterscheiden: Konsequenzen, die ihm im wesentlichen gut scheinen in all dem, was Küng über Auftreten und Erscheinung *Jesu* und das darin vor-geschriebene Programm des *Christseins* heute sagt (und das macht die Hauptmasse des Buchs aus); und Konsequenzen *christologischer* Art (ziemlich genau auf S. 426–468), die er – der Rezensent – in hohem Maß fraglich findet.

Vor der hauptsächlichen gegenkritischen Rückfrage seien einige Nebenpunkte angerührt und beiseite gerückt:

– Daß kein logisch stringenter Beweis für die Existenz Gottes möglich sei, der allerdings keineswegs „rein rational“ (59, 65) wäre – was es nicht gibt –, das hat Küng weder durch Gegenkritik der vor- und nachkantischen Argumente erwiesen noch ist es grundsätzlich erweisbar; das Gegenteil trifft m. E. zu. Aber hierin stimmen Küng leider nicht wenige Theologen bei. Wenn jedoch Gott, etwa ebenso wie er „trans-sexuell“ ist (300), auch „trans-personal“ sein soll (293), so scheint mir diese Abgrenzung in bloßer Verbalität zu versickern; tatsächlich beschreibt Küng den Gott Israels und Jesu als persönlich-lebendigen (294 ff.).

– Daß Küng die K. Rahnersche Theorie (!) von den „anonymen Christen“ ablehnt (89 f., 118), könnte seine Sache sein, würde er sie nur nicht parodistisch verkürzen und vor allem selber die kühnen Aussagen des Zweiten Vatikanums und überhaupt die fundamentale Bedeutung Jesu und seiner Gnade für alle Menschen theologisch begründen und zusammenordnen.

– „Die Zeiten, da mancher sogar den Wandel Jesu über den See als möglich meinte aufweisen zu können, dürften wohl für immer vorüber sein“ (218, vgl. 224)? Stimmt, was für die Physik des 19. galt, auch für die Parapsychologie des 20. Jahrhunderts? Immerhin: die Fundamentaltheologie wird daraus keinen großen Nutzen ziehen⁵.

– Waren die Zwölf nur ein Zeichen der Vollzahl der Endgemeinde, so daß von einem Kirchenwillen Jesu nicht die Rede sein könne (274 f.)? Hat Jesus die Zwölf nicht mit Auftrag und Vollmacht ausgestattet, wie er selbst sie besaß (nach Markus 3, 13 ff.), für die Gemeinde der sich zu ihm Bekennden (vgl. Lukas 12, 8), so daß eine doch „autoritative“, „amtliche“ Struktur der Bekenntnisgemeinschaft, wenn auch noch so offen, und sei's mehr dynamisch als statisch, in Sicht kommt, und zwar deutlich genug? Nicht ganz gleichgültig ist sogar die Frage, ob Jesus selbst dem Simon den Namen Petrus „vielleicht“ (273) oder wahrscheinlich oder gewiß gab.

– Alle geschichtlichen und gegenwärtigen Fehlformen zugestanden, mit Bedauern und Änderungswillen: aber *muß* „Hierarchie“, „heilige Herrschaft“, im Gegensatz zum Dienen stehen (272)? Ist geschichtliche Sukzession so ungeschichtlich-gleichgültig (487)? Macht Küng um Presbyter-Priester herum nicht ein bißchen Wortklauberei, kaum viel besser als die früher übliche (478 f.)?

– Schließlich, von anderer Seite her: Schießt Kungs Kritik gegen den immanenten

⁵ Man mag vergleichen: W. Kern, Wunder im Glaubensprozeß, in: Erbe und Auftrag 50 (1974) 274–288.

Humanismus nicht zu kurz (525): weil schon diesseits der reflexen „Letztbegründung“ (vgl. 526) im absoluten Gott die menschliche Person selbst, in ihren Freiheitsrechten, Grund für unbedingten (*letztlich* gewiß: *relativ*-absoluten) Sollensanspruch und nicht nur für hypothetische Konventionen ist?

Sagen wir auch noch, daß uns gar nicht oder jedenfalls noch weniger das Folgende, das Jesus selbst schon näher betrifft, stört:

– Daß Höllen- und Himmelfahrt sowie auch der Pfingsttag nebst dem all das historisierenden Kirchenjahr der Entmythologisierung bedürfen (256 ff., 342 ff.);

– daß die Naherwartung Jesu selber, eine Crux der Exegeten, zeitbedingt und zeitgebunden war (210);

– und daß die Frage, ob die in ihrem Verständnis vorbelasteten Würdetitel Jesu in den Evangelien – allesamt oder den „Menschensohn“ ausgenommen? – nur nachösterlich sind, „völlig (?) zweitrangig“ sei (284, vgl. 278 ff., 374 ff.), vorausgesetzt, die *Sache* wird als neutestamentlicher Glaubensgrund festgehalten.

Was also „stört“ dann noch mit Gewicht? Zunächst sei ein *methodisches Bedenken* artikuliert, für das die Sachfälle nur Beispiele sind. Hier und un peu partout sagt man uns: Daß von Jesus Erzähltes – etwa Wundermotive (als Wandermotive; 223 f.) oder seine jungfräuliche Empfängnis in Maria (442 f.) oder Erlöser-Epiphanie und Gottessohnschaft⁶ (428 f.) – Vorbilder und Parallelen in Altem Testament und/oder Hellenismus hat, das spreche *gegen* seine Faktizität bezüglich Jesus. *Warum* eigentlich? Warum nicht eher *für*? Denn: Ist es überhaupt vernünftigerweise denkbar, daß Gott in Jesus Christus etwas wirkt, das schlechthin außerhalb des situativen Erwartungshorizonts einer bestimmten Zeit und ihrer konkreten Menschengruppen fiele (sosehr es alle menschliche Erwartung zugleich verwandeln und aufheben mag⁷)? Vorausgesetzt das Eine allein, daß in Jesus – wenn nicht ausschließlich, so doch einzigartig – *Gott* am Werk ist: so ist das von anderen Religionsstiftern usw. mit oder ohne Recht angenommene für und in Jesus nicht bloß kraft kollektiver Illusion zu „glauben“, sondern als wirklich verwirklicht zu *glauben*. Weil Gott nicht eine Fiktionen nährende Fiktion, sondern der Wirkliche und Wirklichkeit Schaffende ist. Dieses Bedenken – und dadurch mag es plausibler werden – entwickelt auch kritische Potenz, die unter Umständen Inhalte der Glaubenslehre in ihrer aktuellen Bedeutsamkeit relativiert: Gerade wenn deshalb etwas von Gott verwirklicht wurde, weil es von den Menschen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Kulturraums erwartet wurde, *zum Beispiel* die jungfräuliche Empfängnis eines Gesandten Gottes, dann folgt daraus nicht, daß das trotz, nein: wegen seiner Zeitbedingtheit wirkliche Ereignis für andere, in ihren Auffassungen und Erwartungen zu Recht veränderte Zeiten von programmatischer Vorbildlichkeit bleiben müsse, z. B. für die heutige Wertung von Ehe bzw. Ehelosigkeit.

⁶ Es soll hierfür nicht dasselbe sachliche Verhältnis behauptet werden wie für die anderen Beispiele!

⁷ Dieses ebenfalls berechnete, christlich-unterscheidende Gegenmoment macht geltend: R. Schwager, Jesus-Nachfolge (Freiburg 1973).

Was in dem großartigen Jesus-Buch Küngs den entschiedensten Widerspruch herausfordert, ist die Weise, wie er die *Präexistenz Christi* traktiert. Jesus wird „der Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes für die Menschen“ genannt (381) und gilt auf derselben Seite doch wieder nur, mit D. Sölle, als „Gottes ‚Vorläufer‘ zu den Menschen hin, bevor Gott selber sie erreicht“. Liegt hier, weil selbst die letztere Formulierung eschatologisch auch richtig verstanden werden könnte (vgl. 1 Kor 15, 28: S. 382), nur ein Mangel an Eindeutigkeit vor, zu beheben durch engeren Anschluß an das Sprechen der Kirche? Oder gibt Küng unter beibehaltenen Worten nicht doch viel, zuviel Sache auf? Nicht weil es schade wäre um die jahrhundertlang so geistvoll und so mühselig ausgebaute Trinitätstheologie. Sondern weil Jesu Anspruch auf Vollmacht über Gesetz, Sabbat und Tempel, sein Befehlen und Verheißen im Namen und an der Stelle Gottes, das Angebot und der Anbruch des Heils mit ihm und in ihm, die Erlösung durch ihn allein für alle Menschen durch die Räume und Zeiten hindurch – weil all das voraussetzt und einschließt, um zu „funktionieren“, daß er nicht nur Mensch *ist*, daß er, in seinem wahren und vollen Menschtum, *Gottes-Gegenwart* nach Wesen und Sein ist. Der Rezensent hat hier nicht viel gegen Küngs doch wohl zu weit gehende Destruktion der Sache zu sagen, weil auch Küng nicht viel für seine Auffassung beibringt. Seine kurze Darlegung lebt nur (und das ist in diesem Fall ein arges „nur“) vom vermeintlichen oder wirklichen landläufig-zeitgenössischen Vorstellungshorizont, aus dem das für den Normalverbraucher allzu schwer Verdauliche an Glaubenslehre ausgeräumt wird, unbeschadet der christlichen Praxis (was zunächst durchaus so sein mag). Küng, der viel Umstrittene und sehr Verdiente, muß es, da er seinerseits auf sehr vielen Seiten „kein Blatt vor den Mund nimmt“, wohl zufrieden sein, daß er bei dem – variierten – Augustinus-Wort genommen wird, das er zum Beschluß seiner kargknappen Trinitätsreflexion zitiert (468)⁸: nämlich selber *sowohl befragt wie zurückgerufen* zu werden.

Der Rezensent ist kein Dogmatiker von Fach. Er will sich trotzdem nicht hinter einem solchen verstecken und hat darum zuerst selbst gesagt, was ihm zu sagen richtig scheint. Zu Kontrolle und Korrektur sei nun nachgetragen, wie *Walter Kasper* in der Buchausgabe seiner seit 1964/65 gehaltenen christologischen Vorlesungen, „*Jesus der Christus*“⁹, die in unserem Zusammenhang relevante Grundaussage deutet.

Der dritte, im strengsten Sinn dogmatisch-theologische Buchteil (189–322), „Das Geheimnis Jesu Christi“ (schon diese Titulatur ist mutig), setzt entschieden ein: „Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem *Sohn Gottes*“ ist „eine Kurzformel, die das Wesentliche und das Spezifische des gesamten christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt“; mit ihm „steht und fällt der christliche Glaube“ (191). Dabei interpretiert

⁸ „Der Leser mag dort, wo er ebenso sicher ist wie ich, mit mir weitergehen; wo er ebenso zögert, mich befragen; wo er bei sich einen Irrtum erkennt, sich an mich halten; wo er einen bei mir erkennt, mich zurückrufen“ (De Trinitate I 3, 5).

⁹ Mainz: Grünewald 1974. 332 S. Lw. 39,–.

das Neue Testament den Gottessohn-titel nochmals neu, gerade weil er, so wie ihn selbst das Alte Testament verstand, noch zurückblieb hinter dem Anspruch Jesu, „an Gottes Stelle zu sprechen und zu handeln und in einer einmaligen und unübertragbaren Gemeinschaft mit ‚seinem Vater‘ zu stehen“ (192). Das konkrete Geschick Jesu wurde zur Auslegung des Wesens und Wirkens Gottes, des Selbstereignisses Gottes. „In diesem Sinn kann im Neuen Testament von einer Christologie ‚von unten‘ die Rede sein“ (193)! In der frühen Reflexion vollzieht sich eine schrittweise Zurückverlegung der Gottessohn-aussagen zu Auferstehung (Paulus: Röm 1,4), Taufe (Markus 1,11), Empfängnis Jesu (Lukas 1,35). Dies kann insoweit als schließlicher Übergang von einer mehr funktionalen zu einer mehr metaphysischen Christologie betrachtet werden, als das Neue Testament, zumal in seinen frühen Schriften, keinen übergeschichtlichen Wesensbegriff kennt; es versteht Sein nicht als Wesen, sondern als Wirklichkeit = Wirkendsein. Dennoch folgen Wesens- und Sendungschristologie im Neuen Testament nicht schlechthin aufeinander und dürfen schon gar nicht gegeneinander ausgespielt werden: sie stehen nebeneinander. Das Johannesevangelium spricht ihre Einheit klar aus. Die Sendung Jesu ist Ausdruck und Vollzug seines Wesens: in ihm hat sie ihren Grund und ihre Kraft. Die Lehre von der Menschwerdung ist immer zugleich Erlösungslehre. Schon nach Paulus hat Gott im Kreuzesskandal auf die paradoxeste Weise gehandelt: Er hat Jesus ausgeliefert, dahingegeben und sich darin selbst entäußert um der Menschen willen. So durchbricht er den Schicksalszusammenhang des Unheils und macht uns frei. „Die Umwertung, Krisis, ja Revolution des Gottesbildes führt zur Krisis, Veränderung, ja Erlösung der Welt“ (198). Gottes Gottsein ist dem Menschen nun ein für allemal deutlich geworden: als „Freiheit in der Liebe“ (199) – ergänzen wir: die sich zur Liebe *entschieden hat* (und als so entschlossen-erschlossene ewig ist). Hier liegt der Ursprung des Trinitätsbekenntnisses (vgl. 203). In der Geschichte Jesu hat Gott sich selbst rückhaltlos und endgültig ausgesagt und mitgeteilt: deshalb nennt die Schrift Jesus nicht nur Sohn Gottes, sondern Gott. Wenn die an die Erhöhung Jesu glaubende Gemeinde sich zu ihrem Herrn als Gott bekennt, so ist der Sitz im Leben dafür nicht abstrakte Spekulation, sondern liturgische, anbetende Rühmung.

Der, der „Sohn Gottes in Niedrigkeit“ war, ist der „Sohn Gottes von Ewigkeit“: „Das Bekenntnis zum eschatologischen Charakter des Christusgeschehens mußte ... von innen her notwendig zur Frage nach dem protologischen Wesen Jesu und zur Frage nach der *Präexistenz* Jesu führen“ (203f.). Nicht aufgrund einer späteren „Rückverlängerung“ ins Unendliche. Die Aussagen über den Abstieg Christi aus der Herrlichkeit des Vaters finden sich vielmehr gleichzeitig mit der Erhöhungschristologie. „Es geht ... nicht um eine Verlängerung der Zeit in die Ewigkeit (‚Vorzeit‘) hinein, sondern um eine Fundierung der Heilsgeschichte in der Ewigkeit Gottes“ (204). Dafür stehen das vorpaulinische Christuslied Phil 2,6–11 sowie, neben vielen Stellen des Johannes-Evangeliums, die Sendungsformeln bei Paulus Gal 4,4 und Röm 8,3: „Gott sandte seinen Sohn“. Und darum gehe es dabei: „Das Präexistenz- und Sendungsmotiv soll zum Ausdruck bringen, daß die Person und das Schicksal Jesu nicht im Zusammen-

hang innerweltlichen Geschehens ihren Ursprung haben, daß darin vielmehr auf innerweltlich unableitbare Weise Gott selbst gehandelt hat“: um uns zur Freiheit der Söhne Gottes zu befreien (205). Würden diese Sätze allein nicht über die von Küng eingenommene Position hinausführen, so verdeutlicht Kasper doch alsbald: „... daß Jesus von Ewigkeit her Sohn Gottes und Gott von Ewigkeit her der ‚Vater unseres Herrn Jesus Christus‘ ist. Geschichte und Geschick Jesu sind damit im Wesen Gottes begründet; das Wesen Gottes erweist sich selbst als ein Geschehen. Damit führen die neutestamentlichen Präexistenzaussagen zu einer umfassenden Neuinterpretation des Gottesbegriffs“ (207). Die Menschwerdung ist die Geschichtswerdung Gottes in Jesus Christus, die überbietende Erfüllung seiner alttestamentlichen Verheißung, daß er der Mit-uns-Seiende ist.

Was von der frühen Gemeinde galt, gilt im wesentlichen auch von den großen Konzilien. Soteriologischer Antrieb und eher liturgisches als spekulatives Interesse stehen hinter ihren ontologischen Aussagen. Sie interpretieren die alte Tradition in legitimer Hellenisierung, der damaligen Form des theologischen Aggiornamento ... Das Konzil von Konstantinopel (im Jahr 381) „bedeutete im Prinzip sogar eine Durchbrechung des griechischen Wesensdenkens in Richtung auf ein personales Denken: nicht die Natur, sondern die Person war jetzt das Letzte und Höchste“ (212). Tatsächlich hat das Wesensdenken die heilsgeschichtliche Sicht der Schrift dann doch weithin verdrängt. Erst Luthers *Theologia crucis* habe die gesamte metaphysisch bestimmte Theologie durchbrochen: er denkt nicht von Gott her das Kreuz, sondern umgekehrt vom Kreuz her Gott. Da Luther aber zu undifferenziert Gotteseigenschaften auf Jesus und dessen Leiden auf Gott überträgt, bleibt über ihn und die moderne Denkgeschichte mitsamt Hegel hinaus die seit Nicäa (im Jahr 325) und Konstantinopel (381) nicht eingelöste Aufgabe: den Begriff des unveränderlichen Gottes so zu deuten, daß das biblische Verständnis vom Gott der Geschichte wieder zur Geltung kommt. Die innergöttliche Trinität, als konsequente Auslegung des Satzes „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4, 8.16), erscheine dann als Möglichkeitsbedingung der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. „Hier liegt der tiefste Sinn des Gedankens von der Präexistenz des Sohnes; er ist weit davon entfernt, eine rein spekulative Idee zu sein, er besagt vielmehr, daß Gott als der Gott Jesu Christi ein Gott der Menschen ist, der in ewiger Zuwendung zum Menschen existiert“ (220).

Nur als Bestätigung sei hier berührt, was das Neue Testament, z. B. Kol 1, 15–17¹⁰, über die *universale Schöpfungsvermittlung durch Christus* sagt und damit über die umfassend-endgültige Bedeutung von Person und Werk Jesu als der „Fülle der Zeit“ (Gal 4, 4; vgl. 221–230). „Was Mitte, Grund und Ziel der Existenz Jesu ist, sein Sein für¹¹ Gott und für die Menschen“, muß „in verborgener und doch wirksamer

¹⁰ Ferner: Eph 1; Hebr 1, 3; 13, 8; Joh 1, 3 f.; 8, 12; 14, 6; Offb. 1, 17 ...

¹¹ Der Rezensent läse hier lieber: *durch* Gott (= als Gott). – Die Großentwürfe kosmischer oder anthropologischer oder (Teilhardsch) Welt und Mensch im Geschichtsprozeß vermittelnder Christologie beurteilt Kasper zu Recht zurückhaltend (225 f., vgl. 229 f.).

Weise alle Wirklichkeit zuinnerst bestimmen“ (224). Die Weisheitsspekulation des Alten Testaments, in der die Aussagen des Neuen Testaments über Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz Christi wurzeln, ist im Neuen Testament eingelassen ins Urgestein der Jesusüberlieferung (die Logienquelle) . . . Und sie verbindet sich in 1 Kor 1–2 akkurat mit der Kreuzestheologie! Liest sich nicht Kasper streckenweise wie ein knapper gehaltener, wissenschaftlicher gefaßter, konstruktiv kritischer Voraus-Kommentar zu Küngs, seines Tübinger Kollegen, „Christ sein“? Vielleicht sollte man sich, gegebenenfalls, von der Küng-Lektüre herausfordern lassen, Kasper zu studieren?

Das Geheimnis des Gottessohns ist gegenwärtig und wirksam in dem wahren und ganzen *Menschen* Jesus Christus, der stellvertretend¹² als Mensch für die anderen die Solidarität im Heil anbahnt (231–269). Die wahre „Fleisch“-Werdung Jesu erlöst den Menschen aus seiner „Fleisches“-Situation. In der Freiheit des Todesgehorsams Jesu erweist sich die ganze Menschlichkeit des frei-machenden Heils. Und seine Mitmenschlichkeit ist die Erscheinungsform (nicht: identisch-mit!) seiner Gottessohnschaft. „Der ordo universi, Frieden und Versöhnung unter den Menschen sind nur möglich, wenn Gott selbst Mensch, Mensch für die andern wird und so den Anfang einer neuen, solidarischen Menschheit setzt“ (268). Dadurch ist Jesus der *Mittler* zwischen Gott und Mensch: in seiner Person und durch sein Werk (270–322).

In seiner *Person*: Im Bekenntnis von Chalkedon (im Jahr 451) (Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch *in einer Person*) geht es, eben weil hier das Grundproblem der Vermittlung von Gott und Mensch liegt, um die grundlegende Frage des Heils. Die dabei einigermaßen geklärte Eigenständigkeit des Personalen „bedeutet einen der wichtigsten Beiträge des Christentums zur Kultur der Menschheit und den Durchbruch eines neuen Wirklichkeitsverständnisses insgesamt“ (283). Heute gilt es, den klassischen Personbegriff im Horizont der neuzeitlichen Problematik und mit Hilfe einer Phänomenologie der personalen Erfahrung weiterzuführen, um die „hypostatische Union“ von Chalkedon in ihrem existentiellen Sinn für uns tiefer zu verstehen (vgl. 290–300). So versucht Kasper zu zeigen, daß „in Jesus durch die Personeneinheit mit dem Logos die menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt“ (294f.): in menschlichem Selbstbewußtsein und voller, echter menschlicher Freiheit. In diesem Zusammenhang plädiert Kasper für die Aufwertung der Lehre vom Heiligen Geist: in ihm geschieht die Vermittlung von Gott und Mensch, die geschichtliche Exegese (Joh 1, 18: *exegésato*) der Trinität durch Jesus Christus¹³.

Er, der Geist der Liebe von „Vater“ und „Sohn“, ist auch das innerste *Movens* des Vermittlungswerkes Jesu. Der im Geist vom Vater Gesandte setzt durch seine Hingabe

¹² Weil der Nachfolgeruf den Stellvertretungsgedanken *einschließt* (256).

¹³ Deshalb sieht Kasper übrigens auch „Empfängnis aus dem Heiligen Geist (Jungfrauengeburt) und Gottessohnschaft Jesu . . . in einem viel engeren Zusammenhang, als gewöhnlich angenommen wird“ – obwohl das Faktum der jungfräulichen Empfängnis „im Grunde nur den symbolischen Sinn hat, Jesus als den neuen von Gott gesetzten Anfang, den neuen Adam zu bezeugen“ (299) . . .

in den Tod – gegenläufig – sozusagen den Geist frei für die Welt. Tod und Auferstehung Jesu vermitteln das pfingstliche Kommen des Geistes. „Heil ist durch Jesus Christus vermittelte Teilhabe am Leben Gottes im Heiligen Geist.“ „Jesus ist nicht nur Urbild des geisterfüllten Menschen, er ist Prinzip unserer Begnadung; nicht nur unser Bruder, sondern auch Haupt seiner Kirche“ (301 f.). Der Geist bringt die Universalität des in Jesus gekommenen Heils radikal, von seiner ewigen „Wurzel“ her, zu Ausdruck und Auswirkung. Die Pneumatologie (Geist-Lehre) vollendet die Christologie. Für den Menschen hier und heute aber ist das Ergriffenwerden vom Geist, d. i. die Bekehrung zum Christentum, immer beides zugleich: Erfüllung und Krisis . . .

All dem, was Kasper inhaltsvoll und überzeugend über Jesus Christus als Gottessohn, Menschensohn und Mittler sagt, geht grundlegend voraus der exegetisch-dogmatische zweite Buchteil „Geschichte und Geschick Jesu Christi“ (75–188). Er handelt von dem irdischen Jesus, seiner Botschaft, den Wundern, seinem Anspruch, dem Tod; und von Grund und Inhalt des Glaubens an die Auferweckung Jesu als heilschaffende Erhöhung. Der einleitende erste Teil (13–71) fächert „die Frage nach Jesus Christus heute“ auf in ihre Tendenzen und Aufgaben, als geschichtliche Frage, die Recht und Grenzen der Leben-Jesu-Forschung und des Historischen überhaupt absteckt, und als religiöse Frage nach dem Menschen und seinem Selbst- und Weltverständnis auf Heil hin. Das alles kann und soll nicht näher referiert werden, sosehr es das verdiente.

Der „jesuanische“ Teil des Buchs von W. Kasper wirft – das sei abschließend noch vermerkt – auch ein Licht auf das oben vorgebrachte methodische Bedenken gegen gelegentliche exegetische Beweisführungen oder Begründungsaspekte. Es handelte sich um eine Anwendung des theologischen Axioms der Kondeszendenz Gottes, das heißt: seines Sich-Herabneigens zum Menschen, des wirksam-wirklichen Sich-Einlassens des sich offenbarenden Gottes auf legitime Erwartungen, Bedürfnisse, Sehnsüchte bestimmter Menschen einer bestimmten Zeit. Diese Kondeszendenz ist eine schlichte Konsequenz der *konkret* gefaßten Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: ein Mensch ist nur Mensch im gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext seines Lebens, Empfindens, Vorstellens, Wollens. Kasper bedient sich derselben Argumentationsfigur auf einer anderen, zunächst rein menschlichen Ebene, nämlich für das Verhältnis des Selbstverständnisses Jesu einerseits und der Theologie der Verfasser der neutestamentlichen Schriften bzw. der frühen Christengemeinden andererseits. Die Frage lautet: Wie konnte die Gemeinde zum Glauben an die Messianität Jesu gelangen, wenn es im Leben Jesu nicht wenigstens Hinweise darauf gab? Schon Albert Schweitzer¹⁴ antwortete darauf: „Warum soll Jesus nicht geradesogut dogmatisch denken und aktiv ‚Geschichte machen‘ können wie ein armer Evangelist, der, von der ‚Gemeindetheologie‘ dazu genötigt, dasselbe auf dem Papier tun muß?“ (124)! Und Kasper selber betreffs der Frage, ob Menschensohn-Worte von Jesus selbst stammen oder ihm nur in den Mund gelegt wurden:

¹⁴ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1913) 391. Vgl. ebd. 383: „Es ist nicht leicht, die Messianität aus dem ‚Leben Jesu‘ zu eliminieren; viel schwerer hält es aber noch . . ., sie nachher wieder in die Gemeindetheologie hineinzubringen.“

„Warum sollte man Jesus weniger Originalität zutrauen als irgendwelchen hypothetischen nachösterlichen Propheten, von denen wir nicht einmal den Namen kennen?“ (127) Dabei kommt nun doch Gott selber, der das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus vorsehend – ohne Fiktion und Illusion – lenkt, ins Spiel: „Hätte . . . die Deutung des Todes Jesu als sühnende Hingabe an Gott und für die Menschen keinerlei Anhalt im Leben und Sterben Jesu selbst, dann rückte das Zentrum des christlichen Glaubens in gefährliche Nähe von Mythologie und Ideologie. Dann hätte Gott durch die spätere Verkündigung gleichsam über den Kopf Jesu hinweg dessen Sterben eine Bedeutung gegeben, von der Jesus nichts ahnte, ja die er – sofern er, wie manche meinen, am Ende zusammengebrochen ist – gar ausschloß. Dies würde ganz und gar nicht der Weise entsprechen, in der Gott nach Jesu Verkündigung an und mit den Menschen handelt“ (141)¹⁵.

Bei ähnlichem Aufbau liegen doch die Akzente in den beiden Büchern anders. Bei Kasper mündet alles ein in das den Menschen ergreifende *Geheimnis* Jesu Christi in seinem Geschick. Bei Küng könnten m. E. die christologischen Deutungen ausgeklammert werden. Und mit dieser Abgrenzung läßt sich denn auch sein Buch freieren Herzens empfehlen. Schlußendlich kann der Rezensent die besorgte Rückfrage nicht unterdrücken, ob durch jenen umfangsmäßig kleinen und inhaltlich minimalistischen Teil der Ausführungen Küngs denn wirklich unnütz und überholt werden solle, was Küng früher über Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz Christi geschrieben¹⁶ und zuletzt in seinem Hegel-Buch „Menschwerdung Gottes“ (!)¹⁷ in weitem Problemhorizont erörtert hat. Inzwischen gelte: H. Küng *und* W. Kasper.

¹⁵ Ähnlich 159 zur Auferweckung Jesu.

¹⁶ In seiner berühmten Barth-Dissertation „Rechtfertigung“ (1957), 127 ff., 138 ff., 277 ff.; und im Artikel „Christozentrik“ in: Lexikon f. Theol. u. Kirche II (1958) 1169–1174.

¹⁷ 1970, 522–670; vgl. darüber diese Zschr. 189 (1972) 125–130.