

Von der Christologie zur Jesuologie?

Zu einer christologischen Akzentverschiebung

Von Friedrich J a n s s e n , Vechta

I. Die Faszination Jesu

»Jesus ist in«, dieser Slogan signalisiert ein seit einiger Zeit stark wachsendes und anhaltendes jesuanisches Interesse. So stellt etwa die Jesus-people-Bewegung, mag man sie auch als einen vorübergehenden religiösen oder gar drogenkompensatorischen Modegag bezeichnen, immerhin ein bemerkenswertes Faktum dar, das um so mehr Aufmerksamkeit erheischt, als es sich außerhalb der offiziellen Kirchen ansiedelt. Oder man denke überhaupt an das Gros der – auf eine Pauschalformel gebracht – »Jesus: Ja, Kirche: Nein«-Sager. Daß es sich bei der »Jesuswelle« offenbar keineswegs um ein sporadisches Phänomen handelt, beweist u. a. der steigende »Jesusindex« auf dem Büchermarkt; manche Jesusbücher (hier einige Titel: A. Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft; R. Augstein, Jesus Menschensohn; H. G. Pöhlmann, Wer war Jesus von Nazareth?; O. Betz u. a., Der »politische Jesus«; K. Maly, Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion; vor allem die christologisch hochrelevanten Publikationen von W. Kasper, Jesus der Christus, und E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden) sind inzwischen zu Bestsellern geworden. Musik- und Filmindustrie haben ebenfalls den »Jesusfaktor« entdeckt (siehe das Sacro-Pop-Musical »Jesus Christ-Superstar« oder den von Gillo Pontecorvo produzierten Film »Endzeit«, in dem »jenseits der Theologie« Leben und Botschaft Jesu Christi als »totale Kritik« am System dargestellt werden).

Dieses sich allenthalben manifestierende Jesusinteresse ist vor allem von zwei Faktoren her motiviert:

1. Die Entdeckung der sozial- und gesellschaftspolitischen Komponente der Botschaft Jesu. Jesu totales Engagement für die sozial Schwachen, Diskriminierten und Unterprivilegierten sowie seine So-

lidarität mit den gesellschaftlichen Randexistenzen üben eine ungeheure Faszination auf den heutigen sozial-sensibilisierten Menschen aus, so daß man den Nazarener als einen Idealmenschen und »Superstar« kultiviert oder als einen sozialpolitischen Reformen, ja Revolutionär, wenn nicht gar »Systemüberwinder« sozialisiert.

2. Jesus spielt eine zunehmende Rolle in der Finalitätsperspektive des persönlichen, individuellen Lebens, d. h. bei der Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz.

Von welchem Faktor auch immer man ausgehen mag, ob mehr von der Relevanz Jesu für den sozialen oder der für den individuellen Bereich, in beiden Fällen ist ein anthropozentrischer Ansatz des Jesusverständnisses unverkennbar.

Diese Konzentration auf den Menschen Jesus und das Humanum in seiner Lehre mag durch den aktuellen Humanismustrend begünstigt werden, sie ist aber wohl eher im Kontext einer vor allem unter dem Impuls des Zweiten Vatikanums erfolgten grundsätzlichen Umorientierung in der Theologie selber zu erklären, nämlich als der Versuch einer Lösung der christlichen Heilsbotschaft von einseitig jenseitiger Fixierung und einer Projektion des Evangeliums auf die konkrete Situation des Menschen in dieser Welt. Das Bewußtsein von der Notwendigkeit ihrer Präsenz in der Welt ließ Kirche und Theologie den Dialog mit der Welt suchen – vgl. die pastorale Konstitution »Gaudium et spes« über »Die Kirche in der Welt von heute« – und nach ihren sozial- und gesellschaftskritischen Funktionen fragen. Seinen stärksten theologischen Reflex hat dieses »Aggiornamento« in der Konzeption einer »politischen Theologie« gefunden. Von daher ist es nicht von ungefähr, daß parallel zum Prozeß der »Heutigung« von Theologie und Ekklesiologie und als deren notwendige Konsequenz eine Akzentuierung des Menschen Jesus sowie die Entwicklung einer Jesulogie aus der Christologie sich anbahnten. Einen entscheidenden Anstoß hierzu dürfte auch die »transzendente Christologie« K. Rahners gegeben haben, welche, ausgehend von der Frage nach Wesen und Sinn menschlichen Lebens, dieselbe in einer anthropozentrischen Christologie (Christus als Zielpunkt aller menschlichen Finalität und Evolution), die aber zugleich die menschliche Dimension »übersteigt« (»transzendiert«), zu beantworten sucht.

Bei dieser christologischen Akzentverschiebung (von Christus auf Jesus) zeichnet sich – so will uns scheinen – eine zum christologischen Reflexionsprozeß im NT und auch teilweise in der Dogmengeschichte gewissermaßen gegenläufige Tendenz ab. Während nämlich das NT vom Menschen Jesus zum Gottmenschen Christus bzw. vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens fortschreitet, verläuft eine Linie der augenblicklichen Christologie eher in umgekehrter Richtung, also von Christus zu Jesus, so daß wir gleichsam eine Doppellinie verfolgen können, die einer »Aszendententendenz« von Jesus zu Christus und die einer »Deszendententendenz« von Christus zu Jesus. Von daher erscheint es angezeigt, die Entwicklung der neutestamentlichen und konziliaren christologischen Reflexion – man könnte hier von einer ausgesprochen christologischen Jesulogie sprechen – zu vergegenwärtigen, um dann auf diesem Hintergrund die Tendenzwende zu einer stärker jesuanischen Christologie aufzuzeigen.

II. Von der Jesulogie zur Christologie (christologische Jesulogie)

A. Neutestamentliche christologische Konzeptionen

1. Das prospektive Schema

Dieses findet vor allem bei den Synoptikern Anwendung und meint jene christologische Linie, welche, ausgehend vom Menschensohn, über dessen Leiden und Sterben bis zur Auferstehung und richterlichen Ankunft führt. Es handelt sich also um einen vorausschauenden »Prospekt« Jesu, in dem dieser in einer sich stetig vergrößernden, das Leben und den Tod transzendierenden Optik gesehen wird. Allerdings ist eine solche christologische Aufstiegsentwicklung bei Markus noch nicht so stark ausgeprägt. Im Mittelpunkt seines Evangeliums steht der leidende Menschensohn Jesus, dessen Messianität noch sehr verborgen bleibt, ganz zu schweigen von seiner Gottheit (das überzeugendste Indiz hierfür ist die Existenz von nur fünf Sohn-Gottes-Stellen [Mk 1, 1; 1, 11; 3, 11; 5, 7; 15, 39] im gesamten Evangelium!). Die auffallende Reserve Jesu gegenüber manifesten Messianitätsbe-

kenntnissen – sei es durch ihn selbst (mit Ausnahme von Mk 14, 62), sei es durch andere, denen er es fast kategorisch verbietet – bildet eine Grunddominante der Markusbotschaft. Dieses Messiasmysterium, das wohl markanteste Merkmal markinischer Theologie und deren systematisierendes Strukturprinzip, hat seinen Grund in der Gefahr einer falschen Interpretation der Person und messianischen Mission Jesu (etwa als sozial- oder nationalpolitischer Messias). Durch das Messiasgeheimnis bedingt, befindet sich diese Christologie sozusagen erst in der Initialphase, so daß hier eher von einer Jesulogie denn von einer strikten Christologie die Rede sein kann. Gleichwohl ist auch bei Markus eine von Jesus zu Christus tendierende theologische Linie festzustellen (Mk 14, 62), die im Bekenntnis der Gottessohnschaft (Mk 15, 39) kulminiert.

Das Mattäusevangelium enthält eine hochentwickelte Christologie. In der Intention, die Identität des Jesus von Nazareth mit dem religiösen Messias aufzuzeigen, versucht der Evangelist mit Hilfe von Reflexionszitaten in dem leidenden und verherrlichten Menschensohn die Erfüllung der messianischen Prophetien zu sehen und dabei vor allem die beiden zentralen Aussagen des AT über den jesajanischen leidenden Gottesknecht ([ebed Jahwe] Jes 53) und den danielischen glorreichen, in triumphaler Machtmanifestation kommenden Messias (Dan 7, 13f.) in eine Synthese zu bringen und in der Person Jesu ihre Verifikation finden zu lassen. Jesus vereinigt in seiner Person und soteriologischen Mission die Funktionen des sühnenden Gotteslammes (vgl. 1 Petr 2, 21–24) und des himmlischen Menschensohnes (Mt 26, 24) und erweist sich so als der durch Tod und Auferstehung inthronisierte und zu universaler Machtausübung legitimierte Christus (Mt 28, 18).

Bei aller Charakterisierung Jesu als des gütigen und heilenden Menschenfreundes zeichnet auch Lukas in immer schärfer werdenden Konturen das Bild des Gottessohnes.

2. Das retrospektive Schema

In einer »Rückblende« wird vom »machtvoll nach dem Geist der Heiligkeit aufgrund der Auferstehung von den Toten als Gottessohn

bestimmten« (Röm 1, 4), zur Rechten des Vaters sitzenden und jetzt im Himmel herrschenden Christus rückschauend über dessen irdisches Leben hinaus auf seine Präexistenz und Präsenz bei der Erschaffung der Welt (und zwar sogar als deren Kausal- und Finalursache) geschlossen (Joh 6, 62; 8, 58; 17, 5. 24; Kol 1, 15: »der Erstgeborene vor aller Schöpfung«; 1, 17: »und er ist vor allem«; 1, 16: »denn in ihm ward alles erschaffen . . ., alles ist erschaffen durch ihn und auf ihn hin«; 1 Kor 8, 6: »so haben wir doch nur einen Gott, den Vater, aus dem alles ist und für den wir da sind, und (wir haben) nur einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist, durch den auch wir sind«).

3. *Das umgekehrt retrospektive Schema*

Von der Präexistenz führt die Linie entweder zu dem auf Erden verweilenden oder im Himmel herrschenden Gottmenschen Jesus. Ein Paradebeispiel für dieses christologische Denkschema bietet das Johannesevangelium, in welchem die evangelienimmanente christologische Reflexion ihre wohl höchste Stufe erreicht. Von einem genialen Ansatz her, nämlich unter Zuhilfenahme der neoplatonischen Logosphilosophie vom transzendentalen und zugleich universalen, den gesamten Kosmos durchwaltenden Vernunftsprinzip führt der Evangelist den ewigen Logos als den Christo-Logos ein. Der Logos Platons wird christo-logisiert, d. h. das platonische ontologische Logos-Prinzip wird zur johanneischen dialogischen Logos-Person, die als ewig gesprochenes und sprechendes Wort Gottes bei Gott, ja Gott selber ist und – dies in radikaler Überwindung der neuplatonischen Denkstruktur – sich selbst in dieser Welt inkarniert, um als menschengewordenes Wort Gottes den Dialog Gottes mit den Menschen zu führen (Joh 1, 1–18). Präexistenz und Göttlichkeit, Hoheit und Herrlichkeit, Macht und Majestät charakterisieren dieses Verbum Incarnatum, dem die Erhöhung zukommt, weil sie für seine Person immer schon und vor aller Zeit konstitutiv ist und war: »Und doch ist niemand in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist« (Joh 3, 13); »denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen« (Joh 8, 42) »Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen.

Nun verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater« (Joh 16, 28). Elevation und Glorifikation – zwei Grundelemente johanneischer Christologie – sind begründet in der präexistenten Person Jesu, der da ist, ehe Abraham ward (Joh 8, 58): »Wenn ihr nun den Menschensohn dahin hinaufsteigen seht, wo er ehemals war« (Joh 6, 62); »Jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte« (Joh 17, 5); »weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt« (Joh 17, 24). Die Erhöhung, welche sich auch und gerade in der Passion ereignet (Joh 12, 32f.: »Und ich werde, wenn ich von der Erde erhöht bin, alle an mich ziehen. Das aber sagte er, um anzudeuten, welchen Todes er sterben werde«), ist ein Postulat der Präexistenz.

Weitere klassische Aussagen, die das umgekehrt retrospektive Schema reflektieren, sind Phil 2, 6ff.: »Er, der in Gottese Gestalt war, ... nahm Knechtsgestalt an ... und wurde gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Darum hat Gott ihn erhöht ..., auf daß jede Zunge bekenne: Jesus Christus ist der Herr«; Hebr. 1, 2f.: »In dieser Endzeit hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt, durch den er auch die Welten geschaffen hat. Er, der da Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausprägung seines Wesens ist ..., hat Reinigung von den Sünden vollbracht und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt.«

Welches von den oben genannten Schemata auch immer man zugrundelegen mag, es zeigt sich, daß Jesus in allen Entwürfen christologisiert wird. Dabei wird die Menschheit Jesu niemals in Zweifel gezogen, im Gegenteil: Schon der von Jesus zur Selbstbezeichnung am häufigsten gebrauchte Titel »Menschensohn« bedeutet schlechthin Mensch, wenngleich diese Bezeichnung vielleicht auch deswegen bewußt gewählt wurde, weil sie auf den glorreichen Menschensohn Daniels (Dan 7, 13f.) ausdehnbar war. Aber auch im übrigen NT ist die Menschheit Jesu indiskutabel: Siehe Röm 1, 3: »Von seinem Sohn, der nach dem Fleisch aus dem Geschlecht Davids hervorgegangen«; Röm 9, 5: »denen auch die Väter angehören und aus denen Christus dem Fleische nach stammt«; Gal 4, 4: »Sohn, geboren aus einer Frau«; 1 Tim 2, 5: »Denn einer ist Gott und einer ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus« – sympto-

matisch ist hier allerdings, daß der Name Christus die Priorität vor Jesus hat! –; Hebr 2, 17: »Darum mußte er in allem den Brüdern gleich werden«; Hebr 4, 15: »Der in jeder Beziehung gleichermaßen versucht worden ist, die Sünde ausgenommen«; Phil 2, 7: »Nahm Knechtsgestalt an und ward den Menschen gleich. In seiner äußeren Erscheinung als ein Mensch erfunden«; 2 Joh 7 scheint ausdrücklich gegen die Gnostiker gerichtet zu sein: »Denn viele Verführer sind ausgezogen in die Welt, die sich nicht zu Jesus als *im Fleische kommend* bekennen«; 1 Joh 1, 1: »Was von Anfang an war, was wir gehört und mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und was unsere Hände betastet haben«, wodurch die gleichsam experimentell feststellbare, tangierbare Präsenz des Verbuns ausgedrückt wird (vgl. Joh 20, 27).

Ein weiteres Kriterium für die Erhöhungstendenz in der Jesulogie des NT ist die Tatsache, daß Jesus nicht nur messianische, sondern darüber hinaus göttliche Prärogativen in Anspruch nimmt. Die Partizipation Jesu am Göttlichen zeigt sich darin, daß er

a) *bei der Ankündigung der Gottesherrschaft* (Mk 1, 14) eine volle thaumaturgische Gewalt ausübt, und zwar vor allem im Hinblick auf eine Intensivierung des Glaubens (Mk 6, 5); ausgestattet mit einer singulären Lehrautorität (Mk 1, 22) eine zum mosaischen Gesetz antithetische Gesetzgebung erläßt (Mt 5, 21: Den Alten ist gesagt worden – Mt 5, 22: Ich aber sage euch . . .); sündenvergebende Vollmacht beansprucht (Mk 2, 7); obwohl der eine Herr und Gott Israels mit ganzem Herzen zu lieben ist (Mk 12, 29), höchste Liebe zu sich selbst fordert (Mt 25, 35f.; 5, 11; Gal 2, 20; Röm 8, 35; 14, 8; 2 Kor 5, 15);

b) *zur Konstituierung der Gottesherrschaft* leidend und sterbend, »nachdem er zur Vollendung gelangte, all denen, die ihm gehorchen, Urheber ewigen Heils geworden ist« (Hebr 5, 9);

c) *aufgeweckt*, mit Gott dem Vater eine allumfassende, universale Herrschaft ausübt: Apg 2, 29–36, wo aus dem Zitat des messianischen Psalms 109 (110) eindeutig erhellt, daß von der Auferstehung fast mit logischer Konsequenz auf das »Sitzen zur Rechten des Vaters«

und die Ausstattung mit göttlicher Macht (vgl. Mt 28, 18) geschlossen werden kann: »Mit Gewißheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, eben diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt« (Apg 2, 36). Diese Inthronisation als himmlischer Messias impliziert die Legitimation zu einem *Dominium* über alle: »Ist doch Christus gerade deshalb gestorben und wieder lebendig geworden, damit er über Tote und Lebende herrsche« (Röm 14, 9);

d) wiederkommen wird »in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln und dann einem jeden nach seinen Taten vergelten wird« (Mt 16, 27; vgl. 19, 28; 24, 30).

4. *Jesus ist wahrer Gott*

Die Göttlichkeit Jesu resultiert

a) aus den göttlichen Namen:

– Sohn: Jesus wird mit Gott verglichen wie der Sohn mit seinem eigenen Vater, woraus folgt, daß wie der Vater so auch der Sohn ist. Freilich ist hier eine dreifache Schwierigkeit gegeben; denn »*filius*« kann verschiedene Bedeutungen haben. Im AT steht der Terminus für Engel, Könige, das israelitische Volk, die Gerechten; im NT für die Friedfertigen (Mt 5, 9), Gläubigen (Gal 3, 26); ferner kann »Sohn« den Messias bezeichnen (vor allem bei den Synoptikern), und schließlich wird der Ausdruck nach der Auferstehung zuweilen zur Bezeichnung der Inthronisation des Messias verwendet (Apg 13, 33; vgl. 2, 32–36). Allerdings setzt schon im NT eine technische Unterscheidung zwischen Sohn Gottes von Natur aus (*υἱός*) und Adoptivsohnen (*τέκνα*) ein. Das singuläre Verhältnis Jesu zu Gott konstituiert sich dadurch, daß er der »Einziggeborene« (*μονογενής*) des Vaters ist (Joh 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 Joh 4, 9), was einschließt, daß Jesus immer »*Mein Vater*« sagt (Mt 6, 9): »Vater unser« ist ein *Hapax legomenon*, bei dem er die Menschen zu ihrem Vater beten lehrt. Zwischen Vater und Sohn besteht – wie es im sogenannten Jubelhymnus (Mt 11, 27; Lk 10, 22) zum Ausdruck kommt – eine ausschließliche (niemand – niemand...; nur der Vater – nur der Sohn) und gegenseitige, re-

ziproke (der Vater kennt den Sohn und umgekehrt) Relation. Das stärkste Argument für eine fortschreitende Offenbarung der Göttlichkeit Jesu ist jedoch in folgender terminologischer Veränderung im NT zu sehen: Die Bezeichnung »Menschensohn« weicht zusehends derjenigen des »Sohnes Gottes«, die ihrerseits in den einfachen Titel »Sohn« (ohne Attribut) übergeht.

– Herr: Der in der Septuaginta von Adonai und Jahwe ausgesagte Name Kyrios wird im NT auf Jesus übertragen, vor allem nach dessen Auferstehung (Apg 2, 26). Apg 2, 20: »Ehe der große und strahlende Tag des Herrn kommt« wird Joel 3, 1–5 zitiert, wo es sich um den Tag Gottes handelt, der aber der Tag Christi ist; Apg 2, 21 heißt es: »Jeder, der den Namen des *Herrn* anruft, wird gerettet werden«; der Herr aber, der hier angerufen wird, ist nicht der Gott des AT, sondern der Herr Jesus Christus; Mk 1, 3: »Bereitet den Weg des *Herrn!*« ist ein Zitat aus Jes 40, 3–5; Johannes hat aber nicht den Weg Jahwes, sondern den *Christi* geebnet!

– Der Name, der über alle Namen ist: Phil 2, 9; Eph 1, 20; Hebr 1, 4; Apg 4, 10. 12.

– Gott: Hebr 1, 8; 2 Petr 1, 1: »Durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesus Christus« (τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος: das Fehlen des Artikels vor »σωτῆρος« ist ein evidentestes Indiz dafür, daß es sich hier um ein und denselben handelt); ferner die feierliche Doxologie Christi Gottes (Röm 9, 5; 1 Joh 5, 20; Joh 1, 1; 20, 28: »Mein Herr und mein Gott«).

b) aus den göttlichen *Titeln*: Apg 17, 14; 22, 13. Die feierliche Theophanieformel »Ich bin« wird bei Johannes viermal (z. B. 8, 28) auf Jesus übertragen.

c) aus den transponierten göttlichen *Ehren*: So wird die Herrlichkeit Gottes (Kabod Jahwe: Ex 24, 15ff.; Jes 42, 8) Christus zugesprochen, ja die von Jesaja geschaute Herrlichkeit des Herrn ist die Herrlichkeit Christi (Joh 12, 40f., wo Jes 6, 10 zitiert wird). Wie Jesaja die Herrlichkeit Gottes sah, so sah Johannes die »Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater« (Joh 1, 14). Jesus sagt voraus, er werde in der Herrlichkeit seines Vaters kommen (Mt 19, 28). Der »Gott der

Herrlichkeit« (Apg 7, 2) wird zum »Herrn der Herrlichkeit« (1 Kor 2, 8; Jak 2, 1).

d) aus der *paulinischen Konzeption des erhöhten Herrn*: Phil 2, 6–11; Kol 1, 15–17 beleuchtet die universale und ekklesiale Eminenz Christi: »*Alles ist erschaffen durch ihn und auf ihn hin*« (V. 16). Diese Aussage ist geradezu ein christologischer Kulminationspunkt im NT; während es nämlich Röm 11, 36 noch heißt: denn *aus ihm und durch und für ihn ist alles*« (wobei sich dieses »ex-per-in« auf Gott Vater bezieht), werden die Präpositionen 1 Kor 8, 6 bereits getrennt: »So haben wir doch nur einen Gott, den *Vater, aus dem alles ist und für den wir da sind, und (wir haben) nur einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist, durch den auch wir sind*« (»aus dem Vater« und »auf den Vater hin«, aber »durch Christus«!); Kol 1, 16 jedoch wird Christus sowohl als Kausal- (durch ihn) wie auch als Finalursache (auf ihn hin) der gesamten Schöpfung bezeichnet.

e) aus der *Konzeption des Hebräerbriefes*: Hebr 1, 2–4. 8. V 3 bietet ein kurzes Kompendium der paulinischen Christologie und zugleich eine Zusammenfassung, Klärung und Erweiterung dessen, was Phil 2, 6–11 ausgesagt ist:

Abglanz der Herrlichkeit (splendor gloriae)	– in Gotteshgestalt (forma Dei) Phil 2, 6
Ausprägung seines Wesens (figura substantiae eius)	– Bild Gottes (imago Dei) Kol 1, 15
Er trägt das All durch sein machtvolles Wort	– in ihm ist alles geschaffen, alles hat in ihm Bestand (Kol 1, 16f.)
hat Reinigung von den Sünden vollbracht	– nahm Knechtsgestalt an und wurde gehorsam bis zum Tod (Phil 2, 7f.)
und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt	– darum hat Gott ihn erhöht (Phil 2, 9)

f) aus der Konzeption des *Verbuns* (Logos) bei Johannes (1, 1–18).

g) aus der *Gleichheit* (Joh 5, 16–30) und *Einheit* (Joh 10, 22–39) des Sohnes mit dem Vater.

B. Christologische Dogmenentwicklung

Das intensive theologische Engagement in den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten galt vor allem einer systematischen christologischen Reflexion, d. h. der Definition der Person Jesu Christi und der Präzisierung seines gottmenschlichen Wesens. Mit ungeheurer Akribie und unter Verwendung einer fast metaphysischen Terminologie versuchten Theologie und Kirche jedwede Reduzierung Christi auf einen bloßen Menschen oder aber eine Absorption des Menschen Jesus vom göttlichen Logos abzuwehren. Die einzelnen Phasen der christologischen Dogmenentwicklung stellen sich so dar:

– Das Konzil von Nizäa (325) definiert die Gottheit und Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Es richtet sich damit sowohl gegen den Adoptianismus (Jesus Christus ist, weil er den Geist Gottes in besonderer Weise besaß, von Gott als Sohn »adoptiert« worden) und gegen den im Arianismus zur Irrlehre werdenden Subordinatianismus (der Logos erhält seine Existenz von Gott vor der Zeit, ist aber nicht gleich ewig wie der Vater).

– Ebenso betont die Kirche die wahre Menschheit Jesu, und zwar behauptet sie gegen den Dokerismus eine reale Inkarnation und eine reale Passion in einem wirklichen Leib; gegen den Arianismus die Existenz einer menschlichen Seele, gegen den Apollinarismus das Vorhandensein eines wahrhaft menschlichen Geistes in Jesus; und schließlich gegen den Monotheletismus und Monenergismus, daß Jesus seinen eigenen menschlichen Willen und ein eigenes menschliches Handeln besaß.

– Eine besondere Crux der christologischen Problematik bildete das Verständlichmachen der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. Nestorius, der eine göttliche und eine menschliche Person in Christus postuliert, wird auf dem Konzil von Ephesus (431) widersprochen; Eutyches, der einen Monophysitismus behauptet (durch die Einigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur entstehe eine einzige, eine neue Natur), was einer Reduzierung der wahren menschlichen Natur Christi gleichkäme, wird vom Konzil von Chalzedon (451) zurückgewiesen, auf dem die fundamentalen christologischen Aussagen ihren dogmatischen Kulminationspunkt erreichen und das

Christusgeheimnis seine definitive Formulierung findet: Die göttliche und menschliche Natur in Jesus Christus sind unvermischt, aber auch ungetrennt in der einen göttlichen Person vereint (hypostatische Union). Chalzedon hat zwar nicht definiert, daß seine Lehre in der Schrift enthalten sei; die Evangelienimmanenz der Gottheit Christi ergibt sich aber aus dem gegen die These der Modernisten: »Die Gottheit Christi wird aus den Evangelien nicht bewiesen, es handelt sich vielmehr hier um einen Glaubenssatz, den das christliche Bewußtsein aus dem Begriff des Messias ableitete« (NR 3427) gerichteten Dekret »Lamentabili« von 1907. Die Aussage »Jesus Christus ist Gott« bedeutet demnach keine theologische Konstruktion als Produkt eines österlichen Enthusiasmus über den auferweckten und inthronisierten Christus, sie ist vielmehr ein in Kontinuität des Selbstverständnisses Jesu konsequentes kerygmatisches Glaubensbekenntnis.

Insgesamt resultiert aus den konziliaren und sonstigen kirchlichen Lehraussagen, daß der bereits im NT einsetzende christologische Reflexionsprozeß – bei aller Wahrung der Menschheit Jesu – in stets klareren Konturen den Kyrios-Christus und dessen Gottheit akzentuiert, d. h. von einer überwiegend christologischen Jesulogie geprägt ist.

III. Von der Christologie zur Jesulogie (jesuanische Christologie)

Aus der Analyse der christologischen Jesulogie wird deutlich, daß diese trotz der in ihr implizit und explizit ausgesagten Menschheit Jesu aufgrund der stärkeren Betonung der Messianität und Gottheit Christi, insbesondere aber wegen ihrer weniggleich exakten, zuweilen jedoch zu abstrakten und subtilen philosophischen Terminologie (physis-hypostasis-omoiousios-omoousios usw.) einem existential-anthropologischen Verständnis Jesu Christi zuwiderläuft. Die neutestamentlichen christologischen Hoheitstitel eliminieren zwar keineswegs den Menschen Jesus, im Gegenteil: sie erhalten gerade durch die Identifikation des Jesus mit dem Christus ihr besonderes Gewicht (vgl. Apg 2, 36); und die Konzilienaussagen beziehen sich sowohl auf Jesu Menschheit wie auch auf seine Gottheit. Dennoch haben Dogmatisie-

rung und Definierung – so notwendig sie waren – vielleicht eine zu ontologische Christologie geschaffen, welche den Menschen Jesus etwas distanzierte. Von daher wird die heutige Tendenzwende zu einer stärker jesuanischen Christologie verständlich. Wenn diese sich mehr auf den Menschen Jesus konzentriert, so ist darin wohl auch eine Reaktion auf jene »metaphysische« Christologie zu sehen. Diese »Entmetaphysizierung« des Christusbildes geht im übrigen völlig konform mit der Theologie der Schrift, die ja auch kein metaphysisch-abstraktes Gottesbild zeichnet (Gott ist nicht das ontologische Kausalitätsprinzip, das da in sich und aus sich existiert; er ist vielmehr eine heilshandelnde, in ständigem Dialog mit den Menschen stehende Person, deren Wesen weniger ein »In-sich-Seiendes« als ein »Für-Seiendes« ist; vgl. die Bubersche Übersetzung von Ex 3, 14: »Ich bin für euch da als der ich da sein werde« (statt der lange Zeit als klassische Definition Gottes als eines »Ens qua Ens« geltenden Übersetzung: »Ich bin der Ich-bin«). Wie also die authentische Sicht von Gott überhaupt – jedenfalls nach der Schrift – nicht die eines absoluten Prinzips, sondern einer providentiellen Person ist, deren Heilswille sich am Volk Israel und an der universalen Menschheit machtvoll manifestiert, so darf folgerichtig auch das Christusbild wieder in stärkerem Maße aus der Abstraktion herausgelöst und müssen seine existentiell bedeutsamen Heilszüge neu aufgezeigt werden. Während die ersten christologischen Dogmen Jesu Christi Wesen und Person mehr oder weniger »in sich« definiert haben, geht es heute um das »für uns« in Jesu Person und Heilswerk. Die »ontologische« Christologie postuliert eine Ergänzung durch die »soteriologische« Christologie. Letztere ist zwar auch schon auf den ersten großen Konzilien zumindest im Ansatz vorhanden. Systematisch wurde sie dann später auf dem Konzil von Trient behandelt. Dennoch verblaßte die Heilsbedeutung des gottmenschlichen Lebens und Wirkens Jesu Christi immer ein wenig unter der Dominanz der Aussagen über Jesu Person »an und in sich« und blieb somit mehr oder weniger ein Anhängsel der Christologie. Vielleicht hat aber auch eine zu einseitige Fixierung der soteriologischen Christologie auf das ewige Heil im Jenseits die Relevanz der Heilstat Christi für den konkreten menschlichen Existenzvollzug in dieser Welt vergessen lassen. Jedenfalls macht das neuerdings er-

wachende jesuanische Interesse den Versuch, aus der traditionellen Christologie so etwas wie eine »Pronobis-Christologie« herauszuentwickeln und aus dem Christus den Jesus herauszukristallisieren. Es handelt sich bei dieser – wenn man so will – »Re-jesuanisierung« um einen Prozeß, der in umgekehrter Richtung zu demjenigen in der christologischen Dogmenentwicklung verläuft. Während dort der Akzent von Jesus auf Christus gelegt wird, also eine Aszendententendenz zu einer Christologie sich abzeichnet, wird hier der Akzent wieder von Christus auf Jesus zurückverlagert und damit eine Deszendententendenz zu einer Jesulogie sichtbar. Selbstverständlich kann weder im ersten Fall von einer förmlichen »Ent-jesuanisierung« noch im zweiten Fall von einer eigentlichen »Ent-christologisierung« die Rede sein, gemeint sind hier vielmehr tendenzielle Richtungen. Wir haben es nicht mit einer substantiellen, sondern nur mit einer akzentuierenden Veränderung des Christusbildes zu tun. Eine solche Akzentverschiebung erscheint aber, solange die Dominanz des einen Aspekts nicht zur Eliminierung des anderen führt, durchaus legitim (so wie es ja z. B. auch in der kirchlichen Kunstgeschichte wechselnde Phasen mit dem Alternativaspekt des Herrn Christus – vgl. den byzantinischen Kyrios-Christus – oder des Menschen Jesus gegeben hat).

Die heutige Jesulogie laboriert allerdings an einem gewissen Mißverständnis der Messianität Jesu. Die Messianitätsfrage – Kernelement des Markuskerygmas – wird zu stark in einer weltimmanenten Perspektive der Botschaft Jesu beantwortet, d. h. das Evangelium erfährt eine Umfunktionierung in ein fast ausschließlich sozial- und gesellschaftspolitisches Programm. Eine solche Reduzierung des religiösen Messias auf einen »politischen« Jesus isoliert zu Unrecht die zweifellos vorhandenen sozialpolitischen Komponenten der Lehre Jesu, indem sie diesen einen solchen Stellenwert gibt, daß die universale, das Heil des ganzen Menschen umfassende, soteriologische Mission Christi nicht adäquat gesehen wird. Wie gesagt: Die christliche Botschaft hat sozialpolitische Implikationen; das soziale Engagement in dieser Welt und für diese Welt ist eine unabdingbare Konsequenz letztlich der Inkarnation Gottes selber. Christus ist kein welttranszendenter Logos, sondern der *λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Joh 1, 14), der »fleisch-, menschengewordene Logos«, das Verbum incarnatum, ein welt-

immanenter Logos, eben der *Immanuel*: Gott mit uns. Ein solcher Christus hat darum auch für die Dimension der Welt als Welt eine ungeheure Relevanz; die Erhellung der Bedeutung seiner Lehre für die Gesellschaft ist nicht nur legitim, sondern unbestritten notwendig. Aber bei aller gebotenen Überwindung einer exklusiven Jenseitsorientierung darf die prinzipiell dialektische Position des Christentums als eines In-der-Welt-, jedoch nicht Von-der-Welt-Seins (wie auch Christus nicht von der Welt ist: Joh 17, 14ff.) nicht ignoriert und die transzendente Komponente der christlichen Heilsbotschaft nicht angetastet werden. Das Evangelium kann und darf nicht in erster Instanz nach seiner sozial- und gesellschaftspolitischen Relevanz befragt werden. Denn weder ein die materielle Existenz sichernder Brotmessias noch ein die soziale Balance im gesellschaftlichen Kräftespiel garantierender oder die gesellschaftlichen Strukturen insgesamt revidierender Reformator, vielmehr der das ewige Leben verheißende und es durch Kreuzestod und Auferstehung erwirkende Christus steht im Zentrum des Evangeliums. Jesus ist nicht ein politischer Sozialmessias, sondern ein religiöser, den Menschen in der Totalität seines Seins und Wesens heilender Erlöser, was dessen Engagement für die sozial Schwachen selbstverständlich impliziert. Dies erhellt schon daraus, daß alles, was der Mensch Jesus für die Menschen tut, aufgrund seiner Gottmenschlichkeit theandrisch zu qualifizieren ist und damit immer bereits über die Ebene des rein Irdischen hinausweist, und zwar auch und gerade da, wo Jesus sich sozial engagiert. Seine Botschaft vom Heil richtet sich an den Menschen ja nicht unter dem Teilaspekt des rein diesseitigen Daseins, sondern an ihn, insofern er auf ewiges Leben projiziert ist.

Von hier ergibt sich auch die radikale Insuffizienz einer nur »jesuanischen« Christologie bei der Beantwortung der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens. Wenn primär oder gar ausschließlich der Mensch Jesus gesehen wird, dann kommt die Analyse seines Lebens und Wirkens über das Ende seiner biologischen Existenz im Tode letztlich nicht hinaus. Folglich ist sie auch nicht in der Lage, der von Christus eindeutig eröffneten integralen Sicht des Menschen als eines auf ewige Existenz hin geschaffenen Wesens gerecht zu werden. Eine totale Sinnerhellung menschlicher Existenz ist daher nicht vom Men-

schen Jesus allein her, sondern nur durch den den Tod überwindenden und dadurch den Menschen end-gültig, de-finitiv (also über die Grenzen – fines – des biologischen Daseins hinaus) erlösenden Christus möglich. Gerade an diesem Punkt wird deutlich, daß eine recht verstandene »jesuanische« Christologie immer eine *Christologie* bleiben muß.

Eine authentische Christologie aber wird jeweils die beiden Komponenten der Gottheit und Menschheit Jesu Christi implizieren. Jesus ist in der Identität seiner selbst absolut Gott und absolut Mensch, wie es das Chalzedonense definiert hat:

»daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus ein und derselbe sei. Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leib. Der eine und derselbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns der Menschheit nach, »er ist uns in allem ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen« (Hebr 4, 15). Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebälerin, der Menschheit nach geboren; wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, das göttliche Wort, den Herrn Jesus Christus« (NR 178).

Diese Aussagen bei aller Unterschiedlichkeit der Akzentuierung unverkürzt zu wahren, ist und bleibt Aufgabe sowohl einer »christologischen Jesulogie« als auch einer »jesuanischen Christologie«.