

*Karl Josef Kuschel: Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München/Zürich: Pieper 1990, 834 S. geb. DM 98,-.*

Überblickt man das vorliegende, an Umfang und sachlichem Anspruch gewaltige Werk, das eine neue Grundlegung des Christusglaubens angesichts der neuzeitlichen »Plausibilitäts- und Akzeptanzkrise in der Christologie« verspricht, dann kann man dem Verf. einen großen Respekt vor seiner schriftstellerischen und denkerischen Leistung nicht versagen — unbeschadet der notwendigen Sachkritik an seinen methodischen Voraussetzungen und inhaltlichen Konsequenzen für den christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott, die ewige Sohnschaft des göttlichen Wortes und damit auch die reale Menschwerdung Gottes. K. nimmt die Leser nicht nur durch seine umfassende Belesenheit in den Fragen der Exegese und der systematischen Theologie sowie seine breite Kenntnis der modernen Literatur und Kunst für sich ein. Er besticht auch durch die flüssige Eleganz sei-

ner Sprache und sein Vermögen, auch schwierige theologische Probleme vor einem interessierten, aber nicht fachgelehrten Publikum allgemeinverständlich und inhaltlich unverkürzt darzustellen. Die durchgängig zu beobachtende Aversion des Verf. gegen Metaphysik, Ontologie, philosophische Spekulation und das stets eingeforderte Kriterium der Allgemeinverständlichkeit in der Argumentation geht allerdings öfter auch zu Lasten des Tiefgangs der theologischen Vernunft, deren komplexe Sprache nur die Kehrseite der nach dem richtigen Wort ringenden Not ist, von Gott in den Begriffen der Menschen zu reden (vgl. z. B. die Einwände des Verf. gegen die komplizierte theologische Sprache bei Barth, Pannenberg und Rahner, was als Beweis für die sachliche Unzulänglichkeit ihrer theologischen Spitzenaussagen herangezogen wird). Somit bewegt sich diese wissenschaftliche Studie, die der Verf. bei seinem Lehrer Hans Küng in Tübingen als Habilitationsschrift verfaßt hat, manchmal in die bedenkliche Nähe eines »Sachbuches mit Bestseller-Ambitionen«.

Der Verf. geht von dem nicht zu leugnenden Tatbestand aus, daß in der Neuzeit und spätestens im 20. Jahrhundert den meisten Zeitgenossen, gerade auch vielen gläubigen Christen, die klassische Trinitätslehre und Christologie mit ihren Formeln von dem einen Gott in den drei Personen und der einen Person Christi in der göttlichen und in der menschlichen Natur unverstündlich und fragwürdig geworden sind. Den einen erscheint die Rede von einem präexistierenden ewigen Sohn Gottes als eine Verfremdung des biblischen Zeugnisses, als Sprache und Denkweise der griechischen Metaphysik und Ontologie, während anderen die Vorstellung von einem neben Gott in seiner Ewigkeit weilenden Himmelswesen, das dann auch noch in einem inkarnatorischen Vorgang in Menschengestalt auftaucht, als ein mythologischer Rest zu sein (vgl. J. Hick: Inkarnationsmythos), was im Rahmen des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes und der von der Skepsis gegenüber allen metaempirischen Aussagen geprägten Mentalität selbstverständlich nicht mehr akzeptiert werden kann. Angesichts dieser bedrängenden Situation versucht der Verf. die christologischen Grundaussagen jenseits der Problemgeschichte und der Begriffsbildung der Christologie von Nicäa und Chalcedon neu aus ihren biblischen Ursprüngen heraus zu entwickeln und in den hermeneutischen Horizont der modernen Wirklichkeitsauffassung hineinzusprechen und akzeptabel zu machen: »Unser Ziel wäre erreicht, wenn es gelänge, so von der Ewigkeit des Gottessohnes zu reden, daß die biblischen Vorgaben selbstkritisch aufgenommen, die Grundintentionen der kirchlichen Tradition bewahrt, die ökumenische Herausforderung gesichtet und eine neue Plausibilität und Sprachgestalt für unsere Zeit gefunden wäre« (S. 35).

Die vorliegende Studie ist in drei großen Hauptteilen aufgebaut, deren Ergebnisse schließlich in einem umfangreichen Epilog (S. 628–691) unter dem Titel »Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus — Gottes ewigen Sohn? Antwortversuch und künftige Gesprächsfelder« griffig gebündelt werden. Im ersten Hauptteil (S. 39–222) präsentiert der Verf. sehr klug und kenntnisreich die neuzeitliche Problematik der Christologie, indem er die Ansätze von drei typischen Vertretern moderner Theologie aufeinander bezieht. Im Spannungsfeld von Geschichte, Offenbarung und Mythos zeichnet er die theologische Entwicklung von Adolf von Harnack, Karl Barth und Rudolf Bultmann nach. Es sind die scharfen Entgegensetzungen von historischer Forschung und dogmatisch-spekulativem Überbau vom Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, von einer Christologie von unten und einer Christologie von oben, von der Betonung der wahren Menschheit und Menschlichkeit Jesu im Gegensatz zu seiner mythologisierenden Vergottung und metaphysisch-spekulativen abstrakten Verbegrifflichung des Geheimnisses, von Exegese und Dogmatik, die wie Blitze das Kampffeld durchzucken.

Im zweiten Hauptteil (S. 225–511) untersucht K. die Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen einer Präexistenzchristologie im Alten und Neuen Testament. Er geht nacheinander alle relevanten Stellen zur Präexistenz der Weisheit, des Menschensohnes und Messias durch, sowie die Präexistenzvorstellungen in den ältesten Gemeinden und schließlich die klassischen neutestamentlichen Stellen zur Präexistenz des Sohnes und Wortes Gottes bei Paulus, Johannes, den Synoptikern, dem Hebräerbrief und ersten Petrusbrief. Bei aller Anerkennung der Kenntnisse des Verf. in der exegetischen Diskussion läßt sich hier aber die Tendenzkritik des Verf. nicht übersehen, mit der er systematisch Sinn und Bedeutung der Präexistenzaussagen herunterspielt. Zu Recht zeigt er natürlich

den kontextuellen Hintergrund der Präexistenzaussagen auf. Aber indem er sie auf die Ebene von bloßen Funktionsaussagen im ideologischen und kirchenpolitischen oder paranätischen Interesse herunterinterpretiert, entkleidet er sie jeder theologischen Eigenbedeutung (z. B. S. 439, 460 u. ö.). Da allerdings, wo eine reale Präexistenz Christi als Logos oder Sohn beim Vater beim besten Willen nicht mehr wegzunehmen ist, wie z. B. in Kol I (S. 437) und im Johannesevangelium (S. 484), greift der Verf. zum üblen Trick des *argumentum ad hominem*, indem er den Präexistenz- und Logoschristologen ihr Argument aus der Hand schlagen will, indem er sagt, daß an diesen Stellen viel Ketzerblut klebt bzw. daß die Johanneischen Gemeinden aus ihrer ursprünglichen Randstellung heraus die apostolischen Kirchen vor allem der synoptischen und paulinischen Theologie, die ohne Präexistenzaussagen ausgekommen sind, aus der Kirche hinausgedrängt haben und sich im Zug der entstehenden altkirchlichen Christologie einen Monopolanspruch sicherten. Der Verf. erkennt grundsätzlich nur ein funktionales Recht der Präexistenzaussagen zu, insofern vom Eindruck des geschichtlichen Jesus und seiner Postexistenz als erhöhter Herr der Gemeinden hier auf einen einzigartigen Ursprung des Menschen Jesus in Gott reflektiert wird. Dem entgegenzuhalten ist aber bei allem Recht der kontextuellen, situativen und reflexionsbedingten Interpretation der Umstand, daß die von Jesus selbst in Anspruch genommene und von den Jüngern im Lichte der Ereignisse von Kreuz und Auferstehung Jesu anerkannte einzigartige Einheit von Gott und Jesus der Grund der Realität ist, die in den Worten von Präexistenz und Inkarnation zum Ausdruck kommt. Es ist auch eigenartig, daß der Verfasser die Präexistenz dem Begriff nach meist als ein personales oder personifiziertes Himmelswesen neben Gott ansetzt und nicht eben wie die klassische Trinitätslehre das Wort und den Sohn als die Wirklichkeit Gottes selbst, insofern er sich in der Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater als Selbstrelationalität vollzieht, so wie es K. im Blick auf Johannes meines Erachtens wohl richtig beschreibt, und damit der Unterscheidung von Vater und Sohn, Gott und Logos gerecht wird und »Gott als relational-dynamisches Sein« (S. 504) zutreffend bezeichnet. Wenn man aber den Logos als ein präexistentes gottähnliches Himmelswesen schon vom Anfang her total mißversteht, dann kommt es zwangsläufig zu den Vorwürfen an die Trinitätstheologie und Logoschristologie, daß sie die Menschheit und Menschlichkeit Jesu doke-tisch überspielt, indem der Mensch Jesu vergötzt oder vergottet wird und daß die Trinitätstheologie letztlich auf einen Tritheismus hinauslaufe (vgl. S. 505 u. ö.). Der Abneigung gegenüber jeder Rede von der immanenten Trinität scheint die Meinung zugrunde zu liegen, daß der auch dem Christentum heilige jüdische Monotheismus nur unitarisch-monosubjektivistisch gedacht werden könne. Gewiß ist die christliche Theologie nicht an einer völlig eigenständigen immanenten Trinitäts-spekulation interessiert, aus der sich in einer reinen Deduktion aus dem Begriff Gottes als Geist, Liebe oder Leben die Inkarnation des Logos ableiten ließe. Diesen Verlust der geschichtlichen Basis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die Umwandlung des Glaubens in eine spekulative Metaphysik, die zu einer wesenhaften Vergöttlichung Christi gleichsam als einem zweiten Gott neben dem Vater führte und in die altkirchliche Christologie der Konzilien einmündete, wirft K. Justin dem Märtyrer vor, den er (wieder einmal eine neue Variante der Hellenisierungsdebatte) für den Sündenfall der christologischen Dogmengeschichte verantwortlich macht. Daß unter (dem Neuen Testament gegenüber) veränderten Glaubenssituationen der Glaube sich aus seinem eigenen Fundus heraus differenziert neu zur Sprache bringen mußte und daß im Lichte der wechselseitigen Erhellung von Wirklichkeit und Offenbarungsvollzug Gottes in seiner Immanenz und Ökonomie, in Wesen und Heilsgeschichte die trinitarisch-relationale Erfahrung des Seins Gottes nicht eine In-fragestellung, sondern eine Radikalisierung des Monotheismus ist, kommt dem Verf. kaum in den Sinn. Gewiß kann der Verf. mit Schillebeeckx (S. 614 ff.) auf das verbreitete Unverständnis gegenüber der Sprache des Glaubensbekenntnisses hinweisen und auf das notorische Mißverständnis von göttlichen Personen gleichsam als drei Gottheiten nebeneinander sowie auf das Nichtverstehen, wie eine menschliche Natur unbeschadet ihre Integrität von einer göttlichen Person getragen sein kann und darum keine eigene menschliche Personalität besitzt. Aber abgesehen davon, daß es nicht darauf ankommt, technische Ausdrücke der alten Christologie zu vermitteln, sondern die in ihnen angezielte Wirklichkeit des Glaubens selbst, und daß daher die Suche nach einer besser verständ-

lichen Glaubenssprache legitim ist, liegt in diesem Falle das Problem doch mehr darin, daß die meisten Zeitgenossen den Personbegriff unbewußt substanzontologisch auslegen. Unter Personen versteht man eher individuelle Lebewesen anstatt das Moment an einer geistigen Naturindividualität, durch das eine personale Identität gerade in Relation konstituiert wird (selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß der Personbegriff in bezug auf Gott oder die Geschöpfe nur analog verwendet werden kann). Die Hauptschwierigkeit, heute von Trinität, Inkarnation und Offenbarung zu reden, scheint mir überhaupt weniger im Zusammenbruch der klassischen Metaphysik und Ontologie zu liegen, sondern in der Skepsis gegenüber der Möglichkeit metaphysischer Aussagen überhaupt. Wenn K. von unserem nachmetaphysischen Zeitalter meint, wieder ganz schlicht mit dem noch (angeblich) vormetaphysischen Denken der biblischen Offenbarung verknüpfen zu können, so wird er dem tatsächlichen Paradigmenwechsel und seinem erkenntnistheoretischen Tiefgang doch kaum gerecht (vgl. S. 635). In seinem Sinne wäre es demnach gar kein Verlust, wenn die klassische Trinitätstheologie und die Lehre von der hypostatischen Union und den zwei Naturen in Christus als eine zeitgebundene Formulierung des Glaubens zusammen mit der alten Metaphysik untergeht, weil uns jetzt aus einem nichtmetaphysischen Wirklichkeitsverständnis heraus wieder ein Zugang zur vollen biblischen Botschaft in ihrem nichtmetaphysischen und nichtontologisch auszuliegenden Wirklichkeitshorizont möglich ist. K. bedenkt hier zu wenig, daß für den modernen Menschen die Rede von Gott überhaupt unter dem Verdacht von Metaphysik oder gar von Mythologie steht und daß er darum nicht bereit ist, die Bibel und das gewiß von der griechischen Philosophie verschiedene Wahrnehmen von Wirklichkeit Israels von seinem Verdikt gegenüber dem vorwissenschaftlichen Weltverständnis auszunehmen. Ist jede Überzeugung von einer nichtempirisch belegbaren Wirklichkeit Metaphysik — mit und ohne diesen Begriff —, so ist auf jeden Fall der Glaube Israels und die Wirklichkeit des einen transzendenten Gottes, der sich selbst personal in seinem Wort und in seinem Heilshandeln in der Geschichte vermittelt und dem Menschen mitteilt, eine Art von Metaphysik, die sich jedoch im Ansatz (als personale Erfahrung und Begegnung) von der aristotelischen Metaphysik mit ihrer rationalen Analyse der empirischen Welt und ihrer transempirischen Gründe himmelweit unterscheidet. Daraus ergibt sich als Folgerung, daß die heutige Theologie in ihrem hermeneutischen Bemühen nicht einfach nur die Bibel narrativ vergegenwärtigen kann bzw. in einer historischen Rekonstruktion die einzelnen Schichten und Stufen der Entstehung des Neuen Testaments präsentieren kann, ohne in einer hermeneutischen Fundamentalvermittlung erkenntnistheoretisch den Horizont zu öffnen, in dem der Wirklichkeitsanspruch und Wirklichkeitsgehalt der eschatologischen Selbstmitteilung des transzendenten Gottes in der Immanenz der Geschichte und Individualität des Menschen Jesus von Nazaret erkannt werden kann. Hierbei gibt es keine naive Gleichzeitigkeit mit dem Bewußtsein der biblischen Schriftsteller unter Umgehung der 2000jährigen Vermittlungsgeschichte der Offenbarung im lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche. Die Theologie ist dabei ebensowenig an die biblische Terminologie wie an die nachbiblische Sprache der alten Konzilien gebunden (weil eben auch die biblische Sprache nicht unmittelbar verständlich ist und in den neuen Horizont hinein je umformuliert werden muß), wie die Theologie umgekehrt umso mehr dem in der Bibel normativ vermittelten Inhalt der Offenbarung und ihrer vom Geist Gottes geleiteten authentischen Auslegung im Glaubensbekenntnis der Kirche (die nicht einfach identisch sind mit den christologischen Konzeptionen einzelner Theologen oder schultheologischer Traditionen) verpflichtet ist. Daher kann man dem vom Verf. konstatierten unvereinbaren Widerspruch zwischen einem historisch-kritisch eruierten biblischen Befund und der in der späteren Dogmatik entwickelten Trinitätslehre sowohl aus exegetisch-hermeneutischen als auch dogmatischen Gesichtspunkten nicht zustimmen. Zwar hält K. an der wirklichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus fest. Aber es scheint nicht ein inneres Selbst Gottes zu sein, in dem er im relationalen Vollzug seines Wesens sich selbst besitzt, das sich mitteilt. Viel eher scheint es ein unitarisch gedachter Gott zu sein, der sich selbst ganz mit der Geschichte und Person eines Individuums identifiziert, so daß er außerhalb dieser Identifikation nicht als Gott, eben als der Vater dieses so konstituierten Menschen als seines »Sohnes« geglaubt, erkannt und gedacht werden will. K. redet in Richtung Trinitätstheologie nur so, daß die Ursprünge Jesu in einer unvergleichlichen Weise in

Gott gegeben sind. An vielen Stellen klingt immer wieder die Forderung durch, daß die klassische Trinitätslehre und Christologie nur dann einen biblischen Grund aufweisen könne, wenn zumindest in nuce die späteren Formeln von den drei Personen oder von dem »ewigen« Sohn nachgewiesen werden können. Aber ist es einfach nur eine willkürliche Spekulation oder eine Lust an metaphysischer Begriffsspielerei, wenn im Vollzug der Offenbarung des ewigen Vaterseins Gottes und der Offenbarung Jesu als eben des einen, einzigen und einzigartigen Sohnes des Vaters auch die ewige Zugehörigkeit des Sohnes zum Vater in der Einheit des Wesens und Lebens Gottes und damit die ewige Sohnschaft als Wirklichkeit Gottes gleichsam mit-erkannt und schließlich auch ausdrücklich im Glauben bekannt wird? Daraus ergeben sich gewiß all die Fragen nach der Unterscheidung von Gottheit und Menschheit in Christus und besonders auch die Frage, wie sie in der Hypostase des zum Wesensvollzug Gottes gehörenden Logos bei seiner Selbsterschließung im Wort vereint sind. Die bestens bezeugte Abba-Relation des vorösterlichen Jesus zeigt eine exklusive Konstitution des Wer-Seins, d.h. der »Person« des Menschen Jesus als einer von Gott, dem Vater, ausgehenden und getragenen transzendentalen Relation des menschlichen Selbstvollzugs Jesu, die ihn in der Unterscheidung als Mensch von Gott zugleich den eschatologischen Mittler des Herr-Seins seines Vaters und damit die reale Vermittlung der Unmittelbarkeit Gottes in der Welt als Heil und ewiges Leben für die Menschen sein läßt. In den vielen einschlägigen Stellen zur Präexistenz beobachtet K. richtig, daß allein das Sendungsverhältnis zwischen Gott und Jesus noch nicht die Präexistenz und die Ewigkeit des Sohnes des Vaters begründet. Aber er bedenkt zu wenig die Eigenbedeutung des Begriffes »Sohn«; soweit zu sehen, wird auch kaum der absolute Gebrauch analysiert im Unterschied zum Begriff »Sohn Gottes«, in dem eher die funktionale Bedeutung des eschatologischen messianischen Heilbringers ausgedrückt wird. Zu bedenken wäre hier die Redeweise von dem »eigenen Sohn« Gottes, der weder alttestamentlich noch erst recht neutestamentlich als eine hinter ihren Beziehungen stehende absolute Naturindividualität gedacht wird, sondern gerade nur als der ewige Vater Jesu Christi in der Beziehung zu ihm als dem »eigenen und einziggeliebten Sohn«, der somit aufgrund der zum Wesensvollzug Gottes gehörenden Relationalität als ewiger Sohn anzuerkennen ist. Weil wir es im den Menschen Jesus tragenden Grund mit einer inneren relationalen Vollzugswirklichkeit Gottes (seinem sich mitteilenden Wort) zu tun haben, bedeutet Erlösung und Befreiung auch ein Mitvollzug am trinitarischen Leben Gottes selbst (Röm 8, 15. 29; Gal 4, 4–6; 1 Joh 5, 20 u. ö.). Es war also nicht einfach eine vorwitzige Spekulation im unsagbaren Geheimnis des inneren Lebens Gottes, sondern die Erfahrung, daß wir es im Menschen Jesus mit dem Wort Gottes selbst zu tun haben, aber daß die Menschheit Jesu nicht selbst Gott ist, daß eben so der Mensch Jesus als Vermittler der Selbstvermittlung Gottes als absolutes Heil ist (vgl. Apg 4, 12: die absolute Bindung des Heils, das Gott selbst ist, an den Namen Jesu), die dem Glauben die Identität Gottes in der unauflösbaren Einheit seines Seins und Wirkens aufschloß, die in den von einander unterschiedenen und in ihrer Unterschiedenheit aufeinander bezogenen Trägern des einen Namens gegeben ist, auf den der Glaubende getauft wird und durch den ihm das ganze Heil Gottes zugänglich ist, nämlich den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (vgl. Mt 28, 19).

All diesen Fragen geht der Verf. im dritten Hauptteil (S. 516–625) nach, wo er zu einem Gespräch mit der Gegenwartstheologie ansetzt, um die »Funktion der Präexistenz Christi für ein neues Gottesverständnis« herauszuarbeiten. Er behandelt hier hauptsächlich einige Vertreter der systematischen, evangelischen und katholischen Theologie, die auf die Einsicht der Unvermittelbarkeit der klassischen Christologie und ihrer charakteristischen Unterscheidung in Sprache, Anliegen und Argumentationsstil von der biblischen Grundbezeugung in der Offenbarung mit neuen Ansätzen einer fundamentalchristologischen Vermittlung antworten. Zur Sprache kommen Pannenberg's Ansatz einer Christologie der Auferweckung und die suchende transzendentaltheologisch ansetzende Christologie Karl Rahners. Kritisch werden dann die Positionen von Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann und Wilfried Joest besprochen, sofern sie meistens protestantisch-kreuzestheologisch eine das trinitarische Wesen Gottes begründende Selbstunterscheidung in Gott postulieren und darum auf einer realen Präexistenz des Logos beharren. Als viel stärker biblisch orientiert stellt K. die Entwürfe von Walter Kasper, Hans Küng und Edward Schillebeeckx vor, insofern er in ihnen die Versuche einer

geschichtlichen Christologie, am Lebensweg Jesu interessierten, von Kreuz und Auferstehung her entwickelten Interpretation der Präexistenzaussagen erkennt. Die Präexistenzaussagen haben darin allenfalls die Funktion, die Unableitbarkeit und universale Bedeutung Jesu auszusagen. W. Kasper, der die immanente Trinität als transzendente Möglichkeitsbedingung der ökonomischen Trinität betont und ihr damit jenseits einer eigenständigen und abgehobenen Trinitätsspekulation doch eine zum Wesen Gottes gehörende Realität deutlich zuspricht, erfährt hier noch einige Kritik, im Unterschied zur Position von Küng, dem erkenntlich die ganze Sympathie des Verf. zufliegt.

In einem abschließenden Epilog (S. 628–691) reflektiert der Verf. in einem Rückblick und Ausblick noch einmal, was es heißt: »Ich glaube an Jesus Christus — Gottes ewigen Sohn?«

Ziemlich verblüffend für den Leser, der über 900 Seiten hin konstant mit der Tendenz zur Minimalisierung, Verflüchtigung der Präexistenzaussagen und einer stetigen Reserviertheit gegenüber jeder Rede von der Ewigkeit des Sohnes und der wirklichen Trinität Gottes konfrontiert war und sich an ihr auch gerieben hat, endet diese Studie mit der Erklärung, die Länge des ganzen Weges habe nur der Annäherung an das Verständnis des Prologs im Johannesevangelium gegolten, der in seiner vollen Länge, allerdings unter Auslassung der Verse 15–18, zitiert wird. Vielleicht doch ein Hinweis auf das Empfinden des Verf., daß die biblische Grundlage der Offenbarung trinitätstheologisch tiefer ausgeschöpft werden kann in Richtung auf das, was es heißt, daß Gott seinen eigenen Sohn« (Röm 8,32) und seines Sohnes Geist in unser Herz gesandt hat (Gal 4,6). Es ist doch eben »der einzige Sohn vom Vater« und der einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, der die Kunde vom unbekanntem Gott gebracht hat (Joh 1,18), seinem Sohn Jesus Christus. »Er ist der wahre Gott und das ewige Leben« (1 Joh 25). In diesem Sinne könnte man sich eine vorurteilsfreie und unpolemische Weiterführung dieser alles in allem kenntnisreichen, zum Dialog anregenden, zu einer vertieften Reflexion der eigenen Glaubensgrundlagen herausfordernden Studie des Verf. denken.

Gerhard Ludwig Müller