

Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie

Von Gerhard Ludwig Müller

1. Die Schlüsselbedeutung der Christologie für die Grundlegung des Christentums in der Neuzeit

Je rasanter der Prozeß einer Auseinanderentwicklung von Kirche als bekennnisgebundener Religionsgemeinschaft auf der einen und einer weltanschaulich pluralistisch gewordenen Gesellschaft auf der anderen Seite voranschreitet, desto dringlicher wird die Neubegründung des christlichen Glaubens aus seinem Ursprungsereignis als die zentrale Aufgabe der modernen Theologie empfunden. Wenn die Konturen des Christentums als personale Glaubensentscheidung und als vom Glauben geprägte allgemeine Kultur und Zivilisation nicht mehr deckungsgleich sind, geht ein ganzer Fundus von Plausibilitäten und Evidenzen verloren, der die christlich geprägten Sozialisationsformen und metaphysischen und moralischen Grundoptionen speiste.

Diese Entwicklung mag aber durchaus auch als Chance ergriffen werden, weil die gewohnheitsmäßige Übernahme einer christentümlich geprägten religiösen Tradition die Dringlichkeit einer steten Neubegründung in den letzten personalen Tiefen des Glaubensaktes verdecken konnte. In dieser geistespolitischen Situation eines extensiven Pluralismus und Antagonismus der Religionen und Weltanschauungen verschiebt sich wie von selbst die Frage nach den *vielen* historisch bedingten soziologischen, psychologischen und kulturellen Gründen, weshalb man möglicherweise sich als Christ bezeichnet, zu dem *einen und einzigen* Grund, warum man überhaupt Christ ist und sich als Christ bekennen kann. Denn Christentum ist nicht eine von einer religiösen Tradition vorgeprägte spezifische Realisierung einer allgemein menschlichen Grundreligiosität oder -moralität im Hinblick auf eine ungeschichtliche, immer und überall gegebene allgemeine Offenbarung Gottes oder eines absolut gedachten weltjenseitigen Numinums.¹ Der personale Glaubensakt, aus dem das Christentum als originäre und damit irreduzible Erscheinung in der Religions- und Geistesgeschichte hervorgeht, beinhaltet vielmehr die Überzeugung, daß der transzendente und ewige Gott und Schöpfer der Welt sich in der kontingent-historischen Persönlichkeit des Menschen Jesus von Nazaret eschatologisch als Heil aller Menschen offenbart hat; zugleich beinhaltet dieser Glaube die Entscheidung zu Jesus als dem Christus Gottes und dem einen und einzigen Mittler zur Transzendenz Gottes, der im *Namen* Jesu von Nazaret sich selbst als das Heil geoffenbart und zugänglich gemacht hat (vgl. Apg 4, 12: »In keinem anderen ist das Heil zu finden. Es ist uns

¹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793): Werke in 10 Bänden, Bd. 7. Hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, 647–879, hier 768, formuliert bündig so: »Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben«.

Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.« (Vgl. im gleichen Sinne einer Behauptung der Identität Gottes mit der geschichtlichen Gestalt des Heilsmittlers Joh 14,6; 1 Joh 2,1f.; 1 Tim 2,5; Hebr 10,10; Kol 1,20 u.ö.) Fragt man also nach Grund und Begründung des Christentums, kann man nicht auf die von Jesus von Nazaret ausgegangene Wirkungsgeschichte und den davon geprägten Horizont einer sich selbst tragenden religiösen Tradition, zumal noch in ihrer europäischen Zuspitzung, verweisen, man muß vielmehr bei der einmaligen historischen Gestalt Jesu ansetzen und von der Unableitbarkeit des Geschehens ausgehen, daß sich *in ihm* die Heilswendung Gottes zu uns und zugleich die Vermittlung und Selbstüberschreitung der endlichen Person in die Transzendenz Gottes ereignet, daß er also von Gott her der Mittler und für die Menschen auf Gott hin der Stellvertreter ist. Die Koinzidenz dieser beiden Bewegungen von Gott zum Menschen und des Menschen zu Gott in der historischen Gestalt Jesu von Nazaret kann man zusammengefaßt das »Christus-Ereignis« nennen. Es ist Grund und Begründung des Christentums als personaler Glaube und als kulturelle Prägung menschlichen Lebens: »Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus« (1 Kor 3,11).

Auf der Ebene der theologisch-systematischen Reflexion korrespondiert dem im Christusereignis grundgelegten Glaubensakt die *Schlüsselfunktion der Christologie* im Aufbau der gesamten christlichen Theologie. Bei der Christologie handelt es sich daher nicht um einen einzelnen, wenn auch wichtigen Traktat innerhalb der Dogmatik, sondern um den Dreh- und Angelpunkt der Begründungsproblematik des ganzen Christentums. Dieser Hinweis auf einen neuen Primat der christologischen Fragestellung muß nicht mit einer »christologischen Engführung« erkaufte werden. Denn gerade erst über die Christologie ist es möglich, eine trinitarisch begründete und heilsgeschichtlich sich auslegende Gotteslehre verständlich zu machen und andererseits den anthropologischen Ansatz der gesamten modernen Theologie mit den Dimensionen der Frage des Menschen nach sich selbst und seinem Heil im Sinne einer geschichtlichen Verwirklichung, der personaldialogischen Begegnung und der Selbsttranszendenz eines Menschen auf das absolute Geheimnis hin christologisch und soteriologisch zu qualifizieren.

Wenn in diesem Zusammenhang eine Neubegründung des Christentums in einem *dogmatischen Ansatz der Christologie* zur Debatte steht, dann ist mit »dogmatisch« nicht etwa eine Abhebung von der Christus-Frage in anderen theologischen Disziplinen, etwa in der historisch-kritisch ausgerichteten Exegese, gemeint.² »Dogmatisch« ist vielmehr

² Der Begriff »dogmatisch« kann im Rahmen einer Theologie, die sich als Wissenschaft versteht, keineswegs in einem populär-journalistischen Sinne verwendet werden, wo er als Kennzeichnung eines ideologischen Vorurteils gilt, das eine unvoreingenommene Kenntnisnahme der Wirklichkeit ausschließt. In der Wissenschaft neigen die liberalen Skeptiker gegenüber der Möglichkeit jeder Metaphysik gerne dazu, ihre Kontrahenten des Dogmatismus zu zeihen. Dabei bemerken sie nicht, daß die Behauptung, ihre eigenen erkenntnistheoretischen Grundlagen erhöhen sich auf einer schlüssigen Beweisführung, ihrerseits selbst dogmatisch, also die Wahrheit beanspruchend, ist. Die Behauptung, jeder unbedingte Wahrheitsanspruch der Religion müsse notwendigerweise zu Intoleranz und zur Verfolgung Andersgläubiger führen, ist lediglich ein argumentum ad hominem und durchaus auch mit geschichtlichen Erfahrungen widerlegbar. Denn auch die liberaleren, polytheistisch angelegten heidnischen Religionen und Weltanschauungen und die skeptischen Liberalismen sind von furchtbaren anti-jüdischen und antichristlichen Exzessen nicht freizusprechen. Der heutige Gebrauch des Terminus »dogmatisch« geht auf eine — allerdings zum Teil mißverständene — Verwendung zurück bei I. Kant. Kritik der reinen

der Aspekt, unter dem das Christusereignis betrachtet werden kann, insofern es den für den Glaubensakt letztendlich relevanten Grund benennt, der das ganze Gewicht des Bekenntnisses zur Identität des historischen Menschen Jesus mit dem geschichtlichen Vermittler des eschatologischen Heils, dem Christus, zu tragen vermag. Die im Glaubensakt sich vollziehende Identifikation des historischen Menschen Jesus mit dem geschichtlich sich durchsetzenden eschatologischen Heilswillen Gottes versteht sich sowohl als Reflex der Identifikation Gottes selbst mit Jesus wie auch als spontane Antwort auf den im Auftreten Jesu sich ereignenden Anspruch der eschatologischen Herrschaft Gottes. Der Glaubende ist also überzeugt, daß er in dem bekenntnishaften, symbolischen oder eben dogmatischen Inhalt des Glaubens, nämlich der Identifikation Jesu mit dem Christus Gottes, bei der transzendenten Realität der Selbstidentifikation Gottes mit dem historischen Menschen Jesus ankommt, und daß darum das Glaubensbekenntnis oder das Dogma nicht nur eine Beschreibung der immanenten Zuständlichkeit des Glaubensaktes ist, sondern eine durch die menschliche Vermittlung Jesu Christi von seinem Vater getragene und vermittelte Selbsttranszendenz des Menschen zur Teilnahme an Gottes Leben, Wahrheit und Liebe.

Ein so verstandener *dogmatischer* Glaube setzt aber die erkenntnistheoretische Grundüberzeugung voraus, daß der Mensch als endliches Wesen in den Grundvollzügen seiner Freiheit und Vernunft von der welttranszendenten Wirklichkeit Gottes determiniert werden kann und somit nicht nur allgemein der Existenz Gottes gewiß ist (im Sinne des Deismus der Aufklärung oder einer pantheistischen Natur-Mystik Spinozas), sondern darüber hinaus ganz spezifisch den transzendenten Akt der Selbstidentifikation Gottes mit dem historischen Menschen Jesus von Nazaret erkennen und dem darin gelegenen Anspruch Gottes auch zustimmen kann, wodurch der menschliche Selbstvollzug in Geist und Freiheit als Glaube und damit als Mitvollzug des sich in Wahrheit und Liebe mitteilenden Lebens Gottes konstituiert wird.

Wie aber läßt sich die Tatsächlichkeit und die Objektivität des Ereignisses der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als Heil für alle Menschen behaupten angesichts der neuzeitlichen Erkenntnissituation, wonach jede Erkenntnis von der Subjektivität des Erkennenden mitdeterminiert ist? Die anthropologische Wende zu einer kritischen Analyse der Reichweite und der unüberschreitbaren Grenzen der transzendental-formalen Vernunftsubjektivität des Menschen scheint eine begründete Behauptung der Identität des

Vernunft (1781): Werke in 10 Bänden. Bd. 3. Hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, 36 (B XXXVI): »Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn dies muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori strenger beweisend sein), sondern dem *Dogmatism*, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit unter dem angemäßen Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizism, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht, das Wort reden: vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß, denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der spekulativen Vernunft Geschäfte auszuführen, ist unnachlässlich«.

Christus des Dogmas mit der historischen Gestalt Jesu unmöglich zu machen, weil aufgrund der Analyse der apriorischen Struktur der menschlichen Vernunft die positive Möglichkeit einer Determination der Vernunft und des Willens durch eine transzendente Realität ausgeschlossen werden muß.

Gewiß ist nach dem Neuen Testament der historische Jesus das einzige Fundament des Glaubens an ihn als den vom transzendenten Gott gesandten Christus (vgl. 1 Kor 3, 11). Aber auf welchem Grund steht dieses Fundament? Ist dieses Fundament in der Transzendenz Gottes begründet und von ihm her erkennbar, oder ist die dogmatische Aussage über Jesus durch die apriorisch-transzendente Erkenntnisstruktur des menschlichen Subjektes bestimmt, insofern der Mensch angesichts des empirisch faßbaren Jesus-Geschehens bestimmt, was Jesus für ihn bedeutet? Damit wäre also die alles entscheidende reale Relation Jesu zu Gott, d. h. seine Transzendenz, gar nicht mehr erreichbar. Das Christus-Dogma sagte dann nichts mehr über die transzendente Wirklichkeit Jesu aus, sondern erwiese sich als eine Beschreibung der immanent bleibenden religiösen Zuständigkeit des Subjekts angesichts der in sich heilsneutralen Jesus-Historie. Zur Begründung einer dogmatischen Christologie, die im christologischen Dogma die reale Transzendenz Christi auszusagen beansprucht und nicht nur eine rationale, affektive, moralische, poetische, fromme Affiziertheit des transzendentalen Subjekts durch eine beliebige historische Figur, muß zunächst die christologische Fragestellung in den Aporien der anthropologischen Wende zum Subjekt näherhin bestimmt werden, um dann in einer Vertiefung des anthropologischen Ansatzes zu zeigen, wie die transzendente Subjektivität von der *Geschichte* nicht nur akzidentell affiziert, sondern im Ereignis geschichtlich personaler Begegnungen wesensbestimmend konstituiert wird. Die erkenntnistheoretische Vermittlung von Transzendentalität und geschichtlicher Vollzugsweise der menschlichen Erkenntnis bietet den Zugang zur »christologischen Ursynthese«³, nämlich der Erfahrung der Identität des gekreuzigten Jesus mit dem auferstandenen Herrn und Christus oder des für den Glauben konstitutiven Zusammenhangs von Dogma und Geschichte, von Gottheit und Menschheit, von Transzendenz und Geschichte Jesu Christi, des Jesus der Geschichte und des Christus des Glaubens, bzw. methodologisch gesprochen einer Christologie von unten und einer Christologie von oben.

2. Die Christologie und die Aporien in der neuzeitlichen Wende zur Subjektphilosophie

Nichts trifft weniger den wahren Sachverhalt als die Meinung, mit dem Abschluß des trinitarisch-christologischen Dogmas in der Patristik und ihrer umfassenden Aneignung in der Scholastik habe das christologische Thema in der neuzeitlichen Theologie und in der von ihr bestimmten christlich geprägten Religionsphilosophie nur noch die Rolle eines Traditionselementes gespielt. In Wirklichkeit ist die ganze christlich geprägte oder sich vom Christentum bewußt distanzierende neuzeitliche Geistesentwicklung eine ein-

³ K. Lehmann, Die Frage nach Jesus von Nazaret: Handbuch der Fundamentaltheologie 2. Traktat Offenbarung, Hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg – Basel – Wien 1985, 122–144, bes. 138 ff.

zige Folge der Auseinandersetzungen um die christologische Grundlage des Christentums.⁴ Es geht dabei zunächst nicht um die Bestreitung oder die Behauptung der Realität der dogmatischen Glaubensaussagen (Existenz und Wirken Gottes, Schöpfung, Erlösung, Versöhnung, Inkarnation des Wortes, Heilsbedeutung des Kreuzes Christi, Auferstehung und Wiederkunft Christi als Richter und Retter der ganzen Menschheit). Vielmehr steht die Frage zur Debatte, wie der Mensch unter seinen spezifischen Erkenntnisvoraussetzungen zur Gewißheit von der Realität dieser Aussagen kommt. Die Wende des Ausgangspunktes der Metaphysik von der vorweg schon gegebenen Wirklichkeit des Seins, in dem alle Gewißheit des Denkens verankert ist, zur Frage nach den subjektiven Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis bringen auch für die Theologie eine Wende von dem im Sprechen und Handeln Gottes begründeten objektiven Dogma hin zum subjektiven Glauben. Notwendig wird also eine Analyse des Glaubensaktes, ob und wieweit er in seinen Inhalten die transzendente Realität des sich in der Geschichte Jesu Christi mitteilenden Gottes überhaupt erreicht. Das zentrale Problem der christologischen Glaubensbegründung liegt also in der Frage, wie die Geschichte eines einzelnen Menschen das Medium der Selbstvermittlung des absoluten Anspruches Gottes an den Menschen sein kann, wenn die Geschichte als Folge von kontingenten Ereignissen die transzendente Subjektivität des Erkennenden nicht real zu konstituieren vermag, sondern lediglich in der »Bedeutung für mich« von der frommen Subjektivität konstituiert wird. In dieser Konzeption zerfällt die Geschichte in eine Folge von Ereignissen und Bewußtseinszuständen, die für das Verhältnis des Glaubenden zu Gott nicht mehr konstitutiv sind. Dies ist das folgenschwerste Ergebnis der anthropologisch-transzendentalphilosophischen Wende, daß die Geschichte als reale und ideelle Vermittlung der Offenbarung ausfällt.⁵ Die Dogmen des christlichen Bekenntnisses sind dann nichts anderes als die akzidentell-historisch bedingten Ausdrucksformen allgemeiner und zeitlos zugänglicher Vernunftwahrheiten. Sie dürfen auf keinen Fall von ihrem historisch bedingten Zustandekommen abhängig gemacht und damit historisiert werden. Wenn aber die Geschichte auf den Rang des Akzidentellen zurückfällt gegenüber der in ihrer Überzeitlichkeit selbst erfassenden und damit des Göttlichen innewerdenden Vernunft absinkt, entsteht zwangsläufig der »breite, garstige Graben«⁶ zwischen den allgemeinen Vernunftwahrheiten und den zufälligen Geschichtswahrheiten.

⁴ Vgl. G. L. Müller, Jesus Christus als der wahre Mensch und die anthropologische Wende der Neuzeit: Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend. Hrsg. v. G. Mertens, W. Kluxen, P. Mikat, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 105-120.

⁵ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (B 117f); a. a. O. 741 f.: »Es mag also sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimnis, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seiner Entrückung von derselben, daß sein tatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesamt auf ihrem Werte beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können«.

⁶ G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777). Lessings Werke dritter Band. Hrsg. v. K. Wölfel, Frankfurt a. M. 1967, 305-312, hier 311. Besser noch J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Le-

Für die Christologie ergibt sich die Konsequenz, daß der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens radikal auseinanderfallen müssen. Auch die theologische Arbeit zerfällt in zwei Abteilungen, die untereinander prinzipiell nicht mehr vermittelbar sind. Der Historiker sammelt und katalogisiert die einzelnen historischen Tatbestände und Bewußtseinszustände, während der Dogmatiker die Bekenntnisinhalte in ihrer rational-spekulativen Form und Substanz aufhellt. Die Dogmatik wird hier (in einem oft übersehenen Unterschied zur heilsgeschichtlich ansetzenden und in einem seinsgeschichtlichen Horizont denkenden Patristik und Scholastik) zu einer bloßen Begriffsspekulation unter den Voraussetzungen einer rationalen Wesensmetaphysik (Descartes, Leibniz, Wolff)⁷. Wenn Geschichte und Dogma derart auseinanderfallen, kann das Dogma nicht mehr als die geschichtlich-reale Vermittlung anerkannt werden, durch die der Mensch bei Gott selbst ankommt in der Vollzugsweise seiner Vernunft, durch die er auch bei sich selbst ankommt. Die Inhalte des Dogmas sind demnach nur noch Selbstausslegung des Menschen auf der Ebene seines transzendentalen und überzeitlichen Bewußtseins von einem Unbedingten und Unendlichen, nämlich von Gott, aber nicht der Ausdruck einer Anerkennung

ben oder auch die Religionslehre (1806, 21826): Fichtes Werke V. Hrsg. von J.H. Fichte. Berlin 1971, 485: »Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihm eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen.«

⁷ In diesem Sinn ist die berühmte Äußerung Adolf von Harnacks, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (1885), Darmstadt 1980, 20 zu verstehen: »Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.« Trotz aller Bewunderung für die Geistesarbeit der Patristik sieht Harnack dennoch eine Verwandlung des schlichten Evangeliums in eine ihm ursprünglich wesensfremde dogmatische Metaphysik im Gange. Dieses Urteil ist allerdings nur möglich unter der Voraussetzung, daß Harnack, was ihm selbst nicht klar war, Metaphysik nur als eine Wesens- und Begriffsmetaphysik kennt. Weil das Denken von vornherein nicht durch die Wirklichkeit bzw. die Offenbarung, wie sie sich in der Geschichte Israels und Jesu Christi auslegt, bestimmt wird, klaffen die reale Geschichte und die subjektive religiöse oder spekulative Deutung heillos auseinander. Ein Beleg hierfür ist diese ungeklärte Hermeneutik, die bei Harnack und bei allen »liberalen« Dogmenhistorikern leitend war in seiner Erklärung des Zustandekommens der Präexistenzvorstellungen und ihrer Anwendung auf Jesus von Nazaret (vgl. S. 115 ff.). Die Jünger sind der beeindruckenden Persönlichkeit Jesu begegnet. Und um sich ihre Bedeutung klarzumachen, haben sie die schon im Alten Testament bereitliegenden Präexistenzvorstellungen von Engelwesen oder des Messias einfach auf Jesus übertragen. Unter der allzu selbstverständlichen Voraussetzung, daß so etwas wie eine geschichtliche Selbstmitteilung Gottes und damit eine Inkarnation des Logos real unmöglich ist, meint man nur noch zeigen zu müssen, wie solche Vorstellungen entstanden sind, ohne zu bedenken, daß der Glaube gerade auch in seiner sprachlichen und gedanklichen Fassung der Reflex eines von Gott selbst ausgehenden Ereignisses ist. Dort, wo man in einer fundamentalen Wirklichkeitssicht das Sein in seiner Selbstvermittlung und Selbstrealisierung in Ereignissen der Geschichte grundlegend erfaßt, ist auch der scheinbare Gegensatz von Geschichte und Dogma, der Kontingenz des Geschehens und der »ewigen« geschichtslosen Wesens- und Begriffswahrheit aufgehoben. Zur Entwicklung einer der geschichtlichen Realität der Offenbarung angemessenen Seins- und Ereignismetaphysik vgl. M. Blondel, Geschichte und Dogma (1904), Mainz 1963; M. Müller, Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik. Hrsg. v. A. Halder, 4. erw. Aufl., Freiburg-München 1968; H. Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken; ders., System und Freiheit, gesammelte Aufsätze, Freiburg-München 1980, 161-184; P. Hünermann, Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs; ders., Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster i. W. 1989, 101-124; H. Hoping, Das Absolute in der Differenz des Seins. Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theologie: Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. D. Hattrup u. H. Hoping, Münster i. W. 1989, 1-33; G.L. Müller, Die Suche J.A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft: MThZ 39 (1988) 195-206.

der Selbstausslegung Gottes in seiner geschichtlichen Selbstmitteilung durch die Vermittlung des Menschen Jesus und die Überlieferung im menschlichen Bekenntniswort der Kirche, insofern Gottes Wort sich im Gefäß des Menschenwortes zugänglich macht (vgl. 1 Thess 2, 13; 2 Kor 4, 7). Die Beziehung des dogmatischen Inhaltes auf eine ihn mitkonstituierende geschichtliche Form gilt unter diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen als Supranaturalismus und orthodoxer Standpunkt, dem sich eine liberale Auslegungsrichtung betont entgegensetzt, die eben von der Irrelevanz der wechselnden geschichtlichen Phänomene für das Gottesverhältnis prinzipiell überzeugt ist. Gegenüber dem Supranaturalismus der »Orthodoxie« mit ihrer begriffsmetaphysisch gedeuteten Wirklichkeitssicht soll die nun entstehende historisch-kritische Evangeliumsauslegung die historische Gestalt Jesu, wie sie wirklich war, vom »Goldgrund des Dogmas« befreien und somit die vorbildliche Menschlichkeit Jesu (seine »Persönlichkeit«) gegenüber einer ins Übermenschentum und auf die Ebene der Gottheit gehobenen Christusgestalt befreien (H. S. Reimarus, Leben-Jesu-Forschung). Zum Verständnis des frühneuzeitlichen Gegensatzes von historischer und dogmatischer Methode in der Theologie ist zu beachten, daß es nicht um die hier behauptete und dort negierte Bedeutung der Geschichte für das Dogma ging, sondern gerade um die Frage der *konstitutiven* Bedeutung der Geschichte für den Christusglauben.⁸ Der erkenntnistheoretische Hintergrund der Subjektphilosophie begünstigte die Vorstellung von der Bedeutungslosigkeit der Geschichte für den Glauben, insofern er durch eine rationalistische Begründung des Dogmas den Glauben gegenüber der Geschichte immunisierte und umgekehrt die Geschichte zu einem Feld glaubensirrelevanter Erforschung historischer Phänomene unter rein empirisch konstatierbaren geistesgeschichtlichen und psychologischen Aspekten für die theologische Fragestellung neutralisierte. In deutlicher Analogie zur Neubegründung der Naturwissenschaften mit ihrer methodischen Begrenzung auf die Funktionen der Materie und ihrer geistigen Organisation in der quantitativ erfaßbaren mathesis universalis vollzieht auch die Geschichtswissenschaft eine methodologische Reduktion auf die Feststellung von sogenannten »Fakten«. Im geschichtlichen Ereignis offenbart sich nicht mehr die Transzendenz der Wirklichkeit einer freien Tat und somit die Person in ihrem Handeln. Das konstatierbare Faktum bedarf allenfalls der subjektiven Interpretation, also rationaler moralischer oder affektiver Aspekte, die das transzendente Subjekt an die Erscheinungen heranträgt, um die von der Subjektivität bedingten Perspektiven partiell zu bündeln und zu interpretativen Kategorien zusammenzustellen. Wo der Geschichte die Funktion einer Realvermittlung zur Transzendenz abgesprochen wird, kann sie sich als Wissenschaft nur noch in der strengen methodischen Unterscheidung von objektiv feststellbaren Fakten und subjektiv bedingter Deutung behaupten.

Kant hat den auch für die christliche Theologie beherrschend gewordenen dualistischen Ansatz der neuzeitlichen Philosophie, dem letztlich eine reale Transzendenz unzugänglich ist und der somit, die Behauptung einer Identität des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens ihrer Grundlagen beraubt, so beschrieben, »daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns

⁸ Vgl. zur Grundproblematik etwa F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus: Rückfrage nach Jesus = QD 63. Hrsg. v. K. Kertelge, Freiburg – Basel – Wien 1974, 11–77.

unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden«⁹. Sein transzendentalphilosophischer Ansatz für eine Metaphysik vermochte diesen Dualismus nicht zu überwinden, sondern allenfalls zu verschleiern. Die leere transzendente Form der menschlichen Vernunft in Verstand und Anschauung vermag nur die Affizierung der Sinnlichkeit durch die Dinge der Natur und der Geschichte zu Erscheinungen, Begriffen und Ideen zu organisieren, ohne die Wirklichkeit als solche oder gar die transempirische Realität Gottes zu erreichen. Für Kant selbst sind die christlichen Dogmen geschichtlich bedingte Zwischenstufen zur Selbstkonstitution des Menschen als eines vernünftigen moralischen Subjekts.¹⁰

Für L. Feuerbach¹¹ und D. F. Strauß sind die Dogmen lediglich mythische, im epochalen Ablauf der fortschreitenden Menschheitsentwicklung bedingte Projektionen, der insbesondere die historische Gestalt Jesu zur Kristallisationsfigur der »absichtslos dichten Sage«¹² macht. Nur unter der Voraussetzung des erkenntnistheoretischen Dualismus der Subjektphilosophie mit ihrem unvermeidlichen Antagonismus von objektivem Faktum und subjektiver Deutung läßt sich auch die kontinuierliche Abfolge von je neuen Enthistorisierungen des Dogmas und Entdogmatisierungen der Geschichte begreifen. Der Befreiung des schlichten historischen Jesus vom Goldgrund des Dogmas in der Leben-Jesu-Forschung entspricht die von der subjektiven Vorentscheidung des jeweiligen

⁹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (B XXX), a. a. O. 66.

¹⁰ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (B 73 ff), a. a. O. 712–714. Gegenstand des göttlichen Heilsratschlusses ist die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit. Sie kommt gleichsam vom Himmel herab und erniedrigt sich zur Vereinigung mit dem immer mit Schuld behafteten Menschen und macht so eine Realisierung der Sittlichkeit im irdischen Dasein möglich. »Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen bereitwillig wäre ... Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probestein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, aber auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.« (S. 714).

¹¹ Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1841): Werke in sechs Bänden; 5. Hrsg. v. E. Thies, Frankfurt a. M. 1976, 32: »Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten der Menschen zu sich selbst oder richtiger: zu seinem (und zwar subjektiven) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres von ihm unterschiedenes, eignes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.« Dieses Prinzip wird nun für alle Aussagen des Glaubensbekenntnisses durchgeführt. Der Gottmensch Jesus Christus ist also nichts weiter als die mythische Veranschaulichung der Göttlichkeit des Menschen.

¹² D. F. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I. Tübingen 1835; Nachdr. Tübingen 1984, 75. Zur Kritik an der unkritischen Verwendung des Mythosbegriffs in Anlehnung an D. F. Strauß in der angelsächsischen Debatte um »den Mythos des inkarnierten Gottes« (J. Hick, M. Wiles u. a.) vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, Anm. 62.

Autors abhängige religiöse Aufladung der Jesusgestalt zum Morallehrer, politischen Revolutionär, mystischen Träumer, religiösen Guru, Therapeuten, Nonkonformisten usw. Ähnliches kann von der sog. Enthellenisierung gesagt werden (F. Chr. Baur, Adolf v. Harnack u. a.), die das christologische Dogma als Ergebnis einer Überlagerung der biblischen Jesusgestalt mit den sie verfremdenden und verfälschenden Kategorien der theologischen Metaphysik der griechischen Philosophie verstehen.¹³ Auch der »religionsgeschichtlichen Schule« liegen (ohne daß es ihren Vertretern immer recht klar ist) die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer einseitigen und verengten Subjektphilosophie zugrunde. Mit der naturalistischen Annahme, daß es eine einmalige Offenbarung Gottes in der Geschichte gar nicht geben bzw. diese nicht erkannt werden könne, wird die objektive historische Geschichte Jesu im Rahmen einer positivistischen Wirklichkeitssicht in ihrer historischen Faktizität konstatiert und das Dogma als durch die Subjektivität der Jünger bedingte Mythologisierung Jesu zum Christus des Glaubens interpretiert (Übertragung des gnostischen Erlösermythos und des Mythos von Mensch werdenden und in Menschengestalt erscheinenden Göttern, des vom Himmel herabkommenden praeexistenten Gottwesens oder pantheistisch als Manifestation des göttlichen Weltgrundes in einzelnen Götter- oder Menschengestalten).¹⁴ In einer gewissen Abhängigkeit von dieser Entwicklung der christologischen Fragestellung stehen auch die neueren Versuche einer »Heimholung Jesu ins Judentum«¹⁵. Der historische Jesus wird von vornherein in seiner ganzen Verkündigung und in seinem Anspruch auf den Horizont des zeitgenössischen Judentums festgelegt (das allerdings in religiösen Anschauungen keineswegs einheitlich war), während die Transzendenz Jesu als eschatologischer Heilmittler und als die heilschaffende Selbstvergegenwärtigung Gottes in diesem individuellen Menschen auf das Konto der ihn mit hellenistischen Kategorien verfälschenden Jünger, vor allem des Apostels Paulus, gesetzt wird.¹⁶

Prinzipiell kommen alle diese christologischen Ansätze über den ihnen zugrunde liegenden Dualismus von historischem Jesus und Christus des Glaubens nicht hinaus. Dem historischen Jesus wird lediglich eine religiös oder moralisch gedachte Vorbildfunktion zuerkannt, die auf der Ebene der subjektiven Interpretation in den Metaphern und mythischen Bildern des biblischen Kerygmas oder in den metaphysischen Begriffsspekulationen des christologischen Dogmas von Nicäa und Calcedon expliziert wird. Die fehlende objektive Begründung des Dogmas in der Geschichte Jesu wird dann vergeblich wettgemacht durch die Konzession einer beliebigen subjektiven Bedeutung oder durch die ziemlich apodiktische Behauptung der Existenz eines feststehenden Kanons mythischer, ewig-überzeitlicher Deutekategorien im Seelengrund, der gleichsam zwangsläufig aus

¹³ Vgl. hier den Überblick bei K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München-Zürich 1990. Vgl. hierzu die Rezensionen in diesem Heft.

¹⁴ Einen Überblick gibt die wichtige Studie von M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen, 2. durchges. u. erg. Aufl. 1977.

¹⁵ Vgl. C. Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus: Theologische Berichte 7*, Hrsg. v. J. Pfammatter u. F. Furger, Einsiedeln 1978, 149-176.

¹⁶ Zu den historisch nachweisbaren Faktoren, die Jesu Leben, Wirken, seine Verkündigung und sein Schicksal bestimmt haben, vgl. J. Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien ²1991, 5.-11. Kap.

dem Jesus der Geschichte die fingierte Gestalt des dogmatischen Christus kreiert.¹⁷ Das geradezu klassische Beispiel für ein restloses Auseinanderklaffen von Geschichte und Kerygma (Dogma) bietet Rudolf Bultmann. Als äußerst kenntnisreicher Historiker und Exeget »entmythologisiert« er die Geschichte Jesu restlos, um gleichzeitig jenseits aller historischen Rückfrage das Kerygma als gänzlich unmythologische Erfahrung der existentialen Bedeutung Jesu für unser Gottesverhältnis zu behaupten. Die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis zu behaupten, wäre demnach Mythos, weil es als mirakelhafte supranaturales Eingreifen Gottes in den geschlossenen Kausalzusammenhang des Weltenlaufs präsentiert werden müßte. Der Glaube an die Auferstehung Jesu entgeht aber dann dem Mythosvorwurf, wenn er als das Ereignis begriffen wird, durch das den Jüngern das Kreuz Christi als Heilsgeschehen, d. h. als Neuwerden unserer Existenz und Entschiedenheit vor Gott, verstehend aufgegangen ist. »Das Osterereignis, sofern es historisches Ereignis neben dem Kreuz genannt werden kann, ist ja nichts anderes als die Entstehung des Glaubens an den Auferstandenen, in dem die Verkündigung ihren Ursprung hat.«¹⁸

Gerade bei Bultmann schwebt das Kerygma in sich bzw. ist abhängig von der verstehenden und interpretierenden Subjektivität der Jünger. Bultmann vermag nicht den Dualismus von materieller, nach mechanistischer Gesetzlichkeit ablaufenden Außenwelt und der formalen Transzendentalität der Innenwelt des Menschen zu entkommen. Natur und Geschichte fallen als Vermittlung zur Transzendenz Gottes gänzlich aus, während die formale Transzendentalität der menschlichen Freiheit der ausdehnungslose Punkt des Heilsgeschehens ist. Die Rede von einem Wirken Gottes in der realen und objektiven Geschichte kann Bultmann von seinen Voraussetzungen nur im Sinne eines mythologischen Auftretens der Götter in dem ihnen an sich unnatürlichen Lebensraum der Sterblichen deuten.

Für die neuere Entwicklung der Christologie war es daher ein weichenstellendes Ereignis, als einige Bultmann-Schüler (E. Käsemann u. a.) die Wende zu der geschichtlichen Gestalt Jesu vollzogen.¹⁹ Der Christusglaube kann nicht allein auf dem existentialistisch, d. h. formal-transzendentalistisch gedeuteten Osterkerygma aufbauen. Der Osterglaube und die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes Jesu müssen auch im geschichtlichen Auftreten und Selbstverständnis Jesu eine Grundlage haben. Der Osterglaube muß im Osterereignis selbst eine noch irgendwie geschichtlich verifizierbare Basis haben, wenn uns auch dieses Ereignis seiner Natur nach (wie aber auch alle anderen geschichtlichen Ereignisse) nur im Zeugnis und in der Überlieferung derer zugänglich ist, die den Auferstandenen gesehen und als identisch mit dem geschichtlichen und am Kreuz gestorbenen Jesus von Nazaret erkannt haben. Hier wird erstmals wieder die Grundlagenproblematik

¹⁷ Vgl. dazu G. L. Müller, *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann*: MThZ 43 (1992), 51–73.

¹⁸ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941) = BEvTh 96. Hrsg. v. E. Jünger. München ²1985, 61; vgl. ders., *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik* = *Stundenbücher* 47 (1964); ders., *Die Christologie des Neuen Testaments*; ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁷1972, 245–267.

¹⁹ Einen guten Überblick über die Entwicklung der Probleme der gegenwärtigen Christologie bietet W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ¹⁰1986.

der Christologie ins Auge gefaßt, indem die Frage des Zueinander von historischem Jesus und Christus des Glaubens formuliert wird. Ein bloßes beziehungsloses Nebeneinander wird der Fragestellung nicht gerecht, ebenso eine bloß von einer religiösen Subjektivität willkürlich produzierte Bedeutung eines in sich selbst historisch aussagelosen Phänomens. Es muß im geschichtlichen Auftreten Jesu selbst eine transzendente Dimension erkennbar sein, die es erlaubt, das gesamte geschichtliche Wirken Jesu bis hin zu seinem Kreuz im Lichte der Begegnung mit dem Auferstandenen als die geschichtliche Vermittlung des eschatologischen Heilswillens Gottes im Glaubensakt anzuerkennen und in den Bekenntnissymbolen sprachlich zu vergegenwärtigen.

Im Zusammenhang einer neuen Problematisierung der Christusfrage angesichts der neuzeitlichen Erkenntnissituation ist auch die Zäsur in der Entwicklung der dogmatischen Christologie im engeren Sinn mit der 1500-Jahrfeier des Konzils von Calcedon zu erkennen, wie sie besonders durch den von A. Grillmeier und H. Barth herausgegebenen Sammelband, das Konzil von Calcedon²⁰, markiert ist. Besonders Karl Rahner hat darauf hingewiesen, daß der durch die Neuzeit geprägte moderne Mensch die impliziten metaphysischen und theologischen Voraussetzungen der altkirchlichen Christologie nicht mehr ohne weiteres verstehen und mitvollziehen kann. Darum scheint dem in den Kategorien von objektiven naturwissenschaftlichen und historischen Fakten und subjektiven Deutungen denkenden modernen Menschen die Rede von einer Menschwerdung Gottes und einer hypostatischen Union des göttlichen Logos *prima vista* eher ein religiöser Mythos oder der Satz einer philosophischen Spekulation zu sein, denn eine der historischen Kritik und den weltbildlichen Voraussetzungen des heutigen Menschen zugänglichen Aussage über die konstitutive Funktion Jesu für unsere Gottesbeziehung. Eine »Christologie von oben«, die einfach bei der Tatsache der Menschwerdung Gottes oder beim historisch gegebenen Faktum der Auferstehung Jesu Christi einsetzt, muß ergänzt oder ersetzt werden durch eine »Christologie von unten«, die bei der konkreten Menschheit und geschichtlichen Situation Jesu ansetzt, um durch die Analyse der geschichtlich-kategorialen Struktur des Verhaltens und Selbstverständnisses Jesu die transzendenten Voraussetzungen und transzendentalen Bedingungen zu erschließen, die die konkrete Phänomenalität Jesu und seines Anspruchs, der eschatologische Heilmittler zu sein, erschließen können. Rahner verknüpft hier typisch neuzeitlich die anthropologische Frage des Menschen nach sich selbst und nach den Bedingungen der Erkenntnis und der Vollendung des Menschen mit der unausweichlich transzendentalen Verwiesenheit auf Gott, der sich als die reale Bedingung, der Grund und das Ziel der menschlichen Suche nach Erfüllung in der absoluten Wahrheit und in der absoluten Liebe erweist. Rahner wie auch eine ganze Reihe anderer theologischer Autoren, die einen anthropologischen Ansatz zur Begründung der Christologie suchen, wollen zeigen, daß die dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens nicht einfach eine behauptende und auf eine bloße Autorität hin zu glaubende Zusatzwirklichkeit zur Welterfahrung und zur Selbsterfahrung des Menschen sind, sondern daß gerade ein radikalisiertes anthropologisch-transzendentes Denken eine Vermittlung zur Transzendenz Gottes und dem in den Dogmen ausgesprochenen freigesetz-

²⁰ Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I–III. Hrsg. v. A. Grillmeier und H. Barth. Würzburg 1979.

ten Relation Gottes zur Heilsfrage des Menschen nach seinem Dasein, nach dem Sinn und dem Ziel (Schöpfung, Erlösung, Vollendung) leisten kann. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es aber einer inneren Vermittlung von Geschichte und Transzendenz Christi, von Geschichtlichkeit und Transzendentalität des menschlichen Geist- und Freiheitsvollzuges. Nur so entgeht die Christologie den beiden sich wechselseitig ausschließenden Extremen eines objektivistischen, autoritär begründeten Offenbarungsverständnisses (Offenbarungspositivismus, -fundamentalismus) sowie auch eines formal-transzendentalistischen Subjektivismus, der letztlich willkürlich die historische Gestalt Jesu moralisch, mystisch, poetisch, mythologisch auflädt und damit den neuzeitlichen Erkenntnisdualismus fixiert, indem er das Christusereignis und das Christusbekenntnis (Dogma) auseinanderreißt. Der Weg darf nicht von der transzendentalphilosophischen Fragestellung zurück zur rationalistischen Begriffsmetaphysik führen, sondern nach vorne zur inhaltlich bestimmten Transzendentalphilosophie, die über den leeren Formalismus der transzendentalen Subjektivität hinaus zu einer realgeschichtlich konstituierten transzendentalen Vernunft kommt. Nur eine geschichtlich-transzendente Theologie vermag das Subjekt-Objekt-Schema und den Widerspruch von Geschichte und Dogma zu überwinden.

3. Die geschichtliche Vermittlung zur Transzendenz Christi

Um über die aporetische Ausgangssituation der neuzeitlichen Christologie hinwegzukommen, bedarf es vor jeder inhaltlich-dogmatischen Aussage einer vorangehenden erkenntnistheoretischen Grundvermittlung der geschichtlich-empirischen und transzendental-systematischen Zugangsweise. Nur wenn der Glaubensakt in der Einheit seines Vollzuges in den beiden wechselseitig sich bedingenden Momenten der Transzendentalität und Geschichtlichkeit ausgewiesen werden kann, vermag der Glaubende auch die untrennbare Einheit von Geschichte und Transzendenz Jesu Christi anzunehmen, so daß die Geschichte Jesu den Zugang zu seiner Transzendenz vermittelt und umgekehrt die Transzendenz Christi durch die Vermittlung seiner Geschichte zugänglich wird. Der breite Graben zwischen zufälligen Geschichtswahrheiten und abstrakt-formalen ewigen Vernunftwahrheiten läßt sich weder durch eine von der moralisch religiösen Bestimmtheit des Subjekts abhängige Deutung von an sich heilsneutralen historischen Fakten erreichen (Kant, Schleiermacher) noch durch eine Definition der Geschichte als mit dem Begriff des absoluten Geistes notwendig mitgegebener Prozeß seiner Selbstdifferenzierung in der Vielfalt seiner geschichtlichen Erscheinungen (Hegel).

Im *ersten Fall* kann ein naives positivistisches Geschichtsverständnis zum Zuge kommen, das die geschichtlichen Phänomene nach Art der Naturdinge meint objektivistisch zugänglich machen zu können (»so wie die Geschichte sich tatsächlich ereignet hat«, ohne Rücksicht auf die Mitkonstitution unserer Erkenntnis, durch unsere Vorentscheidungen). Die Transzendenz des geschichtlichen Ereignisses auf Gott hin würde dabei nicht durch die Geschichte und die Person Jesu Christi selbst vermittelt, sondern allein durch den frommen Affekt des gläubigen Subjekts, das in der Jesusgeschichte nur den akzidentellen Auslöser der Selbstkategorialisierung des frommen Bewußtseins in seinen objektivierten Inhalten (den einzelnen Aussagen des klassischen Dogmas) akzeptieren

kann. Ein rein positivistisches Geschichtsverständnis muß zwangsläufig zu einer »Okkassionalisierung« Christi für unser Gottesverhältnis führen. Gegenüber einer prinzipiell positivistischen und damit gegenüber der Transzendenz apriori agnostischen Position wird ein zwischen Historie und Dogma hin- und herpendelnder dualistischer Ansatz in der Theologie sich nie dem Verdacht entziehen können, daß das rein historisch gesammelte Material doch letztlich willkürlich einer subjektivistischen Deutung unterworfen wird, daß Theologie die von ihr behauptete Transzendenz nicht erreichen könne und somit nichts weiter als Ideologie sei. Nicht entkräften läßt sich dabei der Vorwurf, die theologische Deutung des rein positivistisch gewonnenen Geschichtsmaterials sei lediglich eine Produktion mythischer Weltdeutung aus dem Interesse einer Kontingenzbewältigung und nichts weiteres als eine Projektion religiöser Bedürfnisse auf ein hypothetisches höheres Wesen, bzw. die Theologie sei ein gedankliches Konstrukt im Interesse des Machterhalts ihrer Vertreter.

Im zweiten Fall, nämlich des Verständnisses der Geschichte als Entwicklung und Manifestation der absoluten Idee, wird die Geschichte zwar aus ihrer lediglich akzidentellen Rolle einer Materialsammlung für den sich an ihr formierenden Geist herausgenommen. Aber Transzendenz und Geschichte werden im Grunde sozusagen »übervermittelt«, so daß ein wesentliches Konstitutivum der Geschichte ausfällt, eben die Kontingenz und Unableitbarkeit der Ereignisse aus dem sich begreifenden Begriff des absoluten Geistes. Die kontingente Geschichte eines einzelnen Menschen kann aber nur dann die Offenbarung des ewigen Gottes sein, wenn sie sich gerade in der personalen Glaubens- und Gehorsamsgeschichte Jesu vermittelt, wenn also die Selbstoffenbarung Gottes im freien Akt der Selbstidentifikation mit dem menschlichen Offenbarungsträger ein geschichtlich zugängliches Ereignis wird, ohne daß das Menschsein Jesu zu einem passiven Offenbarungsmedium herabgewürdigt wird. Das Medium der Offenbarung ist vielmehr der freie Akt des Gehorsams Jesu und somit seine totale Identifikation mit dem Vater, aufgrund der Selbstidentifikation des Vaters mit ihm, dem Sohn. Die Selbstidentifikation des Menschen Jesus mit Gott in Treue zu seiner Sendung bis hin zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,6–11) ist die eschatologische Offenbarung der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als sich hingebende Liebe in der Proexistenz Jesu: »Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heiles geworden« (Hebr 5,8).

Die im neuzeitlichen Dualismus von Erfahrungswissenschaften und transzendentaler Wissenschaft, von Erfahrung und Denken begründete Entgegensetzung eines Jesus der Geschichte und eines Christus des Glaubens kann also nur durch eine Vertiefung der Transzendentalphilosophie überwunden werden. Das Problem besteht nicht darin, daß überhaupt die Bedingungen menschlicher Erkenntnis reflektiert werden. Die Aporie in der Transzendentalphilosophie Kants liegt vielmehr in der unverbundenen Nebeneinanderstellung zweier völlig verschiedener Quellen oder Stammbäume der Erkenntnis, nämlich der Sinnlichkeit und des Verstandes, der empirischen und der transzendentalen Erkenntnis. Die Einheit des Bewußtseins gründet hier apriorisch im formalen Akt des »Ich denke«, so daß der durch die Erfahrung von Natur, Geschichte und personaler Mitwelt gewonnene Anschauungsinhalt wohl Gegenstand des Denkens ist und vom transzendentalen Bewußtsein zur Einheit geformt wird und so auch das Denken in seiner leeren For-

malität inhaltlich auffüllt. Aber keineswegs ist Begegnung mit Natur, Geschichte und personaler Mitwelt konstitutiv für die transzendental-formale Einheit des Ich.

Reflexion auf die Erkenntnisbedingungen kann dagegen jedoch nicht bei der Abstraktion der beiden Momente des Erkenntnisvollzugs, nämlich der Bezogenheit des Denkens auf die Wirklichkeit und der Ankunft der Wirklichkeit beim erkennenden Subjekt ansetzen. Eine kritische Untersuchung der Bedingungen und Möglichkeiten des Denkens muß vielmehr davon ausgehen, daß das Erkannte und der Erkenntnisvollzug immer schon in einer konkreten Synthese von Wirklichkeit und Denken vorgegeben sind. Die transzendente Subjektivität konstituiert nicht einfach die Wirklichkeit zur Erscheinung, sondern sie erweist sich bis in die Formalität ihres Vollzugs hinein immer schon als durch die Wirklichkeit der Dinge bestimmt, die sich durch ihre Wesens-Erscheinung (Symbol) der Erkenntnis vermitteln.²¹ Die Inhalte des Denkens bleiben darum dem Denken nicht äußerlich. Sie bauen auch die Subjektivität des Bewußtseins auf und leisten die wechselseitige Vermittlung von Wirklichkeit und Denken. Die Geschichte ist dann mehr als ein vom Verstand an die Vielfalt der historischen Erscheinungen herangetragenem Ordnungsschema im bloßen Nacheinander der Zeit. Geschichte ist vielmehr Ort und Medium der Begegnung personaler Freiheiten. Geschichte als vorweggegebener Zeitrahmen, auf dem einzelne Vorkommnisse lokalisiert werden können, gibt es im eigentlichen Sinn gar nicht ohne frei handelnde, geistige und im Wechselspiel der Begegnung sich konstituierende Subjekte. Die empirisch feststellbare Gesamtgeschichte ist das Ergebnis sich begegnender menschlicher Freiheiten im Kontext der naturalen (materiellen, leiblichen, sozialen, kulturellen, politischen) Bedingungen ihres Vollzuges. Das Wesen von Geschichte läßt sich vom Standpunkt eines bloßen Beobachters der historischen Erscheinungen und von einem von außen an sie herangetragenem Ordnungsschema niemals enträtseln. Geschichte ist der Mensch selber im Vollzug seiner Freiheit (im Handeln und Leiden), die in der dialogischen Begegnung mit anderer Freiheit als *relationale Identität* konstituiert wird. Durch die dialogische Begegnung und die wechselseitige Selbstmitteilung im Wort und Tun wird eine menschliche Subjektivität erst zum vollen Vollzug des Personseins ermächtigt (Selbstreferenz, Objektintentionalität, Transzendenz auf die Wirklichkeit als solche und Ganze sowie auf ihren transzendenten Ursprung). Wenn die Geschichte im Kern als Medium der Begegnung personaler Freiheiten verstanden wird, dann kann sie gegenüber der Personalität des Menschen nicht nur äußerlich und akzidentell sein. Geschichte ist die vom Personsein getragene Vermittlung in die Unmittelbarkeit zu sich selbst, zur anderen Person und zur Wirklichkeit überhaupt. Die personale Begegnung ist der ursprüngliche Ort von Wirklichkeitserfahrung. Und von seiner personalen Wirklichkeitshabe her holt der Mensch auch die sinnliche Vermittlung mit der Welt in sein Selbstverständnis und Wirklichkeitsverhältnis ein. In der Geschichte als dem Feld interpersonalen Begegnungen und wechselseitiger Konstitution des menschlichen Personseins vollzieht sich schon die Transzendenz zur Wirklichkeit und zur Transzendentalität des Denkens. Geschichte ist das Medium der Vermittlung zur Transzendenz der Wirklichkeit.

²¹ Grundlegend für eine theologische Erkenntnistheorie ist eine realsymbolische Auffassung der Wirklichkeit, wie sie Karl Rahner, *Zur Theologie des Symbols*; ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 275–311 skizziert hat.

Und die Wirklichkeit vermittelt sich der menschlichen Erkenntnis durch die Geschichte. Transzendenz bezeichnet also nicht eine bestimmte Anzahl von idealen Wesenheiten, jenseitigen Gegenständen und Lebewesen hinter der empirischen Welt. Transzendenz meint vielmehr die Tatsache der personalen Struktur und Bedingung aller menschlichen Selbst- und Welterfahrung. Person ist notwendig geistige und freie Transzendentalität und damit schon immer gegebene Konstitution durch die Transzendenz der Wirklichkeit, wie sie sich in der interpersonalen Vermittlung von Geschichte ausspricht und ereignet. Transzendente Verwiesenheit oder die Selbsttranszendenz des Menschen auf die personale und geschichtliche Vermittlung zur Wirklichkeit überhaupt ist nichts anders als die prinzipielle Anerkennung und Zueignahme des Konstituiertseins als Person durch das Angesprochenwerden durch andere Personen im Wort. Gotteserkenntnis ergibt sich nicht durch extrapolierende Anwendung unserer formalen apriorischen Erkenntnisformen auf ein hypothetisch gedachtes höchstes Wesen über die Reichweite unserer sinnlichen Erfahrungswelt hinaus. Gotteserkenntnis ist vielmehr die Explikation der mit der Selbsterfahrung mitgegebenen Erkenntnis des absoluten Verdanktseins der eigenen Person, die zwar durch die geschichtlich-interpersonale Begegnung anderer, aber endlicher Mitmenschen vermittelt, aber nicht in ihrer Unbedingtheit konstituiert werden kann. Gotteserkenntnis geschieht als Zustimmung und Einsicht in die mit dem Personsein des Menschen gegebene Selbsttranszendenz auf die Wirklichkeit und den Grund menschlicher, geschichtlicher, interpersonalen, wirklichkeitsbezogener Existenz des Menschen im Hinblick auf *die* Person, die im absoluten Sinne Ursprung, Sinn und Ziel von Wirklichkeit überhaupt ist und die in der Gestalt einer interpersonalen und geschichtlichen Vermittlung sich selbst offenbaren kann.

Theologisch muß man von Gott als Schöpfer sprechen. Bei der theoretischen Explikation der in seinem Personsein eingeschlossenen Verwiesenheit auf Gott als personalen Daseins trifft der Mensch darum nicht zuerst auf einen postulierten Baumeister des physischen Universums, sondern auf die sein Personsein absolut konstituierende, korrelierende »Person«. Das Personsein Gottes als Erfahrung des Verdanktseins und der letztgültigen Identität des Menschen in Relation zu Gott ist aber, wie gesagt, nur durch die Vermittlung von Mitgeschöpfen in der zwischenmenschlich-dialogischen Begegnung möglich. So gibt es einen Zugang zu Gott nur durch die Vermittlung der geschaffenen personalen Mitwelt, ohne daß Gott nun gegenständlich wie ein Naturding habbar wird oder einfach selbst als Geschöpf auftritt: das wäre ja das bekannte Mißverständnis der Inkarnation als eine Art zeitweilige Verwandlung des Schöpfers in ein Geschöpf, so wie sich im Märchen der Riese in eine Maus verwandelt oder im Mythos Götter in Menschengestalt auf der Erde erscheinen (vgl. Apg 14, 11, wo die Heiden in Lystra Barnabas und Paulus für Götter halten, die in Menschengestalt auf die Erde herabgekommen sind). Es ist eben die Zuordnung der Geschichte an die Dingwelt, die die Rede von der Inkarnation nur als Verdinglichung Gottes interpretieren kann, bzw. wenn gegenüber einer Vergegenständlichung die Gottheit Gottes gerettet werden soll, auf ein deistisches Gottesverständnis und auf die Deutung des Glaubens als psychische und moralische Intentionalität auf eine unerreichbare Transzendenz festgelegt wird. Die Vermittlung durch die historische Realität individueller Menschen darf nicht zugunsten einer personalen Un-

mittelbarkeit instrumentalisiert werden wie eine bloße Zwischenstufe oder ein Sprungbrett auf eine andere Ebene, so daß die Vermittlung letztlich funktionslos würde.

Wenn Gott sich frei entschließt, über die ursprüngliche Vermittlung seiner Heilsgewant in der Wirklichkeitserfahrung menschlicher Interpersonalität (als Schöpfer) hinaus seinen Geschöpfen gegenwärtig sein zu wollen als der unmittelbare Inhalt ihres realen Selbstvollzuges auf das Ziel des Personseins hin, nämlich die Koinonia in der Liebe, dann kann nur *ein Mensch* in seiner geschichtlichen Bestimmtheit und Kontingenz der Vermittler sein, in dem sich der Schöpfer als Vollender und Erlöser eschatologisch offenbart. Die personale Selbstmitteilung Gottes in seinem ewigen Wort tritt somit nicht mirakelhaft, gegenständlich anschaulich in die Geschichte wie in einen vorgefertigten Bezugsrahmen hinein, in dem Gott sich zu einer Zusatzbestimmung an der geschöpflichen Welt oder gar zu einer kategorial greifbaren Zweitursache im Kausalkreislauf der Natur macht. Gottes Wort wird nur Geschichte, indem ein individueller Mensch, Jesus von Nazaret, seine von Gottes Selbstzusage dialogisch-relational konstituierte personale Identität in Freiheit zur Offenbarungsgeschichte des ewigen Wortes Gottes macht. Indem Jesus sein ganzes menschliches Dasein (in Sein, Denken und Handeln) restlos dem Sendungsanruf Gottes verdankt weiß und er sich in seinem Selbst-Sein nur aus der absoluten Identifikation Gottes mit ihm verstehen kann, wird er im Vollzug seiner Freiheitsgeschichte im Gehorsam zum Vater die Geschichte der Offenbarung des Wortes und Sohnes Gottes. Er ist gerade darum nicht ein sachliches Mittel oder bloßer Mittelsmann des Heilswillens Gottes, sondern in dieser personal-dialogischen Identität mit Gott und der Unterscheidung von ihm als Mensch erweist er sich personal als *der Mittler* des Heiles, das Gott selbst für die Menschen ist.

Die geschichtliche Existenz des Menschen Jesus von Nazaret kann nicht als bloß historisch-akzidentell bedingte Vermittlungsform des transzendentalen und weltlosen frommen Subjektes zu einer weltlosen Begegnung mit dem (letztendlich deistisch gedachten) Gott jenseits von Welt und Geschichte reduziert werden. Jesus als der Mittler der Heilsherrschaft Gottes ist mehr als nur Vorbild und Auslöser für eine sich selbst sozial, moralisch, mystisch bestimmende Religiosität, die Gott immer nur jenseits aller Geschichte in transzendentaler Innerlichkeit begegnet und niemals im Feld interpersonal bestimmter geschichtlicher Wirklichkeit. Jesu Geschichte als Mensch bleibt also der Offenbarung des transzendenten Gottes nicht äußerlich. Jesus als geschichtlich beegnender Mensch mit der Vermittlung des Anspruchs Gottes im Wort seiner Verkündigung der Gottesherrschaft, sein Weg des Gehorsams gegenüber Gott, seinem Vater, ist darum nichts anders als die geschichtliche Gegenwartsgestalt der Offenbarung. Die Begegnung mit Jesus als dem Mittler ist die einzige Weise der Vermittlung des Menschen in die Unmittelbarkeit des transzendenten Gottes. Geschichte und Transzendenz Christi in seiner Menschheit und Gottheit sind untrennbar. Man kann Gott nicht haben außerhalb der Begegnung mit dem Menschen Jesus und die Begegnung mit Jesus und der Glaube und das Wort seiner Verkündigung und die Gemeinschaft mit seinem Lebensweg (Nachfolge) ist zugleich auch immer Begegnung mit Gott selbst (vgl. Joh 14,6f.: »Niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen.«; Joh 8,42: »Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen.«). Die Identität von Transzendenz und Geschichte Jesu,

von seiner Gottheit und Menschheit ist also nicht in einer naturhaften Verwandlung eines praeexistenten Gottwesens in ein Menschenwesen begründet, sondern durch den ursprunggebenden freien Willensakt Gottes, sich selbst in seinem ewigen Wort durch eine menschliche Freiheitsgeschichte zum absoluten Bezugspunkt und Inhalt des menschlichen Selbstvollzuges und damit zur Vollendung jeder menschlichen Person zu machen. Da das Menschsein nicht auf eine naturhafte Physis reduzierbar ist oder ein statisch vorgegebener Wesensbesitz sein kann, sondern sich in seiner konkreten Individualität nur durch die Kontingenz der Personbegegnungen als eine relationale Identität vollziehen kann, so ist auch Jesu Personalität (in ihrem Sichverdanktwissen als leibliches, geistiges, willentliches Wesen) schon vom Ursprung der Existenz des Menschen Jesus her durch die freie Entscheidung Gottes bestimmt, daß er der Mittler des Reiches Gottes sein soll und daß dadurch die menschliche Individualität durch die Gegenwart des Wortes Gottes sich in einer relationalen Identität mit dem ewigen Wort Gottes in einer relational vollziehenden Identität weiß. Und eben diese relationale Identitätserfahrung Jesu ist der Ausgangspunkt seiner Freiheitsgeschichte, die sich in der Geschichte Jesu auslegt. Sie legt sich so aus, daß Jesus die äußeren Konditionen seines Lebensweges immer in Gehorsam zu seiner Sendung gestaltet und in die ihn konstituierende Abba-Relation integriert. Er bedurfte hierfür in seinem menschlichen Bewußtsein nicht eines gegenständlichen Vorauswissens seiner Geschichte, sondern eben nur der Freiheit, sich selbst in seiner Geschichte in der Treue zu seiner Sendung selbst zu bestimmen. Das Kreuz Jesu hat nicht etwa darum Heilsbedeutsamkeit, weil Jesus es im Sinne einer schon im Himmel theoretisch präformierten Heilsstrategie auf sich genommen hat, sondern weil er im Gehorsam zu seiner Sendung als Heilmittler auch noch gegenüber dem todbringenden Widerstand der Sünder in Freiheit seiner von Gott allein bestimmten Identität treu blieb. Im ewigen Heilsratschluß war nur das Heil aller Menschen beschlossen und daß es durch die kontingente Geschichte des Heilmittlers verwirklicht werden sollte.

Zu Recht hat die konziliare Tradition der Alten Kirche darum nicht von einer menschlichen Hypostase Jesu gesprochen. Dies nimmt aber der integren menschlichen Natur Christi, die wie jede menschliche Natur im Selbstbewußtsein und in der Freiheit das Zentrum ihrer Selbsterfahrung hat, nichts weg bzw. verleiht ihr kein an sich wesensfremdes Zusatzelement. Die Hypostase ist vielmehr das, was eine geistige und freie Natur in ihrer individuellen, unverwechselbaren und nicht austauschbaren Besonderheit bezeichnet. Hypostase kann also schon per definitionem keine allgemeine Eigenschaft der menschlichen Natur sein (außer daß die menschliche Natur konkret immer durch eine Hypostase verwirklicht sein muß). Aber eben in der konkreten Realisierung der menschlichen Natur zu einem individuellen Menschen ist die Hypostase nicht mehr allgemein, ist sie daher irreduzibel, nicht deduzierbar und nicht austauschbar. Die Hypostase als »Person« ist bei Jesus eben die in seiner menschlichen Geschichte sich als absoluter Ursprung seiner Identität zeigende Relation zu Gott, *seinem* Vater, der sich in seinem Wort durch ihn als »seinem eigenen Sohn und einzigen vielgeliebten Sohn« in der Geschichte Jesu von Nazaret zu erkennen gibt. Gerade wegen dieser *relationalen Identität* und der in der Hypostase des Logos gründenden Freiheitsgeschichte des Menschen Jesus von Nazaret lassen sich Transzendenz und Geschichte Jesu, seine Gottheit und Menschheit, das geschichtliche Zeugnis von Jesus als dem Christus und der Glaube an ihn als den aufer-

standenen Herrn prinzipiell nicht voneinander trennen. Die geschichtliche Erfahrbarkeit der Offenbarungseinheit von Gott und Jesus in der Verschiedenheit von Gott als Schöpfer und dem Menschen Jesus als Geschöpf hat ihren Ursprung in Gottes innerem Leben, in der zu Gottes Wirklichkeit gehörenden Seinseinheit von Vater und Sohn und der Unterscheidung in der Beziehung auf einander (vgl. Lk 10,21: »In dieser Stunde rief Jesus, vom *Heiligen Geist* erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden: niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.«).

Der Glaube an Jesus als Christus (das christologische Dogma) ist darum nicht einfach die Zustimmung zu einem von Gott autorisierten Informanten transzendenter Sachverhalte oder an ihn als den genialen Organisator religiöser Erfahrung und moralischen Verhaltens. Dabei würde Jesus für die Begegnung des Menschen mit Gott letztlich äußerlich bleiben. Seine Geschichte wäre für unser Gottesverhältnis von akzidenteller und rein instrumentaler Bedeutung. Christlicher Glaube ereignet sich vielmehr als ein Mitvollzug des Ereignisses der Einheit von Transzendenz und Geschichte Jesu. Glauben wird zur Erfahrung der Begegnung mit Gott gerade in der Vermittlung durch die interpersonale Begegnung mit dem individuellen Menschen Jesus (und nicht etwa einem mythischen Phantasiewesen aus einer höheren Welt). Und dieses Ereignis, das der Glaubensakt erkennend mitvollzieht, drückt sich in dem Bekenntnis (Kerygma, Dogma) aus, daß Jesus der eschatologische Mittler des ewigen Heiles ist, weil er sich in seinem Sein, seiner Sendung, seinem Handeln und Leiden als Mensch der Konstitution durch den Selbstmitteilungs willen Gottes in seinem ewigen Wort verdankt, in dem Gott sich als das Heil des Menschen in der Geschichte offenbart und in der Freiheitsgeschichte Jesu von der Gottesreichproklamation bis hin zu Kreuz und Auferstehung Jesu und zu seine Erhöhung als Herr (Röm 10,9) auch in der Tat verwirklicht hat.

Diese Vorüberlegungen zum inneren Zusammenhang von Transzendenz und Geschichte Jesu, der die Geschichtlichkeit und die Transzendentalität des Glaubens als Akt und Bekenntnis entspricht, war notwendig, um den falschen Alternativen im Ansatz der Christologie zu entgehen (Christologie von oben oder unten, Ansatz vom vorösterlichen Jesus oder beim österlichen Christus des Glaubens, bei einer historischen oder spekulativen Methodologie usw.). Christologie kann nur gelingen, wenn der erkenntnistheoretische Dualismus von empirischer Tatsachenfeststellung und rein formallogischer Analyse der Verstandestätigkeit überwunden wird, wenn die Transzendentalphilosophie in ihrer klassischen, durch einen leeren Vernunftformalismus geprägten Gestalt durch personale Kategorien vertieft wird, so daß die Geschichte und die interpersonale Begegnung eine reale Vermittlung zwischen Wirklichkeit und Denken sein können und wenn das Denken nicht nur über die Sinnlichkeit affiziert wird, sondern das *Ich* durch die personale Struktur der Wirklichkeit in seiner Selbsthabe, seiner Welterkenntnis und in seinem Transzendenzvollzug wesentlich mitkonstituiert wird. Die Grundauffassung der menschlichen Erkenntnis als geschichtlich vermittelter Verwiesenheit auf die Transzendenz der Wirklichkeit muß sich nun auch in der Begründung jeder Christologie in ihrer geschichtlich-transzendentalen Ursynthese belegen lassen. Diese drückt sich in dem apostolischen Ur-

kerygma aus, das den gekreuzigten Jesus mit dem von den Toten auferweckten und zur Teilhabe an der Gottes-Herrschaft auf den Thron Gottes, seines Vaters, erhobenen Herrn der Gemeinde und Christus Gottes identifiziert.

4. Die christologische Ursynthese: Der gekreuzigte Jesus ist der auferweckte Herr und Christus

Ein Blick auf das apostolische Urkerygma und damit auf den Kern des gesamten neutestamentlichen Zeugnisses bestätigen die Überzeugung, daß es zur personalen Identität Jesu als der Quelle seines geschichtlichen Wirkens und Schicksals nur einen dogmatischen, d.h. glaubensrelevanten Zugang gibt. Das geschichtlich greifbare Zeugnis der Jünger beruht auf einer Ursynthese von Transzendenz und Geschichte Jesu, von seiner Gottheit und Menschheit, von der relationalen Personidentität Jesu im Hinblick auf die absolute Bestimmtheit seiner Person durch die göttliche Sendung, die sich in der freien Selbstbestimmung seiner Gehorsamsgeschichte offenbart und verwirklicht. Sowohl in den ältesten Bekenntnisformeln der neutestamentlichen Briefliteratur als auch in der Osterbotschaft der Evangelien mit ihrer eher narrativen Christologie wird behauptet, daß es einen adäquaten Zugang zur Personidentität Jesu nur gibt aufgrund der Selbstbezeugung Jesu als des durch Gott geretteten und bei Gott als lebend erwiesenen eschatologischen Mittlers der Heilsherrschaft Gottes. Aufgrund der Selbstbezeugung Jesu als des Lebenden ergibt sich die geschichtlich-transzendente Ursynthese des Glaubens als des personalen und damit adäquaten Zuganges zum Persongeheimnis Jesu.

Diese christologische Ursynthese läßt sich bei aller Verschiedenartigkeit der Formulierung im einzelnen auf den *einen* Grundinhalt zurückführen: Der gekreuzigte Jesus ist der von Gott zum ewigen Leben auferweckte Herr, der bestätigte eschatologische Heilmittler, der Christus-Messias (1 Thess 1,10; 4,14; das literarisch älteste Zeugnis in 1 Kor 15,3–5; Röm 10,9; 2 Tim 2,8; 1 Petr 3,18; 1 Tim 3,16; Mk 16,6; Mt 28,5; Lk 24,5; Joh 20,8f. u.ö.). Diese Einsicht in die heilsgeschichtlich vollendete und offenbarte Identität des irdischen Jesus, der Gottes eschatologische Herrschaft proklamierte und in seinem Geschick real vermittelte, und des zu Gott erhöhten Herrn vermittelt auch den Zugang zur personalen Identität Jesu in bezug auf Gottes Wesen und die geschichtliche Selbstoffenbarung des Wesens Gottes in der Menschheit Jesu. Die Personidentität Jesu, die in Gottes Wesen selbst gründet und die sich in der Geschichte des Menschen Jesu zeigt, findet ihren sprachlichen Ausdruck darin, daß Jesus der einzige Sohn Gottes, seines ewigen Vaters ist (vgl. Röm 1,3f.9; 5,10; 8,3.29.32; Phil 2,6–11; Mt 2,15; 28,19; Joh 1,18; 1 Joh 1,2; 2,23; 2 Joh 7; 1 Tim 3,16).²² Im Hinblick auf das Wesen Gottes ist Jesus seiner relational sich vollziehenden Personidentität nach »der Sohn«, die Weisheit Gottes

²² Vgl. F. Mußner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion = QD 72. Hrsg. v. L. Scheffczyk, Freiburg – Basel – Wien ²1978, 77–113: »Das Sohnesprädikat zog mit der Zeit alle anderen christologischen Prädikate an sich, wie ›Prophet‹, ›Knecht Gottes‹, ›Messias‹, ›Herr‹, ›Weisheit‹ und (speziell bei Joh.) ›Menschensohn‹. Die Sohneshomologese bedeutet die Einheit aller christologischen ›Entwürfe‹ im Neuen Testament. Denn das Sohnesprädikat wurde im Verlauf des ersten Jahrhunderts zur christologischen Auslegungsnorm ...« (S. 111).

(1 Kor 1, 24–30; Mk 6, 2; Lk 2, 40. 52; Offb 5, 12; 7, 12), das Ebenbild Gottes, der göttliche Glanz auf dem Antlitz Christi (2 Kor 4, 4–6; Kol 1, 15). Der Sohn ist der »Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens« (Hebr 1, 3); oder das »Wort, das bei Gott war und das Gott ist« (Joh 1, 1; 1 Joh 1, 1–3). Diese in der Wesenseinheit Gottes begründete personale Identität des göttlichen Sohnes geht in der Sendung ins Fleisch (Röm 8, 3), der Fleischwerdung des Wortes (Joh 1, 14; 1 Joh 4, 2; 1 Tim 3, 16), in der Entäußerung Christi Jesu, der Gott gleich war und der den Menschen gleich wurde und das Leben eines Menschen führte (Phil 2, 7) nicht verloren. Die personale Identität des Sohnes mit Gott, seinem Vater, ist die (nicht nur formale, sondern mehr noch inhaltliche) Voraussetzung dafür, daß er als Mensch der Heilsmittler der Gottesherrschaft sein kann, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5), der Mittler und Hohepriester des Neuen Bundes (Hebr 8, 9; 9, 11), der eine ewige Erlösung bewirkt hat (Hebr 9, 12), der »Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung« ist (1 Kor 1, 30), daß in ihm Gott die Versöhnung mit der Welt bewirkt hat (1 Kor 5, 18), daß in ihm die Liebe Gottes, die das Wesen Gottes ist (Röm 8, 39; Joh 3, 16; 1 Joh 4, 15 f.), geoffenbart wurde als die Gabe des ewigen Lebens, das mit Gott identisch ist (Röm 6, 23; Joh 17, 3; 1 Joh 5, 12. 20). Die Seinseinheit des Sohnes mit dem Vater begründet die Offenbarungseinheit Jesu mit Gott im Heiligen Geist (vgl. Lk 10, 21 f.), während umgekehrt die Offenbarungseinheit Jesu mit Gott (ökonomische Trinität) die geschichtliche Gestalt der Selbstausslegung und Selbstmitteilung Gottes ist (immanente Trinität).

Diese christologische Ursynthese als Ausgangspunkt zur Erkenntnis der Transzendenz Christi in seiner Geschichte und der geschichtlichen Vermittlung seiner transzendenten Relation zum Vater entgeht nur dann dem Vorwurf, lediglich eine Projektion frommer Deutungsmuster (alttestamentliche Hoffnungsbilder, mythische Vorstellungen, spekulative Begriffskonstruktionen der hellenistischen Philosophie, weltbildabhängige oder zwangsneurotische Denkmuster, subjektive Visionen oder Halluzinationen) auf die historische Gestalt Jesu zu sein, der, wie jeder andere Mensch auch, der Unveränderlichkeit und dem Wirken der ihrem Schöpfer gegenüber resistenten Naturgesetzen unterworfen ist, wenn das Christusbekenntnis (die titulare und explizite Christologie) eine Grundlage im Christusereignis selbst hat, d. h. in der historischen Realität und in der Selbstoffenbarung des erhöhten Herrn, die ein *Osterereignis* und eben nicht nur eine Osterinterpretation voraussetzen. Man darf dabei Geschichte und Transzendenz Jesu weder auf die Zeit vor und nach Ostern aufteilen noch sachlich dem Auftreten des vorösterlichen Jesus bzw. dem österlichen Glauben der Jünger an ihn ausschließlich zuordnen. Sonst bleibt die Christologie immer dem Mythologie- und damit Projektionsverdacht ausgesetzt. An dem Tatbestand, daß durch eine mythologische Deutung dem Christusbekenntnis die Basis im geschichtlichen Ereignis und damit in der Wirklichkeit überhaupt entzogen wäre, ändert auch nichts die verbreitete These, daß neben dem rationalen Zugang zur Welt eine mythisch-märchenhafte Erschließung der Selbsterfahrung des Menschen angenommen werden müsse. Denn die Frage ist ja nicht, ob überhaupt und warum es zu Mythen bildenden Vorstellungen und märchenhaften Traumgebilden im menschlichen Bewußtsein kommt und welche politische, soziale und psychologische Funktion ihnen für die Kontingenzbewältigung eignet, sondern ob und wie unsere rationalen oder affektiven Bewußtseinsinhalte die Wirklichkeit an sich, also die Grundlage unseres Seins, Handelns und Hoffens,

erreichen. Denn weder ein rationaler Christusbegriff noch ein affektiv besetztes Christusbild können uns erlösen, sondern nur ein geschichtlicher Christus, der die Wirklichkeit des Menschlichen zwischen Leben und Tod, Hoffnung und Verzweigung nicht nur anders interpretieren hilft, sondern sie durch Handeln real verändert.

Bei der Frage, ob der Glaube der Jünger die geschichtliche und transzendente Wirklichkeit Jesu erreicht, ist von der unbestreitbaren Tatsache auszugehen, daß die Jünger vom Ereignischarakter der Sendung Jesu von Gott her und dem Handeln Gottes an dem gekreuzigten und getöteten Jesus überzeugt sind. Der Horizont der Jünger ist dabei allerdings nicht von einem Verständnis von Wirklichkeit geprägt, das Wirklichkeit sachlich und methodologisch apriori auf den Strukturzusammenhang der empirischen Welt und die biologisch und physikalisch nachweisbaren Kausalitäten der Materie eingrenzt. Ihr Wirklichkeitsverständnis ist bestimmt durch den Horizont auf Gott hin, den sie im Sinne des biblisch-israelitischen Glaubens als den Schöpfer der Welt und als den in einer Bundesgeschichte heilschaffend wirksamen personalen Ansprechpartner des Menschen wissen. In der von der geschichtlichen Begegnung der Jünger mit der Person Jesu ausgelösten und getragenen Transzendentalität ihres Bewußtseins als glaubende Zustimmung und Anerkenntnis Jesu als von Gott gesandten eschatologischen Heilsmittler spiegelt sich die Einheit von Transzendenz und Geschichte Jesu wider und erweist sich umgekehrt als der Grund des in den beiden Polen von Geschichtlichkeit und Transzendentalität sich vollziehenden Glaubensaktes. In der interpersonalen Begegnung mit dem vorösterlichen Jesus und seinem eschatologischen Ruf zur endgültigen Entscheidung angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft vollzog sich die Selbsttranszendenz ihres Bewußtseins auf ihn hin in der Überzeugung, daß eben dieser geschichtlich faßbare Mensch Jesus der Vermittler in die Transzendenz Gottes ist und daß seine Sendung und Vollmacht nicht anders begriffen werden können denn als das Ereignis der Selbstvermittlung Gottes in dem vom Menschen erfahrenen Raum von Welt und Geschichte. In der geschichtlichen Begegnung der Jünger mit Jesus ist die christologische Ursynthese grundgelegt, wenn die Jünger die Einheit von Geschichte und Transzendenz Jesu erkennen. Daraus ergibt sich die Konsequenz: »Die Jünger glaubten an ihn und folgten ihm nach.« Jesus macht sich zwar nicht zum Gegenstand und unmittelbaren Inhalt seiner Botschaft, Aber indem er aufgrund seiner Vollmacht der Mittler der Gottesherrschaft ist, gibt es an ihm vorbei keine Gemeinschaft mit Gott. Jesus gehört also untrennbar in das Evangelium hinein, weil die geschichtliche Verwirklichung der Gottesherrschaft nicht von dem zu trennen ist, der sie konstitutiv vermittelt und der als der erhöhte Herr bleibend ihr Vermittler ist.

In seiner vollmächtigen Verkündigung und seinem vollmächtigen Handeln vermögen die Jünger Gottes Wirken selbst zu erkennen. Und im Glauben an den Heilsmittler partizipieren sie an der Transzendenz Christi durch Jesus, den Mittler der Gottesherrschaft, haben sie Teil an seinem Verhältnis zu Gott, dem »Vater, Herr und Schöpfer des Himmels und der Erde« (vgl. Mt 11,25; Lk 10,21), dem Gott der Berufung zum Heil, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott der Lebenden (vgl. Mt 22,32), dem Gott des Bundes und der Heilsgeschichte, dem Gott von Mose und allen Propheten (vgl. Lk 24,37). Sie haben teil an dem einzigartigen Verhältnis Jesu zu Gott als »seinem Vater«, zu dem die Jünger nach der Lehre Jesu »unser Vater im Himmel« (Mt 6,9) beten dürfen,

denn Jesus offenbart ihn als »meinen Vater und euren Vater, meinen Gott und euren Gott« (Joh 20,27).

Weder stellte sich Jesus seinen Zeitgenossen als ein mystisch bewegter Gottsucher noch als der Kunder einer kompromilosen Moral dar. Jesus trat vielmehr als der vollmchtige Mittler der nahen Gottesherrschaft auf (Mk 1,15). Die Zeitgenossen begriffen ihn wegen seiner neuen Lehre in göttlicher Vollmacht und in seinem vollmächtigen Handeln (Sundenvergebung, Zeichen der Krankenheilungen, Damonenaustreibung) durchaus im Unterschied zur Predigt der Schriftgelehrten und zum Handeln der Propheten (Mk 1,22). Das vollmchtige Handeln Jesu und damit auch sein Selbstverständnis hat seinen Ursprung in der einzigartigen, nur ihm allein zukommenden Relation zu Gott, den er dialogisch im Gebet als »mein Vater, Abba« (vgl. Mk 14,36) anspricht und der ihn in einer unvergleichbaren Sohnschaft eben als »mein geliebter Sohn« (Mk 1,11) offenbart, auf den die Jünger hören sollen (Mk 9,7) und der damit als der Offenbarungstrger des eschatologischen Heilswortes und Heilshandelns Gottes ausgewiesen ist, der am Kreuz noch als der »Sohn Gottes« (Mk 15,39) erkannt wird.

Jesus weiß sich vom Vater gesendet, die heilschaffende Liebe Gottes und sein Mitleid mit der Not der Menschen in seiner eigenen Pro-Existenz (im Gehorsam) zu verkörpern. Jesus wurde deswegen durch seinen Tod am Kreuz nicht jäh errascht. Er wußte, daß die Verkündigung der nahen Gottesherrschaft nicht nur Überwindung der Sunde war, so wie eine Schutthalde durch stetige Mühe schließlich ganz weggeräumt wird, sondern zugleich auch einen schließlich todbringenden Widerstand der Sünder gegenüber dem Mittler der Gottesherrschaft provozieren sollte. Da Jesus nicht der bloße Informant über den von ihm verschiedenen und unabhängigen Inhalt der kommenden Gottesherrschaft war, sondern weil das Geschick des Gottesreiches in der Geschichte ihres Mittlers sich ereignete, waren der Gehorsam Jesu zu seiner Sendung und die Treue zu seinem Vater auch angesichts des von den Sündern gewaltsam erlittenen Todes gerade die Durchsetzung der Herrschaft Gottes und die Vernichtung der Herrschaft der Sunde in der freien Hingabe bis zum Tod am Kreuz mit dem Ziel der Erhöhung Jesu zum Herrn zur Ehre Gottes, des Vaters (Phil 2,8–11). Die freie Selbsthingabe Jesu als sein Lebensopfer am Kreuz »kraft ewigen Geistes« (Hebr 9,14), der ihn mit dem Vater verbindet, ist das geschichtlich faßbare Zeichen, in dem Gott die Überwindung der Sunde als Widerstand gegen die Gottesherrschaft und des Todes, dem »letzten Feind des Menschen« (1 Kor 15,26) verwirklicht und Jesus als den eschatologischen Mittler des Neuen Bundes (Hebr 9,15), als Mittler der universalen Herrschaft Gottes (1 Kor 15,28) und als Gott des Lebens und der Lebenden offenbart (vgl. Röm 4,17; 1 Tim 6,13; Mk 12,27). Die Auferweckung Jesu von den Toten und damit seine Offenbarung als des im absoluten Horizont der Wirklichkeit auf ihren Schöpfer und Vollender hin Lebenden (d. h. das Real-Symbol der Gottes-Herr-schaft zu sein) bedeutet nicht eine heteronome, supranaturale Zusatzbestimmung an der historischen Gestalt Jesu. In dem Auferweckungshandeln Gottes an dem geschichtlichen Mittler der Gottesherrschaft ereignet sich die Vollendung der im Leben Jesu schon sichtbar gewordenen Transzendenz (vgl. Hebr 7,28: »das Wort des Eides ... setzt den Sohn ein, der auf ewig vollendet ist«, weil er sich am Kreuz ein für allemal selbst dargebracht hat als Opfer). Die Auferstehung Jesu ist damit die Vollendung der Offenbarung Gottes in dem Mittler und geschichtlichen Repräsentanten der eschatologi-

schen Gottesherrschaft und damit auch die Vollendung der Offenbarung des Vaters in Person und Geschichte Jesu Christi, die in Kreuz und Auferstehung zu ihrer endgültigen Gestalt kommt. Jesus ist nicht nur der Offenbarer des Vaters. Der Vater offenbart auch sich, als den Vater des Sohnes und eben Jesus als Sohn des Vaters, der Gott ist (2 Joh 3). In der Auferweckung des Menschen Jesus identifiziert sich Gott in einem eschatologisch heilschaffenden Sinn mit Jesus und er offenbart ihn damit als »seinen Sohn, der in der Fülle der Zeit als Mensch aus einer Frau geboren, dem Gesetz unterstellt ist, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz der Sünde und des Todes stehen und damit wir in Christus die Sohnschaft erlangen und als Söhne Gottes in der Kraft des Geistes seines Sohnes aus der Mitte unseres Herzens heraus zu Gott Abba, Vater, rufen können.« (vgl. Gal 4, 4–6; Röm 8, 15. 29).

Die Auferweckung Jesu von den Toten kann vom Sinnzusammenhang der Geschichte Jesu also keineswegs als eine weltbildlich bedingte mythologische Metapher aufgefaßt werden, in der eine fromm bestimmte Subjektivität sich davon überzeugt hat, daß die »Sache Jesu« irgendwie weitergeht. Die Überzeugung, daß Jesus zwar nicht mehr in den Raum des irdischen Lebens zurückgekehrt ist, aber er dennoch in einem absoluten, d. h. auf Gott bezüglichen Sinn eines absoluten Horizontes von Wirklichkeit lebt und existiert, bezieht sich nicht auf eine »Sache«, ein religiöses und moralisches Programm, sondern auf die Identität einer Person, daß eben der, der sich in der Ostererscheinung als bei Gott Lebender und Herrschaftsträger der Gottesherrschaft geoffenbart hat, identisch ist mit der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazaret, dessen personale Identität auch vorösterlich schon durch die Relation zu Gott als vom Vater gesendeter eschatologischer Heilmittler bestimmt war und die durch die Auferweckungstat Gottes eschatologisch bestätigt, geoffenbart und verwirklicht ist. Die endgültige Bestätigung der Einheit von Transzendenz und Geschichte Jesu in der Auferweckungstat Gottes an ihm wird nun auch zum Ursprung der endgültigen, unbedingten geistgewirkten Urteilssynthese des Glaubensaktes, in dem Jesus sich als Lebender den Jüngern offenbart in der personalen Begegnung der »Ostererscheinungen«. In dem geschichtlichen Ereignis der personalen Begegnung der Erscheinungen wird dieses Ereignis von sich selbst her zur Vermittlung der geschichtlichen und erfahrungsmäßigen Grundlage des personalen und transzendentalen Urteils, daß dieser auferstandene Christus der gekreuzigte Jesus ist und daß er seine Einheit mit dem Vater, seine Transzendenz, im Gang seiner Lebensgeschichte bis hin zum Kreuz nun in der Auferstehung unwiderruflich offenbart.

Gewiß war der Glaube der Jünger an die Identifikation Gottes mit Jesus und damit auch an die Transzendenz Christi angesichts des Kreuzes Christi irregeworden. Wohl war ihnen die prinzipielle Möglichkeit einer Identifikation Jahwes mit dem messianischen Heilmittler (vgl. Jes 9, 5) von den Hoffnungen Israels her nicht unzugänglich. Aber daß Gott sich mit dem am Kreuz scheinbar Gescheiterten und Verfluchten (vgl. Dt 21, 23; Gal 3, 13; Apg 5, 3) oder mit dem stellvertretend leidenden Gottesknecht und Messias (vgl. Lk 24, 26. 46) identifizierte und somit auch gerade aufgrund seines Kreuzes den eschatologischen Mittler der Gottesherrschaft offenbarte, das konnte den Jüngern nur durch ein besonderes, nicht durch eine im eigenen theologischen Denken bereitliegende Kombinationsmöglichkeit, unableitbares, kontingentes Offenbarungshandeln Gottes zugänglich gemacht werden. Eben darum ist Juden wie Heiden das Wort vom Kreuz Ärgernis und

Torheit, weil dem »irdischen« Denken eine Selbstoffenbarung Gottes in der Identifikation mit dem Gekreuzigten, des Herrn im Diener absolut unmöglich ist (vgl. 1 Kor 1, 23). Christus als Gottes Kraft und ewige Weisheit ist nur durch die Gabe des Geistes Gottes zugänglich (vgl. 1 Kor 2, 14). Auch die Leidensweissagungen Jesu können nicht als Ansatz für die These in Anspruch genommen werden, daß die Jünger auch ohne ein Osterereignis aus vorweggegebenen Interpretationsmöglichkeiten heraus im Nachhinein dem Leben und dem Sterben Jesu eine bleibende Bedeutsamkeit für unser Gottesverhältnis zugeschrieben haben können und dies in der Metapher »Auferstehung« verobjektiviert hätten. Demnach wäre nur der Osterglaube das Ereignis von Ostern und nicht ein dem Glauben vorangehendes, von Gott selbst her getragenes Ereignis, das überhaupt erst den Osterglauben eröffnet. In der jetzigen Gestalt der Evangelien spiegelt sich noch die historisch richtige Beobachtung eines Nichtverstehens des Zusammenhanges zwischen der Sendung Jesu und der Notwendigkeit seines Leidens und Todes angesichts des Widerstandes gegenüber der von ihm vermittelten Gottesherrschaft. Sie bestätigen aber auch die Gewißheit Jesu von der Treue des Vaters zu ihm, die es ihm ermöglicht, in Gehorsam den Tod von der Hand der Sünder zu erleiden (vgl. Mk 8, 31 f.; Apg 3, 13–15). Nach dem Zeugnis der Jünger von der Entstehung ihres Auferstehungsglaubens war es ein gedanklich unableitbares, geschichtlich kontingentes Ereignis, nämlich die Selbstoffenbarung Jesu von Gott her als des geretteten und endgültig eingesetzten eschatologischen Mittlers der Gottesherrschaft, durch den ihr Glaubensurteil oder die transzendente Einheit ihres Glaubensbewußtseins getragen ist, das sich in dem Bekenntnissatz ausspricht: der Jesus der Geschichte, der wahre Mensch Jesus von Nazaret, der in einer einzigartigen Relation zu Gott, seinem Vater, stand und aus ihm heraus als der Mittler des Gottesreiches vollmächtig handelte, ist identisch mit dem, der in den Auferstehungserscheinungen sich als der Sohn des Vaters, als ewiges Heil und als die göttliche Gabe des ewigen Lebens ausweist. Die transzendente, d. h. in Gottes Wirklichkeit hineinreichende Dimension der geschichtlich-realen Begegnung der Jünger mit der Person Jesu als dem »Sohn Gottes in der Gestalt des Fleisches einer menschlichen Existenz« (vgl. Röm 8, 3; Joh 1, 14; 1 Joh 4, 2; 2 Joh 7; 1 Tim 3, 16), eben in seiner Gottheit und Menschheit, seiner Transzendenz und Geschichte, kann von den Jüngern freilich nicht im Rahmen einer natürlichen, auf die sinnlich vermittelte materielle Welt eingeschränkte Wirklichkeitssicht erkannt werden, wenn nicht Gott den transzendentalen, aber in sich unbestimmten Erkenntnishorizont der Jünger inhaltlich bestimmt und auf das Offenbarungsereignis hin öffnet. Deshalb können die Jünger den auferstandenen Herrn nicht einfach von sich her erkennen, sondern nur wenn er sich ihnen im Sinne einer aktiven und von ihm selbst getragenen Offenbarung zu erkennen gibt von Gott her und im »Geiste der Heiligkeit« Gottes, in dem er mit dem Vater verbunden ist und durch den er vom Vater her auferweckt wurde (Röm 1, 3; 1 Petr 3, 18). Darum ist die christologische Ursynthese nicht von einer selbsttätigen Interpretation der Jünger her erreichbar, sondern nur durch den im Ereignis der Auferstehungserscheinung Jesu sich selbst bezeugenden eschatologischen Heilmittlers von Gott her: »Niemand kann sagen Jesus ist der Herr außer im Heiligen Geist« (1 Kor 12, 3; vgl. 1 Joh 4, 2; Mt 16, 16. Nur der Geist Gottes erkennt Gott und der, dem Gott seinen Geist mitteilt: vgl. 1 Kor 2, 11 f). Die Geschichte Jesu und das Christusereignis, der Begegnungscharakter des Auferstehungsglaubens gehen der reflektieren

Christologie und der sprachlichen und gedanklichen Fassung im Christusbekenntnis voraus.²³ Die Variation in der sprachlichen Fassung des Ereignisses etwa als Auferstehung, Verherrlichung, Erhöhung, Vollendung Jesu, als Offenbarung des Sohnes (vgl. Gal 1, 15) darf nicht zu einer Umkehrung des Verhältnisses von Ereignis und Interpretation führen. Dies widerspräche dem gesamten biblischen Zeugnis. Die Behauptung eines Primates der Deutung vor dem Ereignis ist im übrigen auch nur möglich im Horizont eines begriffsmetaphysischen Wirklichkeitsverständnisses, wobei das Unableitbare und Kontingente der Geschichte letztlich nur ein akzidentelles Moment ist an dem sich in der immanenten Logik selbst auslegenden Begriffs oder der Idee. Die im Ereignis des Selbsterweises Jesu als des bei Gott Lebenden begründete Bekenntnisaussage des Glaubens mag zwar durch unterschiedliche Metaphern und Begriffe unseres an die anschauliche Vorstellung gebundenen Denkens und Sprechens zum Ausdruck gebracht werden. Aber der Unterschied zwischen Leben und Tod ist keine Metapher, sondern die Aussage über Nicht-Sein oder Sein einer Person im absoluten Horizont unserer Wirklichkeitsaussage vor Gott. Und im Ereignis der Selbstbezeugung des Auferstandenen als eines in und bei und als Gott Lebenden wurde die Erfahrung der Jünger mit Jesus zur unbedingten Glaubensgewißheit, daß er wirklich in Gottes Leben existiert und eben nicht in der Scheinexistenz eines Toten in der historischen Erinnerung oder in einer mystisch-religiösen Beziehung auf eine mythische Gestalt, »als ob« sie lebe. Weil dem Glauben die Realität des ewigen Seins Jesu bei Gott in der Vermittlung des Ereignisses der Selbstoffenbarung Jesu evident plausibel und akzeptabel geworden ist, darum kann auch der Glaubende sich in der weltgebundenen Sprache ausdrücken, aber so, daß die analoge Aussage des Glaubensinhaltes in unterschiedlichen Begriffen, Metaphern und Bildern in der in ihnen ausgesagten Wirklichkeit wurzeln, also eine umgreifende Analogie des Seins (auch in der Freiheitsgeschichte von Personen) die Analogie der Glaubenssprache trägt und ermöglicht. Die Glaubenssprache kann dabei nicht in völlig willkürlicher Beliebigkeit variiert werden. Sie ist an die transzendente Wirklichkeit des Glaubens gebunden und darf sich nicht neben ihrer konkreten Geschichte ihrer Versprachlichung innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft der Kirche in willkürlicher Austauschbarkeit konstituieren wollen. Sie muß

²³ Zur Versprachlichung des Jesusereignisses in der titularen Christologie vgl. F. Mußner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, ebd. 88: »Deshalb muß die Frage nach der Entstehung der neutestamentlichen Christologie einer kommunikationstheoretischen Analyse unterzogen werden, um die Primärfaktoren in der Produktion christologischer ›Texte‹ zu erhellen. Der eigentliche ›Primärfaktor‹ ist naturgemäß da bei Jesus selbst. Als homo loquens (J. Habermas) steht er im gesellschaftlichen Gefüge Israels und des Jüngerkreises. Nicht erst Ostern brachte Jesus zum ›Sprechen‹, sondern er befand sich zuvor schon in einem dialogischen Kommunikationsfeld und ›Christologie‹ ist auch ein Echo auf die primären Sprechakte Jesu selbst, und zwar nicht bloß auf das ›Daß‹, das nackte Existieren des Sprechers, sondern auch auf das ›Was‹, dem Inhalt seiner Sprechakte. Aus dem ›Daß‹ und dem ›Was‹ zusammen bildete sich die ›Bedeutungserfahrung‹ mit Jesus von Nazaret, die in der nachösterlichen Reflexion die ›objektivierte‹ Christologie aus sich entließ. Diese versprachlichende Reflexion nach Ostern darf aber nicht verwechselt werden mit der Genese primärer Sprechakte über Jesus als Folge der auch im vorösterlichen Raum bereits christologisch sich einfärbenden Erfahrungen seiner Augen- und Ohrenzeugen. Jedenfalls muß das ›Selbstreferat‹ Jesu als das ›Erstreferat‹ neutestamentlicher Christologie verstanden werden; Jesus selbst lieferte die ›Initialsprache‹ für die spätere Christologie. Weil also die neutestamentliche Christologie die Bedeutungserfahrung der Primärzeugen mit dem Primärsprecher in ›objektivierte‹ Sprache umsetzt, wie sie in den nachösterlichen Würdeprädikaten für Jesus und den Sätzen der Christologie vorliegt, darum ist Christologie im Grunde nichts anderes als *Versprachlichung* Jesu.«

in ihr und mit ihrem Geist (*sensus fidei et fidelium*) sich entwickeln. Der Zusammenhang der Sprachgeschichte des kirchlichen Bekenntnisses ist ein Hinweis auf die geschichtliche Präsenzform des ewigen Wortes Gottes. Die kirchliche Sprache muß sich ebenso auf ihren Inhalt transzendieren, wie umgekehrt das im Glauben erkannte Ereignis des Kommens Gottes in die Geschichte niemals außerhalb der sprachlich gebundenen Überlieferung zugänglich wird.

Eine nähere Untersuchung des Ursprungs und der Grundvermittlung der christologischen Grundlage des Christentums zeigt also, daß die neuzeitliche Diastase des Jesus der Geschichte und des Christus des Glaubens, von Menschheit und Gottheit, von Geschichte und Transzendenz Christi ebenso unangemessen ist wie die im Hintergrund stehende dualistische Erkenntnistheorie, die die menschliche Erkenntnis auf zwei unvermittelbare Quellen aufteilt und damit die Wirklichkeit empirisch-statistisch und das Denken rein als formale Logik interpretiert und bei dem die Geschichte als Grundvermittlung des Menschen mit der Wirklichkeit auseinandergerissen wird in objektives Faktum und subjektive Deutung. Demgegenüber ergibt sich aus der grundlegenden und unausweichlichen geschichtlichen Vermittlung der transzendentalen Erkenntnis des Menschen ein neuer Zugang zum christologischen Grundbekenntnis. Das Ereignis der Begegnung mit dem geschichtlichen Menschen Jesus und seiner vorösterlichen Verkündigung und in der österlichen Selbstbezeugung als ewig Lebender bei Gott und bestätigter eschatologischer Heilsmittler findet ihre Widerspiegelung in der Ursynthese des Glaubensaktes als der Synthese des Urteils, daß in der Geschichte Jesu eschatologisch die Vermittlung in die Transzendenz Gottes und die Gegenwart der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte und Person Jesu gegeben ist.

Christologie ist also in ihrer geschichtlichen und transzendentalen Struktur die Vermittlung von Theologie und Anthropologie, der konkrete gnadenhaft ermöglichte Vollzug der Transzendentalität der menschlichen Geistes- und Freiheitsgeschichte im Interaktionsraum der personal-dialogischen Begegnung, im Feld von Geschichte und Welt und die Einsicht in die fundamentale Bedeutung Christi für unser Gottesverhältnis und damit auch für das Selbstverhältnis des Menschen zu sich und seine Vollendung als eines geschichtlichen und auf die Transzendenz Gottes verwiesenen Wesens. Die Neugründung der Christologie zeigt, warum die anthropologische Wende der christlichen Philosophie in der Neuzeit nicht zu einem prinzipiellen Zweifel an der objektiven Realität der Offenbarung Gottes in Christus oder auch nur ihrer Erkennbarkeit führen muß, sondern gerade zur Ausformung einer adäquateren Denkform, die gerade bei voller Einsicht in die immer subjektiv bedingte und mitkonstituierte Erkenntnis von Wirklichkeit zu ihrer vollen Aneignung und Präsenz in der geschichtlichen Situiertheit des menschlichen Bewußtseins und der Freiheit führen kann. Gerade das Wissen um die in der Subjektivität des Glaubens vermittelte Einsicht in die Transzendenz Christi, des gekreuzigten Mittlers der Gottesherrschaft und des auferstandenen Herrn ist das Medium, durch das Gott sich selbst als Ursprung und Inhalt der Vollendung des Menschen in Wahrheit und Liebe mitteilt und kommunizierbar macht.

5. Folgerungen für den dogmatischen Ansatz in der Christologie

1. Die Frage nach dem »Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens« darf nicht mehr in erkenntnistheoretischer Naivität so gestellt werden, als ob die Spannung zwischen dem historischen Jesus und dem dogmatischen Christusbild nur in einer Verfeinerung der historischen Methoden und im Anwachsen historischer Kenntnisse ihren Ursprung habe. Das Problem des Gegensatzes zwischen der historischen und der dogmatischen Fragestellung in der Christologie und der Theologie überhaupt ist vielmehr im Horizont der anthropologischen Wende zur Bewußtseins- oder Transzendentalphilosophie und dem damit gegebenen Dualismus von Empirie und Logik, Objektivität und Subjektivität, Wirklichkeit und Denken zu reflektieren.

2. Eine Überwindung des Gegensatzes zwischen einer Christologie von unten und einer Christologie von oben, der Gottheit oder der Menschheit Jesu, der Orientierung an der Geschichte Jesu oder am Christus-Kerygma, kann nur gelingen, wenn in einer theologischen Grundhermeneutik der transzendental-philosophische Ansatz vertieft werden kann in Richtung auf eine Konstitution der transzendentalen Vernunftkenntnis durch interpersonale, dialogische und geschichtliche Vermittlungen zur Wirklichkeit.

3. Durch die wechselseitige Selbstkonstitution der Vernunft in ihrem geschichtlichen und transzendentalen Vollzug ist die Vernunft prinzipiell offen auf ein personales Angesprochenwerden vom Wort Gottes und kann die menschliche Freiheit zur unbedingten Entscheidung herausgefordert sein, wenn der personale Zuspruch und Anspruch des transzendenten Wortes in der Vermittlung der Geschichte des Menschen Jesu im Raum einer dialogischen und personalen Begegnung der Menschen geschichtlich und kategorial prinzipiell zugänglich wird.

4. Die Geschichte Jesu und Jesus selbst als historischer Mensch sind historisch gar nicht anders zu erreichen als mit der Anerkennung, daß Jesus in seinem Selbstverständnis, in seiner Verkündigung, in seinem vollmächtigen Handeln und in seinem Geschick (Zustimmung im Glauben, Widerstand der Sünder, Verurteilung zum Tod am Kreuz wegen seines Anspruchs, der Mittler der Gottesherrschaft zu sein) gerade auch mit der empirischen Methodik der Geschichtswissenschaft nur zusammen mit seiner einzigartigen Gottesbeziehung (Abba-Relation), seiner Sendungsautorität von Gott her und seinem freien Entschluß zur Proexistenz in seinem Leben und Sterben als Mittler und Repräsentant des Gottesreiches exakt erfaßt werden kann. Der Zugang zur theologischen und transzendenten Dimension an der historischen Gestalt Jesu beginnt nicht erst jenseits der historischen und empirischen Forschung durch eine beliebige Zusatzbehauptung hineininterpretierender frommer Subjektivität. Die Bekenntnisaussage der transzendentalen Urteilsynthese, daß Jesus der eschatologische Mittler der Gottesherrschaft und damit die Selbstvergegenwärtigung Gottes als Heil in einer menschlichen Freiheitsgeschichte ist, hat sein fundamentum in re in Jesus selbst als einer Gestalt der Geschichte und als Gegenstand der historischen Forschung, so wie sie sich im Leben, Sterben und in der Selbstbezeugung als des auferstandenen Herrn der Erkenntnis seiner Zeitgenossen darbietet und

in Freiheit angenommen oder abgelehnt werden kann. Sowohl der Glaube wie auch der Unglaube haben in der geschichtlichen Erscheinung Jesu ihren Bezugspunkt. Der Unglaube ihm gegenüber hat seine Wurzel nicht in der Weigerung, die historische Gestalt Jesu mit religiösen oder gar mythologischen Kategorien zu interpretieren und ihr somit eine Bedeutung für die fromme, weltlose Subjektivität zuzuschreiben, sondern in einer Nichtanerkennung der im geschichtlichen Ereignis des Auftretens Jesu vermittelten eschatologischen Zuspruchs des Wortes Gottes und den darin gelegenen Anspruch auf eine letztgültig-entscheidende Bedeutung für das Gelingen oder Scheitern des Menschen, das sich eben in der Anerkennung Jesu als Heilmittler oder der Verweigerung ihm gegenüber definitiv entscheidet.

5. Das historisch zu eruiende Selbstverständnis Jesu umfaßt die ihn in seiner historischen Individualität bestimmende dialogische Beziehung zu »seinem Vater« und damit die implizite Selbstoffenbarung als »der Sohn«. Seine Lehre in göttlicher Sendungsautorität, sein Reich-Gottes-Handeln in Vollmacht zum Heil der Menschen mit der Überwindung von Sünde, Krankheit und Tod, seine freie Selbstbestimmung im Gehorsam zur Vollendung seiner Proexistenz bis zur freiwilligen Annahme der Verurteilung zum Tod am Kreuz verweisen auf den transzendenten Ursprung seiner relational konstituierten und sich in seiner Geschichte vollendenden Identität mit Gott. Wenn das Personsein eines Menschen nicht einfach eine naturale Bestimmung ist, sondern die ihm allein eigene, unaustauschbare Konstitution seiner Individualität im Bezug auf Gott, dann ist der letzte wirkliche Seinsakt für die menschliche Individualität Jesu von Nazaret als Person und Hypostase durch die Einmaligkeit und Exklusivität des Willens Gottes bestimmt, sich in seinem ewigen Wort durch die Geschichte eben dieses Menschen eschatologisch als Heil für alle Menschen mitzuteilen. Die Rede von der Gottheit Christi ist also nicht eine mysteriöse Zusatzbestimmung an seiner menschlichen Natur oder die Ersetzung eines integralen Bestandteils der menschlichen Natur (z. B. der Seele, der Vernunft oder der individuellen Freiheit) durch ein Wesensmoment Gottes (also eine Art Übermenschentum oder Kreaturvergötterung), sondern die in der Wechselseitigkeit von Sendung und Gehorsam, von Transzendenz und Geschichte Jesu sich ereignende, Jesus in seiner konkreten individuellen Menschlichkeit bestimmende Relation zu Gott, seinem Vater, der sich in seiner innergöttlichen Selbstaussage, als Wort, als Weisheit, als Ebenbild, als Sohn, durch Jesus von Nazaret geschichtlich offenbart. Prinzipiell ist die Selbstoffenbarung des Wortes Gottes in einer menschlichen Natur möglich, weil die menschliche Natur nicht durch eine totale Abgeschlossenheit ihrer Vollzüge wie bei untergeistigen und der Freiheit entbehrenden Lebewesen bestimmt ist, sondern weil sie gerade in ihrer Geistigkeit und Freiheit durch eine unbegrenzbare Selbsttranszendenz auf die Wirklichkeit und auf die personale Korrelation zu Gott, den Schöpfer der Welt, konstituiert ist, der in geschichtlich vermittelter personaler Relation das Ziel des Menschen in der Gemeinschaft (Koinonia) mit Gott in seinem dreieinigen Leben als Liebe sein will. Die nachbiblische konziliare Christologie der ersten großen Konzilien der Kirche hat in der sprachlichen und gedanklichen Fassung dieses Geheimnisses in den Begriffen von göttlicher und menschlicher Natur, Wesensgleichheit und hypostatischer Union das biblisch vermittelte Urzeugnis der Jünger nicht in das Genus einer anderen Wirklichkeitsaussage verschoben,

sondern die biblisch bezeugte Wirklichkeit der Selbstoffenbarung Gottes in der geschichtlichen Vermittlung Jesu Christi gegenüber allen rationalistischen Versuchen einer Reduktion auf die moralische, religiöse, mystische, mythisch-existentialistische Selbstinterpretation des Menschen abgewehrt. Die christologischen Dogmen der Konzilien müssen sachlich zurückführbar sein auf die christologische Ursynthese, wie sie sich im frühesten apostolischen Kerygma ausgesprochen hat. Gegenüber dem christologischen Grundbekenntnis, das völlig entwickelt zwischen 30–50 n. Chr. auch schon literarisch fixiert vorliegt, handelt es sich bei dem christologisch-trinitarischen Dogma der Alten Kirche — in Kantischer Formulierung gesprochen — nicht um ein Erweiterungsurteil, sondern um ein Erläuterungsurteil.

6. Die untrennbare Einheit von Geschichte und Transzendenz Jesu Christi, wie sie sich in der Einheit von Geschichtlichkeit und Transzendentalität des Glaubensurteils, daß Jesus der Herr ist, widerspiegelt, muß sich in der Einheit der theologischen Methode mit den zwei Momenten von geschichtlicher Forschung und systematischer Reflexion der Wirklichkeit, die in der Geschichte Jesu gegeben ist, bestätigen. Das Neue Testament ist selbst ein Beleg für die innere und untrennbare Einheit von geschichtlicher Erzählung und kerygmatischer Erhellung des Geschehens Jesu Christi. Methodologisch falsch und angesichts der Art der Quellen willkürlich wäre es, wenn man aus ihnen eine sog. historische Jesusgestalt herausdestillieren würde oder andererseits versuchen wollte, das Kerygma gegenüber der geschichtlichen Fragestellung und historischen Forschung zu neutralisieren. Denn der sog. reine historische Jesus wäre gerade eine ungeschichtliche Konstruktion, die es so nie gegeben hat, weil eine historische Forschung aus der weltanschaulichen Position, daß apriori eine Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit in der geschichtlichen Welt unmöglich sei, das Selbstverständnis Jesu und auch den Horizont, in dem sich das christologische Grundbekenntnis der Jünger vollzog, historisch nachweislich verfehlen muß. Andererseits muß eine sog. reine Transzendentalphilosophie, die die transzendente Vollzugsweise des menschlichen Geistes, in der er erkennend und handelnd zur Herausforderung der Wirklichkeit Stellung nimmt und damit seine relational vermittelte Identität gewinnt, die Wirklichkeit der geschichtlich konstituierten Offenbarung verfehlen, wenn sie apriori eine geschichtlich bestimmte und in der interpersonalen und dialogischen Begegnung vermittelte unbedingte Gewißheit von der wirklichen Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes negiert. Eine Dogmatik auf der Basis einer reinen Begriffsmetaphysik könnte niemals Auslegung des Wortes Gottes in der Geschichte Jesu sein. Sie könnte nur eine logisch kohärente Deduktion aus unseren Begriffen und Ideen des Glaubens sein, eines Glaubens, der die Wirklichkeit der Offenbarung apriori nicht erreicht, sondern nur sich selbst reflektiert in seiner Interdependenz mit anderen menschlichen Ideen in ihren relativen kulturellen Ausprägungen und subjektiv bestimmten Urteilen im religiösen Mythos, Kult oder spekulativem Begriff.

Eine erkenntnistheoretisch und hermeneutisch reflektierte Methode in der Theologie erreicht den dogmatischen und damit glaubensrelevanten Zugang nur auf der Basis der christologischen Ursynthese und des christologischen Grundbekenntnisses: Der Jesus der Geschichte ist der Mittler der Herrschaft Gottes selbst und damit das Heil Gottes in der

Geschichte. Ihn hat Gott durch die Auferweckungstat bestätigt, und er ist durch den Selbsterweis als beim Vater lebender Sohn Gottes kraft der Sendung des Heiligen Geistes der Ursprung, der Grund, der Inhalt und der Vermittler des Glaubensaktes in die Transzendenz Gottes. Die Theologie als wissenschaftlich reflektierte Analyse des Glaubensaktes erreicht in der Geschichte Jesu bis hin zu ihrer dramatischen Vollendung in Kreuz und Auferstehung die Transzendenz und Gottheit Jesu Christi. Und nur durch die Anerkennung der Transzendenz Christi erreicht sie auch den Zugang zur Kontingenz und Relativität der Geschichte dieses bestimmten einzelnen Menschen Jesus von Nazaret in seiner absoluten Bedeutung für unser Gottesverhältnis und für die Vollendung des Menschen in seiner geistigen und freien Selbsttranszendenz auf das absolute Geheimnis der Wahrheit und Liebe.