

*Peter Hünermann: Jesus Christus — Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie.* Münster: Aschendorff 1994, VIII u. 419 S. Kart. DM 88.00.

Welche Voraussetzungen muß eine heute zu erarbeitende Christologie erfüllen? Sie hat zunächst ihrem »Gegenstand« zu entsprechen: der Person Jesu Christi in ihrer Gottheit und Menschheit — in der Vermittlung durch Schrift und Tradition. Es darf dies jedoch keine in sich abgeschlossene, wenn auch stimmige, theologische Reflexion sein, welche keine Berührungspunkte zum konkreten, zeitgenössischen Dasein des Menschen aufweist. Sofern man dem Axiom Balthasars: »das Christliche ist anthropologisch bedeutsam, oder es ist gar nichts« (H III,2,2 74) Geltung zuspricht, hat in besonderer Weise eine neue Christologie diesem Axiom zu entsprechen und die Relevanz der Person und Botschaft Jesu Christi für den vernunft- und freiheitsorientierten Menschen des ausgehenden 20. Jh. aufzuweisen.

Diesem Anliegen fühlt sich in besonderer Weise die neu erschienene Christologie von Peter Hünermann verpflichtet. In einer programmatischen Einführung (A) wird die Zielsetzung des Autors formuliert: Die Erarbeitung eines wissenschaftlichen Verständnisses des Christusereignisses, intellectus fidei (mit den konstitutiven Momenten: Schrift, Tradition, geschichtliche Vernunft), um im Dialog mit der Gesellschaft, in Relation zur jeweils gegebenen historischen Vernunft des Menschen und in kritischem Bezug zu Kirche und Verkündigung öffentliche Rechenschaft vom Glauben zu geben (15/17). Zielpunkt ist der Aufweis des Christusgeschehens als eschatologischem Ereignis des Heiligen, das die Subjektconstitution des Menschen ermöglicht und eine Erlösung der Moderne insgesamt impliziert (26/30). Über den Anweg des Alten Bundes (B) deutet H. die Selbstbezeugung Gottes in Christus im Neuen Bund (C) als personal-geschichtliches Geschehen und erhält solchermaßen den Interpretationsrahmen zur Übersetzung metaphysischer Wesensbestimmungen konziliarer Christologie (67) in die anthropologischen Grundkonstitutiva heutiger Zeit, welche da wären: Vernunft und Freiheit, Selbstfindung durch Begegnung, Freundschaft und Kommunikation. Dementsprechend wird die Wesens-Geschichte zwischen Gott und Mensch als »Geschichte im Wesentlichen« (50), als »Begegnung« (50) und göttlich-menschliche Kommunikation (84) gedeutet. Auch die paulinische Theologie des Todes und der Auferstehung wird als umfassendste Art von Kommunikation verstanden (113), da selbst das Sühnegeschehen »aufgehoben <ist> in eine geschichtlich-personale, unbedingte Kommunikation hinein« (117. 121 f). In der systematischen Reflexion zum neutestamentlichen Christusereignis wird die Vater-Sohn-Beziehung als Grund aller metaphysischen Aussagen und vor allem als geschichtsfundierende und Geschichte erfüllende Übereignung hervorgehoben. Die innertrinitarisch gründende, ökonomisch sich zeigende Pro-Existenz Jesu wird bei Paulus nach Aufweis von H. in Kategorien personaler Liebe und Hingabe formuliert, bei Johannes auf die Gemeinschaft des Lebens, das Brot des Lebens konzentriert (125). Damit ist eine wesentliche Qualifikation für metaphysische wie die Geschichte betreffende Aussagen gegeben, die somit unter einem besonderen Vorzeichen stehen, so daß die Selbstwerdung des Menschen im Licht der Offenbarung Gottes in Christus einerseits in der Weltzeit andererseits in einer »spezifisch christlichen Neuzeit« sich vollzieht. Als Konsequenz zeitigt sich eine Transformation auch der jeweiligen geschichtlichen Vernunft (126 f).

Teil D) der Untersuchung beschäftigt sich mit dem Christuszeugnis im kirchlichen Credo. Ist nach Meinung des Autors schon neutestamentlich eine jüdisch-palästinensische Christologie nicht vor, sondern parallel und in Austausch zur jüdisch-hellenistischen Christologie entwickelt worden (101), so bedeuten auch die Systematisierungsversuche der frühen Kirche keine Hellenisierung des Christentums, sondern umgekehrt bewirkt die Ausbildung des Credos nach H. eine »entscheidende Transformation hellenistischen Denkens durch das Christentum« (129). Bereits die vom Konzil von Nicäa getätigten Aussagen zu Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz sieht der Autor in biblischer Orientierung durchgängig auf die Soteriologie bezogen (146 f. 152 f) — verbunden mit einer entscheidenden Umgestaltung des Gottesbegriffs, da Gott nunmehr in sich Kommunikation ist, die sich auch der Welt mitteilen kann (147/149). Im Anschluß an das 3. Konzil von Konstantinopel 680/681 (unter Einfluß der Theologien eines Maximus Confessor und eines Johannes von Damas-

kus) zeigt sich bei allen metaphysischen Erwägungen eine deutliche Tendenz, Leben und Tod Jesu Christi z.B. mit Hilfe der Perichoresenlehre nicht im Sinne einer Wesensstatik zu erfassen, sondern als dynamische Ereignisse eines Selbstvollzuges zu verstehen, welcher der Göttlichkeit ebenso wie der Menschlichkeit gerecht wird (130 f. 192).

Der große Teilabschnitt E) »Christus — Mitte von Gott und Schöpfung« greift in konzentrierender Weise die theol. und phil. Grundströmungen vom Mittelalter bis zum Deutschen Idealismus auf: Während Anselm von Christus her eine Rechtsordnung erarbeitet, welche die Wirklichkeit als Freiheitsgeschehen qualifiziert, die der Mensch rational erkennen kann (214), entwirft Thomas verschiedene, durch die *analogia entis* miteinander verbundene Plausibilitätsebenen, die von der sie fundierenden Christologie her einen *ordo ordinum libertatis* ausmachen (216). Diese hochmittelalterliche Christologie, die das Christusgeheimnis »als Sinmitte eines metaphysisch fundierten Systems der Wirklichkeit auslegt, das die Freiheitsgeschichte des Menschen umfaßt« (214) und eine phil. Plausibilitätsstruktur voraussetzt (225), erfährt durch die Kreuzestheologie Luthers und der damit verbundenen Erkenntnis *sub contrario* einen tiefgreifenden Wandel (226). Darüberhinaus werden ebenso das menschliche Selbstsein sowie die Freiheit radikal von Gott her gedacht, allerdings ohne Vermittlung durch das andere und ohne Werdeprozeß, sondern als *in facta esse* (218. 233 f. 246 f.). H. sieht hier wohl zu Recht eine »vorzeitige ›Unterbrechung‹ des Gedankenganges« (247).

Im Übergang zur Barockscholastik verzeichnet der Autor eine Einengung der Christusgestalt auf den Inhalt der theol. Synthesis, während die Form durch die transzendente, metaphysische Reflexion gegeben ist (252 f.), so daß die menschliche Subjektivität, welcher Gott zutiefst innerlich ist (268), zur absoluten Mittlergestalt durch Gott als den anderen wird (275). Suarez, Descartes und Leibniz werden zu diesem Sachverhalt als Zeugen benannt. Malebranche schließlich sieht in Christus nicht nur den Grund der Vernunft, sondern auch den letzten Einheitspunkt sittlich-freiheitlichen Verhaltens gegeben, so daß in ihm Vernunft und Freiheit des Menschen zu sich selbst kommen (299 f.). Voraussetzung für diese (erst eschatologisch abgeschlossene) Übereinkunft von Freiheit, Glaube und Vernunft ist jedoch ein univoker Seinsbegriff (305).

Kants Rede vom Reich Gottes als höchste, das praktische Leben ermöglichende Idee (307), welche in Christus als Ideal des Menschen eine symbolische Anschauung erhält (310/312), führt (eben über die Vermittlung durch die Christologie) zu einer weitestgehenden Identifizierung von Vernunft- und Freiheitsordnung, so daß umgekehrt aus der autonomen Selbstvergewisserung sowie aus der in sich stehenden Freiheit ein vernunftgemäßer Zugang zur Christologie erarbeitet werden kann (313). Entgegen Kant, der das Leben in unterschiedliche Dimensionen auseinanderlegt, ist Hegel an dem Einen, dem Leben als dynamischem Lebensgefüge, interessiert (315 f.). Ausgangspunkt ist dabei nicht das transzendente Subjekt, sondern der christologische Geistbegriff, der die Gegensätze in ihrer Einheit trägt (335). Der Vollzug des Geistes ist nach Hegels »Phänomenologie« geschichtlich zu verstehen (317) und vollbringt als absolute Idee im anderen in vollendeter Kommunikation die eigene Subjekthaftigkeit (322). Aus diesem christologisch begründeten Ansatz resultiert eine vollkommene Koinzidenz von Vernunft- und Freiheitsordnung, die seit dem Mittelalter mit der Selbstvergewisserung der Vernunft aufgrund des Widerspruchsprinzips und der daraus folgenden Distanz zur Heilsökonomie auseinandergebrochen war (336 f.), nunmehr jedoch unter Voraussetzung einer äußerst fragwürdige Identität von Denken und Sein wiederhergestellt wird; allerdings einer Identität, die der heutige Mensch nicht nachvollziehen kann, da er sein Denken eben nicht unmittelbar mit dem Sein identifiziert (vgl. Heidegger) (339).

Dieser große theol.-phil. Überblick mündet schließlich in Abschnitt F) in eine geschichtliche Christologie, die in Verwindung der nachgezeichneten ontotheol. Christologie (342) vom geschichtlichen Christusereignis her eine Wesenserschließung Gottes und des Menschen vornehmen möchte (352). Als zentrale Kategorien eines solchen Ansatzes werden erarbeitet: 1). der offene Ereignischarakter von Wirklichkeit; 2). die Begegnung als Erschließung von Wirklichkeit bis in die letzte Offenheit des Seins, bis in den Raum des Heiligen (364/369); 3). die Freundschaft mit Jesus (369 ff.) als Anfang des eschatologischen, erlösten Daseins in der Geschichte (374). Von diesen

Kategorien her wird eine Neubestimmung der »Natur« des Menschen wie seines Personseins ausgeführt (382 ff), so daß der Mensch seine Identität in Relation zum Heiligen sowie im Bezug zu anderem Selbstsein als freiheitlichem Vollzug zu vollbringen vermag (388 f).

Der vorgelegte christologische Entwurf überzeugt in seinem Aufbau, greift aktuelle Fragestellungen auf, basiert auf einem guten biblischen Fundament, bietet einen konzentrierten Überblick über den theol.-phil. Gang der Christologie und offeriert Lösungsmöglichkeiten, die dem heutigen Menschen neue Zugänge eröffnen dürften. Ein lesenswertes Werk, das hoffentlich bald Spuren in der christologischen Diskussion hinterlassen wird.

Otmar Meuffels