

# WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE  
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

40. Band 1977

In Verbindung mit Kajetan Eßer OFM, Otho Gimmnich OFM,  
Engelbert Grau OFM, Norbert Hartmann OFM und Justin Lang OFM

herausgegeben von  
Alexander Gerken OFM

---

B. KÜHLEN VERLAG MÖNCHENGLADBACH

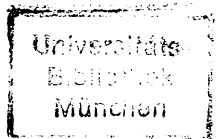
## Inhaltsverzeichnis

### I. ABHANDLUNGEN

<i>Baumeister</i> , Theofried OFM, Der Tod Jesu und die Leidensnachfolge des Jüngers nach dem Johannesevangelium und dem Ersten Johannesbrief . . . . .	81
<i>Enders</i> , Heinz W., Die „quinque viae“ des Thomas Aquinas und das Argument aus Anselms Proslogion. Eine bezeichnungstheoretische Analyse . . . . .	158
<i>Gerken</i> , Alexander OFM, Was bedeutet die Pilgerschaft des Volkes Gottes für ein franziskanisches Leben? . . . . .	136
<i>Haskamp</i> , Reinhold OFM, Die Ordenshochschule als Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Die Gruppe im Spannungsfeld von Ich — Wir — Sache . . . . .	38
<i>Lang</i> , Justin OFM, Erschaut und begriffen. Die sakramentale Genialität des hl. Franziskus von Assisi . . . . .	1
<i>Pechbacher</i> , Anton SJ, Zum Ansatz unserer Erkenntnis . . . . .	11
<i>Regli</i> , Sigisbert OFM <sup>Cap</sup> , Überlegungen zum Absolutheitsanspruch des Christentums . . . . .	100
<i>Rotzetter</i> , Anton OFM <sup>Cap</sup> , Das Franziskusjahr 1976 — eine verpaßte Chance? . . . . .	125
<i>Schneider</i> , Marius OFM, J. J. Smarts Übersetzungs-Form der Identitätstheorie . . . . .	23
<i>Walter</i> , Ewald, Der franziskanische Einfluß auf die Religiosität der hl. Hedwig . . . . .	146

### II. BERICHTE UND HINWEISE

<i>Dettloff</i> , Werner, Beiträge zur Christologie in der neuesten theologischen Literatur . . . . .	189
<i>Flood</i> , David E. OFM, Franziskus und sein Orden im 13. Jahrhundert . . . . .	204
<i>Krozewski</i> , Georg, Béla von Brandenstein, ein augustinischer Denker unserer Zeit . . . . .	209
<i>Wiederkehr</i> , Dietrich OFM <sup>Cap</sup> , Chancen und Grenzen anthropologischer Theologie. Zu Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“ . . . . .	197



02 G 7 221

## BERICHTE UND HINWEISE

### BEITRÄGE ZUR CHRISTOLOGIE IN DER NEUESTEN THEOLOGISCHEN LITERATUR

Von *Werner Dettloff*

Seit einigen Jahren gehört Jesus Christus zu den Gestalten der Geschichte, mit denen man sich am meisten und auch am eindringlichsten beschäftigt. Bühne und Film interessieren sich für ihn, er wurde zum Idol von mehr oder weniger ernst zu nehmenden Schwärmergruppen, und der Büchermarkt bietet laufend Neuerscheinungen an, die ihn zum Thema haben. Viele erheben mit Recht Anspruch auf ernste theologische Wissenschaftlichkeit; einige davon sollen im folgenden vorgestellt werden.

#### I.

Der von Leo Scheffczyk herausgegebene Band *Grundfragen der Christologie heute* (Quaestiones disputatae 72. Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1975, 184 Seiten) enthält Beiträge von L. Scheffczyk selbst, ferner von A. Halder, H. Fries, F. Mußner, P. Hünermann, W. Kasper und H. Küng, die als Referate auf der Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 1. bis 4. Januar 1975 in Luzern gehalten wurden.

Das große Interesse, das heute Christus, genauer gesagt: Jesus von Nazareth, entgegengebracht wird, darauf weist *Leo Scheffczyk* in seiner Einführung (7—14) hin, darf keineswegs den Eindruck erwecken, als ob damit das Christusgeheimnis der christlichen Offenbarung in der Weise auf- und angenommen ist, wie es die katholische bzw. weitgehend die christliche Theologie versteht. Mit anderen Worten: Wenn man sich heute für Jesus von Nazareth interessiert, meint man keineswegs zugleich den menschgewordenen Gottessohn. Die Reihenfolge, in der die Beiträge geboten werden, kommt den Tendenzen und Ansprüchen heutigen Denkens entgegen.

Unter dem Thema „Wirklichkeit als Geschichte“ (15—35) behandelt *Alois Halder* zunächst philosophische Vorfragen zu Bedeutung und Vermittlung des Christuseignisses, wobei der Ton nicht nur auf den Fragen, sondern ausdrücklich auf den Vorfragen zum Verständnis des Christusgeheimnisses liegt. Im wesentlichen geht es dabei um das Verständnis von Wirk-

lichkeit und Geschichte. Besondere Aufmerksamkeit verdienen in dem Zusammenhang die Ausführungen über den Traditionsschwund und das Desinteresse an historischer Vermittlung — kurz gesagt: das schwindende Interesse an Geschichte (vgl. 20 ff). Hierbei wird in übrigen deutlich, wie sehr eine Vielschichtigkeit des Begriffsverständnisses ein Sachverständnis erschwert, wenn nicht geradezu unmöglich macht.

*Heinrich Fries* behandelt zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen unter einem ganz bestimmten Aspekt (36—76): „Man kann im Nichtkirchlichen die Frucht einer von den Kirchen ausgehenden Wirkung und Wirkungsgeschichte erblicken. Man kann aber auch, ja man muß in der Tatsache und in den Phänomenen von nichtkirchlichen Jesusdeutungen ein Versäumnis, ein Versagen der Kirche und der Kirchen entdecken. Eine Jesusdeutung neben oder gegen die Kirche ist letztlich nur verständlich und erklärbar, wenn und weil im Raum des Kirchlichen nicht alles zur Sprache, zur Gestalt und zur Verwirklichung kam, was von Jesus zu sagen ist, welche Bewandnis es mit ihm hat, welche Dimensionen, welche Impulse und Wirkungen in seiner Person und in seiner Sache gegeben sind“ (36). Im einzelnen behandelt Fries dann die Jesusdeutung der Jesus-People-Bewegung, Grundtypen der Jesusdeutung in der zeitgenössischen Literatur, in der gegenwärtigen Philosophie und in der gegenwärtigen jüdischen Diskussion. Theologische Reflexionen auf Grund dieser Übersicht bilden den Abschluß.

Zum Zustandekommen der Jesus-People-Bewegung haben vor allem zwei Faktoren mitgewirkt: einmal die bis heute lebendigen freien religiösen Bewegungen Amerikas und ferner die Bewegung, die in spezifischer Weise Subkultur oder Gegenkultur zu nennen ist. Das Stammland ist, wie gesagt, Amerika. Näherhin versteht sich diese Gegenkulturbewegung als Gegensatz zu Technokratie, Wissenschaftlichkeit, Rationalität, durch nichts eingeschränkte Machbarkeit, Produktions- und Konsummaschinerie, Gewinnmaximierung, Leistung, Erfolg, Fortschritt, Wachstum, Besitz, Wohlstand. Auslösendes Moment dieser Gegenkulturbewegung ist die Enttäuschung an der soge-

nannten Kultur bzw. an dem, was diese Leute unter Kultur verstehen. Hippiebewegung und Drogensucht stehen in einem gewissen Zusammenhang damit. Die Jesus-People-Bewegung ist gewissermaßen die positive Reaktion auf die Ausweglosigkeit und auf das Scheitern dieser Gegenkultur. Jesus wird als der beste Trip bezeichnet. Nicht die Droge, sondern Jesus schenkt Befreiung von Angst, Einsamkeit und Sinnleere. Er gewährt Erfüllung, durch ihn wird der Mensch „high“ und unabhängig von seiner Vergangenheit. Die Situation der Hippies wird auf Jesus projiziert, Jesus selbst wird als Hippie gesehen, beschrieben und besungen: „Gesucht wird Jesus Christus... berühmtester Führer einer Untergrund-Befreiungsbewegung. Er hat sich folgender Vergehen schuldig gemacht: Er praktiziert als Arzt ohne Lizenz, Weinhersteller und Essensverteiler; er legt sich mit Geschäftsleuten in Tempel an. Er verkehrt mit bekannten Kriminellen, Radikalen, Subversiven, Prostituierten und Leuten von der Straße. Er behauptet, die Autorität zu haben, Menschen in Kinder Gottes zu verwandeln. Äußere Erscheinung: typischer Hippie, langes Haar, Bart, Robe, Sandalen. Er treibt sich gern in Slums herum, hat einige reiche Freunde, verkriecht sich in der Wüste. Achtung, dieser Mann ist äußerst gefährlich. Für seine heimtückisch-zündende Botschaft sind besonders jene jungen Leute anfällig, denen man noch nicht beigebracht hat, ihn zu ignorieren. Er verändert die Menschen und beansprucht, sie frei zu machen. Warnung: er läuft noch immer frei herum.“ (39; zitiert nach A. Thome, *Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht*, München 1974, 40). Die Parolen der Jesus-People-Bewegung sind so alt wie die Parolen der Erweckungsbewegungen aller Art; sie sind jedoch auch wirkungsvoll wie eh und je. Hinzu kommt, daß die Worte Jesu zu Worten des „Vorsitzenden Jesus“ schick umfunktioniert werden. Für so etwas wie Kirche ist in dieser Bewegung begreiflicherweise kein Platz. Es geht um rein subjektive Unmittelbarkeit. Die Gottesdienste der Jesusbewegung kennen daher auch weder Organisation noch Riten, sie sind vielmehr freie, zum Teil sogar ekstatische Gestaltungen. In ethischer Hinsicht entsteht bei aller Radikalität kein düsterer Rigorismus. Alles in allem wird deutlich, „daß im letzten Drittel unseres Jahrhunderts Jesus aktuell ist und aktuell wird — faszinierend anscheinend wie eh und je. Und zwar nicht Jesus als Genosse der

Rebellion im Kampf gegen Krieg und Unmenschlichkeit, sondern Jesus auch gesehen als das von allen mißbrauchte Opfer, als das beständigste und zugänglichste Symbol für Reinheit, Freude, letzte Hingabe, wahres Leben“ (41 f). Fries schließt den Abschnitt mit der Feststellung: „Wenn auch die in den Jesusdeutungen gegebenen Antworten, angesiedelt zwischen Kitsch und Glauben, höchst einseitig, ambivalent und vergänglich sein sollten, sie haben es vermocht — und das ist nicht wenig —, die Frage nach Jesus und seinem Evangelium offenzuhalten, und dies in Teilen der jungen Generation, die von vielen als ‚verlorene‘ angesehen wurde und immer noch wird, von der man sagt, sie sei religiös oder, christlich gesehen, abzuschreiben“ (42).

Zum Thema „Der Jesus der Literaten“ wird Literatur im weiten Sinne berücksichtigt, d. h. es wird auch eine bestimmte Art von Journalismus mit einbezogen, also auch Rudolf Augstein und Johannes Lehmann. Augsteins Polemik richtet sich nicht so sehr gegen Jesus selbst, als vielmehr gegen die Kirchen, die sich auf Jesus berufen. Lehmann will den Jesus suchen, den seine Zeitgenossen kannten, verehrten und verachteten, den aber die Kirche verschweigt. Infolgedessen ist der wahre Jesus auf jeden Fall außerhalb der Kirche und außerhalb des Christentums zu suchen. Schuld an dem Auslöschen des historischen Jesus ist vor allem Paulus. Im Anliegen trifft sich Lehmann in gewisser Hinsicht mit Augstein, er unterscheidet sich von diesem jedoch dadurch, daß er auf jene schmähenden Diffamierungen Jesu verzichtet, in denen sich Augstein immer wieder gefällt. Daneben gelingt Lehmann aber etwas sehr Wichtiges, nämlich eine imponierende Vereinfachung und Konzentration dessen, was es mit der Gestalt und der Sache Jesu eigentlich auf sich habe. (Dazu: *Rudolf Augstein*, *Jesus Menschensohn*. München, Güntersloh, Wien 1972, und *Johannes Lehmann*, *Jesus Report — Protokoll einer Verfälschung*. Düsseldorf 1970).

Der zeitgenössische Jesusroman sucht nicht wie frühere Jesusromane zu ergänzen, was den biblischen Schriften über Jesus fehlt, er will also gewissermaßen nicht poetisches Duplikat einer Art Leben-Jesu-Theologie sein. Im einzelnen berichtet Fries über *Papinis* „Leben Jesu“, über *Max Brod*s Roman „Der Meister“, über *Jan Dobraczynski*: „Gib mir deine Sorgen“, über *Pär Lagerkvists* „Barrabas“, über *Dostojewski*: „Die Brüder Karamasoff“ und

„Der Idiot“, über *Frank Andermann*: „Das große Gesicht“, Günter Herburger: „Jesus in Osaka“ und schließlich auch über das Buch von *A. Grabner-Haider*: „Jesus N. — Biblische Verfremdungen — Experimente junger Schriftsteller“ (Einsiedeln, Zürich, Köln 1972). Eine ähnliche Feststellung wie im Hinblick auf die Jesus-Bewegung kann Fries auch im Hinblick auf die Literaten treffen: „Es ist erstaunlich, daß Jesus auch und gerade heute in einer so sehr säkularisierten Welt, in einer Welt ohne Gott Thema der Literatur ist“ (52). Das Jesusbild der zeitgenössischen Literatur ist unkonventionell und kritisch. Es ist nicht das dichterische Gegenstück einer zeitgenössischen Theologie oder kirchlichen Praxis, sondern deren Kontrapunkt. Das literarische Mittel der Verfremdung wird nicht zuletzt dazu eingesetzt, um die Gestalt und die Sache Jesu in den Zusammenhang mit der Gegenwart, mit menschlichen Erfahrungen und Problemen unserer Welt und unserer Zeit zu bringen.

Im Abschnitt über den Jesus der Philosophen geht Fries nur kurz auf Hegel, Nietzsche, Kierkegaard und schließlich auf Max Scheler ein. Ausführlicher berichtet er über Karl Jaspers, der immer wieder, zuletzt in seinem großen Werk „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“ (München 1962) auf Jesus zu sprechen kommt. Für Jaspers ist Jesus zwar der maßgebendste unter allen Maßgebenden, aber eben doch einer, der in die Reihe Sokrates, Buddha, Konfuzius gehört. Besondere Aufmerksamkeit im Rahmen der zeitgenössischen Philosophie verdient die marxistische geprägte, die sich in irgendeiner Form um eine Auseinandersetzung und um einen Dialog mit dem Christentum und damit eben auch um einen Dialog über Jesus Christus bemüht. Genannt werden insbesondere Roger Garaudy, Ernst Bloch, Milan Machovec und Leszek Kolakowski.

Mit dem Thema „Jesus im zeitgenössischen jüdischen Denken“ geht es Fries um eine Gegenwart, die eine Vergangenheit von Mißverständnissen, Schuld und Leid, Blut und Tränen zu beenden bemüht ist und einen neuen Anfang zu setzen versucht. Max Nordau, Joseph Klausner, Leo Baeck, Schalom Ben Chorin, David Flusser und Martin Buber kommen zur Sprache. Die jüdischen Jesusdeutungen haben den Christen nicht nur gesagt, was sie längst selber wußten, sondern sie haben auch Neues sehen lassen: nicht nur den Menschen, sondern den Juden Jesus, seinen Glauben, sei-

ne Botschaft von Gottes Herrschaft und Reich. Die Probleme Gesetz und Evangelium, Gesetz und Gnade, die noch nicht vollendete Erlösung sind in neuer Weise lebendig geworden. Das ist bei aller Kritik, die anzumelden ist, doch ein objektiver Gewinn, auch wenn festzustellen bleibt: „Der Glaube Jesu eint, der Glaube an Christus trennt“ (70).

Fries schließt seinen Bericht, dem wir wegen seiner Aktualität ausdrücklich hier so großen Raum gegeben haben, mit zwei Fragen, die zugleich eine Aufgabe für die Theologie darstellen: „Zeigen die zeitgenössischen nichtkirchlichen Jesusdeutungen nicht auch an, wo neue und große, bis jetzt noch nicht eingeholt Möglichkeiten einer zeitgenössischen kirchlichen Jesusdeutung liegen? Liegen sie nicht in einer recht verstandenen, in einer nicht nur programmatisch angedeuteten, sondern inhaltlich und konkret ausgeführten christologischen Anthropologie und anthropologischen Christologie?“ (76).

*Franz Mußner* referiert über Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie (77—113). Methodisch bieten sich ihm zwei Möglichkeiten an: entweder vom Johannesevangelium ausgehend und sich bis zum vorösterlichen Jesus zurückastend oder umgekehrt mit dem vorösterlichen Jesus beginnend und sich bis zum Johannesevangelium mit seiner im Bereich des Neuen Testaments voll entfalteten Christologie vorantastend, vorzugehen. Mußner wählt den zweiten Weg vom vorösterlichen Jesus zum Johannesevangelium. Insofern kann er sein Thema auch formulieren: Die Sohneschristologie von Jesus zu Johannes. Im Hinblick auf die ungemein schwierige Materie will Mußner seinen Beitrag lediglich als einen Versuch gewertet wissen.

Die Christusgnosis umfaßt vier Stufen: Erfahrung, Reflexion, Versprachlichung und Objektivierung. Näherhin handelt es sich für Mußner um eine Art dialogischer Christologie, um eine Christologie des Miteinander. Die Relation Jesus-Jüngerkreis stellt einen Kommunikationsfall dar, der auf dem Sprecher-Hörer-Modell beruht (79). Die Stufe der Erfahrung, die erste Stufe also, ist der Sehakt der Jünger. Der Sehakt provoziert sozusagen die Frage: Wer ist dieser? Und das ist zugleich die Grundfrage, von der die Christologie bis heute lebt und die uns als solche ausdrücklich bereits wiederholt in den Evangelien begegnet. Dabei bedeutet „Wer ist dieser?“ zugleich: „Von welcher Art ist dieser?“ Im Sehakt be-

gegnet das Geheimnis Jesu. Dabei ist grundsätzlich wichtig, daß sich aus diesem Sehakt Fragen ergeben, die sich auf das Geheimnis der Person Jesu richten. Der vorösterliche Jesus gab diesen Fragen jedoch keine befriedigende Antwort. Das führte einmal dazu, daß man in Israel nicht wußte, wer Jesus von Nazareth eigentlich sei, und daß ferner eigentlich niemand im Volk Jesus für den Messias hielt. Dieser Befund gilt im übrigen für die synoptische Tradition genauso wie für das Johannesevangelium, und diese Feststellung ist ganz unabhängig davon, ob Jesus selbst ein messianisches Selbstbewußtsein besaß oder nicht. Besonders wichtig scheint bei alledem zu sein, daß die Jünger Jesus nicht als Sohn Gottes im eigentlichen Sinne erfahren haben (85). Auch die Erfahrungen bzw. die Erscheinungen des Auferstandenen führten nicht unmittelbar zu dieser Erkenntnis. Das Osterereignis hat aber ohne Zweifel die christologische Reflexion der Jünger weit vorangetrieben. Sprachmodelle aus der alttestamentlichen Überlieferung stellten sich dazu ein (87 ff). Von besonderer Bedeutung ist in dem Zusammenhang, daß man in Jesus einen Propheten, ja den Propheten schlechthin gesehen hat. Die Untersuchung von *U. Mauser* (Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und des Neuen Testaments, Tübingen 1971) hat gezeigt, daß diese Prophetenchristologie als Vorstufe der Sohneschristologie zu sehen ist. Der Jüngerkreis hatte faktisch eine bis zur Deckungsgleichheit gehende Aktions-einheit Jesu mit Jahwe erfahren, worin das eschatologische, nicht mehr überbietbare Neue des Jesusphänomens besteht (98). Unter den christologischen Prädikaten in der Urkirche hat schließlich das Sohnesprädikat gesiegt. Die Sohneshomologese hält die verschiedenen christologischen Entwürfe des Neuen Testaments zusammen. Das Johannesevangelium hat das, was der Sehakt der Jünger nach der synoptischen Überlieferung an Jesus von Nazareth wahrgenommen hatte, nämlich seine bis zur Deckungsgleichheit mit Jahwe gehende totale Aktionseinheit, die zunächst in der nachösterlichen Prophetenchristologie ihren sprachlichen Ausdruck gefunden hatte, in vertiefter Reflexion neu formuliert.

Der Beitrag von *Peter Hünemann* „Gottes Sohn in der Zeit“ (114—140) knüpft an einen Aufsatz von B. Welte an, den dieser in dem großen Werk „Das Konzil von Chalkedon“ (hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, Würz-

burg 1954, Bd. 3, 51—80) unter dem Titel: „Homouosios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon“ geschrieben hat. Hünemann setzt die Formel von Chalkedon und ihre Auslegung von Welte voraus. Als weitere Elemente nimmt er hinzu die christologische Perichoresenlehre des Johannes von Damaskus und eine dem neuzeitlichen Denken verpflichtete Reflexion auf Zeit und Geschichte. Der Aufsatz enthält ausgedehnte Spekulationen, bei denen man sich aber doch immer wieder fragen muß, ob sie in der Tat zu der Klärung der Gedanken beitragen, zu der sie offenbar führen wollen.

Eine Zusammenfassung der modernen Problematik in der Christologie gibt *Walter Kasper* in „Christologie von unten? — Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie“ (141—170). *Hans Küng* hat diesem Beitrag „Anmerkungen“ beigefügt (170—179), zu denen W. Kasper anschließend Stellung nimmt (179—183). Bedeutsam ist, wie Kasper die Problemstellung in der liberalen Theologie verständlich macht (145 ff). Im Abschnitt über die Diskussion in der heutigen protestantischen Theologie wird vor allem Wolfhart Panenberg behandelt. Über Neuansätze in der katholischen Theologie informiert der dritte Abschnitt (152—164). Gewicht erhält in dem Zusammenhang P. Déodat de Basly, die Hauptaufmerksamkeit gilt jedoch den Entwürfen von Karl Rahner und Hans Küng. Charakterisierend und zugleich problematisch ist der S. 155 zitierte Satz Rahners, daß Christologie sich „als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie“ erweise (aus *K. Rahner*, Probleme der Christologie heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, 184, Anm. 1). Für Küng bedeutet „Christologie von unten“ eine Christologie „vom konkreten geschichtlichen Jesus her“, das heißt „vom wirklichen Menschen Jesus, seiner geschichtlichen Botschaft und Erscheinung, seinem Leben und Geschick, seiner geschichtlichen Wirklichkeit und geschichtlichen Wirkung auszugehen, um nach dieses Menschen Jesus Verhältnis zu Gott, seiner Einheit mit dem Vater zu fragen“ (160; dazu *H. Küng*, Christsein, München 1974, 125). Mit einigen Thesen zur Grundlegung der Christologie schließt Kasper seinen Beitrag.

Den ganzen Sammelband darf man als eine umfassende und interessante Information über den Stand der heutigen christologischen For-

schungen, Überlegungen und Spekulationen betrachten.

## II.

Von *Walter Kasper* liegt auch ein umfangreicher eigener Beitrag zu unserem Thema vor: *Jesus der Christus* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1974, 3. Aufl. 1975, 332 Seiten). Dem Verfasser geht es nicht darum, den vielen vorhandenen Detailuntersuchungen eine weitere hinzuzufügen, sondern darum, „in einer tiefer bohrenden systematischen Reflexion die leitenden Motive sowohl der Überlieferung als auch der gegenwärtigen Neuansätze herauszustellen und in Auseinandersetzung mit ihnen einen eigenen systematischen Neuansatz zu wagen, der die Reichtümer der Tradition wie die Ergebnisse der gegenwärtigen Diskussion vor dem neuzeitlichen Denken verantwortet“ (10).

Bei den vielen Fragen, die das Zweite Vatikanische Konzil aufgeworfen und der Kirche zur Beantwortung aufgegeben hat, zeigt sich, daß diese Fragen nicht beantwortet werden können, ohne daß man sich intensiv auf die Grundfrage besinnt, nämlich auf die Frage nach dem Ursprung der Kirche, nach dem Ursprung des Christentums, d. h. nach Jesus Christus selbst. Kasper berichtet über die Grundtendenzen der heutigen Christologie (16—20) und sieht für diese im wesentlichen drei große Aufgaben; sie muß geschichtlich fundiert, universal verantwortet und soteriologisch bestimmt sein. „Die historischen Fragen stellen sich unausweichlich, wenn man die ärgerliche Konkretheit des Christusglaubens ernst nimmt. Sobald man dies versucht, gibt es keine sturmfreie Zone eines vermeintlichen ‚reinen‘ Glaubens“ (21). Zum universal Verantwortetsein der Christologie gehört die Auseinandersetzung mit der Philosophie, näherhin mit der Metaphysik. Und bei der in dem Zusammenhang fälligen Diskussion um Hellenisierung und Enthellenisierung des Glaubens darf es nicht darum gehen, „eine ontologisch bestimmte Christologie der Tradition gegen eine nichtontologische, meist dann als funktional bezeichnete Christologie auszuspielen. Es geht vielmehr darum, eine christologisch bestimmte geschichtliche und personale Ontologie zu entwerfen“ (22). Die untrennbare Einheit zwischen Christologie und Soteriologie, die herauszustellen Kasper als dritte besondere Aufgabe bezeichnet, vermißt er in der Theologie der mittelalterlichen Scholastik.

Das dürfte jedoch ein — allerdings kaum recht begreifliches — Mißverständnis sein; denn man wird kaum mit Recht sagen können, daß die Scholastik sachlich Person und Werk Christi trennt. Wenn von einer Trennung die Rede sein kann, dann nur von einer solchen unter dem Gesichtspunkt systematischer Behandlung und Darlegung.

Die Frage nun, die Kasper, kurz gesagt, beantworten will, lautet: Wo und wie begegnen wir Jesus Christus heute? Der Verfasser weist darauf hin, welche Bedeutung die Kirche als Institution bei aller Abneigung gegen alles Institutionelle besitzt. Von besonderer theologischer Relevanz ist die Frage nach dem historischen Jesus. Sie darf nicht losgelöst von der Frage nach dem auferstandenen bzw. nach dem auferweckten, erhöhten Christus gestellt und beantwortet werden. Wir haben nämlich Zugang zu Jesus Christus nicht nur durch die Geschichte, sondern auch durch den Geist. Das ist nicht zuletzt deshalb wichtig, damit nicht aus der Christologie eine bloße Jesulogie wird.

Weiterhin bedeutsam ist die Frage nach der Notwendigkeit und gegebenenfalls dem Umfang einer Entmythologisierung des Christusglaubens. Nach einem Überblick über das Problem und über einige Entmythologisierungsversuche stellt Kasper zunächst fest, daß man dem Anliegen der Entmythologisierung grundsätzlich seine Legitimität nicht absprechen kann. „Legitim ist das Programm der Entmythologisierung, wenn diese Jesus Christus als den Ort der Freiheit Gottes und des Menschen aufweisen hilft. Illegitim wird sie, wenn sie das unableitbar Neue und Einmalige an Jesus Christus auflöst, wenn also die Christologie zu einem Fall der Anthropologie wird. Wird diese Grenze zwischen legitimer anthropologischer Interpretation und illegitimer anthropologischer Reduktion überschritten, dann schlägt die Entmythologisierung dialektisch in ihr Gegenteil um, dann wird Jesus von Nazareth zum Mythos des Menschen“ (55 f).

Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der Christologie von Karl Rahner stellt sich der Verfasser die Frage nach dem Heil in einer geschichtlich gewordenen Welt, womit der erste Abschnitt abgeschlossen ist, der die Frage nach „Jesus Christus heute“ behandelt.

Im zweiten Abschnitt „Geschichte und Geschick Jesu Christi“ werden zunächst die Ergebnisse der historischen Leben-Jesu-Forschung

zusammengetragen. Dabei wird die Einmaligkeit wie die menschlich psychologische Unerklärbarkeit Jesu sehr eindrucksvoll herausgearbeitet. Grundmotiv der Botschaft Jesu ist das Kommen der Herrschaft Gottes. Die Herrschaft Gottes hat eschatologischen und theologischen Charakter und ist entscheidend geprägt vom Vatersein Gottes, worin die außerordentliche Nähe Gottes zu den Menschen zum Ausdruck kommt. Die Gottesherrschaft hat schließlich soteriologischen Charakter, d. h. sie hat wesentlich etwas mit dem Heil zu tun. Einen wichtigen Platz im Wirken Jesu nehmen die Wunder ein. Kasper unterscheidet solche Wunderberichte, die nur eine theologische Bedeutung haben und andere, die tatsächlich einen historischen Kern besitzen. In dem Zusammenhang macht er darauf aufmerksam, daß die Bibel für die Bezeichnung der Wunder Jesu nicht den in der Antike für etwas Mirakulöses üblichen Begriff *τεράτα* verwendet, sondern daß sie von den Machttaten (*δυναμεις*) und Zeichen (*σημεια*) spricht.

Der Anspruch Jesu ist absolut; er redet und handelt wie einer, der an Gottes Stelle steht. Ein besonderes Problem stellen bekanntermaßen die Hoheitstitel Jesu dar wie: Messias, Menschensohn, Gottessohn. Weil die Botschaft Jesu den radikalen Bruch mit dem gegenwärtigen Aion fordert, war der Tod Jesu nur die äußerste Konsequenz seiner Botschaft. Instrukтив ist die Übersicht über die Versuche, die Auferstehung Jesu geschichtlich, historisch und theologisch zu deuten.

Der dritte Hauptabschnitt behandelt das Geheimnis Jesu Christi in drei Unterabschnitten: Jesus Christus der Gottessohn, der Menschensohn, der Mittler zwischen Gott und Mensch. Für das ganze Buch, aber insbesondere für diesen Hauptabschnitt gilt, daß der Verfasser sich darum bemüht, in der Sprache der Gegenwart und den Problemen des heutigen Menschen angepaßt, den Grundbestand der christlichen bzw. katholischen Glaubensverkündigung über Jesus Christus durchaus im Sinne der Tradition darzulegen. Das wird nicht zuletzt deutlich, wenn man die von Kasper in Kursive herausgestellten Kernsätze gewissermaßen als Orientierungshilfen seiner Darlegungen betrachtet. Allzusehr an die zumindest überwiegende Tradition gebunden erscheint es, daß der Verfasser in der Frage nach der absoluten Prädestination Christi der thomasisch-thomistischen Antwort den Vorzug gibt, obwohl die christozentrische Lösung der

Frage unseres Erachtens besser in sein Gesamtkonzept passen würde.

Eine sehr interessante Erklärung der Erbsünde bietet Kasper auf S. 240: „Erbsünde besagt, daß die universale und jeden innerlich bestimmende Situation faktisch in Widerspruch steht zu dem ursprünglichen Heilswillen Gottes, der alles auf Christus hin geschaffen hat und in ihm erfüllen will. Sie besagt, daß das Heil, das Gott dem Menschen als Menschen zuge-dacht hat, faktisch nicht durch seine Herkunft vermittelt wird, so daß faktisch ein Widerspruch besteht zwischen seiner Hinordnung auf Christus und seiner Bestimmung durch die allgemeine Mitsündlichkeit.“ Die Erbsündelehre selbst kann er deshalb durchaus folgendermaßen bewerten: „Wer um der Freiheit willen zwischen Skylla und Charybdis hindurchsegeln, wer also die Macht der Sünde weder metaphysisch fixieren noch sie verharmlosen möchte und wer dies auf eine auch vor dem Denken ausgewiesene Weise tun will, für den ist die klassische Erbsündelehre, nicht ihrer mißlichen Begrifflichkeit, wohl aber ihrer gemeinten Sache nach, eine der größten Leistungen der Theologiegeschichte und einer der wichtigsten Beiträge des Christentums zur Geistesgeschichte“ (241).

Zu S. 286, Anm. 31, muß die Korrektur erwähnt werden, daß die Werke des Johannes Duns Scotus nicht von P. Augustinus Sépinski herausgegeben werden. Verwunderlich ist, daß die von Kasper zitierte Monographie von Heribert Mühlen, *Sein und Person* nach Johannes Duns Scotus (Werl 1954), es nicht vermocht hat, das immer wieder weitergereichte Vorurteil abzubauen, der scotische Personbegriff stelle eine Entleerung eben dieses Personbegriffes dar (zu S. 186). — Als außerordentlich dankenswerter Vorzug des Werkes muß abschließend hervorgehoben werden, daß der Verfasser die sehr umfangreiche Literatur zum Thema Jesus Christus — und zwar sowohl die exegetische wie auch die theologiegeschichtliche, dogmatische und dogmatisch-fundamentaltheologische — verarbeitet und zusammengefaßt hat.

### III.

Über den Sinn des umfangreichen Werkes von *Edward Schillebeeckx, Jesus*. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1975, 670 Seiten, geb.) gibt das kurze Vorwort Aufschluß: es ist „nicht zur Lösung sehr subtiler, akademisch-theologi-



scher Probleme geschrieben“. Der Verfasser stellt zwar deren Wichtigkeit nicht in Abrede, ist aber der Meinung, daß die Gläubigen sich andere Fragen über Jesus stellen als die Akademiker. Er will die Kluft zwischen akademischer Theologie und der konkreten Not der Gläubigen überbrücken, indem er die Problematik, welche dieser Kluft vorausgeht, mit dieser Untersuchung zu erhellen versucht. Das eigentliche christologische Problem der gesamten christlichen Tradition liegt nach Schillebeeckx darin, daß schon für die Apostel der Eindruck von Jesus und das Bild, daß diese sich von ihm gemacht hatten, sich keineswegs mit dem abschließenden Schicksal in Einklang bringen lassen, das diesem Jesus von seiten der Obrigkeit bereitet wurde (14). Ein Buch über Christus verlangt deshalb zunächst einmal Überlegungen über die augenblickliche Situation im Hinblick auf die Heilserwartungen, die zu dieser Zeit passen. Mit anderen Worten: unsere Heilserwartungen lassen sich nicht ohne weiteres mit den Heilserwartungen oder -vorstellungen der Zeit Jesu identifizieren. Ein echtes modernes Problem ist die Frage nach der legitimen Universalität Jesu, und in die Betrachtung muß ferner die Tatsache einbezogen werden, daß sich auch viele Nichtchristen heute für Jesus interessieren. Diese Tatsache wirft nämlich die Frage nach dem engen Band zwischen dem Evangelium, dem Religiösen und dem Humanen auf (22). Eine grundsätzlich wichtige Aussage zur Wahrheitsfrage in dem Zusammenhang steht auf S. 26: „Während der Forschung über den christologischen Glauben an Jesus von Nazareth wurde die (schon alte) Einsicht, daß der Glaube (genauso wie der Mythos) seine Begründung und Sicherheit in sich selbst besitzt, mir immer deutlicher: Das *Warum* meines Glaubens an Jesus als entscheidendes Heil läßt sich nur *im Glauben* begründen (in diesem Sinn gibt es eine für die Kritik sturmfreie Zone); aber von dem Augenblick an, da ich über meinen Glauben spreche (und das tue ich, sobald ich glaube), habe ich diese sturmfreie Zone schon verlassen und werde ich verletzbar für die Forderungen der kritischen Rationalität (in diesem Sinne gibt es keine sturmfreie Zone). Deshalb wurde dieses Buch geschrieben: in Ehrfurcht vor der Besonderheit und unreduzierbaren Ursprünglichkeit des Gläubigseins und in Ehrfurcht vor den Forderungen der kritischen Rationalität.“ Ohne ein ausdrückliches apologetisches Interesse hat der Verfasser das Buch geschrieben

„als Besinnung auf Jesus von Nazareth, der von den Kirchen Christi... bekannt wird als das *endgültige Heil*, jüdisch: der Christus, Sohn Gottes und Menschensohn; hellenistisch: der Sohn Gottes in tief ontologischem Sinn“ (27).

Im großen und ganzen will das Buch eine Synthese aus Glaube und historischer Kritik sein (28). Die Geschichte des christlichen Bekenntnisses will der Verfasser nicht ignorieren, er beschränkt sich jedoch ausdrücklich auf eine Besinnung auf die „Dogmengeschichte“ innerhalb des Beginns des Urchristentums bis zur Bildung der Evangelien und der Bücher des Neuen Testaments (29). Daraus ist wohl zu erklären, daß sich in dem ganzen Buch kaum ein Hinweis auf die patristische oder gar scholastische Tradition findet. So gilt das Hauptinteresse dem Bemühen, den historischen, soziologischen, geistigen und kulturellen Horizont Jesu Christi selbst und des Christentums in seine Überlegungen einzubeziehen. Voneinander abweichende Jesusinterpretationen gibt es nicht nur in der Geschichte des Christentums bzw. im Christentum, sondern bereits im Neuen Testament. Den konstanten Einheitsfaktor aller Jesusinterpretationen des Neuen Testaments sowohl wie der Geschichte des Christentums überhaupt sieht der Verfasser in der christlichen Bewegung als solcher, mit anderen Worten, in einer christlichen Einheit der Erfahrung, die ihre Einheit in der Tat aus ihrem Hinweis auf den einen Jesus bezieht, aber trotzdem in ihrer Artikulation pluriform ist. Mit dieser Erfahrungseinheit meint Schillebeeckx nicht eine individuelle oder individualistische religiöse Erfahrung Jesu, sondern eine Gemeinschaftserfahrung und zwar im Sinne einer kirchlichen oder kollektiven Erfahrung, welche die Menschen drängt, den höchsten Sinn ihres Lebens im Hinweis auf Jesus von Nazareth zu bestimmen — oder traditionell und genau so richtig ausgedrückt: welche die Menschen drängt, Jesu Leben als das endgültige oder eschatologische Handeln Gottes in der Geschichte zum Heil oder zur Befreiung der Menschen zu interpretieren (48). Im Grunde hält es der Verfasser für legitim, daß jede Zeit mit ihren Anliegen bzw. aus ihren Anliegen und ihrer besonderen Situation heraus auch das Jesusbild prägt.

Wie schon gesagt, geht es Schillebeeckx nicht darum, einen Überblick über die Christologie in der Kirche zu geben, sondern darum, die Gestalt Jesu möglichst naturgetreu zu zeichnen

und sie vor allem auf dem ihr zukommenden geschichtlichen Hintergrund erstehen zu lassen. In dieser Hinsicht ist das Werk geradezu eine Fundgrube eingehender Übersichten, Einblicke und Angaben. Schillebeeckx dürfte nahezu alle einschlägige und erreichbare exegetische und zeitgeschichtliche Literatur verarbeitet haben. Man findet in fesselnder, eingängiger Sprache zusammengetragen, was über Metanoia, Gericht, Predigt, Apokalyptik usw. geschrieben wurde und zu sagen ist. Interessant sind die Ausführungen über den historischen Rechtsgrund der Hinrichtung Jesu (277—282), wo einmal in möglichst objektiver Weise die Gegenseite Jesu in ihren Aktionen und Reaktionen dargestellt und analysiert wird.

Grundsätzlich ist zum ganzen Versuch des Verfassers jedoch zu fragen, ob bei dem Bemühen, die Person und die Gestalt Jesu menschlich zu erfassen und rational zu erklären, nicht am Ende doch das Eigentümliche Jesu, nämlich das Nichterfaßbarwerdenkönnen, auf der Strecke bleibt. Auf derselben Linie liegt, daß der Verfasser meines Erachtens allzu stark davon ausgeht, daß das Kriterium für die Legitimation Jesu als Herr aller und für die universale Bedeutung Jesu eben im Menschen liegt. Das Moment des Glaubens, des Hörenden, der auf den Offenbarer schlechthin hört, scheint zu wenig berücksichtigt zu sein. Der Begriff des Glaubens wird zwar immer wieder erwähnt, er erscheint aber im Rahmen des Ganzen doch problematisch; denn es ist zu fragen, ob er im Sinne der traditionellen Theologie als ein Akt verstanden wird, der sich auf den übernatürlichen, sich offenbarenden Gott bezieht oder ob er eine eigenartig menschliche Mischung aus verschiedenen Komponenten darstellt.

#### IV.

Das Werk von *Alois Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven.* Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1975, 768 Seiten, geb.) bietet den Ertrag eines langen und außerordentlich fleißigen und fruchtbaren Forscherlebens. Der Verfasser hat wertvolle Beiträge zu faktisch allen Schichten und Problemkreisen der christologischen Forschung geleistet. Das Ganze ist so umfangreich, daß man in einem kurzen Bericht der Gesamtleistung selbstverständlich in keiner Weise gerecht werden kann. Grillmeier behandelt das Christusbild der Väterzeit, das

Thema „Christologie und Ökumene“, die Wirkungsgeschichte des Konzils von Chalkedon, das Problem „Hermeneutik und Christologie“ und Fragen systematischer Christologie. Die Tatsache, daß es sich bei dem vorliegenden Band um gesammelte, wenn auch jeweils zum Teil umfangreich überarbeitete Aufsätze handelt, schaltet von vorneherein aus, daß der Verfasser eine umfassende Darstellung der Christologie geben will. Bei aller Vielseitigkeit bleibt es naturgemäß eine Auswahl der Themen, und dabei bleiben selbstverständlich bestimmte Spezialfragen unberücksichtigt oder nur am Rande berührt, zu denen der einzelne Forscher vielleicht noch das eine oder andere zu sagen hätte. Besonders interessant und beachtenswert erscheint mir der Abschnitt: „Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chaldonische Christologie heute“ (489—582). Er erweist, daß schon damals „viel Hermeneutik getrieben wurde, ohne daß der Name dafür aufgetaucht ist“ (492). Besondere Aufmerksamkeit widmet Grillmeier dem Problem der Rezeption der Konzile (569—573). Das Wort „Rezeption“ kann einmal im kirchenrechtlichen Sinne verstanden werden und bedeutet dann einfach das Anerkennen oder Nichtanerkennen einer Konzilsentscheidung. Dabei ist selbstverständlich zu beachten, daß in der alten Kirche eine solche kirchenrechtlich verstandene Rezeption als *confirmatio* oder Bestätigung nicht dasselbe bedeuten konnte wie etwa auf dem Zweiten Vatikanum. In der alten Kirche bedeutet Rezeption das Aufnehmen, Empfangen eines fremden Gutes. Rom übernimmt etwas für sich, das es selber nicht geschaffen hat, und in diesem Sinne bedeutet Rezeption einen Prozeß, der in der Kirche einsetzt und zwar auf der Ebene des Kerygmas, auf der Ebene der geistigen und geistlichen Mitarbeit der Kirche und schließlich auf der Ebene der wissenschaftlich theologischen Diskussion. In dem Zusammenhang fällt im übrigen ein besonderes Licht auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Häresie und Wahrheit, näherhin auf das Wahrheitsmoment in den Richtungen und Bewegungen, die wir normalerweise als Häresien bezeichnen. Letzten Endes geht es hier vor allem darum, die Fehlurteile aufzuklären, die von seiten der sogenannten Orthodoxen über Nestorios und die Begründer der monophysitischen Theologie gefällt wurden. Die Ergebnisse der neuesten Untersuchungen zur Nestoriosfrage werden in dem Zusammenhang von Grillmeier sorgfältig zusammengetragen. Systeme

matisierung von Ansatzpunkten aus, die von den Orthodoxen gewählt wurden und allzu kühne Schematisierung haben im Hinblick auf die Häresen und die Häretiker bei allem guten Willen mitunter sehr Fragwürdiges hervorgebracht.

Eigens erwähnt sei noch der letzte große Abschnitt, der Fragen systematischer Christologie gewidmet ist. Hier befaßt sich Grillmeier u. a. grundsätzlich mit dem Verhältnis von Patristik und Scholastik. Dabei geht es ihm nicht um eine umfassende Begründung der Unterscheidung von Patristik und Scholastik, er will vielmehr die beiden Stichworte der Methodik und der Systematik als Kennzeichen scholastischer Theologie aufgreifen und versuchen, die wichtigsten Ansätze zu beiden im patristisch-theologischen Lebensvollzug aufzuzeigen, um so das Verhältnis der beiden theologiegeschichtlichen Epochen zueinander näher zu bestimmen (585 ff). Grillmeier nennt vier Theologen der Väterzeit, die für die kirchlich-theologische Methode von bleibender Bedeutung sind: Origenes, Augustinus, Pseudodionysius und Boethius. Im ganzen bietet der Abschnitt, der die Überschrift „Vom Symbolum zur Summa“ trägt (585—636), eine ausgezeichnete Übersicht über die Entwicklung der theologischen Systematik von der Väterzeit bis zum Beginn der Frühscholastik. Anhand von Fulgentius von Ruspe („De fide ad Petrum“) und der „Summa Sententiarum“ wird die Entwicklung der frühscholastischen Systematik weiter verfolgt (637—679). Auch die Frage nach dem Christusbild der heutigen katholischen Theologie bezieht Grillmeier in seine Untersuchungen ein (680—715). Er sucht die Antwort in drei Komplexen: die Heilsordnung der Menschwerdung, Wesen und Sein Christi, Person und Bewußtsein. Mit Recht leitet er diesen Abschnitt mit der Bemerkung ein, daß allen Theologengenerationen die Verpflichtung auferlegt ist, auch ihrerseits etwas beizutragen zu dem beständigen Ringen der Kirche um ein vertieftes Christusbild.

Der letzte Abschnitt des Bandes gilt dem Mysterium und den Mysterien Christi (716—735). Damit greift Grillmeier eine zu Recht erhobene Forderung der neueren Zeit nach Wiederaufnahme eines Topos der theologischen Systematik der früheren Zeit auf, nämlich der Forderung nach dem Einbau der Mysterien Christi, d. h. einer konkreten Christologie in den mehr und mehr abstrakt gewordenen christologischen Traktat.

Jeder Theologe, der sich darum bemüht, das Geheimnis Christi spekulativ zu ergründen und zu beschreiben, sollte sich von folgenden Sätzen leiten lassen:

„Eine moderne Christologie wird sich auch nicht einer Überprüfung ihrer notwendig historisch gewordenen Sprache widersetzen. Sie muß sogar darauf bedacht sein, sich neu auszudrücken, wenn sie je für ihre Zeit verstanden werden will. Doch wird dabei die methodische Forderung gestellt werden müssen, daß der Theologe, der Altes in Neues umdeuten will, nicht eine Auswahl im auszusagenden Gehalt trifft. Wenn ein Horror vor einer Zwei-Naturen-Lehre besteht, so muß sich der Theologe zuerst um ihren Aussagegehalt bemühen und dann die Begrenztheit der geschichtlichen Aussage korrigieren. Sonst verliert die Theologie ihre Identität. Ein der Kritik geopferter Mysterium Christi ist verraten, nicht ausgedeutet.“ (715)

#### CHANCEN UND GRENZEN ANTHROPOLOGISCHER THEOLOGIE

Zu Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“  
von Dietrich Wiederkehr OFMCap

##### „Einführung“ als Abschluß

Es bedurfte nicht der äußeren Nötigung, wenn Karl Rahner in den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit für die Einführung ins Studium der Theologie und in das Geheimnis Christi einen Grundkurs des Glaubens und eine Einführung in den Begriff des Christentums schrieb; als Postulat hatte er dieses Vorhaben schon wiederholt vorgebracht; in vielen Ansätzen, in seinen Arbeiten und Studien zu den einzelnen inhaltlichen Themen der Dogmatik und Fundamentaltheologie war dies auch vorbereitet. Immerhin verdanken wir es diesem Lehrauftrag Rahners, wenn er in diesem Buch nicht nur die zentralen Aussagen des christlichen Glaubens zu einer Einheit fügt, sondern vor allem konsequent den Ausgangspunkt bei der Fragesituation und dem Erfahrungshorizont des neuzeitlichen Menschen wählt und

\* Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. 7. Auflage. Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1977. 488 Seiten, Ln. ISBN 3 451 17552 5