Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 22 (1975)

Heft: 3

Artikel: Erzählungen über Jesus oder Christologie?

Autor: Vergauwen, Guido

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760422

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Erzählung über Jesus oder Christologie?

Zu einem neuen Buch von Edward Schillebeeckx *

Das neue Buch von E. Schillebeeckx «Jezus – het verhaal van een levende» (Jesus – die Erzählung über einen Lebendigen) ist die Frucht einer langjährigen und mutigen Auseinandersetzung eines Dogmatikers mit der Detailarbeit der modernen Exegese.

Die christliche Jesusinterpretation, in der S. als dogmatischer Theologe den Resultaten der historisch-kritischen Exegese voll gerecht zu werden versucht, wurde nicht zur Lösung rein akademisch-theologischer Probleme geschrieben. Das Werk ist aus der Einsicht herausgewachsen, daß schließlich nur eine narrative Christologie, die auf ein allumfassendes, theoretisches «christologisches System» verzichtet, im Stande ist, dem heutigen Gläubigen einen Zugang zu Jesus und zum Heil, das er von Gott her vermittelt, zu verschaffen. Das Buch wollte deswegen für jeden Interessenten zugänglich sein. Der Leser sollte darin das Werden des christlichen – auch des eigenen – verantworteten Glaubens mitvollziehen können.

Eine Erzählung ist das Buch indessen nicht geworden, und das Ausmaß der exegetischen und theologischen Information macht das Lesen zwar mühsam, aber auch ungemein bereichernd. Was schließlich vorliegt, ist eher der Entwurf einer argumentativen Christologie, die sich durch kritische Fragen und Analysen durchgerungen und vor der lebendigen Konkretheit und Fülle der Wirklichkeit der Person und der Praxis Jesu die Grenze ihres theoretischen Projektes erkannt hat. Im Hinblick auf den aktuellen Problemkreis von «Erlösung» und «Emanzipation» sind S. s Untersuchungen zudem Prolegomena, d. h. eine verantwortete Einleitung zu einer Theologie der Befreiung. Im heutigen Verstehens- und Handlungshorizont soll der Glaube, aufgrund der erzählten und gelebten Erinnerung an Jesu Botschaft, Leben, Tod und Auferstehung, einen Raum für eine fortgeführte befreiende Praxis des Reiches Gottes schaffen.

Im folgenden soll dargelegt werden, wie S. dieses neue Jesusbuch aufgefaßt, gegliedert und in den einzelnen Teilen gestaltet hat. Dazu sei angemerkt, daß eine zusammenfassende Darstellung der Unmenge bibliographischer Information, die angegeben und verarbeitet wurde, nicht voll gerecht werden kann.

* E. Schillebeeckx: Jezus – het verhaal van een levende. – Brugge: Emmäus; Bloemendaal: Nelissen 1974. 623 S.

Die Herausforderung der heutigen Situation

In einer ausführlichen Einleitung umschreibt der Verfasser zuerst die Situation und die Fragen, die ihn dazu herausforderten, dieses Buch zu veröffentlichen. Es lohnt sich, diese einführenden Bemerkungen etwas näher zu betrachten, weil sie einen guten Überblick über die aktuelle christologische Problematik liefern und weil in ihnen die Denkbewegung des ganzen Buches umrissen wird.

1. S. geht davon aus, daß eine Konfrontation mit Jesus von Nazareth nur durch die Bewegung, die er ins Leben gerufen hat, historisch vermittelt wird. Innerhalb der konkret erfahrenen Leidensgeschichte haben Menschen in Jesus Heil-von-Gott-her gefunden. Ihre Heilserwartungen wurden durch die einmalige, ganz konkrete Geschichte Jesu erfüllt und innerlich korrigiert.

Uns sind aber die Kategorien, in denen die Schriften des Neuen Testaments die Heilserwartungen und ihre Erfüllung ausdrückten, fremd geworden. Wie soll Heil-von-Gott-her in Jesus für uns zur Sprache gebracht werden?

Angesichts der heutigen Heils- und Unheilserfahrungen des technischen Zeitalters erfahren wir nur begrenzte Möglichkeiten der Selbsterlösung. Wir suchen nach einer befreiten Freiheit, in der der Mensch von Gott her neu sich selbst geschenkt wird. Hier stellt sich die Frage, ob eine solche Freiheit nicht gerade in Jesus zur Sprache kommt. Diese Frage spricht ein erstes, eher «apologetisches» Anliegen des Buches aus. Damit die christliche Botschaft vom Heil für alle in Jesus nicht unter Ideologieverdacht gerate, muss sie sich der kritischen Besinnung stellen und sich auf ihren universalen Anspruch hin befragen lassen.

2. Mit dieser Einsicht, die im Buch ständig hervortritt, verbindet sich das Bewußtsein, daß Jesus nicht Monopol der christlichen Kirchen ist. Weiter gibt es auch nicht-kirchliche Jesusinterpretationen, in denen Jesus einen Symbol- oder Mythoscharakter (etwa als überzeitliches Modell der wahren Menschlichkeit) erhält. Was haben die Kirchen diesen außerkirchlichen Jesusinterpretationen entgegenzustellen, vor allem im Hinblick auf die dahinter liegende Gottes- und Kirchenproblematik, die öfters in einer einseitigen Anhängerschaft an Jesus vorschnell und meistens nur scheinbar gelöst und überwunden wird?

3. Ein weiterer Fragenkomplex betrifft die innerkirchliche christologische Problematik und zeigt die Verflochtenheit von Christologie und Ekklesiologie. Vordergründig geht es um die Frage, ob das Heil in Jesus, der auf Erden lebte (d. h. im historischen Jesus), oder allein im auferstandenen Gekreuzigten (im kerygmatischen Christus) zu finden sei. Aus diesem Gegensatz erwachsen zwei Typen von Christentum. Es gibt einerseits ein auf die Welt gerichtetes Christentum, das sich vom Menschen Jesus, von seiner Botschaft und Lebenspraxis her, kritisch für eine bessere Welt einsetzt. Es gibt anderseits ein hochkirchliches Christentum, das den Nachdruck auf den beim Vater erhöhten Herrn legt. Der Erhöhte ist das Haupt der Kirche, er wirkt

in ihr und seine Präsenz wird im Kult gepriesen. Er schenkt den Geist als Angeld für das ewige Leben. Einem Engagement in diese Welt, die vorübergeht, steht man kritisch gegenüber. Nach S. s Ansicht soll ein Dialog zwischen diesen beiden christlichen Richtungen möglich sein, wenn sie davon ausgehen, daß definitives Heil-von-Gott-her in der *Person* Jesu geschenkt wird. Am Bekenntnis zu ihm als endgültiger Heilswirklichkeit entscheidet sich das Christ-sein. Zu diesem Dialog will das Buch beitragen.

4. In all dem wird das Interesse des Theologen von der Wahrheitsfrage beherrscht. Dies bedeutet hier, daß der historische Mensch Jesus und seine Botschaft nur eine verbindliche Kraft erhalten, wenn ihr Verhältnis zu Gott als dem sinngebenden Schöpfer aufgezeigt werden kann. Dabei muß der Theologe sowohl dem Glauben in seiner sich selbst begründenden Ursprünglichkeit als auch den Forderungen der kritischen Rationalität beim Sprechen über diesen Glauben gerecht werden.

5. Ein letzter Punkt, der S. zum Schreiben dieses Buches bewegte, ist das Verhältnis von Juden und Christen. Immer wieder weist er darauf hin, daß bestimmte früh-christliche Jesusinterpretationen in Wahrheit eine christliche Aufnahme vor-christlicher, jüdischer Denk- und Handlungsmodelle sind. Auf diese Weise soll das Buch den Dialog zwischen Juden und Christen fördern.

Angesichts dieser vielfältigen Fragen und Problemkreise macht der Autor es sich zur Aufgabe, kritisch und gläubig zugleich eine menschliche Einsichtigkeit des christlichen Glaubens an Jesus, vor allem in seinem Entstehen, zu suchen. Dabei läßt er sich von der Frage nach der *Identität* dieses Jesus von Nazareth führen. Er will untersuchen, ob das historisch-kritisch rekonstruierte Jesusbild möglicherweise Zeichen enthält, welche die Frage nach Heil auf das christliche Angebot einer Antwort hin orientieren könnten. Denn dieses christliche Angebot spricht gerade von einem endgültigen Heilshandeln Gottes in Jesus.

Vom christlichen Dogma in seiner geschichtlichen Entfaltung herausgefordert, wollte S. – ohne die Dogmengeschichte überspringen zu wollen – den christlichen Glauben auf sein Entstehen hin befragen und ihn von seinem Ursprung im Urchristentum her neu mitvollziehen. Zu diesem Zweck mußte er weitgehend auf die Exegese eingehen, was ihn zu einer methodischen Stellungnahme über das Verhältnis von Exegese und Dogmatik veranlaßte.

Exegese und Dogmatik

Beim Studium der Glaubenszeugnisse des Neuen Testaments ist der thematisch denkende Theologe nicht von den einzelnen und unter sich uneinigen Fachexegeten, sondern von der Fachexegese abhängig. Dies bedeutet, daß der Dogmatiker sich nicht auf einen Exegeten oder auf eine Methode verpflichten darf. Vielmehr muß er über den Wert der ihm vorgelegten Argumente und vor allem über ihre Voraussetzungen urteilen können. Und weil er

nicht mit exegetischen Globalstudien zufrieden sein kann, muß der Dogmatiker selber in die Detailexegese eintreten. Seine theologische Arbeit entsteht also auf exegetischer Basis. Es geht um eine theologische Exegese, die in der historischen Erscheinung Jesu und des frühen Christentums die theologische Wahrheitsdimension, d. h. die Zeichen eines endgültigen Heilshandelns Gottes zu entdecken versucht.

Die historisch-kritische Forschung ist mit der gläubigen Wahrheitssuche und der Geschichtsinterpretation engstens verbunden. In unserem Fall heißt dies, daß Jesus von Nazareth die Norm und das Kriterium jeder gläubigen Jesusinterpretation ist. Für die theologische Reflexion erweist sich der historische Zugang zu Jesus somit als unentbehrlich. Wie soll dies in der jetzigen Untersuchung vor sich gehen und welches sind die verbindlichen Kriterien und Methoden einer solchen theologisch-exegetischen Arbeit? Mit diesen Fragen der Methode, der Hermeneutik und der Kriteriologie befaßt sich der ERSTE TEIL des Buches.

1. Methode, Hermeneutik, Kriterien

1.1. Der historische Zugang des Gläubigen zu Jesus von Nazareth. In einem ersten Abschnitt geht S. ausführlich auf die hermeneutischen Aspekte der Frage nach der Notwendigkeit eines historischen Zugangs des Gläubigen zu Jesus von Nazareth ein. Er will zeigen, daß das Interesse für die historische Wahrheitsfrage durchaus *theologisch* ist. Dies ergibt sich aus der konkreten Struktur von historischem Heilsangebot und gläubiger Antwort, wie sie im Leben der christlichen Gemeinde vorliegt.

Was Jesus selber war, sagte und tat, ist uns nur indirekt durch das Zeugnis der ersten Christengemeinschaft, die in ihm Heil fand, zugänglich. Ihre pneumatischen Heilserfahrungen, die im Kerygma zur Sprache kommen, sind an die Erinnerung des irdischen Jesus gebunden. Das Kerygma enthält geschichtliche Information, die auf eine vielfältige Weise in einer Glaubenssprache interpretiert ist. Die Vielheit der kulturell und religiös vorgegebenen Kategorien und die Faszination, die von der Person Jesu selber ausging, sind schon im Neuen Testament Anlaß zu verschiedenen Jesusinterpretationen. Der einigende Faktor dieser Deutungen ist die Bewegung derer, die in Jesus definitives Heil-von-Gott-her erfahren haben und weiter vom Geiste Jesu geführt werden. Auch jetzt werden wir mit dem wirklichen Heilsangebot Jesu konfrontiert. Dies geschieht aber durch die Vermittlung der Gemeinde, die das Heilsangebot im Glauben interpretierend annahm und diese Glaubensreaktion in der Schrift normativ festlegte.

Die Struktur von Heilsangebot und interpretierender Antwort muß aber auf Grund neuer Heilserfahrungen fortgeführt werden. Die wirkliche «memoria Jesu» bleibt die begrenzende Norm und das Kriterium der die Heilsstruktur mitkonstituierenden heutigen Glaubensantwort. Die historische Forschung vermittelt gerade den Zugang zu dieser im Glauben zur Sprache gebrachten und beantworteten historischen Wirklichkeit des end-

gültigen Heilsangebots Jesu. S. weist darauf hin, daß die historisch-kritische Untersuchung ihre Grenzen anerkennen muß. So soll sie ohne Anspruch auf ontologische Exklusivität geschehen. Was die historisch-kritische Forschung «historisch» nennt, weist in diesem Sinne nur auf die durch Vermittlung der historischen Methode feststellbaren und erreichbaren Fakten hin. Die «geschehende Realität» ist breiter als das, was die «Geschichtswissenschaft» durch ihre Methode ermitteln kann. Diese Grenze der historisch-kritischen Methode zeigt sich vor allem, wenn die «geschehende Realität» eine konkret individuelle Person ist. Die historische Forschung kann nicht umhin, ein Jesusbild zu suchen, das der historischen Kritik gegenüber standhält. Zugleich muß sie eingestehen, daß auch dieser konkrete Mensch Jesus sich letztlich jeder rein wissenschaftlichen Analyse entzieht und nur in einer sogenannten «disclosure» – hier de facto im Glauben – erkennbar ist.

Das historische Interesse an Jesus ist dennoch möglich und notwendig. Es ist möglich, weil das Kerygma selber auf das vergangene Geschehen mit Jesus – auf seine Praxis, seine Botschaft, seinen Tod und seine Auferstehung – zurückweisen will. Das historische Interesse an Jesus ist theologisch notwendig, weil Jesus von Nazareth gerade in seinem wirklichen Heilsangebot Norm und Kriterium der fortgeführten Verkündigung bleiben muß. Er ist das bleibende Gegenüber, das in seiner Konkretheit auch historisch-wissenschaftlich erkannt werden muß, damit die Heilserfahrung der Gläubigen und die Botschaft der Kirche nicht zur reinen Projektion oder zur leeren Chiffre werden. Das historische Studium gibt dem Glauben einen konkreten Inhalt; eine Verifikation des Glaubens liefert es aber nicht. Die Geschichtsforschung bietet das Material an, das als eine an den Menschen gerichtete Frage eine verantwortete Glaubensantwort ermöglicht, vom Menschen aber auch verworfen werden kann. Denn daß sich in Jesus Heil-von-Gott-her ereignet, kann durch die Geschichtsforschung nicht im strengen Sinn bewiesen werden. Dies eindeutig zu sehen und zu bejahen, bleibt nur dem Glauben offen.

1.2. Kriterien der Erkenntnis des historischen Jesus. Der zweite Abschnitt des ersten Teiles ist ausdrücklich den Kriterien gewidmet, auf die der Theologe für die kritische Erkenntnis des historischen Jesus angewiesen ist.

Der hermeneutische Ausgangspunkt dieser Untersuchung liegt darin, daß die verschiedenen christologischen Ansätze im Neuen Testament auf Grund der Erkenntnis des Heils in Jesus in ihrem kerygmatischen Interesse an bestimmte Aspekte des Lebens Jesu anknüpfen. Die historisch-kritische Analyse will schließlich anhand bestimmter positiv angewendeter Kriterien die faktische Kontinuität zwischen Jesus und der kirchlichen Verkündigung in ihrer komplexen Einheit verifizieren. Neben den redaktions-, form- und traditionsgeschichtlichen Kriterien verwendet S. in der theologischen Durchführung seines Projektes noch zwei andere Kriterien. Das erste nennt er das Kriterium der inhaltlichen Konsistenz, in dem das Gesamtbild, das sich aus der wissenschaftlich-historischen Untersuchung ergibt, durch Detailanalyse weiter korrigiert und modifiziert wird. Ein zweites Kriterium sucht nach Elementen in Jesu Botschaft und Praxis, die die Verwerfung und Hinrichtung Jesu verständlich machen. Eine kombinierte Anwendung dieser Krite-

rien kann die theologische Glaubenseinsicht bestätigen, daß das kerygmatische Projekt der Evangelien dem historischen Jesus treu bleibt, auch wenn es Jesu Verkündigung und Auftreten nicht historisch genau wiedergibt.

1.3. Gliederung des Buches. Diese hermeneutischen Prinzipien, Methoden und Kriterien bestimmen die weitere Gliederung des Buches. Wie gesagt, geht S. davon aus, daß im Neuen Testament ein Zeugnis von Menschen vorliegt, die in Jesus Heil oder Gnade von Gott her erfahren haben. Bestimmte Heilserwartungen wurden in der Begegnung mit Jesus verwirklicht und die vorgeprägten Kategorien, in denen diese Begegnung ausgesagt wurde, bekamen von der konkret-historischen Gestalt Jesu her einen neuen Inhalt. Das Heilsangebot und die gläubige Antwort, die vom jeweiligen Erfahrungs- und Verstehenshorizont abhängig ist, sind unlöslich miteinander verbunden.

Wenn wir nun die neutestamentlichen Jesusinterpretationen reflektieren wollen, müssen wir zwei Elemente in Betracht ziehen. In einer historisch-kritischen Untersuchung soll festgestellt werden, was in Jesus von Nazareth wirklich zur Sprache gekommen ist (2. Teil). Nachher soll auch der Verstehenshorizont analysiert werden, in dem Juden und Heiden auf die historische Erscheinung Jesu reagierten (3. Teil). So zeigt sich, wie die Relation zu einem je neuen «Heute» das glaubende Verständnis Jesu mitbestimmt. Darum der 4. Teil: Was bedeutet Jesus für uns jetzt?

2. *Das Evangelium von Jesus Christus*

2.1. Die Botschaft Jesu. Der ZWEITE TEIL, der den Titel «Evangelium Jesu Christi» trägt, fängt mit einer einführenden Analyse des biblischen Begriffs «Evangelium» an. Diese Analyse bestätigt die Einsicht, daß es ein inneres Band zwischen dem Kerygma und der Erinnerung an das vergangene Geschehen des irdischen Lebens Jesu gibt. Wenn die Verkündigung jetzt in schöpferischer Treue dem heutigen Menschen Heil-in-Jesus mitteilen will, muß sie sich unter das Kriterium der historischen Botschaft und Praxis Jesu stellen und sich fragen, wie diese damals von bestimmten Menschen als Heil erfahren werden konnte.

2.1.1. Die erste prophetische Tat: die Johannestaufe. Zum Ausgangspunkt der historischen Untersuchung über die Botschaft und Lebenspraxis Jesu nimmt S. *Jesu Taufe* durch Johannes. Die Johannesbewegung und der Anfang des Auftretens Jesu werden zunächst auf dem Hintergrund der prophetischen und apokalyptischen Bußbewegungen in Israel geortet. Nachher werden die Eigenheit des Auftretens des Johannes und vor allem die Neuheit der Botschaft Jesu von diesem komplexen Hintergrund abgehoben.

So stoßen wir von Anfang an auf die Frage, die als roter Faden das ganze Buch durchzieht: Welche ist die universale und bleibende Bedeutung dieses historischen Menschen Jesus, der innerhalb einer mit ihren vielen religiösen Bewegungen schwer zu erfassenden Epoche auftrat? Der Einstieg bei der

Botschaft und der Praxis des Johannes ist allerdings nicht unproblematisch, da der Zugang zu Johannes nur durch die christliche, auf Jesus bezogene Johannesinterpretation vermittelt wird. Dennoch lassen sich einige historisch gesicherte Begebenheiten in bezug auf sein Auftreten als Gerichtsprophet und Täufer festhalten.

Im Hinblick auf das kommende Urteil predigt und spendet Johannes eine Taufe der Umkehr. Das Urteil wird vom kommenden Menschensohn-Richter vollzogen werden. Die Identifikation Jesu mit diesem Kommenden und die Deutung des Johannes als des Vorläufers dürfte unter späterem christlichem Einfluß entstanden sein. Johannes ist der Prophet, der die Zukunftserwartung und den ethisch-religiösen Einsatz in einer exklusiven Urteilsperspektive und nicht in der Perspektive der Liebe und Gnade Gottes innerlich miteinander verbindet.

Wenn Jesus sich von Johannes taufen läßt, setzt er eine erste prophetische Tat. S. ist also der Ansicht, daß Jesu Taufe *nicht* ein erster, expliziter Durchbruch der besonderen Berufung Jesu ist. In der Linie der Propheten will er durch eine Symboltat zeigen, daß ganz Israel der Umkehr bedarf und daß es sich, so wie es der Täufer will, zu Gott bekehren soll. Wenn Jesus sich der Taufe unterwirft, bezeichnet er damit den Abfall Israels, zugleich aber seine Umkehr und Rettung. In diesem Sinn kann man sagen, daß Jesus der Metanoia-Taufe zustimmt: die Johannestaufe gehört zur ersten Heilsoffenbarung Gottes in Jesus, sie ist unlöslich mit dem ersten prophetischen Auftreten Jesu verbunden.

2.1.2. Die Predigt des Reiches Gottes. Im Gegensatz zu Johannes verkündet Jesus das Kommen und die Nähe der Gottesherrschaft – des Reiches Gottes – als eine gute Nachricht von Heil und Befreiung. «Gottesherrschaft» weist auf das aktuelle Herrschen Gottes in der Welt hin: er ist der Herr der Geschichte und ist auf das Heil des Menschen bedacht. Im Begriff «Reich Gottes» klingt eher die Idee eines endgültigen Heilszustandes an. Schließlich sagen die beiden Begriffe zusammen etwas Wesentliches über das Verhältnis von Gott und Mensch aus: Gott ist sich selbst und dem Menschen, für den er eine sinnvolle Zukunft will, radikal treu.

Jesus bringt also Gott als Heil des Menschen zur Sprache. Was er verkündet, wofür er lebt und stirbt, ist die «Sache Gottes» als «Sache des Menschen».

In diesem Heilszuspruch Jesu fehlt aber keineswegs der Gerichtsgedanke. Das Herrschen Gottes hat immer eine kritische Kraft dem Menschen, der Kultur und den Gesellschaftsstrukturen gegenüber. Das Urteil, das in der Verkündigung der Gottesherrschaft enthalten ist, äußert sich darin, daß Jesus nicht einen heiligen Rest, sondern das ganze Zwölfstämme-Volk Israel unter Gottes erbarmende Liebe sammeln will. Jesus verkündigt nicht, wie Johannes, ein imminentes Gericht, sondern die heilvolle Nähe des Reiches Gottes. Wenn in Jesu Predigt vom geschichtlichen Urteil die Rede ist, wird dies futurisch als ein eschatologisches Endurteil aufgefaßt. Dies bedeutet keineswegs, daß Jesus in der Reich-Gottes-Verkündigung etwa eine Lehre über die Zukunft entwickelt hat. Über das «Wann» und «Wie» der eschato-

logischen Mahlsgemeinschaft äußert sich Jesus nicht. In der ältesten Schicht der Überlieferung der Logienquelle ist die Predigt der kommenden Gottesherrschaft und des kommenden Gerichtes, in dem Jesus als Menschensohn seine Gemeinde retten wird, am unmittelbarsten wiedergegeben.

Was nach S. s Meinung typisch ist für Jesu Predigt und Auftreten, ist die enge Verbundenheit von Gottesherrschaft und Orthopraxis. Von dieser Verbundenheit zeugt das Verhalten Jesu selber. In seiner Praxis, in seinem Umgang mit Zöllnern und Sündern gibt er dem Reiche Gottes ein konkretes Antlitz. Das Kommen des Gottesreiches wird im Auftreten Jesu menschlich vermittelt. Die Sorge um den Menschen in seiner konkreten leiblichen und seelischen Not wird so zur sichtbaren Gestalt, zu einer praktischen Vorwegnahme und Verwirklichung des kommenden Reiches.

2.1.3. Die Gleichnisse Jesu. Die Praxis des Gottesreiches wird in den Gleichnissen Jesu inhaltlich konkretisiert. Um dies einsichtig zu machen, analysiert S. einige Gleichnisse, in denen die auf Menschlichkeit ausgerichtete Gottesherrschaft, die Notwendigkeit der Wachsamkeit, der Bruch mit dem legalistischen Gedanken von «Lohn nach Leistung» und die Verwerfung der Botschaft durch Israel bildhaft zur Sprache kommen, den Hörer zur Stellungnahme herausfordern und ihm eine andere, neue Lebensmöglichkeit eröffnen.

Auch wenn die Gleichnisse eine unmittelbar theo-logische Bedeutung haben, sind sie als integrierender Teil des Auftretens und der Verkündigung Jesu indirekter Ausdruck des Selbstverständnisses Jesu. Darum richten die Gleichnisse auch an uns heute die christologische Frage, ob wir uns von Jesus das Heil-von-Gott-her schenken und zur Umkehr bewegen lassen wollen. Diese Frage enthält die weitere Frage nach der Identität dieses Jesus: «Ihr aber, für wen haltet ihr mich?» (Mt 16,15.)

2.1.4. Die Seligpreisungen. Neben den Gleichnissen müssen auch die Seligpreisungen in der Perspektive des eschatologischen Kommens der Gottesherrschaft gesehen werden. Die sichere Nähe des Gottesreiches bedeutet das radikale Nein Gottes gegen die ganze Leidensgeschichte des Menschen, gegen jede Form von Bösem, Armut und Leiden. Darum haben die Armen, die Hungernden, die Weinenden «trotz allem» einen Grund zur Hoffnung.

Eine Analyse der Praxis Jesu zeigt, wie sein Umgang mit den Menschen und mit Gott eine Illustration ist von dem, was er verkündigt.

2.2. Die Lebenspraxis Jesu. Jesu Sorge um den konkreten Menschen konnte als Heil-von-Gott-her gedeutet werden. An drei Aspekten seines Verhaltens soll dies aufgezeigt werden. Die Wundertaten Jesu sind ein Angebot der wohltuenden Wirklichkeit der Gottesherrschaft. Jesu Freiheit, Gutes zu tun, zeigt sich in der Tischgemeinschaft mit den Jüngern und den Ausgestoßenen und in seiner Lebensgemeinschaft mit denen, die ihm gefolgt sind. In seinem Verhältnis zu Gott erscheint Jesus als der Befreier des Menschen aus einem bedrängenden Gottesbild. Die Quelle dieses ganzen Verhaltens, der Botschaft und der Praxis und das eigentliche Lebensgeheimnis Jesu ist seine ursprüngliche Abba-Erfahrung.

2.2.1. Die Wunder Jesu. Bezüglich der Wunder Jesu weist S. darauf hin, daß wir zuerst der Frage nachgehen sollen, was die Evangelien meinen, wenn sie Wunder Jesu erzählen. Erst in zweiter und dritter Instanz soll gefragt werden, ob und welche Wunder Jesus tatsächlich getan hat. Wenn Wunder Jesu erzählt werden, geschieht dies nicht in der Perspektive des Durchbrechens bestimmter Naturgesetze. Im Vordergrund steht die Überzeugung, daß sich in Jesu Verhalten die Macht des Guten innerhalb einer Geschichte, die unter der Macht des Bösen leidet, als siegreich erweist. Dies zeigt sich deutlich in den Wunderüberlieferungen der Logienquelle. Was thematisiert wird, ist vor allem die Herkunft, die Macht, aus der sich dieses «verwunderungerregende» Auftreten Jesu erklären läßt.

Bestimmte Exorzismen und Heilungen, die Jesus verrichtet hat, erlaubten es, in ihm den eschatologischen Propheten zu erkennen. Er übt die Wunder aus, die traditionsgemäß dem Propheten der endgültigen Heilszeit zugeschrieben werden. Wenn einmal diese Identifikation Jesu mit dem eschatologischen Propheten historisch begründet vorliegt, kann man Jesus auch eine weitere eschatologische Wundertätigkeit zuschreiben: in seinem Auftreten bricht sich die Gottesherrschaft mit der Tat Bahn.

In der Evangelien-Tradition, die S. von der Mk-Tradition her untersucht, zeigt sich, daß die Wunder keine legitimierenden Zeichen sind. Es geht lediglich um den Aufweis, daß in Jesu Auftreten Heil-von-Gott-her erfahren wird. In ihm erfährt man die wohltuende Präsenz der Gottesherrschaft.

Die Evangelien weisen ausdrücklich auf das Verhältnis der Wunder zum Glauben hin. Die ganze Sendung Jesu zu Israel und die in diesem Kontext gewirkten Wunder haben diesen Sinn: als konkretes Heilsangebot wollen sie den Menschen zum Glauben *an Gott* führen. Gewisse Wunder weisen aber auf den mangelhaften oder kleinen Glauben der Jünger hin. Die schon anwesende und wirksame Glaubensgemeinschaft mit Jesus sollte eigentlich Wunder überflüssig machen. Das dennoch gewirkte Wunder ist dann ein Appell, es will die Inkonsequenz des mangelnden Glaubens tadeln.

2.2.2. Die Tisch- und Lebensgemeinschaft mit Jesus. Ein weiteres Verhalten Jesu, in dem Gottes Sorge für den Menschen zum Ausdruck kommt, ist seine befreiende und erfreuende Tischgemeinschaft mit den Ausgestoßenen.

Zuerst sei aber auf das existentielle Unvermögen der Jünger, in Jesu Nähe zu fasten oder traurig zu sein (Mk 2,18–20), hingewiesen. Die konkrete Präsenz Jesu, erfahren als Manifestation der Güte Gottes, macht das Fasten unmöglich. Dieses Verhalten der Jünger wirft ein Licht auf die positive Bedeutung der Tischgemeinschaft mit dem irdischen Jesus [1]. In dieser Tischgemeinschaft – dem Bild der eschatologischen Heilsgemeinschaft – realisiert sich jetzt schon das sündenvergebende und kommunikationsstiftende Heilsangebot Gottes, das keinen ausschließt. Jesus tritt auch als Gastgeber auf (Brotvermehrung) und nach seinem Tod erneuert er die Tischgemeinschaft mit den Seinen. Von besonderer Bedeutung ist sodann das Abschiedsmahl mit den Jüngern.

[1] J. Roloff: Das Kerygma und der irdische Jesus. Göttingen 1970.

Ein weiteres Element in Jesu Praxis des Reiches Gottes tritt in der Lebensgemeinschaft Jesu mit seinen Nachfolgern hervor. Diese Gemeinschaft ist durch eine freie Berufung bestimmt. Die Jünger haben an der Sendung Jesu zu Israel teil. S. weist darauf hin, daß die Berufungsgeschichten am Modell der Bekehrung dargestellt werden. Eine radikale Umkehr geht – nach dem vorgegebenen griechisch-jüdischen Schema – mit dem Abschied von Familie, von Hab und Gut, mit einem gesellschaftlichen Bruch zusammen. Die Umkehr selbst ist durch die unmittelbare Nähe des Gottesreiches gefordert. Die Nachfolge Jesu wird so zu einem dem Reich Gottes und seinen Forderungen angemessenen Verhalten. Die vor-österliche Nachfolge Jesu bedeutet also: sich auf Jesu Verkündigung hin zu Gott bekehren. Erst nach Ostern können die christologischen Implikationen der Nachfolge so expliziert werden, daß sie ausdrücklich zu einer Bekehrung zum auferstandenen Gekreuzigten wird.

2.2.3. Der Gott Jesu. Eine tiefgehende Analyse über Jesu Verhältnis zu Gott schließt das Kapitel über die Lebenspraxis Jesu ab. Zu diesem Zweck geht S. zunächst auf Jesu Haltung zum Gesetz ein. Hier stützt er sich vor allem auf die Untersuchungen von K. Berger [2]. Aufgrund einer sorgfältigen Exegese der Texte aus Q und Mk, in denen Jesu Haltung zum Gesetz zur Sprache kommt, folgert S., daß Jesus das Gesetz eigentlich radikalisierte, indem er die tiefe Heilsabsicht des Gesetzes explizierte. Das Gesetz ist ein Geschenk Gottes, nicht eine Last, die den Menschen zerdrückt. Jesus stellt nicht das Gesetz als solches, sondern die Gesetzespraxis unter die Kritik der auf Menschlichkeit bedachten Gottesherrschaft. Das Gesetz soll dem Menschen die Freiheit schenken, Gutes zu tun. Dies bedeutet keinen Libertinismus, sondern Verschärfung der Tora, mit der Forderung, den Kairos Gottes in den konkreten Umständen zu lesen. Erst nach Ostern wird Jesu Haltung als ein Vollmachtsanspruch dem Gesetz gegenüber ausdrücklich christologisch gedeutet. Die Tempelreinigung muß in dieser Perspektive als eine prophetische Tat Jesu gesehen werden: keine radikale Kritik an Tempel und Kult, sondern eine Anklage des Bruches zwischen Theorie und Praxis im Judentum. So wie der Sabbat ist auch der Tempel für Jesus ein Zeichen des göttlichen Gnadenwillens mit Israel. In der Linie der Propheten will Jesus zur eschatologischen Umkehr auffordern. Hier tritt erneut eine der Grundansichten des ganzen Buches hervor. In Anschluß an K. Bergers Thesen ist S. der Meinung, daß Jesus eigentlich nicht «messianisch», sondern als der «eschatologische Prophet» von Gott her auftrat.

In den vier Evangelien wird auf den Zusammenhang zwischen der Tempelreinigung und der Verhaftung Jesu hingewiesen. Das Auftreten eines eschatologischen Propheten, der in Israel Glauben an Gott und Umkehr bewirken will, Jesu kritische Haltung zu Gesetz, Sabbat und Tempel sind Anlaß zu einer gewissen Popularität und rufen sogar «messianische» Erwar-

[2] K. Berger: Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. 1. Teil: Markus und Parallelen. (WMANT, 40). Neukirchen/Vluyn 1972.

tungen ins Leben. Bei den Führern wird das gleiche Auftreten als Bedrohung des offiziellen Establishments gesehen. Jesu kritische Haltung zum Gesetz und die sich auf ihn stützende Praxis der alten Kirche Israel gegenüber finden ihre spätere griechisch-jüdisch bedingte Zusammenfassung in den Perikopen über das Verhältnis von Gottes- und Menschenliebe (Mk 12,28–34 par.).

Indem Jesus die Gesetzesideologie als eine Orthodoxie entlarvt, die in einem gebrochenen Verhältnis zur Orthopraxis steht, befreit er den Menschen aus einem bedrängenden Gottesbild. Er führt die Verpflichtungen des Gesetzes auf ihr tiefstes Anliegen zurück, Gottes befreiendes Heilsangebot an den Menschen zu sein.

Jesu eigene Gotteserfahrung ist die Quelle seines befreienden Auftretens. Dies bedeutet umgekehrt, daß wir auf Jesu Botschaft und Praxis und auch auf das prophetische Selbstverständnis, mit dem er auftrat, angewiesen sind, um Jesu Verhältnis zu Gott und somit den Grund seiner ganzen Persönlichkeit zu erfassen. Was als historisch sicher angenommen werden kann, ist die unkonventionelle Gewohnheit Jesu, Gott «Abba» zu nennen. Dies weist wenigstens auf eine tiefe Intimität mit Gott hin. Eine derartige Anrede Gottes, verbunden mit dem Inhalt der Botschaft Jesu, mit seinem ganzen Lebensweg, ruft das theologische Fragen nach der Person Jesu selber wach: Wer ist er, woher holt er die unbedingte Heilsgewißheit, wovon seine Botschaft des kommenden Gottesreiches zeugt? S. meint, daß Jesus gerade aufgrund seiner ursprünglichen Abba-Erfahrung dem Menschen eine Botschaft von Hoffnung bringen kann, die nicht aus der menschlichen Leidensgeschichte herzuleiten ist. Jesus kann durch Wort und Tat den Menschen zum Glauben an Gott aufrufen. Dieser Gott ist eine zukunft-eröffnende, befreiende und liebende Person. Angesichts der Verwerfung der Botschaft Jesu und seines Todes bleibt aber eine bedrängende Frage: War das alles Illusion und Utopie? Dieser Frage wendet S. sich im folgenden Abschnitt des 2. Teils zu.

2.3. Verwerfung und Tod. Die historisch-kritische Untersuchung über den Tod Jesu kann sich der Spannung zwischen der Glaubensinterpretation und der historischen Rekonstruktion nicht entziehen. Eine zweifache Frage drängt sich auf: Wie hat das frühe Christentum den schmachvollen Tod Jesu gedeutet? Wie hat Jesus selber seinen eigenen Tod auf dem Hintergrund seiner Botschaft und Praxis verstanden?

2.3.1. Die Deutungen des Todes Jesu. Bezüglich der ersten Frage treten drei neutestamentliche Deutungen in den Vordergrund: Jesus starb eines prophetischen Märtyrertodes, – der Tod Jesu hat einen Platz innerhalb der göttlichen Heilsordnung, – Jesu Tod ist ein Opfer, das die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen bewirkt.

Für die Darstellung der ersten Deutung – vor allem Apg und Q – stützt S. sich auf die Analysen von STECK [3] und BERGER. Er weist darauf hin, daß

[3] O. H. STECK: Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. (WMANT, 23). Neukirchen–Vluyn 1967.

es sich hier um ein Kontrast-Schema handelt, in dem der Gegensatz zwischen der Hinrichtung Jesu durch die Führer des Volkes und der Erhöhung bei Gott im Vordergrund steht. Diese Deutung situiert sich innerhalb der deuteronomistischen Geschichtsauffassung mit ihrem Motiv des allgemeinen Ungehorsams Israels, die typologisch in der Aussage des Prophetenmordes ausgedrückt wird. Jesus wäre dann der eschatologische Prophet und Gesetzeslehrer, der von seinen Opponenten als Pseudo-Prophet und Irrlehrer hingerichtet wurde. Nicht der Tod selber, sondern die Polemik gegen die Mörder wäre hier zentral.

Die zweite, heilsgeschichtliche Deutung begegnet in der Mk-Tradition, und zwar im synoptischen Material der Passionsgeschichte. Typischer Ausdruck ist das göttliche «dei», unter dem das Schicksal der endzeitlichen Heilsfigur steht. Dem Tod Jesu selber wird keine Heilsbedeutung zugemessen. In diesem Kontext werden auch die Psalmen des leidenden Gerechten verwendet. S. zeigt ausführlich, wie die Theologie des Leidens des Gerechten, die einen sapientiellen Hintergrund hat und in der apokalyptischen Literatur zur vollen Entfaltung kam, tief in der jüdischen Spiritualität verwurzelt ist. Der Gerechte leidet gerade wegen seiner Gerechtigkeit und Gesetzestreue. Die Perspektive einer definitiven Rettung und Verherrlichung ist noch abwesend.

Die letzte, soteriologische Deutung versteht Jesu Tod als einen erlösenden Versöhnungstod: er ist gestorben «für uns», wegen unseren Sünden. Das vor-paulinische und vor-synoptische Material, in dem die «hyper»-Formeln begegnen, ist eher gering. Erst in einer späteren Phase wurde die soteriologische Deutung zur entscheidenden Kraft der paulinischen Christologie, des Hebräerbriefes, der deutero-paulinischen Briefe, der Apokalypse und des Johannesevangeliums. Es ist äußerst schwer, ein nachweisbares Band zwischen Jes 53 und der soteriologischen Deutung aufzuzeigen. Das eher negative Resultat der Versuche, die soteriologische Deutung auf Elemente der spätjüdischen Theologie zurückzuführen, wirft die Frage auf, ob dieses Motiv nicht in einer Erinnerung an Jesu letzte Lebenstage und in seinem Versuch, selber mit dem bevorstehenden Tod «fertig» zu werden, begründet ist. Dies führt uns auf die Frage zurück, wie Jesus selber seine Verwerfung und seinen Tod verstanden hat.

2.3.2. Wie hat Jesus seinen Tod verstanden? Gerade in einer Theologie, die sich an erster Stelle für das Leben, die Botschaft und die Praxis Jesu interessiert, soll auch der Bruch, der innerhalb der jüdischen Gemeinschaft durch den Kontakt mit Jesus entstand, einen wichtigen Platz einnehmen. Jesu Leiden und Tod sind Folgen des Konfliktes, den er in seinem Leben hervorgerufen hat. Der konkrete Entschluß, nach der Verwerfung seiner Botschaft in Galiläa nach Jerusalem zu gehen, schließt ein, daß Jesus mit der Möglichkeit eines totalen Scheiterns und sogar eines gewaltsamen Todes rechnen mußte.

Nun drängt sich die Frage auf, ob Jesus diesen möglichen Tod – auf dem Hintergrund seiner Gottverbundenheit und seiner Botschaft des nahen Gottesreiches – einfach in einem radikalen Gottvertrauen angenommen hat, oder ob er gerade durch das Scheitern seiner Mission dem Reich Gottes als

souveränem und freiem Geschehen von Gott her zum Durchbruch verhelfen wollte.

Im Anschluß an J. Roloff stützt S. sich auf eine Zahl von Texten (Mk 10,45; Lk 22,27; Lk 12,37b; Jo 13,1–20), die in die Abendmahlstradition weisen und in denen von der unbedingten Dienstbereitschaft Jesu die Rede ist. Hat Jesus seinen Tod als einen Liebesdienst begriffen? Warum findet sich diese Deutung gerade in der Abendmahlstradition?

S. geht davon aus, daß das Abschiedsmahl Jesu mit den Jüngern im breiteren Lebenskontext Jesu gesehen werden muß. Die Tischgemeinschaft, die Jesus in seinem Leben anbietet, ist Zeichen des Heiles von Gott her. Angesichts seines nahen Todes bietet Jesus weiterhin dieses Heil an. Dies bedeutet, daß Jesus davon überzeugt ist, daß sein Tod die kommende Gottesherrschaft nicht aufzuhalten vermag. Jesus hat seinen Tod verstanden als auf irgend eine Weise mit dem Heil-von-Gott-her verbunden.

Wenn Jesus vor seinem Tod zeichenhaft Gemeinschaft anbietet, heißt dies, daß das Band zwischen der aktuellen Gemeinschaft mit Jesus und der kommenden eschatologischen Heilsgemeinschaft mit ihm trotz seines Todes bestehen bleibt. Sein Tod wird also in das «für euch», in den Dienst an der Sache Gottes als Sache des Menschen mithineinbezogen. Jesus nimmt seinen Tod also aktiv in seine Sendung vom Heilsangebot auf. Das Selbstverständnis Jesu legt die Basis für eine spätere, jesustreue Interpretation dieses Todes durch die Christen. Dies besagt keineswegs, daß der Gläubige vom «irdischen» Jesus her nicht die christlichen und kirchlichen Vorstellungen von der Heilsbedeutung des Todes Jesu – Lösegeld, Sühnopfer, Stellvertretung – einer Kritik unterwerfen könnte.

Aber so weit sind wir in der «Erzählung» über Jesus noch nicht fortgeschritten. Sein Tod wurde trotz aller späteren Deutung als ein Abbruch der Kommunikation zwischen Jesus und den Jüngern erfahren. Mehr noch, sie haben anscheinend an ihm Anstoß genommen und sind geflüchtet. Wie kamen sie dann dazu, nach einiger Zeit zu verkündigen, daß der Gekreuzigte lebt? Was ist geschehen? Dieser Frage wendet sich der letzte Abschnitt des 2. Teiles zu.

2.4. Der Gekreuzigte lebt. Wenn die Jünger Jesus im Stich gelassen haben und ihn nachher als den Lebendigen verkündigen, müssen sie zu einer neuen Einsicht gekommen sein, einen *Bekehrungsprozeß* durchgemacht haben. Zwischen dem Tod Jesu und der kirchlichen Verkündigung liegt die Ostererfahrung der Jünger, die Erfahrung, daß Jesus auch nach dem Tod konkret Heil anbietet. S. versucht nun zunächst, dieser Erfahrung der Jünger auf den Grund zu gehen. Zu diesem Zweck zeigt er, daß die Traditionen vom leeren Grab und den Erscheinungen den Glauben an den Auferstandenen nicht begründen, sondern ihn auf Grund des apostolischen Zeugnisses voraussetzen.

2.4.1. Das leere Grab. Bei den verschiedenen Traditionen um das heilige Grab in Jerusalem kommt es darauf an, aus den einzelnen Erzählungen die jeweilige Intention herauszuhören. S. geht von Mk 16,1–8 aus und zeigt auf, wie das apostolische Auferstehungskerygma hier im Kontext der kultischen

Verehrung des heiligen Grabes verkündet wird. Gerade am Ort, wo Jesu Abwesenheit am deutlichsten erfahren wird, weist die Botschaft, daß er lebt, auf die neue Fülle seiner Präsenz hin. Die gleiche Geschichte erhält in Mt 28,1–10 einen polemischen Akzent und in Lk 24,1–12 wird sie nach dem Modell einer jüdisch-griechischen Entrückungsgeschichte wiedergegeben. Die individuellen Erfahrungen der neuen Anwesenheit des Gekreuzigten (Maria von Magdala, Emmaus) müssen zwar durch das apostolische, offizielle Zeugnis bestätigt werden, sie zeigen aber, daß der Glaube an den Auferstandenen kein reiner Autoritätsglaube ist. Das kirchliche Kerygma ist immer Appell an den persönlichen Glauben, die neue Beziehung zu Jesus zu vollziehen.

2.4.2. Die Erscheinungen. Wie verhält sich nun das offizielle apostolische Zeugnis über den Auferstandenen zu den Erscheinungen? S. geht von der Bedeutung des «oophthe» (1 Kor 15,3–8) aus. Er nennt es eine «Formel der Einigung», eine Legitimationsformel. Gott hat den gestorbenen und begrabenen Jesus auferweckt und den Aposteln zu sehen gegeben. Sie sind die offiziellen Zeugen dafür, daß der Gekreuzigte lebt. Jesus wird in einer kollektiven, kirchlichen Erfahrung als der Auferstandene zur Sprache gebracht. Es geht nicht um eine objektivierende Feststellung, sondern um die Verkündigung einer guten Nachricht, die im Glauben aufgenommen und auf Grund dieses Glaubens selber Quelle einer neuen Lebenserfahrung wird. Diese Deutung der Erscheinungen wird durch eine Analyse von der «apostolischen Christuserscheinung» an Petrus und die Elf, über die in den Evangelien berichtet wird, bestätigt. Drei Elemente sind darin aufzuweisen: (1) der auferstandene Jesus ergreift die Initiative; was normalerweise unsichtbar ist, gibt sich zu sehen; (2) ein Erkennungsmoment, das mit dem Inhalt des apostolischen Kerygmas gefüllt wird: Jesus wird als der Christus erkannt und anerkannt, er lebt; diese Erkennung bewirkt Anbetung; (3) ein Zeugnis- oder Sendungsmoment. Dies bedeutet, daß die Erkenntnis Jesu als des Auferstandenen eine kirchenbildende Funktion hat, sie legitimiert die apostolische Sendung an die Welt.

Eigentlich wird die Erscheinung als ein Heilshandeln Gottes in Christus verstanden, wodurch die Jünger Jesus mit dem Christus identifizieren und sich gesandt wissen, der ganzen Welt diesen Christus als den auferstandenen Gekreuzigten zu verkünden. Das Moment der «Erscheinung» weist auf den Gnaden- und Offenbarungscharakter des apostolischen Kerygmas und der kirchlichen Praxis hin. Die Geschichten über die Erscheinungen wollen zeigen, daß die christologische Identifikation Jesu von Nazareth eine Gnade Gottes und der Grund der kirchlichen Sendung ist.

Diese Deutung wird schließlich durch eine ausführliche linguistische Analyse des dreimal in der Apg berichteten Damaskuserlebnisses des Paulus bestätigt. In der Bekehrungsvision, aus der eine Sendungsvision erwachsen ist, geht es um Gottes Gnade, die sich im konkreten Verlauf des apostolischen Lebens des Paulus manifestiert. Das Leben des Paulus ist von der Gnade getragen, in ihm wird Jesus Christus sichtbar. Gerade diese Offenbarungsdimension wird anhand einer Erscheinungsgeschichte als ein isoliert-vertikales Geschehen formalisierend dargestellt.

«Jesus sehen» ist ein christologisches Sehen. Eine Jesuserscheinung ist nicht das Objekt einer neutralen Beobachtung. Es geht um eine Glaubenserfahrung, die sich in das christologische Bekenntnis zu Jesus als dem Auferstandenen ausdrückt. Es ist eine persönliche Erfahrung, die die ganze Lebensorientierung ändert. Aber diese Erfahrung wird nur eine offizielle Christuserscheinung genannt, wenn sie eine apostolische Sendung begründet.

2.4.3. Die Ostererfahrung. Wodurch sind die Jünger zu dem christologischen Bekenntnis des auferstandenen Gekreuzigten gekommen? Zur Beantwortung dieser Frage kann man nicht auf die Wirklichkeit der Auferstehung zurückgreifen, denn als eschatologisches Geschehen wird sie nicht unmittelbar im Horizont einer empirisch-historischen Kenntnis erfahren, was aber nicht ausschließt, daß sie als Möglichkeitsbedingung anderer Erfahrungen zur Sprache gebracht wird. Das leere Grab und die Erzählungen über die Erscheinungen setzen das apostolische Auferstehungskerygma voraus. So muß erneut gefragt werden, welches historische Ereignis von den Jüngern als Heilshandeln Gottes in Christus erfahren wurde.

Wie erwähnt, vertritt S. die Ansicht, daß es um einen Bekehrungsprozeß geht, um eine Gnadenerfahrung, die die aktuelle Gemeinschaft mit Jesus neu herstellt. In den Ostererscheinungen vollzieht sich eine Bekehrung zu Jesus als dem Christus. Als Licht der Welt – eine Qualifikation des eschatologischen Propheten – zeigt er seine rechtfertigende und erleuchtende Präsenz. Die Jünger bekennen sich erneut zu ihm und werden zu einer neuen Gemeinschaft konstituiert. Im Namen Jesu Christi und auf Grund eines gläubigen Verstehens der Person Jesu werden sie neu gesammelt. Sie sehen ein, daß die Person Jesu eine konstitutive Bedeutung für das Anbrechen der Gottesherrschaft hat.

Es ist historisch wahrscheinlich, daß Petrus der erste war, der zu der neuen Sicht von Jesus gekommen ist. Aufgrund seiner Bekehrung hat er die Elf wieder zusammengeführt. Dieses historische Geschehen klingt noch in Lk 22,32 nach. Die Gewißheit, daß Jesus lebt, gründet in der konkreten Erfahrung, daß er auch nach seinem Tod Heil-von-Gott-her anbietet. Dieses Heil erfahren die Jünger konkret in eigener Bekehrung als eine Sündenvergebung. Daß der Übergang von der Zerstreuung zur neuen Sammlung letztlich Gnade ist, wird in Erzählungen anhand des Erscheinungsmodells dargestellt. Zugleich wird dadurch das Moment der göttlichen Legitimation des christologischen Bekenntnisses ausgedrückt. Von Gott her ist Jesus in seiner Botschaft und Praxis bestätigt: er lebt. Auch nach seinem Tod bietet er bleibend Heil an. Dieses Heil, das die Jünger in Jesus erfahren, und das Bekenntnis zu Gott, der den Gekreuzigten lebendig gemacht hat: dies ist die Ostererfahrung, die je nach Verstehenshorizont sprachlich verschieden von den Jüngern artikuliert wird.

Dies führt uns zum DRITTEN TEIL des Buches: die christliche Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten.

3. *Die christliche Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten*

Bei der Suche nach der Bedeutung der Auferstehung geht S. nicht unmittelbar von der Glaubensformel «am dritten Tag von den Toten auferstanden» aus. Das ganze Neue Testament ist in auseinanderlaufenden Reflexen über Jesus von Nazareth eine christlich-gläubige Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten. Die kerygmatischen Formeln und das christliche Glaubensbekenntnis sind von der Erinnerung an das historische Auftreten Jesu ermöglicht und getragen.

3.1. Die vor-kanonischen Credomodelle. Ein erster Abschnitt des dritten Teiles ist denn auch vier frühchristlichen Credorichtungen gewidmet, die in den Evangelien zusammengeflossen sind und in denen eine Kontinuität zwischen dem eigentlichen Kerygma und bestimmten Aspekten des Lebens Jesu klar zu Tage treten.

Eine erste Credorichtung – die Maranatha-Christologie – begegnet verschieden nuanciert in Mk und Q. Für beide ist Jesus als der kommende Menschensohn der Herr der Zukunft. Er bringt kommendes Heil. Die Kontinuität mit dem irdischen Jesus wird durch dessen Botschaft von der kommenden nahen Gottesherrschaft hergestellt. Die Personalisierung des Reiches in Jesus als dem kommenden Weltrichter ist hingegen ein Element der Diskontinuität.

Für die frühere Q-tradition [4] ist dieser Kommende der nun schon in der Gemeinde wirksame Herr. Ihr Interesse konzentriert sich hauptsächlich auf die Verkündigung Jesu. Mk und die spätere Q-Schicht zeigen ein größeres Interesse für alle Aspekte des Lebens Jesu, wobei Q den irdischen Jesus mit dem zum Gericht kommenden Menschensohn identifiziert. Bei Mk hingegen wird stärker als in Q der Kontrast zwischen dem irdischen, leidenden Menschensohn und dem erst in der Parusie mit Macht kommenden Menschensohn akzentuiert.

Eine zweite Credorichtung bezeichnet S. als «Theios-Aner»-Christologie oder besser als die Christologie des Salomonischen Davidssohnes. Hier gilt ein besonderes Interesse den Wundern Jesu: in seinem Handeln tritt Gottes Macht zum Vorschein. Wenn die Jünger auch Wunder wirken, so zeigt sich darin nur die göttliche Macht Jesu, die in den Jüngern auch nach seinem Tod wirksam ist. S. meint, daß die Tradition der Erscheinungen sich aus dem gleichen Milieu herleiten läßt: die aktuelle Präsenz Jesu wird in Epiphanie-Terminologie in den Erscheinungen zum Ausdruck gebracht.

Nachher analysiert der Verfasser die Weisheitschristologien, in denen Jesus als der Bote der Wahrheit oder sogar als die präexistente, inkarnierte, erniedrigte und erhöhte Weisheit angesehen wird. Hiermit soll ausgesagt werden, daß Jesus Gott zur Sprache bringt, in die Geheimnisse Gottes einführt.

[4] S. Schulz: Q. Die Spruch-Quelle der Evangelisten. Zürich 1972.

Schließlich untersucht S. die Pascha-Christologien, in denen Tod und Auferstehung Jesu nicht wie in den anderen Christologien die Voraussetzung der Verkündigung der Parusie bilden, sondern direktes Objekt der Verkündigung werden. Das Paschacredo legt einerseits den Nachdruck auf den Heilswert und den versöhnenden Charakter des Todes Jesu, anderseits wird die Heilsbedeutung der Auferstehung als Ausdruck der göttlichen Überwindung von allen Mächten der Ungerechtigkeit – vor allem des Todes – ausgesagt. Für den Christen ist dies aber noch Zukunft. Leiden und Tod Jesu bilden den historischen Ausgangspunkt dieses christologischen Projekts. In den kanonischen Schriften sind die vier vor-kanonischen Credorichtungen sowohl mit ihrem kerygmatischen Anliegen als auch mit dem darin implizierten Interesse für bestimmte Aspekte des Lebens Jesu zu einer Synthese zusammengeflossen. Was die verschiedenen Modelle untereinander verbindet, ist die bleibende eschatologische Relevanz der Person Jesu, die je verschieden in bestimmten zeitgebundenen Grundbegriffen zum Ausdruck gebracht wird.

3.2. Die erste Personidentifikation. Eine Identifikation der Person Jesus steht am Ursprung der verschiedeneen Credorichtungen. Gerade weil den Credomodellen die gleiche Personidentifikation zugrunde liegt, konnten sie in die kanonischen Evangelien zusammenfließen und von den Gemeinden anerkannt werden. S. versucht nun zu zeigen, daß die durch das konkrete Auftreten Jesu unmittelbar normierte vor-österliche Identifikation Jesu mit dem *endzeitlichen Propheten* einen Weg zum Verständnis der Glaubensbekenntnisse und der Hoheitstitel öffnen kann. Um diese Hypothese zu verifizieren, analysiert der Autor zunächst die vorgegebenen Modelle der endzeitlichen Heilsfiguren. Es handelt sich hier um exegetisch sehr umstrittene Begriffe wie der endzeitliche Prophet, der endzeitliche messianische Davidssohn, der Menschensohn.

Es war das konkrete Auftreten Jesu, das beim Volk und bei den Jüngern die Vermutung wachrief, er sei ein Prophet und zwar der eschatologische Prophet, der von Gottes Geist erfüllte Verkündiger der frohen Botschaft der kommenden Gottesherrschaft.

Mit dieser ersten Identifikation klingt schon der ganze Bereich der Hoheitstitel – Christus, Kyrios, Sohn Gottes – mit. S. zeigt dies im einzelnen auf. Eine besondere Aufmerksamkeit wird der christlichen, prophetisch-sapientiellen Interpretation Jesu als leidendem «messianischen Davidssohn» und der Ablehnung des dynastisch-davidischen Messianismus gewidmet. Auf diese Weise kann S. die früh-christliche Jesusinterpretation als eine jüdische Interpretation auf der Ebene der jüdisch-eschatologischen Erwartungen verstehen.

3.3. Von den Toten auferweckt. Erst nachdem so die Grundidee einer Christologie und die Verbindung zwischen dem historischen Auftreten Jesu und der christlichen Verkündigung herausgestellt wurde, unternimmt S. eine direkte Analyse der biblischen Bekenntnisformeln der Auferstehung. Dazu braucht es zuerst eine Darstellung der spät-jüdischen Auffassungen über das Leben nach dem Tod. Die Analyse zeigt, daß es zur Zeit Jesu keine einheit-

lichen Lösungen für dieses Problem gab, das Israel erst seit wenigen Jahrhunderten beschäftigte. Die Aufnahme der Verfolgten in den Himmel, später aller frommen und gerechten Juden, konnte zwar in der Kategorie der leiblichen Auferstehung zur Sprache gebracht werden, eine Notwendigkeit war dies jedoch nicht. Wenn von einer allgemeinen Totenauferstehung die Rede war, wurde sie nicht als Heilsgeschehen verstanden, sondern als notwendige Bedingung, um lebendig beim Urteil erscheinen zu können. Die Auferstehung Jesu ist hingegen ein Heilsgeschehen, ein eschatologisches Heilshandeln Gottes, das sich in Jesus vollzieht. Der Heilscharakter der Auferstehung wird durch die Zufügung «am dritten Tag gemäß den Schriften» besonders unterstrichen. Bekanntlich enthält der Ausdruck «am dritten Tag» nicht nur eine chronologische Zeitangabe, sondern eine Heilsbestimmung: es ist der kritische, entscheidende Tag, der nach einer kurzen Zeit der Bedrängnis – des Leidens und des Todes – eine neue Wende bringt.

In bezug auf die Auferstehung Jesu heißt dies: Gottes eschatologisches Heilshandeln ist in Jesu Auferstehung Wirklichkeit geworden. Es erschließt in unserer Geschichte eine radikale Neuheit und eine hoffnungsvolle Zukunft. Obwohl die Geschichte weitergeht, ist in Jesus, im auferstandenen Gekreuzigten, endgültiges Heil-von-Gott-her verwirklicht. Jesus, der die bald kommende Gottesherrschaft verkündigte, hat sich trotz Verwerfung und Tod nicht getäuscht. Gott hat ihn angenommen, sich mit ihm identifiziert, indem er ihn aus den Toten hat aufstehen lassen: in ihm ist das Reich Gottes gekommen. Dies ist die fundamentale Glaubensintuition, die die ersten Christen zur Sprache brachten, als sie verkündeten, daß Jesus auferstanden sei.

Mit der Auferstehung Jesu hat die Endzeit, in der der Geist Gottes gesandt wird, angefangen: es ist die Zeit der Sündenvergebung und des neuen Gesetzes, eine Zeit auch der Freiheit, die in Jesu Leben als einer in Gottes absoluter Freiheit gegründeten Freiheit konkret erfahren wurde.

3.4. Von einer Theologie von Jesus zur Christologie. Im folgenden Abschnitt soll nun der Übergang von der «Theo-logie von Jesus» zur Christologie vollzogen werden. Die bisherige Analyse zeigte, daß die verschiedenen Hoheitstitel funktional verstanden werden sollten. Sie wollen zum Ausdruck bringen, daß Gott in Jesus auf eine endgültige Weise zum Heil der Menschen gehandelt hat. In der konkreten historischen Person Jesus von Nazareth wird man mit einer irdischen Erscheinung konfrontiert, in der über das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott selber entschieden wird. Angesichts dieser definitiven Heilsfunktion Jesu kann die Frage: «Wer ist denn dieser Jesus selber?» nicht unaufgeklärt bleiben. Hier setzt eine zweite Reflexion an: es geht um die gläubige Vertiefung der Einsicht in die schon interpretierte und identifizierte Person Jesu.

S. macht hier den erhellenden Unterschied zwischen «first order assertion» und «second order assertion». Er situiert die «Theo-logie von Jesus», die Aussagen über die Erfahrung des Heils in Jesus auf die erste Ebene. Die christologischen Aussagen, in denen der Nachdruck auf der Identitätssuche liegt, sind «second order assertions». In ihnen wird Jesus «thematisiert», in-

soweit er als Person in seiner Botschaft und Praxis mit-impliziert war. In der vorliegenden Arbeit ging es S. nicht darum, die «second order assertions» der ganzen christologischen Dogmengeschichte darzustellen. Nur ein kurzer Hinweis auf die Interpretationsgeschichte bis Chalkedon sollte zeigen, daß es unausweichlich zu einer genaueren Personidentifikation Jesu kommen mußte, daß aber der Verstehenshorizont, in dem sie sich vollzog, nicht notwendig und unabänderlich der gleiche sein muß. Damit wird nicht die Legitimität der alten Formeln angezweifelt. Wohl aber soll gezeigt werden, wie sie in einem kulturell anders orientierten Milieu neu interpretiert werden können.

Das Verhältnis Jesu zu Gott, dem Vater, steht im Zentrum der wachsenden Reflexion innerhalb der Traditionen des Neuen Testaments. In einigen sehr dokumentierten Seiten zeigt S. die verschiedenen Bedeutungen des Sohnbegriffs auf. Er kommt zum Ergebnis, daß drei auseinandergehende Interpretationen im Neuen Testament zusammenkommen: (1) Jesus ist der Sohn Gottes als messianischer Davidssohn (für Israel) und als Abrahamssohn (für alle Völker). (2) Jesus ist auf eine besondere Weise der Sohn Gottes kraft der Auferstehung und kraft der Geistsendung bei seiner Johannestaufe, kraft der Geistesgabe bei seiner Empfängnis und Geburt. (3) Jesus ist der Sohn Gottes auf präexistente Weise.

Diese christologischen Aussagen haben alle einen funktionalen und heilsgeschichtlichen Sinn. Jüdisch-christlich gesehen geht es aber zugleich um eine Wesensbestimmung Jesu. Die Titel geben eine Jesusinterpretation, so wie er von Gott aus zu deuten ist. Es handelt sich nach S. s. Ansicht nicht um eine griechische, sondern um eine heilsgeschichtliche, jüdische Wesensbestimmung. Die Titel umfassen das ganze Leben Jesu, insoweit dieses von Gott aus seinen endgültigen Sinn erhält: in ihm begegnet Heil-von-Gott-her-Jeder neue Name, den man Jesu gibt, sollte dieser sinngebenden Dimension seines Lebens und seiner Person gerecht werden. Ein kurzer Überblick über die christologische Reflexion zeigt, wie die alte Kirche auf ihre Weise dieser Aufgabe treu geblieben ist. Den jeweiligen philosophischen und kulturellen Umständen gemäß wollte sie das Glaubensbekenntnis – Heil-von-Gott-her in Jesus sicherstellen.

Dies gilt zunächst für die griechischen christologischen Einsichten, bei denen die Idee einer Erlösung als Wiederherstellung der «imago Dei» durch «paideia» zugrunde liegt. Die hellenistische Identität von «Vergöttlichung» und «Humanisierung» wird in der Person Jesu konkretisiert.

In der lateinischen Sicht herrscht die Idee einer Rechtsordnung, ihrer Verletzung und Wiederherstellung vor. Die Rolle der menschlichen Freiheit bei der Erlösung wird stärker mit Nachdruck versehen. In menschlicher Freiheit und durch sie wird göttliche Erlösung vermittelt. Dies geschieht gerade in Jesus. Obwohl die Erlösung eine göttliche Gabe ist, muß sie in der Geschichte der menschlichen Selbstbefreiung stattfinden.

Die verschiedenen christologischen Modelle wollen eigentlich in einem je neuen Verstehenshorizont das christliche Bekenntnis, daß in Jesus definitives Heil von Gott her erfahren wird, zeitgemäß ausdrücken und absi-

chern. Es bleibt die Frage offen, ob wir heute nicht auch das Recht haben, unseren Glauben und unsere Erfahrung des Heils in Jesus in eigenen Modellen auszusagen.

Diese Frage beherrscht den VIERTEN TEIL des Buches: Für wen halten wir Jesus? Wer ist Jesus für uns heute?

4. Für wen haltet ihr mich?

S. möchte nicht fertige neue Modelle anbieten. Er versteht vielmehr sein Werk als Prolegomena. Er will Perspektiven öffnen und Grenzen ziehen, innerhalb deren eine «neue» Christologie sich entfalten sollte.

4.1. Das Erbe der Aufklärung. In einem ersten Abschnitt analysiert der Verfasser die heutige christologische Krisis und ihre Voraussetzungen. Unsere Problematik ist durch eine Wende unseres sozial und historisch bedingten Erfahrungshorizontes und der damit verbundenen Verstehensmodelle beeinflußt. S. weist darauf hin, daß die Aufklärung eine derartige Wende war, die einen Bruch mit der Tradition bewirkte. Das Grundproblem ist nun: Wie kann einem einmaligen, geschichtlichen Faktum – Jesus von Nazareth – eine universale Bedeutung beigemessen werden? Diese Frage klingt schon in Lessings Aussage an, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können.

Hier wird eine Antithese aufgestellt zwischen Wahrheiten aus der Vergangenheit, über die wir historisch informiert werden können, und den hier und jetzt erlebten Wahrheiten und Geschehnissen, die wir selber erfahren und von denen wir eine rationale und unmittelbare Evidenz besitzen. Eine positive historische Offenbarung ist nur sinnvoll, wenn sie als eine Erziehung zur rationalen, inneren Wahrheit verstanden wird. Was aber früher für den Zustand der menschlichen Vernunft notwendig war, ist für die aufgeklärte Vernunft kontingent und schließlich überflüssig.

In der Linie dieses Rationalismus haben bestimmte – von S. nicht näher genannte – Christologien ein Jesusbild entworfen, in dem Jesus als die historische Vermittlung einer universalen religiösen Erfahrung dargestellt wird. In dieser Perspektive wird wohl angenommen, daß ein historischer Mensch einen absoluten Wert offenbart, aber die Absolutheit kann nicht in der historischen Vermittlung selbst situiert werden. Dadurch wird der christlichen Behauptung, es gebe ein wesentliches Band zwischen der Person Jesu und seiner Botschaft vom kommenden Reich, jeder Sinn entzogen. S. weist darauf hin, daß diesen christologischen Tendenzen eigentlich eine rationalistische Unterbewertung der geschichtlichen Forschung zugrunde liegt. Dazu bleibt das Reden über eine allgemeine religiöse Erfahrung, die in Jesus in Erscheinung tritt, eine Abstraktion, die der konkreten Vielheit und Verschiedenheit religiöser Erfahrungen nicht gerecht wird. Die kritischen Ansätze der Aufklärung sind also nicht uneingeschränkt zu übernehmen. Die Christologie kann aber der Anfrage der Aufklärung nicht ausweichen: die einmalige Uni-

versalität des historisch-partikularen Menschen Jesus soll neu durchdacht werden. Hier setzt der nächste Abschnitt des vierten Teiles an.

4.2. Die menschliche Leidensgeschichte auf der Suche nach Sinn und Befreiung. S. geht davon aus, daß die universale Bedeutung des konkreten Menschen Jesus nur innerhalb eines universalen Verstehenshorizontes aufgezeigt werden kann.

Dieser Verstehenshorizont ist nicht der theoretische Begriff des Menschseins. Nach S. s Ansicht soll die Frage nach der universalen Bedeutung Jesu – d. h. die christologische Frage – in den nicht theoretisierbaren Horizont der menschlichen Leidensgeschichte, in ihrer Suche nach Sinn und Befreiung beantwortet werden.

S. geht davon aus, daß die Frage nach einem universalen Sinn der Geschichte als Frage sowohl unausweichlich als auch theoretisch unlösbar ist. Ein nie aufgehender Rest von Leiden, Gewalt und Ungerechtigkeit widersetzt sich dem rationalen Systemdenken. Die Geschichte bleibt der Bereich der Endlichkeit und der Zweideutigkeit, in dem Sinn und Unsinn koexistieren. Dies heißt also, daß wir nicht theoretisch auf eine universale Sinntotalität vorausgreifen können. Dennoch ist in den einzelnen Sinnerfahrungen und in den Kontrasterfahrungen wenigstens die Frage nach einem universalen Sinn mitgegeben.

In der religiösen Wirklichkeitserfahrung, so wie sie sich im Christentum konkretisiert, wird nun gerade, angesichts jeder Form des Bösen und des Leidens, ein universaler Sinn thematisiert. Gläubig wird bekannt, daß in Jesus Christus ein umfassender Sinn der Geschichte gegeben ist. Mit diesem Bekenntnis zieht der Gläubige sich nicht auf eine unkritische Weise in eine sturmfreie Zone zurück. Im Gegenteil, es handelt sich hier vielmehr um eine These, um eine offene Frage, die im theologischen Denken als eine Hypothese funktioniert. Der Theologe identifiziert zunächst hypothetisch das christliche Bekenntnis mit einer Antwort, die den in jeder Sinnerfahrung implizierten universalen Sinn als eine Wirklichkeit bestätigt. Diese Hypothese muß aber an den konkreten Gegebenheiten der menschlichen Erfahrung verifiziert, bzw. falsifiziert werden.

S. weist darauf hin, daß hier ein deutlicher Bruch mit seiner eigenen philosophischen Vergangenheit vorliegt. Unter dem Einfluß von D. M. De Petter und dessen Epistemologie situierte S. früher die Möglichkeit der Erkenntnis eines Totalsinnes auf der Ebene der in unserer begrifflichen, ausdrücklichen Kenntnis implizit mitgegebenen Wirklichkeitsintention. Diese Wirklichkeitsintention ist eine Offenheit für die Realität in ihrer Konkretheit als sinnvolle Totalität. Auf diese Weise kann die endliche Erkenntnis ihren partikularen Standpunkt auf einen in jeder Sinnerkenntnis partizipativ mitgegebenen Totalsinn hin transzendieren. Der Ausgangspunkt der jetzigen Überlegungen ist nicht länger die epistemologisch entfaltete Partizipationsidee, sondern die bei der Praxis und der geschichtlichen Sinnvermittlung ansetzende Idee der Antizipation. Jeder bestimmte oder identifizierend antizipative Totalsinn funktioniert denn auch vor der kritischen Reflexion als eine Hypothese, dessen kognitiver Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt sich indi-

rekt durch Verifikation am Material unserer menschlichen geschichtlichen Erfahrungen zu bewähren hat. Diese Verifikationsstruktur gilt auch für religiöse Glaubenssätze. Ihre Implikationen können auf ihre persönliche, soziale, historische und politische Relevanz hin indirekt überprüft werden [5]. Die Frage nach der universalen Bedeutung Jesu verweist uns also nicht auf einen theoretischen Verstehenshorizont, sondern an den nicht-theoretisierbaren Verstehenshorizont der menschlichen Geschichte und die mit ihr mitgegebene Frage nach Sinn angesichts der negativen Kontrasterfahrungen und den partikularen Sinnerfahrungen. Der Glaube an einen letzten, universalen Sinn kommt nur wirklich zur Geltung in einer Praxis, die das Böse und das Leiden aufgrund der religiösen Verheißung, daß es anders möglich ist, zu überwinden versucht. Dieser geglaubte universale Sinn kann gerade angesichts der konkreten Leidensgeschichte thematisiert werden. Denn die Kontrasterfahrung des Leidens enthält eine eigene Erkenntniskraft. Diese Erkenntnis richtet sich kritisch gegen den ziellosen, rein-kontemplativen Versuch der Totalperzeption eines theoretischen Einheitssystems und gegen die weltbeherrschende und zielstrebige Kenntnis von Wissenschaft und Technik auf. Die kritische Erkenntniskraft des Leidens ist das negative und dialektische Bewußtwerden eines Verlangens und einer Frage nach kommendem Sinn, nach Freiheit und Heil. Sie appelliert an eine zukunft-eröffnende Praxis.

4.3. Jesus, Parabel Gottes und Paradigma von Menschlichkeit. Welchen Platz hat nun die Botschaft und die Praxis Jesu innerhalb dieser noch nicht abgeschlossenen Leidensgeschichte, die nach Heil und Befreiung sucht? Mit dieser Frage sind wir beim letzten Abschnitt des Buches angelangt.

4.3.1. Gottes Heilshandeln in der Geschichte. Wer einigermaßen mit S. s Theologie vertraut ist, wird sich nicht darüber wundern, daß die Antwort auf diese Frage bei einer Theologie der Schöpfung und der Offenbarung ansetzt. In der Christologie wird ein einmaliges und geschichtliches Heilshandeln Gottes gläubig zur Sprache gebracht. Darum soll zunächst geklärt werden, was der Ausdruck «Heilshandeln Gottes in der Geschichte» überhaupt meint.

In unserer Rede über Gott sind wir auf unsere geschichtlichen Erfahrungen und auf eine endliche Begrifflichkeit angewiesen. Wir wären denn auch nicht im Stande, über Gottes Handeln in der Geschichte zu reden, wenn dieses Handeln auf eine solche Weise transzendent wäre, daß es nicht geschichtlich erfahrbar und – im Glauben – interpretierbar wäre. Gottes Transzendenz ist eine Transzendenz-durch-Immanenz. Dies trifft zuerst und zutiefst für das schaffende Handeln Gottes in der Welt zu. S. weist darauf hin, daß – in gläubiger Sicht – der Mensch in seinem Mensch-sein gerade durch sein «von-Gott-sein» sich selbst gehört. Es handelt sich hier nicht um zwei Teilsapekte, sondern um zwei Totalaspekte der einen unteilbaren Wirklich-

[5] Vgl. ähnliche Ausführungen in W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt 1973.

keit des Mensch-seins. Für den Gottgläubigen ist jedes Geschöpf nach eigenem Maß ein konstitutiver Hinweis auf Gott. Und der Appell zur Gemeinschaft, der vom Mitmenschen ausgeht, wird auf diese Weise zur menschlichen Gestalt einer göttlichen Einladung, ein Zeichen der göttlichen Liebe. Weil die Schöpfung nur eine geschenkhafte Präsenz Gottes ist, wird sie Gott nicht nur offenbaren, sondern ihn auch verschleiern. Nur von dem aus, was nicht Gott ist, öffnet sich für uns eine Perspektive auf Gott. Gerade weil Gottes Transzendenz nicht durch seine Immanenz in der Schöpfung konstituiert wird, gibt es zwischen Gott und seiner Schöpfung nur eine vermittelte Unmittelbarkeit. Im Menschen wird Gottes überwältigende transzendente Immanenz zur Berufung, zur Frage nach Begegnung. Gottes besonderes Handeln in der menschlichen Geschichte kann als ein Heilshandeln bezeichnet werden. In seiner Geschichte sucht der Mensch nach Spuren dieses besonderen Heilshandelns. Gerade das befreiende Handeln des Menschen, der nach einem Heil von Gott her sucht, wird zum Zeichen, in dem Gott sich indirekt als Heil des Menschen offenbart.

Wenn nun in Jesus von Nazareth ein definitives, eschatologisches Heilshandeln Gottes gläubig erkannt wird, dann muß dieses Bekenntnis einen Anhalt in der historischen Erscheinung Jesu finden, indem darin gerade eine überwältigende Gottesimmanenz sichtbar wird. In seinem ganzen Menschsein ist Jesus die entscheidende, historische Erscheinung des definitiven Heilshandelns Gottes. Wie diese beiden Totalaspekte des Menschen Jesus von Nazareth zur Sprache gebracht werden müssen, ist das christologische Problem.

4.3.2. Das christologische Problem. Eine Christologie ist nur als eine Glaubensaussage über die Totalität des Lebens Jesu möglich. Das Dilemma, ob Heil in Jesus oder im auferstandenen Gekreuzigten zu finden sei, muß abgelehnt werden. Das Heil, das Jesus in seiner Botschaft und Praxis auch angesichts der Verwerfung und des Todes anbietet, wird von Gott her in der Auferstehung bekräftigt. Die Botschaft und Lebenshaltung Jesu weisen darauf hin, daß die menschliche Geschichte gerade in ihrem Versuch der Selbstbefreiung und in ihrem Scheitern vom lebendigen Gott auf eine transzendente Weise umgriffen wird.

Glauben an den irdischen Jesus heißt darum, ihn als den von Gott gesandten eschatologischen Propheten von und für Israel erkennen. Er ist der vom Geiste Gottes erfüllte, der die Herrschaft Gottes verkündet und sie in Wort und Tat nahebringt. Glauben an den auferstandenen Jesus bedeutet, ihn in seiner universalen Heilsbedeutung für alle Menschen erkennen. Als ein Handeln Gottes an und mit Jesus bekräftigt die Auferstehung Jesu Botschaft und Praxis, sie enthüllt aber auch die Person Jesu selber in ihrer unlöslichen Verbundenheit mit Gott und mit der Botschaft des Heils.

Jesu Leben, Tod und Auferstehung stellen uns vor die Gottesfrage. Wir sind gefragt, ob wir bereit sind, uns zu einem Gott zu bekennen, der mit der Bekräftigung der Person Jesu in der Auferstehung auf die Verwerfung der Botschaft, der Praxis und der Person Jesu antwortete. Gerade weil Gottes Bestätigung die Person und die ganze Lebensaufgabe Jesu betrifft, kann das

Bekenntnis zu Gott und der von Jesus verkündeten Herrschaft die konkreten Züge eines Christusbekenntnisses erhalten.

In seinem Bekenntnis zu Gott muß der Gläubige angesichts der konkret erfahrenen Leidensgeschichte auf die historische Legitimation dieses Bekenntnisses verzichten können. In seiner Praxis des Reiches Gottes und im Einsatz für eine gerechtere Welt muß er ebenso bereit sein, auch auf die Selbstrechtfertigung und auf die theoretische Versöhnung von Heil und Leidensgeschichte zu verzichten. Gerade weil das Heil-von-Gott-her als *personales* Geschehen in der Nicht-Identität der konkreten Leidensgeschichte, der Verwerfung und des Todes Jesu erkannt werden soll, entzieht es sich auch einer letzten theoretischen Präzision.

Hier zeigt sich auch die Problematik einer christologischen Personidentifikation. Wenn S. dennoch versucht, die Person Jesu, seine Botschaft, sein Leben und seinen Tod auf ihren Grund, d. h. auf ihr Verhältnis zu Gott hin zu befragen, so geschieht dies nur zögernd. S. greift hier auf die früher aufgezeigte besondere Abba-Erfahrung Jesu zurück.

In der Linie der soeben entfalteten Schöpfungstheologie meint S., daß Jesu ursprüngliche Abba-Erfahrung ihren Grund nicht außerhalb seiner menschlichen geschaffenen Situation hat. Als Geschöpf wird der Mensch gerade durch sein von-Gott-Sein zu einer freien und selbständigen Person konstituiert. Der Mensch Jesus ist dann als Mensch diese bestimmte Person dank der konstitutiven Relation zum Vater, so wie jeder Mensch – auf seiner Ebene – diese bestimmte Person ist dank der Relation zum schaffenden Gott. Der christliche Glaube hat nun versucht, diese Beziehung Jesu zu Gott näher zu präzisieren: die eigene konstitutive Relation dieses Menschen Jesus zum Vater macht ihn in seiner Menschlichkeit zum Sohne Gottes.

Das Besondere des Verhältnisses des Menschen Jesus zum Vater, das in der Abba-Erfahrung, in seinem Leben und Sterben und in der Auferstehung zum Ausdruck kommt, liegt darin, daß die Zuwendung des Vaters zu Jesus in absoluter Priorität dem Verhältnis Jesu zum Vater vorausgeht.

Hier öffnet sich eine Perspektive auf die Trinitätslehre, denn diese Zuwendung und Selbstmitteilung des Vaters wird in der christlichen Tradition «das Wort» genannt. Das Wort Gottes ist der tragende Grund der Abba-Erfahrung und der ganzen Jesuserscheinung. In und durch den Menschen Jesus erscheint Gott uns in einer interpersonalen Relation zwischen dem Vater, Jesus Christus und dem Heiligen Geist. Und aus der Abba-Erfahrung Jesu und aus seinem Gehorsam dem Vater gegenüber geht hervor, daß das Korrelat des Vaters deutlich «der Sohn» ist. Der Mensch Jesus wird auf diese Weise mit der innertrinitarischen Wirklichkeit, die vom Menschen Jesus aus «Sohn Gottes» genannt wird, identifiziert. Von Jesus aus dürfen wir, unter Verwendung eines menschlichen Personbegriffs, von den drei göttlichen Personen reden.

Hier taucht natürlich die Problematik des Personbegriffs und seiner Verwendung in der Trinitätslehre und Christologie auf. Dies verdeutlicht S. anhand eines kurzen historischen Überblicks. Er weist darauf hin, daß vor allem der moderne Personbegriff die Person als ein Selbst-sein durch Hingabe

an den andern, in dem man sich selbst zurückfindet, versteht. So öffnet sich eine Möglichkeit, das Verhältnis des Vaters zu Jesus als Grund der Abba-Erfahrung Jesu einigermaßen zu durchleuchten. Der Mensch Jesus ist dann, innerhalb der Grenzen einer psychologischen und ontologischen personalen-menschlichen Seinsweise, identisch mit dem Sohn, d. h. der zweite in der trinitarischen Fülle der göttlichen Einheit. Dieser zweite kommt in Jesus zum menschlichen Selbstbewußtsein und zur Mitmenschlichkeit.

Dank dieser «hypostatischen Identifikation» zwischen dem, der von Jesus aus in Gott «Sohn Gottes» genannt wird, und der personalen menschlichen Seinsweise Jesu, besitzt der Mensch Jesus eine konstitutive Sohnrelation zum Vater. Jesus von Nazareth, der auferstandene Gekreuzigte, ist der Sohn Gottes auf die Weise eines faktischen, kontingenten Menschen. In historischer Menschlichkeit verkündet er uns durch seine Botschaft, sein Leben und Sterben, daß Gott in sich selbst und für uns unendliche Hingabe sein will: ein Gott, der auf das Heil des Menschen bedacht ist. Die Sache Gottes als Sache des Menschen ist uns in der Person Jesu Christi persönlich nahe gekommen. Das Mensch-Sein Jesu ist für uns das Sakrament, das lebendige und wirksame Zeichen dessen, was Gott selber ist: ein Gott für uns Menschen.

Hier stehen wir vor dem unsagbaren Geheimnis, dem wir uns letztlich nur in ehrfurchtsvollem Schweigen und in Anbetung nähern können. Hier bricht die Geschichte von Jesus von Nazareth ab, zugleich aber fängt unsere Geschichte mit ihm an.

Die einmalige universale Bedeutung Jesu ist uns in historischer Vermittlung durch die eschatologische Sammlung der Gläubigen, durch die Kirche präsent. Die Universalität Jesu ist ein konkreter christlicher Auftrag zum missionarischen Zeugnis. Ein solches Zeugnis ist nur wahrhaftig und eine Einladung zur Umkehr, wenn es sich auf objektive Information stützt. Darum mußte der lange Weg der mühsamen exegetischen Analyse gegangen werden. Das lebendige Zeugnis über die Person, die Botschaft sowie die Praxis Jesu führt zur Metanoia. Als Parabel Gottes und dadurch als Paradigma der Menschlichkeit fordert Jesus uns heraus, seine Geschichte weiterzuerzählen und sie in einer befreienden Praxis des Reiches Gottes glaubwürdig zu machen.

Wer aufmerksam die ausführlichen Analysen mitverfolgt, die S. in diesem monumentalen Werk unternimmt, kann nur seine Bewunderung für die Akribie der Arbeit und für die äußerste Sorgfalt, mit der exegetische Positionen abgewägt werden, ausdrücken. Wahrscheinlich werden Fachexegeten in diesem Buch kaum etwas ihnen Unbekanntes erfahren, manches Urteil wird von ihnen vielleicht bestritten oder widerlegt werden. Dies mag z. B. für die Interpretation der Taufe Jesu, für die Deutung der Rolle Petri bei der Sammlung der Jünger, für die Deutung der Abendmahltradition oder der Erscheinungen der Fall sein. S. hat sich nicht gescheut, ein möglichst breites Feld der exegetischen Untersuchungen zu erarbeiten, um so zu einem persönlich verantworteten und u. E. im großen und ganzen annehmbaren Urteil zu gelangen. Anhand einer kritisch-exegetischen Studie hat der Autor dem christologischen Glauben an Jesus eine neue Verständlichkeit abgerungen.

Dadurch hat er für sich und für den Leser einen Weg zu einem überzeugteren Ja zur Person Jesu und zu seiner Botschaft und Praxis geöffnet.

«Fides quaerens intellectum» und «intellectus quaerens fidem» sind unlöslich miteinander verbunden. Das ausgeglichene Verhältnis dieser zweifachen Suche prägt beispielhaft das ganze Buch. Hier ist ein Theologe am Werk, der methodenbewußt in seinem eigenen systematischen Entwurf den Forderungen der kritisch-exegetischen Forschung und den Grenzen des unsagbaren Geheimnisses der personalen Wirklichkeit Jesu gerecht wird.

Auf diese Weise wird der Leser eingeladen, im eigenen freien Glaubensvollzug auf verantwortete Weise die immer neu gestellte Frage Jesu: «Für wen haltet ihr mich?» zu beantworten.

GUIDO VERGAUWEN