

LITERATURBERICHT

Exegetischer Jesus – Dogmatischer Christus

Zu einem neuen Christologie-Entwurf von W. Thüsing*

Franz-Josef Steinmetz, Frankfurt

Schon die synoptischen Evangelisten (und mehr noch die christlichen Autoren späterer Jahrhunderte) haben den irdischen Jesus so sehr im Licht der Auferweckung gesehen, daß sie sein Bild – wie mittelalterliche Meister – auf Goldgrund gemalt haben. Auch „einfache Christen“ lernen heute, daß z. B. die Jesusreden des Johannesevangeliums keine Tonbandaufnahmen sind. Sie möchten aber wissen, wie es „wirklich“ gewesen ist. An Stelle des hoheitsvollen Bildes, das man früher von Jesus zu haben meinte, bot die Exegese häufig nur ein häßliches Trümmerfeld historischer Schichten und Detailfragen. Die verschiedenen Disziplinen, insbesondere die biblische und die dogmatische Theologie, schienen untereinander zerstritten. Es mangelte vor allem an fundamental-theologischen Fragestellungen, die den zeitbedingten Charakter der Jesusüberlieferung für das Göttliche in ihr transparent machen.

Das neue Werk des Münsteraner Exegeten kann man als Neuentwurf einer Theologie des NT bezeichnen, die christologisch vermittelt ist. Auch wenn Thüsings großangelegte Trilogie (der zweite und der dritte Band sollen in Kürze folgen) auf den ersten Blick nur für Fachleute geschrieben scheint, dürfte sie auch für Laien – mit entsprechender Begleitung – eine Hilfe sein, ihren Glauben in der heutigen Situation zu bewahren (24).

I. Rückfrage zur ursprünglichen Botschaft Jesu, seinem Leben und Wirken

Die Rückfrage nach Jesus läßt sich nicht verdrängen; sie sitzt dem modernen Menschen zu tief im Herzen. Und sie braucht auch gar nicht verdrängt zu werden; denn es ist heute durchaus möglich, „durch die Texte der synoptischen Evangelien hindurch die theologischen Strukturen der Sendung Jesu von Nazareth und seine Intention in hinreichend deutlichen Umrissen zu erkennen“ (29). Abgesehen davon ist die nachösterliche Christusbotschaft so sehr auf den Jesus der Geschichte bezogen, „daß die Möglichkeit, zu Jesus selbst zurückzufragen, für die Legitimation von Christologien . . . wahrgenommen werden muß, wenn und sobald sie sich bietet“ (31). Was wir von Jesus wissen, muß auch für sich betrachtet werden; denn es bedarf der Kriterien, die angesichts der Vielfalt neutestamentlicher Theologien den Blick auf das Wesentliche konzentrieren.

* Thüsing, Wilhelm: *Die Neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. I. Band, Kriterium aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*. Düsseldorf, Patmos Verlag 1981, 380 S., geb., DM 48,80.

Das Besondere an Thüsing's Entwurf ist nun dies, daß er sich nicht in vielleicht noch offene Einzelfragen verliert, sondern die Ursprungsstrukturen des Ganzen zu erfassen versucht. Es kommt ihm also nicht auf die Rekonstruktion des Wortlauts einzelner Jesusworte an, sondern auf den Richtungssinn der Worte und des Verhaltens Jesu (58). Er spricht von „Strukturkomponenten“ und meint damit nicht etwa „feste Bausteine“, sondern etwas, das wachsen und sich dialogisch-geschichtlich entfalten kann in prinzipieller, dynamischer Offenheit (39). Er bedenkt die durch das Jesusereignis konstituierte Relation Mensch-Gott und der Menschen untereinander.

Nach dieser Methode werden insgesamt 18 Strukturkomponenten herausgearbeitet und nachgewiesen, die man „jesuanisch“ nennen kann, weil sie sich auf das vorösterliche Leben, Reden und Wirken Jesu beziehen. Sie lassen sich folgendermaßen gruppieren:

- a) Jesu Eschatologie und Theozentrik;
- b) seine keimhafte Christologie;
- c) die von ihm geforderten und gelebten religiös-ethischen Grundhaltungen;
- d) die gemeinschaftstheologischen Aspekte der vorösterlichen Jesusbewegung;
- e) die Stellung Jesu zu seinem Tod (70).

Entscheidend ist nun, daß man zwar zu fast jedem Einzelzug der Verkündigung Jesu Parallelen in der frühjüdischen Literatur finden kann – wenn man ihn isoliert und für sich betrachtet. Das Originale und Unableitbare bei Jesus ist hingegen ein hinter den einzelnen Strukturkomponenten liegender und sie letztlich zusammenfassender Aspekt: „Spannungseinheit von eschatologisch-charismatischem Zur-Geltung-Bringen des Anspruchs Gottes und eschatologisch-charismatischem ‚Schenken von Freiheit‘ – im Zusammenhang des Eschatologisch-Neuen der Sendung Jesu“ (70). Dafür lebt er und stirbt er, daß die Menschen Bindung an Gott und Freiheit zur Selbstentfaltung als Einheit suchen und leben können (112).

Parallel zu den 18 jesuanischen Komponenten entwickelt Thüsing entsprechende Strukturen von Christologie und Soteriologie in nachösterlicher Weiterbildung. Zuvor aber behandelt er die Auferweckung Jesu als das eigentliche Fundament dieser Transformation; denn die im NT vorliegenden nachösterlichen Formulierungen und Vorstellungen haben dafür höchstens eine heuristische, also Hilfs-Funktion (sonst müßte der Vorwurf laut werden, hier liege ein unerlaubter Zirkelschluß vor). Nur ein tiefes Verständnis von dem, was im NT „Auferweckung“ genannt wird, kann die bleibende Bedeutung Jesu erfassen. „Er ist in der Weise ganzheitlich (als vollendeter Mensch, in der Ganzheit und Kommunikationsfähigkeit seines Menschseins) in das Geheimnis Gottes aufgenommen, daß er, der durch den Tod hindurchgegangene Jesus von Nazaret, aus diesem absoluten Geheimnis heraus und in der Kraft dieses Geheimnisses universal wirksam werden kann.“ (131) Gegen R. Pesch verteidigt Thüsing, daß es nach Jesu Tod ein neues Initialgeschehen gegeben haben muß, das die Eindrucks kraft seines Wirkens wiederaufleben ließ (vgl. 116 und 129), daß also die Auferstehungserzählungen auf einer Tatsache, einer konkreten Erfahrung der Gemeinde beruhten. Zum besseren Verständnis des Geschehens schlägt er das Stichwort „Transformation“ vor. Sucht man nach Vorstellungen für das Gemein te, wird man am besten auf das paulinische Bild von Samenkorn und entfalteter Pflanze verweisen. „Transformation“ ist schließlich der

Vorgang, in dem die Jünger nach Ostern das Bild von Jesus, das sie in seinem Erdenleben gewannen, nicht nur bewahrten, sondern in dem sie es – eben aufgrund der Auferweckung Jesu und der Gabe des Geistes – als neu geschenkt erfahren und in dem sie infolgedessen auch die einzelnen Motive der vorösterlichen Verkündigung und der impliziten ‚Christologie‘ Jesu neu gestalten. (127)

Als Grundlinie des glaubenden Zusammendenkens von Gott und Jesus fordert Thüsing eine bleibende Theozentrik: „Jesus Christus lebt auch als der Auferweckte – Erhöhte ‚theozentrisch‘ von Gott her und auf Gott hin.“ (158) Die Bindung an den erhöhten Jesus Christus ist im Rahmen des ganzen Heilswirkens Gottes das Mittel, um die Bindung an Jahwe als dem Vater in radikal-neuer Weise zu ermöglichen. Trotz der Einzigartigkeit des Nachösterlich-Neuen leben wir immer noch in der Hoffnung auf die zukünftige Voll-Erfüllung der „Gemeinschaft mit Gott durch Gemeinschaft mit dem erhöhten Jesus Christus“ (183). Anders ausgedrückt: „Der auferweckte Gekreuzigte schenkt den Seinen die Partizipation an seiner sich bis zum Letzten hingebenden Agape (der ‚Kreuzes-Agape‘) – und damit die Kraft, die letztlich allein die polare Spannung von Bejahung Gottes und Bejahung des Menschen zur Spannungseinheit zu führen vermag.“ (218)

II. Perspektive einer auf die neutestamentlichen Ursprünge zurückgreifenden Theologie

Im dritten Teil seines Buches bemüht sich Thüsing zunächst um eine Gesamtschau der gestaltgebenden Ursprünge des Christusglaubens. Sie ist notwendig, „weil es um den Glauben geht, der mit Jesus und in der Gemeinschaft mit ihm das Wagnis auf sich nimmt, das eigene Leben der absoluten Ganzheit anzuvertrauen, der unerfaßbaren Komplexität, der Unteilbarkeit des Geheimnisses der Macht und Liebe, das wir Gott nennen“ (221). Thüsing entwickelt diese Zusammenschau als „Spannungseinheit“, nicht als Harmonie.

Vor allem im Gespräch mit E. Przywara (der schon von einer „Christologia indirecta dialectica tenebrarum“, einer indirekten, dialektischen Dunkelheitschristologie gesprochen hat), aber auch mit K. Rahner, J. B. Metz und vielen anderen wird gezeigt, daß neutestamentliche Christologie wesentlich Kreuzes- und nicht Herrlichkeits-Theologie ist. Besser noch: „Sie ist polare Einheit von Kreuzestheologie und Theologie der Hoffnung auf die Herrlichkeit“ (258). Die Konsequenz lautet: Es sei zwar legitim, Jesus Christus in der bildenden Kunst darzustellen, aber auch diese Christusbilder müssen immer wieder in Frage gestellt werden, damit sie nicht zu falschen Gottesbildern führen (261); denn eigentlich geht es uns um den „schockierend geöffneten und fordernden, durch das Scheitern und die Vernichtung am Kreuz hindurch auferweckten Menschen, von dem wir glauben dürfen, daß er uns mit der Kraft der Liebe Gottes selbst liebt“ (262). Die christologische Formel von Chalkedon („wahrhaft Gott“ und „wahrhaft Mensch“ – „unvermischt . . . ungetrennt“) bleibt grundsätzlich legitim. Sie war zeitgeschichtlich nicht zu entbehren und kann in Zukunft nicht entbehrt werden. Aber unser Blick darf nicht auf die Zustandsbeschreibung der Person Christi fixiert werden. „Es kann nur eine gegenseitige Durchdringung gemeint sein, die Intensivierung, nicht Be-

seitigung oder Minderung der dialogisch-dynamischen Relation zwischen Gott und Jesus ist.“ (265)

Immer wieder betont Thüsing das Augustinus-Wort: „Wenn du meinst, etwas begriffen zu haben, dann handelt es sich dabei nicht um Gott.“ (277) Er ist weder nur „majestätische Macht“, noch nur „erbarmende Liebe“. „Wenn entweder nur Macht oder nur Liebe in den Blick gelassen würden, wäre das nicht mehr ein Suchen nach dem lebendigen, die Bilder sprengenden Gott der alt- und neutestamentlichen Offenbarung.“ (281) Die beiden theozentrischen Bewegungslinien, die wir im NT beobachten können (die Sendungslinie und die Antwortlinie), sind beide von der Spannungseinheit durchdrungen, die von der „Polarität“ in Gott selbst ausgeht.

Die schematische Zusammenfassung der Gesamtkonzeption (304f), für die man wegen der Breite und Dichte der Ausführungen besonders dankbar ist, möchte helfen, das im Verlauf der ganzen Arbeit aufgezeigte lebendige Beziehungsgefüge der jesuanischen Botschaft und ihrer nachösterlichen Transformation klarer in den Blick zu bekommen. Vor allem das Miteinander und Ineinander von Theozentrik und „Spannungseinheit von Bejahung Gottes und Bejahung des Menschen“ soll anschaulich gemacht werden.

Auf die Denkform „Spannungseinheit“ kann nicht verzichtet werden, weil es die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im Sinne Jesu nur geben kann, wenn beide in ihrer vollen Tiefe ernstgenommen werden. „Je stärker und reiner die Bejahung Gottes ist, um so reiner und stärker wird die Bejahung des Menschen sein können.“ (298) Das zeigt sich zunächst in der Sendungsaufgabe der Kirche, die von Jesus her zur Offenheit für alle, auch und gerade für die Randexistenzen, die Sünder, führen muß, weil sie in dem absoluten, uneingeschränkten Selbstmitteilungswillen Gottes verankert ist. Es zeigt sich ebenso in der Antwortlinie, die die Ausrichtung des ganzen Lebens auf Gott meint, also nicht nur die Ausdrücklichkeit von Gebet (Dank, Lobpreis, Bekenntnis, Bitte), sondern auch die Chance kraftvollen Wirkens, das der Öffnung aller Menschen für die absolute Liebe dient.

Da dieses Schema notwendig seine Grenzen hat, wird es von Thüsing durch ein zweites ergänzt, das die Kreuzes-Struktur der ganzen Vision vor Augen stellt: Teilnahme des liebenden Menschen an der Liebe Gottes ist nur möglich als gekreuzigte Liebe. (309) In Anlehnung an E. Przywara und H. Schürmann spricht er vom „auseinanderreißenden Kreuz der vertikalen und horizontalen Proexistenz Jesu“ (313) (Pro-Existenz = Existenz *für* Gott und Menschen). Das heißt: er versucht zu zeigen, daß die Kreuzes-Agape Einheitspunkt und einheitsschaffende Kraft zwischen „Bejahung Gottes“ und „Bejahung des Menschen“ ist. die Liebe kann nur einheitsschaffende Kraft sein, indem sie in die letztlich unausweichliche und vielleicht bis zum äußersten gehende Belastungsprobe stellt. Sie muß die zur Einheit bestimmte Spannung zwischen Theozentrik (Über-hinaus) und Proexistenz für die Mitmenschen durchtragen.“ (313)

Dieser Hinweis auf die Kreuzes-Struktur bewahrt das als bloße Arbeitshilfe gedachte Schema vor Verfestigung; denn auch und gerade das Beziehungsgefüge des graphischen Schemas darf nicht zum System werden. Es möchte auf die Offenheit der Agape und auf den je größeren Gott verweisen und zu einem Glaubensvollzug verhelfen, der der Offenheit Jesu Christi konform wird.

III. Relevanz für die christliche Praxis und die heutige Theologie

Dieser Glaubensvollzug ist zunächst eine Synthese von Emuna (Du-Glaube, Vertrauen auf den verheißenden Gott) und Pistis (Daß-Glaube, Für-wahr-Halten von Glaubens-tatsachen). Beides ist wichtig. Durch das Bekenntnis, daß Gott den gekreuzigten Jesus von den Toten auferweckt hat, spricht der neutestamentliche Glaubende das Ja zur „Gemeinschaft“ mit Jesus, der Anführer und Vollender dieses Glaubens zugleich ist (vgl. Hebr 12,2). Diese Solidarisierung mit Jesus vollzieht sich nicht durch ein bloß verbales Bekenntnis, sondern als Übernahme und Mittragen der Polarität, die Jesus selbst durchträgt. „Gotteserfahrung auf der einen Seite und Engagement für Jesus auf der anderen Seite bedingen einander.“ (318)

Auf diesem Hintergrund entstehen aber massiv-konkrete Probleme in der Praxis. Da ist zunächst die Frage nach dem Verhältnis von „Schöpfungsbejahung“ und nachösterlicher Jesusnachfolge. Selbstverwirklichung erscheint zumindest vordergründig als Gegensatz der Kreuzesnachfolge. Jesus selbst erschien seinen Zeitgenossen keineswegs als Asket (323). Kontrastierende Textzusammenstellungen aus dem AT und NT können die hier gemeinte Spannung anschaulich verdeutlichen: ein in sich selbst pulsierendes schöpfungsmäßiges Leben widerstreitet der Forderung des Nein-Sagens zu sich selbst. „Aszетismus als Mißverständnis von Jesusnachfolge kann durchaus lebensverneinend sein.“ (331) Die Fragestellung ist durchaus berechtigt. Ein Scheinproblem wäre sie nur für Menschen, die in Faszination, Engagement und in Liebe zur Schönheit der Welt Gottes Anspruch zurückstellen, oder für Menschen, die den Ruf zur Kreuzesnachfolge als Aufruf zur Abwertung der gegenwärtigen Schöpfung mißverstehen.

Die Antwort, die Thüsing gibt, ist mehrstufig und vielschichtig. Man kann nicht die Schöpfung bejahen und den Haß, die Gleichgültigkeit und den universalen Tod, der in ihr herrscht, überspringen wollen (333ff). Man darf aber ebensowenig das Sterben durch Abwertung des Lebens entschärfen, wie es diejenigen tun, die aszetisch die Schöpfung herunterspielen (338ff). Die gegenwärtige Schöpfung ist „Feld der Bewährung, ist Verheißung und in ihrer Weise auch Vor-Verweis und Zeichen für die Vollendung – und vor allem ist sie unersetzbar dasjenige, was vollendet werden soll“ (345). Das läßt sich auch im Blick auf die paulinische Theologie nachweisen, obwohl Paulus in einigen Aussagen diese Spannungsfülle nicht durchzuhalten scheint. Einzig aus dem Geheimnis der sich selbst schenkenden absoluten Liebe kann die Kraft kommen, die Schöpfungsbejahung und Kreuzesnachfolge in polarer Einheit zusammenbindet. „Gerade der in Gemeinschaft mit Jesus glaubende Mensch kann und muß – um der Agape willen – bereit und offen sein, sich der ganzen Wirklichkeit zu stellen.“ (351)

In ähnlicher Weise konkret wird die Bedeutung des Glaubens für die Aufgabe des Christen in Welt und Kirche. Auch hier sind Extreme zu überwinden: z. B. sich vordrängende Verpflichtungen für das Innenleben der Kirche, die die Offenheit der Liebe nach außen zur Randerscheinung machen, oder eine Brüderlichkeit nach außen in einem so betonten Sinne, daß sie die Vernachlässigung der Jüngergemeinschaft nach sich zöge.

Thüsing betont den Verzicht auf die abgegrenzte „reine Gemeinde“ und die Achtung dessen, was bei nichtchristlichen Menschen religiös und weltanschaulich vorgegeben ist (355f). Um eine Katastrophe der Menschheit zu verhindern, braucht es heute mehr

denn je die Feindesliebe der Bergpredigt – „und die gibt es nicht ohne das Kreuz“ (357). Aber auch nach innen führt die christliche Agape fortwährend in die Spannung zwischen den sogenannten „Konservativen“ und „Progressiven“ in der Kirche. Die Lösung liegt immer in dem Versuch einer nicht-neutralistischen „Mitte“, einer Art fruchtbarer Utopie, die sich als Gratwanderung zwischen Abgründen, zwischen zwei den Christen gefährdenden Integralismen verstehen läßt (360). Hinter allem steht die Überzeugung, daß Kirche und Christentum noch nicht fertig sind, sondern offen für ein weiteres Wachsen der Ansätze des Zweiten Vatikanums im Hinblick auf Ökumenismus, nichtchristliche Religionen und Humanismus. Aber diese prinzipielle dynamische Offenheit ist nicht etwa Laxheit, dient keineswegs einer Erleichterung und Ermäßigung christlichen Lebens, sondern entsteht gerade wegen der Gebundenheit an Gott durch Jesus Christus (367).

Spiritualität, Verkündigung und Theologie müssen also von der Hoffnung auf den immer größeren Gott getragen sein. Ohne das Zerschlagen der von uns selbst verfertigten Gottesbilder kann nichts in Glaube, Verkündigung und Theologie in Ordnung kommen; denn Gebundenheit an Gott durch Jesus Christus, das bedeutet „durch den Geist Jesu Christi – und in Partizipation an der Ausrichtung des erhöhten Jesus Christus – auf Gott selbst ausgestreckt zu sein“ (368).

IV. Weiterführende Fragen

Gerade der mit der Aufgabe theologischen Arbeitens betraute Christ müsse wissen, daß er durch seine Arbeit in die Nähe des brennenden Dornbusches geführt wird. Er würde das Ziel seines Mühens verfehlen, wenn er nicht bereit sei, „die Schuhe abzulegen“ (Ex 3,5). Wer Thüsing's Entwurf studiert, wird diese Erfahrung kaum abweisen können. Er wird sich fast scheuen, noch weitere Fragen zu stellen. Aber die Härte der heutigen Auseinandersetzung verlangt Antworten, die den Brückenschlag zwischen Exegese und Dogmatik weiter vorantreiben.

Thüsing's Entwurf bemüht sich um eine Christologie, die das Ganze der neutestamentlichen Theologie im Auge behalten möchte. Auch die ekklesiologischen und nachfolgetheologischen Ausführungen sind reichhaltig und sagen das Notwendige. Vielleicht bedarf es einiger Ergänzungen, um dem Einwand zuvorzukommen, auch dieser Christologie-Entwurf gelange letztlich nicht über die Vorstellung hinaus, daß Jesus zwar der „Mensch für Gott“ sei, der in einer singulären dialogischen Theozentrik lebe, aber schließlich doch nur der prophetisch-charismatische Bote des Eschatologisch-Neuen bleibe (wenn auch mit besonderer Sendungsvollmacht ausgerüstet). Vermutlich gibt es doch auch Skeptiker, die immer noch zweifeln: Der Entwurf erkläre nicht entschieden genug, daß Jesus „als das Wort Gottes spricht (,Ich aber sage euch‘), also das Wort Gottes ist“ (H. U. von Balthasar). Ich behaupte keineswegs, dieser Mangel sei bei Thüsing gegeben. Im Gegenteil! Es fällt auf, daß Thüsing intensiv über die Verschiedenheit zwischen Jesus und seinen Nachfolgern (alle künden doch Gottesreich) reflektiert, obwohl das wahre und volle Menschsein Jesu Christi in seiner Theologie mit Nachdruck hervorgehoben wird. (vgl. Kap. IV, VI und passim)

Trotzdem würde ich es für wichtig halten, wenn Thüsing in den folgenden Bänden seiner Trilogie etwa folgende Fragen noch ausdrücklicher beantwortete: Gilt alles, was

von Jesus gesagt wird, ganz „ähnlich“ (Aber was heißt das?) auch von seiner Jüngergemeinschaft (insbesondere von seiner Mutter Maria): Liebe als Aufgabe und einziger Inhalt? Womit hängt die stets behauptete Einzigartigkeit Jesu zusammen, – mit seiner „Sündenlosigkeit“ (ein Thema, das Th. kurz in Kap. VI behandelt) oder damit, daß er „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“ ist, wie es Nikaia und Konstantinopel formulieren? Im Zusammenhang damit sollte man auch noch intensiver reflektieren, was eigentlich Gotteskindschaft („Kind-Werden“) meint und was im Unterschied dazu „Gottesmutterchaft“ bedeutet oder aber nicht bedeutet. Was die dogmatische Christologie letztlich behauptet, wird erst auf dem Kontrast-Hintergrund einer ausführlichen Mariologie ganz deutlich. Ich meine also, daß einige Hinweise in diese Fragerichtung notwendig wären.

Daraus folgt der Wunsch nach weiteren Verdeutlichungen in Richtung der traditionellen Trinitätslehre. Nur sehr behutsam berührt Thüsing nämlich das Geheimnis des dreifaltigen Lebens in Gott, was freilich aus der Aufgabenstellung verständlich ist. Das, was die Dogmatik die „Präexistenz“ (Existenz vor der Menschwerdung) Jesu nennt, kommt – soweit ich sehe – kaum zur Sprache. Nur in einer Anmerkung auf Seite 265 heißt es: „Auch hinsichtlich der in Chalkedon vorausgesetzten Trinitätslehre plädiere ich für eine ‚Übersetzung‘, die primär nicht von der Präexistenz, sondern vom Auferweckungsglauben . . . ausgeht.“ Gewiß schon im ersten Band entfaltet Thüsing Ansätze zu einer Deszendenz – (von Gott herabkommenden) und auch Sohneschristologie; er zeichnet den bei Gott lebenden Jesus als Kyrios seiner Gemeinde und der Welt. Die Kernaussage aber lautet: „Gott herrscht als Liebe durch den mit ihm verbundenen Jesus Christus, in dessen Proexistenz (Existenz für) er seinen eigenen Mitteilungswillen endgültig manifest macht.“ (216) Man darf also gespannt sein, wie Thüsing das Thema „Trinität“ in den Folge-Bänden seines Werkes, vielleicht im Zusammenhang der johanneischen Christologie, angeht und ergänzt.

Schließlich wäre es dankenswert, wenn Thüsing ein wenig zur Klärung des Person-Begriffes beitragen könnte. Im allgemeinen scheint er diesen Begriff zu meiden (von wenigen Stellen abgesehen z. B. im Exkurs über Chalkedon, wo von der „Person“ Jesu Christi die Rede ist, oder im Zusammenhang mit den ethischen Grundhaltungen Jesu, wo er über die „Person“ und „Sache“ Jesu spricht, die eine Einheit bilden). Hier liegen weiterhin Probleme auf dem Weg. Wenn von der einen „Person“ Jesu Christi gesprochen wurde, so meinte man bisher in kirchlicher Sprache die „Person des ewigen Wortes Gottes.“ Heute jedoch „bedeutet für uns Person ein subjekthaftes Aktzentrum von Selbstbewußtsein und Freiheit. In diesem Sinne gibt es selbstverständlich in Jesus Christus auch eine menschliche, endliche, kreatürliche Personalität“ (K. Rahner). Sind wir aber infolgedessen berechtigt, von zwei „Personen“ in Jesus Christus zu sprechen? Sicher nicht ohne weiteres! Vielmehr ist *Er* als menschengewordener Logos Gottes die unverkürzte Wiedergabe dessen, was Person-Sein bedeutet.

Wenn wir sehen wollen, wer wahrhaft Person ist, müssen wir Ihm ähnlich werden, also in Seinem Sinne „Person“ werden wollen, müssen wir Ihm nachfolgen. Wenn wir es tun, sind wir dann aber „menschliche Personen“ oder „vergöttlichte“ oder „gott-menschliche Personen?“ Gibt es das überhaupt, eine „bloß menschliche Person“, oder ist der Mensch, der tatsächlich „Person“ ist, schon radikal (auch ohne Jesus ausdrück-

lich zu kennen) hineingenommen in das, was wir das dreifaltige Leben Gottes nennen? Ist das vielleicht der eigentliche Grund dafür, daß man niemals erschöpfend aussprechen kann, was „Person“ ist? Und deshalb auch Schwierigkeiten mit diesem Begriff hat, der nicht im gleichen Sinn ein Allgemein-Begriff ist wie andere? Auch das sind Fragen, die auf tiefere Antworten warten.

Thüsing's Arbeit hat programmatischen Charakter, sie umreißt Probleme und bietet Lösungsmöglichkeiten an. Sie stellt sich einer Aufgabe und hat sicher nicht die Absicht, Jesus gewissermaßen in den Griff zu bekommen. Sie entwickelt Neuansätze für die christologische Diskussion von heute, die ich nur begrüßen kann. Gerade deshalb habe ich auch die Hoffnung, daß einige meiner Anfragen in der weiteren Entfaltung dieses Entwurfs Berücksichtigung finden können. Für Thüsing ist nämlich die Welt des christlichen Glaubens zu vergleichen „mit einem elektromagnetischen Kraftfeld“ und nicht mit einem „Territorium, das von einer Art chinesischer Mauer geschützt wird“. (326) Möge der „Magnetkern“ das Kraftfeld voll aufrechterhalten.

BUCHBESPRECHUNGEN

Schillebeeckx, Edward: Das kirchliche Amt. Aus dem Niederländ. übers. von Hugo Zulauf. Düsseldorf, Patmos Verlag 1981. 203 S., kart., DM 32,80.

Das essayistisch geschriebene Buch des holländischen Dominikaners ist äußerst kritisch. Besonders die Bischofssynode 1971 über das Amt wird scharf beurteilt, und ihre Aussagen werden als ein Rückschritt hinter die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils bewertet. Aber Schillebeeckx gehört nicht zu der kritik-süchtigen Reihe von Theologen, die ohne viel Wissen und Verantwortung eigenen Vorlieben nachgehen. Er macht auch nicht den beliebten Sprung vom NT oder gar vom sogenannten jesusanischen Kern des NT in die Problematik von heute unter Vernachlässigung der Geschichte mit. Er weiß sich verantwortlich vor der Tradition und weiß überaus viel über die geschichtliche Entwicklung. Seine Thesen müssen ernstgenommen und diskutiert werden.

Die Grundaussage der sechs Kapitel (NT; Die Geschichte der zwei Jahrtausende; Der Bruch; Alternative Wege; Hermeneutische Besinnung; Zukunftsperspektiven) lautet wohl: Das kirchliche Amt (was für Schille-

beeckx besser klingt als Priestertum) ist von Grund auf bezogen auf die Gemeinde, muß sich von dorthier und daraufhin verstehen. Aus dieser Grundhaltung heraus stellt er kritische Anfragen an den Amtszölibat und an das ihm vorbehaltene Priestertum. Beides liegt für ihn auf der Linie einer „Privatisierung“ und „Sacerdotalisierung“ des Priestertums (als sei die Vollmacht abzulösen von der Gemeinde und stehe gleichsam in sich, in der seinshaften Befähigung zum Priester). Deutlich sympathisiert Schillebeeckx mit der Konzeption von Basisgemeinden und ähnlichen neuen Versuchen.

Es ist gut, daß jemand die Quellen einmal in der von Schillebeeckx aufgezeigten Richtung liest. Die Frage aber bleibt, ob damit die Tradition ausgeschöpft ist, ob die Quellen nicht doch reicher und auch anders fließen als nur in der von Schillebeeckx aufgezeigten Richtung. Für das Zölibats-Gesetz hat Cochini vor kurzem gezeigt, wie (zumindest) vorschnell in vielfältiger Hinsicht die Behauptung von Schillebeeckx ist: „Außerdem blieb dieses Motiv (ehelicher Verkehr ist unrein), als im 12. Jh. das rituelle Enthaltsamkeitsgebot in ein Zölibatsgebot verwandelt wurde, auch das einzige Hauptmotiv des eigentlichen Gebots des Amtszölibats.“

Die Grundfrage an die Quellen lautet wohl –