

ein dafür beauftragter Laie die Predigt halten. Die Orationen des Römischen Meßbuches dürfen dem Verständnis der Kinder angepaßt werden, jedoch müssen die Funktion und der wesentliche Inhalt dieser Gebete erhalten bleiben. Den Höhepunkt der ganzen Feier bildet das eucharistische Hochgebet; eine Atmosphäre der Ehrfurcht muß die Kinder innerlich aufmerken lassen auf die Realpräsenz Christi auf dem Altar unter den Gestalten von Brot und Wein. Vorläufig dürfen nur die vier approbierten Hochgebete verwendet werden. Dem Hochgebet müssen als wichtige Elemente immer das Vaterunser, das Brotbrechen und die Einladung zur Kommunion folgen. Die Kurzansprache vor dem Schlußsegnen soll eine Zusammenfassung des Gehörten und Erlebten enthalten und den Zusammenhang zwischen der Liturgie und dem Leben aufzeigen. Dieses Direktorium wurde am 22. Oktober 1973 von Papst Paul VI. approbiert und bestätigt und am 1. November 1973 veröffentlicht. („L'Osservatore Romano“, deutschsprachige Ausgabe vom 11. Januar 1974.)

Krankensalbung

Die Apostolische Konstitution „Sacram Unctionem infirmorum“ vom 30. November 1972 bestimmte, daß der neue Ordo der Krankensalbung ab 1. Jänner 1974 für alle verpflichtend sei. Einige Bischofskonferenzen baten jedoch, daß diese Frist der „vacatio legis“ verlängert werde, damit die volkssprachlichen Übersetzungen mit größerer Sorgfalt vorgenommen werden könnten.

Diesen Bitten entsprechend wird nun verordnet:

1. In lateinischer Sprache kann der neue Ordo für die Krankensalbung schon jetzt verwendet werden;
2. Die Bischofskonferenzen mögen Sorge tragen, daß die volkssprachliche Übersetzung und Erklärung möglichst bald hergestellt werde, und dann den Tag bestimmen, von dem an ihre vom Apostolischen Stuhl gutgeheißene Ausgabe benützt werden muß. Von da an darf nur der neue Ordo, sei es in der lateinischen, sei es in der volkssprachlichen Ausgabe, gebraucht werden. (Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 10. Januar 1974; „L'Osservatore Romano“ vom 23. Januar 1974.)

F R A N Z M U S S N E R

„Christologie — systematisch und exegetisch“¹

Der Dogmatiker Karl Rahner und der Neutestamentler Wilhelm Thüsing haben sich in Münster im Winter-Semester 1970/71 zu einer gemeinsamen Christologievorlesung zusammengetan. In der vorliegenden Quaestio disputata sind einmal der Text veröffentlicht, den Rahner zu Beginn der Vorlesung im Hörsaal verteilen ließ und der nach seinen eigenen Worten „nichts anderes“ sein will „als ein kleiner Leitfaden“ (5)², zum andern die für den Druck überarbeiteten Skripten, die von Thüsing während der Vorlesung an die Hörer ausgegeben wurden, und „in denen der mündliche Vortrag zusammengefaßt, präzisiert und ergänzt wurde“ (6). Das Ganze versteht sich laut Vorwort auch als ein Beitrag zur Studienreform, zu deren Desideraten interdisziplinäre Lehrveranstaltungen gehören, „die themenspezifisch orientiert sind und so die Fächerstruktur des bisherigen Studiums durch eine Themenstruktur so weit wie möglich korrigieren“ (3). Insofern ist diese Quaestio disputata nicht bloß inhaltlich höchst interessant und lehrreich, sondern zugleich ein exemplarischer Beitrag zur viel disku-

¹ Bemerkungen zu dem Buch: K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* (Quaest. disp. Bd. 55) (316.) Herder, Freiburg 1972. Kart. lam. DM 34.—.

² Dabei handelt es sich um 35 mehr oder weniger ausgeführte „Lehrsätze“.

tierten Studienreform. Gerade auch um dieser zweiten Zielsetzung wegen greift man mit Spannung nach dem Werk.

Rahners christologischer Ansatz ist aus seinen vielen anderen Veröffentlichungen genugsam bekannt; es ist der „transzendente“, d. h. der vom Subjekt, vom Menschen ausgehende und zu einer „Aszendenzchristologie“ führende, im Unterschied von einer reinen „Deszendenzchristologie“ bzw. „Deszendenztheologie“, die vom „descendere“ Gottes bzw. seines Sohnes her denkt, wie sie beispielhaft in K. Barths „Kirchliche Dogmatik“ vorliegt. Rahners „transzendente Christologie“ braucht hier nicht expliziert zu werden; er hat sich zu ihr häufig geäußert und stellt ihr Wesen in den Lehrsätzen 8–14 (20–24) dar. R. nennt dabei eine wichtige Grenze der „transzendentalen Christologie“, die man nicht übersehen darf, wenn man seinem Ansatz gerecht werden will; er schreibt (24): „Eine transzendente Christologie als solche kann sich nicht Aufgabe und Möglichkeit anmaßen zu sagen, daß dieser absolute Heilbringer, den die radikale Hoffnung auf Gott selbst als die absolute Zukunft in der Geschichte sucht, . . . gerade in Jesus von Nazareth gefunden worden ist.“ In diesem „gerade in Jesus Christus“ – und das Kerygma wie die Lehre der Kirche betonen dieses „gerade in Jesus Christus“, ja darüber hinaus das „nur in Jesus Christus“ – steckt freilich auch schon ein entscheidendes Problem, das transzendente Christologie (nach R. selbst) weder lösen kann noch lösen will, das aber gerade den eigentlichen Skandal der Christologie ausmacht. Wenn der Mensch auch einen transzendentalen Ansatz zur Christologie besitzt und dieser Ansatz auf Jesus von Nazareth hin existentiell und reflektiv entwickelt werden kann, warum dann eigentlich der in der Geschichte sich bis heute zeigende ebenso „transzendente“ *Widerspruch* gegen Jesus von Nazareth und insbesondere gegen sein Kreuz und das „Wort vom Kreuz“ und seine Auferstehung und die Verkündigung seiner Auferstehung?

Von da her gesehen erhebt sich die Forderung nach einer ebenso ernsthaften Erarbeitung einer transzendentalen Diabolik und „Antichristologie“, ausgehend von der Aufdeckung des im Menschen (im „Subjekt“) steckenden Unwesens³. Dieser nicht leugbare „Ansatz“ wird weder von Rahner entwickelt noch von Thüsing gefordert. Ohne diesen Ansatz versteht man aber Jesus und seine ipsissima intentio – ein Ausdruck von Thüsing – nicht. Kann man dann sachgemäß die Christologie entwickeln? Dies nur einmal als Frage gestellt, die mir aber nicht unwichtig zu sein scheint, wenn der „transzendente Ansatz“ nicht zu einer euphorischen Beurteilung der Welt und ihrer Grundsituation führen soll. Man vergesse nicht, was Paulus über sein Evangelium sagt: es sei „nicht nach Menschengeschmack“ (Gal 1,11)! Wie will der transzendente Ansatz dieses „nicht nach Menschengeschmack“ überwinden, gerade in heutiger, dem Kreuz durchgehend abholder Zeit?

Im übrigen ist der umfangreiche Beitrag Thüsings höchst lehrreich und bedeutsam und zeugt von einer enormen denkerischen Leistung. Th. bejaht einerseits den transzendentalen Ansatz in der Christologie, ergänzt ihn aber andererseits in überzeugender Weise durch den „dialogischen“⁴, bringt freilich auch sehr beachtliche, kritische Fragen und Anmerkungen zur „transzendentalen Christologie“⁵. Die Bibel ist ja nur z. T. ein „transzendentales“ System – dieses zeigt sich etwa in den nicht überholten Fragen des Menschen an Gott in der Bibel –, zum Großteil ist sie ein „kategoriales“ System⁶: Gott redet den Menschen nicht bloß an, sondern stellt ihn so und so oft in Frage. Der sogenannte Jahwismus beruht ja auf einem doppelten Prinzip: auf dem der Rettung und dem des Widerspruchs. Jesu Wollen geht ebenfalls in Richtung dieses doppelten Prinzips, wie seine Lehre und sein Handeln zeigen. Darum wäre zu überlegen, ob nicht das AT in die transzendental-dialogische Reflexion viel stärker ein-

³ Bestehend aus Unwahrheit, Lüge, Aufsässigkeit, Haß u. dgl. m.

⁴ Vgl. dazu besonders 292–298.

⁵ Vgl. dazu besonders 104–113.

⁶ Wir verwenden die Terminologie Rahners.

bezogen werden müßte, als es bei Rahner/Thüsing geschieht. Denn Christologie ist, was ihre Quellen angeht, nicht bloß von den ntl und dogmengeschichtlichen Daten her zu entwickeln, sondern ebenso schon von ihren atl Voraussetzungen her. Hier ist noch viel Arbeit zu leisten⁷. Thüsing kommt zwar auf dieses Thema AT und Christologie wiederholt zu sprechen⁸, besonders auf das Problem des „Verheißungsüberschusses“⁹, aber hier müßte noch wesentlich mehr gesagt werden, was den „transzendentalen Ansatz“ möglicherweise nochmals relativieren würde.

Wie ist z. B. die von den Alttestamentlern festgestellte religionsgeschichtliche und religionspsychologische „Unableitbarkeit“ des Jahwismus mit dem „transzendentalen Ansatz“ in Einklang zu bringen? Jahwe, so weiß das AT zu erzählen, hat sich Israel „aufoktroiyert“; Israel wehrte sich mit Händen und Füßen gegen Jahwe! Israel entwickelte keinen transzendentalen Ansatz auf Jahwe hin. Jahwe war so wenig wie das Evangelium „nach Menschengeschmack“. „Mein Volk hält fest am Abfall von mir“ (Hos 11, 7 a). Der Mensch braucht lange, um an Jahwe und am Gekreuzigten Geschmack zu finden; der transzendente Ansatz dafür muß erst durch die Gnade und bestimmte Lebenserfahrungen geweckt werden. Natürlich haben Völker Geschmack an einem Heilbringer, aber, wie die Erfahrung der Geschichte, besonders des deutschen Volkes, zeigt, an jenem Heilbringer, der sie an die „Fleischöpfe Ägyptens“ heranführt.

Beide Verfasser kommen auf das Problem der „Naherwartung“ zu sprechen¹⁰. Auch hier bleiben mir Fragen. Hat sich Jesus geirrt, was die Naherwartung angeht? R. meint: „Wenn man . . . den existentialontologisch richtigeren Begriff von ‚Irrtum‘ voraussetzt und bewahrt, ist kein Grund gegeben, von einem Irrtum Jesu in seiner Naherwartung zu sprechen: Ein echt menschliches Bewußtsein muß eine unbekannte Zukunft vor sich haben. Die Naherwartung Jesu war für ihn die *wahre* Weise, in der er in seiner Situation die zur unbedingten Entscheidung rufende Nähe Gottes realisieren mußte“. Ob das Problem so abstrakt zu lösen ist? Thüsing versucht das Problem dadurch zu lösen, daß er von einer „Destruktion der apokalyptischen Naherwartung durch Jesus“ spricht (vgl. 198f). Diese Destruktion bestand nach Th. in der „Reduktion des apokalyptischen Zeitemas auf eine Art ‚mathematischen Punkt‘“ in Jesu Verkündigung der futurischen Basileia; „dieser ‚mathematische Punkt‘ . . . ist inhaltlich ein ‚Kommen der basileia tou theou‘ in der Weise einer nur in der souveränen Macht Gottes liegenden Neuschaffung“ (199). Ich frage: Hat Jesus wirklich das „apokalyptische Zeitemas“ destruiert, angesichts der drei Logien Mk 13, 30; 9, 1 und Mt 10, 23 mit ihrem eindeutigen Zeitkoeffizienten? Ich glaube, daß die Lösung des Problems anderswo zu suchen ist, nämlich in einer vorösterlichen „Zweistufenchristologie“¹¹. Rahner selbst hat in seinem Aufsatz: Dogmatische Erwägungen über Wesen und Selbstbewußtsein Christi¹² darauf hingewiesen, daß in Jesu vorösterlichem Leben eine echt menschliche Bewußtseinsentwicklung anzunehmen sei. Genau darin ist aber die Lösung des Naherwartungsproblems in der Predigt Jesu zu suchen. Es lassen sich deutlich zwei Grundstufen im vorösterlichen (öffentlichen) Leben Jesu erkennen: eine Stufe des Angebots und eine Stufe der Ablehnung¹³. Die Stufe des Angebots der eschatologischen Gottesherrschaft an Israel implizierte „naturgemäß“ die Ansage ihrer zeitlichen Nähe, die Ablehnung des Angebots durch Israel implizierte ebenso die

⁷ Verwiesen sei auf U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments. (BHTh Bd. 43) Tübingen 1971.

⁸ Vgl. besonders seine Frage: „Kommt das Alte Testament, sein Verheißungsüberschuß und sein ‚personal-dialogisches‘ Verhältnis zu Jahwe in der ‚transzendentalen Christologie‘ adäquat zur Geltung?“ (104)

⁹ Vgl. dazu 104 f; 203; 206; 228; 230.

¹⁰ Vgl. für Rahner Lehrsatz 20 (28 f), für Thüsing 186; 196–201; 206 f; 209.

¹¹ Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, Gab es eine „galiläische Krise“? in: Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. (FS f. J. Schmid.) Herder, Freiburg 1973, 238–252, besonders 248–250.

¹² Schriften zur Theologie Bd. V, Einsiedeln 1962, 222–245.

¹³ Siehe Näheres bei Mußner, a. a. O.

Verwandlung der Nächst- und Naherwartung in „Fernerwartung“. D. h.: Nur im Hinblick auf das Verhalten Israels dem Angebot Jesu gegenüber läßt sich das Naherwartungsproblem lösen. Es gehört selbst in die (indirekte) „Zweistufenchristologie“ des vorösterlichen Lebens Jesu hinein, die in der vorliegenden Quaestio disputata nicht zur Sprache kommt.

Worin mir die sorgsame Lektüre des Werkes keine rechte Klärung zu bringen vermochte, ist das Problem der „Gotteserfahrung“ Jesu. Thüsing bemerkt dazu (187): „Das Gottesverhältnis Jesu setzt ... eine bestimmte singuläre *Gotteserfahrung* bei ihm voraus“, die, wie Th. mit Recht betont, mit dem anderen Thema „Jesus als der Glaubende“ zusammenhängt, auf das Th. dann 211–226 zu sprechen kommt. In Hebr 12,2 wird Jesus „Anführer und Vollender des Glaubens“ genannt; aus dem Kontext ergibt sich klar, inwiefern er das ist: weil er durch die dunkle Nacht des Leidens gehen mußte, in der er gleich den atl Glaubenshelden ein „Nicht-Sehender“ war (vgl. 11, 1); denn das Ziel, die „Herrlichkeit“, lag noch vor ihm. Ich frage zudem: Ist in Mk 9, 23 wirklich vom Glauben *Jesu* die Rede, wie Th. annimmt¹⁴? Th. kennt die Einwände anderer Exegeten, und ich teile diese. Gewiß zeigt sich in Mk 9, 22–24 ein „ambivalenter Sachverhalt“. Aber wie die in V. 24 erzählte Reaktion des Vaters („sofort schrie der Vater des Knaben und sagte: Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“) erkennen läßt, versteht der Vater den Satz Jesu in V. 23: „Was das ‚Wenn du vermagst‘ betrifft: alles ist dem möglich, der glaubt“, nicht als Aussage über den Glauben *Jesu*, sondern als einen *Appell* Jesu zum Glauben. Und daß in Röm 3, 22 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht bedeute „durch den Glauben an Christus“, sondern „durch die *πίστις* *Jesu Christi selbst*“, wie Th. meint (219), kann ich nicht abnehmen¹⁵. So bleibt die Frage: In welchem Sinn kann legitim vom *Glauben* Jesu gesprochen werden, und damit auch: von einer „Gotteserfahrung“ Jesu. Das NT kennt einen „Glauben“ Jesu nur in dem in Hebr 12,2 anvisierten Sinn, und in diesem Sinn ist Jesus in der Tat Vorbild („Anführer“) aller Glaubenden, aber niemals im Hinblick auf eine „fides historica“, die jedoch zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Inwiefern könnte man aber richtig von einer „Gotteserfahrung“ Jesu sprechen? Ich meine: Vor allem im Hinblick auf den „Lernprozeß“, den Jesus hinsichtlich seines Weges zum Leiden durchmachen mußte (vgl. Hebr 5, 8: „Und obwohl er Sohn war, hat er aus seinen Leiden den Gehorsam *gelernt*“). Auch die Menschen (und unter ihnen auch die Glaubenden) lernen nicht gern *durch Leiden* den Gehorsam gegen Gott; insofern gibt es auch hier nur einen recht „fragmentarischen“ transzendentalen Ansatz. Es ist selbstverständlich, daß man einem so schwierigen Gegenstand gegenüber, wie er in dieser Quaestio disputata behandelt wird, auch nach gründlichem Studium noch Fragen hat, zumal wenn z. T. neue Wege in der Christologie begangen werden wie hier. Besonders Thüsing hat eine enorme Denkanstrengung geleistet, die durchaus der Theologie Rahners nicht bloß gerecht wird, sondern kongenial liegt. Mit aufrichtiger Bewunderung habe ich seinen Part durchgearbeitet und viel dabei gelernt. Enttäuscht ist man – das muß offen gesagt werden –, daß das Echo K. Rahners auf Thüsings sorgfältige Ausführungen (und behutsam vorgetragene Einwände) fehlt. Insofern ist diese Quaestio disputata ein Torso geblieben. Das Interessante wäre ja gerade, die „Reaktion“ Rahners kennenlernen zu können, die ja im Hörsaal selber stattgefunden hat; nur erfährt der Leser davon leider nichts. Rahner selbst begründet im Vorwort (7) diesen „Verzicht“ des dogmatischen Partners damit: „Eine solche Antwort wäre nur in einer ausgeführten großen Christologie möglich gewesen und ist für eine Quaestio disputata auch nicht zwingend gefordert“. Beides überzeugt mich nicht, am wenigsten das letztere.

¹⁴ Vgl. 213 f.

¹⁵ Vgl. dazu jetzt E. Käsemann, An die Römer (Handbuch zum NT, 8 a), Tübingen 1973, zur Stelle: „Hier ist der gen. obj. durch V. 26 gesichert“; das scheint mir absolut richtig zu sein.