

## Das Jesus-Buch von E. Schillebeeckx

Dieses monumentale Jesus-Buch<sup>1</sup> wird ohne Zweifel für lange Zeit ein bahnbrechendes Standardwerk der Christologie bleiben. Diese Feststellung muß als Zusammenfassung des Eindruckes, den das aufmerksame Studium des Buches hinterläßt, gleich zu Anfang festgehalten werden. — Die Frage, die sich stellt und den Leser in Spannung hält: Um welche Christologie handelt es sich hier? Sie ist keinem der — auch in jüngster Zeit erschienenen — bisherigen Konzepte ohne weiteres einzuordnen. Gehen wir dieser Frage näher nach, dann ist es sinnvoll, von den Gründen her, die Sch. selbst motivierten und zugleich auch für ihn weiterhin offene Fragen bleiben, den Sinn des ganzen Unternehmens zu durchleuchten.

Ein erster Grund ist die drängende Frage: „Was bedeutet Heil-in-Jesus-von-Gott-her für uns heute?“ (19). Daraus erklärt sich z. B. die unverkennbar kerygmatische Tendenz, die das Werk als bloßes Informationsangebot weit hinter sich läßt. — Weiters: Es gibt heute eine außerkirchliche „Jesus-Interpretation“, die für den christlichen Theologen eine unabweisbare Herausforderung bedeutet. „Was haben die Kirchen Christi‘ diesen Außerkirchlichen zu sagen?“ (23). Die „Jesus-Bewegungen“ rufen nach einer „christologischen“ Antwort, die nicht allein im Denkschema der traditionellen Dogmatik gegeben werden kann. Wie weit stimmt das Dogma überhaupt mit der „Geschichte Jesu“ überein? „Deshalb wurde dieses Buch geschrieben: in Erfurdt vor der Besonderheit und unreduzierbaren Ursprünglichkeit des Gläubigseins und in Erfurdt vor den Forderungen der kritischen Rationalität“ (26). Und ausdrücklich: „Das heißt: es wird nicht versucht, das kirchliche Dogma zu legitimieren oder rational als die einzige sinnvolle Möglichkeit einer Jesus-Interpretation darzustellen“ (27). Das Buch will vielmehr neue Möglichkeiten erschließen, aus Sackgassen und sterilen Fragestellungen der traditionellen Christologie herausführen, eine Weite der Verständigung anbahnen, die eine neue Zukunft hat.

Dieses Vorhaben kann für eine gebührende Einschätzung des Werkes vom Standpunkt des „Dogmatikers“, der hier referiert, nicht ernst genug genommen werden. Dies erklärt auch, warum sich mit dem christologischen Dogma als solchem verhältnismäßig nur kurze Teile des umfangreichen Buches beschäftigen. Sch. wollte „metadogmatisch“, d. h. methodisch vom Dogma absehend, . . . Spuren suchen und ihnen folgen“ (28), um die Wahrheit in der Geschichte Jesu zu entdecken. Die Entstehung des christlichen Glaubens soll nicht nur in ihrem historischen Verlauf objektivierend dargestellt, sondern als heute nachvollziehbares Erlebnis vermittelt werden.

Es liegt demnach eine pastorale Absicht zugrunde, wenn auch die „mühsame, aufreibende Aufgabe“, auf einer wahrhaft biblischen Basis Theologie zu treiben (32) und die im 17. Jh. vollzogene Trennung zwischen Bibellexegese und thematischer Theologie zu überwinden, d. h. Einheit zwischen Geschichte und Dogma herzustellen, auch dem Leser als Schwierigkeit nicht erspart bleibt. Zwar kann „die historisch-kritische Beschäftigung mit Jesus tatsächlich nicht die Grundlage für den Glauben legen“ (65), aber die eingehenden Analysen und exegetisch detaillierten Forschungen sind für die Verantwortung der Wahrheit über Jesus kritisch-rational doch unerlässlich. Das rechtfertigt Stil und Methode des Buches. Im übrigen können wir hier nicht einzelne Ergebnisse diskutieren — dies muß einem ausführlichen Gespräch zwischen Exegeten und Dogmatikern überlassen bleiben —, es sollen hier vielmehr die entscheidenden Anregungen im Kontext dieser „Geschichte von einem Lebenden“ erhoben werden.

<sup>1</sup> Schillebeeckx Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. (670.) Herder, Freiburg 1975. Kunstleinen DM 84.—.

So läßt sich nun auch die Disposition, die hier kurz nachzuzeichnen ist, besser verstehen. Das Buch besteht aus 4 Teilen. Der I. Teil stellt „Fragen nach Methode, Hermeneutik und Kriterien“: Der historische Jesus und nicht ein später entwickeltes Dogma ist Norm und Kriterium jeder Jesus-Interpretation. — Daraus läßt sich die weitere Dreiteilung des Buches begründen: Eine Reflexion auf die ntl Jesus-Interpretation impliziert zunächst historisch die kritische Untersuchung dessen, was in Jesus wirklich zur Sprache gekommen ist (II. Teil). Bewegt von der drängenden Frage nach dem *Heil* muß nach möglichen Zeichen im historischen Jesus gesucht werden, die diese Frage „auf das christlich-gläubige Angebot einer sinnvollen Antwort lenken können“ (91), die lautet: Heil gibt es nur in Jesus von Gott her. Das bedeutet methodisch: Die historische Erscheinung Jesu ist von den verschiedenen Quellen her zu erforschen.

Der II. Teil, überschrieben mit „Evangelium Jesu Christi“, wird darum in 3 Abschnitten entfaltet: Botschaft und Lebenspraxis Jesu (1.); Reich Gottes, Ablehnung und Tod Jesu (2.); Die christliche Geschichte nach dem Tod Jesu: Das Reich Gottes erhält das Antlitz Jesu Christi (3.). — Die Erforschung des Weges vom historischen Jesus zum Bekenntnis zu Jesus erfordert auch eine Untersuchung des Erfahrungshorizontes, in dem bestimmte Juden, später auch Heiden, auf Jesus reagiert haben, also jener Traditionsgeschichte, die wir heute das „Alte Testament“ (in seinen damaligen, faktisch spät-jüdischen Zusammenhängen) nennen: „Christliche Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten“ ist das Thema des III. Teiles, in 4 Abschnitten ausgearbeitet: Die Evangelien als allgemeine Auslegung des auferstandenen Jesus (1.); Neutestamentliche, direkte Auslegung der Auferstehung (2.); Von einer „Theologie“ zur Christologie (3.); Die nach-neutestamentliche Reflexion in der alten Kirche: das christologische Dogma (4.) (494–504). Man beachte diese am Ganzen gemessen auffallend kurze und fast beiläufige Behandlung des Themas!

Der IV. Teil versteht sich als „Prolegomenon“ zu einer Erneuerung der Christologie, die aus der nizänischen Engführung auf vor-nizänische Möglichkeiten hin befreit werden soll. Titel: „Für wen halten wir Ihn?“ Hier bricht das pastorale Anliegen mit aller Deutlichkeit durch. Unter einem neuen Erfahrungs- und Verstehenshorizont steht der Mensch von heute, der trotzdem „definitives und entscheidendes Heil in Jesus von Gott her erfahren und zur Sprache“ bringen soll (505). 3 Abschnitte: Die heutige christologische Krise und ihre Voraussetzungen (1.); Nicht-theoretisierbarer „universaler Verstehenshorizont“ (gemeint ist: Wir können nicht rational-theoretisch auf einen universalen Gesamtsinn vorausgreifen) (2.); Jesus, Gleichnis Gottes und Paradigma der Menschlichkeit (3.).

Für die Durchführung des umfangreichen Programmes bedient sich Sch. der im I. Teil näher dargestellten Methode, die man kurz als eine „narrative Christologie“ (und eben in diesem Sinn als eine „Geschichte“) bezeichnen kann (69). Von Bedeutung bei dieser — sprachanalytisch abgesicherten, von Sch. meisterhaft beherrschten — Methode und Auffassung von Geschichte ist nicht die „historische Faktizität“, wichtig ist vielmehr „die Wahrheit der Geschichte selbst, d. h. die Frage, ob die Geschichte uns angeht, uns trifft und uns zum handelnden Subjekt einer neuen Geschichte macht“ (67). Von diesem Grundsatz ausgehend, erarbeitet Sch. mit Hilfe der Semiotik und der strukturalen Textanalyse das reiche Material, das zur einen zentralen Wahrheit zusammengetragen wird: „Das Heil in Jesus von Gott“, wie der Titel des Buches ursprünglich hätte lauten sollen (493).

Diese Methode stellt bisweilen vor überraschend neue Ergebnisse, die in der Fachwelt noch eingehend zu diskutieren sein werden. So z. B. die Deutung der „Erscheinungen“ des Auferstandenen (im II. T., 3. Absch., 2. Kap.: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Lk 24, 5). Hier frappiert der Versuch einer „strukturalen Analyse“ der von Lk interpretierten Tradition vom Damaskuserlebnis des Paulus nach den Prin-

zipien der „Semiotik des Berichts“ (320–335), ein Modell, das Sch. auch für die anderen „Erscheinungen“ als maßgeblich erachtet (334): „Eine Jesuserscheinung ist kein Objekt neutraler Beobachtung; es ist eine Glaubenserfahrung als Antwort auf eine eschatologische Offenbarung, zum Ausdruck gebracht in einem christologischen Bekenntnis Jesu als des Auferstandenen . . .“ (334). „Erscheinung“ ist bereits eine Interpretation des — gnadenhaft geschenkten und als Frucht eines Bekehrungsprozesses der Jünger erfahrenen — Auferstehungsglaubens: Jesus schenkt ihnen auch nach seinem Tod „Heil von Gott her“.

Sch. weiß, daß seine „Hypothese“ einen Bruch mit einer jahrhundertelangen hermeneutischen Tradition bedeutet (623, Anm. 119). Sie ist nur annehmbar, wenn man den methodischen Ansatz einer „narrativen Christologie“ festhält (s. o.). Ähnliches zeigt sich bei der Erklärung der 4 ursprünglichen „Credo-Modelle“, in denen sich ein „dogmatisches Interesse“ artikuliert, hinter dem die Tatsache steht, „daß der historische Jesus für die ersten Christen Norm und Kriterium allen Bekenntnisses, aller Homologie, Katedese und Paräne ist“ (390), jedenfalls gemäß der von Sch. festgehaltenen Arbeitshypothese.

Aber eben hier beginnt auch die Problematik des Verfahrens: Ist die spätere „Entwicklung“ und Dogmatisierung durch die Konzilien überhaupt noch in Einklang zu bringen mit dem, was die „narrative Christologie“ überliefert? Sch. entgeht der Gefahr, einen Bruch oder eine Dissonanz annehmen zu müssen, gerade durch die konsequente Ausarbeitung seiner Grundthese, daß die Anerkennung des irdischen Jesus als eschatologischen Propheten schon vor-österlich grundgelegt ist. Aus dieser „Geschichte des Lebenden“ werden auch die anderen Titel: „Christus, der Herr, der Sohn“ geschöpft und erklärt. Daß sich in der Entfaltung der „hoch-christologischen“ Lehre der Konzilien vor allem das johanneische Modell in den Vordergrund stellte und für die weitere Tradition zum allein herrschenden geworden ist, will Sch. freilich mit allem Nachdruck überwinden helfen.

Wie heute vom Christus, Herrn und Sohn sprechen? „Für wen halten wir ihn?“ (IV. Teil). Das endgültige Heil in Jesus von Gott her, diese „einzigartige Universalität eines geschichtlich partikularen Menschen“ (527), „Historisches Sprechen und Sprechen in Glaubenssprache“ (555) sind uns unter neuen kulturellen und ideellen Bedingungen, die Sch. auch schon in anderen Veröffentlichungen untersucht hat, als existenzielle Themen aufgegeben, von deren Bewältigung unser Verhältnis zur Zukunft abhängt. So verlangt dieses Buch (es versteht sich, wie schon vermerkt, als Prolegomenon!) eine ergänzende Darlegung, „in welcher in einem heutigen Verstehens- und Handlungshorizont das Problem der Erlösung und Emanzipation . . . zur Sprache kommen müßte. Vielleicht erhält dieses Buch daher noch eine Fortsetzung.“ (594)

Die überwältigende Fülle des verarbeiteten Materials spiegelt sich in Hunderten von Anmerkungen wider, die an das Ende des Buches gesetzt sind. Die Thema-Literatur ist im Text selbst zu Beginn jedes Abschnittes, Kapitels oder Paragraphen angegeben. Es werden „fast keine Theologen, wohl aber viele Exegeten zitiert“ (33), was eben mit dem ganzen Vorhaben, das eine „Geschichte“ vermitteln will, zusammenhängt: Das Buch will „eine begründete Einleitung zu einer Wiederaufnahme des ‚erzählenden Glaubens‘ sein“ (598). In einem Anhang gibt Sch. noch wertvolle „technische Informationen“, d. h. sehr präzise Erklärungen einiger technischer Termini, sowie ein bibliographisches Themen- und ein Autorenregister.

Sch. erzielt mit dem kühnen Unternehmen, eine Christologie rein auf biblischer Basis aufzubauen, eine unschätzbare Wirkung: Jesu eigene Erfahrung des „Vaters“ wird auch für den heutigen Menschen zum Grund des Vertrauens auf den „Gott der Zukunft“. Das Buch ist ein Jesus-Zeugnis von einmaliger Überzeugungskraft und darum auch ein Appell zu neuer Sammlung aller Getrennten um diesen einen „Leben- den“.