



Nathan Söderblom

Ausgewählte Werke

Band 3: Jesus in Geschichte
und Gegenwart

Herausgegeben von Dietz Lange

Vandenhoeck & Ruprecht



Nathan Söderblom, Ausgewählte Werke

Nathan Söderblom

Ausgewählte Werke

Band 3:
Jesus in Geschichte und Gegenwart

Aus dem Schwedischen übersetzt und
herausgegeben von Dietz Lange

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-57033-3

ISBN 978-3-647-57033-4 (E-Book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: textformart, Göttingen
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
Jesus oder Christus? Die Naherwartung im Evangelium	23
Geschichte des Leidens Christi	49
Register	412

Vorwort

Auch diesen Band hat wieder Herr Pfarrer Heinz Jackelén in Lund genauer sprachlicher Kontrolle unterzogen. Herr Dr. Staffan Runestam/Uppsala hat dieses Mal eine große Anzahl Zitate verifiziert, die nur auf Grund von Notizen im Manuskript Söderbloms und in teilweise mühsamer Kleinarbeit aufzufinden waren. Beiden gilt mein herzlicher Dank. Ebenso danke ich Herrn Christoph Spill und seinen Mitarbeiter/inne/n für die wiederum außerordentlich sorgfältige Betreuung der Druckvorlage.

Göttingen, im September 2013

Dietz Lange

Einleitung

[Vorbemerkung: Seitenangaben sowohl in dieser Einleitung als auch in den übersetzten Texten nach der Originalausgabe. Es sind jeweils zwei Seitenzahlen angegeben: bei dem frühen Aufsatz die der 2. Auflage (1921) der Sammlung *När stunderna växla och skrida* und (kursiv) die der 3. Auflage (1935); bei dem Buch *Geschichte des Leidens Christi* die der Erstauflage von 1928 und (wiederrum kursiv) die der 4. Auflage von 1965. Die jeweils späteren Auflagen hatte ich in meiner Arbeit *Nathan Söderblom und seine Zeit* benutzt. Fußnoten und das Verständnis erleichternde Einschübe des Hg. stehen in eckigen Klammern. Bibelzitate im Allgemeinen nach der revidierten Lutherübersetzung von 1984.]

Der dritte Band der Auswahl der Schriften Söderbloms ist der Christologie gewidmet. Dabei handelt es sich um das Zentrum seines theologischen Denkens. Das ist in der Forschung unstrittig. Diese Christologie ist wie alle wichtigen Schriften Söderbloms höchst originell und darüber hinaus nicht nur theologiegeschichtlich von Bedeutung, sondern insbesondere durch das im vorliegenden Band überlieferte Buch über die Passion Jesu auch für die Geschichte der Frömmigkeit relevant. Sie wäre deshalb durchaus einer monographischen Behandlung würdig gewesen. Dennoch ist sie in der Literatur bisher zumeist gänzlich unterbelichtet geblieben, obwohl das Fehlen einer solchen Untersuchung gelegentlich ausdrücklich bedauert wurde. Zur Erklärung dieses Sachverhalts kann man darauf verweisen, dass im Zentrum des öffentlichen Interesses stets der Religionswissenschaftler und der Ökumeniker Söderblom gestanden haben, sofern man nicht gar aus lauter Freude an der Farbigkeit seines so ereignisreichen Lebens bei der eher anekdotenhaften Erzählung stehen geblieben ist. Doch genau diese Gewichtsverteilung ist ja das Problem selbst, nicht seine Lösung. Es hat den Anschein, als habe man das Charakteristische dieser Christologie, durch die sie sich von anderen Konzeptionen unterscheidet, gar nicht recht wahrgenommen. Das mag damit zusammenhängen, dass Söderblom keine schulmäßige dogmatische Abhandlung zu dieser Thematik hinterlassen hat, sondern einerseits aus der frühen Schaffensperiode außer einem Buch über die Bergpredigt eine Reihe exegetischer Aufsätze, andererseits aus seinen letzten Jahren das Passionsbuch, das auf den ersten Blick »nur« ein Erbauungsbuch zu sein scheint. Wir werden gleich sehen, dass schon diese literarische Zuordnung zu kurz greift.

In der Sache hat man zwischen einer eher am geschichtlichen Jesus orientierten frühen Phase christologischen Denkens und einer späteren unterschieden. In der ersteren sei Söderblom vor allem an Jesus als prophetischem Prediger interessiert, in der letzteren dagegen sei das Kreuz das Zentrum. Diese Sicht ist nicht ganz falsch, aber sie bedarf der Differenzierung. Es handelt sich nicht um einen Gegensatz oder eine völlige Neuorientierung, sondern lediglich um eine Akzentverschiebung. Man muss sich nur daran erinnern, dass Söderbloms religiöses Urerlebnis, die (missverständlich) so genannte Bekehrung in seiner Studienzeit, sich ganz auf das stellvertretende Leiden des Gekreuzigten bezog. Diese Seite seines christologischen Denkens bleibt auch in den Jahren erhalten, in denen er sich exegetisch vorrangig mit dem Jesus der Bergpredigt beschäftigt und mit der These von Johannes Weiß von der Erwartung des nahen Weltendes als dem Zentrum der Verkündigung Jesu. Wie gerade der hier im Folgenden überlieferte frühe Aufsatz *Jesus oder Christus?* zeigt, hat er stets auf der Einheit von geschichtlichem Jesus und Christus des Glaubens insistiert und etwa Adolf von Harnacks Reduktion der Christologie auf die Verkündigung Jesu, in der ein stellvertretendes Leiden keinen Platz habe, von Anfang an abgelehnt.¹ So kommt denn das stellvertretende Leiden Jesu durchaus auch in den früheren Jahren vor, und zwar nicht nur in einer Karfreitagspredigt², sondern gerade auch in dem eben genannten Aufsatz, wengleich hier nur andeutungsweise (177/289f). Andererseits entwickelt Söderblom seine späte Interpretation der Heilsbedeutung des Kreuzes ganz bewusst nicht in Gestalt einer dogmatisch-spekulativen Reflexion, sondern anhand einer Analyse der Passionsgeschichte. Dass dabei das Interesse an Leben und Verkündigung des geschichtlichen Jesus nicht an den Rand gedrängt wird, zeigen nicht nur die mannigfachen Rückbezüge darauf in dem Passionsbuch, sondern auch Abhandlungen und Predigten aus dieser Zeit, welche eben dieser Verkündigung gewidmet sind.³

I. Ich wende mich nun zunächst dem Aufsatz *Jesus oder Christus?* zu.⁴ Schon dessen Druckgeschichte ist interessant. In der ursprünglichen fran-

1 Vgl. Söderbloms Vorwort zur schwedischen Übersetzung von HARNACKS *Wesenschrift Kristendomens väsende* (übers. v. A. F. Åkerberg), 1900, VII.

2 Vgl. N. SÖDERBLOM, *Vem borde korsfästas?* (1916), in: ders., *Tal och skrifter* 1, 1933, 208–215.

3 Vgl. N. SÖDERBLOM, *Jesu bergspredikan och vår tid*, ²1930, 14 (Zusatz der 2. Auflage), sowie die positiven Ausführungen über Jesu Verkündigung in dem Aufsatz *Fadren i det fördolda*, in: SvTK 1/1925, 8–19. 117–134, ferner GÖSTA LINDESKOG, N. Söderbloms bibeltolkning, in: RoB 1/1942 (41–60), 48.

4 N. SÖDERBLOM, *Jesus eller Kristus? Den snara väntan i evangeliet*, in: ders., *När stunderna växla och skrida*, 2. samling, 1910, 167–176. Der Aufsatz wurde in der

zösischen Fassung von 1910 stellt er die Erwiderung auf den gleich betitelten Beitrag von Alfred Loisy in derselben Zeitschrift *Coenobium* dar.⁵ Die erweiterte schwedische Form von 1921 fügt am Anfang eine postume Widmung an Johannes Weiß hinzu, der 1914 gestorben war. Mit dem Bezug auf den französischen katholischen Modernisten, mit dem Söderblom seit seiner Pariser Zeit als Pfarrer und Doktorand Auguste Sabatiers befreundet war, und auf den deutschen liberalen Exegeten ist das Spannungsfeld abgesteckt, innerhalb dessen sich die kleine Abhandlung bewegt.

Ausgangspunkt ist die These von Johannes Weiß, dass der Mittelpunkt von Jesu Verkündigung die Erwartung des nahen Weltendes sei. Weiß hatte damit den Anspruch Harnacks bestritten, mithilfe der Formel »Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele«⁶ die Summe der Verkündigung Jesu erfassen und bruchlos zur Grundlage einer modernen liberal-protestantischen Konzeption machen zu können, auf Kosten der Aussagen über den dogmatischen Christus, die man auf diese Weise der Dogmengeschichte überantworten konnte. Weiß hatte damit unfreiwillig einen gewichtigen Beitrag zur Grundlagenkrise der liberalen protestantischen Theologie geleistet. Die dadurch entstandene Verlegenheit bringt er selbst am Schluss seines Epoche machenden Buches ganz offen zum Ausdruck:

»Der eigentliche Unterschied unsrer modernen evangelischen Weltanschauung von der urchristlichen ist also der, dass wir nicht die eschatologische Stimmung teilen ... Wir bitten nicht mehr: es komme die Gnade und es vergehe die Welt, sondern wir leben der frohen Zuversicht, dass schon diese Welt der Schauplatz einer »Menschheit Gottes« immer mehr werden wird.«⁷

Albert Schweitzer versuchte dann, den so entstandenen Hiatus zwischen historischem Jesus und heutigem christlichem Glauben dadurch zu überbrücken, dass er Jesu letzten Schrei am Kreuz als Eingeständnis seines Scheiterns deutete, das Ende der Welt selbst herbeizuführen. Damit bleibe nur »der Mensch« Jesus übrig. Doch werde »das Ewige und Bleibende« in seiner Verkündigung dadurch nicht berührt; es sei jedoch nur durch seinen

2. Auflage dieser Sammlung von 1921 (158–192) beträchtlich erweitert. Sie liegt hier zugrunde (= ³1935, Bd. 1, 275–301).

5 Vgl. ALFRED LOISY, *Jésus ou le Christ*, in: *Coenobium* 4/1910, fasc. 2, 1–12. Söderbloms Antwort ist eine von mehreren Reaktionen auf diesen Aufsatz: A. CHIAPARELLI, N. SÖDERBLOM u. a., *Gesù o Cristo?*, in: *Coenobium* 4, fasc. 4, hier 2–7. (Auch als Separatdruck erschienen.)

6 ADOLF HARNACK, *Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im W.S. 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, hg. von C.-D. Osthövener, 2005, nach der dort am Rand angegebenen Paginierung S. 4.

7 JOHANNES WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892, 67 (in der 3., von F. Hahn 1964 hg. Aufl. 246).

heute wirksamen Geist erkennbar. Dieses Ewige sei die Hoffnung auf die »sittliche Endvollendung der gesamten Menschheit«, die freilich heute »als Resultat der sittlichen Arbeit« verstanden werden müsse.⁸

Loisy hatte die eschatologische Deutung des Reich-Gottes-Begriffs ebenfalls akzeptiert und damit die tiefe Differenz zwischen Jesu Naherwartung und dem modernen Weltverständnis anerkannt. Sie hat jedoch für ihn weit radikalere Konsequenzen als für Weiß und Schweitzer. Für ihn ist damit die Möglichkeit, Jesus als den Heilsbringer schlechthin anzusehen, endgültig vergangen. Alle Religionen sind prinzipiell gleichberechtigt, es bleibt nur der Rekurs auf das eigene Gewissen. Der letzte Satz seines Artikels lautet übersetzt: »Ein gewisser Respekt für das Denken und das Gewissen anderer wird sehr wohl als wesentliches Element in die Religion der Zukunft eingehen können.«⁹ Damit hat er seine frühere katholisch-modernistische Position, die bei aller zum Teil sehr scharfen historischen Kritik an Bibel und Tradition doch der Lehre der Kirche als ganzer zugestehen konnte, die Wahrheit des Christentums unfehlbar bewahrt zu haben¹⁰, hinter sich gelassen.

Söderblom hat für seine eigene Auffassung zunächst an Weiß' These angeknüpft. Als Historiker war er mit den seinerzeit gängigen Modernisierungen des Jesusbildes höchst unzufrieden. Er war sich durchaus im Klaren darüber, dass in jeden Versuch historischen Verstehens ein subjektives Moment eingeht, das historistische Objektivitätsideal also eine bare Illusion ist. Doch habe Weiß das Verdienst, das für die Neuzeit Fremde in Jesu Verständnis der Gottesherrschaft aufgedeckt zu haben. Da dies das Zentrum der Verkündigung Jesu ist, müsse der Theologe die Heilsbedeutung Jesu gerade in diesem Fremden aufsuchen (178f/290f).¹¹

Doch nun vermögen Söderbloms Kontrahenten die dadurch entstandenen Probleme nur so zu lösen, dass sie die Gegenwartsbedeutung Jesu Christi von seiner Naherwartung trennen und dadurch Gefahr laufen, sie entweder ausdrücklich preiszugeben oder sie ebenso modern »sittlich-religiös« umzuformulieren wie die Leben-Jesu-Forschung, die zu überwinden man doch ausgezogen war. Im Grunde genommen läuft beides auf dasselbe hinaus.

8 ALBERT SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906, 282. 399 f; der letzte Satz nach der 6. Aufl. 1951, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (= 21913), 635. 639.

9 ALFRED LOISY, a. a. O. (wie Anm. 5), 12: »Un certain respect de la pensée et de la conscience d'autrui pourra bien entrer comme élément dans la religion de l'avenir.»

10 Vgl. ALFRED LOISY, *L'évangile et l'église*, 1902, nach der textgleichen 7. Aufl. 1930: S. XXVI-XXVIII u. ö.

11 Vgl. dazu bes. seinen Aufsatz *Jesu kläder* (1898), in: När stunderna växla och skrida I, 31935, 116-142.

Loisys Theorie der Gleichgültigkeit aller Religionen beurteilt Söderblom als unhistorische Abstraktion und stellt ihr die faktische Individualität der bestimmten christlichen Religion gegenüber, die zwar auch dem historischen Wandel unterworfen ist, aber ihre ursprüngliche Eigenart, die in dem »schroffen Dualismus« der Botschaft Jesu zum Ausdruck kommt (I68/282), bewahrt hat. Sie zeige sich in der Lebenskraft, mit der sie Elemente modernen Denkens aufnehmen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Die moderne Idee der Entwicklung sei nicht ein überall anwendbares Prinzip, sondern historisch aus dem Geschichtsverständnis der prophetischen Religion hervorgegangen und könne nur in diesem Zusammenhang begriffen werden. Zu diesem Geschichtsverständnis gehöre die gegebene, unverwechselbare Person Jesu mit ihrer Verankerung in der Geschichte seines Volkes und der von ihr beanspruchten religiösen Autorität. Nur diese persönliche Macht könne eine geistige Religion begründen.

Hier kommt Söderblom noch einmal auf den Gegensatz persönlicher und institutioneller Religion zurück, den er im gleichen Jahr an anderer Stelle in einer wesentlich ausführlicheren Auseinandersetzung mit Loisy früherer modernistischer Position ausgeführt hat: Nicht eine Institution oder eine Lehre kann die Gewissheit des Glaubens an einen gütigen Gott gegenüber der oft grausamen Wirklichkeit gewähren, sondern nur die Person Jesu Christi.¹² Es ist Söderblom ja sicherlich aufgefallen, dass Loisy in seinem Aufsatz auf diese Position gar nicht mehr zurückkommt. Doch war sie damaligen Lesern aus dem berühmten Buch *L'évangile et l'église*, das ja erst wenige Jahre zuvor erschienen war, so bekannt, dass Söderblom es offenbar für nötig hielt, auch den institutionalistischen Ausweg aus der durch die Entdeckung der Fremdheit des geschichtlichen Jesus ausgelösten Krise zu versperren.

Nicht nur an die radikalen Thesen Loisy, sondern auch an Weiß und Schweitzer kann sich Söderblom nicht einfach anschließen. Zu unbefriedigend ist für ihn die Verlegenheitslösung beider, die den Hiatus zwischen der Naherwartung des geschichtlichen Jesus und der modernen »evangelischen Weltanschauung« einfach stehen lassen muss. Denn wenn für Jesus das Kommen der Gottesherrschaft allein ein Handeln Gottes ist, für heutiges Verständnis aber allein das Ergebnis menschlichen Bemühens sein soll, so ist nicht zu erkennen, worin dann der Zusammenhang mit Jesus noch bestehen soll. Söderblom wendet deshalb ein, schon rein historisch könne man die Person Jesu nicht von ihrer Wirkung trennen. Wenn die eschatolo-

12 Vgl. N. SÖDERBLOM, *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, 1910, 6. 120f. Dieser Gedanke geht auf FRIEDRICH SCHLEIERMACHERS berühmte Unterscheidung zwischen katholischem und evangelischem Christentum zurück, vgl. *Der christliche Glaube*, 21830/31, § 24.

gische Orientierung am Handeln Gottes für Jesu Verkündigung entscheidend sei, dann müsse sie das auch für die Christen sein.

Im Hintergrund dieser Auseinandersetzungen stehen Söderbloms religionswissenschaftliche Untersuchungen. Schon in seiner Dissertation hatte er gezeigt, dass allein die prophetischen Religionen eine wirkliche Eschatologie besitzen, in der das verheißene ewige Leben nicht als bloße Fortsetzung des irdischen verstanden wird, sondern durch den Gegensatz zu ihm dieses ständig herausfordert. Das Christentum ziehe darüber hinaus diesen eschatologischen Gegensatz in die Gegenwart hinein. Dies ist hier gerade nicht im Sinne einer Ethisierung gemeint, die letzten Endes auf eine Verharmlosung hinausliefe, sondern als Verschärfung des Kontrastes zwischen Göttlichem und Menschlichem.¹³

Dieser letzte Gedanke dient nun in dem vorliegenden Aufsatz der Begründung einer gegenüber Weiß und Schweitzer eigenständigen Lösung des Problems. Während er mit ihnen völlig darin übereinstimmt, dass die »eschatologische Stimmung« für Jesu Verkündigung entscheidend ist, so kann er das keineswegs für deren temporales Verständnis zugeben. Nicht auf die zeitliche Nähe des Weltendes komme es an – in diesem Punkt hat sich Jesus in der Tat geirrt, könnte man hinzufügen – sondern auf den »zusammengeballten historischen Horizont«, oder anders: auf den »äußersten Ernst«, den das unausweichliche Andringen der Gottesherrschaft für das menschliche Leben bedeutet. Das ist nicht eine zeitlose, sich immer gleich bleibende Idee, die der Mensch dann der jeweils herrschenden »Weltanschauung« anzupassen hätte, sondern ein den Menschen innerlich ergreifendes und verwandelndes Handeln Gottes (190/299).¹⁴ Der »Ernst« ist also die Wirkung des sowohl abgrundtiefe Furcht erregenden als auch grenzenloses Vertrauen weckenden »Heiligen«, das in der Verkündigung Jesu exemplarisch begegnet.¹⁵

Damit hängt ein weiterer Unterschied zu den beiden Exegeten unmittelbar zusammen. Söderblom wirft ihnen vor, in ihrer Interpretation der Verkündigung Jesu einseitig die Abkehr von der Welt betont zu haben. Wenn aber die Naherwartung den äußersten religiösen Ernst bedeute, dann müsse dieser Ernst in der konkreten Gestaltung dieses Lebens zur Geltung kommen. Deshalb sei die Ethik Jesu keine Interimsethik, die man

13 Vgl. N. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée* (AMG 9), 1901, Kap. II und IV im Gegensatz zu Kap. I und III. Zum Christentum vgl. das V. Kapitel, bes. 393–395.

14 In anderem Zusammenhang bezieht sich Söderblom für diesen Punkt gern auf Kierkegaards Begriff des Augenblicks, vgl. z. B. *Uppenbarelsereligion*, 21930, 142 (geschrieben 1911), in der vorliegenden Ausgabe Bd. 1, 147.

15 Zu diesem Begriff vgl. Bd. 1, 253–277 (bes. 257f) der vorliegenden Ausgabe.

nach den Bedürfnissen der eigenen Zeit frei abwandeln könne. Jener Ernst sei nur dann richtig zu verstehen, wenn man zu der Überwindung der Welt als Kontrapunkt auch Jesu liebevolle Zuwendung zu den schlichten Gegebenheiten des natürlichen Lebens beachte – so wie dem Furcht erregenden Aspekt des Heiligen sein Vertrauen erweckender Aspekt korrespondiert, kann man ergänzen. Andernfalls verzerre man seine Verkündigung (190–192/300f).

Doch will Söderblom mit diesem Hinweis nicht das Gewicht der Entdeckung der Naherwartung wieder abschwächen. Er sieht in ihr im Gegenteil das entscheidende Gegenargument gegen den Kulturprotestantismus seiner eigenen Zeit. Dieser hat mithilfe des modernen Evolutionismus (von dem auch Weiß und Schweitzer und auf seine Weise sogar Loisy sich nicht lösen können) den religiösen Ernst, auf den alles ankommt, ermäßigt und verwässert.¹⁶ Dieser Ernst, der Jesu Auftreten nach wie vor zum »Ärgernis« macht, kommt am schärfsten zum Ausdruck in dem äußersten Kontrast des wirklichen Jesus zu den damaligen Messiaserwartungen, nämlich in seinem Kreuz. Es ist der Gekreuzigte, der uns erlöst hat, heißt es pointiert gegen die gesamte liberale Theologie, der Söderblom sonst nach wie vor so viel verdankt. Erlöst hat Jesus uns durch die Wirklichkeit seines stellvertretenden Leidens, muss man ergänzen – und nicht als ein Idealbild des Menschen.

Darin besteht die Einzigartigkeit Jesu (177/289f). Das wird hier freilich nicht genauer ausgeführt, darin besteht der Unterschied zur späten Christologie. Aber man darf diesen Unterschied nicht zu einem Gegensatz stilisieren.

Mit seiner differenzierten Stellungnahme zu der »konsequenten Eschatologie« von Weiß und Schweitzer positioniert sich Söderblom nicht nur in dieser zeitgeschichtlichen Streitfrage und zeigt einen Weg zur Überwindung der Einseitigkeit auf, in welche die beiden Exegeten sich hineinmanövriert hatten. Vielmehr bietet er zugleich eine positive Alternative in zwei Schritten. Erstens stuft er das zeitliche Element der Naherwartung herab und betont stattdessen den Ernst der Umkehr fordernden Nähe Gottes. Zweitens stellt er diesem Ernst, seinem Leitbegriff des Heiligen folgend, die Vertrauen weckende liebende Nähe Gottes an die Seite. Diese dialektische Sicht dürfte sich bis heute als fruchtbar erweisen.

16 Vgl. dazu die Leipziger Vorlesung aus dem W.S. 1913/14 über *Vergleichende Eschatologie* (NSS C MS 1913/14, UB Uppsala), 386: »Die übermenschliche Schönheit des Ideals kann nicht aufgefasst werden als Ergebnis einer Entwicklung, sondern nur als eine Offenbarung einer göttlichen Macht.« Zu dieser Vorlesung vgl. meine Arbeit *Nathan Söderblom und seine Zeit*, 2011, 262–266.

II. Der zweite, weit umfangreichere, hier gebotene Text ist das Buch *Geschichte des Leidens Christi*.¹⁷ Zwischen dem eben besprochenen Aufsatz und diesem Buch liegt der I. Weltkrieg. Dieses Ereignis, das die eigentliche große Katastrophe des 20. Jahrhunderts war, bedeutete auch in Söderbloms persönlichem Leben einen tiefen Einschnitt, nicht nur indem es faktisch mit seinem Wechsel von der Leipziger Professur zu dem erzbischöflichen Stuhl in Uppsala zusammenfiel (das war ja eine mehr zufällige Koinzidenz), sondern indem es ihm die neue Aufgabe des Einsatzes für den Weltfrieden stellte, für den er mit der Zusammenarbeit der christlichen Kirchen die Vorhut bereitstellen wollte. Zugleich sah er in dem Krieg eine Fortsetzung der göttlichen Offenbarung in Christus, die den Zusammenbruch des Glaubens an einen immerwährenden Fortschritt der abendländischen Kultur anzeigte und zu einer Neuorientierung an der Religion des Kreuzes nötigte.¹⁸ Das erklärt die Wahl des Themas. Hinzu kommt, dass auf dem Feld der Ökumene nach der großen Life-and-Work-Konferenz in Stockholm 1925 einstweilen kein signifikanter Fortschritt zu erwarten war. Die Faith-and-Order-Konferenz in Lausanne zwei Jahre später war gescheitert, und dass der Vatikan sich an den Einheitsbemühungen auf der Basis einer Gleichberechtigung der Kirchen nicht beteiligen würde, war seit dem Dekret des Heiligen Offiziums *De participatione catholicorum societati »Ad procurandam Christianitatis unitatem«* vom 2.7.1919, das allen Katholiken eine solche Teilnahme explizit verbot, sowie durch die Nichtbefolgung der Einladung nach Stockholm evident.¹⁹ Diese Situation legte es umso mehr nahe, den Blick auf die theologischen Grundlagen aller kirchlichen Arbeit zurückzulenken.

Interessant ist schon die Form, in der diese Rückbesinnung erfolgt. Das Buch bietet nämlich keine dogmatisch-theoretische Abhandlung, sondern folgt schlicht dem Ablauf der biblischen Passionsgeschichte. Das erklärt sich zunächst einfach aus der Tatsache, dass es als Erbauungsbuch konzipiert ist. Zusätzlich kann man darauf verweisen, dass Söderbloms Metier die Historie und nicht die Dogmatik war. Aber beide Argumente greifen zu kurz. Denn hinter der Wahl der Darstellungsweise steht eine prinzi-

17 N. SÖDERBLOM, *Kristi pinas historia. Vår herres Jesu Kristi lidande. En passionsbok för stilla veckan och andra veckor*, 1928; die letzte mir bekannte Auflage erschien 1989. Seitenzahlen hier nach der 4., geringfügig erweiterten Aufl. der Originalausgabe (1928) und, kursiv gesetzt, nach dem Neudruck dieser Aufl. von 1965.

18 Vgl. N. SÖDERBLOM, *Gå vi mot religionens förnyelse?*, 1919, deutsch: Gehen wir der Erneuerung der Religion entgegen? in Bd. 2 der vorliegenden Ausgabe; sowie den Aufsatz *Världskatastrofens inverkan på gängse åskådningar* (1924), in: ders., *Tal och skrifter* 4, Stockholm 1933, 249–261. Zu dem Gedanken einer Fortsetzung der Offenbarung vgl. den so betitelten Aufsatz von 1911 in Bd. 1, 130–163.

19 Das Dekret steht AAS 11/1919, 309–316. Vgl. meine Arbeit *Nathan Söderblom und seine Zeit*, 2011, 320.

pielle Entscheidung. Seit seiner tiefen religiösen Krise in seiner Studienzeit war Söderblom klar, dass Gott sich nicht in einer Lehre oder in einem Buch offenbart, sondern in der geschichtlichen Person Jesu Christi. Eben darum muss man sich mit der Geschichte dieser Person, insbesondere mit seinem Leiden, auseinandersetzen, wenn man der Heilsbedeutung Jesu Christi innerwerden will.

Diese Geschichte wird nun in Gestalt eines Dramas dargestellt, das wie ein literarisches Drama in Akte gegliedert ist, die ihrerseits in Szenen unterteilt sind. Das muss zunächst deshalb nicht verwundern, weil Söderblom sich damit nach dem zweiten Teil des schwedischen Gesangbuches richtet. In dessen Ausgabe von 1819 hatte Johan Olof Wallin als Herausgeber dieses Verfahren befolgt. Er legte dabei wie schon das Gesangbuch von 1695 die alte, letztlich auf Johannes Bugenhagen zurückgehende Evangelienharmonie zugrunde. Die Einteilung in sechs Akte fand Wallin ebenfalls bereits vor. Die Untergliederung in Teile bzw. Szenen und damit die Verdeutlichung des Bezuges auf das literarische Drama ist jedoch sein Werk. Da der sechste Akt das Begräbnis Jesu darstellt und somit eigentlich ein Nachspiel ist, darf man wohl auch an die Fünffzahl der Akte im klassischen Drama seit der frühen Neuzeit und an eine Peripetie im dritten Akt (Verhör vor dem Hohen Rat) denken.²⁰

Bei dieser Einteilung mag der Gedanke an die mittelalterlichen Mysterienspiele eine Rolle gespielt haben. Für Söderblom wird man jedoch an etwas anderes zu denken haben. Er hat am Gründonnerstag 1911 in Athen ein Passionsspiel gesehen, das ihn sehr beeindruckt hat. Über diese Aufführung stand, wie er gleich im ersten Satz eines wenig später geschriebenen Aufsatzes berichtet, am nächsten Tag in einer Zeitung: »Mit dem mystischen Mahl gestern Abend fängt die göttliche Tragödie an, welche die Reinigung von den Sünden gewährt.«²¹ Der Zeitungsbericht war für ihn

20 Vgl. *Den svenska psalmboken och Nya psalmer* (1819) 1922, 2. Teil: *Den svenska evangelieboken*, 329–350. Dieses Stück findet sich noch genauso in der Ausgabe von 1937 (ebenfalls 2. Teil, 329–350). Die Ausgabe von 1986 (*Den svenska evangelieboken*, 289–314) dagegen hat sowohl die »dramatische« Einteilung als auch die Evangelienharmonie aufgelöst und bietet die Texte der Passionszeit nach Evangelien getrennt und in liturgisch orientierter, auf die Sonn- und Feiertage der Passionszeit bezogener Einteilung. – Das Werk von JOHANNES BUGENHAGEN ist *Das Leiden und Aufferstehung vnsers Herrn Jhesu Christi ... aus den vier Evangelisten ... vleissig zusammen gebracht ...*, 1538 (mehrere spätere Auflagen). Für das alte schwedische Gesangbuch habe ich dessen Wallin unmittelbar vorausgegangene Edition konsultiert: *Then Swenska Psalmboken*, 1740.

21 Vgl. N. SÖDERBLOM, *Frälsaretypen i religionshistorien* (1911), in: ders., *Ur religionens historia*, 1915 (57–64), 57, zuerst wie ein Motto als griechisches Zitat, dann in schwedischer Übersetzung. Vgl. auch den Aufsatz *Antikens frälsaregestalter och frälsaren i evangeliet* (1914), ebd. 217–252.

offenbar der Anlass für diesen Aufsatz, der religionsvergleichend von Erlösertypen handelt. Jenes Athener Erlebnis dürfte in Verbindung mit dem im Aufsatz so exponierten Stichwort der Tragödie bei der Entscheidung mitgewirkt haben, die Passionsgeschichte als Drama zu gestalten. Im Anschluss an das andere Stichwort des »mystischen Mahles«, dürfte der Aufsatz auch hinter der Einbeziehung anderer Religionen durch das Buch stehen. Das sind insbesondere die antiken Mysterienreligionen im Zusammenhang mit dem Bericht von der Einsetzung des Abendmahls, die ihnen die Funktion einer Art zweites Altes Testament verleiht.

In dem Rückbezug auf die antike Tragödie geht Söderblom noch einen Schritt weiter. Das betrifft die Funktion der jeweiligen Passage aus der Evangelienharmonie, die er in Fettdruck jeder Szene des »Dramas« voranstellt. Sie entspricht nämlich genau der Funktion des Chors in der griechischen Tragödie: anzusagen, was im Folgenden geschehen wird. (Damit erledigt sich zugleich die Frage, wie Söderblom als historisch gebildeter Theologe trotz der Verschiedenheit der neutestamentlichen Passionsberichte so umstandslos auf die alte Evangelienharmonie zurückgreifen konnte: In einem Chor müssen sich die verschiedenen Stimmen zu einer Einheit verbinden. Man muss freilich hinzufügen, dass er an der Augenzeugenschaft und historischen Zuverlässigkeit des vierten Evangelisten immer festgehalten hat, obwohl er entschiedener Vertreter der historisch-kritischen Exegese war.)

Es gibt freilich zwei Abweichungen von der herkömmlichen Form der Tragödie, die gegen diese Deutung sprechen könnten. Zum einen lässt Söderblom die Personen des Dramas nicht unmittelbar auftreten, sondern übernimmt die Rolle des Erzählers, der den evangelischen Bericht gewissermaßen weiterspinnet. Zum anderen bezieht er die »Zuschauer« in die Handlung mit ein, so durch die ausführliche Passage über unseren Abendmahlsgang (148–161/121–132) sowie durch die vielen eingestreuten Gesangbuchverse, die man sich als gewissermaßen auf der »Bühne« gesungen zu denken hat. Beides hängt eng miteinander zusammen. Söderblom ist sich einerseits als Exeget darüber im Klaren, dass die Evangelien keine »Photographie« des geschichtlichen Jesus bieten²², andererseits und vor allem ist die Offenbarung in Christus kein abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit, sondern ergeht immer neu an die Menschen von heute. Die »Tragödie« spielt unter uns, es geht um »unsere Erlösung«, mit den Worten jenes Athener Zeitungsartikels geredet. Deshalb stellen die genannten Abweichungen keinen Einwand gegen die hier vorgetragene formale Ana-

22 Vgl. schon den in diesem Band enthaltenen Aufsatz *Jesus oder Christus?* (wie Anm. 4), 281.

lyse dar, sondern lediglich die von der Sache geforderte Weiterentwicklung der literarischen Form.

Die beschriebene Form des Buches impliziert also eine inhaltliche Aussage. Die Geschichte Jesu lässt sich nicht von ihrer Wirkung, die geschichtliche Offenbarung in seiner Person nicht von der Soteriologie trennen.²³ Es geht daher in der Leidensgeschichte nicht nur um einen Ausschnitt aus dem Leben Jesu, sondern um seine Person, um sein Leben als Ganzes.

Diese Verbindung erreicht Söderblom, indem er die Leidensgeschichte Jesu eng mit seinem vorherigen Leben verknüpft. »Dogmatisch« geschieht das durch die Beziehung der Leidensgeschichte zur Inkarnation. Dafür dienen als Vermittlung die Elemente Brot und Wein. Sie sind, wie Söderblom in Anknüpfung an die symbolofideistische Schule seines Lehrers Auguste Sabatier in Paris sagt, Symbole (83/71) – freilich nicht im Sinne bloß intellektueller Zeichensprache, sondern, in lockerer Anlehnung an die antiken Mysterienreligionen, als real wirksame Vermittlung der Sündenvergebung (135–143/112–118). Mit dieser sich Calvin annähernden Deutung ist sowohl der römische Sakramentalismus als auch das Zwinglische Gedächtnismahl ausgeschlossen, und durch die Unterordnung der Inkarnation unter die Kreuzestheologie stellt Söderblom sich auch den Anglikanern entgegen. Wichtiger als solche konfessionellen Abgrenzungen ist für ihn jedoch die darin zum Ausdruck kommende Verknüpfung mit der Schöpfungstheologie. Die Elemente repräsentieren nämlich zugleich mit der Opfersymbolik die Fleischwerdung Jesu Christi und ebenso die Fleischwerdung des Glaubens der diese Naturerzeugnisse genießenden Menschen (149 f. 154/122. 126). Biographisch wird dieser Bezug zwanglos durch den Rückbezug auf die Mahlgemeinschaften Jesu während seines irdischen Lebens verankert, das so seinerseits fest mit dem ewigen Leben als der Gabe des Abendmahls verbunden wird (42 f. 67/40. 59).

Theologisch wird damit dem Abendmahl, dessen Behandlung ohnehin durch ihre Länge (39–166/37–135) auffällt, eine herausragende Funktion zugewiesen. Das wird durch den folgenden Gedanken noch deutlicher. Das Selbstopfer Jesu und damit auch das Abendmahl als seine Symbolisierung stellt religionsgeschichtlich die Umkehr der religiösen Opferlogik dar. Geht es beim Opfer (bis hin zur »Darbringung« von Brot und Wein in der römischen Messe!) um eine menschliche Gabe an die Gottheit, so ist der eigentlich Handelnde im Selbstopfer Jesu – und deshalb auch im Abendmahl – nicht dieser als Mensch, sondern die in ihm wirksame Liebe Gottes (82–92/70–78). Damit stellt sich Söderblom gegen die in der lutherischen Orthodoxie seiner Zeit noch wirkmächtige Lehre Anselms von Canterbury von der stellvertretenden Erfüllung des göttlichen Gesetzes als

23 Vgl. denselben Aufsatz, ebd.

Jesu Erlösungstat und in bewusste Nähe zu dem von der Alten Kirche verurteilten Patripassianismus, der Lehre, dass Gott selbst am Kreuz gelitten habe (418 f. 421. 432/336.338.346). Für das Abendmahl hat dies zur Folge, dass die menschliche Gemeinschaft in der Feier zum Symbol für die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen wird; in der menschlichen Gemeinschaft setzt sich die Hingabe Jesu fort und erfüllt damit die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen (89–91/75–77).

Das ändert aber für Söderblom nichts daran, dass zwischen dem Menschen Jesus und dem ihn erfüllenden Gott im Leiden zugleich eine abgrundtiefe Spannung bestand. Die beiden entscheidenden Szenen dafür sind natürlich Gethsemane und das Wort Jesu am Kreuz »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (Mk 15,34), das übrigens das einzige Kreuzeswort ist, dessen Authentizität Söderblom ausdrücklich hervorhebt, wobei er sehr entschlossen all die ängstlichen Versuche christlicher Apologetik zurückweist, die Jesus von Anfechtung »reinwaschen« wollen (199–215. 312–314/163–175. 389–392). Dass Jesus dennoch die Erhörung seines Gebets, d. h. die ihn tragende Nähe Gottes widerfahren sei, bleibt wie in Ps 73 eine im »Dennoch« des Glaubens verborgene Erfahrung (210. 392/171 f. 315). Dieser Umbruch überwindet das Ärgernis, das für Jesus selbst und auch für die Gläubigen vom unschuldigen Leiden ausgeht, und damit auch jegliche Form der Theodizee (403–434/323–348). Vielleicht um den Geheimnischarakter dieses äußersten Haltepunktes des Glaubens zu unterstreichen, bezieht Söderblom sich gegen Ende seines Buches auf die Musik Johann Sebastian Bachs als tiefsinniges Zeugnis für das »Mysterium der Versöhnung«, ja geradezu als das fünfte Evangelium (430–432/345 f.).

Nur in einem Anhang ist noch von der Auferstehung die Rede.²⁴ Dies nicht deswegen, weil sie für Söderblom unwichtig wäre – im Gegenteil. Aber sie ist für ihn kein verifizierbares äußeres historisches Ereignis, sondern eine Glaubensaussage. Deshalb ist die bis heute kontrovers diskutierte Frage, ob das Grab Jesu leer war oder nicht, ohne jegliches Interesse. Ein leeres Grab passt ohnehin nicht zu dem ältesten Zeugnis, dem von Paulus überlieferten Bekenntnis I Kor 15,3–8 (451–460/362–369). Wichtig ist allein, dass Jesu Eingehen zu Gott seinen Sieg über das »Reich der Sünde« und damit zugleich den von ihm geweckten Glauben des Einzelnen an diesen Sieg bekräftigt (460–465/369–374). Indem die Auferstehung so die geistige Gegenwart Jesu eröffnet, weitet sie seine Bedeutung über sei-

24 [Die Evangelienharmonie im schwedischen Gesangbuch hat keinen Abschnitt dazu, gibt aber unter der Überschrift »Über die Auferstehung Christi« eine Liste von Bibelstellen. Diese gliedert sich wie folgt: I. Das geöffnete Grab, II. Die Offenbarungen des Auferstandenen (einschl. Act 9, 3–9 und I Kor 15, 7–10.)

nen eng begrenzten historischen Wirkungskreis auf die ganze Welt aus und ist damit nicht weniger als ein welthistorisches Ereignis (447–451/359–362) – was das äußere Mirakel eines leeren Grabes nie sein könnte.

Die *Geschichte des Leidens Christi* erweist sich als höchst vielschichtiges Werk. Sie ist zunächst ein Erbauungsbuch für die Gemeinde, das in einfacher Sprache geschrieben ist, dabei aber die Leserschaft als denkende Menschen ernst nimmt. Zweitens bietet sie eine originelle Christologie auf hohem theologischem Niveau. Deren universelle Relevanz wird drittens durch die religionsgeschichtlichen Bezüge einerseits und die breite Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte in Frömmigkeit, Theologie, Musik und bildender Kunst andererseits unterstrichen. Viertens verschafft ihre künstlerische Form in Gestalt eines Dramas ihr einen Platz in der schwedischen Literaturgeschichte. Fünftens bekommt der Text durch die Einbeziehung der Leser bzw. Zuschauer in das Geschehen eine Zwischenstellung zwischen theologischer Reflexion und Predigt, ohne beides miteinander zu vermengen. Die Verbindung von tiefer evangelischer Passionsfrömmigkeit, kritischer Reflexion, kunstvoller Gestaltung und unmittelbarer Anrede kann dem Buch auch heute noch Interesse sichern.

Die vielfältigen Bibelzitate im Text werden hier im Allgemeinen nach der Luther-Übersetzung wiedergegeben, jedoch unter stillschweigender Berücksichtigung der kleinen, verdeutlichenden Abweichungen Söderbloms von der schwedischen Bibelübersetzung bzw. vom Urtext.

Nathan Söderblom, Ausgewählte Werke

Jesus oder Christus?

Die Naherwartung im Evangelium

(*När stunderna växla och skrida* I, ³1935, 275–301)

[158/275] Für Professor Johannes Weiß in Heidelberg, † 1914¹

I.

Der Jesus der Geschichte oder der Christus des Glaubens? Der Letztere führt ein kraftvolles Leben in der Christenheit, als Offenbarer göttlichen Lebens, als Erlöser, Vorbild und Gegenstand der Anbetung. In welcher Beziehung steht das Christusbild – oder stehen die Christusbilder – zu dem Mann, der nach den Evangelien unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde?

Man kann sich auf zweierlei Weise des Problems entledigen. Man sagt: Was die Frömmigkeit braucht und wozu sie Zugang hat, ist der in der Kirche, in ihren heiligen Schriften, in Tradition, Kult und Verkündigung lebendige Christus. Er ist so wirksam und wirklich wie nur möglich. Seiner Geschichtlichkeit nachzuspüren, hinter der Tradition Jesus von Nazareth aufzusuchen, ist ein ebenso unzulässiges wie aussichtsloses Unterfangen. Das hieße, nach dem Toten zu suchen, statt auf den Lebendigen zu blicken. Man darf und kann hier gar nicht trennen. So argumentieren die katholische Theologie und bedeutende Wortführer der protestantischen Theologie.

Oder man sagt: Jesus von Nazareth hat es nie gegeben.² [159] Zweifel an seiner Existenz tauchen ab und zu auf. Zugrunde liegen kann ein halb unbewusster Wunsch, dass Jesus aus der Geschichte verwiesen werden könne. Ein intelligenter und wohlwollender norwegischer Freund sagte mir einmal vor 1905: »Wären doch nur Gustaf II. Adolf und [276] Karl XII. und das alles aus eurer Geschichte entfernt, dann könnten wir einander ausgezeichnet verstehen.«³ Oder man traut sich zu, mittels einer ganz einfachen Hypothese das schwerste aller historischen Probleme lösen zu können – ohne zu sehen, dass man *eine* Schwierigkeit, die Schwierigkeit, ein klares historisches Bild von dem Mann zu gewinnen, der in den Evangelien spricht, mit einem ganzen Heer von Fragezeichen vertauscht hat: woher dann all das, was seit neunzehn Jahrhunderten die Geschichte in Atem hält? Für die unkritische Gutgläubigkeit gegenüber wilden oder schlicht ahnungslosen Hypothesen auf diesem Gebiet gibt es bekanntlich keine Grenze. »Das Ergebnis der Forschung« besteht für diese Art von unhistorischer Naivität vielleicht darin, dass derjenige, der im Evangelium

1 [Die Widmung wurde in der zweiten Auflage der Aufsatzsammlung von 1921 hinzugefügt.]

2 [Diese Auffassung war damals sehr aktuell. Repräsentativ ist ARTHUR DREWS, *Die Christusmythe*, 1909.]

3 [1905 war das Jahr, in dem die von Norwegen nie geliebte Personalunion mit Schweden aufgelöst wurde. Gustaf II. Adolf und Karl XII. stehen für die Großmachtzeit Schwedens.]

Der Band präsentiert das Zentrum von Söderbloms Theologie in Person und Werk Christi. Er beginnt mit einem frühen Aufsatz, der sich mit der These Joh. Weiß' auseinandersetzt, Jesus habe sich in Erwartung des nahen Weltendes von der Welt abgewandt. Es folgt das in Deutschland bisher unbekannte Passionsbuch »Geschichte des Leidens Christi«, ein Andachtsbuch von tiefer Religiosität. Es verschränkt auf kunstvolle Weise mehrere Ebenen miteinander: Nacherzählung des biblischen Textes, Passionsspiel, wissenschaftliche Exegese, ständige Reflexion auf das Leben Jesu und die Auferstehung, den religionsgeschichtlichen Hintergrund und die Wirkungsgeschichte in Theologie, Literatur und Kunst. Die zentrale These lautet: Die Passion Christi beendet alle Opferreligion durch Gottes eigene Hingabe zur Erlösung der Menschen. Das Buch ist ein Kunstwerk, das einen Ehrenplatz gleichermaßen innerhalb der Erbauungsliteratur, der Theologie sowie der Literaturgeschichte verdient.

Der Herausgeber

Dr. theol. Dietz Lange ist Professor em. für Systematische Theologie an der Universität Göttingen.

ISBN: 978-3-525-57033-3



9 783525 570333

www.v-r.de