

DIETZ LANGE

# Glaubenslehre

Band II

---

Mohr Siebeck

Dietz Lange  
Glaubenslehre  
II





Dietz Lange

# Glaubenslehre

Band II

Mohr Siebeck

*Dietz Lange*, geboren 1933; Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Göttingen, Chicago und Zürich; 1959–61 Vikar in Bochum und Witten; 1962 Promotion; ab 1963 wissenschaftliche Tätigkeit in Göttingen; dort 1973 Habilitation für Systematische Theologie; seit 1980 Professor an der Universität Göttingen.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

*Lange, Dietz:*

Glaubenslehre / Dietz Lange Tübingen : Mohr Siebeck

ISBN 3-16-147661-1

Bd. 2. - (2001)

ISBN 3-16-147660-3 Br.

ISBN 3-16-147683-2 Ln. eISBN 978-3-16-157006-3

© 2001 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Sabon gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

# Inhaltsverzeichnis des 2. Bandes

(Inhalt von Band 1 auf Seiten IX bis XII)

B. Jesus Christus und die Gottesherrschaft	1
I. <i>Der Glaube Jesu</i> .....	17
0. Die Quellen .....	17
1. Die Predigt Jesu .....	19
a) Die Nähe Gottes und der geographische Ort .....	20
b) Eschatologische Dringlichkeit und historische Zeit .....	25
c) Gottesfeindschaft und Gotteskindschaft .....	31
d) Herrschaft Gottes und Freiheit .....	41
e) Gottes unbedingte Forderung und bedingungslose Liebe .....	46
f) „Wer sein Leben verliert, der wird es finden“ .....	54
g) Der Anspruch auf göttliche Vollmacht .....	57
2. Die Selbsthingabe Jesu .....	62
a) Von Galiläa nach Jerusalem .....	64
b) Biographie und Kairos .....	66
c) Gottes- und Menschengemeinschaft .....	70
d) Gehorsam und Freiheit .....	75
e) Sündlosigkeit und Vergebung .....	79
f) Das Kreuz .....	86
g) Die Gottverlassenheit des Sohnes Gottes .....	91
3. Das Ende der Wirksamkeit Jesu .....	97
a) Von Jerusalem nach Galiläa .....	99
b) Der „historische“ Jesus .....	102
c) Der entschwundene Gott und die „einsame Masse“ .....	109
d) Der Gegensatz von Freiheit und Gehorsam .....	114
e) Lehre von Christus und Jesus als Lehrer .....	119
f) Die Endgültigkeit des Todes .....	125
g) Der „Tod Gottes“ .....	128
II. <i>Gottes geistige Gegenwart in Jesus Christus</i> .....	131
0. Die Auferstehungstraditionen .....	132
1. Der Glaube .....	140
a) Erscheinungen und Gegenwart des Gekreuzigten .....	142

b) Das Eschaton in der Zeit .....	147
c) Teilhabe an Jesu Gottesverhältnis .....	152
d) Leben aus dem Grund christlicher Freiheit .....	163
e) Jesu Sieg über die Sünde und die Wirklichkeit des Lebens ....	167
f) Neues Leben gegen den Augenschein .....	174
g) Rechtfertigung Gottes? Rechtfertigung des Menschen! .....	178
2. Die Liebe .....	184
a) Jesu Grenzüberschreitung und der Raum der Liebe .....	187
b) Jesu Gegenwart und die Zeit der Liebe .....	190
c) Gemeinschaft mit Gott und den Menschen .....	193
d) Gottes Liebe in menschlicher Liebe .....	197
e) Opfer Gottes und Opfer des Menschen .....	199
f) Leben aus Liebe und Lebenshingabe .....	210
g) Gottes Liebe als Überwindung des Bösen .....	213
3. Die Hoffnung .....	216
a) Universale Partikularität .....	218
b) Zeit des Christentums oder nachchristliche Zeit .....	223
c) Herrschaft Christi und Weltherrschaft .....	231
d) Christliche Freiheit und Autonomie .....	237
e) Gottes Wille und seine Erfüllung .....	243
f) Hoffnung für dieses Leben .....	247
g) Herrschaft Christi und Trinität .....	253

## C. Das geschichtliche Leben der Christen und die Vollendung der Welt 263

I. <i>Gemeinschaft im Geist und Institution</i> .....	269
1. Wort und Glaubensgemeinschaft .....	273
a) Jesus Christus und die Universalität des Glaubens .....	275
b) Apostolizität und Geschichtlichkeit der Kirche .....	283
c) Wort und Sakrament als Vermittlung von Gemeinschaft .....	291
d) Kirche als Wagnis .....	312
e) Heiligkeit und Unheiligkeit der Kirche .....	316
f) Der Geist als Lebensmacht der Kirche .....	320
g) Gottesdienst .....	322
2. Gemeinschaft der Liebe Gottes .....	328
a) Die eine Kirche und die Vielfalt der Kirchen .....	329
b) Tradition und Reform .....	337
c) Priestertum aller Gläubigen und Institution .....	339
d) Weite und Enge .....	356
e) Liebe und Recht .....	359

f) Macht und Kreuzesnachfolge . . . . .	361
g) Gottes Liebe als Überwindung des Heilsegoismus . . . . .	374
3. Kirche und Gesellschaft . . . . .	378
a) Intimität und Öffentlichkeit . . . . .	381
b) Kirchengeschichte und Weltgeschichte . . . . .	388
c) Die Kirche und die anderen Institutionen . . . . .	394
d) Kirche als Vermittlung von Freiheit und Dienst . . . . .	405
e) Zwischen Ghetto und Verweltlichung . . . . .	407
f) Das Ende der Kirche . . . . .	416
g) Kirche und Eschaton . . . . .	417
II. Vollendete Herrschaft der Liebe Gottes . . . . .	421
a) Auferstehung als σώμα πνευματικόν . . . . .	428
b) Anfang und Ende der Zeit . . . . .	433
c) Die Gottesherrschaft als Vollendung der Welt . . . . .	436
d) Die Vollendung „schlechthinniger Abhängigkeit“ . . . . .	443
e) Gericht und Gnade . . . . .	450
f) Leben ohne Tod . . . . .	458
g) Doppelte Prädestination oder ἀποκατάστασις πάντων? . . . . .	464
Register . . . . .	475
Stellen . . . . .	475
Namen . . . . .	483
Begriffe . . . . .	492





# Inhaltsverzeichnis des 1. Bandes

## Einleitung

### A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre

#### *I. Äußere und innere Lebensbedingungen des Christentums*

1. Die säkulare Welt
2. Der religiöse Pluralismus
3. Die konfessionelle Vielfalt
4. Der Einzelne und die kirchliche Institution

#### *II. Erfahrung in Theologie und Philosophie*

1. Die Strittigkeit Gottes
2. Pluralität und Normativität
3. Philosophie und Theologie in den Konfessionen
4. Der theologische Denker und die scientific community

#### *III. Die Glaubenslehre als theologisches Fach*

1. Die Glaubenslehre und ihre Nachbardisziplinen
2. Glaubenslehre und Religionswissenschaften
3. Glaubenslehre und Konfessionskunde
4. Individuelle Rechenschaft und kirchliche Lehre

#### *IV. Die Aufgabe*

1. Übervernünftiger Glaube und vernünftige Rechenschaft
2. Bestimmung des Verhältnisses zu den anderen Religionen
3. Glaubenslehre oder Dogmatik
4. Kirchliche und öffentliche Verantwortung

#### *V. Die Quellen*

1. Bibel und gegenwärtige geistige Lage
2. Geschichte des Christentums und der anderen Religionen
3. Bekenntnisse der Kirche und der Kirchen
4. Individueller Glaube und geltende Lehre

## VI. *Die Methode*

1. Rationalität und Dialektik
2. Bestimmung der Identitätskriterien im Vergleich
3. Überprüfung der konfessionellen Position
4. Perspektivität und institutionalisierter Konsens

## VII. *Zum Aufbau*

1. Formales zur Systematik
2. Die religionsphilosophische Grundlegung
3. Die Hauptstücke der materialen Glaubenslehre
4. Zur Trinitätslehre
5. Gott, Mensch und Welt
6. Die Aspekte der Erfahrung

# B. Religionsphilosophische Grundlegung

## I. *Symbolische Erkenntnis*

1. Gegenstand und symbolischer Verweis
2. Gewissheit (Evidenz, Imagination, Gewissen)
3. Weltbild und kosmomorphe Gottessymbole
4. Menschliches Leben und anthropomorphe Gottessymbole
5. Symbol und Institution

## II. *Ontologie der Relation*

1. Substanz und Relation
2. Das Selbstverhältnis des Menschen
3. Die Welt als relationaler Prozess
4. Geschichtliche Interdependenz und Freiheit
5. Ordnung und Dynamik

## III. *Religiöse und areligiöse Deutung*

1. Gott als Nicht-Gegenstand
2. Gottes Gegenwart und „Selbst-verständlichkeit“
3. Geschlossenheit und Transparenz der Welt
4. Lenkung der Geschichte und Ideologie
5. Irdisches und göttliches Reich

## IV. *Der Offenbarungsanspruch der Religion*

1. Offenbarung und Verborgenheit

2. Biographische Erschließungssituationen
3. Die Tiefendimension der Natur
4. Geschichtliche Umbrüche
5. Das Außerordentliche und die Institutionalisierung

*V. Die Lebensäußerungen der Religion*

1. Heilige Personen, Orte, Zeiten, Dinge
2. Frömmigkeit und ihre Gestalten
3. Naturkreislauf und Feste
4. Geschichtliche Tradition und Zukunftsorientierung
5. Institutionalität und Selbstbestimmung

*VI. Das Christentum in religionsphilosophischer Sicht*

1. Der Absolutheitsanspruch
2. Glaube und sittliches Handeln
3. Der Schöpfungsglaube und das Verhältnis zur Natur
4. Weltgeschichte und Heilsgeschichte
5. Kirche und eschatologische Vorläufigkeit

## Hauptteil

### A. Schöpfung und Sünde

*I. Schöpfung und Zerstörung*

1. Mensch und Welt
  - a) Freiraum und gesetzter Ort
  - b) Zeitverlauf und Augenblick
  - c) Personalität und Sachlichkeit
  - d) Freiheit und Abhängigkeit
  - e) Sein und Sollen
  - f) Leben und Tod
  - g) Die Frage nach Gott
2. Gott und Mensch
  - a) Innewohnen Gottes und Gottferne
  - b) Ursprung und Ziel
  - c) Gott als personales Gegenüber und Seinsgrund
  - d) Das Woher von Freiheit und Abhängigkeit
  - e) Der Gewährende und Fordernde
  - f) Der Leben Schaffende und Tötende
  - g) Die zwiespältige Antwort auf die Gottesfrage

3. Gott und Welt
  - a) Immanenz und Transzendenz Gottes
  - b) Ewigkeit und Zeitlichkeit
  - c) Der Ursprung des Einzelnen und des Ganzen
  - d) Der Stifter von Gesetz und Zufall
  - e) Vorsehungsglaube und menschliche Verantwortung
  - f) Schöpfung und Vernichtung
  - g) Gott als Grund und Abgrund der Welt: Theodizeefrage I

## *II. Bestimmung und Verfehlung*

1. Gott und Mensch
  - a) Gottes Ort und Verbannung
  - b) Gottes Zeit und der vergessene Gott
  - c) Frömmigkeit – Gottesbemächtigung und Gottesfeindschaft
  - d) Theonomie – Autonomie und Heteronomie
  - e) Schuld und Schicksal
  - f) Verwirktes Leben und seine Erhaltung
  - g) Der Mensch als Gott – Gott als Richter
2. Mensch und Welt
  - a) Gestalteter Raum – Übergriff und Flucht
  - b) Erfüllte Zeit – Fixierung und Versäumnis
  - c) Gemeinschaft und ihre Zerstörung
  - d) Geschaffene Freiheit – Knechtung und Willkür
  - e) Der Zwiespalt des Sollens
  - f) Leben und Töten
  - g) Macht über die Welt – Macht der Welt
3. Gott und Welt
  - a) Gottes Andringen und Gottverlassenheit
  - b) Gottes Geleit und Gericht
  - c) Vereinzelung und Gesamtzusammenhang
  - d) Sachzwänge und Instanzlosigkeit
  - e) Weltverantwortung und Weltflucht
  - f) Das Gesetz des Lebens und die Logik des Todes
  - g) Reich Gottes und Reich des Bösen: Theodizeefrage II

## B. Jesus Christus und die Gottesherrschaft

Jeder Versuch einer Christologie hat sich, unabhängig von der Zeit, in der er unternommen wird, mit einem doppelten Problem auseinander zu setzen. Erstens geht es um die hermeneutisch-geschichtsphilosophische Frage nach dem Verhältnis des gegenwärtigen Betrachters zu einer Gestalt vergangener Geschichte, und zwar im Sinn einer Wechselbeziehung: Wie gewinne ich Zugang zu ihr, und welche Bedeutung hat sie für die Gegenwart? Zweitens haben wir es mit dem geschichtstheologischen Problem zu tun, wie die universalgeschichtlich entscheidende Gegenwart Gottes in einem einzelnen geschichtlichen Menschen gedacht werden soll. Beide Fragen überschneiden sich im Kreuz Jesu. Dieses stellt zum einen das Ende seines irdischen Lebens dar. Damit verwandelt es das Verhältnis zu ihm für alle folgenden Generationen aus dem der Unmittelbarkeit von Augen- und Ohrenzeugen zu einem durch historische Quellen und Glaubenszeugnisse anderer Menschen vermittelten, und seine Bedeutung für andere Menschen ist nicht mehr die eines unmittelbaren Einflusses auf die Lebenspraxis seiner Umgebung, sondern ergibt sich indirekt durch eine sich allmählich immer weiter ausdifferenzierende Wirkungsgeschichte. Zum anderen weist das Kreuz in einem viel grundsätzlicheren Sinn auf die wirkliche Menschlichkeit des Lebens Jesu hin, die eine alle geschichtliche Relativität prinzipiell überschreitende Bedeutung seiner Person problematisch erscheinen lässt.

So sehr diese beiden Fragen aufeinander zu beziehen sind, so wenig dürfen sie miteinander vermengt werden. Dennoch ist genau dies in der Theologiegeschichte immer wieder geschehen. Das ist nicht erstaunlich, weil Jesus selbst für seine Sendung göttliche Autorität in Anspruch genommen hat. So hat man vielfach ganz unwillkürlich angenommen, mit der Anerkennung der geschichtlichen Bedeutung Jesu für spätere Generationen sei die Stellung zu seiner göttlichen Vollmacht bereits mitentschieden, obwohl logisch kein Weg von jener Annahme zu diesem Glauben führt. Um so näher scheint es umgekehrt zu liegen, aus dem Glauben an seine göttliche Autorität deren Geltung für jedes spätere Zeitalter und für alle Kulturkreise zu folgern. Doch so zwingend dieser Schluss für gläubige Christen ist, so sehr hat die Diskussion über den Pluralismus gezeigt, dass von anderen religiösen Voraussetzungen aus sehr wohl eine Mehrzahl unterschiedlicher Träger göttlicher Autorität widerspruchsfrei denkbar ist.

In der gesamten ersten Hälfte dieses Hauptstücks wird uns sowohl die gegenseitige Beziehung der beiden Fragen als auch der fundamentale Unterschied zwischen ihnen zu beschäftigen haben. Damit jedoch keine Vermengung unterläuft,

müssen wir sie vor dem Eintritt in die Sacherörterung je für sich genauer entfalten.

Wir wenden uns zunächst der *ersten* Frage zu. Dabei lassen wir den methodischen Aspekt des historischen Zugangs zu der Person Jesu zunächst auf sich beruhen und beschränken uns auf das Problem der Gegenwartsbedeutung Jesu. In welchem Sinn kann man von ihr reden? Fest steht zunächst, dass eine solche Bedeutung nicht prinzipiell problematisiert werden kann. Jesus hat nicht nur wie etwa Alexander der Große oder Napoleon das Gesicht seiner Zeit grundlegend verändert, sondern der sich auf ihn beziehende christliche Glaube hat unmittelbar und durch säkulare Folgegestalten vermittelt eine so große Rolle in der Menschheitsgeschichte gespielt, dass auch radikale Kritiker des Christentums eine irgendwie geartete Gegenwartsbedeutung Jesu nicht bestreiten<sup>1</sup>. Anders stellen sich die Dinge dar, wenn man die Frage präzisiert: Könnte es nicht sein, dass die Bedeutung einer großen geschichtlichen Gestalt, also auch Jesu, mit zunehmender zeitlicher Entfernung abnimmt oder zumindest inhaltlichen Modifikationen unterliegt? Das Erste dürfte auf Grund der unterschiedlichen Entwicklung des Christentums in verschiedenen Teilen der Welt kaum zu entscheiden sein<sup>2</sup>. Das Zweite dagegen liegt auf der Hand. Keine geschichtliche Gestalt kann ohne einen Vermittlungsprozess für Menschen Bedeutung gewinnen, die in einer völlig veränderten Weltlage mit ganz neuen geistigen und sozialen Problemen konfrontiert sind. Die Frage ist daher nicht, ob ein solcher Prozess stattfinden muss, sondern ob und inwiefern in ihm das ursprünglich Wesentliche erhalten bleiben kann. Man braucht nur die unterschiedlichen Jesusbilder zu betrachten, die im Lauf der Geschichte ausgebildet worden sind, um die Brisanz dieses Problems zu erkennen: vom θεῖος ἀνὴρ des Markusevangeliums über die zweite Person der Gottheit in der klassischen Trinitätslehre zum himmlischen Bürgen der geistlichen und weltlichen Macht seines römischen Stellvertreters, von da aus zu dem angefochtenen Urbild des Glaubens bei Martin Luther, dann zum aufklärerischen Morallehrer, schließlich zum maoistischen Sozialreformer politischer Theologen der siebziger oder zum androgynen „neuen Mann“ feministischer Theologinnen der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. In all diesen Fällen haben offensichtlich Gegenwartsinteressen die ursprüngliche Intention Jesu überlagert oder sich mit ihr amalgamiert<sup>3</sup>, und es ist zumindest eine offene Frage, inwieweit sie darin noch zur Geltung kommt.

<sup>1</sup> Vgl. dazu FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Über den Begriff des großen Mannes*, SW III/3 (73–84), bes. 81, wo das Auftreten Jesu als der Grenzfall beschrieben wird, in dem ein Mensch nicht nur für die ihm unmittelbar folgende Geschichtsperiode, sondern für die Geschichte als ganze Bedeutung hat. An dieser Stelle müssen allerdings heute kritische Rückfragen einsetzen; vgl. das Folgende.

<sup>2</sup> S. Bd. 1, 7–9.

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Problematik als historische Darstellung ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Von Reimarus zu Wrede, 1906), 6. Aufl. Tübingen 1951; als systematisch-theologische Reflexion MARTIN KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der ge-*

Die Gefahr der Ideologisierung ist begreiflicherweise im Falle Jesu besonders groß. Weil er eine geschichtliche Gestalt ist, macht er von der Regel keine Ausnahme, dass die Gegenwartsbedeutung einer großen Gestalt der Vergangenheit nicht nur formal, sondern auch inhaltlich nur eine vermittelte sein kann. Die Zeit seines auf Israel beschränkten Wanderpredigertums im Zeichen der Erwartung eines nahen Weltendes mit allem, was das impliziert, ist unwiderruflich vorüber. Hinzu kommen die aus der Exegese hinlänglich bekannten methodischen Schwierigkeiten, die sich dem Versuch in den Weg stellen, die geschichtliche Wirklichkeit Jesu in den Blick zu bekommen. Um so dringlicher ist die Frage nach der Angemessenheit des Jesusbildes, das die historische Forschung auf der einen und die christliche Frömmigkeit auf der anderen Seite zugrunde legt. Denn um der Bestimmung der Identität des Christentums willen ist die stets neue Vermittlung zwischen gegenwärtiger Situation und der geschichtlichen Person Jesu erforderlich, die ohne deren historische Rekonstruktion nicht möglich ist. Zwar hat die moderne Hermeneutik erwiesen, dass die vollkommen objektive Erkenntnis einer geschichtlichen Gestalt oder Epoche im Sinne des Historismus als utopisch gelten muss. Das bedeutet jedoch nicht, dass man sich der fremden Wirklichkeit als solcher nicht nähern könnte, und erst recht nicht, dass man im Namen eines wohlfeilen Agnostizismus das historisch Abständige bedenkenlos den eigenen Erkenntnisinteressen adaptieren dürfte. Als Grundregel für die historische Rekonstruktion muss deshalb gelten, sich besonders an diejenigen Züge zu halten, die heutigem Verständnis und vor allem heutigen Moden fremd sind.

Man wird also mit der Möglichkeit eines Wandels der geschichtlichen Bedeutung Jesu im Zusammenhang mit sich verändernden Weltbedingungen zu rechnen haben. Das muss einer göttlichen Wirksamkeit durch die Person Jesu nicht im Wege stehen. Der Wandel könnte allerdings auch so radikal sein, dass der Anspruch Jesu auf göttliche Vollmacht zwar für seine unmittelbare Gegenwart Gültigkeit besessen hätte, aber an die Erwartung des nahen Weltendes konstitutiv gebunden und somit für die Nachgeborenen obsolet geworden wäre<sup>4</sup>. Dann bliebe nur die rein äußerlich-geschichtliche Bedeutung Jesu übrig. Man sieht: Die beiden Aspekte spielen ineinander hinüber, lassen sich aber nicht aufeinander reduzieren.

Das führt uns zu der *zweiten* eingangs formulierten Frage: Wie ist es zu denken, dass Gott selbst in einem geschichtlichen Menschen auf einmalige Weise gegenwärtig gewesen sein soll? Diese Frage hat sich angesichts des augenscheinlichen Scheiterns der Mission Jesu am Kreuz bereits den ersten Jüngern gestellt

---

*schichtliche, biblische Christus* (1. Aufl. 1892), Neudruck, hg. v. E. Wolf (ThB 2), München 1953, 18–30.

<sup>4</sup> So FRANZ OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873), in: *Werke und Nachlaß*, hg. v. W. Stegemann u. N. Peter, Bd. 1, Stuttgart/Weimar 1994 (155–318), 206–231; DERS., *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, hg. v. C.A. Bernoulli (1919), Nachdruck Darmstadt 1963, 63–73. – S.u., S. 30–33.



und ist von Paulus als die dem christlichen Glauben ständig begegnende prinzipielle Anfechtung beschrieben worden: Das Wort vom Kreuz sei „den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1.Kor 1,23). Es ist das moralische Ärgernis an der Durchbrechung der klaren Beziehung von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe auf das menschliche Verhalten einerseits und der intellektuelle Anstoß an der Behauptung des Erscheinens Gottes in einem unscheinbaren Wanderprediger, der als Messiasprätendent kläglich gescheitert ist, andererseits. In beiden Fällen handelt es sich um eine spezifisch religiöse Infragestellung der göttlichen Autorität Jesu. In der Neuzeit hat die Frage eine andere Gestalt angenommen. Seit David Friedrich Strauß geht es nicht mehr darum, ob Gott sich in dieser bestimmten Weise in der Geschichte manifestiert habe, sondern ob er *überhaupt* in einem einzelnen geschichtlichen Menschen ein für allemal erschienen sein könne. Strauß' Alternative lautet, Gott könne nur in der Geschichte als ganzer als deren Herr manifest werden<sup>5</sup>. Diese aufgeklärte Form des Einwands gegen den christlichen Glauben an die Gegenwart Gottes in der Person Jesu kann man als säkularisierte Variante jenes religiös-intellektuellen Anstoßes der Griechen verstehen, von dem Paulus gesprochen hatte. Damit ist im Prinzip bereits das Problem des religiösen Pluralismus gestellt, wenn auch erst Ernst Troeltsch es in seiner klassischen Gestalt formuliert hat<sup>6</sup>.

Diese Relativierung führt zusammen mit derjenigen durch den Wandel in der geschichtlichen Bedeutung Jesu zu der Frage, ob sich hinter den unterschiedlichen Jesusbildern und Christologien eine zeitübergreifende religiöse Bedeutung Jesu Christi benennen lässt, die in einer bestimmten Weise des Wirkens Gottes durch ihn bestünde und sich gewissermaßen als roter Faden durch die Geschichte des Christentums hindurchzieht. Das ist die Frage nach der Bestimmbarkeit der Identität des Christentums, die der Glaubenslehre als ganzer gestellt ist. Es ist kein Zufall, sondern sachgemäß, dass sie sich an dieser Stelle mit besonderer Dringlichkeit meldet, denn so viel ist bereits vor der Erörterung aller theologischen Einzelprobleme klar, dass das Specificum des christlichen Glaubens in seiner Beziehung „auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung“ besteht<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1. Aufl. Bd. 2, Tübingen 1836, 732–738. Dies war der Ausgangspunkt für LUDWIG FEUERBACHS radikalere Gedanken, Gott existiere nur in der Vorstellung des Menschen, und zwar als Projektion der Idee der Menschheit in ein eingebildetes Jenseits, mit deren Hilfe der Mensch sich seiner Bestimmung entziehe, jener Idee entsprechend zu leben, *Das Wesen des Christentums*, SW Bd. 6, hg. v. W. Bolin und Fr. Jodl, 2. Aufl. Stuttgart 1960, bes. 14–40.

<sup>6</sup> Vgl. ERNST TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, hg. v. T. Rendtorff, KGA Bd. 5, Berlin/New York 1998; DERS., *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911.

<sup>7</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. (= 2.) Aufl., hg. v. M. Redeker, § 11 Leitsatz.

Die Schwierigkeit, mit der wir dabei zu kämpfen haben werden, besteht darin, dass die Identität des Christentums sich nicht unter Absehung von ihrer geschichtlichen Vermitteltheit, abstrakt, bestimmen lässt. Deshalb besteht das entscheidende Problem der Christologie in der Bestimmung des *Verhältnisses*, in dem die historische und die theologische Frage nach Jesus zueinander stehen. Mit einer einfachen Addition ist in keinem Fall etwas gewonnen. Sie würde lediglich dazu führen, dass wir auf der einen Seite von Jesus als einer geschichtlichen Gestalt reden, auf der anderen uns mit seiner religiösen Bedeutung beschäftigen, die dann durch die Auferstehung gewissermaßen garantiert, eben damit aber von der geschichtlichen Gestalt im Prinzip ablösbar wäre. Ein solches naiv additives Verfahren verbietet sich schon wegen der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu. Er hat nach allem, was wir von ihm wissen, sein Auftreten von vornherein mit dem Anspruch auf göttliche Vollmacht verbunden. Deshalb geht in den Versuch einer historischen Rekonstruktion, wenn es sich dabei wirklich um geschichtliches Verstehen handeln soll, mindestens implizit immer schon eine Stellungnahme des Interpreten zu diesem Anspruch ein, wenngleich deren Recht weder zu erweisen noch zu widerlegen ist. Demgemäß stellen die Quellen, setzt man das antike, vorwissenschaftliche Verständnis von Geschichtsschreibung voraus, mit ihrer Einbeziehung der religiösen Deutung in den geschichtlichen Bericht eine der möglichen Weisen einer Beschreibung des Lebens Jesu dar. In einer wissenschaftlich-theologischen Erörterung freilich kann man deren Verfahren nicht übernehmen oder kopieren, sondern muss im Sinne der genannten Problemstellungen stets auch ernsthaft mit möglicherweise zu Recht bestehenden entgegengesetzten Deutungen rechnen. Zwar gibt es keine deutungsfreie Geschichtsschreibung; aber jede Deutung hat sich der argumentativen Auseinandersetzung mit den Alternativen zu stellen.

Umgekehrt muss die spezifisch religiöse Deutung der Gestalt Jesu, wenn sie nicht ein rein dogmatisches Konstrukt sein soll, Anhalt an seiner geschichtlichen Wirklichkeit haben. Deshalb ist es notwendig zu versuchen, hinter die Darstellung durch die Evangelien zurückzugehen, um zum geschichtlichen Jesus selbst vorzudringen. Diese so selbstverständlich klingende Forderung ist aus zwei Gründen nicht leicht einzulösen. Zum einen ist die geschichtliche Gestalt Jesu uns nur durch die Vermittlung der stark verklärenden Darstellung der Evangelien gegeben, aus der sie sich nur schwer herauslösen lässt. Zum anderen ist jede gegenwärtige religiöse Deutung Jesu ihrerseits von bestimmten Überlieferungssträngen der Theologiegeschichte abhängig. Beide Voreingenommenheiten addieren sich nur zu leicht zu einer weitgehenden Ausschaltung sachkritischer Fragestellungen. Diese Tendenz ist von so genannten biblischen Theologen in positiver Wertung mit dem Namen einer „Hermeneutik des Einverständnisses“ versehen worden<sup>8</sup>; in der systematischen Theologie hat sie die Nichtbeachtung selbst

---

<sup>8</sup> So PETER STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (GNT 6), 2. Aufl. Göttingen 1986, 205–225.

gesicherter exegetischer Ergebnisse zur Folge. Damit wird jedoch nicht nur die Einheit der Theologie gefährdet, sondern auch der Erfahrungsbezug des Glaubens aufs Spiel gesetzt.

Nun haben in neuerer Zeit Martin Kähler und dann vor allem Rudolf Bultmann mit dem Hinweis auf die methodischen Schwierigkeiten einer Rekonstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu das theologische Argument verbunden, dass der Glaube nicht von den Ergebnissen der Wissenschaft abhängig gemacht werden dürfe und sich deshalb auch nicht für sie zu interessieren brauche. Bei Kähler hat dieser Gedanke einen konservativen Hintergrund: Die Geschichte Jesu sei nicht ohne ihre Nachwirkung denkbar, und zu dieser gehöre der Glaube; deshalb könne und müsse man der Überlieferung vertrauen. Fungiert hier der Glaube der Zeugen geradezu als historisches Kriterium, so zielt die Argumentation Bultmanns genau umgekehrt dahin, den Glauben von angeblich illegitimen weltlichen Stützen zu befreien und ihn ganz auf das supranaturale Kerygma auszurichten.

Beide berufen sich auf den viel missbrauchten paulinischen Satz 2.Kor 5,16: εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν<sup>9</sup>. Dabei setzen sie voraus, dass man die adverbiale Bestimmung mit Christus verbinden und übersetzen kann: „Wenn wir den fleischlichen Christus gekannt haben...“. Dies ist jedoch nicht nur grammatikalisch unmöglich, sondern widerspricht auch dem paulinischen Kontext, in dem es heißt, dass wir jetzt *niemanden* mehr κατὰ σάρκα kennen. Man müsste dies dann so verstehen, dass wir als Christen überhaupt keinen fleischlichen Menschen mehr kennen. Doch „das könnte selbst eine ekstatische Nonne nicht ohne Übertreibung sagen“, wie Emanuel Hirsch dazu sarkastisch bemerkt hat. Die adverbiale Bestimmung kann grammatisch nur zu dem Verbum γινώσκομεν gezogen werden: Wir kennen jetzt weder Jesus – und zwar den geschichtlichen Jesus – noch überhaupt einen Menschen auf fleischliche, sündhafte Weise, d.h. so wie Paulus Jesus als Christenfolger gekannt hat, sondern wir entdecken in ihm die Gegenwart Gottes<sup>10</sup>.

Wir haben dieses Detail so ausführlich geschildert, um zu zeigen, in welchem Maße jener Argumentationsgang von apologetischen Interessen geleitet ist. Es geht ihm ja in beiden Fällen nicht nur um die notwendige Unterscheidung von historischer und theologischer Fragestellung, sondern zugleich um die Abwehr einer befürchteten Bedrohung des Glaubens. Dieses Ziel wird hier aber nur um den Preis der Ablösung des Glaubens von der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu erreicht<sup>11</sup>.

Seit der von Ernst Käsemann<sup>12</sup> inaugurierten „neuen Frage nach dem historischen Jesus“ ist man sich in der Theologie weitgehend darüber einig, dass man nicht nur im Interesse historischer Forschung, sondern durchaus auch im theolo-

<sup>9</sup> MARTIN KÄHLER, a.a.O. (Anm. 3), 44; RUDOLF BULTMANN, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus* (1929), *Glauben und Verstehen I* (188–213), 207.

<sup>10</sup> EMANUEL HIRSCH, *Eine Randglosse zu I Kor 7*, in: ZStH 3/1926 (50–62), 59.

<sup>11</sup> Vgl. dazu den erhellenden Aufsatz von HAJO GERDES, *Die durch Martin Käblers Kampf gegen den „historischen Jesus“ ausgelöste Krise in der ev. Theologie und ihre Überwindung*, in: NZStH 3/1961, 175–202.

<sup>12</sup> ERNST KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in: ZThK 51/1954, 125–153.

gischen Interesse nach dem geschichtlichen Jesus fragen muss. Dies ist heute, über Käsemanns Thesen hinausgehend, dahin zu präzisieren, dass diese Rückfrage auch humanwissenschaftliche Zugangsweisen wie psychologische und soziologische Fragestellungen (sowohl auf den Gegenstand als auch auf die Interpreten bezogen) einschließen muss. Sie gehören zum geschichtswissenschaftlichen Instrumentarium und dürfen theologisch nicht tabuisiert werden. Die Schwierigkeit der Anwendung dieses Instrumentariums im Fall der Evangelien, deren religiöses Interesse überall dominiert, ist offenkundig. Doch zeigt die exegetische Arbeit, dass es durchaus möglich ist, mit ihrer Hilfe zu mehr oder weniger verlässlichen Ergebnissen zu kommen. Für die soziologische Fragestellung ist das allgemein zugestanden; sie wird unangefochten von der formgeschichtlichen Methode auf die Urgemeinde und z. B. von Gerd Theißen auch auf die Person Jesu angewendet<sup>13</sup>. Doch auch psychologische Fragestellungen können nicht grundsätzlich abgewiesen werden, es sei denn, man betrachte die Person Jesu insgeheim doch nicht als eine wirklich menschliche Person.

Auf diese Weise lässt sich die Ausbildung einer doketischen Christologie verhindern, die den Bezug auf das wirkliche geschichtliche Leben Jesu für entbehrlich hält. In diesem Sinn hatte Käsemann verlangt, einen Zusammenhang zwischen der historischen und der theologischen Betrachtungsweise nicht bloß zu *behaupten*, sondern auch zu *beschreiben*. Das Recht dieser Forderung ist unbestreitbar. Doch hat Käsemann dabei die sowohl Kähler als auch Bultmann leitende Fragestellung nicht zureichend berücksichtigt. Beide hatten, in ganz unterschiedlichen Begründungszusammenhängen, die Sorge, der Glaube könnte im Bereich des Denkens von einer historischen *Leistung*, nämlich der historischen Forschung, abhängig gemacht werden. Das wäre ein subtiler Widerspruch zu dem Kern der christlichen Botschaft selbst, dass der Mensch von Gott allein aus Gnade angenommen wird. An dieser Stelle muss die eigentliche Auseinandersetzung geführt werden.

Jener Sorge ist mit einer doppelten Erwiderung zu begegnen. Erstens beruht sie auf einem hermeneutisch problematischen Verständnis historischer Rekonstruktion. Zweitens ist der Verdacht, diese solle den Glauben hervorbringen, keineswegs zwingend. Auf jeden Fall aber wird man umgekehrt den am historischen Verständnis der Person Jesu vorbei sich unmittelbar auf das urchristliche Kerygma gründenden Glauben als „Werk des Gesetzes“ ansehen müssen<sup>14</sup>. Beide Entgegnungen lassen sich mit Hilfe des Begriffs der *Gleichzeitigkeit* verdeutlichen. Es gibt zwei Arten von Gleichzeitigkeit. Auf der einen Seite steht die *historische* Gleichzeitigkeit mit der Person Jesu, die mit dem Glauben noch nichts zu tun hat. Sie verlangt die intensive Beschäftigung mit den von ihm handelnden Texten.

<sup>13</sup> Vgl. GERD THEIßEN, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehung des Urchristentums* (TEH 194), München 1977.

<sup>14</sup> So mit Recht E. HIRSCH, *Christliche Rechenschaft*, Berlin/Schleswig-Holstein 1978, Bd. 2, 22.

Dazu gehört insbesondere die Bemühung des Historikers, diese Texte philologisch zu erklären, die Gestalt Jesu in ihrer geschichtlichen Prägung, ihren Motiven und Absichten zu verstehen, ihre Umgebung zum Vergleich heranzuziehen und sich in all das mit empathischer Phantasie hineinzusetzen. Das Ziel solcher Arbeit kann aber nur sein, den Text in den eigenen Horizont hineinsprechen und diesen in Frage stellen zu lassen; mit anderen Worten: in einen (nicht abschließbaren) Dialog mit dem Text einzutreten<sup>15</sup>. Gewiss ist solche Arbeit eine menschliche Leistung, aber dieser ist nicht zuzutrauen, den Glauben zu erzeugen oder auch nur zu stützen. Sie gelangt bei aller Sorgfalt und möglicherweise auch sich einstellenden Sympathie nur zu einer letztlich immer auch abständig und fremd bleibenden Gestalt der Vergangenheit.

Hier hilft nur die andere Art der Gleichzeitigkeit weiter, die mit der *Gegenwart Gottes* in Jesus<sup>16</sup>. Diese Gleichzeitigkeit kann der Mensch weder durch historische noch durch meditative Anstrengung hervorbringen oder provozieren, sondern sie kann ihm nur durch das Handeln Gottes selbst, aus Gnade, zuteil werden. Das kann durchaus mit dem unmittelbaren Eindruck von der geschichtlichen Person Jesu geschehen. Schließlich setzt der christliche Glaube ja keine gelehrte Bildung voraus. In keinem Fall jedoch ist die gnadenhafte Gleichzeitigkeit ein Ersatz für die menschlich-geschichtliche, ob diese nun methodisch reflektiert zustande kommt oder nicht. Vielmehr ereignet sich die gnadenhafte Gleichzeitigkeit nur im Durchgang durch die geschichtliche, indem sie diese neu qualifiziert<sup>17</sup>. Für die Theologie hingegen ist die wissenschaftlich-historische Arbeit in der Tat eine Bedingung, um die gnadenhafte Gleichzeitigkeit als *geschichtlich* widerfahrende verstehen zu können. Die Theologie ist kein Geschenk der Gnade Gottes, sondern die Bemühung um deren Verständnis, in traditioneller Terminologie also ebenfalls ein Werk des Gesetzes. Erst wenn man auf diese Weise die Ebenen des Glaubens und der über ihn reflektierenden Theologie unterscheidet,

<sup>15</sup> Damit greifen wir die vier Grundformen des hermeneutischen Verfahrens bei Schleiermacher auf (grammatische und psychologische, komparative und divinitorische Interpretation). Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, hg. v. H. Kimmerle (SAHW.PH 2/1959, mit einem Nachbericht und Anhang, 1968), Heidelberg 1959, 87 (1819). Doch erinnert die neuere hermeneutische Diskussion zu Recht daran, dass die Hinwendung zum Text durch die Wendung des Textes zum Interpretieren ergänzt und so zum Dialog ausgebildet werden muss. Vgl. dazu HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl. Tübingen 1975, 289f.351–360 und HANS ROBERT JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1984, 657–703, bes. 676.679.681f. S. auch Bd. 1, 172f.

<sup>16</sup> In diesem Sinn hat SØREN KIERKEGAARD den Begriff in die Theologie eingeführt, vgl. *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est* (Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie, dt. v. E. Hirsch), GW 10. Abt., Düsseldorf 1952, 52–68.85–107.

<sup>17</sup> Vgl. E. HIRSCH, a.a.O. (Anm. 14), Bd. 1, 48 (§ 16, Merke 1). Vgl. zu diesem Problemfeld ULRICH BARTH, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin/New York 1992, 280–303.611–614.

ohne sie zu trennen, lassen sich Käblers und Bultmanns Argumente gegen eine theologische Relevanz der historischen Rückfrage nach Jesus entkräften.

Wie nun die beiden Arten der Gleichzeitigkeit zusammenfinden und was dabei an Erkenntnisgewinn zu erwarten ist, muss die Entfaltung im Einzelnen zeigen. Dafür ist eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Versuchen innerhalb der Theologie erforderlich, sich den durch die historische Forschung geschaffenen Schwierigkeiten zu entziehen. Dabei handelt es sich insbesondere um das Verhältnis von historisch-kritischer Exegese der neutestamentlichen Quellen und dogmengeschichtlicher Forschung auf der einen Seite zu der langen, ehrwürdigen und vor allem wirkmächtigen dogmatischen Tradition der klassischen, auf der Zweinaturenlehre aufgebauten Christologie auf der anderen. Deren Basisaussagen werden nicht nur in ökumenischen Gesprächen wie selbstverständlich als Verhandlungsgrundlage vorausgesetzt, sondern sind auch innerhalb des Protestantismus bis heute wirksam. So sind sie etwa in der gottesdienstlichen Verwendung des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses präsent, oder auch in so bekannten und beliebten Chorälen wie *Es ist ein Ros entsprungen*, in dessen 3. Strophe von Christus gesagt wird: „Wahr' Mensch und wahrer Gott, hilft uns aus allem Leide, rettet von Sünd und Tod“.

Die Bestimmung des Verhältnisses zu dieser klassischen Tradition ist wegen ihrer mindestens unterschwelligen Fortwirkung so wichtig, dass bis heute der Aufbau fast jeder Christologie eine Abwandlung der klassischen *Gliederung* darstellt. Auch der vorliegende Entwurf folgt dieser Gepflogenheit. Dies geschieht nicht allein um der Diskursfähigkeit willen, sondern auch, weil die alte Anordnung zentrale Anliegen des christlichen Glaubens aufbewahrt hat, die als solche von dem Wandel der geistigen Situation nicht tangiert werden. Andererseits ist eben dieser Wandel so tiefgreifend, dass schon im Aufbau Änderungen erforderlich werden, denen auch bei scheinbarer Geringfügigkeit ein weit größeres Gewicht als das bloßer kosmetischer Korrekturen zukommt. Das ist im Folgenden zu begründen.

Die orthodoxe Christologie – und in ihrem Gefolge auch viele zeitgenössische Entwürfe – begann nicht mit einer Darstellung des geschichtlichen Jesus, sondern mit einer metaphysischen Erörterung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus. Die christologischen Aussagen ergaben sich aus ihrer Verankerung in der *Trinitätslehre*, die traditionell an der Spitze der Dogmatik stand. Diesem Verfahren, das die Möglichkeit objektiver, d.h. erfahrungsunabhängiger Aussagen über Gottes Verhältnis zu sich selbst voraussetzt, kann die vorliegende Glaubenslehre aus den in der Einleitung dargelegten Gründen nicht folgen. Eine genauere Begründung wird im Zusammenhang mit der Behandlung der Trinitätslehre gegeben werden<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Für eine genauere Begründung s. unten, Abschnitt II 3g.

Wenn die Lehre von der Dreieinigkeit, wie in den Prolegomena angedeutet, nicht in ihrer klassischen, substanzontologischen Gestalt rezipiert werden kann, sondern auf ihre hinter dieser Gestalt liegende ursprüngliche Intention zurückgeführt werden muss, so hat dies Folgen für die in ihrem Rahmen entwickelte christologische *Zweinaturenlehre*. Deren Zweck war es, das in Jesus Christus gegenwärtige Heil ausschließlich auf die Initiative Gottes zurückzuführen und ihn doch zugleich als wirklichen Menschen zu sehen, also nicht eine Art Halb Gott aus ihm zu machen. Insofern entspricht die Lehre dem, was der Glaube an Jesus wahrnimmt. Der Verlauf des christologischen Streits in der Alten Kirche hat jedoch gezeigt, dass auf dem eingeschlagenen Weg nur das erste, nicht aber das zweite Ziel zu erreichen ist. Die Verbindung zweier Naturen in der einen Person Jesu lässt sich trotz aller scharfsinnigen Kautelen nur so denken, dass sein Menschsein zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Diese monophysitische Tendenz kommt konsequent in der orthodoxen Aussage zum Ausdruck, dass die göttliche Natur das Personbildende in ihm sei. Eine Theologie, die sich als Rechenschaft über den Glauben versteht, setzt dagegen bei der diesem zuteil gewordenen, geschichtlich vermittelten gnadenhaften Gleichzeitigkeit ein. Sie ist dadurch bestimmt, dass der Glaube sich der durch Jesus wirksamen Gegenwart Gottes verdankt. Daraus ergibt sich als christologische Grundaussage, dass Jesus in einem besonderen *Verhältnis* zu Gott gestanden habe, das als vollkommenes Sich-bestimmen-Lassen zu verstehen ist. Das setzt seine Selbstunterscheidung von Gott voraus, wie sie besonders in den Abschnitten 1g.2g.3g. des ersten Kapitels im Vordergrund steht. Damit werden die klassischen Lehren von der *unitio* und der *unio naturarum* (Vereinigung und Einheit der beiden Naturen) sowie der *communicatio idiomatum* (gegenseitiger Austausch der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in der Person Christi) aus einer substanzontologischen in eine relationale Betrachtungsweise überführt. So ist dann auch eine dialogische Hermeneutik auf die Person Jesu anwendbar.

Nach diesen grundsätzlichen Vorbemerkungen kann nun der Aufriss der Christologie selbst im Vergleich mit der orthodoxen Lehre erläutert werden. Diese war in drei Teile gegliedert: *De persona Christi*, *De officio Christi*, *De statibus Christi* (d.h. Stand der Erniedrigung im irdischen Leben, Stand der Erhöhung mit und seit der Auferstehung). Die hier vorliegende Gliederung steht quer dazu. Sie geht davon aus, dass von der Person Christi nicht isoliert, sondern in *beiden* Kapiteln jeweils nur in Verbindung mit seiner Wirksamkeit gesprochen werden kann. Damit ist die in der Zweinaturenlehre festgeschriebene Tendenz zur Objektivierung und Isolierung der Person Jesu durchbrochen – ganz entsprechend dem Verfahren Luthers im Großen Katechismus, der seine Auslegung des zweiten Artikels des Credo nahezu vollständig auf die Aussage „... sei mein Herr“ konzentriert<sup>19</sup>. Freilich liegt im ersten Hauptteil der *Akzent* stärker auf der Per-

<sup>19</sup> Vgl. MARTIN LUTHER, *Deusch Catechismus*, WA 30/I, 186,1–187,16.

son Christi (und auf seinem Werk als einem Werk der historischen Vergangenheit). Dies ist notwendig, damit eine Auflösung dieser Person in eine bloße soteriologische Funktion vermieden wird. Im zweiten Teil liegt der Ton dann stärker auf dem Werk Christi (und auf seiner geschichtlichen Person, insofern sie als „Wort“ Gottes im Geist gegenwärtig ist). Es überwiegt jedoch die Verbindung beider Seiten. So bilden die drei klassischen Werke oder „Ämter“ Christi, das prophetische, das priesterliche und das königliche Amt (*munus propheticum, munus sacerdotale, munus regium*), das Einteilungsprinzip des ersten wie des zweiten Kapitels. Die drei Aspekte der Wirksamkeit Jesu sind darüber hinaus in ihrer Beziehung zu den Menschen zu sehen, denen sie gelten. So entspricht der Predigt Jesu (bzw. der Predigt von Jesus) der Glaube, dem Opfer seines Lebens die Liebe und der in seinem Auftreten bereits anbrechenden, aber noch nicht vollendeten Gottesherrschaft die Hoffnung. Auch untereinander sind diese Aspekte aufs Engste miteinander verklammert, insofern Gottes Liebe und seine Herrschaft den Inhalt der Verkündigung Jesu darstellen und diese selbst wiederum nicht als Mitteilung über Gott, sondern als dessen durch Jesus vermittelte Zuwendung zu den Menschen zu verstehen ist<sup>20</sup>.

Gegen diese Einteilung lässt sich freilich ein schwerwiegender Einwand erheben. Wenn es im ersten Teil vor allem um die Person Jesu als eine Gestalt der Geschichte und im zweiten Teil vorrangig um deren gegenwärtige religiöse Bedeutung geht, so könnte das den Anschein erwecken, als sei die Trennung von Person und Amt Christi lediglich zugunsten der Dominanz der *status*-Lehre aufgehoben worden. Denn die Gliederung stellt, so scheint es, den Erhöhten (*status exaltationis*) dem erniedrigten, geschichtlichen Jesus (*status exinanitionis*) gegenüber. Dieser Eindruck ist aber so nicht richtig. Zutreffend ist, dass das Kreuz Jesu die Zäsur zwischen den beiden Kapiteln bildet. Die Zäsur *scheidet* aber nicht etwa einen historischen und einen metaphysischen *Zustand* (*status*) Jesu Christi voneinander. Auf solche Weise gebildete Aussagen über einen himmlischen Zustand Jesu wären sachlich nicht vertretbar, weil die Auferstehung Jesu dann faktisch das Kreuz verdrängt und in der Folge einen Triumphalismus begründet, dem die Erfahrung des angefochtenen Glaubens widerspricht. Vielmehr *unterscheidet* die Zäsur des Kreuzes zwei *Begegnungsweisen* Jesu mit den Menschen, nämlich die unmittelbar persönliche zu seinen Lebzeiten und die ge-

<sup>20</sup> Mit diesem Verständnis möchten wir den Bedenken begegnen, die KARIN BORNKAMM gegen die Drei-Ämter-Lehre erhoben hat. Sie weist nach, dass Calvin, auf den sie zurückgeht, Luthers Lehre vom priesterlichen und königlichen Amt Christi um das prophetische erweitert hat, um damit eine Basis für eine dem römischen Lehramt entgegengesetzte Lehrautorität zu gewinnen: *Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte* (BHTh 106), Tübingen 1998, 323. Der damit drohenden Gefahr einer Verge-setzlichkeit und Intellektualisierung des Glaubens soll die hier zugrunde gelegte performative Deutung des Wortes entgegenwirken (s. dazu unten, Teil II, S. 141). Insofern befindet sich der vorliegende Entwurf, obwohl er Frau Bornkamms Empfehlung formal nicht folgt, in der Sache auf der gleichen Linie.



schichtlich vermittelte und zugleich durch den Geist unmittelbar gemachte nach seinem Tod am Kreuz. Diese Unterscheidung ist nicht identisch mit derjenigen der beiden Gestalten der Gleichzeitigkeit, weil es bei den Jüngern auf Grund der persönlichen Begegnung mit Jesus schon so etwas wie eine Glaubensahnung gegeben haben muss. Zwar ist die Erkenntnis der in Jesus begegnenden, allen Menschen geltenden, befreienden Gegenwart Gottes auch den ersten Jüngern im vollen Sinn erst durch das gegeben, was wir als Auferstehung bezeichnen. Doch lässt sich dies nur begreifen, wenn die Geschichte des irdischen Jesus ihrem Blick schon zuvor – zumindest ansatzweise – für die Gegenwart Gottes transparent war. Deshalb stehen Begriffe wie Sündlosigkeit (I 2e) oder Sohn Gottes (I 2f) als Hinweise auf jene Deutung bereits im ersten Kapitel (wenn auch gewiss nicht in der Absicht, diese Prädikate historisch zu belegen!), und umgekehrt beginnt das zweite Kapitel pointiert mit einer Aussage über den Gekreuzigten. Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass sich der Glaube auf das Wirken Gottes in diesem geschichtlichen Menschen richtet.

Die Grundrelationen zwischen Gott, Mensch und Welt, die der gesamten Glaubenslehre zugrunde liegen, werden in diesem (und dem nächsten) Hauptstück christologisch interpretiert und damit auf ihren schöpfungsmäßigen Ursinn zurückbezogen. So wird das Verhältnis von Gott und Mensch im ersten Abschnitt unter dem Leitgedanken des prophetischen Amtes Christi als das von Wort und Glaube gefasst. Der zweite Abschnitt bestimmt das Verhältnis von Mensch und Welt unter dem Vorzeichen des hohepriesterlichen Amtes Jesu durch die Liebe. Der dritte Abschnitt behandelt das Verhältnis von Gott und Welt unter der verborgenen Herrschaft Christi (königliches Amt) im Zeichen der Hoffnung auf die noch ausstehende Vollendung.

Schließlich werden auch hier den Unterabschnitten die Aspekte der Erfahrung (Dasein im Raum, in der Zeit, in menschlichen und sachlichen Beziehungen, in Freiheit und Abhängigkeit, in der Spannung von Sein und Sollen, in der Antinomie von Leben und Tod sowie in der ausdrücklichen Thematisierung Gottes) zugrunde gelegt. Damit ist keine anthropologische Funktionalisierung Jesu Christi beabsichtigt. Es kann aber von der Versöhnung Gottes mit den Menschen nicht anders gesprochen werden, als wie sie sich in der Selbst- und Welterfahrung des Menschen als wirksam erweist; andernfalls wäre die Rede von ihr eine leere „dogmatische“ Behauptung. Einer Funktionalisierung Jesu treten wir, wie gesagt, dadurch entgegen, dass wir sein geschichtliches Auftreten voranstellen. Darin kommt neben der Betonung seiner Eigenständigkeit als menschlicher Person auch die Absicht zum Ausdruck, ihn bzw. den in ihm und durch ihn wirkenden Gott als alleiniges Subjekt dieser Versöhnung zu beschreiben.

So viel zur Erläuterung des Aufbaus dieses Hauptstücks. Nun noch ein Wort zur *Methode*. Wenn sichergestellt werden soll, dass die dogmatischen Aussagen über Jesus Anhalt an seiner historischen Wirklichkeit haben, so kann das am ehesten durch die historisch-kritische Methode erreicht werden. Dabei kommt es

insbesondere darauf an, die den dabei vollzogenen Sachentscheidungen zugrunde liegenden Kriterien explizit zu benennen und plausibel zu machen. Dies gilt sowohl für die Rekonstruktion des Lebens und Wirkens Jesu als auch für die Behandlung der Traditionen von den Ostererscheinungen und von der Auffindung des leeren Grabes. Damit ist die Aufgabe der beiden Abschnitte 0 an der Spitze der beiden Hauptteile angegeben. Das heißt: Die Entfaltung des christologischen Lehrstücks ist in weit höherem Maß als jedes andere auf eine enge Verbindung zur Exegese angewiesen. Wir müssen deshalb auch selbst exegetisch arbeiten.

Dabei werden sich Unterschiede zur Fachexegese ergeben, wie sie heute betrieben wird. Zu diesen Unterschieden gehört aber nicht eine geringere methodische Strenge oder gar das Postulat einer besonderen dogmatischen Exegese. Wir können es uns nicht erlauben, unbequeme Ergebnisse der historisch-kritischen Erforschung der Bibel aus den letzten 300 Jahren zu ignorieren, wie es in der systematischen Theologie leider nicht selten geschieht. Für einen solchen Umgang mit der Historie führt man gern das Argument ins Feld, die historisch-kritische Methode sei doch auch fehlbar, und man dürfe sich nicht von einem Papat der Historiker abhängig machen<sup>21</sup>. Das ist nichts als durchsichtige Apologetik, denn zu den Grundsätzen wissenschaftlicher Exegese gehört selbstverständlich die Bereitschaft zur selbstkritischen Korrektur, also das Gegenteil eines Unfehlbarkeitsanspruchs. Wenn aber sperrige Ergebnisse als einigermaßen gesichert gelten können, muss sich die systematische Theologie ihnen stellen. Das Verhältnis ihrer Aussagen zur historischen Wirklichkeit muss durchsichtig sein. Sonst wird nur das vielfach längst bestehende und bis in Predigt und Seelsorge hinein durchschlagende schizophrene Verhältnis von Exegese und Glaubenslehre weiter gefördert, das die systematische Theologie weithin ihre Glaubwürdigkeit kostet.

Die dennoch bestehenden Unterschiede zur Fachexegese, die wir angekündigt haben, sind folgende. *Erstens* kann es in unserem Zusammenhang nicht um eine komplette Rekonstruktion der einschlägigen Überlieferung gehen. So etwas kann nicht nebenher geleistet werden, sondern nur in Gestalt von Monographien, deren Abfassung den historischen Fachleuten zu überlassen ist. Wir müssen uns mit einem Umriss aus den wichtigsten Aspekten von Leben und Lehre Jesu sowie der Auferstehungstraditionen begnügen. Dabei werden wir auch über das Neue Testament hinausblicken, vor allem aber auf die Zuverlässigkeit der zugrunde gelegten Überlieferungsstücke achten.

*Zweitens* ist die exegetische Rekonstruktion hier nur eine Teilaufgabe. Denn der Akzent muss in einer systematisch-theologischen Christologie auf der Gegenwartsbedeutung Jesu liegen. Dafür ist es erforderlich, die enorme Verände-

<sup>21</sup> WOLFHART PANNENBERG setzt die historisch-kritische Methode faktisch außer Kurs durch die Behauptung: „Historizität‘ muß nicht bedeuten, daß das als historisch tatsächlich Behauptete analog oder gleichartig mit sonst bekanntem Geschehen sei“ (hier bezogen auf die Auferstehung Jesu), *Systematische Theologie* Bd. 2, Göttingen 1991, 403. Zum „Gelehrtenpapat der Historiker“ vgl. M. KÄHLER, a.a.O. (Anm. 3).

zung des gesamten geistigen Horizonts, die sich in diesen zwei Jahrtausenden vollzogen hat, explizit zu thematisieren. Die hermeneutische Aufgabe, zwischen dem Horizont der ältesten Zeugen und dem des 21. Jahrhunderts zu vermitteln, folgt also einem anderen Erkenntnisinteresse als die Exegese.

Daraus ergibt sich der *dritte*, vielleicht wichtigste Unterschied. Der Systematiker ist zwar im Allgemeinen auf dem Gebiet des Neuen Testaments fachlich weniger kompetent als seine exegetischen Kollegen (weshalb er sich auch weit mehr auf fremde Arbeiten verlassen muss, als einer von ihnen selbst es sich gestatten dürfte). Dafür aber ist er meistens eher in der Lage, die Abhängigkeit einer Auslegung von theologiegeschichtlichen Trends aufzuweisen und sie so unter Umständen zu problematisieren, bis hin zum Widerspruch gegen eine herrschende exegetische Meinung. Sofern der Systematiker dabei seine eigene Bindung an bestimmte Denktraditionen nicht gegen Kritik immunisiert, kann die gegenseitige Abschottung der Fächer durch eine produktive Diskussion abgelöst werden.

Zur Methode gehören die *Kriterien*, nach denen sie verfahren soll. Dabei geht es vor allem um die Unterscheidung zwischen dem Differenzkriterium und dem Plausibilitätskriterium, wie Gerd Theißen das genannt hat<sup>22</sup>, d.h. um die Frage, ob eher das als historisch zu gelten hat, wodurch sich Jesus von der jüdischen Tradition und von der Urgemeinde unterscheidet, was also schwerlich „erfunden“ werden konnte, oder ob das Besondere an ihm innerhalb des Judentums plausibel erscheinen müsse. Die Vertreter des Differenzkriteriums insistieren darauf, dass das typisch Jüdische Jesus auch von Judenchristen zugeschrieben werden konnte und dass ein rein jüdischer Jesus als Urheber einer Weltreligion unvorstellbar sei. Die Vertreter des Plausibilitätskriteriums dagegen meinen, die exklusive Betonung des Besonderen entspringe einem unhistorischen Geniekult, und im Übrigen sei die Abgrenzung vom Judentum in der Zeit des frühen Christentums eine vorherrschende Tendenz gewesen und daher sehr wohl für die Zeichnung eines sich vom Judentum entfernenden Jesus verantwortlich zu machen.

Beide Argumentationsreihen haben etwas für sich. In ihrer reinen Form jedoch spiegeln sie jeweils bestimmte Erkenntnisinteressen und verweigern sich damit der oben aufgestellten Interpretationsregel, sich besonders an das Fremde und Widerständige zu halten. Ein völlig unjüdischer Jesus in Palästina wäre keine denkbare historische Gestalt. Eine solche Konstruktion beruht entweder auf dem Interesse an einem „arischen“ Jesus oder auf dem an einer supranaturalistischen Erweisbarkeit der göttlichen Würde Jesu. Andererseits wäre ein Jesus, der sich aus dem Judentum nicht herausheben würde, kaum als Urheber des Christentums anzusehen. Hier steht entweder das Interesse an einer restlosen geschichtlichen Erklärbarkeit der Person Jesu oder das Bedürfnis Pate, um jeden

<sup>22</sup> G. THEIßEN/DAGMAR WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Fribourg/Göttingen 1997, bes. 191–194.

Preis Konflikte mit dem gegenwärtigen Judentum zu vermeiden. Historisch müsste man in diesem Fall auf die Ansicht der alten liberalen Theologie um die Wende zum 20. Jahrhundert rekurrieren, die Rolle des Religionsstifters komme Paulus zu. Doch das widerspricht ebenso dessen Selbstverständnis wie der faktischen Kontinuität seiner Theologie zur Verkündigung Jesu und wird heute praktisch nicht mehr vertreten<sup>23</sup>.

Um in dieser Frage weiterzukommen, muss man den größeren historischen Kontext berücksichtigen, der für die historische wie für die theologische Identitätsbestimmung des Christentums entscheidend ist. Das heißt, es müssen die Anfänge des Christentums als jüdische Sekte ebenso wie der Keim seiner Eigenständigkeit als einer neuen Weltreligion von der Person Jesu her historisch begreiflich gemacht werden können. Nicht nur historisch, sondern auch theologisch hilft es nicht weiter, wenn man Jesus entweder aus dem Traditionszusammenhang des Judentums herausnimmt und ihn so zu einer Phantasiefigur macht oder ihn vollständig im Judentum aufgehen lässt und dann der Urgemeinde eine Kreativität zutrauen muss, die sie faktisch nicht besessen hat<sup>24</sup>. Unbeschadet dieser Doppelseichtigkeit wird freilich die christliche Theologie, der es um die Bestimmung der Identität des Christentums geht, das größere Gewicht auf die Besonderheit Jesu legen. Darin dürfte sie jedoch mit dem Interesse des historischen Verstehens zusammentreffen.

Diese Akzentsetzung gilt freilich heute in manchen Kreisen von Theologie und Kirche als Antijudaismus, wenn nicht gar als verkappter Antisemitismus. Ein solcher Vorwurf wäre indessen nur dann gerechtfertigt, wenn sich jenes Interesse tatsächlich mit einer gegen das Judentum gerichteten Geringschätzung und Polemik verbände<sup>25</sup>. Uns geht es jedoch allein darum, das Profil der Person Jesu zu beschreiben. Zu ihm gehört selbstverständlich das Festhalten an ganz entscheidenden Zügen der jüdischen Tradition wie z.B. dem Schöpfungsglauben. Es ist

<sup>23</sup> An dieser Stelle sei lediglich auf eine besonders aufschlussreiche Arbeit zu diesem Thema hingewiesen: EBERHARD JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (HUTh 2), 6. Aufl. Tübingen 1986. Zweifellos ist das Denken des Paulus mit dem Jesu nicht einfach identisch, zumal er sich neben der jüdischen Tradition auch der hellenistischen Begriffs- und Vorstellungswelt bedient hat. Dennoch ist die sachliche Kontinuität in den Hauptpunkten frappierend. Sie betrifft vor allem das Verhältnis zum jüdischen Gesetz, die Verkündigung der bedingungslosen Gnade Gottes und die Eschatologie.

<sup>24</sup> Auf dem zweiten Punkt hat im Anschluss an ADOLF JÜLICHER bereits KARL HOLL insinuiert: *Urchristentum und Religionsgeschichte* (1924), in: DERS., GAufs zur Kirchengeschichte Bd. 2, Tübingen 1928 (1–32), 16.

<sup>25</sup> Es ist daran zu erinnern, dass die heute verbreitete Tendenz, Jesus ganz aus dem Judentum zu verstehen, nicht nur mit der gewachsenen Kenntnis jüdischer Tradition, sondern insbesondere mit der spät in Gang gekommenen Aufarbeitung der Geschichte des deutschen – auch kirchlichen und theologischen – Antisemitismus im Dritten Reich zusammenhängt. Gewiss haben antijüdische Vorurteile verhängnisvoll auf das Verständnis der christlichen Überlieferung gewirkt. Doch darf die Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit um der methodischen Sauberkeit willen nicht zum Maßstab der historischen Analyse des Neuen Testaments werden.

aber nicht zu verkennen, dass das Überkommene durch das Neue in ein bis dahin ungekanntes Licht tritt, und eben dieses Licht muss als das für die Identitätsbestimmung des Christentums Entscheidende angesehen werden. Der tiefgehenden Verwandtschaft der beiden Religionen widerspricht das nicht.

Schließlich ist noch auf eine wichtige Interpretationsregel aufmerksam zu machen, die allgemein für das Verständnis historischer Gestalten gilt (und die übrigens von den Evangelien auf ihre Weise auch befolgt worden ist): Wir müssen versuchen, nicht nur das Ganze aus dem Einzelnen, sondern auch umgekehrt das Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen. Es kommt in der Exegese nicht selten vor, dass man den zweiten Aspekt zugunsten des ersten vernachlässigt, aus der berechtigten Sorge, dass ein vorgefasstes Gesamtbild den Blick für solche Einzelzüge versperrt, die sich in die Wunschvorstellung des Exegeten nicht fügen wollen. Doch bringt auch ein Exeget, der vorgeblich rein induktiv verfährt, immer schon eine Vorstellung vom Ganzen mit, wie vage sie auch sein mag. Diese Vorstellung ist explizit zu machen und an den Fakten zu kontrollieren. Verzichtet man auf diese Interpretationsrichtung, so kommt am Ende kein plausibles Gesamtbild heraus, sondern ein Konglomerat aus Einzelzügen, die für sich genommen sämtlich als Bestandteile der vorangegangenen Traditionsgeschichte identifiziert werden können. So etwas mag einen archivalischen Sammeltrieb erfreuen; geschichtliches Verständnis erreicht man auf diese Weise nicht.

# I. Der Glaube Jesu

## 0. Die Quellen

Bei dem Versuch, zum geschichtlichen Jesus vorzudringen, ist vor allem das Faktum zu beachten, dass es nur ganz wenige nichtchristliche Quellen über ihn gibt: kurze neutrale Notizen bei dem jüdischen Schriftsteller Josephus, bei den römischen Historikern Plinius d.J., Tacitus und Sueton und bei dem syrischen Stoiker Mara bar Sarapion sowie einige polemische Erwähnungen in der rabbinischen Literatur<sup>26</sup>. Diese Quellen sichern zumindest die Tatsache, dass Jesus gelebt hat und entziehen damit der radikalen Kritik Bruno Bauers und Arthur Drews<sup>27</sup>, welche die Gestalt Jesu als Produkt religiöser Phantasie ansahen, den Boden. Sachlich werden in jenen profanen Quellen Jesu Wirksamkeit als Lehrer, seine Wunder und seine Kreuzigung erwähnt. Das bleibt alles äußerst knapp und inhaltlich unausgeführt. Alle anderen Quellen, die wir besitzen, sind christliche Glaubenszeugnisse. In erster Linie ist dabei natürlich an die kanonischen Evangelien zu denken, da die Briefe kaum auf Worte und Taten des geschichtlichen Jesus Bezug nehmen und vornehmlich an der religiösen Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung interessiert sind. Hinzu kommen noch einige außerkanonische christliche Quellen, besonders das Thomasevangelium, die zum Teil altes Material, manchmal sogar auf vorsynoptischer Stufe, aufbewahrt haben. Obwohl es in unserem Zusammenhang nur um eine Skizze der gesicherten und zudem theologisch interessanten Grundzüge des Lebens und Wirkens Jesu gehen kann, werden wir bewusst auch außerkanonisches Material einbeziehen, weil eine prinzipielle Beschränkung auf das Neue Testament weder historisch noch theologisch gerechtfertigt ist.

Das Neue Testament stellt eine in den Hauptzügen gut begründete, aber keine vollständige Sammlung der ältesten Christuszeugnisse dar. Zudem beruht deren Zusammenstellung keineswegs nur auf theologischen Sachkriterien, sondern

---

<sup>26</sup> FLAVIUS JOSEPHUS, *Ant.* 20,200; C. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Ep.* X,96; P. CORNELIUS TACITUS, *Ann.* 15,44,3; C. SUETONIUS TRANQUILLUS, *Vita Claudii* 25,4; MARA BAR SARAPION: bei J.B. Aufhauser, *Antike Jesuszeugnisse*, 2.5–11; rabbinisch z.B. *bSanh* 43a. Umstritten ist das zweite Zeugnis bei Josephus, das sog. Testamentum Flavianum, *Ant.* 18,63f. Die vorliegende Fassung ist ein christliches Glaubenszeugnis und kann nicht von Josephus stammen. Doch lässt sich eine neutrale Urfassung rekonstruieren. Vgl. insgesamt die Darstellung und partielle Wiedergabe der Texte bei G. THEISSEN / ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 73–95.

<sup>27</sup> BRUNO BAUER, *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, Berlin 1877; ARTHUR DREWS, *Die Christusmythe*, 3. Aufl. Jena 1910.