

# Spekulation - Ethizismus - Kerygmatismus : Haupttypen moderner Christologie

Autor(en): **Müller, Gotthold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **27 (1971)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878645>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Spekulation — Ethizismus — Kerygmatismus

## Haupttypen moderner Christologie

Wer als aktiver Teilnehmer oder als passiver Zuschauer das gegenwärtige theologische Gespräch mit Aufmerksamkeit verfolgt, wird die Beobachtung nicht umgehen können, daß alle Auseinandersetzungen letzten Endes immer in die *Probleme der Christologie* einmünden. Vielfach übersieht man in der aktuellen Situation, daß das heutige Ringen um die Christologie nicht isoliert betrachtet werden kann, da es in einem weitverzweigten unterirdischen Zusammenhang mit der theologischen Gesamtentwicklung der letzten 200 Jahre steht und sich – wenigstens zu Teil – als eine Begleitscheinung derselben darstellt.

Es legt sich auf diesem Hintergrund nahe, einmal den Versuch zu unternehmen, anhand von ein paar ausgewählten Haupttypen die Entwicklung der Christologie seit David Friedrich Strauß zu skizzieren. Die dabei zu treffende Auswahl ist weder eine ideale noch eine vollständige, eher eine repräsentative, weil sie besonders charakteristische «Lösungen» berücksichtigt und vor Augen führt:

1. den kritisch-spekulativen Typ: David Friedrich Strauß;
2. den ethizistisch-antispekulativen Typ: Albrecht Ritschl;
3. den existential-kerygmatischen Typ: Rudolf Bultmann.

Ein solcher Versuch kommt freilich nicht von einer angeblich «absoluten» Christologie her, da es eine solche Größe nicht geben kann noch je gegeben hat. Denn schon das Neue Testament sagt die Wirklichkeit und Bedeutung Jesu Christi in sehr verschiedenen, jeweils auf die Situation seiner Hörer und Leser bezogenen Weisen aus, obwohl es sich dabei immer zu ein und demselben Herrn bekennt.

Auch die heutige Christenheit darf sich (bei aller Wertschätzung dessen, was unsere Väter einmal geglaubt und bekannt haben) nicht in einseitiger Form auf frühere Generationen und deren Glauben berufen, sondern ist mit der sich ständig neu ergebenden Aufgabe betraut, aus unserer gegenwärtigen geistigen und geistlichen Lage heraus der Gestalt Jesu Christi glaubensmäßig und auch theologisch-denkerisch zu begegnen und in Form des Bekenntnisses und der Theologie zu sagen, was wir heute meinen, wenn wir den Namen «Jesus Christus» in den Mund nehmen.

Um aber dazu in der Lage zu sein, bedarf es neben einer intensiven Beschäftigung mit dem biblischen Zeugnis immer zugleich auch einer gründlichen Auseinandersetzung mit bestimmten Lösungen der christologischen Frage, wie sie die Vergangenheit geschaffen und uns hinterlassen hat.

### 1. *Der kritisch-spekulative Typ: David Friedrich Strauß*

Strauß gehört deswegen an die erste Stelle unserer Betrachtung, weil er als der *radikalste moderne Kritiker* der überlieferten Christologie gilt. Auch ist bei keinem neueren Theologen die Abhängigkeit seiner sog. «Christologie» von rein philosophischen Prämissen so förmlich mit Händen zu greifen wie bei ihm.<sup>1</sup>

Die Christologie von Strauß ist nicht zu verstehen ohne eine gewisse Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, auf dem sie entstand.

Die bis ins späte 18. Jahrhundert währende sog. «Aufklärung» hatte Schritt für Schritt das altkirchliche und reformatorische christologische Dogma aufgelöst. Zwar gab es in allen Phasen der Aufklärungstheologie eine mehr oder minder große «Jesus-Verherrlichung», aber sie galt nicht mehr dem «*Mittler* zwischen Gott und dem Menschen», dem am Kreuz für unsere Sünde Gestorbenen, sondern dem religiösen und ethischen *Vor-Bild*. Von einer Anerkennung seiner wesenhaften «Gottheit» war in der Aufklärung keine Rede mehr.

Aus der scharfen Kritik der Aufklärung an der Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Berichte zog Strauß entsprechende Konsequenzen: diese Berichte sind allesamt (durch und durch) sog. «Mythen», d. h. Einkleidungen von *zeitlosen Wahrheiten* in Form von «historischen» Berichten.

Solche Berichte können nach seiner Meinung vor dem Forum der modernen «kritischen» Vernunft keine Geltung mehr beanspruchen. Wir müssen daher scharf unterscheiden zwischen dem historischen Menschen *Jesus von Nazareth* und dem sog. «*Christus-Prinzip*», das der Urgemeinde an ihm aufgegangen ist.

---

<sup>1</sup> Diese Abhängigkeit habe ich (wenigstens was die Zeit bis 1831 betrifft) zu eruieren versucht in meiner Studie: *Identität und Immanenz* (1968).

Nach Strauß' Überzeugung ergibt eine rein wissenschaftliche Untersuchung dessen, was uns über das Leben Jesu von Nazareth berichtet ist, daß es sich bei ihm um einen Menschen wie jeden anderen Menschen handelt, und Christus nicht in der Lage ist, das Prädikat der «Göttlichkeit» zu tragen. «Der größte und wichtigste Teil von demjenigen, was der Christ von seinem Jesus glaubt, scheint vernichtet», so schreibt Strauß am Ende seines «Leben Jesu» (LJ II<sup>3</sup>, 718), Was bleibt aber dann von Christus übrig, so könnte man fragen?

Strauß meint, dieses (für ihn unbezweifelbare) «Resultat» der historischen Forschung gelte es uneingeschränkt hinzunehmen. Das ist die «kritische» Seite seines Unternehmens: völlige Bezweifelung, ja Auflösung<sup>8</sup> der christologischen Berichte des Neuen Testaments.

Jesus hat nun keine «dogmatische» Bedeutung mehr, kann nicht mehr Mittelpunkt des Glaubens sein. Aber eine «historische» Bedeutung verbleibt ihm auch bei Strauß: Jesus sei die «Veranlassung» dazu geworden, daß die *Idee der Gottmenschheit* im Bewußtsein der Menschheit erwachte: «Ist die Menschheit einmal reif dazu, die Wahrheit, daß Gott Mensch, der Mensch göttlichen Geschlechts ist, als ihre Religion zu haben, so muß, da die Religion die Form ist, in welcher die Wahrheit für das gemeine Bewußtsein wird, jene Wahrheit auf eine gemeinverständliche Weise als sinnliche Gewißheit erscheinen, d. h. es muß ein menschliches Individuum auftreten, welches als der gegenwärtige Gott gewußt wird» (ibid., S. 763).

Wissenschaftliches Denken erkennt nach Strauß die «Idee», auf die es ankommt. Die religiöse Phantasie dagegen haftet nicht an der Idee, sondern am Individuum. Sie versinnlicht sozusagen die Idee, die wir uns im Denken rein geistig vorstellen können, zu einer gottmenschlichen Gestalt, eben zur Jesus-Gestalt.

Der Person Jesu von Nazareth komme nur eine zeitbedingte Bedeutung zu, dagegen keine streng genommen ‚dogmatische‘, weil Jesus nur als erster Träger der Erkenntnis anzusehen sei, daß Gott und Mensch zusammengehören. Jesus ist hier sozusagen der erste Gottmensch, nicht aber der einzige Gottmensch.

Als man nach dem Erscheinen des «Leben Jesu» (1835/36) Strauß auf die Unmöglichkeit dieses Ansatzes aufmerksam machte, gab er sich in dem Buch «Vergängliches und Bleibendes im Christentum» (1838) zu einigen «Konzessionen» her, die vielleicht noch deutlicher

als das «Leben Jesus» selber den Kern seiner Christologie erkennen lassen. In Jesus, so erklärte er jetzt, sei die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst ins Selbstbewußtsein der Menschheit getreten – und zwar mit einer solch schöpferischen Kraft, daß alle folgenden Menschen daraus schöpfen könnten. Die Gestalt Jesu bekommt damit ein Prädikat, das sie von allen anderen Menschen abhebt: Jesus besaß eine «schöpferische Kraft», ohne die die christliche Religion nie entstanden wäre. Freilich, das war nur eine Konzession an seine Kritiker. In einer späteren Auflage des «Lebens Jesu» nahm Strauß auch dieses «Zugeständnis» wieder zurück und erklärte: «Für die Zukunft haben wir keine Bürgschaft, ob nicht noch ein anderer kommen werde, der sich zu Christo als gleicher oder gar als höherer verhielte» (LJ II<sup>3</sup>, § 150).

In welchem Verhältnis stehen in einer solchen «Christologie» Kritik und Spekulation zueinander?

Die Person Jesu, so meint Strauß, und ihre Geschichte könne man unbekümmert jeder denkbaren Kritik preisgeben. D. h. praktisch: es schade rein nichts, wenn man die gesamte urchristliche Überlieferung durch die Kritik zersetze, so daß von dem Christus des Dogmas nichts anderes übrigbleibe als der Mensch Jesus von Nazareth, der im tiefsten Grunde mit uns allen auf ein und derselben Ebene stehe. Auf diesen Menschen Jesus von Nazareth komme es im christologischen Dogma ja gar nicht an. Jesus war nur eine Veranschaulichung einer Wahrheit, die auch völlig unabhängig von ihm gälte: der Idee der «Einheit von Gott und Mensch».

Diese Kritik ist, wie man leicht sehen kann, nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit am Neuen Testament, sondern die Folge der spekulativ-philosophischen Voraussetzungen, die ihr zugrundeliegen. Nicht *ein* Mensch kann Träger der Idee sein, sondern nur die Menschheit im ganzen. «Daß nun aber irgend ein einzelnes Individuum ausschließlich die volle Verwirklichung der Idee sein müsse, liegt in dem Wesen der Idee auf keine Weise» (Streitschriften III, S. 125).

Hinter dieser Begründung steht seinerseits wieder das monistische Weltbild von Strauß, sein mystischer Immanentismus, der keine Unterscheidung von Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit zuläßt.<sup>2</sup> Das Weltall als Ganzes ist ebenso ein Stück Gottheit wie die Mensch-

<sup>2</sup> Müller (A. 1), bes. S. 252 ff.

heit als ganze «Sohn Gottes» ist.<sup>3</sup> Gott und Mensch gehören wesentlich zusammen. Auf diese Tatsache muß die Menschheit nur aufmerksam gemacht werden. Der erste, der das tat, war Jesus. Aber Jesus hat nicht etwas grundsätzlich Neues gebracht oder gar geschaffen, sondern er hat lediglich Anlaß zu der Erkenntnis gegeben, daß zwischen göttlicher und menschlicher Natur eine Einheit besteht.

Welche grundsätzlichen Wandlungen haben sich hier gegenüber der biblisch-reformatorischen Christologie vollzogen? Jesus wird nicht mehr als Gottes Gabe an uns gesehen, als der, in dem Gott uns ein für allemal begegnet ist, als der, der ein Werk zu unserer Erlösung vollbracht hat und an den wir glauben, weil es keinen anderen Weg zum Vater gibt. Jesus hat nur auf etwas hingewiesen, was auch ohne ihn in Gültigkeit stünde. Er hat aber nicht etwa das Verhältnis von heiligem Gott und sündigem Menschen grundlegend gewandelt. Er hat nicht dem Tode die Macht genommen. Sein Wert besteht ausschließlich darin, daß er die «schöpferische Kraft» besaß, Anfangspunkt des Bewußtseins zu sein, daß Gott und Mensch an sich wesentlich zusammengehören.

Sofern wir ihn als diesen Anfangs-Punkt betrachten, kommt ihm eine gewisse bleibende Bedeutung zu, eine Bedeutung freilich, die sofort wieder durch den Gedanken eingeschränkt wird, daß die Bewußtwerdung der Einheit von Gott und Mensch sich so oder so im Laufe der Geschichte vollzogen hätte, auch wenn Jesus nicht gelebt hätte.

Da es allein auf diese «Idee» ankommt, darf man Jesus und seine Geschichte ruhig der Kritik anheimgeben. Hauptsache, man erkennt das «Prinzip», um das es in der neutestamentlichen Christologie eigentlich geht. Es ist durchaus von der Gestalt des Jesus von Nazareth ablösbar, d. h. letztlich nicht auf ihn angewiesen. Er als Person muß hinter dieses «Prinzip» zurücktreten.

Es bedarf keiner besonderen Erklärung, warum Strauß auf dem Boden dieser Ur-Voraussetzung mit der Person Jesu und den Berichten über sie in den neutestamentlichen Schriften so kritisch und zersetzend wie nur möglich verfahren und dabei noch ganz ehrlich der Überzeugung sein konnte, dabei ginge nichts für den christlichen Glauben Wesenhaftes verloren. Im Schlußabschnitt des «Lebens Jesu» sagt er dazu unmißverständlich (LJ II<sup>1</sup> 737):

Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und in seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist... Dies allein ist der absolute Inhalt der Christologie: daß derselbe an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, daß dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußsein zu erheben, und daß die Geistesstufe der alten Welt, und des Volkes zu jener Zeit, die Idee der Menschheit nur in der konkreten Figur eines Individuums anzuschauen vermag.

An dieser Stelle werden die philosophischen Voraussetzungen der Straußschen Christologie deutlich: sie liegen in der Identitäts-Philosophie – *Gottheit und Menschheit* sind keine getrennten, voneinander zu unterscheidende Größen, sondern *bilden eine Einheit*. Darum kann es zwischen beiden auch keine Ver-Mittlung geben. Der menschliche Geist ist nur ein Teil des unendlichen Geistes. Erinnert er sich dieses Umstandes, so weiß er darin um seine wesentliche Göttlichkeit. Er muß nicht etwa erst Partner Gottes werden, weil er es bereits ist.

Diese Sicht des Verhältnisses von Gott und Mensch war nur im Rahmen der idealistischen Philosophie möglich.<sup>3</sup> Sie hat darum auch keine lange geschichtliche Wirksamkeit haben können und fand schon unter den Zeitgenossen von Strauß kaum Beifall. Wir stehen heute in einem großen zeitlichen Abstand von ihr und können sie daher ruhig und sachlich beurteilen. Wir sehen, daß sie an die grundlegenden Lehren der idealistischen Philosophie gebunden war, die bald nach Hegels Tod ihren Einfluß auf das moderne Geistesleben verlor.

## 2. *Der ethizistisch-antispekulative Typ: Albrecht Ritschl*

Mit dem Niedergang des idealistischen Denkens in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts bahnte sich in allen Bereichen des geistigen Lebens – und damit auch in der Theologie – eine große Wende an, die die Jahrzehnte nach 1850 bestimmte und in deren Zusammenhang die Theologie und Christologie Albrecht Ritschls gesehen werden müssen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu unseren Aufsatz: Die Welt als «Sohn Gottes». Grundstrukturen der Christologie des deutschen Idealismus: *Neue Zeitschr. für syst. Theol.* 10 (1968), S. 89ff.

An die Stelle des blinden Vertrauens auf das Allvermögen der menschlichen Ratio und Logik und auf die Fähigkeit unseres spekulativen Denkens, alle Geheimnisse der Welt zu ergründen, trat die mehr oder minder strenge wissenschaftliche Forschung, die sich den Quellen der Vergangenheit zuwandte und aus ihrer Freilegung und Deutung Antwort auf die brennenden Fragen der Gegenwart erwartete. Ritschl wollte mit seiner Theologie sowohl den Fehler Hegels (die rein spekulatives Denken, das sich nicht an den Vor-Gegebenheiten der Schrift orientiert) wie auch den Fehler Schleiermachers (den christlichen Glauben nicht nur als Thema seiner bloß subjektiven Erfassung, sondern nach allen seinen Bezügen zu erfassen) vermeiden.

Der Glaube sollte wieder auf die ihn begründende *geschichtliche Offenbarung* bezogen und von ihr abgeleitet werden.

Freilich, auch Ritschls Ansatz und Ausgangspunkt war nicht frei von zeitbedingten Einengungen. In der Ablehnung der Hegelschen Spekulation schloß er sich an Kant an. Letzterer hatte nicht so sehr die Möglichkeiten des menschlichen Denkens, als vielmehr die Aufgabe des menschlichen Willens betont.

Im Anschluß an Kant erklärt Ritschl, daß die Religion keine «theoretische» (denkerische), sondern in erster Linie eine «praktische» (lebensmäßige) Größe sei. In der Religion gehe es darum, den Selbstwert des menschlichen Geistes, der in unserem sittlichen Bewußtsein begründet ist, gegenüber der sog. «Naturwelt» zu behaupten. Aufgabe des Christen sei es, so sagt Ritschl (in *Rechtfertigung und Versöhnung* = RuV III<sup>3</sup>, 189), «als geistige Persönlichkeit... mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, ... die Natur zu beherrschen». In der christlichen Religion gehe es daher um die Bereitstellung und Bewährung «geistig-sittlicher Kräfte».

Aus diesem Grunde bekämpfte Ritschl nicht nur lebenslang das spekulative Denken, sondern auch die Mystik, die er als denkbar größten Gegensatz zu seinem Ideal eines ethisch-persönlichen Christentums betrachtete. Worin verkörpert sich dieses Ideal? Ritschl nennt es den «Stand der christlichen Vollkommenheit». Sie besteht religiös im Glauben an die göttliche Vorsehung, in der Demut, in der Geduld und im Gebet, sittlich in der Betätigung im Beruf und in der persönlichen Tugendbildung. In ihr «gewinnt die einzelne Person den Wert eines Ganzen, welches dem Wert der



ganzen Welt... überlegen ist» (Unterricht, § 59). Durch diese christliche Vollkommenheit wird das Leben des Menschen zu einem von berechtigtem Selbstgefühl begleiteten Lebenswerk (Die christl. Vollkommenheit, S. 13).

Sinn der Sündenvergebung ist es, den Menschen an jenen Ort zu stellen, wo er ein solches Lebenswerk vollbringen kann. In der Sündenvergebung wird die infolge unserer Schuld Gott gegenüber bestehende Trennung aufgehoben (RuV III, 490). Dieser Heilsbesitz weist nun seinerseits auf einen Begründer zurück (III, 358ff.). Damit grenzt sich Ritschl scharf von der rationalistischen Christologie ab, der er den berechtigten Vorwurf macht, sie habe Christus, den Lehrer, hinter die Lehre zurücktreten lassen. Auch die idealistische Vorstellung eines Christus-Prinzips lehnt Ritschl ab. Sie übersehe, «daß Jesus sich gerade der Nachahmung entzieht, indem er als der Urheber der Sündenvergebung sich seinen Jüngern gegenüberstellt» (III, 2). Gottes Haltung gegenüber seiner Schöpfung bestehe nicht in einem undefinierten allgemeinen Wohlwollen (wie dies die Aufklärer gemeint hatten), sondern in seiner Liebe. Die Vaterliebe Gottes bedeute aber für uns Menschen nichts anderes als Gottes Bereitwilligkeit, mit uns in persönliche Gemeinschaft zu treten. Diese Bereitschaft tue Gott durch eine persönliche Willenserklärung kund. «Im Christentum ist die Offenbarung in dem Sohn Gottes der feste Punkt für alle Erkenntnis und alles religiöse Handeln» (III, 188).

Nötig ist die Offenbarung darum, weil der schuldbeladene Mensch von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen ist. Die Schuld läßt sich nur beheben durch eine Willenserklärung Gottes, daß er bereit sei, den Menschen trotz seiner Verschuldung in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Erklärung ist das Evangelium von der in Jesus offenbaren Liebe Gottes. «Die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott ist als gemeinsame und stetige Bestimmtheit des Verhältnisses von Menschen gegen Gott überhaupt nicht erkennbar und wirksam außer an der durch Jesus Christus ergründeten und von seiner spezifischen Wirkung abhängigen Gemeinde» (III, 563).

Nach Ritschl ruhen also sowohl der Heilsbesitz wie die Heilgewißheit der Christen auf der Person Jesu Christi als der *persönlichen Offenbarung Gottes*. Was aber versteht Ritschl näher unter «persönlicher Offenbarung Gottes»?

Er wendet sich nachhaltig gegen die altkirchliche Christologie,

die das Heilswerk Christi im wesentlichen in der Vergottung der menschlichen Natur gesehen habe. Darum habe auch Christus in Form der Zweinaturenlehre beschrieben werden müssen. Jetzt aber komme es darauf an, Christus als den zu sehen, der uns die «Treue im Beruf» als die «wahre Erfüllung» seines Vorbildes (Unterricht § 56) ermöglicht habe.

Es sei darum besser, nicht mehr – wie die Reformatoren und altprotestantischen Dogmatiker – vom «Amt Jesu Christi» zu sprechen, sondern von seinem «Beruf». Jesu Beruf besteht darin, uns Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu bringen. Das tut er als der königliche Prophet und Priester. Als Prophet wirkt er von Gott her auf die Menschen, als Priester vertritt er uns vor Gott. In seinem ganzen Leben übt er diesen Beruf aus, Sein Lebenswerk findet seinen Abschluß im freiwilligen Opfertod. Dieser kann nicht anders gedeutet werden denn als «Bewährung» seiner Berufstreue. Sein Beruf besteht in der Begründung des Reiches Gottes, d. h. der sittlichen Gemeinschaft der Menschen, die untereinander verbunden sind durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe und durch das richtige Verhältnis zu Gott in lebendigem Gottvertrauen. Die Stiftung dieses Gottesreiches, der Beruf Jesu, ist zugleich die ewige Absicht Gottes mit Welt und Menschheit. In der *Person Jesu* ist der ewige *Gotteszweck* offenbar. Jesus verwirklicht ihn. Sofern nun sein persönlicher Wille identisch war mit dem Willen Gottes, kommt ihm das Prädikat der *Gottheit* zu.

Von dieser rein ethischen Christologie aus lehnt Ritschl dann folgerichtig alle andersgearteten Aussagen über Christus als «Metaphysik» ab, so die über die Gottheit des Präexistenten oder Erhöhten. Der Gedanke der Gottheit Jesu ist für die christliche Gemeinde immer nur «Ausdruck der eigentümlichen Anerkennung und Wertschätzung, welche die Gemeinde ihrem Stifter widmet» (RuV III, 371).

An dieser Stelle werden die offensichtlichen Schwierigkeiten, in die Ritschl mit seiner ethisierenden Christologie gerät, sehr deutlich. Sie hängen ursächlich mit seinem Gottesbild zusammen. Die Gottesvorstellung Ritschls versteht Gott nur als sittlichen Willen, der Gemeinschaft ermöglichen und dem Menschen neben der Bewährung im Beruf gegen alle Widerstände der Natur helfen will. Ritschl weiß zwar vieles und Gutes über die *Gnade* Gottes zu sagen, aber diese Gnade steht *nicht mehr* im Gegensatz zum göttlichen *Zorn*, der den

Sünder verzehrt. Den Gedanken, daß Gott uns wegen unserer Sünde zürnen könne, lehnt er ab. Dies hat zur Folge, daß zwar viel von Gottes Liebe, nicht aber von seiner Heiligkeit gesprochen wird. Darum muß Christus auch nicht für unsere Sünde am Kreuz sterben und die objektive Trennung zwischen dem heiligen Gott und uns aufheben.

«Seinen eigentümlichen Wert hat er in der Weise, wie er seine geistigen Anlagen durch sein alle Menschen überbietendes Selbstbewußtsein beherrscht.» Die Bestimmung der Menschen in ihrem Unterschied von der Natur wurde «zuerst im Selbstbewußtsein Christi gewonnen und ist durch ihn offenbar und wirksam geworden» (RuV III, 309).

Christi Gottheit ist nur ein Ausdruck dafür, daß er Gott (nach seinem sittlichen Endzweck der Welt) vollkommen geoffenbart und geistige Weltherrschaft (vor allem in der Geduld des Leidens) ausgeübt hat (RuV III, 430). Daran, d. h. aber: an seiner «Gottheit», nimmt die Gemeinde Anteil (ebd. 430); seine «*Gottheit*» ist also übertragbar.

Welche Gestalt von «Christologie» liegt hier vor? Wir haben die Ritschlsche Christologie als «ethisierend-antispekulative» bezeichnet.

Ritschl will sein Christusbild nicht aus der Spekulation gewinnen, sondern auf das Neue Testament zurückgehen. Freilich tut er das nicht ohne eine bestimmte Brille. Er liest das Neue Testament mit der Brille Kants und des 19. Jahrhunderts. In dieser Sicht kommt alles darauf an, was Christus im Blick auf die Herstellung der Gottesgemeinschaft und auf die uns gestellte Aufgabe der sittlichen Weltbewältigung getan und uns als *Vorbild* hinterlassen habe. Christi Bedeutung wird in rein ethischen Kategorien umschrieben, wobei alle neutestamentlichen Aussagen, die in eine andere Richtung weisen (Präexistenz, Auferstehung, Postexistenz) als «metaphysisch» verworfen werden. Christus erhält dadurch (ganz anders als etwa bei Strauß) zwar eine große Bedeutung für uns, indem er uns sowohl die Gemeinschaft mit Gott gewährt als uns ein *Vorbild in der Berufstreue* und in der Bereitschaft zum Leiden gibt. Aber seine Bedeutung erschöpft sich auch in diesen Aufgaben. Ritschl hat diejenige Form moderner Christologie auf das stärkste gefördert, die ausschließlich nach der *Bedeutung* Christi *für uns* fragt und es strikte ablehnt, über andere christologische Fragen auch nur zu diskutieren. Mit anderen Worten: die Ritschlsche Christologie fragt lediglich nach dem *Tun* Jesu, nicht aber nach seinem *Sein*. Sie

beruht letzten Endes auf einer Weltanschauung, in der das Tun dem Sein absolut vor- und übergeordnet ist. Da aber alles Tun aus dem Sein hervorgeht, muß eine solche Christologie immer in Schwierigkeiten geraten, und zwar gerade an der Stelle, die für jede denkbare Form von Christologie schlechthin entscheidend ist: nämlich bei der Frage, *warum* Christus für unseren Glauben die einzig mögliche *Voraussetzung* sein könne. Hier muß jede Theologie klipp und klar sagen, in welchen Ursachen und Vorgegebenheiten ein solcher *Anspruch* begründet liege, weil sonst ganz unvermeidlich das Problem aufbricht und offenbleibt, warum wir gerade an Ihn glauben, Vergebung der Sünde von Ihm empfangen und Ihn als unseren Herrn anerkennen sollen. Die Reduzierung der Bedeutung Christi für unseren Glauben auf eine Art von ethischem Vorbild macht das *Kreuz* zu einem *Akt vorbildlichen Verhaltens* und verdunkelt die Tatsache, daß Christus dort die Sünde der Welt und unsere eigene Sünde getragen und aus der Welt geschafft hat. Wenn Ritschl meinte, Luther sei im Blick auf das Kreuzesgeschehen und seine Deutung noch in mittelalterlichen Vorstellungen befangen geblieben, so muß man ihn seinerseits fragen, ob nicht vielmehr er die Lutherische *Theologia crucis* modernistisch verstanden und in ihrer Substanz aufgelöst habe. Man achte einmal darauf, in welcher beträchtlichen Nähe zu Ritschl heute viele Theologen stehen, wenn sie vom Kreuz sprechen. Sie sagen zwar nicht mehr wörtlich: «Bewährung der Berufstreue bis zum Todesleiden». Aber sagen sie in der Substanz etwas grundsätzlich anderes?

### 3. *Der existential-kerygmatische Typ: Rudolf Bultmann*

Bei der Christologie Bultmanns haben wir es mit einer Größe zu tun, die noch unmittelbar in unsere Gegenwart hereinwirkt, auch wenn längst nicht mehr die Rede davon sein kann, daß Bultmanns Christologie selbst in seiner eigenen Schule so etwas wie eine unbestrittene Sache wäre.

Wer Bultmann verstehen will, muß sich zuvor zweierlei vergegenwärtigen. Einmal ist nicht zu bestreiten, daß Bultmann immer wieder betont hat, seine ganze theologische Arbeit – und damit auch das Programm der Entmythologisierung, in dem sie gipfelt – sei allein aus dem Bemühen heraus entstanden, dem modernen Menschen eine *Hilfe zum rechten Verständnis des Evangeliums* an

die Hand zu geben. Zum anderen muß man berücksichtigen, daß Bultmann im Zeitalter der liberalen Theologie aufgewachsen ist und sich nie ganz von den Grundsätzen dieser Theologie hat lösen können.

Worin liegt etwa der Unterschied zwischen Ritschl und Bultmann? Er liegt ganz wesentlich darin, daß Bultmann sich außerstande sieht, beim ethisierenden Ansatz Ritschls zu beginnen. Bultmann denkt und schreibt nach der Katastrophe von 1918, jenseits deren es absolut unmöglich geworden ist, das Christentum im wesentlichen als Hilfe zur sittlichen Bewährung zu verstehen. Das liberale Bürgertum und mit ihm die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts hatten durch den 1. Weltkrieg ihre weltanschaulichen Fundamente verloren. An die Stelle des naiven Vertrauens auf den Fortschritt und die Kräfte der Sittlichkeit trat eine Stimmung der Resignation, der Enttäuschung und des Abschiednehmens von Idealen der Vergangenheit, die man als Götzen erkannte.

Bultmann wollte in dieser neuen Situation – ähnlich wie Barth – wieder ernst machen mit der biblisch-neutestamentlichen Botschaft, wollte sie in ihrer Fremdheit und den Menschen in Frage stellenden Anprüchlichkeit sehen und verstehen lehren. Freilich ging er dabei von einer alten liberalen Voraussetzung aus: das Neue Testament müsse zu diesem Zweck entsprechend «modern» ausgelegt werden. Hatten die alten Liberalen Theologen etwa erklärt, die kirchliche Theologie und Christologie beruhten auf einer Fehlentwicklung, weil sie sich an Paulus angeschlossen, den man als den großen Verfälscher der einfachen Botschaft Jesu bezeichnete, weil er aus dem predigenden Jesus den gepredigten Christus gemacht habe, so ging Bultmann noch einen Schritt weiter und tiefer und erklärte: das Neue Testament, und in ihm besonders die Evangelien, ruht auf den Voraussetzungen einer *mythologischen Weltanschauung* und muß deswegen mit Hilfe der Entmythologisierung aus dieser Verklammerung gelöst werden, um dem heutigen Menschen seine Botschaft sagen zu können. Bultmann wird nicht müde, zu betonen, daß seine Bemühungen allein dahin gingen, dem modernen Menschen zu helfen, daß er die «eigentliche» Botschaft des Neuen Testaments verstehen und ergreifen könne, ohne sich dabei an falscher Stelle ärgern und Anstoß nehmen zu müssen, z. B. im Blick auf das dreistöckige Weltbild, das das Neue Testament voraussetze.

Bultmann will also – nach seinem eigenen Verständnis – die Botschaft des Neuen Testaments nicht etwa verwässern oder ausscheiden, sondern «interpretieren»: d. h. für uns heute deutlich machen.

Dazu bedient er sich nun eines Rahmens, einer Form der Darbietung, die ihm aus der *Philosophie* nach dem 1. Weltkrieg zuge wachsen ist. Auch die Philosophie des 19. Jahrhunderts konnte nach 1918 nicht einfach ihre Tradition fortsetzen. Sie gab ihrerseits alle spekulativen, metaphysischen und auch primär ethizistischen Themen auf und begnügte sich vorwiegend mit der Behandlung der menschlichen Existenz. Der Mensch und sein Verhalten, vor allem sein Versagen, wurden der eigentliche Gegenstand dieser Philosophie. Während der Jahre seines Zusammenseins mit Martin Heidegger in Marburg kam Bultmann in ein intensives Gespräch mit dem Philosophen. Und in Heideggers Philosophie meinte er jenen Rahmen gefunden zu haben, innerhalb dessen die biblische Botschaft für den gegenwärtigen Menschen dargestellt werden könne. Heidegger beschreibt in seinem Hauptwerk «Sein und Zeit» die menschliche Existenz als eine «Verfallenheit», als «Uneigentlichkeit», als auf den Tod zugehende, aber auch unter einem Ruf stehende. Woher dieser Ruf komme und was er im einzelnen konkret von uns fordere, das hatte Heidegger nirgends mit letzter Deutlichkeit ausgeführt. Aber Heidegger hatte der gesamten Philosophie früherer Jahrhunderte den massiven Vorwurf gemacht, sie habe an ihrem eigentlichen Thema, nämlich dem der Existenz, vorbeigedacht und dafür ganz unwichtige Dinge wie Metaphysik, Logik und dergleichen getrieben. In einem bewußten Bruch mit der philosophischen Tradition bis zurück zu den Vorsokratikern komme es nunmehr darauf an, dieses Urthema der Philosophie wieder aufzugreifen.

Bei Heidegger merkt man – ähnlich wie bei Barth in der Theologie – einen zuvor nie dagewesenen *Traditionsbruch*. Darin meldet sich die absolute Ungesicherheit und Haltlosigkeit des Bürgertums nach dem 1. Weltkrieg an. Viele Menschen hatten alles verloren, Besitz, Vermögen, jeden äußeren und inneren Halt. Nun blieb ihnen nur noch ihre «*nackte Existenz*». Um diese kreiste das Denken der Philosophie der Existenz.

Bultmann meinte nun, in diese Situation hinein müsse man die biblische Botschaft sagen, und zwar in Formen, die genau diesem

so ganz auf Sicherheit bedachten unsicheren Menschen angemessen seien.

Das, was bei Heidegger und Barth auf ihre Weise sich als Traditionsbruch vollzog, wiederholte sich bei Bultmann nun auf exegetischem Gebiet: die *Vergangenheit*, das von ihr her Vorgegebene wurde radikal *in Frage gestellt*. Alles Vergangene wurde in den Strudel der Gegenwart geworfen, in dem es ausschließlich um unsere Existenz geht. Im Zuge dieser Entwicklung schrieb Bultmann eines seiner Hauptwerke: «Die Geschichte der synoptischen Tradition». Wenn man dieses Werk liest, hat man unwillkürlich den Eindruck, daß in ihm die Evangelien in lauter kleine zusammenhanglose Fetzen zerlegt würden. Es ist überhaupt keine durchgehende Linie mehr an ihnen festzustellen. Und dann erscheint an hunderten von Stellen das ominöse Wort «Gemeindebildung» und das Prädikat «sekundär». Beide wollen besagen, daß es sich bei derart qualifizierten Versen oder Zusammenhängen nicht etwa um Berichte über tatsächlich Geschehenes handelt, sondern um nachträgliche Bildungen und Schöpfungen der Gemeinde.

Wie kommt Bultmann zu diesem Ergebnis? Oft hat man den Eindruck, es sei in seinen Einzelheiten phantastisch, entziehe sich jeder objektiven Überprüfung. Heute werden die Thesen zunehmend bestritten und im einzelnen auch tatsächlich revidiert.<sup>4</sup> Aber was liegt ihrem Zustandekommen bei Bultmann zugrunde? Nicht etwa exegetische Erkenntnisse, aufgrund deren man sein Verständnis des Neuen Testamentes revidieren müßte, sondern eine Grund-

---

<sup>4</sup> Diese Entwicklung begann mit E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*: Zs. Theol. Ki. 51 (1954), S. 125–152. Selbst der Bultmann sonst zu positiv zitierende ehemalige Londoner anglikanische Suffraganbischof John A. T. Robinson kann in seinem Buch «Gott ist anders» (deutsche Übers. 5. Aufl. 1964) nicht umhin, Bultmanns prinzipielle Skepsis in Frage zu stellen: «Daß Bultmann so vieles aus den Evangelienberichten für sekundär hält (wie z. B. das leere Grab), hat seinen Grund darin, daß er als Neutestamentler und Formgeschichtler der Tradition gegenüber außerordentlich und – wie ich meine – allzu mißtrauisch ist. Seine Kritik an der Mythologie muß ja nicht notwendigerweise mit solcher Skepsis dem Historischen gegenüber zusammengehen.» Eine von oberflächlicher Polemik freie, in der Sache aber scharfe und Bultmanns «Fundamente» erschütternde Kritik seiner Position findet sich in der beachtenswerten Studie des Erlanger Neutestamentlers M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Matth. 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (1968).

ansicht von Heideggers Philosophie: die Annahme, in der neutestamentlichen Botschaft handle es sich ausschließlich um einen *Ruf*, der von dorthin an uns heute ergehe, unsere Existenz in Frage stelle und uns zur Gewinnung eines neuen Existenzverständnisses aufrufe und befähige. Kein Wort dagegen, daß es darum im Neuen Testament auch geht! Aber nach Bultmann geht es nur darum. Nach seiner Überzeugung spricht sich in den Texten des Neuen Testaments jenes *Existenzverständnis* aus, das die Urchristenheit besaß. Daß sie es in geschichtliche Tatsachenberichte kleidete, an das Weltbild ihrer Zeit band, ist für uns nebensächlich. Wir müssen die biblische Botschaft auf dem Wege über die Entmythologisierung aus diesen Berichten herausinterpretieren.

Welche Bedeutung kommt nun – und das ist ja unsere Kern-Frage – im Rahmen dieser Theologie der *Christus-Gestalt* zu? Man wird sagen können, daß sie auch bei Bultmann – ähnlich wie schon bei Ritschl – wieder eine entscheidende Rolle spielt und im Mittelpunkt des Interesses steht. Bultmann kann an vielen Stellen seiner Schriften über Christus Sätze sagen, die uns aus dem Munde eines Laienpredigers völlig orthodox vorkämen. Aber wenn man sich die Mühe macht, sein inzwischen auch als Taschenbuch erschienenenes Jesus-Buch zu lesen, wird man bald eines Besseren belehrt. Im Jesus-Buch taucht nämlich wieder an entscheidender Stelle die Christologie der alten liberalen Theologie auf: Jesus ist *nicht Gegenstand* und *Inhalt* des Evangeliums, sondern *Verkündiger* der Botschaft. Nun heißt es freilich bei Bultmann nicht mehr wie bei Harnack, Jesus habe die Botschaft von der Vaterliebe Gottes und dem unendlichen Wert der Menschenseele gepredigt. Der Akzent wird verschoben, aber die Sache bleibt die gleiche: Jesus wird als *eschatologischer Rufer* verstanden, als der, der den Menschen in die Entscheidung ruft, ihn zur Gewinnung eines *neuen Selbstverständnisses* angesichts des kommenden Gerichtes auffordert.

Jesus übernimmt sozusagen die Rolle, die in Heideggers Philosophie offengeblieben war: Er wird der leibhaftige Rufer, dessen Ruf es uns ermöglicht, ein neues Selbst- und Seinsverständnis zu gewinnen. Darin liegt seine eigentliche Bedeutung für uns. Alles andere, was das Neue Testament auch noch über ihn sagt, muß demgegenüber als unwesentlich, als zeitbedingt, wenn nicht gar als irreführend und falsch abgelehnt werden. Es geht nur noch darum, die «Bedeutsamkeit» Christi für unseren Glauben heraus-



zustellen und festzuhalten. Christus gibt uns nach Bultmann durch seinen *Anruf* die entscheidende Hilfe zur Gewinnung eines neuen Selbstverständnisses. Lehrmäßig formuliert, sieht er diesen Sachverhalt in der Paulinischen Rechtfertigungslehre. In ihr gehe es gerade um dieses neue Selbstverständnis.

Auf dem Hintergrund dieser Voraussetzungen lassen sich alle weiteren Folgerungen Bultmanns in der Christologie ohne weiteres begreifen. Bei allen Fragen nach Christus kommt es ihm lediglich darauf an, herauszufinden, was er für uns bedeutet. Das wäre an sich durchaus legitim. Aber es ist darum bei ihm illegitim, weil die Christologie in eine *Lehre* von der *Bedeutung* Jesu Christi verwandelt wird.

Hatte Ritschl davon gesprochen, daß es sich bei den christologischen Aussagen, die wir machen, um reine «Werturteile» handelt, d. h. Urteile, in denen wir jenen Wert aussagen und beschreiben, den Christus für uns besitzt, so sagt Bultmann (sich durchaus auf derselben Ebene bewegend) «Bedeutsamkeit Jesu Christi».

Man kann sich das deutlich machen an der Deutung der Osterberichte durch Bultmann. Sie vollzieht sich ausschließlich im Hinweis auf das, was an Ostern mit oder an den Jüngern geschehen sei. Sie haben ein neues Selbstverständnis gewonnen, und ihnen wurde die Gewißheit geschenkt, daß *Jesu Sache* weitergehe – trotz seines Todes. Dieses Selbstverständnis haben auch wir zu übernehmen. Die Frage, ob denn an Ostern nicht primär und entscheidend etwas an *Jesus Christus selber* geschehen sei, was den Osterglauben erst ermöglicht habe, lehnt Bultmann grundsätzlich ab. Die Jünger hätten die «Bedeutsamkeit» des Kreuzes verstanden – und das sei ihr Ostern gewesen.

Wenn Jesus so im wesentlichen als der verstanden wird, der uns ein neues Selbstverständnis ermöglicht, dann ist der Weg zu den heute *modernen Ausläufern* der Existenz-Christologie kein weiter, sondern ein sich mit innerer Notwendigkeit vollziehender: aus dem Jesus, der nur das nahe herbeigekommene Himmelreich und das jüngste Gericht predigte, wird im Zuge einer mehr mystischen als biblischen Christologie jener Jesus, der als erster und in größter Vorbildlichkeit glaubte, oder jener Jesus, der «Gott zur Sprache» brachte. Aus dem Kreuz wird ein vorbildliches Sterben eines Gott bis in den Tod treuen Menschen, ein Sterben, aus dem auch wir für unsere letzte Stunde lernen können.

Die Auferstehung, d. h. der Glaube daran, daß Gott an Jesus Christus gehandelt und die Macht des Todes für uns überwunden habe, kann im Rahmen einer solchen Bedeutsamkeits-Christologie keine entscheidende Funktion mehr haben. Das gegenwärtige Gespräch um Kreuz und Auferstehung zeigt das ganz deutlich. Manchmal könnte man aus ihm den Eindruck gewinnen, als vertrete der so etwas wie eine massive *Irrlehre*, der daran festhalte, daß in der Auferstehung etwas anderes und mehr geschehen sei als die bloße Bereitstellung der Möglichkeit eines neuen *Selbstverständnisses*.

Das Neue Testament erwartet von der Auferstehung Jesu Christi den Beginn und Anbruch einer neuen Welt. Längst sind auch aus Bultmanns Schule Stimmen laut geworden, die darauf hinweisen, daß die Reduzierung des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens auf den Menschen und sein Selbstverständnis die über den Menschen hinausragende Hoffnung und Verheißung dieses Geschehens für die ganze Welt verdunkle. Gottes Reich umspannt weit mehr als unsere Existenz-Not und deren Behebung!

\*

Wir haben den anspruchslosen Versuch gemacht, uns anhand dreier Typen moderner Christologie in die gegenwärtige Problematik dieses zentralen Punktes christlicher Lehre hineinzudenken. Dies setzt freilich voraus, daß wir nicht nur registrieren, was frühere Geschlechter oder die heute im Abgehen begriffene Generationen dazu äußerten. Denn die Aufgabe der Christologie ist eine grundsätzlich unabschließbare, d. h. sie steht neu vor jeder Generation.

Es genügt nicht, wenn wir heute altüberkommene Formeln einfach nachsprechen. Das sollen und dürfen wir auch. Aber wir müssen daneben fragen, wie die biblische Gestalt des Gottmenschen Jesus von Nazareth dem Menschen des ausgehenden zweiten und anhebenden dritten christlichen Jahrtausends nahegebracht werden kann. Die Beschäftigung mit der Christologie der Vergangenheit könnte uns dabei den großen Dienst tun, daß wir aus ihr lernen, welche Fehler zu vermeiden sind. Aber noch wichtiger als die Vermeidung von Fehlern und Irrwegen ist eine positive Gestalt der Christus-Botschaft, die dem Menschen von morgen und übermorgen überzeugend deutlich zu machen versteht, daß auch für ihn das noch gilt, was das Johannes-Evangelium Christus sprechen läßt:

«Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.» Hier geht es um mehr als um bestimmte Verständnisse und Bedeutsamkeiten. Hier geht es um den, den uns der Vater gesandt hat als den *einzigsten Weg* zu Ihm.<sup>5</sup>

Luther hat im 16. Jahrhundert, nachdem die Christologie in der Scholastik in einen goldenen Käfig der reinen Begrifflichkeit und Definitions-Akrobatik eingesperrt gewesen war, von der *gnädigen Kondeszendenz* des verborgenen Gottes in Gestalt eines Menschen gesprochen und damit dem Neuen Testament das Geheimnis der Christologie abgelauscht. Es scheint, als sei die lutherische Theologie der letzten beiden Jahrhunderte nicht in der Lage gewesen, dieses Geheimnis neu zu entdecken und ihm jenseits der Szyllagriechischer Menschenvergottungs-Theorien und der Charybdis adoptianisch-ethisierenden Denkens eine Stätte unter uns zu geben. Man muß kein Prophet sein, um vorherzusagen, daß die *kryptomystische Bewußtseins-Theologie* ihre Stunde gehabt hat und *im Vergehen begriffen* ist. Ein neuer Realismus des Fragens und Suchens wird sich unter uns ausbreiten, besonders in der jungen Generation. Er wird auch im Blick auf die Christologie wissen wollen, was uns der heute gewähren kann, der vor fast 2000 Jahren lebte. Darauf wird die Christenheit im Hören alter Bekenntnisse ein neues, «modernes» Wort zu sagen haben. Daß Luther ihr dabei Hilfe anbieten kann, läßt sich nicht bestreiten: «Heiland ist der, der Glück und Heil bringt und den Menschen in aller Not – körperlicher wie geistlicher – beistehen kann» (Predigten 1531, 2, Weim. Ausg. 34, 1, S. 13; zit. nach K. Alands Lutherausgabe).

Gotthold Müller, Würzburg

---

<sup>5</sup> Man vergleiche, was E. Käsemann darüber an zahlreichen Stellen seines Büchleins (Der letzte Wille Jesu nach Johannes 17) geschrieben hat.