

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 54 (1998)
Heft: 4

Artikel: Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie
Autor: Pfüller, Wolfgang
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878030>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie

In seinem Rückblick auf die christologischen Überlegungen massgeblicher evangelischer Dogmatiker der Mitte unseres Jahrhunderts macht C.H. Ratschow auf einen bemerkenswerten Tatbestand aufmerksam. Die verhandelten Autoren berücksichtigten nicht die exegetische Diskussion zur historischen Jesusfrage. Die Debatte über Möglichkeiten und Schwierigkeiten dieser Frage würde zwar erwähnt, schlug sich aber christologisch nicht nieder. «Vielmehr sehen wir alle behandelten Dogmatiker damit befasst, der Christologie einen von diesen Stürmen freien Raum zu gewinnen. Tillich wie Elert, Barth wie Althaus arbeiten christologisch mit der Bibel so, als gebe es in der Dignität der Aussagen zwischen dem Johannes- und dem Markusevangelium keinen Unterschied.»¹

Nun ist gewiss mittlerweile jene exegetische Diskussion viel stärker ins Blickfeld gerückt, was nicht nur, aber nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um eine Christologie von unten belegen. Freilich, das vor etwa 30 Jahren von R. Slenczka bezeichnete durchgängige Grundproblem der historischen Jesusforschung sowohl im 19. wie im 20. Jahrhundert scheint nach wie vor nicht befriedigend gelöst. Besonders «die theologische Notwendigkeit der historischen Jesusfrage», näherhin die Frage nach dem Verhältnis von «historischem Jesus»² und «Osterkerygma», ist weithin umstritten.³ Dementsprechend trifft wohl auch die Problemanzeige W. Kaspers im Blick auf die Christologie im wesentlichen weiterhin zu. Er schreibt: «Die theologische Relevanz des Historischen ist in einem vorher ungekannten Ausmass zu einem akuten und entscheidenden, aber im Grunde völlig unbewältigten Problem geworden».⁴

Wenn im folgenden einige Überlegungen zur theologischen Relevanz des Historischen angestellt werden sollen, so ist es vorerst angeraten, das Problem präziser zu fassen. Es soll also um den konkreten Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie gehen. D.h. es geht weder um den Stellenwert dieser Frage für den christlichen Glauben noch um deren

¹ C.H. Ratschow, *Jesus Christus*, HST 5, Gütersloh 1982, 195.

² Vom «historischen Jesus» spreche ich nur zitatweise. Ansonsten verwende ich die m.E. sachgerechtere Redeweise von der historischen Frage nach Jesus bzw. der historischen Jesusfrage oder historischen Jesusforschung. Zur Terminologie vgl. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967, 138ff, und F. Hahn, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, in: *Rückfrage nach Jesus*, hg. v. K. Kertelge, Freiburg u.a. 1974, 62f.

³ Slenczka, *Geschichtlichkeit*, 306. 181.

⁴ W.Kasper, *Jesus der Christus*, Leipzig 1981, 39.

Stellenwert für die christliche Theologie – wobei natürlich die letztgenannte insofern entscheidend betroffen ist, als die Christologie der Kern aller christlichen Theologie sein dürfte. Wie dem indes auch sei: In welchem Masse beeinflusst die historische Frage nach Jesus die theologische Theorie über Jesus? Das ist hier die Frage.⁵ Dass es sich dabei um eine überaus gravierende Frage mit weitreichenden Konsequenzen für die christologische (und theologische) Theoriebildung handelt, ist das Mindeste, was die folgenden Überlegungen erweisen sollen.

I

Die Frage nach der Bedeutung des «historischen Jesus» für den christlichen Glauben wird seit mehr als zwei Jahrhunderten mehr oder weniger heftig diskutiert, und die Darstellungen zur Geschichte der historischen Jesusforschung mitsamt ihren theologischen Intentionen, Implikationen, manifesten und latenten Interessen sind mittlerweile Legion.⁶ Angesichts dessen mag es vermessen erscheinen, wenn jetzt drei christologisch relevante Ergebnisse aus den umfangreichen Diskussionen bilanziert werden sollen. Und dies zumal keines dieser Ergebnisse gänzlich unumstritten ist, wenngleich jedes weithin anerkannt sein mag. Dennoch meine ich, dass eine Verständigung auf diese Ergebnisse einen beträchtlichen Schritt zur Lösung der zu verhandelnden Frage bedeuten würde, weshalb sie im folgenden mit der gebotenen Vorsicht dargelegt werden sollen.

(1) *Es ist nicht möglich, den christlichen Glauben von der historischen Jesusforschung abzukoppeln; ein «sturmfreies Gebiet» (M. Kähler) ist nicht erreichbar.*

⁵ Merkwürdig (im doppelten Sinne) ist es schon, dass diese Frage offenbar in einigen neueren christologischen Erörterungen überhaupt nicht reflektiert wird. Vgl. etwa F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*, 2 Bde, München 1990f; W. Pannenberg, *Systematische Theologie 2*, Göttingen 1991; W. Härle, *Dogmatik*, Berlin-New York 1995. Den Gründen für diese Merkwürdigkeit kann und soll hier gleichwohl nicht nachgegangen werden. – Dass man bei P. Hünermann, *Jesus Christus: Gottes Wort in der Zeit*, Münster 1994, die genannte Frage ebenfalls nicht erörtert findet, mag immerhin dadurch bedingt sein, dass sie in der katholischen Theologie gewöhnlich eher Gegenstand der Fundamentaltheologie als der Dogmatik ist. Vgl. dazu H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 368.

⁶ Es kann hier nicht darum gehen, auch nur eine repräsentative Auswahl einschlägiger Titel aufzuführen. Vgl. immerhin neuerdings W.G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990)*, Bonn 1994; C. Breytenbach, *Jesusforschung: 1990-1995*, BThZ 12 (1995) 226-249; G.Theissen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, §1. – Systematisch-theologisch bes. aufschlussreich erscheinen mir: Slenczka, *Geschichtlichkeit*; W. Joest, *Dogmatik 1*, Göttingen ³ 1989, 195ff; Verweyen, *Grundriss*, 368ff. 377ff.

Es mag lehrreich sein, an einen markanten Versuch zu erinnern, dieses «sturmfreie Gebiet» gleichwohl zu erreichen. So stellte A. Schweitzer nicht zuletzt unter dem Eindruck der «neuesten Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu» die Frage: «Welche Stellung nimmt, rein theoretisch betrachtet, die in den Evangelien geschilderte Persönlichkeit Jesu in der christlichen oder einer mehr oder weniger christlich gearteten (sic!) Religion ein? Inwiefern ist sie deren Fundament oder Element?»⁷ Da der christliche Glaube infolge der historischen Forschung immer mit der Möglichkeit der Nichtexistenz Jesu (oder auch mit der Möglichkeit einer inakzeptablen Fremdartigkeit Jesu) rechnen muss, plädiert Schweitzer dafür, ihn von jeglicher Geschichte und geschichtlichen Überlieferung gänzlich unabhängig zu machen. Jesus kann demzufolge nur ein Element dieser Religion sein, niemals ihr Fundament. Und um den Sachverhalt ganz klar zu machen: Dieses Element ist für die Religion nicht konstitutiv. Schweitzer redet nicht von ungefähr in diesem Zusammenhang nicht mehr vom Christentum bzw. von christlicher Religion, sondern von *der* Religion. Was ihm vorschwebt, ist eine religiöse Metaphysik, «das heisst eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins», die «in jedem Augenblick und in jedem religiösen Subjekt neu geschaffen werden kann». (513) Auf diese Weise scheint ihm ein völlig freies Verhältnis zur Geschichte im allgemeinen und zur Persönlichkeit Jesu im besonderen möglich (vgl. 519).

Ich möchte hier die Frage, ob die von Schweitzer erstrebte Unabhängigkeit (der Religion) von der Geschichte überhaupt möglich ist, nicht weiter verfolgen. T. Koch hat m.E. zu Recht auf eine Inkonsistenz in Schweitzers diesbezüglicher Argumentation hingewiesen.⁸ Ich möchte vielmehr fragen, ob die von Schweitzer befürwortete religiöse Metaphysik als christlicher Glaube betrachtet werden darf. Ich denke, diese Frage zu stellen, heisst sie zu verneinen. H. Gollwitzer ist zuzustimmen, wenn er im Blick auf Schweitzer schreibt: «Dieser Unabhängigkeit von der Historie kann sich ein zur Mystik oder zur idealistischen Gnosis gewordenes Christentum rühmen, nicht aber der christliche Glaube, weil für ihn Jesus nicht nur Vehikel oder Symbol allgemeiner Wahrheiten ist, sondern der Gegenstand von Glauben und Liebe selbst».⁹ Sicher ist es denkbar, den christlichen Glauben auf eine Christus-idee, auf eine erdachte «Christusmythe» (A. Drews), zu gründen und diese

⁷ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ⁹1984, 505. Vgl. zum weiteren ebd. 505-526. – Im übrigen wäre sicher auch eine kritische Analyse der brillanten Argumentation P. Tillichs zum Problem aufschlussreich. Diese muss ich mir hier aus Platzgründen versagen. Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart ²1958, 107ff.

⁸ T. Koch, *Die sachgemässe Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – Erwägungen im Anschluss an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens*, in: *Gegenwart des Absoluten*, hg. v. K.-M. Kodalle, Gütersloh 1984, 53f. – Dass der Mensch sich prinzipiell nicht von der Geschichte unabhängig machen kann, betont K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg u.a. ⁹1977, 235.

Idee dann gegebenenfalls für grösser zu halten als ihre geschichtliche Realisierung in Jesus von Nazaret.¹⁰ Nur löst man sich damit vom Grundbekenntnis christlichen Glaubens, das da lautet: *Jesus* ist der Christus, oder auch: Herr ist *Jesus*. In diesem Sinne konstatiert W. Härle völlig richtig: Der christliche Glaube «richtet sich auf die Selbsterschliessung Gottes, wie sie sich in einem bestimmten Menschen, Jesus von Nazaret, in einem bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext ereignet hat». Er verdankt sich «von seinem Ursprung her der Begegnung mit einer *Person* ..., von der gesagt werden konnte und kann: In ihr hat Gott sich ... erschlossen».¹¹ Von daher könnte man in Anlehnung an die Formulierungen Schweitzers sagen: Jesus ist zwar ganz gewiss nicht das alleinige Fundament des christlichen Glaubens, der sich insofern keineswegs (ausschliesslich) auf ein historisches Ereignis gründet; aber er gehört als konstitutives Element in dieses Fundament hinein.

(2) *Der Rückzug auf den «Auferstandenen» bzw. das «Kerygma» garantiert nicht nur kein «sturmfreies Gebiet», er verkürzt darüber hinaus und mehr noch den christlichen Glauben.*

Ich meine, es ist unschwer einzusehen, dass das Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu – auch abgesehen vom Bezug auf die Kreuzigung und Existenz Jesu – keineswegs die Möglichkeit eröffnet, eine Position unabhängig von der historischen Forschung einzunehmen. Denn selbstverständlich ist auch das Kerygma eine historische Grösse und unterliegt als solche der historischen Interpretation und Rekonstruktion. H. Thyen spitzt es mit Blick auf Äusserungen H. Conzelmanns wie folgt zu: «Die «ältesten Formulierungen des Credo» und seine Traditionsgeschichte sind ein um nicht weniger hochhypothetisches *historisches* Konstrukt als der historische Jesus und die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung».¹² Insoweit bestätigt sich einmal mehr die Unhintergebarkeit der historischen Forschung für den christlichen Glauben, der in jedem Fall in der Geschichte verankert ist.

Im weiteren indes ist der Frage nachzugehen, ob nicht das Kerygma (von Kreuz und Auferstehung Jesu) als Basis des christlichen Glaubens genügt, ob also nicht die Kreuzigung Jesu (natürlich einschliesslich seiner Existenz) als harter historischer Kern ausreicht. Wohlgedenkt: damit wäre das zuerst festgehaltene Ergebnis, wonach der christliche Glaube nicht von der historischen Jesusforschung abgekoppelt werden kann, in keiner Weise in Frage gestellt. Jedoch wäre mit der Kreuzigung Jesu ein ziemlich sicheres Faktum gegeben,

⁹ H. Gollwitzer, Der Glaube an Jesus Christus und der sogenannte historische Jesus, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hg. v. H. Ristow u. K. Matthiae, Berlin 1960, 112. Vgl. auch J. Macquarrie, Jesus Christus, in: TRE 17, 1988, 45f.

¹⁰ Vgl. entsprechende Überlegungen in der feministischen Theologie, etwa bei R. Radford Ruether, und in der Religionstheologie, etwa bei R. Panikkar.

¹¹ Härle, Dogmatik, 305

¹² H. Thyen, Der irdische Jesus und die Kirche, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, hg. v. G. Strecker, Tübingen 1975, 132.

und die weitergehende historische Rückfrage nach Jesus mit all ihren Schwierigkeiten und Unwägbarkeiten würde sich (für den christlichen Glauben) erübrigen. Zudem könnte man darauf hinweisen, dass Paulus offenbar im Hinblick auf das von ihm verkündigte Evangelium mit eben diesem historischen Faktum der Kreuzigung (in I Kor 15 zuzüglich des Begräbnisses) auskommt. Ja, A. Lindemann verallgemeinert diese Beobachtung sogar, indem er behauptet: «Die christliche Theologie ... hat sich in ihrem Ursprung nicht am historischen Jesus orientiert. Sie hat ihn weder zum Lehrer noch zum Gründer der Kirche gemacht, sondern sie hat im Gegenteil ihren Ursprung immer und allein in der Auferstehung des Gekreuzigten und in der auf dieses Bekenntnis sich beziehenden Verkündigung gesehen».¹³

Ich möchte zwar bezweifeln, dass Lindemanns Verallgemeinerung zutrifft – er verweist nicht von ungefähr auf Markus und Paulus und nicht auf Matthäus und Jakobus. Dies ist jedoch jetzt nicht das Problem. Dieses besteht vielmehr in der Frage, ob sich der christliche Glaube (und in seinem Gefolge die christliche Theologie) auf die «Auslegung des Osterbekenntnisses» zum Gekreuzigten und Auferstandenen beschränken darf¹⁴ oder ob er nicht Auslegung von Verkündigung, Verhalten und Geschick Jesu insgesamt zu sein hat (freilich «im Lichte des Osterglaubens»). Ich meine, die Gründe für letzteres überwiegen weit. J. Jeremias z.B. verweist auf den Gedanken der Inkarnation. «Die Inkarnation schliesst es in sich, dass die Geschichte Jesu nicht nur offen ist für geschichtliche Untersuchung, für historische Forschung und Kritik, sondern all das fordert».¹⁵ Es muss also dem christlichen Glauben (und der christlichen Theologie) um die Geschichte Jesu überhaupt gehen, nicht nur um ein isoliertes Ereignis aus dieser Geschichte. Dies bestätigt auch der folgende Gedanke. Wird nämlich das Kommen Jesu als Heilsgeschehen verstanden, so ist nicht einzusehen, warum zwar der Tod Jesu als Heilsereignis verstanden werden soll, nicht aber sein Leben.¹⁶ Des weiteren könnte man in Anlehnung an einschlägige Überlegungen G. Ebelings fragen, inwiefern man den Tod Jesu als Heilsereignis verstehen dürfte, wenn Jesus diesen Tod nicht im Glauben bestanden hätte, sondern angesichts seines Todes verzweifelt wäre. Nein, der christliche Glaube muss sehr wohl an der Geschichte Jesu interessiert sein und nicht etwa nur an der puren Faktizität eines Menschen namens Jesus; er muss daran interessiert sein, «dass der Glaube an Jesus An-

¹³ A. Lindemann, Jesus in der Theologie des Neuen Testaments, in: ebd., 56. – Dass auf den Spuren Bultmanns immer noch eine Anzahl von Neutestamentlern wandelt, belegt (zumindest bis 1975) S. Schulz, Der historische Jesus, in: ebd., 22f.

¹⁴ Vgl. Lindemann, ebd. 56.

¹⁵ J. Jeremias, Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus, in: a.a.O. (Anm. 9), 19.

¹⁶ Vgl. – speziell mit Blick auf das Selbstverständnis Jesu – K. Rahner, Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik, in: ders., Beiträge zur Christologie, Leipzig 1974, 246. 250f.

halt hat an Jesus selbst». Das heisst dann in bezug auf das Verhältnis des christlichen Glaubens zur historischen Forschung, dass sich dieser «keineswegs für emanzipiert von der historischen Forschung halten» kann. «Würde die historische Jesus-Forschung tatsächlich nachweisen, dass der Glaube an Jesus keinen Anhalt hat an Jesus selbst, so wäre dies das Ende der Christologie». ¹⁷

Dies mag genügen, um das zweite festhaltenswerte Ergebnis aus den Diskussionen über die Bedeutung der historischen Frage nach Jesus für den christlichen Glauben zu verdeutlichen sowie einigermaßen plausibel zu machen. Es scheint also nicht nur gut begründet, dass ein Rückzug auf das Kerygma den christlichen Glauben keineswegs von der historischen Forschung im allgemeinen oder auch nur von der historischen Jesusforschung unabhängig macht. Es scheint ebenfalls gut begründet, dass ein solcher Rückzug den christlichen Glauben entscheidend verkürzt, insofern dieser die Rückfrage nach der Geschichte Jesu überhaupt fordert. Diese Rückfrage indes ist – zumindest beim gegenwärtigen Stand der Dinge – ohne historische Forschung nicht sachgerecht möglich. – Ich komme hiermit zum dritten festhaltenswerten Ergebnis.

(3) *Der irdische bzw. vorösterliche Jesus, soweit er uns historisch zugänglich ist, kann nicht einfach Kriterium der Christologie sein.*

Ich habe bisher undifferenziert von der Bedeutung der historischen Jesusfrage für den *christlichen Glauben* gesprochen. Diese Redeweise war einerseits bedingt durch die Bezugnahme auf die einschlägige Diskussion, liess sich aber andererseits auch insofern leicht verwenden, als sich die erörterten Ergebnisse in der Tat stärker auf den christlichen Glauben im allgemeinen richteten. Da dabei die Christologie als (christliche) theologische Theorie über Jesus in die angestellten Überlegungen eingeschlossen war, muss nicht zusätzlich betont werden. Da jedoch die Problemstellung des Aufsatzes ausdrücklich auf die Christologie spezifiziert ist, und da es beim dritten zu erörternden Ergebnis um die Kriterienfrage geht, halte ich es an dieser Stelle für angebracht, die allgemeine Ebene des christlichen Glaubens zu verlassen und die differenzierte Ebene der Christologie zu betreten.

Dass genau der «historische Jesus» Kriterium der Christologie, ja der (christlichen) Theologie ist, ist nun freilich eine Position, die bis heute nachdrücklich befürwortet wird. Ihre Referenzen reichen von Vertretern der liberalen Theologie über J. Jeremias bis hin zu einem Vertreter einer pluralisti-

¹⁷ G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 208. In gleichem Sinne auch ders., *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, in: ebd., 301 und Anm. 4. – Ich lasse hier die Frage dahingestellt, warum E. etwas unmotiviert vom Ende der *Christologie* und nicht vom Ende des (christlichen) Glaubens spricht. Vermutlich ist die Differenz für ihn unerheblich, insofern er Christologie als Auslegung des Glaubens an Jesus versteht.

schen Religionstheologie wie L. Swidler.¹⁸ Meist wird diese Position allerdings, so scheint es, in einer etwas unklaren Mischform vertreten, die besagt, dass Jesus zwar *ein* Kriterium der Christologie bzw. Theologie ist, nicht aber *das einzige* – wobei dann unklar bleibt, wie sich die verschiedenen Kriterien zueinander verhalten (sollen).¹⁹

Wie dem auch sei: die so oder so vertretene Position scheint nicht haltbar; das Schwergewicht der Argumente spricht dagegen. Dabei ist der Einwand nicht triftig, dass man auf diese Weise die Ergebnisse der historischen Forschung einfach zum Kriterium der Christologie mache und folglich die Theologie der Historie unterwerfe. Denn es ist ja zweifellos eine *theologische* Entscheidung, diese Ergebnisse als Kriterium *gelten* zu lassen und insofern für theologische Aussagen *dienstbar* zu machen. Allein, diese Entscheidung ist aus den folgenden Gründen fragwürdig. 1. Christologie ist theologische Reflexion auf die Geschichte Jesu im ganzen; zu dieser Geschichte aber gehört die österliche und nachösterliche Geschichte genau so wie die vorösterliche. Das belegt nicht zuletzt die neutestamentliche Überlieferung. Die christologischen Formulierungen des Neuen Testaments lassen sich als Niederschlag eines Rezeptionsprozesses verstehen, in dem die vorösterlichen wie die österlichen und nachösterlichen Erfahrungen mit Jesus reflektiert werden.²⁰ Dabei werden nicht einfach Worte und Taten Jesu interpretiert oder gar nur wiederholt; vielmehr wird die gesamte Geschichte Jesu in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Lichte des Glaubens interpretiert.²¹ «Überhaupt ist dies ein wesentliches Charakteristikum der neutestamentlichen Schriften, dass sie sich nicht auf den <historischen Jesus> beziehen, sondern zwischen authentischen Worten einerseits und Gemeindebildung andererseits nicht unterscheiden. ... Die Gemeinde und auch die Evangelisten tradieren nicht Jesu Historie, sondern sie verkündigen Christus».²² – Diese Beobachtungen im Blick auf die neutestamentliche Überlieferung dürfen als richtungweisend betrachtet werden. Christologie als theologische Theorie über Jesus kann die Worte und Taten des vorösterlichen Jesus nicht einfach zum Kriterium ihrer Aussagen machen, denn sie geht in ihren Aussagen über den vorösterlichen Jesus hinaus. Die historische Rückfrage gewinnt also «nur dann eine theologische Funktion, wenn der nach vorne gerichtete Schritt – nämlich auf die Ge-

¹⁸ Vgl. etwa L. Swidler, Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit, in: Horizontüberschreitung, hg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991, 104ff.

¹⁹ Vgl. etwa Ebeling, Die Frage, 301 u. Anm. 3. 311. 318; E. Schweizer, Jesus Christus, in: TRE 16, 1987, 672. 676; Kasper, Jesus, 41f. – Verweyen, Grundriss, 382, spricht von einer weitgehenden *communis opinio* dahingehend, da (der historisch ermittelte) Jesus ein Kriterium für die «Sache des Glaubens» bzw. die «Sache des Kerygmas» ist.

²⁰ Vgl. Hahn, Überlegungen, 63ff. 67ff.

²¹ Vgl. K. Lehmann, Die Frage nach Jesus von Nazaret, in: Handbuch der Fundamentalthologie 2, hg. v. W. Kern u.a., Freiburg u.a. 1985, 134.

²² Lindemann, Jesus, 53.

genwart und Zukunft des Heils hin – nicht völlig ausgeklammert wird. Damit ist auch klar, dass *allein* vom historischen Jesus aus theologisch-systematisch keine ausreichende Christologie entwickelt werden kann». ²³ 2. Dass die Christologie in ihren Aussagen über den vorösterlichen Jesus hinausgeht, besagt aber nun nicht nur, dass sie im Blick auf das österliche und nachösterliche Geschehen Gesichtspunkte ergänzt, die sich beim vorösterlichen Jesus nicht finden. Es besagt auch – und dies kann gar nicht genug unterstrichen werden, dass sie gegebenenfalls bestimmte Worte und Taten Jesu kritisch betrachtet. In diesem Sinne plädiert T. Koch für eine scharfe Unterscheidung zwischen *historischer* Frage nach Jesus und *gegenwärtiger* christologischer Theoriebildung. «So einschneidend es die geschichtswissenschaftliche Methode verdirbt, wenn der Historiker sich zugleich als Apologet benimmt, statt das Vergangene in dessen geschichtlicher Besonderheit zur Sprache zu bringen, so lähmend wirkt es sich für die aktuelle Aufgabe der Dogmatik aus, wenn sie ihre von der Tradition und von Jesus abweichende Wahrheitssicht nicht einzugestehen und zu explizieren wagt». ²⁴ Man sollte es um der Klarheit willen so unumwunden formulieren: Die Christologie hat nicht nur die Aufgabe, Jesus gleichsam vollständiger zu verstehen als er sich selbst verstand bzw. verstehen konnte; sie hat ebenso die Aufgabe, ihn besser, will heißen kritisch zu verstehen.

Ich denke, mit diesem dritten festhaltenswerten Ergebnis aus den Diskussionen um die Bedeutung der historischen Jesusfrage für die Christologie (bzw. für den christlichen Glauben) sind wir an der Schwelle einer präzisen Erörterung des Problems dieses Aufsatzes gelangt. Ich resümiere die Schritte bis zu dieser Schwelle: 1. Der christliche Glaube kann sich der historischen Frage nach Jesus nicht entziehen, will er sich nicht in eine allgemeine religiöse Metaphysik oder in subjektivistische Selbstbegründung verflüchtigen. 2. Der Rückzug auf die mit dem Kerygma verbundenen historischen Daten der blossen Existenz Jesu sowie seiner Kreuzigung ist nicht nur inkonsequent; er verkürzt vor allem den christlichen Glauben, da er das Heilsgeschehen hinsichtlich des vorösterlichen Jesus auf dessen Tod am Kreuz reduziert. 3. Kommt von 1. und 2. her der historischen Jesusfrage offensichtlich ein erheblicher Stellenwert zu, so doch nicht in dem Masse, dass sie das Kriterium für die christologische Reflexion eruieren könnte. Denn zum einen reflektiert Christologie auf die Geschichte Jesu im ganzen, zum anderen hat sie in dem Zusammenhang die vorösterliche Geschichte Jesu auch kritisch zu reflektieren.

²³ Lehmann, *Die Frage*, 135; vgl. auch 135ff. 138ff.

²⁴ Koch, *Die sachgemässe Form*, 48; vgl. auch 59f.

Welchen Stellenwert hat also die historische Frage nach Jesus für die Christologie, wenn diese Frage und ihre Ergebnisse zwar unerlässlich, aber doch nicht einfach massgeblich sind? Bevor eine Antwort darauf versucht werden soll, scheint eine andere Frage unumgänglich. Es ist dies die Frage nach dem Konzept der Christologie, für das die historische Jesusfrage in entsprechendem Masse relevant sein soll. Schärfer gefragt: Konnte nicht die an Chalcedon orientierte klassische Christologie ohne weiteres mit dem blossen Faktum der menschlichen Existenz Jesu auskommen? Noch schärfer gefragt: Hat nicht eine an der Grundintention Chalcedons (Jesus ist wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich und ineins²⁵) orientierte Christologie von vornherein beträchtliche Schwierigkeiten, die historische Jesusfrage in ihr Konzept zu integrieren?

Für den Fortgang der Überlegungen ist besonders die letzte Frage wichtig. Diese aber ist nach meiner Sicht eindeutig zu bejahen. Und zwar nicht in erster Linie, weil dieses Konzept der Christologie «den Menschen Jesus von Nazaret in seiner humanen Bedeutung» verkennt, ihn «durch Mythologumena ersetzt oder in seiner geschichtlichen Erscheinung überhöht»²⁶ – so richtig dies alles sein dürfte und so vielfältig dies auch zu belegen wäre. Nein, die beträchtlichen Schwierigkeiten erwachsen dieser Christologie vor allem, weil sie für Jesus einen Endgültigkeitsanspruch erhebt²⁷. Dieser Endgültigkeitsanspruch aber auf der einen Seite und die durch historisches Fragen bedingte Relativierung andererseits scheinen sich diametral zu widersprechen. Bultmann hat dies offenbar gesehen und sich wohl nicht zuletzt deshalb, wenn gleich vergeblich bemüht, die historische Jesusfrage von der Christologie fernzuhalten. Er votiert dementsprechend dahingehend, dass «nach der historischen Zuverlässigkeit des Überlieferten überhaupt nicht gefragt werden darf. Sonst würde ja auch *das eschatologische Geschehen*, von dem das Kerygma redet, *in die Relativität alles historischen Erkennens hineingerissen werden*».²⁸ Genau darum geht es. Man mag mithin gegen E. Troeltschs bekannte Charakterisierung der historischen Methode mit ihren wesentlichen Kennzeichen von Kritik, Analogie und Korrelation manches einzuwenden haben²⁹; ein entscheidendes, lapidares Fazit Troeltschs dürfte kaum zu bestreiten sein. Es lautet: «Das ist die offenkundig vor Augen liegende Wirkung der historischen Methode. Sie relativiert Alles und Jedes».³⁰ Wie also soll eine Christo-

²⁵ Vgl. Kasper, *Jesus*, 258: «Das grundlegende kirchliche Bekenntnis, wie es das Konzil von Chalcedon (451) formulierte, lautet: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person».

²⁶ Vgl. Lehmann, *Die Frage*, 122.

²⁷ Vgl. W. Pfüller, Plädoyer für eine «nach-klassische» Christologie, *FZPhTh* 39 (1992) 140f.

²⁸ Zit. bei Verweyen, *Grundriss*, 375 (Hervorhebungen von mir).

logie ihren Endgültigkeitsanspruch aufrecht erhalten können, wenn sie sich doch nicht von der Relativität historischer Jesusforschung lösen kann? Wie kann sie die Endgültigkeit der Offenbarung in Jesus behaupten, wenn dieser doch in der historischen Relativität seiner Erscheinung in der Geschichte wahrgenommen werden muss? Muss demzufolge nicht eine Christologie, die die historische Jesusfrage wirklich ernst nimmt und d.h. sie in ihrem Theoriezusammenhang zur Geltung kommen lässt, die Relativität und damit Vorläufigkeit ihrer Ansprüche eingestehen? Muss sie nicht das Konzept einer absoluten, superlativen Christologie (Jesus ist anders als sonstige göttliche Offenbarungen und unüberbietbar, denn er ist Gott selbst) durch das Konzept einer relativen, (möglicherweise) komparativen Christologie (Jesus ist mehr als sonstige göttliche Offenbarungen und gegebenenfalls die bislang höchste Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit) ersetzen?³¹

Dass die hiermit angedeuteten Konsequenzen unausweichlich sind, belegt sozusagen *ex negativo* die Argumentation H. Verweyens³² Er sieht nämlich die Gefahr der Relativierung des christologischen Endgültigkeitsanspruches durch die historische Jesusfrage sehr genau und versucht ihr mit aller Konsequenz zu entkommen. Das Misslingen dieses Vorhabens kann mithin sehr gut verdeutlichen, dass eine Relativierung christologischer Endgültigkeitsansprüche angesichts des Stellenwertes der historischen Jesusfrage unausweichlich sein dürfte.

Verweyen ist der Auffassung, dass die als theologisch notwendig geforderte Orientierung am «historischen Jesus» nicht «über ein Rückschlussverfahren hinter das Kerygma zurück, wie es die historische Jesusforschung unternimmt, zu gewinnen ist. Denn mit solchem Verfahren bringt man die Sache des Glaubens ... in ein Verhältnis der Abhängigkeit von dem jeweiligen Stand einer historischen Forschung, die nach ihrem eigenen Selbstverständnis grundsätzlich nicht den Bereich des Wahrscheinlichen übersteigt» (382). Mit

²⁹ Vgl. vor allem die Kritik am Merkmal der Analogie, etwa bei W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 22ff, bes. 49ff; wieder aufgenommen in *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 403. Vgl. auch Kasper, *Jesus*, 41.

³⁰ E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), hier zit. aus: *Theologie als Wissenschaft*, hg. v. G. Sauter, München 1971, 112.

³¹ Vgl. zu diesem m.E. fälligen «Paradigmenwechsel» W. Pfüller, *Plädoyer*, 130-154. Vgl. auch die christologische Diskussion im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie, bes. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993; P. Knitter, *Jesus and the Other Names*, Maryknoll, N.Y. 1996; ders., *Die Einzigartigkeit Jesu in einer Befreiungstheologie der Religionen*, in: ders., *Horizonte der Befreiung*, Frankfurt/M. Paderborn 1997, 287ff.

³² Verweyen, *Grundriss*, 384ff. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf. Vgl. neuerdings auch die gleiche, freilich weitaus weniger entfaltete Argumentation Verweyens in seinem Aufsatz: «Auferstehung»: ein Wort verstellt die Sache, in: *Osterglaube ohne Auferstehung?*, hg. v. H. Verweyen, Freiburg u.a. ²1995, 120ff.

diesen bestenfalls wahrscheinlichen Gewissheiten der historisch-kritischen Wissenschaft jedoch ist der «garstige Graben» (Lessing) zu der von der christlichen Offenbarung her geforderten «unbedingt gültigen Evidenz» einschliesslich des «unbedingten Engagements des Menschen» unüberbrückbar. (384) Man darf sich also, insofern es «um die Verantwortung der christlichen Affirmation einer geschichtlich ergangenen letztgültigen Offenbarung vor der historischen Vernunft geht, bei dieser Rechenschaft über das geschichtliche Fundament des Glaubens nicht auf die Ergebnisse historisch-objektivierender Forschung stützen» (400). Verweyen plädiert demgegenüber für eine historische Vernunft, der der «wagende Sprung», das «vorbehaltlose Sichloslassen» eigen und die deshalb zur unbedingten Entscheidung angesichts der unbedingten Evidenz letztgültiger geschichtlicher Offenbarung fähig ist. (401) Konsequentergibt sich hieraus ein erweitertes Verständnis dessen, was als historisch gelten darf. Historisch ist (auch) das, was «dem tatsächlichen Faktum adäquat» ist, auch wenn es nicht «generell kommunikabel» ist. Je anspruchsvoller die geschichtliche Wirklichkeit ist, die erkannt werden soll, desto geringer sind ohnehin die Aussichten auf einen Konsens «von Historikern der verschiedensten Couleur». Wenn also «die in Frage stehende Evidenz nur deswegen nicht generell kommunikabel ist, weil aufgrund des tödlichen Ernstes des hier begegnenden, den Menschen total einfordernden Ereignisses nur wenige bereit sein werden, sich darauf einzulassen, wird der aufgrund seiner Bereitschaft zu sehen wirklich sehende Zeuge sich nicht durch den mangelnden Konsens der Mit-Historiker verwirren lassen». (401f.) Derartige geschichtliche Ereignisse sind eben der «objektivierenden Sicht» des gewöhnlichen Historikers verschlossen und nur in einem Akt der «vorbehaltlosen Freigabe eigener Existenz zum Empfang und zur Bezeugung jenes Ereignisses» zugänglich. Es sind dies Ereignisse, wie sie «im Bereich des Geschichtswissens» auch über das christliche Offenbarungsgeschehen hinaus anzutreffen sind; Ereignisse, «die den Charakter eines Blitzes haben, der, wenn und wohin er fällt, unbedingt trifft». (402)

Es ist ersichtlich: Verweyen hat bei diesem Versuch, die Letztgültigkeit der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus zu retten, vor allem eines der wesentlichen Merkmale der von Troeltsch so gekennzeichneten «historischen Methode» preisgegeben, nämlich die Kritik. Weder die kritische Distanz des historischen Fragens, noch die kritische, intersubjektive Überprüfbarkeit seiner Ergebnisse sind für Verweyen im Blick auf die unbedingte Evidenz des christlichen Offenbarungseignisses akzeptabel. Wie aber verhält sich dann seine unbedingte Entscheidung für die Endgültigkeit Jesu zur relativen Wahrscheinlichkeit historisch-kritischen Fragens nach ebendiesem Jesus? Warum wird nicht der Schluss gezogen, dass eine absolute Entscheidung angesichts relativer Unsicherheit geschichtlicher Erkenntnis schlicht unerschwinglich ist, vielmehr nur eine mehr oder weniger überzeugte und überzeugende Entscheidung?³³ Nun, Verweyen will ja erklärtermassen das Er-

gangensein der letztgültigen Offenbarung in der Geschichte Jesu nachweisen. Dies gelingt ihm aber ganz offensichtlich nur, indem er die historische Jesusfrage zugunsten einer unbedingten Entschiedenheit des Glaubens eskamotiert. Ein solches Verfahren führt dahin, dass Verweyen schliesslich auf die Unbedingtheit und Unhintergebarkeit des neutestamentlichen Zeugnisses oder – mit Bultmann gesprochen – des «Kerygmas» rekurriert, um der relativierenden Dynamik der historischen Jesusfrage zu entkommen (411ff.).³⁴ Dass dieser Dynamik nicht zu entkommen ist, wollte der erste Teil dieses Aufsatzes begründen; dass demzufolge das Konzept einer Christologie mit Endgültigkeitsanspruch beträchtliche Schwierigkeiten mit der historischen Jesusfrage hat, sollten die hiermit abgeschlossenen Überlegungen des zweiten Teils erweisen.³⁵

3

Welchen Stellenwert hat die historische Frage nach Jesus für die Christologie? Diese Frage kann und muss jetzt präzisiert werden als Frage nach dem

³³ Natürlich wird – um einem vielfach vorgebrachten Einwand zu begegnen – jemand nur dann etwa ihr/sein Leben verantwortlich einsetzen, wenn sie/er von der betreffenden Entscheidung in hohem Masse überzeugt ist. Ein absolutes Überzeugt-sein hingegen ist dafür m.E. nicht erforderlich.

³⁴ Eindrücklicher Beleg für dieses Vorgehen ist Verweyens Behandlung der Frage nach Jesu Verhalten angesichts seines gewaltsamen Todes, vgl. 407f. Nachdem er auf Bultmanns These von der nicht auszuschliessenden Möglichkeit, dass Jesus am Ende zusammengebrochen ist, hingewiesen hat, zitiert er eine Auffassung, die aus bestimmten Gründen dafür votiert, dass Jesus seinen Tod im Vertrauen auf Gott erlitten habe. Methodisch zeigt sich für ihn in Anbetracht der konträren Positionen, dass die verhandelte Frage «mit den Mitteln einer historisch-objektiven Wissenschaft» nicht sicher zu beantworten ist. Fragt man hingegen nicht hinter das neutestamentliche Zeugnis zurück, sondern in dessen Zentrum hinein, «dann wird evident, dass Jesus bis zuletzt dem von ihm selbst erhobenen Anspruch entsprochen haben muss» (sic!). (408) – Kritischer Prüfung stellt sich ein solches Vorgehen als *petitio principii* dar. Eines solchen Vorgehens kann man sich natürlich ungestört bedienen, sobald man die historisch-kritische Rückfrage für unzuständig erklärt hat.

³⁵ Da Verweyen eine mögliche Störung durch die historische Jesusfrage ausgeschaltet hat, ist ihm selbstverständlich der Nachweis umso leichter möglich, dass Jesus den *Begriff* einer geschichtlich ergehenden letztgültigen Offenbarung tatsächlich realisiert hat; vgl. 467ff. Dass V. hierzu auf den *Topos* der Sündlosigkeit Jesu zurückgreift (468), erinnert an den «Vater» einer «Christologie von unten»: Schleiermacher. Dass dann mit einem historisch-kritischer Nachprüfung kaum standhaltenden idealisierten Bild Jesu gearbeitet wird, ja konsequenterweise gearbeitet werden muss, belegen (im Gefolge Schleiermachers) die verschiedenen Entwürfe einer «Christologie von unten», soweit sie an der Grundintention von Chalcedon, wenn auch natürlich nicht an deren Ausführung als *Zweinaturenlehre*, festhalten. – Ich kann dies hier nicht weiter ausführen, will aber wenigstens darauf hinweisen, dass sich hieran sehr deutlich die beträchtlichen Schwierigkeiten zeigen liessen, die das Konzept einer Christologie mit Endgültigkeitsanspruch mit der historischen Jesusfrage hat.

Stellenwert für eine relative (nicht-absolute), komparative Christologie. Ich möchte hierzu drei Überlegungen vortragen.

(1) *Ist die historische Frage nach Jesus konstitutiv oder regulativ?*

Zu dieser Frage hat W. Joest instruktive Argumente angeführt, denen ich mich zuerst zuwende.³⁶ Für Joest hat die historische Jesusfrage regulativen, nicht konstitutiven Charakter. Nicht konstitutiv ist sie in zweierlei Hinsicht: Zum einen kann sie den «Glauben an die Gegenwart und das Handeln *Gottes* in Jesus, den theologische Christologie zum Gegenstand und begrifflich zu entfalten hat, ... so wenig begründen, wie sie die Wirklichkeit Gottes überhaupt begründen kann». (199) Zum andern können die Ergebnisse der historischen Jesusforschung für die Christologie nicht allein massgeblich sein, so «dass also alle <gemeintheologischen> Elemente ... von vornherein und als solche zumindest als unmassgeblich, wenn nicht als die Wirklichkeit Jesu verdeckend und verfälschend aus der christologischen Reflexion auszuschalten wären ... Denn ... die Wirklichkeit auch des irdischen Jesus ist *mehr* als was historisch an ihr festgestellt werden kann». (199) Wenngleich mithin die historische Jesusfrage in den beiden angeführten Hinsichten nicht konstitutiv für die Christologie ist, so ist sie gleichwohl Joest zufolge in dreierlei Hinsicht regulativ. Zum einen wehrt sie «einem Abgleiten in eine von der konkreten Person und Geschichte des Menschen Jesus sich willkürlich ablösende *Christusideologie*» – Joest verweist hierzu auf das historische Beispiel der Gnosis sowie auf gegenwärtig mögliche gnostische o.ä. Variationen. (200) Diesem ersten kommt der als dritter genannte Gesichtspunkt nahe. Danach dient die historische Jesusfrage dazu, vor einem doketischen Christusbild zu warnen, das die Teilhabe des vorösterlichen Jesus an der menschlichen Niedrigkeit und die Verborgenheit seiner Hoheit geringschätzt zugunsten einer Sicht Jesu als des als Mensch nur verkleideten Gottes (201f.). Wurden und werden diese beiden ineinander übergehenden Gesichtspunkte immer wieder genannt, wenn die theologische Relevanz der historischen Jesusfrage begründet werden soll, so ist der von Joest an zweiter Stelle angeführte Gedanke zweifellos am bemerkenswertesten. Joest gesteht nämlich bestimmten Resultaten der historischen Jesusforschung offenbar eine (zumindest annähernde) falsifizierende Bedeutung zu. Wohl also können auch noch so positive Resultate der historischen Jesusforschung den Glauben an Jesus als den Christus nicht begründen (vgl. 199), extrem negative Resultate jedoch könnten ihn «*in Frage stellen*». «Etwa dann, wenn sich herausstellen sollte, dass Jesus überhaupt nicht gelebt hat; oder (was in der Sache auf dasselbe hinausliefe): dass der

³⁶ W. Joest, *Dogmatik*, 194ff, bes. 199ff. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf. – Natürlich stehen die Überlegungen J.s unter der begründeten Voraussetzung, dass die historische Frage nach Jesus für die Christologie nicht nur unausweichlich, sondern auch legitim ist; vgl. 194f. 197f.

wirkliche Jesus ein ganz anderer war und anderes wollte als was das neutestamentliche Christuszeugnis in ihm sieht». (201)

Ich denke, sowohl die beiden Gesichtspunkte, nach denen die historische Jesusfrage für die Christologie nicht konstitutiv ist, als auch die beiden erstgenannten Gesichtspunkte in bezug auf die Regulativität der historischen Jesusforschung werden nicht nur auf breite Zustimmung stossen: sie verdienen eine solche auch³⁷. Diskussionsbedürftig ist hingegen das zuletzt angesprochene Problem einer möglichen falsifizierenden Bedeutung der historischen Jesusforschung für die Christologie³⁸. Joest bezeichnet das Problem zwar etwas vage, indem er vom «in Frage stellen» spricht. Tatsächlich aber muss man m.E. klar sagen, dass etwa der historische Nachweis der Nichtexistenz Jesu selbst für eine sich an Chalcedon orientierende Christologie falsifizierenden Charakter haben dürfte, ähnlich wie etwa seinerzeit bestimmte Resultate naturwissenschaftlicher Forschung falsifizierende Wirkung für bestimmte schöpfungstheologische Aussagen hatten³⁹. Und dies ist auch dann der Fall, wenn selbstredend angenommen werden muss, dass ein historischer Nachweis nur Wahrscheinlichkeit, nicht Endgültigkeit beansprucht, wie ja dementsprechend auch eine Falsifikation vorläufig bleibt. Grundsätzlich ist folglich G. Ebeling zuzustimmen, wenn er schreibt: «Wäre zu erweisen, dass die Christologie keinen Anhalt habe am historischen Jesus, vielmehr eine Missdeutung Jesu sei, so wäre die Christologie damit erledigt». Und seine begründende Erläuterung dieses Satzes trifft ebenfalls zu. «Erledigt wäre die Christologie als Missdeutung Jesu nicht in Anbetracht seiner Autorität, sondern in Anbetracht ihres Anspruchs als Interpretation dessen, wer Jesus ist».⁴⁰

Muss man demnach zugestehen, dass bestimmte Resultate der historischen Jesusforschung falsifizierende Bedeutung für die Christologie haben, so kann man m.E. nicht umhin, genau diesen Resultaten *konstitutive* Bedeutung für die Christologie zuzumessen, da sie den christologischen Aussagezusammenhang ganz offensichtlich mit konstituieren. Wie immer sich diese Einsicht hinsichtlich einer Christologie nach klassischem «Paradigma» präzise

³⁷ Der zweite Gesichtspunkt hinsichtlich der Nicht-Konstitutivität war ja auch ein wichtiges Ergebnis im ersten Teil dieses Aufsatzes. Dass dabei die von Joest gegebene Begründung («Denn ... die Wirklichkeit auch des irdischen Jesus ist *mehr* als was historisch an ihr festgestellt werden kann») nicht ausreichend sein dürfte, spielt hier keine Rolle.

³⁸ Joest spricht zwar an dieser Stelle vom «Glauben an Jesus als den Christus». Aber abgesehen davon, dass J. diesbezüglich keinen Unterschied machen dürfte zur Christologie, die diesen Glauben zu reflektieren hat (195), möchte ich (begrifflich) möglichst genau an der gegebenen Problemstellung bleiben.

³⁹ Damit soll freilich durchaus nicht gesagt sein, dass schöpfungstheologische Aussagen in gleicher Weise von naturwissenschaftlicher Forschung abhängig sind wie christologische Aussagen von der historischen Jesusforschung.

⁴⁰ G. Ebeling, *Die Frage*, 301 u. Anm. 4. Vgl. auch ders., *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Berlin 1983, 474.

niederschlagen mag; für eine nicht-absolute, komparative Christologie stellt sich unweigerlich die Frage, *wie gross* ihr Anhalt am historischen Jesus sein muss. Genauer ist zu fragen, welche historischen Daten über Jesus für die Christologie konstitutiv sind und welche Daten dementsprechend gegebenenfalls falsifizierende Bedeutung haben würden. Dieser Fragestellung gehen die folgenden Überlegungen nach.

(2) *Was ist konstitutiv?*

Die folgenden Erwägungen haben sicher in besonderem Masse hypothetischen Charakter. Denn sie fragen nach Konstitutiva in der uns zugänglichen Geschichte Jesu nicht nur angesichts der besonderen Schwierigkeiten der historischen Jesusforschung.⁴¹ Sondern darüber hinaus suchen sie diese Konstitutiva zu erheben, ohne zugleich das Konzept einer relativen, komparativen Christologie entwickeln zu können⁴², in dessen Rahmen die gesuchten Daten ihren konstitutiven Stellenwert erhalten. Letzteres Problem erscheint mir freilich insofern weniger gravierend, als es sich bei den gefragten Konstitutiva um die – wie ich sie nennen möchte – Grundkoordinaten von Botschaft und Praxis Jesu handeln dürfte. Die Ermittlung dieser Grundkoordinaten aber ist allein Sache der historischen Jesusforschung. Wie das Konzept einer relativen, komparativen Christologie diese Daten interpretiert und kritisch reflektiert, ist demgegenüber ein Folgeproblem. In jedem Fall hat sie diese Daten als solche zu respektieren, darf sie also nicht etwa zu ihren Gunsten modifizieren. Was nun das erstere Problem, die besonderen Schwierigkeiten der historischen Jesusforschung betrifft, so darf man immerhin hoffen, dass grundlegende Daten der Botschaft und Praxis Jesu zuverlässiger zu erheben sind als so manche Einzeldaten.

G. Ebeling meinte, das Konstituive von Verkündigung und Verhalten Jesu geradezu in einem Wort zusammenfassen zu können: Glaube. Er formulierte: «In Jesus ist der Glaube zur Sprache gekommen» und sah in dieser Formulierung zusammenfassend charakterisiert, «was in Verkündigung und Verhalten des historischen Jesus das eine schlechthin Entscheidende und alles Bestimmende ist».⁴³ Es würde jetzt zu weit führen, die Ausführungen Ebelings im einzelnen zu verfolgen. Schon gar nicht kann ich an dieser Stelle versuchen,

⁴¹ Zu den Schwierigkeiten der historischen Rückfrage nach Jesus vgl. die vorzüglichen methodologischen Überlegungen von Hahn, *Überlegungen*, 13ff.

⁴² Vgl. andeutungsweise W. Pfüller, *Plädoyer*, 143ff., bes. 151ff.

⁴³ Ebeling, *Die Frage*, 308; vgl. 308ff. und ders., *Jesus*, 203ff.; vgl. auch ders., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1961 (1959), 48ff. – In seiner *Dogmatik des christlichen Glaubens* (s. Anm. 40) bezeichnet E. «Vollmacht als Hauptnenner von Wort und Verhalten Jesu» (409), wobei er den «Begriff des Glaubens» dem der Vollmacht engstens benachbart sieht (475; vgl. 426ff.). Freilich scheint «Vollmacht» allzu sehr in Richtung eines möglichst günstigen christologischen Anknüpfungspunktes konzipiert (473ff.), und es ist bezeichnend, dass E. mit dem von ihm eruierten «Hauptnenner» angesichts des offenbar ohnmächtigen Endes Jesu in einige Schwierigkeiten gerät (461.471ff.).

aus der grossen Menge der (neueren) Literatur zur historischen Jesusfrage die Grundkoordinaten von Botschaft und Praxis Jesu gleichsam zu abstrahieren – ganz abgesehen von der Fragwürdigkeit eines solchen Verfahrens. Ich kann hier nur, eingedenk des im besonderen Masse hypothetischen Charakters dieser Erwägungen, an Ebelings prononcierte Zusammenfassung die konkretisierende Vermutung anknüpfen, dass sich die fraglichen Grundkoordinaten womöglich als grenzenlose, hingebungsvolle Liebe im radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich bezeichnen lassen. Jesu Botschaft und Praxis ist demnach grundlegend bestimmt durch seine grenzenlose, hingebungsvolle Liebe im radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich. In diese Grundkoordinaten haben sich die einzelnen Aspekte von Botschaft und Praxis Jesu einzufügen bzw. umgekehrt: Ordnen sich einzelne Aspekte nicht den Grundkoordinaten zu, sondern widersprechen ihnen, wird die Stimmigkeit von Botschaft und Praxis Jesu mehr oder weniger stark beschädigt, ja schlimmstenfalls zerstört.

Die geäusserte Vermutung zu den Grundkoordinaten von Botschaft und Praxis Jesu müsste vor allem von den ExegetInnen auf ihre Angemessenheit hin überprüft werden. Zur Klärung der Fragestellung dieses Aufsatzes indes mag es genügen, wenn sie wenigstens in etwa zutrifft. Dies aber darf bis auf weiteres aufgrund der augenfälligen Entsprechungen herausragender Merkmale von Botschaft und Praxis Jesu zu den genannten Grundkoordinaten getrost angenommen werden. Ich versuche es stichwortartig zu verdeutlichen. So entspricht der grenzenlosen Liebe das Ethos der Liebe (Doppelgebot, Feindesliebe) sowie die demgemässe Praxis (Hinwendung zu Zöllnern und Sündern, Frauen, Armen). Der hingebungsvollen Liebe entspricht (ausser dem natürlich auch hier relevanten Doppelgebot) die Botschaft vom Gewaltverzicht sowie die Praxis des Verzichts auf politische Macht und der Hingabe des eigenen Lebens im Erleiden einer der grausamsten Todesstrafen, die die Menschheitsgeschichte kennt. Dem radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich entspricht die Botschaft vom Vertrauen auf Gott (Gebet, Freiheit von Sorge und Bindung an Besitz) und von der Nähe seines heilsamen Reiches sowie die Praxis des Gebetes Jesu («Abba») und der Krankenheilungen (besonders «Dämonenaustreibungen»).

Gewiss ist diese stichwortartige Verdeutlichung stark vergrößernd und im einzelnen anfechtbar. Gleichwohl mag sie vorerst als plausibilisierende Erläuterung der genannten Grundkoordinaten ausreichen. Vor allem aber ermöglicht diese Erläuterung einige Überlegungen zu dem für die Erörterung der Fragestellung dieses Aufsatzes wichtigen, bereits benannten Problem der Aspekte, die die Stimmigkeit von Botschaft und Praxis Jesu mehr oder weniger empfindlich stören oder gar zerstören könnten. Diesem Problem wende ich mich abschliessend zu.

(3) *Worin bestünden falsifizierende Aspekte?*

Es sei zu Anfang unterstrichen: Wenn die Christologie der historischen Jesusfrage nicht nur nicht zu entgehen vermag, sondern Konstitutives von ihr zu gewärtigen hat, dann darf es keine theologischen Blockaden gegenüber den Fragen und Antworten der historischen Forschung geben – so wenig natürlich diese Fragen und Antworten für unumstösslich gehalten werden müssen, ja auch nur dürfen. Weder irgendeine Variante von «Palmström-Logik» («dass nicht sein kann, was nicht sein darf»)⁴⁴ noch die Ausblendung möglicher Widersprüche in einer «Christologie der gegenseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und auferwecktem, erhöhtem Christus» sind in Anbetracht dessen akzeptabel. Vielmehr ist mit A. Schweitzer unumwunden zuzugestehen, dass das Eintreten «für die historische Frage nach Jesus bedeutet, für die historischen Rechte einer Persönlichkeit» einzutreten, die sich womöglich ganz anders darstellt als erwartet und gewünscht.⁴⁵

Grundsätzlich ist darauf hinzuweisen, dass nicht nur erfahrungsgemäss, sondern auch und vor allem anthropologisch gut begründbar jeder Mensch neben Licht- auch Schattenseiten, neben Stärken auch Schwächen hat. Was etwa H. Wolff in dieser Hinsicht über Jesus ausführt, ist durchaus bedenkenswert. So sei Jesus vergleichsweise kein «grosser Denker» gewesen und habe zudem Defizite im politischen wie sozialen Bereich; einen anfänglichen Partikularismus (nur zu Israel gesandt) habe er zwar überwunden, nicht aber die Einschränkung der Nächstenliebe auf die *Mitmenschen* unter Vernachlässigung der anderen Mitgeschöpfe.⁴⁶ Unterstellt man einmal die Richtigkeit dieser Beobachtungen, so ist ersichtlich nur durch die Einschränkung der Nächstenliebe auf die Menschen eine Grundkoordinate von Botschaft und Praxis Jesu empfindlich⁴⁷ betroffen. Hier wäre dann in der Tat die Grenzenlosigkeit der Liebe gegen ihre Einschränkung in Botschaft und Praxis Jesu geltend zu machen, und es wäre – gerade auch angesichts entsprechender Einwände aus fernöstlichen Religionen⁴⁸ – zuzugestehen, dass in diesem Punkte die Stimmigkeit und damit verbunden die Überzeugungskraft von Botschaft und Praxis Jesu beeinträchtigt ist.⁴⁹

Allein, hier von Beeinträchtigung zu reden, annonciert bereits, dass die Stimmigkeit zwar gestört, nicht jedoch zerstört ist. Dieses Defizit dürfte demnach keine falsifizierende Wirkung haben, da es nicht gravierend genug ist.⁵⁰

⁴⁴ Vgl. Kasper, *Jesus*, 136, im Blick auf Jesu Verständnis des eigenen Todes und sein Verhalten gegenüber seinem gewaltsamen Tod. Folgendes Zitat ebd. 42.

⁴⁵ Schweitzer, *Geschichte*, 515.

⁴⁶ Vgl. H. Wolff, *Jesus der Mann*, Stuttgart 1984, 143ff.

⁴⁷ Das «empfindlich» steht, weil man sicher grundsätzlich auch die Mängel des Denkens und mehr noch des politisch-sozialen Engagements als Mangel an grenzenloser Liebe verstehen kann.

⁴⁸ Vgl. etwa C.-M. Edsman, *Die Hauptreligionen des heutigen Asiens*, Tübingen 1976, 112f.

Ein erheblich gravierenderes Problem scheint mir demgegenüber mit der Frage nach dem Verhalten Jesu angesichts seines gewaltsamen Todes verbunden zu sein. Es geht dabei, um naheliegenden Missverständnissen zu wehren, weder um das Vorauswissen Jesu im Blick auf seinen Tod noch darum, ob und gegebenenfalls wie Jesus seinen Tod im Vorhinein selbst interpretiert hat. Diese vieldiskutierten Fragen sind m.E. nicht bzw. weniger gravierend in bezug auf die Grundkoordinaten von Botschaft und Praxis Jesu. Es geht vielmehr um die gravierende Frage, ob Jesus angesichts seines gewaltsamen Todes in seinem Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich «zusammengebrochen ist» (Bultmann). Nun dürfte sich diese Frage derzeit zwar kaum historisch zuverlässig, will heißen mit hinreichender Wahrscheinlichkeit, beantworten lassen. Aber dies ist jetzt auch nicht von Belang. Von Belang sind die christologischen Konsequenzen des Eventualfalles. Und die scheinen mir offenkundig. Wäre Jesus angesichts seines gewaltsamen Todes «zusammengebrochen», würde nicht nur die Grundkoordinate der hingebungsvollen Liebe, sondern ebenso die Radikalität des Vertrauens auf Gott und sein ankommendes Reich an entscheidender Stelle einen Bruch erleiden. Dadurch indes wäre, so scheint mir, die Stimmigkeit von Botschaft und Praxis Jesu nicht nur mehr oder weniger empfindlich gestört; sie wäre zerstört. Das hiesse freilich nicht, dass Jesus in seiner Botschaft und Praxis nicht als eindrucksvolle Offenbarung der göttlichen Heilswirklichkeit betrachtet werden dürfte. Es hiesse aber, dass Jesus nicht mehr als Verkörperung grenzenloser, hingebungsvoller Liebe im radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes

⁴⁹ Ebenso würde die Stimmigkeit von Botschaft und Praxis Jesu in Mitleidenschaft gezogen, wenn die von F. Mussner erwogene Divergenz zwischen Lehre und Verhalten Jesu hinsichtlich seiner «universalen Liebesforderung und der Härte seines eigenen Verhaltens gegenüber seinen Gegnern» in der Tat bestünde. Vgl. F. Mussner (u. Mitarb.), *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus*, in: *Rückfrage nach Jesus* (s. Anm. 2), 128 Anm. 20.

⁵⁰ Um diese Aussage zu verdeutlichen, möchte ich einen Gedanken aus der wissenschaftstheoretischen Diskussion um die Falsifikationsproblematik anführen. Danach werden wissenschaftliche Theorien nicht schon durch einzelne, zumal nicht sehr gravierende Defizite widerlegt. Lassen sich freilich gravierende Defizite nicht im Rahmen der gegebenen Theorie beheben, erfolgt die Suche nach einer besseren Theorie, die zumindest weniger gravierende Defizite hat. Ist eine solche Theorie gefunden, kann man die bisherige Theorie als widerlegt betrachten. Das besagt in bezug auf unser Problem: Eine (mehr oder weniger gravierende) Unstimmigkeit in Botschaft und Praxis Jesu würde deren Grundkoordinaten durchaus nicht zerstören. Träte freilich eine Persönlichkeit in Erscheinung, die grenzenlose, hingebungsvolle Liebe im radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich stimmiger realisierte als Jesus, hätte diese zweifellos grössere Überzeugungskraft und wäre im Sinne einer komparativen Christologie möglicherweise nunmehr als bislang höchste Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit zu betrachten. Widerlegt wäre Jesus daraufhin als *höchste* Offenbarung, natürlich nicht als Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit überhaupt – so wie ja auch die Widerlegung einer wissenschaftlichen Theorie nicht bedeutet, diese Theorie für gänzlich falsch, vielmehr sie für unzureichend zu halten.

Reich betrachtet werden dürfte – für eine relative, komparative Christologie eine schwere Hypothek.

Die Frage nach Jesu Verhalten angesichts seines gewaltsamen Todes ist umso gravierender, als sie mit zwei weiteren gravierenden Fragen in engem Zusammenhang steht. Es sind dies die Fragen nach der enthusiastischen Naherwartung Jesu sowie seinem möglicherweise dementsprechenden Selbstverständnis. Auch für diesen Fall müssen uns die einschlägigen Diskussionen der historischen Jesusforschung jetzt nicht beschäftigen, denn wiederum geht es um die christologischen Konsequenzen eventueller historischer Daten. T. Koch weist m.E. völlig zu Recht darauf hin, dass ein Irrtum Jesu hinsichtlich der zeitlichen Nähe der Vollendung des Gottesreiches nicht als blosser harmloser menschlicher Irrtum ohne gravierende Konsequenzen begriffen werden darf. «Hat sich aber Jesus in der ‹Nähe› des Reiches getäuscht, so betrifft dies doch beileibe nicht nur ein Teilmoment seiner Vorstellungen, sondern seine Überzeugung vom Wirken Gottes, also von Gott selbst. Ehrlicherweise hat man folglich zu fragen: Hat Jesus sich in *Gott* getäuscht?»⁵¹ Ich denke, man kommt im gegebenen Fall nicht umhin, diese Frage zu bejahen. Man könnte vielleicht so sagen: Im überschwenglichen Vertrauen wird die Transzendenz der göttlichen Wirklichkeit zu gering geachtet. Hätte Jesus also die Vollendung des Reiches Gottes in zeitlicher Nähe erwartet, so würde dies die Radikalität seines Vertrauens auf Gott und sein ankommendes Reich zweifellos beeinträchtigen.

Der somit keineswegs belanglose Irrtum im Blick auf eine zeitliche Naherwartung der Vollendung des Reiches Gottes korrespondiert einer möglichen Fehleinschätzung im Selbstverständnis Jesu. Überflüssig zu betonen, dass die weitverzweigte historische Diskussion zum Selbstverständnis Jesu jetzt keine Rolle zu spielen braucht. Nehmen wir also an, V. Hampel habe recht mit seiner These, Jesus habe sich im Sinne des Messias designatus als Menschensohn verstanden, dessen jetzt noch verborgene Herrschaft in Kürze offenbar werden würde. Folgen wir Hampel, wenn er resümiert: «Jesus erwartete, sichtbar vor aller Welt, die Legitimation seines Anspruchs als Messias designatus, die Inthronisation des Menschensohnes, seine Aufstellung als Messias in Macht hier auf der Erde, auf dem Zion – und damit verbunden den Anbruch der vollendeten Gottesherrschaft. Beides traf *so* nicht ein».⁵² Nach meiner Sicht sind die Konsequenzen dieser Selbstüberschätzung Jesu für die Stimmigkeit seiner Botschaft und Praxis analog zu denen des Irrtums im Blick auf die zeit-

⁵¹ Koch, *Die sachgemässe Form*, 58 Anm. 95.

⁵² V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus*, Neukirchen Vluyn 1990, 361f. Vgl. auch Rahner, *Grundkurs*, 250, der darauf hinweist, dass Jesus sich schon aufgrund seiner Naherwartung nicht als vorläufigen Propheten verstehen konnte, sich vielmehr als letzten Propheten oder – wie R. sagt – als absoluten, nicht mehr überbietbaren Heilbringer verstehen musste.

liche Naherwartung. Auch hier liegt mithin nicht ein harmloser menschlicher Irrtum vor; auch hier erleidet vielmehr die Radikalität des Vertrauens auf Gott und sein ankommendes Reich empfindliche Einbussen.

Der angedeutete enge Zusammenhang von möglicher irrtümlicher Naherwartung in Verbindung mit einem irrtümlichen Selbstverständnis Jesu zu dem möglichen Zerschlagen seines Vertrauens angesichts seines gewaltsamen Todes liegt nun gerade darin, dass ein überschwengliches, enthusiastisches Vertrauen erfahrungsgemäss nur allzu leicht angesichts harter Belastungsproben zerbricht. Dies ist freilich eine psychologische Feststellung, die als solche keineswegs den Schluss zulässt, Jesu Vertrauen habe wegen seiner überschwenglichen Erwartung zerbrechen *müssen*. Ohnedies ging es ja bei den vorangegangenen Erwägungen nicht um historische, sondern um christologische Schlussfolgerungen aus möglichen gravierenden historischen Daten. Hierzu aber lässt sich nunmehr mit aller gebotenen Vorsicht sagen, dass sicher sowohl eine irrtümliche Naherwartung wie auch ein irrtümliches Selbstverständnis Jesu die Stimmigkeit seiner Botschaft und Praxis empfindlich stören würden; *zerstören* indes würden sie deren Stimmigkeit wohl erst im Verein mit der Tatsache, dass Jesu Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich im Angesicht seines gewaltsamen Todes zusammengebrochen wäre.

Ich meine, nach all diesen Überlegungen, besonders im dritten Teil des vorliegenden Aufsatzes, ist bei aller Kürze und tastenden Vermutung der Ausführungen unübersehbar geworden, welcher erheblichen Stellenwert die historische Frage nach Jesus zumindest für eine relative, komparative Christologie hat. Sicher, das unübersichtliche Feld historischer Detaildebatten ist auch für eine derart konzipierte Christologie kaum von Belang und darf daher als theologisch irrelevant getrost den HistorikerInnen überlassen werden. Umso mehr aber ist eine relative, komparative Christologie auf grundlegende Daten der historischen Jesusforschung angewiesen, da sie jedenfalls den Bezug zur konkreten geschichtlichen Wirklichkeit Jesu für unaufgebbar hält und nicht zu einer wie immer gearteten «Christusideologie» degenerieren möchte. Folglich setzt sie sich bewusst der Relativität historischer Erkenntnis aus, der im übrigen auch eine «Christusideologie» nicht zu entkommen vermag. Wie man jedoch bereits bei E. Troeltsch lernen kann, folgt aus der Relativität historischer Erkenntnis durchaus nicht ein skeptischer Relativismus.

Wolfgang Pfüller, Eisenach