

Jesus von Nazareth in neueren Christologien¹

Die Frage nach dem historischen Jesus² stellte die dogmatische Theologie seit deren Aufkommen vor Herausforderungen. Schließlich begann die Leben-Jesu-Forschung mit dem Ansinnen, dogmatische Voraussetzungen abzulegen. So notierte David Friedrich Strauß in seinem „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (1935/36) als Grunderfordernis, „ohne welches mit aller Gelehrsamkeit auf kritischem Gebiete nichts auszurichten ist“: Nötig sei für die historische Kritik „die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen[.] [...] Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit seines Werkes unchristlich finden: er [sc. Strauß] findet die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich.“³

Der von Strauß aufgemachte Gegensatz zwischen voraussetzungsloser Wissenschaft und voraussetzungsvoller Theologie, insbesondere Dogmatik, hat sich freilich nicht dauerhaft halten lassen. Ein verändertes Wissenschaftsverständnis, das die Voraussetzungshaftigkeit *aller* Wissenschaft betont, sowie die Einsicht, dass die Evangelien von Grund auf voraussetzungsvoll sind, insofern sie „keine Mitteilung aufmerksam gewordener unbefangener Beobachter [sind], sondern durchweg Zeugnisse und Bekenntnisse von Christusgläubigen“,⁴ haben diese Entgegensetzung aufgeweicht.

Aber auch ein rein dogmatischer Zugang zu Jesus Christus über das verkündigte Kerygma, unter Absehung von konkreten historischen Befunden

1 Vortrag auf der 45. Internationalen Karl Barth-Tagung auf dem Leuenberg, 21.–24. Juli 2014.

2 Vgl. für einen ersten Überblick dazu Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 3. durchges. u. um Literaturnachtr. erg. Aufl., Göttingen 2001, 22–29.

3 David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835), Bd. 1, 2. verb. Aufl., Tübingen 1837, XI f.

4 Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), neu hg. von Ernst Wolf, 2. erw. Aufl., München 1956, 75.

zu seiner Person und seinem Lebensweg, wie Rudolf Bultmann ihn vertrat,⁵ hat sich nicht halten lassen. Seit der neuen Frage nach dem historischen Jesus durch Bultmanns Schüler wird die Zusammengehörigkeit von historischem Jesus und geglaubtem Christus betont.⁶

Diese Zusammengehörigkeit ist nicht nur historisch interessant als die durch die neutestamentliche Wissenschaft zu bearbeitende Thematik, wie aus dem Verkündiger damals der Verkündigte wurde und aus den Jüngern Jesu die ersten Christen. Diese Zusammengehörigkeit ist auch dogmatisch interessant, insofern es Aufgabe systematischer Theologie ist, „die Möglichkeit *gegenwärtigen Glaubens* an Jesus Christus zu verantworten“.⁷ Systematische Christologie fragt nach dem Verhältnis von historischer Gestalt und gegenwärtigem Glauben. Dies geschieht zur Zeit in durchaus unterschiedlicher Weise, wie an vier ausgewählten, keineswegs Vollständigkeit beanspruchenden Beispielen aus den letzten Jahren vorgeführt werden soll. Immer aber sind die aktuellen systematisch-theologischen Christologien sehr genau über die Veränderungen in der historischen Jesus-Forschung bis zum „third quest“ informiert. Sie referieren differenziert über die Entwicklungen und den Stand der Jesusbilder in der neutestamentlichen Forschung.

5 Vgl. z.B. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, 293 f. (mit Bezug auf die Theologie des Paulus): „Dagegen [gegenüber dem *Dass* von Menschwerdung und Erdenleben Jesu] spielen die Lebensführung und das Wirken Jesu, seine Persönlichkeit, sein Charakterbild keine Rolle, sowenig wie seine Verkündigung [...] Jede ‚Würdigung‘ der historischen Person Jesu nach menschlichen Kategorien würde heißen, Christus *κατά σάρκα* betrachten und ihn deshalb als einen *Χριστός κατά σάρκα* sehen“. Vgl. auch ders., Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929), in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen 1966, 208: „Man darf also nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als ‚Quelle‘ benutzend, um einen ‚historischen Jesus‘ [...] zu rekonstruieren.“

6 Zu Bultmanns Auseinandersetzung mit seinen Schülern vgl. ders., Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. von Erich Dinkler, Tübingen 1967, 445–469.

7 Eberhard Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 214 (Hervorhebung von mir).

1. Jesus von Nazareth als Selbstdarstellung des Glaubens in seiner Geschichtlichkeit

Christian Danz beginnt seine „Grundprobleme der Christologie“ von 2013 mit der kritischen Beobachtung, gegenwärtige systematische Theologie sei kaum orientiert an den Ergebnissen der aktuellen historischen Jesus-Forschung.⁸ Danz will selbst anders verfahren. Er will eine Christologie entfalten „vor dem Hintergrund der Erkenntnisbedingungen und Anforderungen der Moderne“.⁹ Dazu hebt er zunächst die Frage nach dem Verhältnis von historischem Jesus und geglaubtem Christus auf eine höhere Ebene: Hinter der Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und geglaubtem Christus stecke letztlich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte.¹⁰

In Modernitätsdiskursen kann man nun allerdings oft, wenn von „der Moderne“ die Rede ist, die Beobachtung machen, dass sie als recht homogenes, allein durch die Aufklärungsphilosophie und den Historismus¹¹ bestimmtes Gebilde präsentiert wird. Zumeist scheint klar zu sein, was „der moderne Mensch“ „unter modernen Erkenntnisbedingungen“ nicht mehr akzeptieren kann. Von Danz werden daher der Inkarnationsgedanke und die Erbsündenlehre einschließlich des stellvertretenden Opfertodes Jesu sowie die Zweinaturenlehre verabschiedet.¹² Danz urteilt: „Die Voraussetzungen einer solchen Lösung des Problems von Glaube und Geschichte [z.B. durch die Vorstellung einer Inkarnation] sind unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins unerschwinglich geworden – wenn man sich den gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen stellt.“ Und er fährt fort: Stattdes-

8 Vgl. das Urteil von Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 3 f., mit Bezug auf Ulrich Kühn, *Christologie*, Göttingen 2003; Helmut Hoping, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004; Ralf K. Wüstenberg, *Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann*, Gütersloh 2009, u.a. Danz verweist auf die Diagnose von Ruben Zimmermann, *Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung*, in: Jörg Frey / Jan Rohls / Ruben Zimmermann (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin / New York 2003, 18 f.

9 Danz, *Christologie* (Anm. 8), V.

10 Vgl. *a.a.O.*, 2.

11 Einen Versuch, den Historismus konsequent in Bezug auf die Frage nach dem historischen Jesus zur Geltung zu bringen, unternimmt Martin Laube, *Theologische Selbstklärung im Angesicht des Historismus. Überlegungen zur theologischen Funktion der Frage nach dem historischen Jesus*, in: *KuD* 54 (2008), 114–137.

12 Vgl. z.B. Danz, *Christologie* (Anm. 8), 2; 4; 106 ff. Die Zweinaturenlehre sei historisch ersetzt worden durch die „Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte beziehungsweise historischem Jesus und dogmatischem Christusbild“ (*a.a.O.*, 10).

sen „wird [...] aus dem inkarnierten Gottmenschen, wie er in den neutestamentlichen Evangelien und der theologischen Lehrtradition beschrieben wird, ein Mensch aus einer fremden, längst vergangenen Zeit, der gestorben und damit unwiederbringlich vergangen ist.“ Damit allerdings ergibt sich die Frage: „Wie lässt sich aber die Bedeutung eines Individuums, das vor 2000 Jahren in einem fernen Winkel dieser Erde lebte, für uns heute gedanklich begründen? Hierin liegt das Kernproblem der Christologie“.¹³

Ansatzpunkt der Christologie von Christian Danz ist mithin der tote Jesus von Nazareth, „ein Mensch aus einer fremden, längst vergangenen Zeit, der [...] unwiederbringlich vergangen ist“. Der Übergang vom Judentum, zu dem Jesus noch gehört habe und das er nur habe erneuern wollen,¹⁴ zum Christentum wird dann damit erläutert, dass die ersten Christen, auch noch vollständig im Judentum verwurzelt, „Erfahrungen [machten], welche das religiöse System erschütterten“ (nämlich die Spannung zwischen Jesu Verkündigung des Gottesreiches und seinem Scheitern am Kreuz), dann aber „Deutungsschemata des religiösen Systems [benutzen konnten], die es erlaubten, diese Erschütterungen zu verarbeiten“.¹⁵ Deshalb hätten die ersten Christen Jesu Niederlage am Kreuz in einen Sieg uminterpretieren können.¹⁶ Die Erscheinungserfahrungen, wie sie noch bei Wolfhart Pannenberg¹⁷ oder Ingolf U. Dalferth¹⁸ als historische Befunde gelten gelassen werden, kommen hier nur noch als Konstrukte des Glaubens vor.

Wie aber entsteht dann der Zugang zu diesem schon lange Toten? Er kann nur argumentativ geleistet werden: „Wie lässt sich die Bedeutung eines Individuums [...] für uns heute *gedanklich* begründen?“ Es ist die Christologie, die die Relevanzbegründung Jesu von Nazareth für uns heute leistet.

Danz unternimmt dazu keine „Christologie von unten“ im traditionellen Sinne, die vom historischen Menschen zur Erkenntnis seiner Gottheit führen will.¹⁹ Auch Schleiermachers christologischer Versuch des Aufweises eines besonderen Gottesbewusstseins Jesu wird als nicht haltbar abgelehnt;²⁰

13 A.a.O., 2.

14 Vgl. a.a.O., 49.

15 A.a.O., 51.

16 Vgl. a.a.O., 52.

17 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 395 ff.

18 Vgl. Ingolf U. Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: *ZThK* 95 (1998), 391 f.

19 Vgl. Danz, *Christologie* (Anm. 8), 181 ff.

20 Nicht nur sei bei Schleiermacher Jesus so kein Mensch mehr wie alle anderen; sein Gottesverhältnis sei historischer Wissenschaft auch gar nicht zugänglich (vgl. a.a.O., 191).

der Fehler Schleiermachers liege „in der beibehaltenen Orientierung an der Person Jesu Christi“.²¹ Statt auf diese Person solle sich die Christologie *auf den Glaubensbegriff* richten,²² so dass „die christologische Reflexion von allen Rückbindungen an die empirische Geschichte des Mannes aus Nazareth entlastet wird“.²³

Anders als seine einleitenden Überlegungen es haben erwarten lassen, nimmt Danz also *nicht* die aktuelle Forschung zum historischen Jesus auf. Er will die christologische Reflexion vielmehr von ihr „entlasten“. Denn „das empirische und das religiöse Bild der Geschichte“²⁴ sind zwei, in einem Wechselverhältnis stehende, gleichermaßen legitime Perspektiven auf die Geschichte. Nicht auf Jesus von Nazareth – das ist der empirische Blick auf die Geschichte –, sondern auf den Glauben und das in ihm sich vollziehende religiöse Bild von Geschichte soll sich die christologische Reflexion richten.²⁵ Das Ergebnis ist „[d]ogmatische Christologie als Selbstdarstellung des Glaubens“.²⁶

Wie bestimmt Danz den Glauben und wie kommt er von dort aus zur Christologie? Danz schreibt: „Der Glaube ist das Geschehen des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in seinem bewussten Selbstbezug. Er stellt sich in seinen Inhalten als eben dieses geschichtlich eingebundene Geschehen selbst dar und beschreibt sich selbst.“²⁷ Dass der Mensch sich selbst verständlich wird, dies ist Glauben; und dies geschieht eben immer nur geschichtlich.

Dieser so bestimmte Glaube richtet sich nicht auf objektive Gegenstände, sondern: „Die Inhalte des Glaubens haben den Status von Selbstbeschreibungen des Glaubensaktes und seiner Gewissheit. Sie beziehen sich auf den reflexiven Glaubensakt, der sich selbst in seinen Glaubensinhalten ausspricht“.²⁸ Nach Danz' Urteil ist diese Position reformatorisch. Es sei eben gerade nicht so, dass die Glaubensinhalte unabhängig vom Glaubensakt schon vorlägen und dass der Glaube entspringe, wenn er sich diese

21 *A.a.O.*, 191.

22 Vgl. *a.a.O.*, 191.

23 *A.a.O.*, 192.

24 *A.a.O.*, 9, im Anschluss an Troeltsch und Tillich (vgl. *a.a.O.*, 144 f.).

25 Vgl. *a.a.O.*, 185.

26 *A.a.O.*, 193-240.

27 *A.a.O.*, 203.

28 *A.a.O.*, 203.

Inhalte aneigne; dann werde Glaube eine Leistung und ein Werk.²⁹ Glaubensakt und Glaubensinhalte entstünden vielmehr gleichzeitig. „Die inhaltlichen Bestimmungen der Offenbarung sind die Darstellung des Glaubens, und sie entstehen mit ihm zusammen. [...] Die Unableitbarkeit und Kontingenz dieses Geschehens repräsentiert der religiöse *Gottesgedanke*. Mit ihm artikuliert der Glaube sich selbst als das Ereignis Gottes in der Geschichte, so dass der Gottesgedanke mit dem Glauben zugleich entsteht.“³⁰

Christologie nun bringt symbolisch zum Ausdruck, wie dieser religiöse Glaube beschaffen ist: „Die theologische Christologie hat allein die Funktion einer Selbstbeschreibung des Glaubens und seines geschichtlichen Eingebundenseins.“³¹ Das „Christusbild“ steht dafür gut, dass der Glaube sich über „die Bindung menschlichen Sich-Verstehens an die Geschichte, die Notwendigkeit des individuellen Selbstvollzugs des Glaubens sowie die Unableitbarkeit dieses Geschehens aus der Geschichte oder dem eigenen Lebensvollzug [auf]klärt“.³² „Der Bezug auf die Person Jesus von Nazareth, also auf ein *extra nos*, bringt das Eingebundensein jeder Deutung der Geschichte in eine konkrete, inhaltlich bestimmte Geschichte zum Ausdruck. Der geglaubte Christus symbolisiert das Geschehen des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in seiner Geschichtlichkeit.“³³ Jesus von Nazareth interessiert nicht in seiner empirischen Gestalt. Vielmehr symbolisiert der Glaube durch seinen Bezug auf Jesus von Nazareth als auf „ein *extra nos*“ (man wird hinzufügen müssen: *irgendein extra nos*), dass das Sich-Verstehen des Glaubens stets in einer konkreten geschichtlichen Situation geschieht.³⁴ Denn – die Nähe zu Ludwig Feuerbach³⁵ lässt sich nicht übersehen

29 Vgl. *a.a.O.*, 204.

30 *A.a.O.*, 212 (Hervorhebung von mir).

31 *A.a.O.*, 9.

32 *A.a.O.*, 204.

33 *A.a.O.*, 204 f.

34 Vgl. *a.a.O.*, 207.

35 Vgl. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke*, Bd. 5, 2., durchges. Aufl. Berlin 1984, 48 f.: „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das *Verhalten des Menschen zu sich selbst* oder richtiger: *zu seinem [...] Wesen*, aber [!] das Verhalten zu seinem Wesen *als zu einem andern Wesen*. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: *das Wesen des Menschen*, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d.h. *angeschaut* und *verehrt*, als ein *andres*, von ihm *unterschiedenes, eignes Wesen*“.

–: „Das Subjekt kann nur vermittelt eines *von ihm selbst geschaffenen* Bildes von sich zu sich selbst kommen, von dem es zugleich unterschieden ist.“³⁶

Ähnlich hat *Folkart Wittekind* die These formuliert, Christologie sei insgesamt diejenige Symbolbildung, mit welcher der Glaube seine eigene Verfasstheit zum Ausdruck bringt. Christologie mache keine Aussage über ein außerhalb des Glaubens befindliches Objekt, sondern veranschauliche die Struktur des Glaubens. Christologie beschreibe nicht, welche Inhalte *dem Glauben gegeben* sind, sondern ist „ein bildliches Darstellungsmittel, [...] ein symbolisches Medium für die Selbstbeschreibung des Glaubens hinsichtlich seiner Elemente und ihrer Struktur“.³⁷ Sie zeigt, „wie Glauben funktioniert“.³⁸ Dabei ist der „Rückbezug auf den historischen Jesus [...] ein Reflex auf die [...] Ablehnung des Glaubens, sich selbst in der Selbstbeschreibung erfunden zu haben“.³⁹

Es mag eine Notiz wert sein, darauf hinzuweisen, dass Christian Danz sich ausdrücklich auf den Neutestamentler Ernst Käsemann bezieht, weil dieser schon ebenso wie er votiert habe. Auch für Käsemann bringe, so Danz, „[d]er Bezug auf die Person Jesus von Nazareth, also auf ein extra nos, [...] das Eingebundensein jeder Deutung der Geschichte in eine konkrete, inhaltlich bestimmte Geschichte zum Ausdruck“.⁴⁰ Liest man die entsprechende Stelle bei Käsemann nach, so heißt es dort in der Tat: Die Synoptiker „wollen [...] das extra nos des Heiles als Vorgegebenheit des Glaubens herausstellen.“ Doch Käsemann fährt fort: „Das *Festhalten* an der Historie ist eine Weise, in welcher das extra nos des Heiles seinen Ausdruck findet.“ Und kurz zuvor hatte er erläutert: „Wenn die Synoptiker anders als Johannes der Vergangenheit so erhebliche Eigenbedeutung belassen [...], so wollen sie damit doch wohl auf den Kairos hinweisen, der mit Jesus *begonnen hat*, durch ihn *bestimmt wird* und jede spätere Situation und Entscheidung *prädestiniert*.“⁴¹ Der Bezug auf die Historie ist für Käsemann also nicht nur Selbstdarstellung des Glaubens, der Glaube *kommt vielmehr immer schon*

36 Danz, *Christologie* (Anm. 8), 239 (Hervorhebung von mir).

37 Folkart Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, in: Christian Danz / Michael Murmann-Kahl (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen 2010, 41.

38 A.a.O., 42.

39 A.a.O., 40 f.

40 Danz, *Christologie* (Anm. 8), 204 mit Anm. 35.

41 Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen 1960, 202 (Hervorhebungen von mir).

von dieser Historie her. Ich füge hinzu: Das reformatorische *extra nos* ist entscheidend verkürzt, wenn man es nur als Struktur des Sich-nicht-selbst-gesetzt-Habens und nicht auch als Durch-einen-bestimmten-Anderen-so-gesetzt-Sein versteht. Es hängt für die Reformatoren alles am Glaubensgegenstand; von ihm her ist der Glaube, was er ist.

2. Ostern als Grund der Christologie

Anders als die eben beschriebenen Ansätze geht Gunther Wenz in seinem Buch „Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie“ von 2011 vor. Er referiert zwar ausführlich die verschiedenen Phasen der Leben-Jesu-Forschung und die jüngsten Positionen. Doch sein Buch beginnt Wenz ohne Scheu mit dem Satz: „Am Anfang war Ostern.“⁴² „Ostern ist konstitutiver Grund von Christentum und Christologie.“⁴³ Ostern hat für Wenz eine eigenständige, ja gegenständliche Valenz: „Das Ostereignis hat [...] als das ursprüngliche und endgültige Offenbarungsgeschehen sowie als Inbegriff des Heilsmysteriums zu gelten, welches Prinzip und Wesen von Christentum und christlicher Theologie ausmacht.“⁴⁴ Im Ostergeschehen erschließt sich eben Gott dem Menschen – und nicht nur der Glaube sich selbst, wie Wenz explizit betont.⁴⁵

Entsprechend will Wenz diese *theologische* Oster-Perspektive in der „historischen Analyse präsent [...] halten“, damit „der österliche Skopus in seiner Bedeutung für Gehalt und Gestalt christlicher Jesusüberlieferung im Blick bleibt“.⁴⁶ Die Interpretationsperspektive hat sich hier also offensichtlich verschränkt: Nur durch Einbeziehung der österlichen Perspektive bekommt man den historischen Gegenstand theologisch angemessen in den Blick. Es wird eben „nach christlichem Urteil das Wesen der Existenz des irdischen Jesus verkannt, wo dieser ausschließlich als historische Vergangenheitsgestalt in Betracht kommt, deren Leben im Tode endete, um defini-

42 Gunther Wenz, *Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie* (Studium Systematische Theologie, Bd. 5), Göttingen 2011, 27.

43 A.a.O., 29.

44 A.a.O., 29 f.

45 Vgl. a.a.O., 30.

46 A.a.O., 31. Eine untheologische Perspektive darauf wäre „dem geschichtlichen Gegenstand evidentermaßen unangemessen“ (*ebd.*).

tiv einem Gewesenen anheim zu fallen“.⁴⁷ Wenz folgt damit der Einsicht *Karl Barths* aus KD IV/2: „Kein Standort der neutestamentlichen Überlieferung und dann auch Jesus selbst gegenüber, der unter Abstraktion von seiner Auferstehung gewonnen wäre [...]! Diese ‚Neutralität‘ ist, wenn es um die Auslegung des neutestamentlichen Jesuszeugnisses als des Zeugnisses vom nahe herbeigekommenen Reiche Gottes gehen soll, illegitim.“⁴⁸

Wenz betont ausdrücklich, dass es für das österliche Glaubensereignis einen offenbaren Grund gibt.⁴⁹ Entsprechend schärft er gegen Positionen wie die in Abschnitt 1 dargestellten ein: „Würde das vorausgesetzte Ostergeschehen nur als eine vom Osterglauben gesetzte Voraussetzung gelten, dann wäre dieser grundlos und dazu verurteilt, in haltlosen Selbstbegründungsversuchen zu vergehen.“⁵⁰ Die „Gegenständlichkeit“ des Auferstandenen ist kein „Reflexionsurteil“ des Glaubens, sondern kann nur durch „ein Realitätsurteil“⁵¹ erfasst werden.

Gleichzeitig gesteht Wenz, und darin unterscheidet er sich von *Karl Barth*, der rein historischen, von Ostern absehenden Perspektive ihr *relatives* Recht zu. Methodisch differenziert er deshalb zwischen einem „historischen Jesus“, bei dem vom kerygmatischen Christus ganz abgesehen wird, und einem „irdischen Jesus“, der vom kerygmatischen Christus *her* erinnert wird; die inhaltliche Bestimmung beider sei zwar dieselbe; aber das *Verständnis* dieses Inhaltes sei jeweils unterschiedlich.⁵² Das Leben Jesu ist eben ein „empirisches Datum in Raum und Zeit“. Damit aber gibt es „ein Moment der Selbigkeit zwischen glaubenslosem, ja ungläubigem und gläubigem Wissen“.⁵³

Karl Barth hingegen will auf Jesus *gar nicht* ohne Kerygma und ohne Glauben schauen. Es dürfe „zwischen einem vorösterlichen und einem nachösterlichen Bild dieses Menschen im Neuen Testament praktisch nicht unterschieden werden“. Denn „dieser Mensch – ein Mensch in seiner Zeit wie alle anderen – [war] nun doch *nicht so* gekommen und wieder gegangen

47 A.a.O., 77. Vgl. a.a.O., 124: „[...] der wirkliche Jesus [ist] nach evangelischem Zeugnis nachgerade derjenige [...], der sich an Ostern von sich aus lebendig in Erinnerung bringt, um in der Kraft des göttlichen Geistes selbst als Subjekt seines Gedächtnisses zu fungieren.“

48 *Karl Barth*, KD IV/2, 275.

49 Vgl. Wenz, *Christus* (Anm. 42), 37.

50 A.a.O., 37.

51 A.a.O., 50.

52 Vgl. a.a.O., 74. 77.

53 A.a.O., 77.

[...] *wie alle andern* Menschen in ihrer Zeit.“⁵⁴ Er ist der königliche Mensch. Barths Sicht auf den historischen Jesus ist eben bestimmt davon, dass Jesus Christus „als [!] der Sohn Gottes auch [...] der Mensch *Jesus von Nazareth*“⁵⁵ ist. Seine Menschlichkeit ist von Gottes Göttlichkeit nicht zu trennen.

Doch zurück zu Wenz. Der Unterschied zwischen glaubendem und nichtglaubendem Wissen besteht nach Wenz darin, „dass der Glaube die Zweideutigkeit bloßer Kenntnisnahme eindeutig erkennt, wohingegen der Unglaube ihre Ambivalenz missachtet und eben dadurch geneigt ist, ihre Bedeutung zu verkennen.“⁵⁶ Aus historischer Perspektive bleibt eben unklar, ob der so beschriebene Mensch als Christus zu bekennen ist. Diese Zweideutigkeit löst erst das christliche Osterzeugnis auf.⁵⁷ „Jesus wäre nicht, was er ist, ohne Ostern.“⁵⁸ Denn „Ostern transformiert die Jesusüberlieferung auf fundamentale Weise und gibt ihr eine Gestalt, die sie ohne das Auferweckungs- und Auferstehungsereignis nicht hätte.“⁵⁹ Ostern fügt keine neuen Inhalte hinzu, aber es erschließt die Geschichte Jesu „als vollendet und ein für alle Mal gültig“.⁶⁰

Umgekehrt gilt für Wenz aber auch: „Ohne Berücksichtigung der Worte und Taten des irdischen Jesus und namentlich seiner Kreuzigung kann von Ostern nicht sinnvoll die Rede sein“.⁶¹ „Urdatum von Christentum und Christologie ist Ostern nicht ohne Jesus.“⁶² Insofern gilt insgesamt: „Das Osterereignis ist die Erfüllung des Jesusgeschehens, das seine implizite Voraussetzung bildet.“⁶³ Aber Ostern führt nicht zu einer Fortsetzung dessen,

54 Karl Barth, *KD IV/2*, 178.

55 *A.a.O.*, 173.

56 Wenz, *Christus* (Anm. 42), 78.

57 Vgl. *a.a.O.*, 43. Vgl. *a.a.O.*, 67: „Das Ostergeschehen ist Basis und Inbegriff aller Sinndeutungen des Lebens und Sterbens Jesu.“

58 *A.a.O.*, 68. Erst von hier aus will Wenz die Inkarnation bedenken, denn Ostern, nicht primär die Geburt Jesu ist „konstitutiv für die personale Einheit Gottes und des Menschen in Jesus Christus“ (*a.a.O.*, 68). Das Osterereignis nötigt aber dazu, „die menschliche Wirklichkeit des Personseins Jesu in ihrer irdischen Verlaufsgeschichte als personal identisch mit der sich in Jesu Zeitlichkeit entäußernden Wirklichkeit des ewigen Sohnes Gottes zu begreifen und zwar so zu begreifen, dass die Hingabe Jesu an seinen göttlichen Vater [...] als die manifeste Entsprechung der Selbstentäußerung des Logos als des ewigen Sohnes des Vaters zutage tritt.“ (*A.a.O.*, 68).

59 *A.a.O.*, 53.

60 *A.a.O.*, 54.

61 *A.a.O.*, 49.

62 *A.a.O.*, 43.

63 *A.a.O.*, 65.

was mit Jesus begann, im Sinne von „Die ‚Sache Jesu‘ geht weiter“.⁶⁴ Vielmehr geht es an Ostern um die „alles bestimmende[...] Wirklichkeit Gottes“, die nicht durch die „vom Prinzip analoger Vergleichbarkeit beherrschte historische Erkenntnis“⁶⁵ allein erfasst werden kann. Deshalb hat auch die historische Erkenntnis in der Christologie nicht das letzte Wort und kann Jesus von Ostern her nur in der Erkenntnis des Glaubens erschlossen werden. Weil aber vom kerygmatischen Christus her bleibend der irdische Jesus erinnert wird, der inhaltlich mit dem historischen Jesus identisch ist, ist die historische Erforschung Jesu für Wenz unersetzlich.⁶⁶

Allerdings, und das sei nun doch noch kritisch angemerkt, bekommt man bei Wenz in der Durchführung seiner Überlegungen den Eindruck, am irdischen Jesus interessiere eigentlich nur dessen Kreuz.⁶⁷ Der irdische Jesus kommt allenfalls noch mit seiner Botschaft vom nahen Gottesreich zum Vorschein, einer Botschaft, die sich in Jesu Kreuz und Auferstehung realisiert habe.⁶⁸ „Die historische Geschichte Jesu ist Prolog seiner Passionsgeschichte und kann über diese hinaus nicht ungebrochen fortgeschrieben und kontinuierlich prologiert werden. Doch integriert die österliche Aktionsgeschichte Gottes die Geschichte Jesu und seiner Passion dergestalt, dass der Ewigkeitssinn der jesuanischen Historie an dieser selbst zutage tritt.“⁶⁹ So wird auch bei Wenz die Weite des historischen Jesus nicht rezipiert.

3. Aktuelle Jesusbilder als Ausdruck gelebter Religiosität

Auch *Arnulf von Scheliha* geht von der nüchternen Diagnose aus, dass die gegenwärtige systematische Theologie „[w]eitgehend unberührt von dem breiten Interesse am historischen Jesus“ arbeitet. Er beklagt, es würden „die kirchlichen Lehrformeln zwar vorsichtig modernisiert, aber im Ergebnis reproduziert. [...] Man hat den Eindruck: Der Gong zur ‚dritten Runde‘ ist

64 A.a.O., 49 mit Bezug auf Willi Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964, 29.

65 Wenz, *Christus* (Anm. 42), 50.

66 Vgl. a.a.O., 54.

67 Vgl. a.a.O., 52.

68 Vgl. a.a.O., 52.

69 A.a.O., 67.

für die Systematische Theologie noch nicht erklungen.“⁷⁰ Von Scheliha will selbst anders verfahren.

Entsprechend beschreibt auch von Scheliha zunächst die „third quest“ und ihre religiös affirmativen Aspekte. Er versucht nun aber nicht, von den dort vorgetragenen, verschiedenartigen Jesusbildern her einen irgendwie gearteten dogmatischen Christus plausibel zu machen. Vielmehr ist sein Verfahren umgekehrt und einer religionsphilosophischen systematischen Theologie verpflichtet. *Religionsphilosophische* Konzepte lassen sich, so seine These, im historischen Jesusbild anschaulich machen. Für das „christliche[...] Sinngefüge[...]“ sei es entscheidend, „daß dessen zentrale Idee nicht nur ein gedankliches Konstrukt ist, sondern historisch angeschaut und an einem historisch verantworteten Bild Jesu ‚verifiziert‘ werden kann. [...] Das besondere Gottesverhältnis Jesu steht dabei für dasjenige historische Datum, das die ‚garstigen breiten Gräben‘ (Lessing) zwischen Vergangenheit und Gegenwart oder zwischen religionsphilosophischer Strukturtheorie und gelebter Religion überbrückt.“⁷¹

Von Scheliha reflektiert deshalb, mit Hegel, die „Funktion“ von Religion. Diese bestehe darin, „einem Volk die Definition dessen zu geben, was es für das Wahre hält“.⁷² Entsprechend zeige sich in den religiösen Aspekten der historischen Jesus-Bilder ein allgemeines, „sich religiös artikulierende[s ...] Wahrheitsbewußtsein [...], um dessen Begriff es der Dogmatik zu tun ist“.⁷³ Anders gesagt: An den Jesusbildern zeigt sich nicht nur subjektive Projektion, sondern das religiöse Wahrheitsbewusstsein der jeweiligen Zeit. Dieses müsse Dogmatik auf den Begriff bringen.

Was ist die Aufgabe der Dogmatik nach Scheliha? Dogmatik ist, mit Schleiermacher, eine historische Wissenschaft, die die Lehre zusammenhängend darstellt, „wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im Allgemeinen, wann nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenparthei geltend ist“.⁷⁴ Über Schleiermacher hinausgehend will von Scheliha aber den „kirchlichen Bezugsrahmen“ der Dogmatik

70 Arnulf von Scheliha, *Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung*, in: *ZNT* 2, H. 4 (1999), 22.

71 A.a.O., 28.

72 A.a.O., 27.

73 A.a.O., 27.

74 Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg. v. Dirk Schmid, Berlin / New York 2002, § 97, S. 177.

entschränken, so dass Dogmatik eine „Theorie der Religion in der modernen Gesellschaft“⁷⁵ wird. Entsprechend ist die *Vielfalt* der gegenwärtigen Jesusbilder als Ausdruck der Religiosität der gegenwärtigen Gesellschaft zu verstehen. In den aktuellen Jesusbildern der „third quest“ zeigt sich die aktuell gelebte Religion, die auf den Begriff zu bringen der Dogmatik aufgetragen ist.

Zunächst ist historisch festzuhalten: „Offensichtlich gab es [...] unterschiedliche religiöse Milieus, in denen Jesu Gottesverhältnis milieuspezifisch rezipiert werden konnte.“⁷⁶ Es bestand offenbar bereits bei den ersten Christen eine große Varianz, Jesu Gottesverhältnis zu interpretieren. Von hier aus kritisiert von Scheliha weiter die kirchliche Entwicklung des christologischen Dogmas. Die kirchliche Dogmatik habe nicht eine in Jesu Leben liegende „Tiefengrammatik“⁷⁷ expliziert, sondern „die Entwicklung zum kirchlichen Dogma [...] sei kontingent“.⁷⁸ Entsprechend sei „historisch mit Christologien zu rechnen, die ohne eine *theologia crucis* und ohne eine Auferstehungsvorstellung auskommen“.⁷⁹

Aus dieser historischen Pluralität der Jesusbilder folgert von Scheliha für die gegenwärtige Religiosität: „offensichtlich haftet die Bedeutung von Jesu Gottesverhältnis nicht an bestimmten Kontexten, sondern kann in neue, weltanschaulich differente Milieus verschoben, dort entfaltet und angeeignet werden.“⁸⁰ Es gebe eben durchaus sinnvolle Jesusbilder jenseits des kirchlichen dogmatischen Bestandes. Die weltanschauliche Pluralität des Christentums sei nur zu begrüßen.

4. Der historische Jesus und der mehrfache Weg theologischer Erkenntnissuche

Gegenüber diesem evangelischerseits weit verbreiteten Lob der Pluralität des Christentums meldet die letzte Christologie, die hier betrachtet werden soll, zu Recht Bedenken an. *Michael Welker* will mit seinem Buch „Gottes

75 Von Scheliha, *Kyniker* (Anm. 70), 27.

76 A.a.O., 28.

77 Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 115.

78 Von Scheliha, *Kyniker* (Anm. 70), 29.

79 A.a.O., 29.

80 A.a.O., 29.

Offenbarung. Christologie“ von 2012 „einer diffusen Begeisterung für unbestimmte ‚Pluralität‘ und einem ‚anything goes‘ entgegnetreten [...]. Die Macht des göttlichen Geistes und das Reich des auferstandenen Christus reichen zwar ungeheuer weit, aber sie sind von einer klar beschreibbaren Verfassung. [...] nicht [...] jedes selbst gebastelte religiöse Eigenheim [ist] schon im Reich Gottes gebaut“.⁸¹

Michael Welker gesteht ebenfalls, wie gleich deutlich werden wird, eine Vielfalt von Jesusbildern zu. Der grundlegende Satz seiner Christologie lautet aber: „Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart!“⁸² Genau dieses Bekenntnis *unterscheide* Christen von *anderen* religiösen Menschen.⁸³ Die Aufgabe der Christologie ist nicht die Erhebung des religiösen Gegenwartsbefundes, sondern Christologie müsse deutlich machen, wie sich Gott in Jesus Christus offenbart hat und wie Gott fortfährt, „sich aus diesem irdisch längst vergangenen Leben heraus [...] zu offenbaren und das Leben der Menschen zu ergreifen, zu halten, zu retten und zu erheben“.⁸⁴ Christologie muss plausibel machen, „wie wir von einer noch heute wirkenden Offenbarung *Gottes* sprechen können, wenn es um ein Menschenleben geht, das vor fast 2000 Jahren gelebt wurde“.⁸⁵ Welker folgert für seine eigene Christologie, dass es dafür es eines „pneumatological turn“⁸⁶ bedürfe, der dazu befähige, das Leben des historischen Jesus wie das Leben des Auferstandenen „multikontextuell“ wahrzunehmen.⁸⁷

Wie gesagt, setzt sich auch Welker differenziert mit der Entwicklung der Frage nach dem historischen Jesus auseinander.⁸⁸ Er ist der Ansicht, „historisch-kritische und systematische Denkansätze [müssten] in neuer Weise verbunden werden [...], wenn nicht nur Fortschritte in historischer, sondern auch theologischer Erkenntnis erzielt werden sollen“.⁸⁹ Welker zielt deshalb auf eine „vierte Frage“ nach dem historischen Jesus ab.⁹⁰ Diese entfaltet er wie folgt: Jeder Mensch lebe multikontextuell, sowohl synchron als

81 Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, 2., durchges. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2012, 53.

82 A.a.O., 47.

83 Vgl. a.a.O., 47.

84 A.a.O., 51.

85 A.a.O., 235.

86 A.a.O., 51.

87 Vgl. a.a.O., 52 f.

88 Vgl. a.a.O., 62-70.

89 A.a.O., 78.

90 Vgl. a.a.O., 83-90.

auch diachron. Entsprechend müsse man sich und andere Menschen multikontextuell wahrnehmen und sich bewusst sein, dass auch man selbst je nach Kontext von Anderen anders wahrgenommen werde.⁹¹ Auch *Jesus von Nazareth* sei in verschiedenen geographischen, soziokulturellen und religiösen Kontexten je anders wahrgenommen worden. Dies gelte für die Menschen, die ihm real begegnet sind: „Gebildete Thorakundige werden anders auf ihn reagiert haben als Menschen, denen er vor allem durch seine Mitmenschlichkeit Eindruck machte.“⁹² Es gelte aber auch für die schriftlichen Zeugnisse über sein Wirken. Auch sie „privilegieren unterschiedliche Kontexte von Jesu Leben und Wirken.“⁹³ Beide Ebenen der Multikontextualität stünden in „komplexen Wechselverhältnissen“.⁹⁴

Von dieser Einsicht her kritisiert Welker die „third quest“. Sie nehme in ihren einzelnen Entwürfen von Jesusbildern diese Vielfalt gerade nicht wahr und reduziere jeweils auf ein „monokontextuelle[s] Bild Jesu“,⁹⁵ z.B. auf den Jesus der Tischgemeinschaft. Aufgabe der historischen Jesusforschung müsse aber sein, alle Dimensionen von Jesu Multikontextualität darzustellen. Zu ihnen gehören als dritte Dimension der Rückbezug auf kanonische Traditionen, insbesondere auf die alttestamentlichen Überlieferungen, und als vierte die bisherige Rezeptionsgeschichte und gegenwärtige weltweite Bezugnahmen auf Jesus.⁹⁶ Dieser multikontextuelle historische Bezug auf Jesus sei systematisch-theologisch „unverzichtbar, wenn sich der Glaube nicht mit Jesusphantasien und frei konstruierten Christusbildern begnügen oder von ihnen betrügen lassen will.“⁹⁷

Gleichwohl erschöpft sich nach Welker der systematisch-theologische Zugang zu Jesus Christus nicht in diesen multikontextuellen Perspektiven auf den historischen Jesus. Das entscheidende systematisch-theologische Problem bestehe nämlich darin, dass man, wenn man Gottes Nähe *in diesem einen* konkreten historischen Menschen festhalten wolle, den historischen Abstand zwischen damals und heute gerade nicht so einfach überspringen könne. Wie Christus dann auch Menschen heute bewege, sei gerade unter

91 Vgl. *a.a.O.*, 83.

92 *A.a.O.*, 84.

93 *A.a.O.*, 85.

94 *A.a.O.*, 85.

95 *A.a.O.*, 84. Vgl. *a.a.O.*, 86.

96 Vgl. *a.a.O.*, 86 f.

97 *A.a.O.*, 90.

Betonung des besonderen historischen Moments schwierig zu zeigen.⁹⁸ Beides ist nach Welker aber wichtig.

Bemerkenswerterweise wählt Welker nicht den Ausweg, „Gott im menschlichen Selbstbewusstsein zu entdecken“,⁹⁹ wodurch dann die Brücke von Jesu Selbstbewusstsein zum unsrigen geschlagen werden könne. Denn mit der damit verbundenen Öffnung des Christentums für alle möglichen religiösen Phänomene komme es zu einer „Selbstsäkularisierung des Christentums“.¹⁰⁰

Welker will stattdessen „mehrere Wege der Erkenntnissuche“¹⁰¹ zugleich begehen. Zu diesen gehört die Frage nach dem historischen Jesus. Doch noch nicht diese führt zur Christologie, sondern erst die „Wirklichkeit der Auferstehung“.¹⁰² Dabei bewahrt das „Leben des Auferstandenen [...] seine vorösterliche Existenz mit ihrer reichen Ausstrahlung in neuer Gestalt“¹⁰³ – Im Unterschied zu Wenz gibt es für Welker also durchaus eine inhaltliche Erweiterung gegenüber dem vorösterlichen Leben Jesu. So wird z.B. „[d]as diakonische Wirken Jesu, seine Botschaft der Liebe, seine gewaltlose Veränderung menschlicher Herrschaftsformen [...] durch ihn und die Seinen nachösterlich fortgesetzt und entfaltet.“¹⁰⁴

Die Auferstehung ihrerseits ist nicht richtig verstanden, wenn sie nicht gesehen wird im Zusammenhang mit dem Erkenntnisweg des Kreuzes, auf das Jesu irdisches Leben als Verstricktsein in die Not der Menschen hinausläuft.¹⁰⁵ Und schließlich folgt aus diesen drei Wegen der Erkenntnisweg der „Hohen Christologie“ vom erhöhten Christus und vom Gottsein Jesu Christi.¹⁰⁶ Zu dieser gehört die Ausgießung des Geistes, durch den die Menschen an Jesu Christi königlichem, priesterlichem und prophetischem Amt teilhaben.¹⁰⁷

Wieder ist Ostern das entscheidende Moment, an dem die Christologie beginnt. Welker ergänzt sie nur durch weitere Elemente („vier Wege“), weil

98 Vgl. *a.a.O.*, 236.

99 *A.a.O.*, 236.

100 *A.a.O.*, 237.

101 *A.a.O.*, 238.

102 *A.a.O.*, 239.

103 *A.a.O.*, 239

104 *A.a.O.*, 241.

105 Vgl. *a.a.O.*, 240.

106 Vgl. *a.a.O.*, 240.

107 Vgl. *a.a.O.*, 240. Die genauere Entfaltung der drei Ämter *a.a.O.*, 219-227.

ihm anderes eine Verengung scheint. Aber der Dreh- und Angelpunkt ist, wie bei Wenz und Barth auch, Ostern. –

Nun scheint Ostern dem gegenwärtigen Problembewusstsein kaum noch vermittelbar. In Theologie und Kirche begegnet oft eher Verlegenheit, wenn es um die Auferstehung Jesu Christi geht. Die Auferstehung Jesu Christi¹⁰⁸ wird entweder, Bultmann folgend, als Mythos verstanden, der eine innere Veränderung im Glauben der Jünger in einer mythologischen Figur veranschaulicht. Oder sie gilt als Metapher für den „Sieg der Hoffnung über den Augenschein“,¹⁰⁹ ist Ausdruck dessen, dass nach jedem Winter ein Frühling kommt oder nach jeder Nacht ein Tag. Diesen Kreislauf des Lebens gibt es natürlich. Aber zu seiner Symbolisierung reicht ein Frühlingsstrauß oder ein Morgenlied. Eine Osterbotschaft braucht es dazu nicht.

Gehen wir auf die Beschreibung, die Auferstehung sei ein Mythos, zurück, so ist der Einsicht Rechnung zu tragen, dass christliche Theologie ohne einen, wenn ich so sagen darf, „gewissen mythologischen Rest“ nicht zu haben ist. Das ist selbst Rudolf Bultmann klar gewesen. Für ihn war die Entstehung des Glaubens der Jünger an die Heilsbedeutung des Kreuzes „Tat Gottes“.¹¹⁰ Bultmann diagnostizierte: Mit dieser Rede bleibe in gewissem Sinne ein „*mythologischer Rest*“.¹¹¹ Ohne einen solchen „mythologischen Rest“ würde man aber auf die Kategorie von „Gottes [...] entscheidende[m ...] eschatologischen Tun“¹¹² verzichten müssen und damit auf den Gedanken eines Heilshandelns Gottes in dieser Welt.¹¹³ Das heißt: Aus christlicher Sicht

108 Vgl. zum Folgenden bereits Christiane Tietz, *Barmen III: Die Kirche als Gemeinde von Brüdern und Schwestern*, in: Magdalene L. Frettlöh / Frank Mathwig / Matthias Zeindler (Hg.), *„Gottes kräftiger Anspruch“*. Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext (reformiert! Bd. 2.), Zürich 2015 (im Druck).

109 <http://www.bayern-evangelisch.de/www/download/wort-zum-feiertag-2009.pdf> (Zugriff am 20.1.12).

110 Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg. von Eberhard Jüngel (Beiträge zur evangelischen Theologie 96), München 1988, 62.

111 A.a.O., 63. Diese Mythologie sei aber „nicht mehr Mythologie im alten Sinne“, „nicht ein mirakelhaftes, supranaturales Geschehen, sondern [...] geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit“; es gehe um die „Paradoxie [...], daß Gottes eschatologischer Gesandter ein konkreter historischer Mensch ist, daß Gottes eschatologisches Handeln sich in einem Menschenschicksal vollzieht, daß es also ein Geschehen ist, das sich als eschatologisches nicht weltlich ausweisen kann“ (a.a.O., 63 f.).

112 A.a.O., 63.

113 Wenn sich in Jesus Christus in keiner Weise Handeln Gottes ereignet (wie auch immer das zu denken ist; und wenn es nur Gottes Identifikation nach seinem Tod mit ihm ist,

bleibt immer ein „mythologischer Rest“, die Frage ist nur, wie viel „mythologischen Rest“ man für nötig hält.

Für Karl Barth war Ostern ein geschichtliches Ereignis, auch wenn man es mit historischen Mitteln nicht erweisen kann: „Kann sich nicht auch *solche* Geschichte wirklich ereignet haben, und kann es nicht eine legitime Anerkennung auch *solcher* Geschichte geben, die ‚historisches Faktum‘ zu nennen man schon aus Gründen des guten Geschmacks unterlassen wird, die der ‚Historiker‘ im modernen Sinn des Begriffs gut und gerne ‚Sage‘ oder ‚Legende‘ nennen mag, weil sie sich den Mitteln und Methoden samt den stillschweigenden Voraussetzungen dieses Historikers in der Tat entzieht?“¹¹⁴

Mit dieser geschichtstheoretischen Frage einher geht die Frage, wie man die Offenbarung Gottes in Jesus Christus versteht. Ist sie, mit Christian Danz gesprochen, eine religiöse Reflexionskategorie, mit der „der Glaubensakt sich selbst als ein unableitbares Geschehen sowie sein Wissen um seine Unableitbarkeit“¹¹⁵ beschreibt? Oder muss daran festgehalten werden, dass Gott sich in Jesus *selbst* offenbart? Welcher versucht in seiner Verbindung von vier Wegen, bei denen die Auferstehung die Christologie eröffnet, eine Annäherung an den Grundsatz Barthscher Theologie: „Jesus Christus kann uns darum den Vater offenbaren und uns mit dem Vater versöhnen, weil er sich offenbart als der, der er *ist*. Er wird nicht erst Gottes Sohn oder Wort im Ereignis der Offenbarung. [...] [D]er Satz von der Gottheit Christi ist nicht als abgeleiteter, sondern als *Grundsatz* zu verstehen. [...] *Aber nicht die Offenbarung und Versöhnung schafft seine Gottheit, sondern seine Gottheit schafft die Offenbarung und Versöhnung.*“¹¹⁶

die sich dem Herzen der Jünger erschließt), dann bleibt nur der deistische Gott – oder der Mensch ganz allein mit sich.

114 Karl Barth, Die Interpretation der Auferstehung durch R. Bultmann, in: Bertold Klapert (Hg.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, Wuppertal 1967, 110.

115 Danz, *Christologie* (Anm. 8), 211.

116 Karl Barth, *KD I/1*, 435 ff.

5. Schrifthermeneutik

Noch einige abschließende Bemerkungen. Die vorgestellten Ansätze von Danz und von Scheliha unterscheiden sich vom Zugang Karl Barths durch eine andere Schrifthermeneutik. Danz und von Scheliha betrachten die biblischen Texte von außen und reduzieren die religiöse Dimension der Texte auf einige allgemeine, heute akzeptabel scheinende religionsphilosophische Figuren. Der Gegenstand des Glaubens wird bei ihnen dabei – idealistisch – in das Glaubensbewusstsein hinein aufgelöst.

Barth hingegen stellt sich auf die Seite der Texte, die von Ostern herkommen. Welker und Wenz, auch wenn sie den vorösterlichen Zugängen in gewissem Rahmen Legitimität verschaffen, folgen seinem Ansatz im Grundsatz. Barth konzentriert sich ganz auf die von Ostern her gemachten ontologischen Aussagen der Texte. Er spricht über „[d]en Gottessohn, der als solcher auch der *Menschen*sohn war [!]“, und über „den Erniedrigte[n], der als solcher der *Erhöhte* [...] war [!]“.¹¹⁷ Das klingt nach einem naiven Ontologismus, wird von Barth aber sofort aufgefangen durch die Hinzufügung: „So hat ihn die Gemeinde, in der das Neue Testament entstanden ist, gesehen“.¹¹⁸ Barth weiß also – gut kantianisch –, dass wir zu den Dingen nur durch unsere Erkenntnis hindurch („gesehen“) Zugang haben, nicht an sich. Aber diese Erkenntnis wird nicht als produktives Deuten, sondern als wahrnehmendes, rezipierendes Sehen begriffen.

Barth stellt sich im Umgang mit den biblischen Texten ausdrücklich in eine Linie mit der Gemeinde: „So hat ihn die Gemeinde, in der das Neue Testament entstanden ist, gesehen, so haben wir ihn nun unsererseits zu sehen versucht: nach besten Wissen und Gewissen von dem Standort aus, von dem aus ihn das Neue Testament gesehen hat. [...] Wir haben ihnen darin schlicht Folge geleistet.“¹¹⁹ Barth orientiert sich also an dem, wie die Texte Jesus dargestellt haben, was ihr Anliegen war, als sie von Jesus sprachen. Das nimmt er ernst.¹²⁰ Darin stellt er sich in die Gemeinde hinein. Und darin ist seine Dogmatik *kirchliche* Dogmatik.

117 Karl Barth, *KD IV/2*, 274.

118 *A.a.O.*, 274.

119 *A.a.O.*, 274 f.

120 Vgl. *a.a.O.*, 278 f.