

WOLFGANG KLAUSNITZER

CHRISTLICHE OFFENBARUNGS- LEHRE

Lehrbuch der Fundamentaltheologie
für Studierende, Religionslehrer und
Religionslehrerinnen

Be&Be

WOLFGANG KLAUSNITZER

CHRISTLICHE OFFENBARUNGSLEHRE

Lehrbuch der Fundamentaltheologie
für Studierende, Religionslehrer und
Religionslehrerinnen

www.bebeverlag.at

Be&Be

WOLFGANG KLAUSNITZER

CHRISTLICHE OFFENBARUNGSLEHRE

Lehrbuch der Fundamentalthologie für

Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen

Be&Be-Verlag: Heiligenkreuz 2016

ISBN 978-3-903118-14-0

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

Coverbild: #####

Gestaltung: AugstenGrafik, www.augsten.at

Druck auf: Munken Print 1.5, 90 g

Alle Rechte vorbehalten. Printed in EU 2016.

Be&Be

© Be&Be-Verlag Heiligenkreuz im Wienerwald, www.bebeverlag.at

Direkter Vertrieb:

Klosterladen Stift Heiligenkreuz

A-2532 Heiligenkreuz im Wienerwald

Tel.: +43-2258-8703-400, Fax: -401

E-Mail: bestellung@klosterladen-heiligenkreuz.at

www.klosterladen-heiligenkreuz.at

WOLFGANG KLAUSNITZER

CHRISTLICHE OFFENBARUNGSLEHRE

Lehrbuch der Fundamentaltheologie
für Studierende, Religionslehrer und
Religionslehrerinnen

www.bebeverlag.at

Inhalt

I. Einordnung	10
I.1. Das Fach Fundamentaltheologie – abgeleitet aus dem 1. Petrusbrief (3,15)	13
1) „Stets“	16
2) „Apologia“	17
3) „Jedem gegenüber“	18
4) „Logos“	23
I.2. Genealogie eines neuzeitlichen Traktates	30
1) <i>Die Renaissancetheologie (einschließlich der Reformation)</i>	34
2) <i>Die Aufklärungsapologetik</i>	35
3) <i>Die Tübinger Katholische Schule</i>	37
4) <i>Die Neuscholastik</i>	41
5) <i>Die aktuelle Situation</i>	42
I.3. Texte	44
2. Was heißt Glaube?	50
2.1. Glaube und Wissen im Alltagssprechen	50
2.2. Modelle des Verhältnisses von Glaube und Wissen zueinander	53
1) <i>Einheitsmodell</i>	53
2) <i>Auflösung des Einheitsmodells</i>	54
3) <i>Dualismus</i>	58
4) <i>Vaticanum I</i>	61

2.3. Was heißt „Glaube, glauben“ in der Fundamentaltheologie?	61
„Credo Deum“ (Gott als Inhalt)	62
„Credo Deo“ (Gott als Glaubensgrund bzw. als sich selbst bezeugende Autorität)	63
„Credo in Deum“ (Gott als Ziel)	63
„Fides quae“	65
„Fides qua“	71
2.4. Texte	86
3. Glaube biblisch	88
3.1. Römerbrief, Galaterbrief, Hebräerbrief	88
Abraham	90
Mose	92
Die Propheten	94
3.2. Das Glaubensverständnis im Alten Testament	97
3.3. Der Glaube im Neuen Testament	99
3.3.1. Der Glaube Jesu	101
1) Wortstatistik	103
2) Typisch für Jesus?	104
3) Glaube und Wunder	105
4) Glaube und Sündenvergebung	107
5) Der Glaube rechnet mit der Veränderung der Wirklichkeit	107
3.3.2. Der Glaube an Jesus Christus	108
1) Der irdische Jesus	113
2) Der historische Jesus	113
3) „Christologie von unten“ (Aufstiegs-, Aszendenz-, Erhöhungschristologie)	113
4) „Christologie von oben“ (Deszendenz-, Abstiegshristologie)	114
3.4. Texte	121

4. Die Gestalt Jesu von Nazaret	126
4.1. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung	126
1) <i>Die erste Suche nach dem historischen Jesus</i>	127
2) <i>Die zweite Suche (im Fachjargon: „New Quest“)</i>	135
3) <i>Die „dritte“ Suchbewegung („Third Quest“)</i>	138
4) <i>Ein neuer Trend?</i>	144
4.2. Die Basileia-Botschaft Jesu	153
<i>Zusammenfassung</i>	159
4.3. Quellen und historische Fakten	165
4.3.1. Quellen	165
<i>Außerchristliche Zeugnisse</i>	165
<i>Biblische Zeugnisse (zu einer Biographie Jesu)</i>	179
<i>Christliche Schriften außerhalb des Kanons des Neuen Testaments</i>	183
4.3.2. Kriterien zur Entdeckung eines historischen Gesamtbildes	191
4.3.3. Historische Fakten	197
<i>Nazaret und Galiläa</i>	197
<i>Verkündigung und Wunder</i>	202
<i>Ethik</i>	209
<i>Jünger und Nachfolge</i>	213
<i>Jerusalem und Tempelprotest</i>	218
<i>Das letzte Abendmahl</i>	222
<i>Prozess und Hinrichtung</i>	228
4.3.4. Die religiösen Gruppen zur Zeit Jesu	229
1) <i>Jüdisches Leben</i>	230
2) <i>Die Essener</i>	234
3) <i>Die Pharisäer</i>	236
4) <i>Die Zeloten</i>	238
5) <i>Die Sadduzäer</i>	240
6) <i>Weitere Gruppen</i>	241
4.4. Texte.....	243

5. Jesus von Nazaret in der Außensicht und im christlichen Bekenntnis	246
5.1. Außensicht Jesu.....	246
5.1.1. Jesus als jüdische Möglichkeit	246
5.1.2. Jesus bei neueren Philosophen.....	249
1) <i>Karl Jaspers (1883–1969)</i>	249
2) <i>Ernst Bloch (1885–1977)</i>	252
3) <i>Milan Machovec (1925–2003)</i>	256
5.1.3. Jesus in den Weltreligionen	259
1) <i>Islam</i>	259
2) <i>„Hinduismus“ (bzw. das Kollektiv der indischen Religionen)</i>	279
3) <i>Buddhismus</i>	285
5.2. Der „Kyrios“ bzw. der Auferstandene	288
5.2.1. Das Jesusbild in den Evangelien und bei Paulus.....	289
5.2.2. Die Diskussion um die Auferstehung	293
<i>Hermeneutische Vorbemerkungen</i>	298
<i>Deutungen der Entstehung des Osterglaubens</i>	301
5.2.3. Die neutestamentlichen Aussagen zur Auferstehung	307
<i>Die Bekenntnisformeln</i>	308
<i>Die Erzähltradition</i>	310
4.3. Texte	316
6. Das Offenbarungs- und Glaubensverständnis in der Theologiegeschichte bis in das 19. Jahrhundert	323
6.1. Drei Modelle des Verständnisses von Offenbarung.....	325
1) <i>„Epiphanisches Offenbarungsverständnis“</i>	325
2) <i>„Instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis“</i>	327
3) <i>„Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes“</i>	328

6.2. Herkunft und Herrschaft des instruktionstheoretischen Modells	329
6.3. Analysis fidei.....	336
6.4. Das Projekt der Aufklärung.....	339
1) <i>Anthropozentrik</i>	340
2) „ <i>Mein gnädiger Gott</i> “	341
3) <i>Mystik und Gotteserfahrung</i>	342
4) <i>René Descartes (1596–1650)</i>	342
6.5. Die philosophisch-theologische Situation des 19. Jahrhunderts.....	356
6.5.1. Rationalismus.....	357
6.5.2. Traditionalismus (Fideismus)	367
6.5.3. Semirationalismus.....	370
6.5.4. Katholische Reaktion	373
6.6. Texte.....	375
7. „Dei Filius“ (Vaticanum I)	379
7.1. Vorgeschichte des Konzils	379
7.2. Textanalyse	383
<i>Kapitel 1</i>	385
<i>Kapitel 2</i>	385
<i>Kapitel 3</i>	387
<i>Kapitel 4</i>	389
7.3. Texte.....	390
8. Auf dem Weg zu einem umfassenden Offenbarungsverständnis	407
8.1. Die Immanenzapologetik.....	407

8.1.1. Maurice Blondel	407
8.1.2. John Henry Newman.....	416
8.2. Modernismusdebatte	423
8.3. Nouvelle Théologie	434
8.4. Texte	441
9. „Dei Verbum“ (Vaticanum II) im Widerstreit.....	451
9.1. Der Text der Offenbarungskonstitution.....	451
1) <i>Modell 1: Offenbarung und Glaube im Kontext der Theologie vom „Wort Gottes“.....</i>	<i>454</i>
2) <i>Modell 2: Offenbarung als Übermittlung einer Summe von Sätzen.....</i>	<i>459</i>
9.2. Der Fundamentalismus als unzulässiger Ausweg	466
9.2.1. Herkunftsgeschichte	467
9.2.2. Das Problem des Fundamentalismus	471
9.3. „Fides et Ratio“	481
9.3.1 Hintergrund.....	481
9.3.2. Der Text der Enzyklika	484
9.4. Texte	491
Grundlegende Literatur.....	507
1. Lehrbücher der Fundamentaltheologie.....	507
2. Theologische Erkenntnislehre	508
3. Offenbarung.....	509
4. Glaube und Wissen.....	512
Register	514

1. Einordnung

Am 24. April 1870, als auf dem Vaticanum I die Dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ über den katholischen Glauben zum Thema des Verhältnisses von Glaube und Wissen mit den vier Überschriften „Gott als Schöpfer aller Dinge“, „Die Offenbarung“, „Der Glaube“ und „Glaube und Vernunft“ verabschiedet wurde, kommentierte ein amerikanischer Bischof und Konzilsvater: „Man findet darin einige dunkle Feststellungen aus dem Bereich der Metaphysik, die nur wenige Leser verstehen werden und die ganz gewiss noch nie ein anderes Gehirn beschäftigt haben als das irgendeines deutschen Philosophen, gegen den allein sie offenbar gerichtet sind. Alles Übrige ist eine recht hausbackene Theologie.“ Vielleicht denken manche Gymnasiasten und Gymnasiastinnen oder Theologiestudierende ähnlich, wenn sie sich mit dem Text dieses Konzils oder überhaupt mit der fundamentaltheologischen Fragestellung „Glaube und Wissen“ bzw. mit dem fundamentaltheologischen Traktat „*Offenbarung*“ (traditionell: „*demonstratio christiana*“) zu beschäftigen haben. Aber es handelt sich in der Diskussion um das Verhältnis der beiden Erkenntniswege Glaube (vermittelt durch die Offenbarung) und Wissen (in der Anwendung und aufgrund der Vernunft) nicht um ein staubtrockenes akademisches Glasperlenspiel. Die jeweils von Christen und Christinnen gegebene Antwort entscheidet, ob das Christentum sich in einer bestimmten Geschichtsepoche oder in einer konkreten Gesellschaft darstellt als das Gericht über die in Dunkelheit oder Irrtum befallene „Welt“ oder als Gruppe von Menschen, die sich in Treue zur eigenen Botschaft, aber auch sensibel für die Fragen einer Epoche mit allen Menschen gemeinsam aufmachen zu einem Weg hin zur umfassenden Wahrheit Gottes.

Der christliche Glaube erhebt den Anspruch, durch die Offenbarung Gottes ein Wissen von Gott und dem Menschen zu haben, das sich der Mensch sagen lassen muss. Umgekehrt deklariert sich spätestens seit René Descartes (1596–1650) und der Aufklärung die autonome Vernunft des Menschen als das Letztkriterium für die Erkenntnis und die Humanisierung der mensch-

1 The Letters of Bishop McQuaid from the Vatican Council, hrsg. v. Henry J. Browne, in: CHR 41 (1956) 408–441, 423: „There are some obstruse metaphysical points which few can fathom and certainly will never trouble the brains of any but a German Philosopher for whose especial benefit they seem to have been made. The rest is quite simple Theology.“ Deutscher Text: Roger Aubert, Vaticanum I (GÖK 12), Mainz 1965, 227.

lichen Lebenswelt. Wie ist das Verhältnis von Glaube aufgrund der göttlichen Offenbarung und Wissen mittels der menschlichen Vernunft zu bestimmen? Man kann es in der Gestalt eines Streites beschreiben. Das geht im Grunde auf Paulus zurück, der im 1. Korintherbrief die „Torheit“ des Kreuzes Christi der griechischen Weisheit (aber auch einem jüdischen Glauben, der die Bestätigung durch „Zeichen“ fordert) entgegenstellt (1 Kor 1,18–25). Der Apologet Tertullian (um 150–220) hat sogar die Auffassung vertreten, dass das Wissen der Welt, wie es sich z.B. verkörpert in der Athener Akademie, mit der Heilsgeschichte Gottes, die sich im Leben und Sterben Jesu und in der auf seiner Auferstehung gegründeten Gemeinde in Jerusalem bezeugt, nichts zu tun habe, und dass es eine „vernünftige“ Begründung des Glaubens nicht gebe². Das hat dann manchmal im christlichen Denken zu einer Berührungsscheu gegenüber dem sogenannten „weltlichen“ Wissen geführt. Die bedeutenden Theologen aller Jahrhunderte haben sich immer gegen diese intellektuelle Gettoisierung gewehrt. Der Dominikanertheologe Albert der Große (um 1200–1280) schildert am Ende eines seiner Aristoteleskommentare bestimmte Gegner innerhalb und außerhalb des eigenen Ordens, die allzu früh von der Begrenztheit der menschlichen Vernunft reden³: „Da sie in ihrer Faulheit solche Idioten sind, suchen sie, um nicht als Idioten zu gelten, denen, die wissenschaftlich über ihnen stehen, etwas anzuhängen. Solche Leute haben den Sokrates getötet, haben den Platon aus Athen in die Akademie gejagt, haben gegen Aristoteles gearbeitet und ihn zur Auswanderung

2 Tertullians rhetorische Frage: „Was ist Athen für Jerusalem?“ steht in: *De praescriptione haereticorum* VII 9 (SC 46, 98): „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?“ Der Satz: „Credo quia absurdum“, der Tertullian zugeschrieben wird, findet sich in dieser Form bei ihm nicht: Gottlieb Söhngen, *Credo, quia absurdum*, in: *LThK*² 3, 89. Zu Tertullians Frage: Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt 1980, 171f; auch: Paul Brantley, *From Athens to Jerusalem and Points Beyond: The Continuing Search for an Integrated Faith*, in: *Journal of Research on Christian Education* 3 (1994) 7–12.

3 Alberti Magni Opera omnia, hrsg. v. Auguste Borgnet, Bd. 8, Paris 1891, 803f. Zitat: Georg Schwaiger, „Diener des Wortes“ (Lk. 1,2) oder Größe und Grenze der Theologen, in: *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit*, FS für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Carsten Nicolaisen und Dorothea Wendebourg, Stuttgart 1986, 177–188, 185. Ebd. referiert Schwaiger zur Illustration der gerne von manchen „Frommen“ in Anspruch genommenen Grenze in der Theologie einen Vers aus dem katholischen Deutschland des 19. Jahrhunderts zum Streit zwischen Georg Hermes (Bonn) und Heinrich Klee (Bonn und München): „Zum Adler Hermes sprach einst Klee, die Taube:/ Wo die Vernunft am Ende, dort beginnt der Glaube!/ Recht wohl – gab Adler Hermes Klee, der Taube, drauf:/ Allein wo du zu denken aufhörst, höre ich nicht auf.“

gezwungen.“ Im 19. Jahrhundert hat der aus Bamberg stammende Theologe Johann Josef Ignaz von Döllinger (1799–1890) zumindest für den gläubigen Theologen ein entgegengesetztes Programm artikuliert⁴: „Es ist das schöne Vorrecht der echten Theologie, dass sie alles, was sie berührt, in Gold verwandelt, oder gleich der Biene auch aus Giftpflanzen reinen erquickenden Honig zu ziehen vermag. *Jeder Irrtum, jede falsche Lehre nimmt für sie den Charakter einer Einwendung an, welche sie zu beantworten, einer Dissonanz, welche sie in Harmonie aufzulösen hat. Erst dann, wenn die Theologie die Lösung nicht gibt oder unrichtig gibt, wird der Irrtum theologisch gefährlich. ... Also tiefer graben, emsiger, rastloser prüfen, und nicht etwa furchtsam zurückweichen, wo die Forschung zu unwillkommenen, mit vorgefassten Urteilen und Lieblingsmeinungen nicht vereinbaren Ergebnissen führen möchte, das ist die Signatur des echten Theologen.* Er wird nicht gleich scheu und ängstlich den Fuß zurückziehen, als ob er auf eine Natter getreten wäre, und die Flucht ergreifen, wenn ihm einmal ein bisher für unantastbar gehaltener Satz in dem dialektischen Prozess seiner Untersuchung sich zu verflüchtigen scheint oder eine vermeinte Wahrheit in Irrtum sich zu verkehren droht. Jenen Wilden wird er doch nicht gleichen wollen, welche eine Eklipse nicht sehen können, ohne in Angst zu geraten für das Schicksal der Sonne. ... Da wir gläubige Theologen sind, so wissen wir, dass auch die schärfste Prüfung nur immer wieder zur Bestätigung der richtig verstandenen kirchlichen Lehre ausschlagen werde. Wir wissen auch, dass unsere Geistesarbeit *für jene Kirche und in jener Kirche* vollbracht wird, welcher *der göttliche Geist* sich niemals entzieht.“

Das Buch ist konzipiert zur Vorbereitung auf die Prüfung in Fundamentaltheologie für die Masterstudiengänge Katholische Theologie und für die Lehramtstudiengänge Katholische Religionslehre. Es behandelt den fundamentaltheologischen Traktat „Offenbarung“ bzw. die klassische „demonstratio christiana“. Vom Verfasser lag dazu bisher das Buch „Glaube und Wissen“⁵ vor, das jetzt grundlegend überarbeitet, ergänzt und mit dem neuen Titel versehen worden ist. Eine zusätzliche Aktualität hat das Thema durch die

4 Wolfgang Klausnitzer, Döllingers Theologierede vom 28. September 1863 in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext, in: *Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890)*, hrsg. v. Georg Denzler und Ernst Ludwig Grasmück, München 1990, 417–445. Der Text der Rede „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“: Johann Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie 2), Graz 1969, 227–263, hier 253–255.

5 Wolfgang Klausnitzer, *Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg (1999) ²2008.

1998 veröffentlichte Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II. „an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft“⁶ erhalten, die man geradezu als das philosophisch-theologische bzw. fundamental-theologische Vermächtnis des Papstes ansehen kann. Die Grundfrage lautet: Sind Glaube (mittels der göttlichen Offenbarung) und Wissen (mittels der menschlichen Vernunft) zwei unterschiedliche Zugänge zu Wissbarem und zur Wahrheit, die sich per definitionem gegenseitig ausschließen, oder lassen sie sich in irgendeiner Form miteinander vermitteln?

I.1. Das Fach Fundamentaltheologie – abgeleitet aus dem 1. Petrusbrief (3,15)

Die katholische Theologie, so wie sie heute an kirchlichen Hochschulen und staatlichen Fakultäten vertreten wird, gliedert sich nach einem geschichtlichen Differenzierungsprozess in verschiedene Bereiche und unterschiedliche Disziplinen. Man unterscheidet gewöhnlich zwischen der

1. Biblischen Theologie: Altes Testament, Neues Testament;
2. der Historischen Theologie: Kirchengeschichte;
3. der Praktischen Theologie: Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Religionspädagogik; und
4. der Systematischen Theologie: Dogmatik, Moraltheologie, Christliche Soziallehre und Fundamentaltheologie⁷.

Fundamentaltheologie gehört also zur Systematischen Theologie.

6 Enzyklika Fides et Ratio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (14. September 1998) (VApS 135), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998.

7 Vereinzelt differieren die Zuordnungen. Zum Beispiel wird Christliche Soziallehre verschiedentlich zur Praktischen Theologie gezählt. Auch werden in neuerer Zeit manchmal Fächer zusammengelegt (Dogmatik oder Pastoraltheologie mit Liturgiewissenschaft) oder noch weiter spezifiziert (Christliche Soziallehre und Religionssoziologie, Pastoraltheologie und Kerygmatik oder Homiletik, Fundamentaltheologie und Theologie der Ökumene oder vergleichende Religionswissenschaft).

Was ist ihre Aufgabe oder (in theologischer Sprache) worin besteht ihr Formalobjekt?

Die Fundamentaltheologen und -theologinnen greifen zur Legitimation ihrer Arbeit gerne auf 1 Petr 3,15 zurück. In der Einheitsübersetzung lautet die Stelle:

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ Die Einheitsübersetzung verdeckt einige Nuancen. Der griechische Text heißt in wörtlicher Übersetzung: „(Seid) bereit *stets* zur *Apologia* (Apologie) *jedem gegenüber*, der euch fragt nach dem *Logos* (Grund, Begründung, auch Wort) der Hoffnung, die in euch ist.“ Brisanz erhält dieser Satz vor dem Hintergrund des 1. Petrusbriefes⁸.

Der 1. Petrusbrief ist verfasst gegen Ende des 1. Jahrhunderts. Er ist gerichtet an eine Gemeinde oder an Gemeinden in Kleinasien im Missionsgebiet des Paulus (1 Petr 1,1): „An die Auserwählten, die als Fremde verstreut in Pontus, Galatien, Kappadozien, der Provinz Asien und Bithynien leben.“ Die Adressaten sind von außen durch Verfolgung und Diskriminierung und (deswegen?) von innen durch Spaltung und Abfall gefährdet. Die Botschaft des Briefes lautet: Ihr Christen seid und bleibt eine kleine Gruppe von Außenseitern⁹. Das wird sich nie ändern. Das Fremd-Sein in der Diaspora und das Scheitern gehören zum Christenleben. Auch Jesus starb ja am Kreuz (vgl. 1 Petr 2,21). Was ihr bestenfalls erreichen könnt, ist, dass die Außenstehenden euch tolerieren, d.h. nicht verfolgen, wenn ihr sie durch soziales Engagement von eurer gesellschaftlichen Nützlichkeit überzeugt (1 Petr 2,15). Die Diakonie ist also der Rechtfertigungsgrund für die Akzeptanz oder wenigstens für die Toleranz der Christen in einer nichtchristlichen Diaspora. Die Christen, an die sich der 1. Petrusbrief richtet, mussten sehr real mit der Möglichkeit leben, dass man sie aus heiterem Himmel vor ein Gerichtstribunal zitierte oder schleppte allein deshalb, weil sie den Namen Christi trugen. Wie wir aus dem Briefwechsel, den Plinius der Jüngere zu Beginn des 2. Jahrhunderts mit Kaiser Trajan führte, und aus den Schriften des Tertullian wissen, genügte es in der Situation der Verfolgung der ersten Jahrhunderte der

8 Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993, 268–277. Dazu: Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort, 48–50.

9 So Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (Anm. 8), 268. Ähnlich: Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.

Christentumsgeschichte (und übrigens auch noch in späteren Zeiten der Verfolgung) in der Regel zur Verurteilung, wenn einer oder eine öffentlich bekannte: „Ich bin Christ bzw. Christin.“ In eine solche Situation hinein ist der zitierte Satz gesagt. Es geht also im 1. Petrusbrief und speziell in 1 Petr 3,15 nicht um eine Theologie, die rein spekulativ im Gelehrtenstübchen oder am Schreibtisch ausgedacht wird. Es geht auch nicht um eine Kurzzusammenfassung des Glaubens, etwa in Form eines Katechismus oder eines dogmatischen Lexikons, für theologische Multiplikatoren oder religiös-theologische Letzt- und Endverbraucher. Es geht um den Kern der Hoffnung, für den man notfalls alles andere aufzugeben bereit ist. Der Satz ist deshalb eine Aufforderung an jeden Christen und an jede Christin, nicht bloß an Experten und Profis.

In verschiedenen Stufen¹⁰ über die christlichen Apologeten (Verteidiger) des 2. und 3. Jahrhunderts, die Theologen der Frühscholastik (Anselm von Canterbury¹¹ [1033/1034–1109]) und der Hochscholastik (Thomas von Aquin¹² [1225/1226–1274]) und die Auseinandersetzungen der Reformationszeit und der Aufklärung entwickelt sich dann im 19. Jahrhundert im Zuge der zunehmenden Spezialisierung der Theologie das Fach Fundamentaltheologie (zunächst als ein spezifisches Proprium katholischer Theologie). Der erste Fachvertreter ist Johannes Nepomuk Ehrlich (1810–1864), der Autor einer „Fundamental-Theologie“ in zwei Teilen¹³ und von 1857 bis 1864 Inhaber eines

10 Zur Geschichte des Faches Fundamentaltheologie vgl. die Artikel von Wilhelm Geerlings, Gerhard Larcher und Johann Reikerstorfer in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, 217–264; Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 13–27.

11 Die Formel „Fides quaerens intellectum (der Glaube, der mittels der menschlichen Vernunft eine Einsicht in seinen Inhalt sucht)“ war der ursprünglich vorgesehene Titel des Proslogion, einer der Hauptschriften Anselms. In einer verbalen Fassung formuliert Anselm das Bekenntnis: „Credo ut intelligam (Ich glaube, damit ich einsehe).“

12 In der *Summa contra Gentiles* (Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, Lateinisch und deutsch, 4 Bde. [Bd. 1, hrsg. und übersetzt v. Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit v. Leo Dümpelmann; Bd. 2, hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. Karl Albert und Paulus Engelhardt; Bd. 3/1, hrsg. und übersetzt v. Karl Allgaier, lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen v. Leo Gerken; Bd. 3/2, hrsg. und übersetzt v. Karl Allgaier; Bd. 4, hrsg., übersetzt und mit einem Nachwort versehen v. Markus H. Wörner], Darmstadt [1974–1996] Sonderausgabe 2001) und in der ersten Quaestio der *Summa Theologica* (Sth I qu. 1 art. 1–8).

13 Johannes Nepomuk Ehrlich, *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als I. Theil der Fundamental-Theologie*, Prag 1859; ders., *Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte. II. Theil der Fundamental-Theologie*, 2 Hefte, Prag 1860. 1862.

Lehrstuhls für Fundamentaltheologie in Prag¹⁴. Ehrlich war wesentlich beeinflusst von Johann Sebastian von Drey (1777–1853)¹⁵ (Katholische Tübinger Schule) und Anton Günther (1783–1863)¹⁶ (Katholische Wiener Schule). Von Anfang an hat die Fundamentaltheologie die Stelle 1 Petr 3,15 als ihre eigentliche Magna Charta und Aufgabenbeschreibung für sich reklamiert – im Wissen darum, dass die Stelle natürlich immer noch für jeden Christen gilt. Vier Aspekte scheinen mir wichtig:

1) „Stets“

Es handelt sich um einen Dauerauftrag. „Jederzeit“ muss einer oder eine in der Lage sein und sich deswegen dafür kompetent machen, für den Glauben einzustehen. Im Grunde beschreibt diese Forderung das Christentum als konfessorische und als missionarische Religion: Wir haben einen Auftrag zu einer Botschaft für die Welt, auch wenn der Verfasser des 1. Petrusbriefes sich über eine weitgestreute und umfassende Akzeptanz dieser Botschaft keine Illusion macht. Madeleine Delbrêl (1904–1964), eine bedeutende Schriftstellerin und Mystikerin des französischen Katholizismus in der Neuzeit, hat das so formuliert: Wir Christen haben angesichts der gesellschaftlichen Situation von heute nur eine Wahl, zu missionieren oder zu demissionieren¹⁷.

Ein Nachtrag: ders., *Apologetische Ergänzungen zur Fundamental-Theologie*, 2 Hefte, Prag 1863. 1864.

- 14 Max Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, 331–402, 345²⁹. 347³⁷, und Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 81, weisen darauf hin, dass das Wort „Fundamentaltheologie“ schon vor Ehrlich begegnet.
- 15 Johann Sebastian von Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, 3 Bde., Mainz 1838–1847; Bd. 1: ²1844; Bd. 2: ²1847; Nachdruck: Frankfurt 1967. Vgl. Eberhard Tiefensee, *Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777–1853)*, Leipzig 1988.
- 16 Anton Günther, *Gesammelte Schriften*, 9 Bde., Nachdruck: Frankfurt 1968. Vgl. Franz Wolfinger, Art. Günther, Anton, in: *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Wilfried Härle und Harald Wagner, München ²1994, 121f. Günther hatte keinen Lehrstuhl inne, sondern wirkte als Privatgelehrter.
- 17 Madeleine Delbrêl, *Christ in einer marxistischen Stadt*, hrsg., und eingeleitet von Viktor Conzemius, Frankfurt 1974, 110: „... ein christliches Leben im marxistischen Milieu bleibt schwerlich auf halbem Weg stehen; entweder wird es ein kühnes apostolisches Unternehmen oder es hört früher oder später auf, christlich zu sein.“ Literatur: Christine de Boismarmin, *Ein Leben unter Menschen, die Christus nicht kennen*, München 1986; Katja Boehme, Madeleine Delbrêl. *Die andere Heilige*, Freiburg ²2005.

2) „Apologia“

Das griechische Wort „Apologia“ bezeichnet die Verteidigung oder Rechenschaftsablage gegen Beschuldigungen oder Verdächtigungen. Literarisch beschreibt dieses Wort die Gattung der Verteidigungsschriften, die auch im außerchristlichen Bereich vorkommen. Bekannte Beispiele sind Platons Apologia des Sokrates, die „Apologia contra insipientem Gaunilonem“ (nach 1078) des Anselm von Canterbury gegen den Angriff seines Ordensbruders Gaunilo auf sein Gottesargument im „Proslogion“, Philipp Melancthons „Apologia Confessionis Augustanae“ (1531), die Verteidigung der „Confessio Augustana“ gegen die „Confutatio“ der „altgläubigen“ Kontroverstheologen auf dem Augsburger Reichstag, die „Apologia Ecclesiae Anglicanae“ (1559) von John Jewel, Bischof von Salisbury, die Rechtfertigung der Position der englischen („anglikanischen“) Kirche gegen römische Kontroverstheologen, die „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ (entstanden zwischen 1736 und 1768, teilweise posthum ediert 1774–1778 von Gotthold Ephraim Lessing mit dem Titel „Fragmente eines Ungenannten“) von Hermann Samuel Reimarus zur Verteidigung der Auffassungen der Deisten und ihrer Offenbarungskritik und John Henry Newmans „Apologia pro Vita sua“ (1864), eine Rechenschaftsablage des katholischen Newman angesichts der Infragestellung seiner persönlichen Ehrlichkeit und Integrität. Aus der frühen Christentumsgeschichte sind zu nennen die situationsbezogenen Veröffentlichungen der christlichen Apologeten. Der Titel „Apologie“ wurde im 19. Jahrhundert auch von manchen Vertretern der schulwissenschaftlichen Disziplin der Apologetik (als Bezeichnung eines Aufgabengebietes der Fundamentaltheologie oder dieser selbst) für die Darstellung ihrer Argumentation verwendet¹⁸. In 1 Petr 3,15 meint „Apologia“ eine Verteidigung, die auch vor Gericht Bestand haben kann, die mit Argumenten auf ganz konkrete Einwände und Vorwürfe reagiert, die die Fragen der Außen- und Fernstehenden ernstnimmt, weil sie weiß, dass das Ausweichen sehr existenzielle Risiken birgt. Es geht um eine vor der Vernunft plausible Argumentation, die gerade auch für Außenstehende nachvollziehbar ist. Damit beschreibt sich das Christentum in seinem Wesen als Religion

18 Franz S. Hettinger, Apologie des Christentums, 2 Bde. Freiburg 1863–1867 (5 Bde., 1914–1918; Neudruck: 1923); Albert Maria Weiß, Apologie des Christentums, 5 Bde., Freiburg 1878–1889 (1905–1906; Neudruck: 1923); Paul Schanz, Apologie des Christentums, Freiburg 1887–1888 (1903–1906); Herman Schell, Apologie des Christentums, 2 Bde., Paderborn 1901. 1905.

des Dialogs gerade auch mit den Fern- und Außenstehenden. Nicht zu vereinbaren mit dieser geforderten Bereitschaft zur „Apologia“ scheinen mir deshalb Haltungen des Dezisionismus („Das *ist* eben so“), des Fundamentalismus („Das steht so in der Bibel“ oder: „Das *ist* das Dogma und ein Dogma ist schlicht zu glauben“) und des Rückzugs ins katholische oder christliche Getto. In der Kirchengeschichte haben Theologen immer wieder mal den Vorschlag gemacht, angesichts des Unverständnisses der Welt eben einfach die Kommunikation mit ihr abzubrechen. Tertullians schon zitierte mürrisch-rhetorische Frage: „Was ist Athen für Jerusalem?“¹⁹, die aufgrund einer postulierten Transvernünftigkeit oder gar Absurdität des Glaubens keinen gemeinsamen Grund zwischen den Erfahrungen und Einsichten des „weltlichen“ Wissens und des Glaubens mehr erkennt, hat in der Geschichte des Christentums und in *allen* Kirchen immer wieder eine Tertullian durchaus beipflichtende Antwort erhalten¹⁹. Das Projekt der Fundamentaltheologie stellt demgegenüber den Versuch dar, nachzuweisen, dass diese These als Ausgangspunkt des Glaubens nicht zutrifft und dass die christliche Botschaft gerade nicht absurd oder widervernünftig ist, sondern dass es gute Gründe gibt, zu glauben.

3) „Jedem gegenüber“

Dieser „jeder“ ist in der Situation des 1. Petrusbriefes zunächst der böswillige Gegner und die bestenfalls indifferente Obrigkeit. Dieser „jeder“ ist aber auch der unsicher gewordene Bruder und die ratlos suchende Schwester, die schon auf dem Weg aus der christlichen Gemeinschaft hinaus sind. Die genaue Unterscheidung von „drinnen“ und „draußen“ war bereits bei Augustinus fließend, der aus eigener Erfahrung wusste, dass viele, die (noch) drinnen (= in der Kirche) zu sein scheinen, tatsächlich

¹⁹ Berger, *Der Zwang zur Häresie* (Anm. 2), 171f, hat 1979 (deutsche Übersetzung 1980) darauf hingewiesen, dass die Frage heute viel umfassender als zu Tertullians Zeit zu stellen (und zu beantworten) ist: „Athen hat für Jerusalem eine schreckliche Menge an Dingen bedeutet, angefangen mit dem kühnen Prolog des Johannes-Evangeliums, in dem die griechische Idee des *logos* mit dem jüdischen Messias gleichgesetzt wird ... Heutzutage schließt die Ökumene ... die Menschheit als Ganzes ein. In dieser neuen ‚Ökumenizität‘ wird die relative Nachbarschaft von Athen und Jerusalem weit offenkundiger. ... Was die Religionsgeschichte der Menschheit angeht, so ist keine Polarität bedeutsamer, signifikanter als die zwischen Indien und Vorderasien. Und eine ganz andere Frage tritt heute in den Vordergrund, nämlich die dringliche, bedrückende Frage: *Was bedeutet Benares für Jerusalem?* Der künftige Kurs der Religion hängt zum großen Teil von der Antwort auf *diese* Frage ab.“

draußen sind, und viele, die (noch) draußen (= außerhalb der Strukturen des kirchlich verfassten Christentums) zu sein scheinen, in Tat und Wahrheit drinnen sind²⁰. In der geschichtlichen Entwicklung des Christentums wurde dieser „jeder“ dann differenziert: Es sind nach „innen“ die Mitkatholiken. Hier spricht die Tradition z.B. von den „rudes“. Das lateinische Wort „rudis“, deutsch: unbearbeitet, roh, ungebildet, unkundig, bezeichnet z.B. bei Augustinus in seiner Schrift „De catechizandis rudibus“ Christen, die noch in Grundkenntnissen der christlichen Lehre unterwiesen werden müssen. Dazu gehören auch die „simplices“, die Schlichten, Einfachen, d.h. Christen, die sich aufgrund ihres Alters, fehlender Begabung oder ihrer Lebensumstände keine Kenntnisse der Theologie angeeignet haben oder aneignen konnten, aber unter Umständen in selbstverständlicher und großer Treue am Glaubensleben teilhaben und das Christentum praktisch verwirklichen. Ein Beispiel dafür ist etwa das bei Bonaventura (ca. 1217–1274) zitierte alte Mütterchen. Eine solche tiefgläubige Frau habe wegen ihres praktischen Engagements im Gebet und in der Diakonie mehr „Weisheit“, so meint der franziskanische Theologe, als in der theoretischen Gotteserkenntnis herausragende Gelehrte²¹. Zu den Adressaten des fundamentaltheologischen Diskurses nach „innen“ sind sicherlich auch zu rechnen die suchenden, enttäuschten, frustrierten, aber auch die ihrer Sache zu sicheren Katholiken. Die deutschen Bischöfe haben 1992 in einem Schreiben „über den priesterlichen Dienst“²² in der christlichen Großgemeinde drei Gruppen von Christen unterschieden, nämlich Menschen, „(1) die zum Glauben und zum entschiedenen Mittun in der Kirche noch unterwegs sind, ... (2) die nur irgendwie ein Interesse am christlichen Glauben und an der Kirche haben (Das wären wohl etwa die „treuen“ Fernstehenden, die aber noch ihre Kirchensteuer zahlen; Anm.

20 Augustinus, Sermo 354, Par. 2 (PL 39, 1564): „... non solos eos inimicos nostros putare debemus, qui aperte foris sunt. Multo enim peiores sunt *qui intus videntur, et foris sunt* (Hervorhebung W.K.)“; Enarrationes in Psalmos 106, 14 (PL 97, 1428; CCL 40): „Quam multi non nostri adhuc quasi intus, et quam multi nostri adhuc quasi foris? *Novit Dominus qui sunt eius* (2 Tim 2,19). Et illi non nostri qui intus sunt, quando occasiones invenerint, exeunt; et illi nostri qui foris sunt, quando occasiones invenerint, redeunt.“ Er formuliert auch das Diktum von den „latentes sancti“ (= den verborgenen oder geheimen Heiligen) in der Zeit vor Jesus Christus (De catechizandis rudibus 40: PL 40, 339 = CCL 46).

21 Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 380.

22 Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst (24. September 1992), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, 25f.

W.K.) oder (3) auch nur eine vage religiöse Sehnsucht“²³. Nach „außen“ sind die Adressaten des fundamentaltheologischen Diskurses die Nichtkatholiken, die aber doch an Christus glauben, die Nichtchristen in anderen Religionen, die dennoch an „Gott“ glauben, und die grundsätzlich Nichtgläubenden.

Daraus entstehen nun drei Aufgaben und drei Traktate. Diese traditionelle Dreiteilung hatte schon Pierre Charron (1541–1603) in seinem Werk „Les trois veritez contre les (in späteren Auflagen: „tous“; Anm. W.K.) athées, idolatres, juifs, mahumetans, heretiques et schismatiques. Le tout traicté en trois livres“ (Bordeaux 1593) vorweggenommen. Die klassische Fundamentaltheologie, zumal zwischen den beiden vatikanischen Konzilien, war in drei Argumentations- oder Beweisschritte, sogenannte „demonstrationes“ (Aufweise, Beweisgänge), aufgebaut, nämlich die „demonstratio religiosa“, die „demonstratio christiana“ und die „demonstratio catholica“. In der Durchführung entstanden zwei Grundformen der Fundamentaltheologie, die „romanische“²⁴ und die „deutsche“ Form. Beide bedienten sich des skizzierten Dreischrittes. Der Unterschied lag vor allem darin, dass die romanische Form zusätzlich eine Theologische Erkenntnis- und Prinzipienlehre behandelte, während sie die religionsphilosophischen Themen ausgrenzte, da diese ihrer Ansicht nach nicht zur Fundamentaltheologie gehörten. Die deutsche Form nahm in der „demonstratio religiosa“ die Anliegen der Immanenzapologetik auf, die im Anschluss an Maurice Blondel entwickelt worden war. Es wird also neben Gott bewusst der Mensch als der potentielle „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner) in den Blick genommen. Eine Theologische Erkenntnislehre im Sinne einer Darstellung der Prolegomena des Glaubens und der Theologie ist hier nicht vorgesehen. Ein wenig überraschend hatte das „Handbuch der Fundamentaltheologie“, das in der ersten Auflage von 1985–1988 in vier Bänden erschienen war, ganz konsequent den klassischen Traktataufbau (unter Einschluss der Theologischen Erkenntnislehre) vorgelegt. Er ist auch bei den anderen deutschsprachigen Lehrbüchern der

23 Zu der Auflösung „konfessioneller Sozialmilieus“ seit Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts und dem korrespondierenden Phänomen der „partiellen Identifikation“: Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 165–210, mit einigen Hinweisen für eine dadurch herausgeforderte neue Praxis der Kirche. Kehl greift in seiner Analyse auf die religionssoziologischen Diagnosen von Franz Xaver Kaufmann und Karl Gabriel zurück.

24 Gemeint sind die apologetischen und fundamentaltheologischen Handbücher der romanischen Länder.

Fundamentaltheologie seit 1985 sichtbar²⁵. In der historischen Abfolge ist die Chronologie der einzelnen Schritte genau umgekehrt zu der heutigen Aufbau-
logik entstanden. Die „demonstratio catholica“ gewinnt ihre Ursprungs-
form in der kontroverstheologischen Polemik gegen die Autoren der refor-
matorischen Christentümer im 16. Jahrhundert und die „demonstratio
christiana“ und die „demonstratio religiosa“ erhalten ihre Themen und die
spezifischen Akzentsetzungen durch die theologische Auseinandersetzung
mit der Proklamierung einer reinen Vernunftreligion in der Aufklärung des
17. und 18. Jahrhunderts und der Bestreitung der Existenz Gottes in der athe-
istischen Religionskritik des 18., 19. und 20. Jahrhunderts²⁶.

Die „demonstratio religiosa“ (im „Handbuch der Fundamentaltheo-
logie“ Band 1: „Traktat Religion“) behandelt die Themenfelder Religion,
Gott und Möglichkeit der Offenbarung und erörtert dazu (entsprechend
der „deutschen“ Form) die anthropologischen Voraussetzungen für den
Empfang einer potentiellen Offenbarung. Die vorrangigen Adressaten
dieses Diskurses sind die nichtglaubenden ausdrücklichen Atheisten
oder Agnostiker.

25 Hans Waldenfels behandelt in der „Kontextuellen Fundamentaltheologie“ alle vier Traktate, allerdings unter Vermeidung der Termini und etwas verschlüsselt: (Teil I: Theologie und ihr Kontext) Teil II: Grund: „Gott spricht“, Teil III: Weg: „Durch Jesus Christus, unseren Herrn“, Teil IV: Ort: „In der Gemeinschaft der Kirche“, Teil V: Erkenntnis: „Im Licht des Evangeliums“. Die „Fundamentaltheologie“ von Heinrich Fries hat keine Theologische Erkenntnislehre und folgt der „deutschen“ Form in drei Büchern, nämlich „Glaube und Glaubenswissenschaft“ (mit Überlegungen zur Hinordnung des Menschen auf eine geschichtlich ergehende Offenbarung), „Die Offenbarung“ und „Die Kirche“. Hansjürgen Verweyen übernimmt erklärtermaßen (Verweyen, Gottes letztes Wort, 28), allerdings ebenfalls etwas in Umschreibung, den klassischen Aufbau dreier Beweisgänge, wenn er analysiert, ob das Offenbarungsereignis „...vernehmbar?“ (Teil I), „... ergangen?“ (Teil II) und „... gegenwärtig?“ (Teil III) sei. Eine Theologische Erkenntnislehre hat bei ihm keinen geordneten systematischen Ort, sondern wird von Fall zu Fall dargestellt bzw. diskutiert (ebd., 33f). Jürgen Werbick gliedert: „Streitfall Religion“, „Streitfall Offenbarung“, „Streitfall Erlösung“ und „Streitfall Kirche“. Christoph Böttigheimer hat ebenfalls die vier Traktate. Etwas aus dem üblich gewordenen Gliederungsrahmen der deutschen Fundamentaltheologie fällt die „Fundamentaltheologie“ von Karl H. Neufeld, die in zwei Teilen die Themen Offenbarung („Jesus – Grund christlichen Glaubens“) und Kirche („Der Mensch – Bewusste Nachfolge im Volk Gottes“) behandelt.

26 Zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Traktate vgl. z.B. die Einleitungen und die Literaturangaben in den einzelnen Bänden des „Handbuchs der Fundamentaltheologie“.

Die „demonstratio christiana“ (Band 2: „Traktat Offenbarung“ des „Handbuches der Fundamentaltheologie“) diskutiert, wenn Einverständnis darüber besteht, dass Gott existiert, insbesondere das Thema der Konkretisierung der tatsächlichen Offenbarung in Jesus Christus als dem wahren Gesandten Gottes. Wo hat sich Gott geoffenbart? Welche Rolle spielt Jesus Christus in Gottes Geschichte mit dem Menschen? Die Menschen, mit denen dieses Gespräch geführt wird, sind die an „Gott“ oder eine Transzendenz Glaubenden, d.h. die Mitglieder anderer Religionen.

Die „demonstratio catholica“ (Band 3: „Traktat Kirche“) behandelt das Thema der Kirche. Wenn eine gemeinsame Glaubensüberzeugung vorausgesetzt werden kann, dass Gott sich in Jesus dem Christus geoffenbart hat, stellt sich ja weiter die durchaus unter Christen strittige Frage, ob Gott in Jesus Christus eine sichtbare Gemeinschaft mit bestimmten Elementen und Konstitutiva gestiftet oder gegründet hat. Die These des Vaticanum II, dass die römisch-katholische (im Sprachgebrauch des Konzils: die Katholische) Kirche eine sichtbare Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi sei (LG 8,2), schließt die Frage nach der Entstehung und den Wesenselementen der Kirche ein. Der Dialog darüber geschieht mit Christen, die keine römischen Katholiken sind, und ist in der ökumenischen Bewegung der Neuzeit in den ökumenischen Lehrgesprächen mit ihren Konsens- und Konvergenztexten und speziell in der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order)“ des Ökumenischen Rates der Kirchen institutionell beheimatet.

Die „Theologische Erkenntnislehre“ ist als vierte Aufgabe seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts der Fundamentaltheologie zugewachsen²⁷. Im „Handbuch der Fundamentaltheologie“ wird darunter „die theologisch zu erarbeitende Lehre von den Bedingungen, Strukturen und Regeln der kirchlichen Glaubenserkenntnis, insofern diese im Zusammenwirken der verfassungsmäßigen Interaktionsträger des Volkes Gottes sich ereignet“²⁸, verstanden. Es geht hier im Gespräch

27 Eine zusammenfassende Arbeit: Kern – Niemann, Theologische Erkenntnislehre.

28 Einleitung zu Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, XVIII (dort teilweise hervorgehoben).

der Katholiken und Katholikinnen untereinander um das Grundthema der Verbindlichkeit im Glauben. Wie lässt sich der Verpflichtungscharakter des Wortes Gottes in den fünf Bezeugungsinstanzen der Offenbarung, d.h. der Schrift, der Tradition, den Äußerungen des Lehramtes, der Rezeption im „Consensus fidelium“ (der Übereinstimmung der Glaubenden) und der Arbeit der Theologie, eruieren?

Das Vaticanum II hat diese Stufung des fundamentaltheologischen Gespräches in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ (LG 14–16) abgebildet. Die drei Artikel behandeln die ganze Menschheit in konzentrischen Kreisen, die um Christus, das „Licht der Völker (Lumen Gentium)“ (LG 1), angeordnet sind. Sie beginnen mit den katholischen Glaubenden (LG 14), und gehen dann in Schritten nach „außen“, von den anderen Christen und Christinnen (LG 15) über das jüdische Volk, die Muslime und die Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen bis hin zu den Agnostikern und Atheisten, „die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen“ (LG 16). Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ geht in den Artikeln 2–4 umgekehrt, von „außen“ nach „innen“, von der Ferne zu größerer Nähe, vor, wenn sie zunächst über die anderen Religionen und insbesondere den „Hinduismus“ und Buddhismus handelt (NA 2) und dann den Islam (NA 3) und schließlich das Judentum (NA 4) ins Auge fasst.

4) „Logos“

Das griechische Wort „logos“ heißt zunächst Wort oder Rede. Die Theologie ist die Rede von Gott, die Anthropologie die Rede vom Menschen, die Christologie die Rede von Christus, die Soteriologie die Rede von der Erlösung (Soteria) usw. „Logos“ kann aber auch übersetzt werden mit Rechenschaft, Grund, Vernunft. Beide Bedeutungsfelder fließen ineinander über. Joseph Ratzinger hat wiederholt das Christentum als „Logos-Religion“ bezeichnet. Der „logos“ von 1 Petr 3,15 meint wohl einen vernünftigen Grund, der sprachlich gefasst werden kann. Nach Auskunft des AT besteht dieser vernünftige Grund in der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk.

Dtn 6,20–24 formuliert: „Wenn dich morgen dein Sohn fragt: Warum achtet ihr auf die Satzungen, die Gesetze und Rechtsvorschriften, auf die der Herr, unser Gott, euch verpflichtet hat?, dann sollst du deinem Sohn antworten: Wir waren Sklaven des Pharaos in Ägypten, und der Herr hat uns mit starker Hand aus Ägypten geführt. Der Herr hat vor unseren Augen gewaltige, unheilvolle Zeichen und Wunder an Ägypten, am Pharaos und an seinem ganzen Haus getan, uns aber hat er dort herausgeführt, um uns in das Land, das er unseren Vätern mit einem Schwur versprochen hatte, hineinzuführen und es uns zu geben. Der Herr hat uns verpflichtet, all diese Gesetze zu halten und den Herrn, unseren Gott, zu fürchten, damit es uns das ganze Leben lang gut geht und er uns Leben schenkt, wie wir es heute haben.“ Auf die Frage nach dem Grund, warum bestimmte Vorschriften des Alltags eingehalten werden sollen, wird die Heilsgeschichte Gottes, konkret der Herausführung des Volkes aus Ägypten in das verheißene Land, memoriert.

Ähnlich argumentiert das alttestamentliche Credo in Dtn 26,5–9²⁹: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen.“ In diesem Fall gibt das Glaubensbekenntnis den Grund, den „logos“, an für die Darbringung der Früchte der Erde, also für eine Forderung des religiösen Kults (Dtn 26,1–4).

Im NT ist der „logos“, der Grund unserer Hoffnung, speziell die Geschichte Jesu von Nazaret, der nach Joh 1,1–18 der „logos“ par excellence ist. In der heutigen Theologie wird gerne darauf hingewiesen, dass dieses Benennen des „logos“ zumal durch die persönliche Biographie vermittelt wird³⁰. Das

29 Andere Beispiele dieses Glaubensbekenntnisses, in dessen Mittelpunkt die Befreiung aus Ägypten steht, finden sich neben Dtn 6,20–23 in Jos 24,1–13 und Neh 9,7–25.

30 Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie* (PTHe 19), Stuttgart 1994. Auch: Claudia Albert, *Das erschriebene Ich. Biographien versuchen, dem Leben einen Sinn zu geben*, in: EK 9 (1997) 546–548; Arno Schilson, *Die Freiheit, seine*

wusste bereits Sören Kierkegaard³¹. „Was wir wissen und wollen, müssen wir *sein*. Das Christuszeugnis erfordert mehr als richtige Worte; es bedarf der Gestikulation der Existenz.“³²

Was ist also unter diesem „logos“ des Glaubens zu verstehen?

Es ist nicht ein dem Glauben äußerlicher Grund. Wenn dem so wäre, erwiese sich der Glaube als im tiefsten Wesen irrational. Die Auffassung des Tertullian findet noch ihren Widerhall etwa bei Sören Kierkegaard, beim frühen Karl Barth oder im katholischen Fideismus des 19. Jahrhunderts.

Es ist aber auch nicht ein Grund, der am besten durch die Vernunft begriffen würde, als ob der Glaube etwas sei, das erst durch die Vernunft zu seinem Wesen und einem adäquaten Verständnis seiner selbst gebracht werden müsste. Das ist die Meinung der Aufklärung, des Deutschen Idealismus (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) und unter Umständen des katholischen Semi-Rationalismus.

Gemeint ist ein Grund, der sich dem Glaubenden selbst als einsichtig und vernünftig erweist, der aber auch kommunizierbar an Nichtglaubende ist, ohne dass er sie zum Glauben zwingt. Von daher lässt sich in der Tat erwägen, die eben genannten alttestamentlichen Texte (Dtn 6,20–24; 26,5–9) ebenfalls als Stiftungsurkunden (und damit als Maßstab) der Fundamentaltheologie anzusehen. Es wird ein Grund genannt für ein bestimmtes religiöses Tun aufgrund einer Anfrage in der innerjüdischen Tradierung des Glaubens (Dtn 6,20–24) und es wird eine Begründung gegeben für eine bestimmte Praxis der Liturgie, die Opferung der Erstlingsfrüchte der Ernte (Dtn 26,5–9). Als „logos“ unserer Hoffnung, die auf die Zukunft gerichtet ist, gelten also (durchaus partikuläre) Ereignisse der Geschichte, die als Heilsgeschichte qualifiziert ist. Es ist die

Geschichte zu erzählen. Über den Zusammenhang zwischen Talkshows und Biographisierung, in: *ComSoc* 31 (1998) 218–245; Wolfgang Klausnitzer, *Grundkurs Katholische Theologie. Geschichte – Disziplinen – Biographien*, Innsbruck 2002.

31 Sören Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, ausgewählt und übertragen v. Theodor Haecker, München 1949, 464 (in einer Bemerkung zu Johannes Chrysostomus): „Chrysostomus ist wahrlich auch beredt – aber er gestikuliert mit seiner ganzen Existenz.“

32 Paul-Werner Scheele, *Alles in Christus. Theologische Beiträge I*, Paderborn 1977, 192. Dort auch das Zitat von Kierkegaard!

Anamnese oder *Memoria* der geschichtlichen Heilstaten Gottes bzw. der vergangenen Heilsgeschichte. Gleiches gilt für das Christusereignis. Es ist unstrittig, dass die Menschwerdung Jesu Christi seine Partikularität, ein Jude seiner Zeit zu sein, einschließt. Das neutestamentliche Zeugnis belegt diese Partikularität. Aber in eins damit – und das ist ebenfalls das neutestamentliche Zeugnis – bedeutet diese Partikularität höchste Universalität. Damit widerspricht das biblische Geschichtsverständnis dem Weltbild der antiken Philosophie³³. Der neuplatonische Philosoph Sallustius beschreibt im 4. Kapitel seiner Schrift über die Götter und den Kosmos den Inhalt des antiken Attiskultes und resümiert³⁴: „Dies nun geschah niemals, ist aber immer.“ In dieser Darstellung ist der Mensch in eine Welt eingeschlossen, in der das Gesetz des Kosmos, das im Mythos, im Mysterienkult und in der Gnosis hervortritt, niemals Anderes und Neues hervorbringt. Der antike Christentumskritiker Kelsos (Celsus) sieht das ähnlich³⁵: „Der Kreislauf der sterblichen Wesen ist von Anfang bis Ende gleichförmig, und gemäß den festgesetzten Zyklen existiert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft notwendig immer dasselbe.“ Nietzsche hat in diesem Zusammenhang von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ gesprochen. Die (neu-) platonische und die stoische Philosophie gehen davon aus, dass ein universales Prinzip jedenfalls nicht in der Geschichte auffindbar ist, weil auch diese nicht auf ein solches hin konstruiert werden kann. Weil Geschichte und absolute Geltung auseinandertreten, wird nun der Mythos bedeutsam. Er vermittelt in der Gestalt einer „exemplarischen Geschichte“, die sich aber nie ereignet

33 Werner Löser, „Universale concretum“ als Grundgesetz der *oconomia revelationis*, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, 83–93, 83f. Grundlegend: Hans Urs von Balthasar: Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963; Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1959.

34 Zitat: Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. II/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen 1954, 65.

35 Origenes, *Contra Celsum* 4, 65; Textausgabe: Origenes, *Contra Celsum*. Gegen Celsus, Dritter Teilband (FC 50/3), eingeleitet und kommentiert v. Michael Fiedrowicz, übersetzt v. Claudia Barthold, Freiburg 2011, 797. Zu der Diskussion mit Origenes: Carl Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (AKG 30)*, Berlin 1955; Karl Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (RSTh 23)*, Frankfurt 1980; Christina Reemts, *Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 13)*, Bonn 1998.

hat, die maßgeblichen Wahrheiten³⁶. In der Geschichte können allenfalls einzelne, partikuläre Geschichten registriert und überliefert werden. Das ist auch die Überzeugung der Aufklärung, die geprägt ist vom Rationalismus und der allmählich aufkommenden historisch-kritischen Methode. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) hatte auf den qualitativen Unterschied zwischen Berichten über geschichtliche Ereignisse, die alle je für sich bloß einen je verschiedenen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen, und dem unbedingtem Urteil des Glaubens hingewiesen.³⁷ Er unterscheidet Wunder, „die ich mit meinen Augen sehe, und selbst zu prüfen Gelegenheit habe“, und Wunder, „von denen ich nur historisch weiß, dass sie andere wollen gesehen und geprüft haben“. Wunder, die vor meinen Augen geschähen, seien tatsächlich „Beweise des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2,4). Im Augenblick jedoch seien derartige Wunder nicht zu haben. So ruhe der Glaube eben nicht auf einer Faktizität, die ich selbst erlebt und geprüft habe, sondern auf historischen Berichten dieser Faktizität. Historische Berichte menschlicher Zeugen seien jedoch nicht die Wunder selbst, sondern nur die Nachrichten von solchen Wundern. Aus derartigen Wundern lasse sich daher der Glaube an „notwendige Vernunftwahrheiten“, wie er die christlichen Grunddogmen nennt, nicht ableiten. „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist so: *Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.*“ Das ist für ihn „der garstige breite

36 Paul Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg 1971, 186f: „Die erste Funktion der Mythen ... besteht darin, die Menschheit insgesamt in einer exemplarischen Geschichte zu *umspannen*. Durch eine Zeit, die alle Zeiten darstellt, wird der ‚Mensch‘ als ein universales Konkretum kund ... So‘ entwindet sich die Erfahrung ihrer Singularität; sie wird in ihren eigenen ‚Archetyp‘ umgewandelt; durch die Figur des Helden, des Vorfahren, des Titanen, des Urmenschen, des Halbgotts wird das Erlebte in existentielle Strukturen übergeleitet: man kann bereits Mensch, Existenz und menschliches Wesen *sagen*, weil im Mythos der exemplarische Mensch rekapituliert, totalisiert ist.“ Zum Unterschied (aber auch zum Zusammenhang von Christentum und Mythos): Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 324–344. 411f, besonders 343f; vgl. auch ders., *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, 279–286 (= „Geschichte als Heilsgeschichte“).

37 Gotthold Ephraim Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1773)*, in: ders., *Werke*, hrsg. v. Herbert G. Göpfert, Bd. 8: *Theologiekritische Schriften I II. Philosophische Schriften*, bearbeitet v. Helmut Göbel, Darmstadt 1979, 9–14, 12.

Graben, über den ich nicht kommen kann“. Eine allgemeine (göttliche) Offenbarung lasse sich nicht an eine konkrete, endliche Geschichtsgestalt binden.

In Widerspruch dazu ist die Pointe des christlichen Glaubens, dass geschichtliche Fakten konstitutiv für den Glauben sind. Im christlichen Credo wird der Glaubensinhalt sogar historisch verortet: Die Passion Jesu geschah „unter Pontius Pilatus“, d.h. zu einer konkreten Zeit in einem bestimmten Ort. In diesem Licht zeigt sich, dass die Partikularität nicht einfach das zufällige, kontingente Vorkommen eines einzelnen Menschen ist (was schon in der christlichen Anthropologie von der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen her nicht als Behauptung vertreten werden kann), sondern dass diese Partikularität zugleich Singularität (Einzigartigkeit) bedeutet. Schon im alttestamentlichen und im spätjüdisch-apokalyptischen Denken wird die Bedeutsamkeit des Handelns oder des Geschickes eines Einzelnen „für alle“ mit dem Gedanken der „Stellvertretung“ wiedergegeben³⁸. Der Hebräerbrief fasst diese Einheit von geschichtlicher Einmaligkeit und universaler Bedeutung in den Ausdruck „ein für allemal“ (ephapax) (Hebr 7,27; 9,12; 10,10)³⁹. Im Laufe der Christentumsgeschichte wurde dieser Gedanke – bezogen auf Jesus Christus – in sehr unterschiedlichen Modellen aufgegriffen⁴⁰. Zu nennen sind Irenaeus von Lyon („Rekapitulation“: Christus fasst in sich das Ganze der Welt und der Geschichte“), Justin (Christus als der wahre „Logos“ der Welt), dem besonders Origenes folgt, die griechische Vätertheologie mit vor allem Gregor von Nyssa („physische Erlösung“: die Inkarnation setzt die seinshaft-soziale Einheit der Menschheit voraus, die durch Christus „vergöttlicht“ wird)⁴¹, Augustinus (mit dem Motiv des „Christus totus et

38 Belege: Löser, „Universale concretum“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis* (Anm. 33), 86f. Vgl. Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung, in: HThG 2, 566–575. Grundlegend: Karl-Heinz Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor NF 29), Freiburg 1991.

39 Erich Grässer, *An die Hebräer* (EKK XVIII 1–3), 3 Bde., Zürich 1990–1997, Bd. 2, 71: „Einmaligkeit ist der Häufigkeit überlegen. Denn Einmaligkeit ist das Prädikat des ewig Bleibenden und Wirksamen, während Häufigkeit auf die Seite des irdisch Vergänglichen und Unwirksamen gehört ...“ Paulus verwendet das Wort „ephapax“ in 1 Kor 15,6 und Röm 6,10.

40 Vgl. Löser, „Universale concretum“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis* (Anm. 33), 88f. Ebd., 90 – 93, referiert er die Entwürfe von Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Wolfhart Pannenberg.

41 Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre* (PP 2), Leiden 1974.

caput et corpus“)⁴², Anselm von Canterbury (in der nicht einfachen Lehre von der „stellvertretenden Genugtuung“)⁴³, die Diskussion in der mittelalterlichen Franziskanertheologie um das Verhältnis von „singulare“ und „universale“⁴⁴, Nikolaus von Kues (Jesus von Nazareth als „universale concretum“ bzw. „universalis contractio“)⁴⁵, Martin Luther (mit der Auffassung von der „Ubiquität“, der Allgegenwart der Menschheit Jesu, aufgrund der Idiomenkommunikation als Voraussetzung der Realpräsenz), die christologischen Systeme des 19. Jahrhunderts unter Einfluss des Deutschen Idealismus⁴⁶ und im 20. Jahrhundert besonders die Transzendentalchristologie Karl Rahners⁴⁷, die Logoschristologie Hans Urs von Balthasars⁴⁸ und der universalgeschichtliche Entwurf Wolfhart Pannenberg⁴⁹. Der „logos“, den die Fundamentaltheologie sucht, lässt sich also einerseits in der Frage an die Geschichte herausarbeiten: Wie war es damals *wirklich*? Was hat Jesus *wirklich* gesagt, getan, gewollt? Und er lässt sich andererseits in der Antwort auf die philosophische Frage konstruieren: Ist in diesen geschichtlichen Fakten ein „Mehr“ auffindbar, das einer Grundbefindlichkeit und einem „Wesen“ *des* Menschen (und damit

-
- 42 Tarsicius Jan van Bavel – Bernhard Bruning, Die Einheit des „Totus-Christus“ bei Augustinus, in: Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden (Cass. 30), FS Adobar Zumkeller OSA, hrsg. v. Petrus Mayer und Willigis Eckermann, Würzburg 1975, 43–75.
- 43 Gisbert Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323–345; Raymund Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 161–191.
- 44 Louis Mackey, Singular and Universal: A Franciscan Perspective, in: FrS 17 (1979) 130–164.
- 45 Rudolf Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 219–223. Nikolaus von Kues entfaltet das in „De docta ignorantia“ (Buch III, Kap. 3).
- 46 Ernst Günther, Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert, Tübingen 1911; Uwe Gerber, Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch, Bd. 1: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie, Zürich 1970, 154–254; Martin Breidert, Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1977.
- 47 Rahner, Grundkurs des Glaubens, 178–312 (= der „sechste Gang“).
- 48 Hans Urs von Balthasar: Theologie der Geschichte. Ein Grundriss, Neue Fassung: Einsiedeln 1959; Das Ganze im Fragment (Anm. 33). Zu von Balthasar: Karl-Heinz Menke, Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums, in: Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen (SlgHor NF 35), hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller und Massimo Serretti, Einsiedeln 2001, 247–252; ebd., 252–265, Hinweis auf Hansjürgen Verweyen.
- 49 Wolfhart Pannenberg u. a., Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1960; vgl. auch ders., Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966. Vgl. George Augustin, Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannberg (KKTS 59), Paderborn 1993.

aller Menschen) entspricht, das philosophisch eingeholt werden kann? Wenn es so etwas gibt, wäre es in der Tat ein kommunizierbarer „logos“ und in nuce die Aufgabenstellung der Fundamentaltheologie.

1.2. Genealogie eines neuzeitlichen Traktates

Wie bei allen Grundbegriffen der Theologie gibt es auch zum Begriff Offenbarung eine kaum überschaubare Fülle von Literatur. Grundlegend kann auf die Zusammenfassung in den Handbüchern und Lexika hingewiesen werden.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die folgende Unterscheidung: Wenn wir in der Theologie von „Offenbarung“ ausschließlich im Singular reden, gebrauchen wir einen theologischen *Reflexionsbegriff*. Wenn wir von „Offenbarungen“ im Plural sprechen, verwenden wir den *Erfahrungsbegriff* der Religionswissenschaften, unter dem Offenbarungsphänomene sehr verschiedener Art subsumiert werden. Es ist dabei allerdings zu beachten, dass der religionswissenschaftliche Erfahrungsbegriff (auch und gerade in der jüdisch-christlichen Tradition) der ursprünglichere ist. Weder im AT noch im NT existiert ein zusammenfassender Begriff für die verschiedenen Weisen, wie Gott sich manifestiert. Dies geschieht in Träumen, Orakeln, Gottesurteilen, im Prophetenwort, in den großen Theophanien zum Bundesschluss, in einer besonders qualifizierten Heilsgeschichte, in Wundern, Visionen, Auditionen, Erscheinungen (im NT auch in den Christophanien) oder in den konkret erlebten (manchmal ekstatischen) Erfahrungen des Heiligen Geistes⁵⁰. In der Reflexion auf diese unterschiedlichen Erscheinungsformen des Göttlichen werden sehr verschiedene Termini eingeführt.

50 Formen der Gottesoffenbarung (im Sinne des Erfahrungsbegriffs) im AT:

- Traum
Jakobsleiter (Gen 28,12) (vgl. Träume Josefs im NT: Mt 1,20–22; Mt 2,13,19)
- Losorakel
Verteilung des Landes an die 12 Stämme, Zuteilung von Aufgaben (Kriegsdienst, Tempeldienst usw.), Königswahl (Saul), Ausfindigmachen von Schuldigen (1 Sam 14,38: Jonatan übertritt ein Verbot Sauls; Jon 1,7: Jona hat Schuld am Sturm), Ersatzwahl des Matthias zum Apostel (Apg 1,15–26)
- Gottesurteil
Num 16,31 (Rotte Korach)
- Nekromantik (von den Propheten kritisiert)
1 Sam 28,3–25 (Saul beschwört Samuels Geist)

In den Schriften des AT wird zunehmend die Bedeutung der Epi- und Theophanien relativiert, die aus der religiösen Umwelt bekannt sind. Das Dasein Gottes für Israel hat sich in der Geschichte (aber auch in der Schöpfung: Ps 19; Jes 40; Hiob 38f) gezeigt. Jahwe „wurde“ auf diese Weise zum Gott Israels. Es ist jedoch schwierig, in der Vielfalt der jüdisch-alttestamentlichen Traditionen eine einzelne Begebenheit als exklusive Mitte hervorzuheben. Zentrale Ereignisse sind die Offenbarung des Jahwenamens (Ex 3), die Herausführung aus Ägypten (Ex 5–15), der Bundesschluss am Sinai (Ex 19–24), die Landnahme (Jos 2–11), aber auch „neue“ Offenbarungen des Wesens Gottes, die von Propheten erlebt werden (wie etwa die Erfahrung des Elija, die in 1 Kön 19 reflektiert wird). Das Wort (Propheten), die Geschichte (Geschichtsliteratur) und Glaube und ethisches Handeln unter Einschluss des Kultes (im Pentateuch bzw. in der Tora) werden allmählich zu den primären Medien der Gottesbegegnung.

In den apokalyptischen Strömungen (etwa seit 200 v. Chr.), die im Daniel- und Henochbuch literarisch greifbar werden, wird tatsächlich eine Entschlüsselung (griechisch: „apokalypsis“, Enthüllung, Offenbarung, aber auch der Wortstamm „phaneros“, sichtbar, deutlich; lateinisch: „revelatio“, Enthüllung, Wegziehen des Schleiers [„velum“]) der Ereignisse der Geschichte, die eschatologisch gedeutet wird, vorgebracht. Im Danielbuch, das in den christlichen Kanon des AT aufgenommen wurde, ist wohl zum ersten Mal in der Schrift der Begriff Offenbarung zentral.

– Propheten

– Geschichtsschreibung

– Kult

(vgl. Lk 1,11: Zacharias im Tempel erfährt den Willen Gottes)

In den literarischen Texten des AT erscheinen fünf Vorstellungen von Offenbarung:

– Das Wort Gottes in und hinter dem Wort der Propheten (in den prophetischen Schriften)

– Das Tun und Leiden des Menschen als Erscheinungsgestalt göttlichen Handelns (Dt-Jes; Hiob)

– Das Gebot als Ausdruck des göttlichen Willens (Tora)

– Der göttliche Sinnhorizont in der Schöpfung (weisheitliche Literatur)

– Enthüllung des verborgenen göttlichen Geschichtsplanes (apokalyptische Literatur).

Im NT verwendet Paulus wiederholt den Begriff „apokalypsis“, aber er ist keinesfalls der Leitbegriff, mit dem das Christusgeschehen beschrieben wird. Andere Begriffe werden eher profiliert, etwa „Rechtfertigung“ (Gerechtmachung) im Gal und im Röm oder die Verkündigung der „basileia (tou theou)“ (besonders bei den Synoptikern). Die letzte Schrift im Kanon des NT trägt den Titel „(Geheime) Offenbarung (Apokalypsis)“.

Die Patristik bevorzugt noch einmal andere Leitbegriffe oder Interpretationen. Von Irenaeus von Lyon stammt der Ausdruck der (Heils-) Ökonomie (= die Reihenfolge und der Zusammenhang der Taten Gottes zum Heil der Menschen). Klemens von Alexandria führt den Begriff der „Paideia“ (Erziehung) ein (Paidagogos, 3 Bde.), der im Mittelalter (in der Ikonographie der Kathedralen erscheint Christus als Lehrer) und noch in der Aufklärung bei Gotthold Ephraim Lessing (Die Erziehung des Menschengeschlechts 1780) im Mittelpunkt steht. Bei den „großkirchlichen“ antignostischen Autoren wird auch gerne der Begriff der „paradosis“ (lateinisch „traditio“) zur Beschreibung der Heilungsvermittlung präferiert.

In der Neuzeit werden – z.T. in Konkurrenz zum theologischen Reflexionsbegriff Offenbarung – andere Begriffe ins Gespräch gebracht.

Im 16. und 17. Jahrhundert (mit Auswirkungen bis ins 19. Jahrhundert) versucht in der reformierten Theologie die sogenannte „Föderaltheologie“ die Manifestationen Gottes in der Geschichte auf den Nenner der verschiedenen sich geschichtlich ablösenden Bundesschlüsse (bzw. „Bünde“)⁵¹ Gottes mit der Menschheit zu bringen. Aufgrund der seit dem 18. Jahrhundert sich allmählich durchsetzenden geschichtlichen Fragestellung in den Wissenschaften (und der Konstituierung einer *Geschichtswissenschaft*, die wegen des in der Antike und im Mittelalter dominierenden aristotelischen Wissenschaftsbegriffs bis dato als ein Widerspruch in sich galt) wird der (nicht ganz unproblematische, weil im Sinne des supranaturalistischen Zwei-Stockwerke-Schemas interpretierbare) Begriff der „Heilsgeschichte“ vorgeschlagen. Das geschieht

51 Zu erwähnen sind etwa der „Noachitische Bund“ (mit den entsprechenden Verboten bzw. Geboten), der Bundschluss Abrahams, das Sinaigeschehen oder der „neue Bund“.

etwa in der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts. Karl Barth (und mit ihm die Dialektische Theologie) hat zur Deutung und Beschreibung des Eingreifens Gottes in die Welt den Terminus „Wort Gottes“ verwendet.

Keiner dieser Begriffe hat in der Neuzeit den Begriff der Offenbarung verdrängen können. Ganz im Gegenteil: „Offenbarung“ wurde in der Neuzeit geradezu zum „Prinzip neuzeitlicher Theologie“ und zur „Chiffre für das Fundament von Glaube“⁵² (Eicher). Diese Entwicklung ist nicht unproblematisch. Sie ist auch nicht notwendig, denn das Christusgeschehen lässt sich durchaus mit anderen Kategorien darstellen. Immerhin hat das Vaticanum II in der *Offenbarungskonstitution* „*Dei Verbum*“ diesen seit der Aufklärung philosophisch reichlich diskreditierten Begriff wieder aufgegriffen, ihn allerdings mit biblischen Bezügen theologisch neu interpretiert⁵³. Das Konzil will mit diesem Begriff nicht ein spezielles und partikuläres Thema neben vielen anderen theologischen Themen traktieren, sondern meint die das Christentum fundierende und strukturierende Wirklichkeit insgesamt. Aus diesem Grund ist die Dogmatische Konstitution „*Dei Verbum*“ der zentrale Grundtext des Konzils in der bekannten Quadriga der vier Konstitutionen⁵⁴. In welchem Kontext diese Aussagen stehen, kann ein kurzer Blick in die Entstehungsgeschichte des fundamentaltheologischen Traktates „Offenbarung“ verdeutlichen.

In der heutigen Fundamentaltheologie ist der Traktat „Offenbarung“ (traditionell die „*demonstratio christiana*“) umrahmt von den Traktaten „Religion“ und „Kirche“. Fünf Phasen seiner Entwicklung und Realisierung lassen sich unterscheiden⁵⁵:

52 Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, 22–25. Zusammenfassung: Peter Eicher, *Offenbarung. Zur Präzisierung einer überstrapazierten Kategorie*, in: *Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte*, hrsg. v. Gottfried Bitter und Gabriele Miller, München 1976, 108–134.

53 Pfeiffer, *Gott offenbart sich*.

54 DV zur Beschreibung der Initiative Gottes; SC und LG als Reaktion der Kirche („*ad intra*“) und GS als Darstellung (und vielleicht als hermeneutischer Schlüssel) des Verhältnisses von Kirche und Welt/Gesellschaft („*ad extra*“).

55 Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*; Franz-Josef Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*.

1) *Die Renaissancetheologie (einschließlich der Reformation)*

In der zweiten Hälfte des 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts differenziert sich allmählich ein apologetischer Traktat „De veritate religionis christianae“ heraus. Die Renaissanceapologetik arbeitet die Wahrheit des Christentums im Vergleich der Religionen (und hier besonders des Judentums und des Islams) heraus und begründet damit seinen Vorrang unter allen Religionen. Der eigentliche Begründer ist wohl der Florentiner Marsilio Ficino (1433–1499). Er war kein ausgewiesener Theologe, sondern eher Religionsphilosoph, einer der Hauptvertreter des Platonismus der Renaissance und der Leiter der platonischen Akademie in Florenz. Von ihm stammt der Ausdruck „platonische Liebe“ zur Bezeichnung einer rein geistigen Liebe im Sinne Platons. Die apologetische Hauptschrift „De christiana religione“ (1474) widerlegt die kritischen Einwände besonders der Juden, der Muslime (allerdings in geringerem Umfange) und des Neuheidentums der Renaissance, das vor allem in der Beschäftigung mit der Astrologie christentums-kritische Argumente entfaltet⁵⁶, gegen die Berichte der Evangelien und christliche Glaubenslehren (vor allem die Inkarnation und die Gottessohnschaft). Weitere wichtige Vertreter sind der italienische Dominikaner Girolamo Savonarola (1452–1498)⁵⁷ mit seinen Schriften „Solatium itineris mei“ (in einer älteren Fassung vermutlich 1484 entstanden, später teilweise erweitert) in der Diskussion mit jüdischen und philosophischen Thesen und „Triumphus Crucis“ (1497), in der er breiter nichtchristliche Weltanschauungen und Religionen anspricht und die Wahrheit des Christentums (in einer gewissen Vorwegnahme der „via empirica“ von Victor-Auguste Dechamps im 19. Jahrhundert) vor allem durch seine Wirkungsgeschichte und die überzeugende erfahrbare Gegenwart der christlichen Glaubenspraxis belegen will, und der spanische Humanist Juan Luis Vives (1492–1540), der aus einer jüdischen, zum Christentum konvertierten Familie stammt, mit dem Opus „De veritate fidei christianae“ (1543 posthum erschienen). Aus der reformatorischen Tradition stammen der Hugenotte Philippe Duplessis-Mornay

56 Schon in der Renaissance erzählt Giovanni Boccaccio (1313–1375) in seinem Novellenzyklus „Decamerone“ (1348–1353) (religionskritisch) die Ringparabel, die dann später Lessing berühmt gemacht hat. Vgl. Giovanni Boccaccio, Das Dekameron, nach der Übertragung aus dem Italienischen übersetzt v. Karl Witte, Taschenbuchausgabe: Frankfurt 2008, 55–58 (= dritte Novelle des ersten Tages).

57 Zu seiner Zeit ein scharfer Kritiker der Renaissancekirche und des Papsttums (Alexanders VI.), der von der Inquisition verurteilt und in Florenz hingerichtet wurde.

(1549–1623), „De la Vérité de la Religion Chrétienne“ (1581) – in dieser Schrift ist der zum ersten Mal um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Frankreich literarisch nachweisbare Deismus der Gegner –, und (in den Niederlanden) Hugo Grotius (1583–1645), dessen „De veritate religionis christianae“ (niederländisch 1622, lateinisch 1627) ein Standardwerk christlicher Apologetik wurde und noch Blaise Pascal stark beeinflusst hat. Eine katholische Reaktion auf Duplessis-Mornay bietet Pierre Charron (1541–1601) in der Schrift „Les trois veritez“⁵⁸ (anonym 1593, 2. Aufl. mit Namen 1595), der (im dritten Teil) zwar der Ekklesiologie des hugenottischen Autors widerspricht, aber in den beiden ersten Teilen dessen Argumentation übernimmt.

Insgesamt wird in all diesen Schriften die Wahrheit des Christentums mit einer Vielzahl verschiedener Argumente zu beweisen versucht, die jedoch keinem einheitlichen Prinzip folgen.

2) Die Aufklärungsapologetik

Im Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung (also etwa beginnend mit René Descartes) – im 17. und 18. Jahrhundert – steht das Christentum insgesamt im Visier der allmählich intellektuell zur Mode werdenden Aufklärung (einschließlich des mit ihr verbundenen Gottesbildes des Deismus, der in England von 1625–1750, in Frankreich zwischen 1730 und 1780 und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts seine Blütezeit hatte)⁵⁹, die eine Reaktion auf die Glaubenskämpfe der konfessionellen Kriege in Europa ist. Wesenszüge der Aufklärung sind die Leugnung jeder Form von Wundern, die Bestreitung oder zumindest Relativierung geschichtlicher Offenbarung und die radikale Bibelkritik (Hermann Samuel Reimarus). Die Konsequenz der christlichen Apologetik ist die Erarbeitung eines eigentlichen Offenbarungstraktates, der Notwendigkeit, Möglichkeit, Kennzeichen und Tatsache einer göttlichen Offenbarung im Sinne eines zusätzlichen, über die Schöpfung hinausgehenden Eingreifens Gottes in das Weltgeschehen *demonstrieren* soll. Damit wird – in der Aufnahme des Wissenschaftsideals z.B. der Philosophie des Rationalismus – ein gewisser wissenschaftlicher Anspruch erhoben, der sich in dem beliebten Titel „Demonstratio (verae

58 Vollständiger Titel: Les trois veritez contre les athées, idolatres, juifs, mahumetans, hérétiques et schismatiques. Le tout traicté en trois livres.

59 Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, 201.

religionis oder christiana oder evangelica)“ ausdrückt. Hauptgegner sind jetzt nicht mehr die (großen) nichtchristlichen Religionen, sondern die Philosophie der Aufklärung und die moderne Bibelkritik.

Die theologische (katholische wie evangelische) Antwort auf sie geschieht in der Aufklärungsapologetik, wobei die apologetische Literatur geradezu Massenproduktion wird. Zwischen 1670 (dem Erscheinungsjahr von Spinozas „Tractatus theologico-politicus“) und 1802 (Veröffentlichung von Chateaubriands „Génie du christianisme“) sind allein für Frankreich 950 apologetische Werke nachgewiesen⁶⁰. Für Deutschland und England liegen keine gesicherten Zahlen vor, aber Schätzungen gehen von ähnlichen Zahlen aus. Allerdings hat die Masse keine vergleichbare Klasse produziert. In Frankreich sind wichtig das apologetische Werk „Demonstratio evangelica“ (1679) des katholischen Bischofs Pierre-Daniel Huet (1630–1721) und der „Traité de la Verité de la Religion chrétienne“ (2 Bände 1684) sowie der „Traité de la Divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ“ (1689)⁶¹ des calvinistischen Pfarrers Jacques Abbadie (1654–1727). Zu nennen sind in Deutschland vor allem der Benediktiner Martin Gerbert (1720–1793), seit 1764 Fürstabt von St. Blasien, mit seiner „Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas“ (1760) und der Jesuit Benedikt Stattler (1728–1797), von dessen Veröffentlichungen besonders die „Demonstratio evangelica“ (1770) hervorzuheben ist⁶². Interessant ist, dass Gerbert die aufklärerische Kritik, die aus Widersprüchen in der Bibel und dem Streit der Religionen untereinander die Unwahrheit des Christentums und der Religionen deduziert und die Notwendigkeit der Emanzipation der Vernunft von der Offenbarung proklamiert, auf die Philosophie und die Vernunft zurückbezieht. Die vielen philosophischen Richtungen im Laufe der Menschheitsgeschichte unterscheiden sich nach seiner Auffassung nicht unerheblich – bis hin zu vielen kontradiktorischen Aussagen und Widersprüchen. Auch zeige in der Geschichte aufgrund der vielen widersprüchlichen Aussagen menschlicher Philosophie die Unfähigkeit der autonomen menschlichen Vernunft, die Grundfragen des Menschen

60 Ebd., 202. Vgl. Albert Monod, De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du 1670 à 1802, Nachdruck: Genf 1970.

61 In späteren Auflagen wurden die beiden Traktate in einer dreibändigen Ausgabe mit dem gemeinsamen Titel des ersten Traktates veröffentlicht: Jacques Abbadie, Traité de la verité de la religion chrétienne, 3 Bde., Rotterdam 1705.

62 Der vollständige Titel lautet: Demonstratio evangelica sive religionis a Jesu Christo revelatae certitudo accurata methodo demonstrata.

nach Gott, dem Menschen, der anthropologischen Verfasstheit der Person und der Zielbestimmung des Lebens zu beantworten, dass der Rekurs auf die Vernunft wenig zielführend ist⁶³. Ein weiterer Autor ist Beda Mayr (1742–1794), Benediktiner aus der Abtei Donauwörth, mit der dreiteiligen (in vier Bänden veröffentlichten) „Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion“ (1787–1789), deren Schwerpunkt die „demonstratio christiana“ (im zweibändigen zweiten Teil) ist.

Karl Aner hat die protestantische Aufklärungstheologie in Deutschland in drei Phasen eingeteilt⁶⁴. Der „Wolffianismus“ (nach dem Philosophen Christian Wolff) setzt Vernunft und Offenbarung „in friedlichem Dualismus nebeneinander“. Einige Offenbarungswahrheiten sind übervernünftig, aber keine ist widervernünftig. Die „Neologie“ bedient sich weiterhin des Offenbarungsbegriffs, versucht aber, die Offenbarungslehren rational aufzuhellen. Sie entfernt aus der Offenbarung, „was ihr kontrarational scheint – und das ist so ziemlich der ganze spezifisch-christliche Offenbarungsbestand – lässt aber den Offenbarungsbegriff bestehen und gibt ihm die religiösen Vernunftwahrheiten zum Inhalt“. Der „theologische Rationalismus“ gibt den Offenbarungsbegriff auf und interpretiert die Inhalte der Offenbarung als Vernunftwahrheiten.

In der praktischen Durchführung verliert sich diese Apologetik jedoch zunehmend in den exegetischen Details, die der aufklärerischen Bibelkritik mit hohem exegetischen Aufwand entgegengehalten werden.

3) *Die Tübinger Katholische Schule*

Die Tübinger Katholische Schule (und in gewisser Weise die Wiener Katholische Schule) reagiert auf die als ungenügend empfundene Aufklärungsapologetik. Damit im Zusammenhang steht eine Neuorientierung des Faches, das sich nicht mehr bloß als Verteidigung gegen gegnerische Infragestellungen

63 Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, 234: „Gerade die typischen philosophischen und theologischen Fragen der Aufklärung sind es, an denen sich das Ungenügen der Vernunft und die Notwendigkeit der Offenbarung erweisen. So versucht die Apologetik, die Aufklärung mit den eigenen Waffen zu schlagen: Wie die Aufklärung die christliche Religion und deren Absolutheitsanspruch durch die Religionsgeschichte relativiert, so relativiert die Apologetik die autonome Vernunft und deren Absolutheitsanspruch durch die Geschichte der Philosophie.“

64 Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, (Halle 1929) Neudruck: Hildesheim 1964, 3f.

(Apologetik), sondern zunehmend als „Fundamentaltheologie“ im Sinne einer „innere(n), wissenschaftliche(n) Grundlegung der Theologie“ begreift⁶⁵. Das theologische Denken ist beeinflusst vor allem durch die Philosophie des Deutschen Idealismus in der Gestalt von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Deshalb ist das Wissenschaftsverständnis Hegels (aber auch der klassischen griechischen Philosophie Platons) leitend, demzufolge die Systematik in der Wissenschaft dort entsteht, wo es gelingt, die Mannigfaltigkeit der Einzelphänomene auf die Einheit der Idee zurückzuführen. Allerdings ist für die Theologie (oder zumindest für wichtige Hauptvertreter) klar, dass dieser Einheitspunkt kein theoretisches Ideenkonstrukt ist, sondern eine geschichtliche Tatsache, nämlich konkret das Christusgeschehen als das geschichtliche Ursprungsereignis von Kirche und Christentum. Eine zentrale Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Entdeckung der Geschichte als des Ortes der Offenbarung Gottes. „Durch die Erweiterung der apologetischen zur geschichtstheologischen Perspektive wird die Rolle nicht nur der christlichen Religionen, sondern auch des Christentums neu bestimmt. Es ist nicht nur – apologetisch – *wahre* Religion, sondern auch – geschichtstheologisch – *vollkommene* Offenbarung.“⁶⁶ Der Gründer der Tübinger Schule ist Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Professor der Apologetik (von 1817–1846) in Tübingen. Hervorzuheben ist seine dreibändige Apologetik („Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in einer Erscheinung“, 3 Bde., 1838–1847)⁶⁷. Er unterscheidet sechs Phasen der Apologetik:

die Anfangsperiode (bis etwa 200 n. Chr.) als Verteidigung gegen Judentum und Heidentum;

die zweite Periode von Klemens von Alexandria und Origenes bis zum Ende der Patristik, in der er besonders Eusebius von Caesarea (als Stammvater „der systematischen Apologetik“) hervorhebt;

65 Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, 358.

66 Ebd., 360.

67 Abraham Peter Kustermann, Art. Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, in: Lexikon der theologischen Werke, hrsg. v. Michael Eckert, Eilert Herms, Bernd Jochen Hilberath und Eberhard Jüngel, Stuttgart 2003, 30–32.

der Beginn der dritten Phase, d.h. des Mittelalters, sei gekennzeichnet durch den Wechsel des Gegners. An die Stelle der Auseinandersetzung mit dem griechisch-römischen Heidentum und seiner Philosophie trete als neuer Opponent der Islam. Genannt wird vor allem Thomas von Aquin („Summa contra Gentiles“);

die vierte Phase sei die Renaissanceapologetik, in der das heidnische Denken der griechisch-römischen Antike und die in ihm vorgetragenen kritischen Argumente wieder zum Gegner werden;

die fünfte Periode (die Aufklärungsapologetik) beginne im 18. Jahrhundert und reiche bis ins 19. Jahrhundert. Gegner sind hier in der Darstellung Dreyders Deismus in England, der Atheismus in Frankreich und die radikale Bibelkritik (angestoßen durch Hermann Samuel Reimarus) in Deutschland;

die sechste Phase beginnt nach der Auffassung von Drey zu seiner Zeit. Die Aufgabe, die sich der Theologie stelle, sei die Vermittlung von philosophischem Rationalismus (in der theoretischen Ausformulierung, die er bei Immanuel Kant gefunden habe), und dem traditionellen theologischen Supranaturalismus, der mit der Beweiskraft von Wundern argumentiert und eine positive Offenbarung voraussetzt.

Den fundamentalen Einschnitt (für die Philosophie wie für die Theologie) sieht Drey in der Philosophie Immanuel Kants. Theologie lässt sich seiner Meinung nur betreiben, wenn man die „kopernikanische Wende“ Kants in der Philosophie, d.h. den Ausgang vom erkennenden Subjekt des Menschen, ernst nimmt. In der „Wende zum Subjekt“ des Menschen beginne die philosophische Neuzeit, die René Descartes begründe und Kant in der Erkenntnistheorie systematisiere. Wie Hegel in der Philosophie des Deutschen Idealismus sucht nun Drey für die Theologie die grundlegende Idee, den zentralen Einheitsgedanken, der die Theologie erst zu einem organischen System macht. Diese Grundidee ist von Gott geoffenbart. In den früheren Schriften nennt er diese Grundidee „die Idee des Reiches Gottes“⁶⁸. Der Begriff erscheint in der Apologetik nicht an zentraler Stelle. Der damit ausgedrückte Gedanke, dass die Geschichte eine Einheit bilde und Gott der Herr

68 Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, 308.

der Geschichte sei, bleibt aber weiterhin die Voraussetzung und Grundlage seines theologischen Denkens. Die geschichtliche Entwicklung der Menschheit in ihrer kulturellen wie in ihrer religiösen Gestalt ist also – als von der göttlichen Vorsehung eingeplant – notwendig verlaufen. Das gilt selbst vom Islam und vom nachbiblischen Judentum, obwohl beide sich von der „vollkommenen Offenbarung“ in Jesus Christus entfernt haben⁶⁹. Die geoffenbarte Geschichte bestehe also in der Mitteilung, dass alle Religionen und insbesondere das Judentum vorbereitende Stufen (und gleichsam einführende Offenbarungen) für die endgültige und unüberbietbare Offenbarung Gottes in der Inkarnation des Gottmenschen Jesus von Nazaret seien. In Jesus offenbarte sich Gott nicht nur in Wort und Tat (das tut er grundsätzlich immer, wenn er sich offenbart), sondern „in Person und persönlicher Erscheinung“.

Ähnlich stellt dies in der Wiener Katholischen Schule Johann Nepomuk Ehrlich (1810–1864) dar, mit dem zum ersten Mal in der Theologiegeschichte der Name „Fundamentaltheologie“ für die bisherige Apologetik erscheint. Ehrlich unterscheidet eine Dreigliederung der Offenbarungsgeschichte, „in der Zeit vor Christus“ (in allen Religionen und im Alten Bund), „in Jesus Christus“ und „in der Kirche Jesu Christi“⁷⁰.

Für Drey und Ehrlich ist das Christentum die Höchstform der Offenbarung, nicht weil in den anderen Religionen keine Offenbarung Gottes stattgefunden hat (das Faktum, das Gott sich auch außerhalb des Christentums und in der Religionsgeschichte der Menschheit wie auf je verschiedene Weise – und sei es in der Form der Sehnsucht nach Heil und Erlösung und in der Erinnerung an die Uroffenbarung – in der Geschichte der nichtchristlichen Religionen geoffenbart hat, ist für beide evident), sondern weil sich im Christentum im Jesusgeschehen Gott *selbst* offenbart. Das Auftreten Jesu ist kein der übrigen

⁶⁹ Eine vergleichbare Argumentation entfaltet Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II (= Werke, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 16 und 17) (stw 616 und 617), Frankfurt 1986. Er deutet den Islam als einen Rückfall in der Evolutionsgeschichte der Religionen (und damit als geistesgeschichtliche Vorstufe zum Christentum), weil sich in ihm keine Vermittlung des Geistig-Göttlichen und des (menschlich) Konkreten zeige (Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 336f).

⁷⁰ Vgl. die Gliederung des zweiten Bandes der Fundamentaltheologie Ehrlichs: Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung als Thatsache der Geschichte. II. Theil der Fundamental-Theologie (Anm. 13), 1–121 (= „Die Offenbarung Gottes in der Zeit vor Christus“), 123–281 (= „Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus“), 283–360 (= „Die Offenbarung Gottes in der Kirche Jesu Christi“).

Geschichte gegenüber fremdes, isoliertes Phänomen (als ob Gott zu irgendeinem Zeitpunkt – unvorbereitet – seinen Sohn sendet), sondern wird im Verlauf der Heilsgeschichte als deren Höhepunkt geortet.

4) *Die Neuscholastik*

Im Vergleich mit dem Ansatz Dreys knüpft die neuscholastische Schultheologie, die in der Fundamentaltheologie zwischen den beiden vatikanischen Konzilien dominierte, wieder an die Detailauseinandersetzung der Aufklärungsapologetik an. Der Gegner ist vor allem die moderne Bibelkritik. Die Neuscholastik erhielt lehramtliche Unterstützung durch die Enzyklika „Aeterni Patris“ (1879), in der Leo XIII. Thomas von Aquin und die thomistische Schultheologie für die Theologie verpflichtend machte. Beispiele sind etwa die Arbeiten des Dominikaners Reginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) („De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita“, 2 Bde., 1918), der Jesuiten Hermann Joseph Dieckmann (1880–1928) („De revelatione christiana“, posthum 1930) und Sebastian Tromp (1889–1975) („De revelatione christiana“ 1930) und des Fundamentaltheologieprofessors Albert Lang (1890–1973) („Fundamentaltheologie“, Bd. 1, 1954, ²1967). Die entsprechenden Handbücher versuchen, in philosophischer Argumentation die Möglichkeit und die Notwendigkeit von Offenbarung überhaupt aufzuzeigen und mit historischen Gründen die Glaubwürdigkeit der in Jesus Christus ergangenen Offenbarung zu beweisen. Die Argumentation besteht also aus zwei Teilen bzw. Schritten, „De revelatione“ (über die Offenbarung) und „De Christo legato divino“ (über Christus als Boten Gottes). Die Existenz Gottes wird vorausgesetzt. Sie ist in der „demonstratio religiosa“ nachgewiesen worden. Erster Schritt: Die Möglichkeit der Offenbarung sei weder ein Verstoß gegen die Autonomie der Vernunft (wie der Rationalismus der Aufklärung behauptet) noch gegen die Weisheit Gottes (wie es der Deismus meint, der die Offenbarung als nachträgliche Korrektur der Schöpfung ausgab). In diesem Offenbarungsgeschehen würden „übernatürliche“ (d.h. der natürlichen Vernunft des Menschen nicht einsichtige) Glaubensmysterien mitgeteilt. Zweiter Schritt: Die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung wird durch den Messiasanspruch Jesu bewiesen, der historisch legitimiert sei durch die Persönlichkeit und Lehre Jesu (die aus den historischen Quellen bekannt sind), die Wunder (die historisch stattgefunden haben), die Auferstehung (die durch glaubwürdige historische Zeugen überliefert ist) und die Erfüllung der (alttestamentlichen) Prophezeiungen.

Entscheidend ist in dieser Argumentation vor allem der versuchte Nachweis, dass Jesus Christus der mit historischen Gründen legitimierte Offenbarungsträger ist. Allerdings wird die Konzentration auf Jesus aber doch wieder aufgeweicht durch allgemein-philosophische Erörterungen zum Wesen von Offenbarung überhaupt und durch Überlegungen zur Glaubwürdigkeit von Nebenfiguren wie den Jüngern oder den Evangelisten. Kennzeichnend ist das vorausgesetzte Offenbarungsmodell. Der Inhalt der Botschaft Jesu wird nicht zur Legitimation seines Anspruches herangezogen. Das sei, so wird gesagt, die Aufgabe der Dogmatik. Wenn gezeigt ist, dass Jesus Christus tatsächlich als der herausragende Offenbarungsträger Gottes legitimiert ist, dann ist auch klar, dass die von ihm übermittelte Botschaft (die sowieso in ihrem Mysteriumskern von Menschen nie völlig begriffen werden kann) en bloc gehorsam anzunehmen ist. Den Inhalt der Botschaft analysiert diese Fundamentaltheologie bzw. Apologetik nicht.

5) *Die aktuelle Situation*

Die eben beschriebene Form der Fundamentaltheologie ist, nicht zuletzt durch den Eindruck, den „*Dei Verbum*“ gemacht hat, nach dem Vaticanum II in die Krise geraten. Die nachkonziliaren Fundamentaltheologien, die die Offenbarungskonstitution rezipieren, versuchen – in Aufnahme des Tübinger Modells – das Christusgeschehen *insgesamt* (d.h. Person, Botschaft, Geschick *und* – ganz wesentlich – Auferstehung Jesu) als Glaubensgrund (im Sinne von Begründung und tragendem Fundament) darzustellen. In der Regel wird das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis als exklusives Deutemodell der Offenbarung Gottes abgelehnt und das Verständnis der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und als Eröffnung von Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander favorisiert. Eine wichtige Rolle spielt (auch gegen neuscholastische Versuche einer äußeren bzw. historischen Glaubwürdigkeitsbegründung der christlichen Offenbarung) das Insistieren auf inneren (Glaubens-)Erfahrungen, obgleich selbstverständlich vorausgesetzt bleibt, dass der Glaube an die Geschichte zurückgebunden ist. Keine Rolle mehr spielen für die Argumentation in der Regel die Wunder Jesu. Unverzichtbares Minimum aber ist die Auferstehung. Der Unterschied zwischen dem Christentum und den anderen Religionen ist nicht, dass das Christentum die Höchstform (im Sinne einer Stufung) der Offenbarung Gottes ist (die in den anderen Religionen unter Umständen ebenfalls in Erscheinung tritt), sondern er besteht darin, dass das Christusgeschehen das Interpretament

ist, mit dem alle anderen Sinnangebote in den Weltanschauungen und Religionen gedeutet werden. In den Auseinandersetzungen und Debatten um den Modernismus, die Immanenzapologetik eines Maurice Blondel und die „Nouvelle Théologie“ wird ein Offenbarungsverständnis erarbeitet, das in die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ eingegangen ist und heutige katholische theologische Offenbarungskonzeptionen prägt. Gewisse Impulse sind auch von evangelischen Ansätzen (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher [1768–1834], Ernst Troeltsch [1865–1923], besonders aber Karl Barth [1886–1968] und Wolfhart Pannenberg⁷¹) her erfolgt. Eigenständige Entwürfe haben vorgelegt Romano Guardini (1885–1968)⁷², Hans Urs von Balthasar (1905–1988)⁷³, Karl Rahner (1904–1984)⁷⁴ und Edward Schillebeeckx (1914–2009)⁷⁵.

Von diesem theologiegeschichtlichen Befund her ergibt sich die Gliederung der Arbeit. Nach einer Reflexion auf den Begriff „Glauben“ (als menschliche Reaktion auf die Offenbarung Gottes) in der Fundamentaltheologie (Kap. 2) wie in der Schrift (Kap. 3) wird die Gestalt Jesu von Nazaret profiliert (Kap. 4). Die Deutung Jesu außerhalb des Christentums wird dem Christusbekenntnis des Christentums konfrontiert, das durch die Auferstehung vermittelt ist (Kap. 5). Kap. 6 beschreibt den philosophisch-theologischen Hintergrund des Vaticanum I (Kap. 7). Kap. 8 skizziert den Kontext des Vaticanum II und seiner Rezeption (Kap. 9).

71 Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 107–116.

72 Romano Guardini: Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940; Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938.

73 Hans Urs von Balthasar: Theodramatik, 4 Bde. (Bd. 2 in 2 Teilen), Einsiedeln 1973–1983; Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 3 Bde. (Bd. 2 in 2 Teilen; Bd. 3 mit den Teilen 1, 2/1 und 2/2), Einsiedeln 1961–1969; Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1985; Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1990. Vgl. Johann Reikerstorfer, III. Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, 243–264, 258–262.

74 Karl Rahner: Hörer des Wortes 1941; Grundkurs des Glaubens 1976.

75 Edward Schillebeeckx: Offenbarung und Theologie, Mainz 1965; Gott – die Zukunft des Menschen, Mainz 1969; Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977; Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990.

1.3. Texte

Die biblische „Magna Charta“ der Fundamentaltheologie

1 Petr 3,15:

„(Seid) stets bereit zur Apologie jedem gegenüber, der euch fragt nach dem Logos der Hoffnung, die in euch ist.“

Die „Lessingfrage“

Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: ders., Werke, 8 Bde., hrsg. v. Herbert G. Göpfert, Darmstadt 1970–1979, Bd. 8: Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften, bearbeitet v. Helmut Göbel (1979), 9–14:

„Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe: ein andres, erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, dass sie andre wollen erlebt haben.

Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe, und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, dass sie andre wollen gesehn und geprüft haben.

Das ist doch wohl unstrittig? Dagegen ist doch nichts einzuwenden?

Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte: so würden mich die in seiner Person erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben. Hätte ich nun gar gesehen, ihn Wunder tun; hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, dass es wahre Wunder gewesen: so würde ich zu einem, von so lange her ausgezeichneten, wunderthätigen Mann, allerdings soviel Vertrauen gewonnen haben, dass ich willig meinen Verstand dem Seinigen unterworfen hätte; dass ich ihm in allen Dingen geglaubt hätte, in welchen ebenso ungezweifelte Erfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wären.

Oder; wenn ich noch itzt erlebte, dass Christum oder die christliche Religion betreffende Weissagungen, von deren Priorität ich längst gewiss gewesen, auf die unstreitigste Art in Erfüllung gingen; wenn noch itzt von gläubigen Christen Wunder getan würden, die ich für echte Wunder erkennen müsste: was könnte mich abhalten, mich diesem *Beweise des Geistes und der Kraft*, wie ihn der Apostel nennet (1 Kor 2,4; Anm. W. K.), zu fügen? ...

Aber ich ...; der ich in dem 18ten Jahrhunderte lebe, in welchem es keine Wunder mehr gibt; wenn ich anstehe, noch itzt, auf den Beweis des Geistes und der Kraft, etwas zu glauben, was ich auf andre meiner Zeit angemessenere Beweise glauben kann: woran liegt es?

Daran liegt es: dass dieser Beweis des Geistes und der Kraft itzt weder Geist noch Kraft mehr hat; sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist.

Daran liegt es: dass Nachrichten von erfüllten Weissagungen nicht erfüllte Weissagungen; dass Nachrichten von Wundern nicht Wunder sind. *Diese*, die vor meinen Augen erfüllten Weissagungen, die vor meinen Augen geschehenen Wunder, wirken *unmittelbar*. *Jene* aber, die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein *Medium* wirken, das ihnen alle Kraft benimmt. ...

Oder ist, ohne Ausnahme, was ich bei glaubwürdigen Geschichtschreibern lese, für mich eben so gewiss, als was ich selbst erfahre?

Das wüßte ich nicht, dass es jemals ein Mensch behauptet hätte: sondern man behauptet nur, dass die Nachrichten, die wir von jenen Weissagungen und Wundern haben, eben so zuverlässig sind, als nur immer historische Wahrheiten sein können. – Und freilich, fügt man hinzu, könnten historische Wahrheiten nicht demonstriert werden: aber dem ohngeachtet müsse man sie eben so fest glauben, als demonstrierte Wahrheiten.

Hierauf nun antworte ich. *Erstlich*; wer leugnet es, – ich nicht – dass die Nachrichten von jenen Wundern und Weissagungen eben so zuverlässig sind, als nur immer historische Wahrheiten sein können? – Aber nun: wenn sie *nur* eben so zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger?

Und wodurch? – Dadurch, dass man ganz andere und mehrere Dinge auf sie baut, als man auf historisch erwiesene Wahrheiten zu bauen befugt ist.

Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts *durch* historische Wahrheiten demonstriert werden.

Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.

Ich leugne also gar nicht, dass in Christo Weissagungen erfüllet wurden; ich leugne gar nicht, dass Christus Wunder getan: sondern ich leugne, dass diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehöret hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden; seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind, (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich sein, als sie immer wollen;) mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen. Diese anderweitigen Lehren nehme ich aus anderweitigen Gründen an.

Denn *zweitens*: was heißt einen historischen Satz für wahr halten? eine historische Wahrheit glauben? Heißt es im geringsten etwas anders: als diesen Satz, diese Wahrheit gelten lassen? nichts darwider einzuwenden haben? sich gefallen zu lassen, dass ein anderer einen andern historischen Satz darauf bauet, eine andre historische Wahrheit daraus folgert? sich selbst vorbehalten, andre historische Dinge darnach zu schätzen? Heißt es im geringsten etwas anders? etwas mehr? Man prüfe sich genau!

Wir alle glauben, dass ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte, auf diesen Glauben hin, irgend etwas von großem dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht

zu ersetzen wäre, wagen? Wer wollte, diesem Glauben zu Folge, aller Kenntnis auf ewig abschwören, die mit diesem Glauben stritte? Ich wahrlich nicht. Ich habe itzt gegen den Alexander und seine Siege nichts einzuwenden: aber es wäre doch möglich, dass sie sich eben so wohl auf ein bloßes Gedicht ... gründeten, als die zehnjährige Belagerung von Troja sich auf weiter nichts, als auf die Gedichte des Homers gründet.

Wenn ich folglich historisch nichts darwider einzuwenden habe, dass Christus einen Toten erweckt: muss ich darum für wahr halten, dass Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleiches Wesens sei? In welcher Verbindung steht mein Unvermögen, gegen die Zeugnisse von jenem etwas erhebliches einzuwenden, mit meiner Verbindlichkeit, etwas zu glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubet?

Wenn ich historisch nichts darwider einzuwenden habe, dass dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden: muss ich darum für wahr halten, dass eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei?

Dass der Christus, gegen dessen Auferstehung ich nichts Historisches von Wichtigkeit einwenden kann, sich deswegen für den Sohn Gottes ausgegeben; dass ihn seine Jünger deswegen dafür gehalten: das glaube ich herzlich gern. Denn diese Wahrheiten, als Wahrheiten einer und eben derselben Klasse, folgen ganz natürlich auseinander.

Aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andre Klasse von Wahrheiten herüber springen, und von mir verlangen, dass ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll; mir zumuten, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugnis entgegensetzen kann, alle meine Grundideen von dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern: wenn das nicht eine *metabasis eis allo genos* (Aristoteles, Anal. Prior. I, 7 = 75a30–b20; Anm. W. K.) ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden.

Man sagt freilich: aber eben der Christus, von dem du historisch musst gelten lassen, dass er Tote auferweckt, dass er selbst vom Tode erstanden, hat es selbst gesagt, dass Gott einen Sohn gleichen Wesens habe, und dass er dieser Sohn sei.

Das wäre ganz gut! Wenn nur nicht, dass dieses Christus gesagt, gleichfalls nicht mehr als historisch gewiss wäre.

Wollte man mich noch weiter verfolgen und sagen, ‚O doch! das ist mehr als historisch gewiss; denn inspirierte Geschichtsschreiber versichern es, die nicht irren können‘:

So ist auch das, leider, nur historisch gewiss; dass diese Geschichtsschreiber inspiriert waren und nicht irren konnten.

Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der tu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir.

Und so wiederhole ich, was ich eben gesagt, mit den nämlichen Worten. Ich leugne gar nicht, dass in Christo Weissagungen erfüllt worden; ich leugne gar nicht, dass Christus Wunder getan: sondern ich leugne, dass diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden; seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind, (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich sein, als sie immer wollen:) mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen.

Was verbindet mich denn dazu? – Nichts, als diese Lehren selbst, die vor 18 hundert Jahren allerdings so neu, dem ganzen Umfange damals erkannter Wahrheiten so fremd, so uneinverleiblich waren, dass nichts geringers als Wunder und erfüllte Weissagungen erfordert wurden, um einst die Menge aufmerksam darauf zu machen.

Die Menge aber auf etwas aufmerksam machen, heißt, den gesunden Menschenverstand auf die Spur helfen.

Auf die kam er; auf der ist er: und was er auf dieser Spur rechts und links aufgejaget, das, das sind die Früchte jener Wunder und erfüllten Weissagungen. ...

Gesetzt es gäbe eine große nützliche mathematische Wahrheit, auf die der Erfinder durch einen offenbaren Trugschluss gekommen wäre: – (Wenn es dergleichen nicht gibt: so könnte es doch dergleichen geben.) – leugnete ich darum diese Wahrheit, entsagte ich darum, mich dieser Wahrheit zu bedienen, wäre ich darum ein undankbarer Lästler des Erfinders, weil ich aus seinem anderweitigen Scharfsinne nicht beweisen wollte, es für beweislich daraus gar nicht hielt, dass der Trugschluss, durch den er auf die Wahrheit gestoßen, kein Trugschluss sein *könne*? –

Ich schließe, und wünsche: möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt (das Johannesevangelium proklamiert die Gottessohnschaft Jesu; Anm. W. K.), das Testament Johannis⁷⁶ wieder vereinigen! Es ist freilich apokryphisch, dieses Testament: aber darum nicht weniger göttlich.“

76 Vgl. dazu Gotthold Ephraim Lessing, Das Testament Johannis, in: Werke, Bd. 8 (Anm. 37; Kap. 1), 15–20; das ist eine Anspielung auf die bei Hieronymus (in Epist. ad Galatas c. 6) überlieferten letzten Worte des Evangelisten Johannes: „Kinderchen, liebt euch!“ Auf die Frage, warum er das ständig wiederhole, soll er gesagt haben: „Weil es das Gebot des Herrn ist, und wenn allein dies geschieht, genug ist.“

2. Was heißt Glaube?

2.1. Glaube und Wissen im Alltagssprechen

Im Alltagssprechen bedeutet Wissen ein begründetes und gesichertes Erkennen der Wirklichkeit, das auf eigener Einsicht und Erfahrung beruht: „Ich weiß das.“ Diese Einsicht oder Erfahrung kann gründen auf

eigener Sinneserfahrung. Daraus entsteht empirisches Wissen. Das griechische Wort „empeiria“ heißt Erfahrung. Ein Beispiel ist etwa die Erfahrung der heißen Herdplatte. Wer diese erlitten hat, weiß in der Zukunft um die Gefahren, die damit verbunden sind, wenn man sie ungeschützt anrührt;

jederzeit wiederholbarem und nachprüfbarem Experimentieren (Messen, Zählen, Wiegen). Das führt zu naturwissenschaftlichem Wissen. Ein Beispiel dafür ist das Wissen um die Siedetemperatur des Wassers;

dem vergleichenden und kritischen Studium historischer Quellen. Das ist das historische Wissen. Ich weiß etwa aus der Analyse und dem Vergleich historisch zuverlässiger Quellen, dass im Jahre 325 eine kirchliche Synode in Nikaia stattgefunden hat;

dem Zusammenhang von Zahlenverhältnissen. Das entstehende mathematische Wissen kennt z.B. die Additionsregeln: $1 + 1 = 2$;

logischen Schlussfolgerungen. Das philosophische Wissen ergibt sich aus der Anwendung evidenter Grundaxiome, etwa dem schon von Aristoteles artikulierten Nichtwiderspruchsprinzip.

Allen diesen Formen des Wissens ist gemeinsam, dass sie objektiv zugänglich und intersubjektiv kommunizierbar sind. Man kann sie lernen und selber überprüfen. Demgegenüber scheint der Glaube hoffnungslos abzufallen. Glaube bedeutet zunächst in der Alltagsverwendung

Verzicht auf eigene Erfahrung und Einsicht;

Übernahme von Sätzen und Ansichten aufgrund der Autorität und des Zeugnisses eines anderen („auf dein Wort hin“). Allenfalls hat dieser „Glaube“ noch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem historischen Wissen.

Es wird gesagt (und das ist die vorherrschende Bedeutung von „Glaube“ im Alltag): Der Glaube sei desto mehr er selber, je mehr er nicht selber sehen wolle, also geradezu „blinder“ Glaube sei. Die Wirklichkeit, die im Glauben und konkret im Gottesglauben und im christlichen Glauben anvisiert werde, sei demzufolge der Bereich des Unsichtbaren, des Unzugänglichen und des Unkontrollierbaren, das dem Unwirklichen benachbart erscheine: „ein Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1). Die Analytische Philosophie hat ganz in dieser Sicht deswegen bestritten, dass der Glaube überhaupt von Wissbarem und Wahrheit handle. Das Gärtnergleichnis, das John Wisdom formuliert und Anthony Flew überliefert hat, drückt dies eindeutig aus. Ein solchermaßen geglaubter „Gott“ stirbt den Tod der 1000 Qualifikationen¹. In der Alltagssprache verwenden wir also Sätze wie: „Ich glaube, sie ist nicht da“, oder: „Ich glaube, es wird morgen regnen“, oder: „Ich glaube, mein Sportclub wird dieses Spiel ohne Mühe gewinnen.“ In anderen Worten: „Ich weiß es nicht (genau).“ Ich habe zwar bestimmte Anhaltspunkte, bestimmte Indizien, die für meine Meinung sprechen, aber im Grunde habe ich keine zweifelsfrei verlässlichen Informationen. Jedenfalls würde ich nicht unbedingt meine Hand für die Wahrheit dieser Aussage ins Feuer legen. „Glauben“ heißt also „nicht wissen“ oder höchstens „ungefähr wissen“. In diesem Sinn ist die Verbindung von „Glaube“ und „Wissen“ (etwa in dem Wort „Glaubenswissenschaft“) eine „*contradictio in adiecto*“, ein Selbstwiderspruch. Viele Nichtchristen und manche Christen denken, dass der Satz: „Ich glaube, dass Gott existiert“ auf der gleichen Ebene steht wie der Satz: „Ich glaube, dass Herr Müller jetzt nach Hannover verzogen ist.“ Über solche Mutmaßungen lohnt es sich wahrlich nicht, länger zu diskutieren.

Allerdings kennt die Alltagssprache eine zweite Gruppe von Sätzen mit „glauben“. „Ich glaube dir jetzt.“ „Ich habe während dieser ganzen Zeit immer an dich geglaubt.“ „Du kannst damit rechnen, dass ich dir stets glauben werde.“ In dieser Verwendung heißt „glauben“ „sein Vertrauen voll und ganz

¹ Vgl. Text: „Das Gärtnergleichnis“ am Schluss von Kap. 8!

auf jemand setzen, jemandem ohne Einschränkung vertrauen“. Glauben ist in diesem Zusammenhang nicht ein mehr oder weniger belangloses Für-wahr-Halten bestimmter Sätze, sondern ein personales Handeln, ein bewusstes Engagement einer Person auf eine andere Person hin, ein Geschehen des Vertrauens zwischen Personen – oft ein Bekenntnis zu einer Person.

Diese Bedeutung von „glauben“ ist in der Etymologie die ursprünglichere². Das Verb „glauben“ wie das Substantiv „Glaube“ gehen vorchristlich auf den (gotischen und westgermanischen, vielleicht gemeingermanischen) Wortbereich „galaubjan“ (für lieb halten oder nennen, gutheißen) und „liubjan“ bzw. mittelhochdeutsch „gelouben“ (willfahren, nachgeben, sich freundlich erzeigen) zurück. Das heißt: Die heutigen Wörter „geloben“ und „lieben“ gehören zum gleichen Wortstamm wie glauben³. Im Urgermanischen bezog sich das Stammwort, aus dem sich unser heutiges Wort „glauben“ entwickelte, zunächst auf die freundliche und vertrauensvolle Beziehung von Mensch zu Mensch, wurde dann aber schon vorchristlich auch zur Beschreibung des freundlichen Verhaltens des Menschen einem Gott gegenüber verwendet. Daran hat sich durch den Einfluss des Christentums zunächst nichts geändert. Die heute üblichen Bedeutungen „jemandem vertrauen in Bezug auf die Wahrheit seiner Aussage“, dann „für wahr halten“ und schließlich „für möglich halten, meinen, vermuten“ sind erst später bezeugt und dürften sich unter dem Einfluss des lateinischen Wortes „credere“ und seines Gebrauches herausgebildet haben⁴. In gewisser Weise zeigt sich also eine Verfallsgeschichte, die Hans Waldenfels so beschreibt: „I. ‚Glauben‘ ist vorchristlich sowohl in anthropologischer wie in theologischer Weise nachweisbar. 2. Der spezifisch religiöse Gebrauch von ‚glauben‘ zeigt a) ein Gefälle von einem Personbezug – Gott – zu einem Sachbezug – Lehre von Gott – und b) in der neuzeitlich-europäischen Geschichte einen Zug zur Profanierung und Verweltlichung. 3. Der neuzeitliche Glaubensbegriff enthält ein

2 Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Viertes Band, I. Abteilung, 4. Teil: Gewöhnlich – Gleve, bearbeitet v. Hermann Wunderlich und der Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches Hans Neumann, Theodor Kochs, Bernhard Beckmann und anderen, Leipzig 1949, Art. Glaube, 7777–7819, besonders 7777; Art. Glauben, 7819–7847, besonders 7819f.

3 Im Englischen gilt dasselbe für „believe“ und „love“. Eine mögliche Ableitung des lateinischen Wortes „credere“ (glauben), die allerdings etymologisch kaum zu halten ist, heißt: „cor dare“, das Herz geben. Das hebräische Wort für „glauben“, das in der liturgischen Formel „Amen“ aufgenommen ist, bedeutet „feststehen, gründen, festmachen“ (Fries, Fundamentaltheologie, 19).

4 Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch (Anm. 2), 7822.

zusätzliches Gefälle aufgrund des unterschiedlichen Gewissheitsgrades der Glaubwürdigkeitsbegründung, deren Skala von einer quasi-objektiven Gewissheit aufgrund der vermittelten Wahrheit bis zur rein gefühlsmäßigen Reaktion im Sinne von Vermutung, Meinung, Verdacht u. ä. reicht.“⁵ Glaube und Wissen fallen also gewöhnlich in der Alltagssprache auseinander. Der geschichtlich später entstandene profane Gebrauch des Wortes „glauben“ im Sinne einer bloßen Mutmaßung wird im Umkehrschluss heute auch auf die religiöse Verwendung des Wortes angewendet, so dass der Glaube als eine im hohen Maß defiziente Form des Erfassens der Wirklichkeit erscheint. Es hat den Anschein, als ob für den konkreten Christen und die konkrete Christin, der/die den Glauben durchaus als einen gewichtigen Wirklichkeitszugang für die Deutung seines/ihrer Lebens festhalten will, angesichts dieser Situation nur der Weg der „doppelten Buchführung“ bleibt bzw. das faktische Leben einer „doppelten Wahrheit“, wie sie etwa in der Spätscholastik der Nominalismus vertritt. De facto bedeutet das den Versuch, Glaube und Wissen so zu trennen (als Erkenntnisakte und bezogen auf ihre jeweiligen Gegenstandsbe- reiche), dass keine Brücke vom einen zum anderen geht.

2.2. Modelle des Verhältnisses von Glaube und Wissen zueinander

Wenn Glaube und Wissen zwei zu unterscheidende Erkenntnisformen sind, gibt es prinzipiell vier Möglichkeiten, sie gegeneinanderzusetzen oder zu vermitteln.

1) Einheitsmodell

Dieses Modell wird in der Frühzeit des Christentums von griechischen Apologeten und östlichen Theologen besonders der alexandrinischen Schule (Klemens von Alexandria, Origenes) und im Mittelalter von bedeutenden Vertretern der Hochscholastik im Westen vertreten. Seine Protagonisten erklären: Glaube und Erkennen sind im Grunde eines. Beide Begriffe beschreiben zwei Wege zum selben Ziel. Glaube heißt Erkennen; richtiges Erkennen führt zum Glauben. Der christliche Glaube ist „wahre Philosophie“

5 Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 317.

(Justin) und die eigentliche Gnosis (Erkenntnis). Glaube ist ein immer intensiveres Hineinwachsen in das Verständnis der Wirklichkeit bzw. von Gott und Mensch, das am Ende der Geschichte zu einem völligen Verstehen kommt. Christus wird als ein Pädagoge dargestellt, der durch Belehrung zur vollkommenen Gnosis führt. Aber auch die Philosophie führt (wie das Alte Testament) auf Christus hin. Mose und Platon sagen im Grunde dasselbe. Glaube und Erkennen können sich gegenseitig anstoßen. Die natürliche Erkenntnisfähigkeit kann zum Glauben führen (Paulus in Röm 1,29; Apg 17: die Areopagrede). Aber auch der Glaube ist Beginn und Anstoß einer Denkbewegung⁶: „Credo, ut intelligam (Ich glaube, damit ich verstehe).“ Dieses Modell schließt die Überzeugung ein, dass die wahre Philosophie (= die Wahrheit des Wissens) und die wahre Theologie (= die Wahrheit des Glaubens) sich nicht widersprechen können, da sie beide von Gott, der einzigen Quelle der Wahrheit, stammen. Beide sind also gleichrangige Erkenntniswege, wobei natürlich für den Glaubenden der Glaube der einfachere Weg ist.

2) Auflösung des Einheitsmodells

Am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit löst sich dieses Einheitsbild faktisch auf. Vier Faktoren spielen dabei eine Rolle.

a) Nominalismus

Im „Herbst der mittelalterlichen Theologie“⁷ übernimmt der Nominalismus (um den Glauben zu retten) die Vorstellung einer „doppelten Wahrheit“, derzufolge etwas zugleich philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne und umgekehrt. In der Forschung bleibt umstritten, ob nicht schon der Averroismus (in der Gestalt eines Siger von Brabant, Geburtsjahr unklar, Todesjahr vielleicht 1284) die Vorstellung einer „duplex veritas“ kennt⁸. Der Gedanke besagt: Eine Wahrheit in einem Bereich (z.B. in der Philosophie) müsse nicht notwendig auch für einen anderen Bereich (z.B. der Theologie oder der Offenbarung) gelten. Ein Beispiel dafür sei etwa die numerische

6 Fries, *Fundamentaltheologie*, 108. Die Formulierung stammt von Augustinus und nimmt das Motto „Fides quaerens intellectum“ des Anselm von Canterbury vorweg.

7 In diesem Fall nicht als Zeit der Ernte, sondern im Sinne des trüben Novembers! Vgl. Heiko Augustinus Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, Bd. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965

8 Ludwig Hödl, Art. Siger von Brabant, in: *LThK*² 9, 746f, 747, stellt das in Frage.

Einheit einer Person in der Philosophie und die Aussagen zur Trinität in der christlichen Dogmatik. Wilhelm von Ockham unterscheidet zwei Weisen des Wirkens Gottes⁹. In seiner *potentia ordinata* habe Gott die Welt mit den Naturgesetzen und die Erlösung geschaffen und sich damit selber begrenzt. Diese Wirksamkeit Gottes ist durch die Vernunft des Menschen erkennbar. Mit der *potentia absoluta* könne Gott aber diese von ihm selber gestiftete Begrenzung jederzeit wieder aufheben. Damit kommt eine gewisse Zweigleisigkeit in das Gottesbild und in die Theologie, die in bestimmten Situationen zu einer Abstufung der Vernunft führt¹⁰.

b) Konflikte zwischen der Theologie und den einflussreicher werdenden Naturwissenschaften

Das Paradebeispiel ist der Fall Galileo Galilei¹¹. Dieser Konflikt, der traumatisch für die Naturwissenschaften und die Theologie verlief, die zunächst ablehnende Zurückhaltung der (großen) offiziellen Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert in der Frage der Darwinschen Evolutionstheorie und der Streit um Teilhard de Chardin im 20. Jahrhundert, um nur einige Beispiele zu nennen, haben entscheidend zur Entfremdung von Theologie und Naturwissenschaften beigetragen.

c) Luthers Insistieren auf der Gnadenhaftigkeit des Glaubens (Ungeschuldetheit der Rechtfertigung) und sein Misstrauen gegenüber den Möglichkeiten der Vernunft (des gefallen Menschen)

Luther hat nicht, wie behauptet worden ist¹², die Vernunft gleichsam aus der Theologie verabschiedet. Andererseits hat er über die Eigenmächtigkeit der Vernunft gegenüber der Offenbarung sehr scharfe Äußerungen

9 Generell zu Wilhelm von Ockham: Volker Leppin, *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham* (FKDG 63), Göttingen 1995; zur „*potentia absoluta*“ und zur „*potentia ordinata*“: 45–51.

10 Klaus Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (VIEG 75), Wiesbaden 1975.

11 Hinweise dazu: Franz Burgey, *Technik und Heiliger Kosmos. Probleme der Theologie und der Verkündigung in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt*, Würzburg 1985, 45–48; Walter Brandmüller, *Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum*, Regensburg 1982; ders., *Galilei und die Kirche. Ein „Fall“ und seine Lösung*, Aachen 1994.

12 Etwa Arnold Lunn, *The Revolt against Reason*, New York 1951.

finden können¹³. Vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam um die Freiheit bzw. Unfreiheit des menschlichen Willens¹⁴ gegenüber der Gnade gelangt Luther zu überscharfen Urteilen. Mit Augustinus und der augustiniischen Tradition ist für Luther die Unfreiheit des menschlichen Willens gegenüber Gott und dem Heil eine Folge des Sündenfalls. Doch gibt es auch Sätze von ihm, die diese Unfreiheit und damit zusammenhängend die Unfähigkeit des Menschen, Gott in seiner Allmacht und Gerechtigkeit je auch nur annähernd begreifen zu können, grundsätzlich in der Geschöpflichkeit des Menschen begründen¹⁵. Er spricht sich im Laufe der Jahre zunehmend kritischer über die natürliche Gotteserkenntnis aus¹⁶. Aufgrund der Vernunftkenntnis könne man keine positiven Aussagen über Gott machen; allerdings könne die Vernunft durchaus negativ abgrenzen, was mit Gott nicht vereinbar sei¹⁷. Der Glaube richtet sich auf das Wort Gottes, ja er wird durch Gott bzw. durch Christus gewirkt und ist deshalb nicht ein „Werk“ des Menschen. Das konnte zu der Konsequenz führen, die Vernunft des Menschen nicht mehr als einen Zugangsweg zu Gottes Wahrheit zu deklarieren oder jedenfalls diesen Weg eher zu verdächtigen.

d) Die Philosophie der Neuzeit mit der Vorstellung einer autonomen Vernunft¹⁸

Trotz mancher neuerer Versuche, die Philosophie der Subjektivität in das Mittelalter (etwa bei Meister Eckhart, Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues)¹⁹ odersogar in die Antike²⁰ zurückzudatieren, scheint in der Philosophiegeschichte

13 Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 214. Zum Thema Vernunft und Glaube bei Luther: ebd., 214–223.

14 Dazu ebd., 178–187.

15 Ebd., 215.

16 So lehnt er 1545 die Auffassung ab, die Heiden wüssten etwas von der Erschaffung der Welt durch Gott: WA 39 II, 345f.

17 WA 8, 629.

18 Werner Schüßler, *Zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne. Von Descartes zu Jaspers*, in: TThZ 107 (1998) 148–166.

19 Kurt Flasch, *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter*, in: PhJ 85 (1985) 1–18; kritisch zu diesen Versuchen: Jens Halfwassen, *Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg*, in: ThPh 72 (1997) 337–359.

20 Theo Kobusch, *Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Neubegründung einer neuen Metaphysik*, in: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, FS Klaus Kremer,

in Übereinstimmung mit den Urteilen Hegels, Schellings und Husserls²¹ die Auffassung vorzuherrschen, dass sich mit René Descartes die „Erste Philosophie“ oder Metaphysik von einer Philosophie des Seins zu einer Philosophie des Subjekts oder Ichs wandelt. Wie man auch immer diesen Wechsel beurteilen mag, er führt jedenfalls zur Vorstellung einer autonomen Vernunft, wie sie sich schon in der Offenbarungskritik der englischen Aufklärung abzeichnet. Als eine weitere Konsequenz erscheint ein Dualismus von Glaube und Wissen, der immer weniger vermittelt wird. Grundgelegt und zum Programm erhoben wird der Dualismus in der Kritischen Philosophie Immanuel Kants. Kant hatte dabei durchaus ein religiöses Interesse. „Ich musste also das *Wissen* aufheben,“ schreibt er²², „um zum *Glauben* Platz zu bekommen ...“ Kant kommt zu diesem Dualismus aufgrund der kopernikanischen Wende seiner Erkenntnistheorie. Das Bewusstsein des Menschen ist jetzt das Zentrum, um das alles kreist und das mit den Kategorien des Verstandes die Wirklichkeit überformt. Im Blick auf die vernünftige Begründung des Glaubens führt dieser neue Ausgangspunkt Kant dazu, dass er die traditionellen Gottesbeweise der spekulativen theoretischen Vernunft klassifiziert²³ und sie kritisch widerlegt. Den Ersatz für den rational-spekulativen Weg zu Gott findet er in der moralisch-praktischen Vernunft des Menschen²⁴. Die mit Descartes grundgelegte und bei Kant erkenntnistheoretisch systematisierte „Wende zum Subjekt“ des Menschen wird zum Epochen-signum der philosophischen und theologischen Neuzeit, tendiert aber in der nachkantianischen Philosophie zu einem Vorrang der Vernunft und damit des Wissens.

hrsg. v. Ludger Honnefelder und Werner Schüßler, Paderborn 1992, 93–114.

21 Schüßler, Zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne (Anm. 18), 148.

22 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

23 Ebd., B 619: „Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich. Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der *physikotheologische*, der zweite der *kosmologische*, der dritte der *ontologische* Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es nicht geben.“

24 Daraus entspringt der „moralische Gottesbeweis“ Kants: Giovanni B. Sala, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin 1990, 365–455 (Darstellung und Kritik des Arguments mit Lit.).

3) Dualismus

Im 18. und 19. Jahrhundert ist es der Konsens der Philosophen und Theologen, dass zwischen Glaube und Wissen ein Dualismus bestehe. Unter dieser unbezweifelten und nicht hinterfragten Prämisse werden dazu folgende Modelle vertreten:

a) Ein unvermittelter Dualismus

Ein Vertreter dieser Position ist Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819)²⁵, Wortführer der gegen den Rationalismus gerichteten Gefühls- und Glaubensphilosophie. Auch in der allerdings begrifflich und sachlich sehr schwer abzugrenzenden und in sich vielgestaltigen Bewegung des Pietismus begegnen Stimmen, die in diese Richtung argumentieren²⁶. Jacobi unterscheidet zwischen dem Verstand (*ratio*) als Reflexionsvermögen, der die sinnliche Erfahrung reflektiert, und der Vernunft (*intellectus*), die das „Organ“ der Wahrnehmung des „Übersinnlichen“ ist. Die Verstandeserkenntnis erfasst nur das Nichtgöttliche, Endliche und kommt deshalb nicht zu Gott²⁷: „Dass sie von Gott nichts wisse gereichte der Transscendentalphilosophie zu keinem Vorwurf, da es allgemein anerkannt ist: Gott könne nicht *gewußt*, sondern nur *geglaubt* werden. Ein Gott, der *gewußt* werden könnte, wäre gar kein Gott. Ein *nur künstlicher Glaube* an Ihn ist aber auch ein *unmöglicher Glaube*; denn er hebt, in sofern er *blos künstlich seyn will* – oder bloß wissenschaftlich, oder *rein vernünftig* – den *natürlichen Glauben*, und so mit, sich selbst, als *Glauben*; folglich den ganzen Theismus auf.“ Jedes tiefere Wissen setzt den „salto mortale“ – der Ausdruck ist von Jacobi –, den Sprung in das Reich des „Glaubens“ voraus. In der Gewissheit des Glaubens und des „Gefühls“ im „Herzen“ ist das Göttliche und Unbedingte gegenwärtig. Jacobi war von Blaise Pascal (1623–1662) beeinflusst („La coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas“²⁸) und hat selber Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)

25 Robert Stalder, Jacobi, in: Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon (HerBü 1393), hrsg. v. Karl-Heinz Weger unter Mitarbeit v. Klemens Bossong, Freiburg 1987, 166–172.

26 Johannes Wallmann, Was ist Pietismus?, in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 20 (1994) 11–27.

27 Friedrich Heinrich Jacobi, Schriften zum Transzendentalen Idealismus (Werke 2/1), unter Mitarbeit v. Catia Goretzki hrsg. v. Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Hamburg 2004, 193.

28 In der Terminologie von Jacobi muss man diesen Satz Pascals übersetzen: „Das Herz hat seine (*Vernunft*-)Gründe, die der *Verstand* nicht kennt“.

(„Religion ist Gefühl“) geprägt. Bekannt ist der Ausspruch Jacobis, er wolle „mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ“ sein. Der evangelische Pietismus (im 17. Jahrhundert entstanden, im 18. Jahrhundert zur „vollen Blüte gekommen“)²⁹, der als Teil einer allgemein-europäischen Frömmigkeitsbewegung gesehen werden kann, die quer durch die Konfessionen den Quietismus, den Jansenismus, den Puritanismus, das Quäkertum und den Methodismus umgreift (und Parallelen findet mit religiösen Bewegungen im Judentum wie den Chassidismus)³⁰, hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts – als nicht direkt intendierte Konsequenz – durch die Betonung der Individualisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens (und durch den Rückzug ins private Gefühl) weite Bereiche der Gesellschaft und der Welt „säkularisiert“. Das populäre Motto hieß entsprechend: „Religion ist Privatsache.“

Die dritte und vierte Möglichkeit der Beziehung von Glaube und Wissen ist die Reduktion der jeweils einen Erkenntnisform auf die andere.

b) Reduktion des Glaubens auf das Wissen

Das geschieht z.B. in der Aufklärung und in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) versucht, den christlichen Glauben spekulativ zu durchdringen und ihn so in das Wissen der Philosophie „aufzuheben“. Das Wissen der Philosophie versteht auf diese Weise den Glauben besser als er sich selber. Eine Variante dieser Position ist die Erklärung des Glaubens als einer (vorwissenschaftlichen) Form der Wirklichkeitsdeutung, die einer niedrigeren Stufe der Menschheitsentwicklung und des Erkenntnisfortschrittes entspricht. Auguste Comte (1798–1857)³¹, einer der Begründer der Soziologie und ein Vertreter des Positivismus, beschreibt in seinem „Dreistadiengesetz“³² den Glauben als Durchgangsstadium auf dem Weg zum Wissen. Der menschliche Geist durchlaufe in seiner (kollektiven wie individuellen) Entwicklung zunächst „den theologischen

29 Johannes Wallmann, *Der Pietismus* (KIG Bd. 4, Lieferung O,1), Göttingen 1990. Vgl. die Definition des Pietismus (ebd., 7)!

30 Gerhard Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland*, Wiesbaden 1961, 243; Hartmut Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot* (Christentum und Gesellschaft 9), Stuttgart 1980, passim.

31 Julius Morel, Comte, in: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, hrsg. v. Karl-Heinz Weger, Freiburg 1983, 60–64.

32 Auguste Comte, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug* (KTA 107), 2. Auflage mit einer Einleitung v. Jürgen von Kempeski, hrsg. v. Friedrich Blaschke, Stuttgart 1974, 1–3.

oder fiktiven Zustand“, in dem die Welt durch die Theologie übernatürlich erklärt werde, dann „den metaphysischen oder abstrakten Zustand“, der im Grunde eine „Abwandlung“ der ersten Phase und ein Übergangsstadium sei, in dem die Philosophie eine abstrakte Welterklärung versuche, und gelange schließlich in „den wissenschaftlichen oder positiven Zustand“, der auf eine absolute Bestimmung der Welt verzichte („Wir geben es auf, den Ursprung und die Bestimmung des Weltalls zu ermitteln und die inneren Ursachen der Erscheinungen zu erkennen“) und sich auf die konkrete naturwissenschaftliche Forschung beschränke. In der philosophischen und theologischen Systematik heißt diese Haltung, die das Wissen und die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Verstandes auf Kosten des Glaubens hervorhebt, „Rationalismus“³³. Für den religionsphilosophischen (und theologischen) Rationalisten ist im Grunde der menschliche Verstand Beurteilungsmaßstab jeder möglichen „Offenbarung“. Offenbarung ist nicht eine Mitteilung von Informationen, die im Sinne eines „Mysteriums“ dem menschlichen Verstand von sich aus unzugänglich sind, sondern falls eine schnellere Information, auf die der menschliche Verstand, wenn er sich selber überlassen geblieben wäre, auf die Dauer auch selber hätte kommen können. Eine Offenbarung ist also bestenfalls ein pädagogisches Mittel zur schnelleren Durchsetzung göttlicher Pläne. „Offenbarungsmittelungen“, die dem menschlichen Verstand widersprechen oder von ihm nicht begriffen werden können, können nie Inhalt des Glaubens sein. Sie sind Aberglaube, Pervertierungen wahrer Religion, menschliche Erdichtung usw. In anderen Worten: Die Offenbarung muss sich vor dem Tribunal des menschlichen Verstandes ausweisen und erhält nur dann den Stempel des Akzeptierbaren, wenn ihre Inhalte wenigstens prinzipiell auch durch die Reflexion dieses Verstandes allein gefunden werden können. Theologie wird durch Philosophie (oder bei Comte durch Naturwissenschaft) ersetzbar.

c) Alleinherrschaft des Glaubens in den entscheidenden Fragen des Menschseins

Eine genau entgegengesetzte Position vertritt die als Fideismus oder Traditionalismus bezeichnete antirationalistische Denkrichtung, die im katholischen Frankreich des 19. Jahrhunderts entwickelt wird. Die Autoren, die

³³ Otto Muck, Rationalismus, in: LThK² 8, 1005f; Emerich Coreth, Rationalismus, in: Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, hrsg. v. Friedo Riecken, München 1984, 153–155.

ihr angehören, entwickeln folgende Argumentation: Die kollektive Vernunft der Menschheit ist – wenigstens am Anfang – ebenso wie der individuelle Verstand rein passiv-rezeptiv, ein leeres Blatt, und aus sich heraus unfähig zur Erkenntnis metaphysischer und religiöser Wahrheiten. Sie ist zur Herausbildung der Religion und der sittlichen Ordnung deshalb ausschließlich auf die göttliche Uroffenbarung angewiesen, die an die ersten Menschen erging und in ununterbrochener Tradition weitergereicht werden muss. Der Mensch muss dieses sprachlich überlieferte Wort Gottes gläubig annehmen (Fideismus!) – sei es im Blick auf die Autorität Gottes, sei es motiviert durch das übereinstimmende Zeugnis aller Menschheitstraditionen (Traditionalismus).

4) *Vaticanum I*

Das Vaticanum I hat in der Dogmatischen Konstitution über den katholischen Glauben „*Dei Filius*“ (1870) einen Mittelweg versucht, der die Extreme des Rationalismus und des Fideismus / Traditionalismus (aber auch die Lösung des Semirationalismus) ausdrücklich verwirft, ihre berechtigten Anliegen aber aufgreift.

2.3. Was heißt „Glaube, glauben“ in der Fundamentaltheologie?

Aus dem Gebrauch des Wortes „glauben“ in der Alltagssprache im Sinne eines personalen Engagements ergibt sich eine Brücke zu seiner religiös-theologischen Bedeutung. Das personale Bekenntnis zu einem anderen („Ich glaube dir“, „Ich glaube an dich“) ermöglicht unter Umständen einen ganz spezifischen Zugang und eine eigene Einsicht in diese Person, die anderen verschlossen bleibt³⁴. Die neuen „Augen des Glaubens“³⁵ gewähren eine andere Sicht der Wirklichkeit. In der Theologie wird seit Augustinus³⁶ und vor allem seit Thomas von Aquin, der der Adäquatheit dieser Formel in seiner „*Summa*

³⁴ Fries, *Fundamentaltheologie*, 18–27.

³⁵ Pierre Rousselot, *Die Augen des Glaubens*, mit einer Einführung v. Josef Trütsch, Einsiedeln 1963; französisch: *Les yeux de la foi*, in: *RSR* 1 (1910) 241–254. 444–475.

³⁶ *Tract. Io. Ev.* 29 n. 6 (PL 35, 1631); ebd., 53 n. 9f (PL 35, 1778); *En. Ps* 77 n. 8 (PL 36, 988f); *En. Ps.* 130 n. 1 (PL 37, 1704); *Serm.* 144 c. 2 (PL 38, 788).

theologica“ einen eigenen Artikel widmet³⁷, eine dreifache Bedeutung von „Glaube, glauben“ unterschieden³⁸: „credere Deum“, „credere Deo“, „credere in Deum“. Was heißt das? Zur Interpretation dieser Trias ist die Beobachtung wichtig, dass die Formel bei Augustinus und bei Thomas drei unterschiedliche Aspekte am selben Glaubensakt begründet³⁹: „... der geheimnisvolle Gott (credere Deum) ist in seiner sich selbst bezeugenden Autorität nur gegenwärtig und intellektuell wirklich bejaht (credere Deo), wo er zugleich in einer alle Fähigkeiten und Einstellungen des Menschen erweckenden und sie auf Gott hin verfügenden Liebe (wenigstens inchoativ) als das Ziel des Menschen ergriffen ist (credere in Deum als credendo amare).“ Trotzdem lassen sich die drei Aspekte auch drei Glaubenshaltungen zuordnen.

„Credo Deum“ (Gott als Inhalt)

Der Satz „Credo Deum = Ich glaube Gott“ ist ein abgekürzter Akkusativ cum Infinitiv (AcI): „Credo Deum esse = Ich glaube, dass Gott ist bzw. existiert.“ Das nimmt Gott als Inhalt meines Glaubens in den Blick. Weil jeder Glaube sprachlich vermittelt wird, kann man diese Form als das Fürwahr-Halten von Sätzen oder als Aussage-Glaube bezeichnen. Es ist schon eine Form des Glaubens, im Aussprechen der Inhaltlichkeit des Glaubens. Aber es ist eine rudimentäre, unvollständige Form. Dieser Glaube ist für das Leben manchmal belanglos und verbindet sich zuweilen problemlos mit einer praktischen Gottesleugnung. In der Tradition heißt er „Dämonenglaube“. Im Jakobusbrief wendet sich der Verfasser gegen einen Glauben, der nur die intellektuelle Zustimmung zu einer Wahrheit umfasst (Jak 2,19): „Du glaubst, dass es nur einen einzigen Gott gibt. Da tust du recht. Auch die Dämonen glauben das und zittern.“ Aber das hat keine persönlichen Konsequenzen für sie – und für mich. In einer anderen Terminologie ausgedrückt: Die Orthodoxie, das rechte Aussprechen der Lehre, wie sie etwa in Lehrbüchern oder Katechismen artikuliert wird, ist ohne die Orthopraxis, das rechte Tun, unvollständig – und zwar so sehr, dass sich bei konsequentem Fehlen der Orthopraxis auch die Frage nach der tatsächlichen Richtigkeit der proklamierten Orthodoxie

37 Sth II-II qu. 2 art. 2 („Utrum convenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est *credere Deo*, *credere Deum* et *credere in Deum*“).

38 Johann B. Metz, *Credere Deum, Deo, in Deum*, in: LThK² 3, 86–88.

39 Ebd., 87.

stellt⁴⁰. „Credo Deum“ bedeutet also das inhaltlich richtige Artikulieren einer Glaubenslehre. Deswegen heißt dieser Glaube auch „fides historica“ (geschichtlich-historischer Glaube, weil er die Kenntnis der historischen Glaubenslehre beinhaltet) oder „fides informis“ (gestaltloser, „müßiger“ Glaube, weil er das Tun der Liebe noch nicht realisiert)⁴¹.

„Credo Deo“

(Gott als Glaubensgrund bzw. als sich selbst bezeugende Autorität)

Im lateinischen Satz steht Gott (Deus) im Dativ („Deo“). Das heißt also: „Ich glaube (dem) Gott.“ Ich glaube ihm, seinem Wort, seinem Evangelium. Der Mensch glaubt Gott, der ihm persönlich oder durch einen Boten eine bestimmte Botschaft übermittelt. Er nimmt ihm diese Botschaft ab, insofern er sie als von Gott geoffenbart für wahr hält. Das ist mehr als der „Dämonenglaube“, aber immer noch ein Glaube ohne Praxis.

„Credo in Deum“ (Gott als Ziel)

„Ich glaube an Gott.“ Das ist die Höchstform des Glaubens. In der Tradition heißt sie „fides caritate formata“, also ein Glaube, der von der Liebe (caritas) zu Gott und den Menschen durchformt und durchdrungen ist. Das ist ein engagierter, lebendiger Glaube, das Bekenntnis zu einem

40 Fries, Fundamentaltheologie, 94: „In der Reformation des 16. Jahrhunderts hat Erasmus als Zeichen der Zeit diagnostiziert: Die Artikel des Glaubens – der Lehre – nehmen immer mehr zu, die Liebe nimmt immer mehr ab. Darin hat er mit Recht einen Verlust des Glaubens erblickt und zugleich zu erkennen gegeben, dass die korrekteste Bewahrung der Glaubenssätze es nicht verhindert, dass um des Glaubens willen eine Bewegung entsteht, die die Einheit der westlichen Christenheit sprengen kann. Die Päpste und Bischöfe jener Zeit waren zweifellos untadelig, was ihre Orthodoxie betrifft; sie dachten nicht daran, eine Wahrheit zu leugnen, sie haben sie durch immer neue Zusätze vermehrt. Wenn sie aber damit Ernst gemacht hätten, aus dem Glauben zu leben, die Wahrheit zu tun, aus der Orthodoxie die Konsequenz der Orthopraxie zu ziehen – was wäre der Christenheit und der Menschheit erspart geblieben. Generell ist zu sagen: Eine richtige Antwort auf eine Lehr- und Katechismusfrage ist noch kein Indiz für eine persönliche Glaubenshingabe. Eine falsche Antwort ist noch kein Indiz für fehlenden Glauben. Die fides quae, der Glaube als Lehre, kann nur erhalten werden, wenn sie vom Menschen lebendig geglaubt und weitervermittelt wird. Wir haben heute ein waches Gespür für diese wichtige Dimension bekommen und damit auch neue Kriterien für das ‚Maß des Glaubens‘, der mehr ist als das Festhalten an Lehrsätzen.“

41 Für Martin Luther ist dieser Glaube ein „loser, fauler, lediger Gedanken, der nichts tut noch taugt, weder hält noch kämpft ...“ (WA 46, 21).

Engagement des Verstandes, des Willens und des Tuns. „Credo in Deum“ heißt dann: Ich setze mein ganzes Leben auf Gott. Dieser Glaube ist im eigentlichen Sinn gar nicht mehr bloß eine Zustimmung zu einem satzhaften Bekenntnis, sondern ein konkretes Lebensprogramm vor allem im Handeln. Es ist der Glaube, von dem im Glaubensbekenntnis die Rede ist: Ich glaube an Gott, an Jesus Christus, an den Heiligen Geist ... Henri de Lubac hat darauf hingewiesen, dass es im lateinischen Glaubensbekenntnis heißt: „Credo in Deum“, „Ich glaube an Gott“ usw., aber „Credo Ecclesiam“, „Ich glaube die Kirche“⁴². Die Reformatoren haben in ihrem Bestreben, jede Form eines Synergismus, d.h. eines gleichberechtigten und quasi partnerschaftlichen Zusammenwirkens von Gott und Mensch, Glaube und Werk, auszuschließen, das praktische Tun nicht zum Bestandteil des Glaubensaktes erklärt. Sie propagierten den katholisch-kontrovers theologisch so genannten „Fiduzialglauben“⁴³: „Der Glaube ist ein gewisses Vertrauen und eine starke Zuversicht des Herzens, dadurch man Christum ergreift ...“ Er wird auch „Spezialglaube“ genannt, weil es nicht genügt, „dass einer glaubt, es sei Gott, Christus habe gelitten ..., sondern er muss festiglich glauben, dass Gott *ihm* zu der Seligkeit ein Gott sei, dass Christus *für ihn* ... gekreuzigt, auferstanden sei ...“⁴⁴. Das Konzil von Trient hat diesen „Fiduzialglauben“ als subjektive Vertrauensgewissheit verstanden und den so gedeuteten „Fiduzialglauben“ zurückgewiesen. Weder dieser Glaube noch der Glaube „allein“ reichen nach Auffassung des Konzils für die Rechtfertigung aus. Der Glaube ist zwar „der Anfang des menschlichen Heiles“ (ein Zitat von Fulgentius von Ruspe im Kontext des Pelagianismustreites), „die Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung“⁴⁵, aber: „... wenn zum Glauben nicht Hoffnung und Liebe dazutreten, eint er weder vollkommen mit Christus, noch macht er zu einem lebendigen Glied des Leibes“⁴⁶. Offensichtlich liegen hier zwei unterschiedliche, ja sogar gegeneinander entwickelte Glaubensbegriffe vor. „Während Luther Glauben als umfassenden

42 Henri de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung, übertragen und eingeleitet v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, 24–30 (mit Belegen aus der Patristik).

43 WA 40/I, 228 u. ö.

44 WA II, 472.

45 DH 1532.

46 DH 1531.

den existentiellen Heilsakt versteht, verwendet Trient einen engeren, präziser auf die Zustimmung zur Wahrheitsdimension des Evangeliums bezogenen Glaubensbegriff.⁴⁷

Eine Parallele finden diese drei Bedeutungen von „Glaube, glauben“ in den drei Grundmodellen des Offenbarungsverständnisses, die Max Seckler⁴⁸ beschrieben hat, nämlich dem „epiphanischen Offenbarungsverständnis“, dem „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis“ und dem Modell der „Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes“. Auf sie soll weiter unten eingegangen werden.

Die Unterscheidung von „Glaube, glauben“ als Zustimmung zu einer vorgelegten Lehre (als inhaltliches Element des Glaubens) und als von einer Person getragenes und verantwortetes Geschehen (als personaler Bezug des Glaubens) führt zu einer weiteren terminologischen Differenzierung: „fides quae“ und „fides qua“. Diese Unterscheidung findet eine Entsprechung in einer ähnlichen Differenzierung, die Martin Buber in die Diskussion eingeführt hat. Er entdeckt in der Schrift einen (christlichen) Es-haften Pistis-Glauben, der seinen Ausdruck finde in der individuellen Entscheidung des einzelnen Individuums, und einen Du-haften Emuna-Glauben, der der Erfahrung des jüdischen Volkes entstamme, dass Gott es durch die Geschichte führe⁴⁹.

„Fides quae“

Zu ergänzen ist „creditor“. Die „fides quae“ ist also der Glaube, „der geglaubt wird“. Gemeint ist der Inhalt bzw. die kognitive Dimension des Glaubens. Das ist der Glaube der Kirche, der sich in den Glaubensbekenntnissen oder in den Dogmen niederschlägt, also in Sätzen. Diese Glaubensbekenntnisse heißen Symbola (vom griechischen Wort „symbolon“: Symbol, Feldzeichen).

47 Peter Neuner, Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, 23–36, 27

48 Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, 41–61, 43–48.

49 Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, in: ders., Werke, Bd. 1: Schriften zur Philosophie, München 1962, 651–782, z.B. 779–782.

Die frühesten christlichen Symbola sind die neutestamentlichen Bekenntnisformeln (Kurzzusammenfassungen des Glaubens). Ein Beispiel ist Röm 1,3f. Paulus zitiert hier wohl eine alte judenchristliche Christologie. Der Apostel hat den Auftrag zur Verkündigung der Heilsbotschaft bzw. des Evangeliums Gottes „von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferweckung von den Toten“. Eine andere Bekenntnisformel findet sich in Röm 10,9: „... wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Jesus ist der Herr‘, und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden.“ Die Aussage: „Jesus ist der Herr“ ist die wohl dichteste Kurzformel des christlichen Bekenntnisses. Das griechische Wort, das wir im Deutschen mit „Herr“ übersetzen, heißt „Kyrios“. Es ist in diesem Zusammenhang ein Gottesprädikat. Das Bekenntnis, dass Jesus der Kyrios ist, wird durch den Glauben begründet, dass Gott ihn von den Toten auferweckt habe. Diese alte Bekenntnisformel („Jesus ist der Kyrios“), auf der das Christentum steht und in deren Horizont das Neue Testament überhaupt erst entstanden ist, ist auch in anderen Texten des Neuen Testaments enthalten, etwa am Schluss des Johannesevangeliums (20,31). Dies alles, heißt es dort, ist aufgeschrieben, „damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, und in solchem Glauben das Leben habt in seinem Namen“.

Ein weiteres Bekenntnisstück überliefert Paulus im 1. Korintherbrief. Er gibt weiter, was er selber als Traditionsgut vorgefunden hat (1 Kor 15,3–8): „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Missgeburt‘.“ Das ist die berühmte Liste der Auferstehungszeugen bei Paulus, an deren Anfang Petrus/Kephas und an deren Ende Paulus selbst steht. Diese und ähnliche Texte gehörten zum Fundus der Missionare und Prediger und dienten so einerseits der Verkündigung und andererseits der apostolisch-kirchlichen Selbstvergewisserung. Die klassischen Symbola sind dann die kirchlich formulierten

Glaubensbekenntnisse. Die bekanntesten Beispiele sind das „Apostolicum“, das „Apostolische Glaubensbekenntnis“, das seinen Namen erstmals von Ambrosius erhielt und ursprünglich ein altes römisches Taufbekenntnis wohlaus dem 2. Jahrhundert war⁵⁰, und das Glaubensbekenntnis der Konzilien von Nikaia I (325) und Konstantinopel I (381)⁵¹, das sogenannte „Nicaeno-Constantinopolitanum“⁵². Beide sind Bestandteil der Bekenntnisschriften aller christlichen Großkirchen. Der Inhalt des christlichen Glaubens ist also die Tat Gottes an Jesus Christus. Das wird in Sätzen artikuliert, entweder ganz knapp („Jesus ist der Kyrios“) oder in längerer Darstellung (das Apostolicum mit zwölf Glaubensartikeln oder das [Nicaeno-]Constantinopolitanum mit vierzehn Glaubensartikeln). Diese Entwicklung ist allerdings ein Problem. Wie erklärt und rechtfertigt sich, dass das (Nicaeno-)Constantinopolitanum mehr Glaubensartikel („articuli fidei“) enthält als das Apostolicum? Und wie erklärt sich weiter, dass wichtige kirchliche Lehren (die Eucharistie- und Sakramentenlehre, die Aussagen zum kirchlichen Amt und speziell zum Papstamt, die Lehre über die Existenz der Erbschuld, die Aussage zur Irrtumslosigkeit der inspirierten Heiligen Schriften, die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950) nicht im altchristlichen Credo enthalten sind? Thomas von Aquin hat im 13. Jahrhundert das Bemühen verteidigt, jeweils neue Glaubensformulierungen zu artikulieren⁵³: „Das spätere Symbolum hebt das vorhergehende nicht auf, sondern erläutert es vielmehr ...“ Er vermisst einen Artikel zur Eucharistie⁵⁴. Ähnlich hatten altlutherische Theologen das Fehlen der Lehre der Erbschuld oder der Rechtfertigung in den altkirchlichen Symbola bedauert. Es war und ist ja die gemeinchristliche Glaubensüberzeugung, dass der Glaubensinhalt sich nicht ändern oder vermehren kann. Seit dem Ende des 18. und seit Beginn des 19. Jahrhunderts wird dieses Problem unter dem Stichwort der Dogmenentwicklung

50 Text (mit Varianten): DH 10–36.

51 Joseph Ratzinger, Formalprinzipien des Christentums – Katholische Sicht, in: Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 116–127 („Das Credo von Nikaia und Konstantinopel: Geschichte, Struktur und Gehalt“). Text: DH 125f (Nikaia) und 150 (Konstantinopel)!

52 Das seit dem 17. Jahrhundert unter dem Namen „Nicaeno-Constantinopolitanum“ überlieferte Glaubensbekenntnis ist im Grunde erst im Umfeld des Konzils von Konstantinopel I formuliert worden. Vgl. DH S. 83 (Einleitung).

53 Sth II–II qu. 1, art. 9 ad 4: „Non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit ...“

54 Sth II–II qu. 1, art. 8 ad 6.

verhandelt⁵⁵. Einer der bedeutsamsten Anstöße zu dieser Frage kam für das katholische Denken im 19. Jahrhundert von John Henry Newmans Schrift „Über die Entwicklung der Glaubenslehre (An Essay on the Development of Christian Doctrine)“ (1845)⁵⁶. In der katholischen Theologie seit dem Vaticanum II gibt es in der Frage, wie der gleichbleibende Glaubensinhalt garantiert und in die heutige Zeit übersetzt werden könne, zwei unterschiedliche Meinungen. Die eine Meinung wird vertreten von Karl Rahner, der als die Aufgabe der Theologie und des Lehramtes eine streng auf die Grundsubstanz des christlichen Glaubens konzentrierte „Transposition“ dieses Glaubens in eine pluralistisch verfasste Weltzivilisation fordert. Es geht hier also nicht um die Formulierung „neuer“ Dogmen, sondern um eine Konzentrierung des Glaubensinhaltes⁵⁷. In diesem Zusammenhang ist auch Rahners Vorschlag zu verstehen, neue „Kurzformeln des Glaubens“ zu schaffen, die den Glaubensinhalt den heutigen Menschen verständlich und werbend vorlegen⁵⁸. Die andere Meinung äußert sich etwa in dem „Motu proprio“ „Ad Tuendam Fidem“ (1998)⁵⁹,

-
- 55 Ein Überblick: Jan Christoph Vogler, *Nulla veritas crescit? Skizze zur Erstellung einer katholischen Dogmenentwicklungstheorie* (MThS 65), St. Ottilien 2004.
- 56 Dazu: Wolfgang Klausnitzer, *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich* (IThS 6), Innsbruck 1980, 71–80. Literatur zur Dogmenentwicklung: Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge 1957; Herbert Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965; Winfried Schulz, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis*, Rom 1969; Georg Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG I 5), Freiburg 1971.
- 57 Karl Rahner, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Zürich 1978, 11–47, 46: „Die Aufgabe des Lehramtes in dieser schon begonnen habenden neuen Periode wird darum kaum mehr in der Definition ‚neuer‘ Einzeldogmen bestehen, nicht mehr so sehr in der ängstlichen Überwachung vermeintlicher oder wirklicher Abweichungen von traditionellen Einzellehren, sondern in der Bewahrung des einen Ganzen des Glaubens in seiner Grundsubstanz, und zwar durch eine nicht so sehr ‚zensurierende‘, sondern positiv fördernde Mitarbeit an dieser heute aufgegebenen Neuinterpretation des alten Glaubens in einer neuen und nicht von vornherein christlichen Umwelt.“
- 58 Karl Rahner, *Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 153–164; vgl. auch Roman Bleistein, *Kurzformel des Glaubens. Teil I: Prinzip einer modernen Religionspädagogik, mit einem Beitrag von Karl Rahner; Teil II: Texte*, Würzburg 1971. Kritisch dazu: Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 127–136 (= „Kurzformeln des Glaubens? Über das Verhältnis von Formel und Auslegung mit einem Anhang über Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche“).
- 59 Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehramtliche Stellungnahmen zur „Professio fidei“* (VApS 144) hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998.

in dem eine „neue“ „Professio fidei“ enthalten ist, die u. a. von Bischöfen und Theologen bei der Übernahme eines kirchlichen Amtes gefordert wird. Diese „Professio fidei“ besteht aus dem (Nicaeno-)Constantinopolitanum und drei Zusätzen. Der erste und dritte Zusatz ist durch Texte des Vaticanum II und durch deren Entsprechungen im CIC (1983), can. 750 und 752, abgedeckt, der zweite benennt eine Kategorie von Lehraussagen, die das Vaticanum II nicht kennt und die Johannes Paul II. nun mit dem „Motu proprio“ in can. 750 (als § 2) des CIC einfügt. Der erste Zusatz spricht von Glaubensartikeln, die „im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten“ sind und „von der Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt“ werden, „sei es durch feierliches Urteil, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt“⁶⁰. Im dritten Zusatz wird „religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes“ (can. 752 CIC [1983]: „religiöser Verstandes- und Willensgehorsam“) gegenüber den Lehren des authentischen Lehramtes von Papst und Bischöfen gefordert, auch wenn die betreffenden Amtsträger „nicht beabsichtigen, diese in einem endgültigen Akt zu verkünden“ (can 752 CIC [1983]: „diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen“). Problematisch ist der zweite Zusatz. Es heißt dort im Blick auf die Kirche: „Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird (can. 750 § 2 CIC 1983 [1998 eingefügt]: ‚Fest anzunehmen und zu bewahren ist auch alles und jedes, was bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre vom Lehramt der Kirche endgültig [definitive] vorgelegt wird, nämlich was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Auslegung des Glaubensgutes erforderlich ist; deshalb widerspricht der Lehre der katholischen Kirche, wer solche endgültig zu haltenden Lehren [propositiones definitive tenendas] ablehnt‘).“ Gedacht ist hier nicht an Dogmen, die ja im ersten Zusatz angesprochen worden waren. In dem beigefügten „Lehrmäßigen Kommentar“ der Glaubenskongregation (Nr. 11) werden

60 Ebd., 7. Die weiteren Zitate aus der „Professio fidei“: ebd., 7f. Can 750, § 1 (CIC 1983), lautet: „Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.“

als Beispiele solcher Wahrheiten die Lehre von der nur den Männern vorbehaltenen Priesterweihe, die Lehre von der Unerlaubtheit der Euthanasie, die Lehre von der Unrechtmäßigkeit der Prostitution und der Unzucht, die Rechtmäßigkeit einer Papstwahl oder der Feier eines Ökumenischen Konzils, die Heiligsprechungen und die Erklärung Leos XIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen exemplarisch genannt. Hier ist die Debatte innerkatholisch-theologisch noch nicht abgeschlossen⁶¹. Die Glaubenskongregation begründet die Existenz solcher Wahrheiten mit der Geschichte der Entwicklung der Papstdogmen des Vaticanum I⁶². In letzter Zeit ist ein Aspekt der „fides quae“ wieder verstärkt in den Vordergrund getreten, den man die Wir-Gestalt des christlichen Glaubensbekenntnisses nennen kann. Die großen christlichen Symbola sind, auch wenn sie heute in der ersten Person Singular (Credo = Ich glaube) bekannt werden, in der Regel aus altkirchlichen Taufformeln erwachsen, die manchmal in der Frageform an den Täufling formuliert waren: „Glaubst du diesen Artikel? Ja, ich glaube!“ So haben aus ihrer Genese und ihrer Funktion die Artikulationen des Glaubensinhaltes stets den Bezug zur Gemeinschaft aller Glaubenden und zur Kirche. Sie sind für eine Gemeinschaft identitätsstiftend und -garantierend⁶³. Dann spielt aber auch die Gesamtheit der Glaubenden, und nicht bloß das Lehramt und die Theologie, eine entscheidende Rolle in der Bewahrung des Glaubensinhaltes. In der Wiederentdeckung dieser alten Überzeugung und

61 Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger, mit Beiträgen von Gustave Thils und Theodor Schneider, Mainz 1990; Peter Hünermann, Schutz des Glaubens. Kritische Rückfragen eines Dogmatikers, in: HerKorr 52 (1998) 455–460.

62 Kongregation für die Glaubenslehre, Lehramtliche Stellungnahmen zur „Professio fidei“ (Anm. 59), 23 (Nr 11): „Auch wenn die Lehre von der Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes erst auf dem I. Vatikanischen Konzil als von Gott geoffenbarte Wahrheit definiert worden ist, war sie doch schon in der dem Konzil vorausliegenden Phase als endgültig anerkannt. Die Geschichte zeigt klar, dass das, was in das Bewusstsein der Kirche aufgenommen wurde, seit den Anfängen als eine wahre Lehre betrachtet, später als endgültig zu halten, aber erst im letzten Schritt durch das I. Vatikanum auch als von Gott geoffenbarte Wahrheit definiert wurde.“ Diese Entwicklungsschritte sieht die Kongregation für die Glaubenslehre auch in der Lehre von der nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe im Gange (ebd., 23f [Nr. 11]). Das Apostolische Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ (1994) von Johannes Paul II. schließt nicht aus, „dass das Bewusstsein der Kirche künftig dazu kommen kann, zu definieren, dass diese Lehre als von Gott geoffenbart zu glauben ist“.

63 Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 15–57 (= „Die Wir-Struktur des Glaubens als Schlüssel zu seinem Gehalt“).

Praxis war ebenfalls John Henry Newman ein Vorreiter mit seinem Artikel „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine“ (1859)⁶⁴. Das Stichwort, mit dem dieses Anliegen in der heutigen Theologie diskutiert wird, ist die Rezeption⁶⁵.

„Fides qua“

Auch hier ist zu ergänzen „creditor“. Die „fides qua creditor“ ist also der Glaube, mit dem geglaubt wird, d.h. der subjektive Glaubensvollzug, mit dem ein einzelner Christ bzw. eine einzelne Christin die „fides quae“ in seiner/ihrer Situation lebt. Je ausgefalteter die „fides quae“ wird, desto schwieriger ist es, einen breiten Konsens herzustellen. Ein Beleg für diese Behauptung ist die Beobachtung, dass bedeutende Konzilien, die eine „neue“ Formulierung der „fides quae“ versucht hatten, selber wieder Trennungen und Spaltungen bewirkten, etwa die Abspaltung der „vorchalcedonensischen“ oder „altorientalischen“ Kirchen (z.B. der Kopten) als Ergebnis des Konzils von Chalkedon, der Alt-Katholiken nach dem Vaticanum I oder der Bewegung um Erzbischof Marcel Lefebvre („Piusbruderschaft“) nach dem Vaticanum II⁶⁶. Was schließt das alles mit ein, wenn wir sagen: „Jesus ist der Kyrios“? In verschiedenen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen (AcK) in Deutschland, etwa in der AcK in Bayern, die offiziell seit 1974 besteht, gab es vor einigen Jahren eine Satzungsdebatte. In den bayerischen Richtlinien stand bis in die 1990er Jahre als gemeinsamer Bezugspunkt der an der Arbeitsgemeinschaft beteiligten Kirchen das Bekenntnis, der „Herr Jesus Christus“ sei „Gott

64 Vgl. Internationale Theologische Kommission, Sensus Fidei und Sensus Fidelium im Leben der Kirche (5. März 2014) (VApS 199), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, 23 (Nr. 26). 33 (Nr. 39). Eine Fortführung: Hermann Josef Pottmeyer, Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. Eine alte Praxis und ihre Wiederentdeckung, in: IkaZ 25 (1996) 134–147. Ebd., 134: „Im Unterschied zu Newman, in dessen Formulierung das Lehramt als handelndes Subjekt erscheint, das die Gläubigen konsultiert, werden in unserer Formulierung die Gläubigen als handelnde Subjekte vorgestellt, die aus eigenem Anspruch mitsprechen. In der Tat ist es genau dieser Anspruch, der sich seit dem 2. Vatikanischen Konzil immer deutlicher in der Kirche zu Wort meldet.“

65 Yves Congar, Die Rezeption als ekklesiologische Realität, in: Conc 8 (1972) 500–514; Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), hrsg. v. Dietrich Wiederkehr, Freiburg 1994.

66 Vgl. Wolfgang Klausnitzer, Kirche, Kirchen und Ökumene. Lehrbuch der Ökumene für Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen, Regensburg 2010, 201–209.

und Heiland⁶⁷. Der Vorschlag, dieses recht allgemeine Bekenntnis durch verschiedene Zusätze zu präzisieren, in denen etwa die gemeinsame Verpflichtung dem (Nicaeno-)Constantinopolitanum gegenüber oder die Bedeutung der Taufe hervorgehoben werden⁶⁸, hat heftigen Protest z.B. bei den Baptisten und den Quäkern hervorgerufen, die sagten: Wir können das nicht mitunterschreiben. Nach baptistischem Verständnis wird man nicht durch die Taufe ein Christ/eine Christin, sondern die Taufe erfolgt nach einer bestimmten Zeit des christlichen Engagements. Die Taufe ist also nicht gleichsam die „Eintrittskarte“ in die Kirche wie in den christlichen Großkirchen, sondern Siegel eines christlichen Lebens. Die Quäker kennen keine *verpflichtende* Bindung an die altkirchlichen Symbola. Der Teufel steckt in der Tat im Detail. Je allgemeiner ein Programm formuliert ist, z.B. in der Politik das Wahlkampfmotto „Für Frieden und Wohlstand“, desto mehr Zustimmung kann es finden und desto mehr Menschen werden sich unter diesem Symbol vereinen. Je präziser oder spezieller ein Programm gefasst ist, desto geringer wird die Zustimmung und seine Anhängerschaft sein. Das hat die (damals mit Punkten nach den Anfangsbuchstaben des Parteinamens versehene) „F.D.P.“ in Deutschland erfahren, als sie sich zwischenzeitlich und kurzfristig die „Partei der Besserverdienenden“ genannt hat. Je genauer ich mich festlege, desto mehr grenze ich ab oder aus.

In der christlichen Tradition der Großkirchen (Anglikanische Gemeinschaft, [Römisch-] Katholische, Lutherischer Weltbund, Reformierter Weltbund, orthodoxe Kirchen) ist die differenzierteste Formulierung des gemeinsamen

67 Unveröffentlichte Fassung der Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (1. Februar 1978): „Grundlage. Die in der Arbeitsgemeinschaft christlichen Kirchen in Bayern einander begegnenden Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften bemühen sich um gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst. Sie bekennen den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland und trachten danach, gemeinsam zu erfüllen, wozu sie berufen sind zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

68 Unveröffentlichte Fassung der Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (27. Juli 1998): „Theologische Grundlegung. ... Im Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel (381) sehen sie ihren Glauben seinem wesentlichen Inhalt nach authentisch zusammengefasst und dargestellt. ... Durch ihren Glauben und ihre Taufe auf den Dreieinen Gott wissen sich die Glieder der christlichen Kirchen mit Christus verbunden und zur persönlichen Nachfolge und zum gemeinsamen Zeugnis in Wort und Tat verpflichtet“. Die aktuelle Fassung: Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern, Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern, München 2003, Zitat: 2.

christlichen Glaubens das (Nicaeno-) Constantinopolitanum, obwohl die orthodoxen Kirchen das „filioque“ in diesem Bekenntnis nicht aussagen und die anglikanische Gemeinschaft, ohne es zu verwerfen, es mit Rücksicht auf die Orthodoxie im ausdrücklichen Bekenntnis weglassen will. Das Glaubensbekenntnis wird seit dem 17. Jahrhundert unter dem Namen „Nicaeno- Constantinopolitanum“ überliefert. Heute wird es zutreffend vorwiegend „Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis“ genannt⁶⁹. Es hat wohl dem Konzil von Konstantinopel schon vorgelegen. In dieses Bekenntnis wurde auf der 3. Synode von Toledo (589) das „filioque“ (wohl nach Abschluss der Synode) eingefügt⁷⁰. Die Konzilien von Lyon II (1274) und Florenz (1439) formulieren den Text *mit* dem „filioque“ und bestätigen die Rechtmäßigkeit dieser (westlichen) Hinzufügung⁷¹. Kaiser Heinrich II setzte anlässlich seiner Krönung im Jahr 1014 in Rom bei Papst Benedikt VIII. durch, dass während der Messe das Glaubensbekenntnis mit dem eingefügten „filioque“ proklamiert wurde. Leo III hatte noch 809 die gleiche Forderung der Synode von Aachen (die im gleichen Jahr stattfand) zurückgewiesen. In der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie wird nun dazu gesagt: Diese vierzehn Glaubensartikel formulieren verbindlich unseren gemeinsamen Glauben. Wer meint, er müsse vor seinem Glaubensgewissen einem dieser vierzehn Artikel explizit widersprechen, der trennt sich von diesem gemeinsamen Glauben. Das bedeutet aber nicht, dass für jeden/jede jeder einzelne Artikel gleichermaßen wichtig sein muss. Es ist durchaus denkbar und auch faktisch so, dass mir in bestimmten Situationen oder Phasen meines Lebens einzelne Artikel ganz wichtig werden, während andere für mein Glaubensleben ohne existentiell-praktischen Belang sind. Ich leugne sie nicht, aber sie spielen in meinem Glaubensvollzug keine besondere Rolle. Das geschieht nicht nur in persönlichen Biographien. Wie die Nr. 5 der Erklärung „Mysterium ecclesiae“ der Glaubenskongregation (15. Februar 1975) beteuert, kann es sich auch in der Geschichte des Christentums ereignen, dass bestimmte Formeln, ohne aufzuhören, wahr zu sein, doch im Glaubensalltag der Kirche in den Hintergrund treten⁷². Zum Beispiel ist für manche Menschen heute der Glaubensartikel „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den *Schöpfer* des Himmels und der Erden“ im „Konziliaren

69 Text: DH 150. Geschichte: DH S. 83.

70 DH 470.

71 DH 853. 1302.

72 Text: „Die Geschichtlichkeit des Ausdrucks der Offenbarung“ nach Kap. 7.

Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“⁷³ der Hauptartikel ihres Glaubens geworden. Es ist in der Regel so, dass ich in meinem Glaubensvollzug (in der „fides qua“) völlig zu Recht Akzente setze. Anders scheint es auch gar nicht zu gehen⁷⁴. Ich sage dann etwa: Bestimmte Artikel des Glaubensbekenntnisses, etwa der Satz: „Ich glaube an Jesus Christus, ... *geboren von der Jungfrau Maria*“, oder der Satz „Ich glaube ... *die Vergebung der Sünden*“, stehen für mich im Augenblick in meiner biographischen Situation und in meinem subjektiven Glaubensleben nicht im Mittelpunkt meines Glaubenstuns und meines Interesses. Ich leugne sie nicht explizit. Aber ich weiß konkret in meiner Glaubenspraxis nichts mit ihnen anzufangen. Sie motivieren nicht mein momentanes christliches Handeln. Ich habe sie gleichsam auf ein zinsfreies religiös-theologisches Sperrkonto festgelegt. Ein solches Verhalten ist nicht nur prinzipiell erlaubt, es ist in unserer menschlichen, kognitiv eingeschränkten Situation vielleicht sogar das einzig zu realisierende. Die „fides qua“ ist also der je subjektiv gelebte Glaubensvollzug innerhalb des objektiv formulierten theoretischen Glaubensbekenntnisses der Großgemeinschaft. Ein neutestamentlicher Beleg dazu: Im Römerbrief (12,3) spricht Paulus vom „Maß des Glaubens“, das Gott jedem zugeteilt hat⁷⁵. Das Vollmaß und die Einheitsfülle (vgl. Eph 4,13: „So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen ...“) des Glaubens lebt also niemand für sich allein.

Zur Klarstellung: Die „fides qua“ als der je subjektive Glaubensvollzug ist jedoch abzugrenzen von drei anderen Begriffen.

73 Der „Konziliare Prozess“ geht zurück auf eine Rede von Carl Friedrich von Weizsäcker beim Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf (1985), in der dieser die Kirchen zu einem „Konzil des Friedens“ als deren Beitrag zur Lösung der Menschheitsfragen aufrief. Da ein „Konzil“ in der Sicht der Orthodoxen und Anglikaner (und auch der Katholischen Kirche) eine Bischofsversammlung (mit einem spezifischen ekklesiologischen Stellenwert) ist, wurde diese Anregung vom Ökumenischen Rat der Kirchen unter dem Motto „Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ aufgegriffen. Vgl. Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Zugänge zur Kirchengeschichte 10)*, Göttingen 1992, 94–96. 310–312. 326f.

74 Eine weiterführende Überlegung aufgrund dieser Einsicht gibt Karl Rahner, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Zürich 1983, 152–162.

75 Dazu: Walter Kern, *Mein Glaube – und die anderen*, in: ders., *Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen*, Innsbruck 1980, 113–128, 117–119.

a) „Hierarchie der Wahrheiten“⁷⁶

Im Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ spricht das Vaticanum II von einer „Rangordnung“ oder „Hierarchie“ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre, „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11,3). Was genau dieses „Fundament“ ist, sagt das Konzil an dieser Stelle nicht explizit. Zum Verständnis dieses viel diskutierten Ausdrucks sind zwei Bemerkungen wichtig: Einerseits handelt es sich in jedem Fall um „Wahrheiten“, die deshalb nicht quasi nach Gutdünken als irrelevant oder belanglos beiseite geschoben werden können. Andererseits aber ist die Wendung aus ökumenischem Interesse in das Ökumene-Dekret eingefügt. Nicht alle römisch-katholischen Dogmen sind also, obwohl sie natürlich nach römisch-katholischer Glaubensüberzeugung „wahr“ sind, in gleicher Weise bedeutsam für den zur Kircheneinheit notwendigen Lehrkonsens und erfordern eine explizite Glaubenzustimmung. Darauf haben etwa im ökumenischen Dialog zum Papstamt verschiedene Theologen hingewiesen⁷⁷. Eine explizite Verwerfung würde indes eine Kircheneinheit unmöglich machen. Zwei Fragen bleiben allerdings bei der „Hierarchie der Wahrheiten“ noch zu diskutieren: 1) Wie ist das entscheidende „Fundament des christlichen Glaubens“, auf das sich alle Glaubenswahrheiten zurückbeziehen lassen müssen, selber sprachlich zu fassen. Die Nr. 5 der Erklärung „Mysterium ecclesiae“ macht darauf aufmerksam, dass sprachliche Formulierungen manchmal ihre Aussagekraft verlieren können und deshalb theologisch und praktisch übersetzt werden müssen. Das gilt sicher auch von den neutestamentlichen Bekenntnisformeln. Zum Beispiel ist das neutestamentliche „Herr

⁷⁶ Karl Rahner, Hierarchie der Wahrheiten, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich 1983, 163–168. Andere Literatur: Armin Kreiner, „Hierarchia veritatum“. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz, in: Cath 46 (1992) 1–30; Heribert Mühlen, Die Lehre des Vaticanum II über die „Hierarchia veritatum“ und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog, in: ThGl 56 (1966) 303–335; Piet Schoonenberg, Hierarchia veritatum, in: TThZ 8 (1968) –298; Ulrich Valeske, Hierarchia veritatum, München 1968.

⁷⁷ Wolfgang Klausnitzer, „Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene“ (Paul VI.). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht, in: Das Papstamt – Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Münster 1996, 117–133; ders., Die Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche um das Papstamt, in: US 53 (1998) 21–29.

(Kyrios)“ heute nicht ohne Ambivalenz. Auch manche zentralen Termini des „Apostolicum“ sind ebenfalls übersetzungsbedürftig⁷⁸. 2) Karl Rahner hat vorgeschlagen, die durch das Begriffspaar „fides quae“ – „fides qua“ intendierte Unterscheidung von „objektivem“ Glaubensbewusstsein und je „subjektivem“ Glaubensvollzug auf die „Hierarchie der Wahrheiten“ anzuwenden und von einer „objektiven“ Hierarchie der Wahrheiten, die theologisch präzise zu fassen wäre, und einer „existentiellen“ Hierarchie der Wahrheiten zu sprechen⁷⁹. Die „existentielle“ Hierarchie der Wahrheiten für ihn ist begründet in den individuellen Biographien, in den konkreten Volksfrömmigkeiten und Kulturen, aber auch in den traditionellen „Spiritualitätsfamilien“ (einzelner Orden oder Bewegungen) und den wechselnden gesellschaftlich-weltanschaulichen Prägungen der Jahrhunderte der Christentumsgeschichte, also in den ganz unterschiedlichen religiös-gesellschaftlichen sozio-kulturellen Milieus. Dieser Hinweis von Rahner kann darauf aufmerksam machen, dass es darauf ankommen wird, die konkreten Plausibilitäten und die jeweilige Hierarchie der Wahrheiten in den einzelnen verfassten Christentümern selber wieder Maß nehmen zu lassen an einer grundlegenden „objektiven“ Hierarchie der Wahrheiten⁸⁰. „Hierarchie der Wahrheiten“ heißt also, dass innerhalb der Glaubensaussagen einige zentral sind. Grob gesagt lässt sich die Bedeutung einer Glaubenswahrheit von ihrer Nähe (oder relativen Distanz) zum Mysterium Jesu Christi, das ja das Mysterium der Trinität einschließt, bestimmen. Alle Aussagen, die die Heilstat Gottes in Jesus Christus thematisieren, sind zentral; andere sind im Vergleich dazu sekundär oder noch niedriger von Rang⁸¹.

78 Rahner, Hierarchie der Wahrheiten (Anm. 76), 165: „... man könnte ja z.B. mindestens fragen, ob nicht im Apostolischen Glaubensbekenntnis zu selbstverständlich ein echtes und lebendiges Verständnis des Wortes ‚Gott‘ vorausgesetzt wird, das in einer heutigen Grundformel des Glaubens ausdrücklich den Menschen von heute nahegebracht werden müsste.“

79 Ebd., 165–167.

80 Belege für die Schwierigkeiten eines solchen Projekts liefern das ökumenische Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern und die Debatte um die 1997 zur Beratung und 1999 zur Unterzeichnung vorgelegte „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: Wolfgang Klausnitzer, „Wir haben wahrlich nicht Freude an Uneinigkeit...“. Gesammelte Aufsätze zur Situation der Ökumene, Nordhausen 2005, 175–187. 193–207.

81 Komm. v. Johannes Feiner zu UR 11,3 in: LThK² E.2, 89. Er nennt als Beispiele nicht so zentraler Glaubenswahrheiten die Lehre vom Ablass oder die Aussagen über die Amtsstruktur der Kirche.

b) „Auswahlchristentum“

Paul Zulehner hat mit diesem Begriff das heute feststellbare Phänomen einer zunehmenden Individualisierung des Glaubens beschrieben⁸². Ihr steht gegenüber, was Franz Xaver Kaufmann die moderne „Verkirchlichung des Christentums“ genannt hat⁸³. Die Großkirchen werden in unserer Gesellschaft als anonyme, Glauben und Religion „verwaltende“ Institutionen gesehen, die in Anspruch genommen werden, wenn bestimmte religiöse Erwartungen erfüllt werden sollen. Sie gelten als Experten zur Befriedigung dieser religiösen Glaubensvollzüge – allerdings im Sinne eines religiösen Dienstleistungsbetriebes. Eher in den Hintergrund tritt dabei der Aspekt, den die Kirchen in ihrem Selbstverständnis sehr hoch einordnen, nämlich dass sie eine „Gemeinschaft im Glauben“ zu sein beanspruchen. Der Einzelne bzw. die Einzelne sucht sich gegenüber diesen von zahlreichen „Hauptamtlichen“ repräsentierten, hierarchisch und bürokratisch strukturierten Großorganisationen seine/ihre ihm/ihr je eigene persönliche Religiosität. Medard Kehl sieht in dieser Situation eine Tendenz manifestiert, die bereits Hegel in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ als das Grundproblem der von ihm so genannten „bürgerlichen Gesellschaft“ diagnostiziert hatte, nämlich die wechselseitige Entfremdung von gesellschaftlicher Objektivität, wie sie sich in den Institutionen äußert, und subjektiver Freiheit der einzelnen Individuen⁸⁴. „Auswahlchristentum“ bedeutet in dieser Situation nun eine Haltung, die die objektivierte Vorgabe des christlichen Glaubensinhaltes als ein Angebot zur Selbstbedienung für das freie religiöse Bewusstsein des religiös aufgeklärten oder sich in seiner privaten religiösen Nische einrichtenden Individuums versteht. Der Fundus, aus dem diese private Religiosität ihre Glaubensüberzeugungen bezieht, ist dabei nicht auf das

82 Paul Michael Zulehner, *Leutereligion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?*, Freiburg 1982, 67. Er meint, die „Auswahlchristen“ seien der Haupttyp heutiger Kirchenmitglieder. Auch: ders., *Auswahlchristen*, in: *Volkskirche – Gemeindekirche – Parkirche*, hrsg. v. Josef Pfammatter, Einsiedeln 1981, 109–137. Dazu: Kehl, *Die Kirche* (Anm. 23; Kap. 1), 181–187.

83 Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979, 111–146, 128–136.

84 Kehl, *Die Kirche* (Anm. 23; Kap. 1), 183; vgl. ders., *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie* (FTS 22), Frankfurt ²1978, 12–19; ders., *Kirche als Institution*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3, 176–197.

Christentum beschränkt. Elemente und Lehren ostasiatischer Religiosität oder aus Naturreligionen und Vorstellungen der „New-Age“-Bewegung finden in ihr ebenso ihren Platz. Kehl sieht (in Übereinstimmung mit Kaufmann⁸⁵) beim „Auswahlchristentum“ das Problem darin, „dass sich auf breiter Ebene (nicht unbedingt in jedem Einzelfall!) doch so etwas wie ein ‚Christentum zu herabgesetzten Preisen‘ (Paul VI.) durchsetzt; dass sich die angezielte religiöse Eigenständigkeit bei näherem Zusehen eher als ein ‚milder Ausdruck religiöser Indifferenz‘ entpuppt“⁸⁶. Der Soziologe Ulrich Beck plädiert im Kampf gegen die vorgeblich absoluten und exklusiven Wahrheitsansprüche vor allem der monotheistischen Religionen zur Lösung des „Schlüsselthemas von Gewalt und Toleranz“ „in der sich selbst gefährdenden Zivilisation“ – aus „Sorge um die Fortexistenz der Menschheit“ – für die Individualisierung von Religion⁸⁷. Die Religion werde nicht verschwinden, aber sie müsse – so seine Forderung – modifiziert werden. Der alte Gott der verbindlichen Religionen soll nach seiner Ansicht durch neue „Bastelreligionen“ abgelöst werden⁸⁸, deren Maßstab das „souveräne Selbst“⁸⁹ wird. Es kombiniert verschiedene religiöse Versatzstücke aus unterschiedlichen religiösen Wurzeln zu einer neuen religiösen Identität. Daraus entstehe ein neuer „Typus der Toleranz, dessen Ziel nicht Wahrheit, aber Frieden ist“⁹⁰. Voraussetzung dieses Vorschlags ist die Behauptung, dass eine monotheistische Religion (wie Judentum, Christentum oder Islam) aus sich heraus nicht friedensfähig oder tolerant sein kann, wenn sie zugleich starke Geltungsansprüche erhebt⁹¹. Zur Verdeutlichung und Abgrenzung: „Fides qua“ heißt, dass *mir* unter den wichtigen Glaubensartikeln, wie sie im Credo fixiert sind, einige von

85 Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 7. 140. Ebd., 141, ein Zitat von Renate Köcher: „In nahezu allen Einstellungsbereichen finden sich Hinweise, dass eine Schwächung der christlichen Religion egozentrische und hedonistische Züge verstärkt und das Ethos der Mitmenschlichkeit schwächt.“

86 Kehl, Die Kirche (Anm. 23; Kap. 1), 185.

87 Ulrich Beck, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt 2008, 238.

88 Ebd., 70.

89 Ebd., 46.

90 Ebd., 66. Ebd., 209 (dort hervorgehoben): „Inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit.“

91 Ähnlich argumentiert Jan Assmann: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998; Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003; Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), mit einem Vorwort v. Hubert Christian Ehalt, Wien (2006) 42007.

existentieller Bedeutsamkeit sind, während andere eher zurückstehen, ohne dass ich ihre Wahrheit explizit leugne. „Auswahlchristentum“ meint die Überzeugung, dass meine aus allen möglichen und unter Umständen auch außerchristlichen Glaubenslehren getroffene Auswahl der subjektiv adäquate und ausreichende Ausdruck meiner privaten Religiosität ist.

c) Impliziter Glaube⁹²

Wie steht die „fides qua“ zum impliziten Glauben? „Fides qua“ ist die Aussage, dass ich in meinem Glaubensleben einen Teil der „fides quae“ engagiert, in existentieller Betroffenheit oder jedenfalls Priorität lebe, also die subjektive Wertung. Ein damit zusammenhängender, aber etwas abseitiger Gedanke: Gibt es eine „fides qua“, die keinen ausdrücklichen Bezug zur christlichen „fides quae“ besitzt, die aber heilschaffend und rechtfertigend sein könnte? Auf den ersten Blick klingt diese Frage unsinnig. Karl Rahner hat die These gewagt, dass es eine solche „fides qua“ tatsächlich gebe⁹³. LG 16 und GS 22 scheinen die Denkmöglichkeit einer solchen Auffassung zumindest nicht von vornherein theologisch auszuschließen. Der implizite Glaube beinhaltet die Aussage, dass ich in meinem Glauben nur einen Teil der „fides quae“ explizit kenne, also eine eher statische Information.

Wie ist der Gedanke vom impliziten Glauben („fides implicita“) entstanden? Er geht – der Sache nach – zurück bis in die patristische Zeit. Bei den Kirchenvätern war die Auffassung verbreitet, dass die Kirche nicht erst mit Jesus und seiner Botschaft oder mit der Auferstehung bzw. Pfingsten begonnen habe, sondern dass sie anfangs mit der Menschheit, d.h. mit Abel, dem ersten Gerechten, („ecclesia ab Abel“), ja eventuell schon vor der Schöpfung existiert habe. Die Menschen vor Jesus kannten natürlich noch nicht den ausdrücklichen und vollen Glaubensinhalt, der ja erst mit ihm offenbar wurde, aber sie glaubten implizit, einschlussweise. „Die Lehre

⁹² Peter Neuner, Was muss der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation, in: StZ 212 (1994) 219–231. Weiterführend: Karl Rahner, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 16, Zürich 1984, 17–230.

⁹³ Karl Rahner, Glaubensakt und Glaubensinhalt, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich 1983, 154. Er spielt dabei, ohne dies an der Stelle zu erwähnen, auf die „schuldlosen“ Atheisten in LG 16 und seine (sicher etwas missverständliche) Rede von den „anonymen Christen“ an.

von der *Fides implicita* sollte also ursprünglich das Heil der Menschen gewährleisten, denen ein eindeutiges Bekenntnis zum Glauben noch nicht möglich war.⁹⁴ Im 4. Jahrhundert veränderte sich die Fragestellung. Nach der Konstantinischen Wende gab es viele, die sich der Kirche anschlossen, aber von ihrer geistigen Situation her gar nicht fähig waren, die immer komplizierter werdende Glaubenslehre voll zu erfassen. Die von der hellenistisch-lateinischen Philosophie und der jeweiligen Kultur geprägte Begrifflichkeit und die Differenzierungen der trinitarischen, christologischen und soteriologischen Streitigkeiten⁹⁵, etwa die Unterscheidungen von *Ousia*, *Hypostasis* oder *Physis*, die diffizilen Termini wie *Henosis* (Einigung) und *Synapheia* (Verbindung), deren Bedeutungsinhalt oft schwer voneinander abzugrenzen war und deren Bedeutung sich manchmal bei unterschiedlichen Autoren oder Schulen und in den einzelnen Jahrhunderten sehr verschieden darstellen konnte, erforderten ein hohes Maß an philosophisch-theologischen Kenntnissen und manchmal die Fähigkeit zu spekulativer Durchdringung, die (aus unterschiedlichen Gründen) nicht jedem zur Verfügung standen. Das typische Exempel, anhand dessen dieses Problem behandelt wurde, war der Köhler, der in der Einsamkeit des Waldes lebte, abgeschnitten von jeder regelmäßigen Information, und der nur zu den Festzeiten (wenn überhaupt) zu den Gottesdiensten kommen konnte, wo er eventuell in einer Predigt oder Katechese in den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens unterwiesen werden konnte. Welches Maß an deutlich feststellbarem Glaubenswissen („Köhlerglaube“) konnte oder musste von einem solchen Menschen gefordert werden, dass er noch als Christ gelten konnte? Eine einflussreiche und klassisch gewordene Antwort gibt Papst Gregor I der Große (590–604) in einer allegorischen Auslegung zu Ijob 1,14, wo es heißt⁹⁶: „Die Rinder waren beim Pflügen, und die Esel weideten daneben.“ Die Exegese Gregors ist wenig schmeichelhaft, aber die Zielrichtung seiner

94 Neuner, Was muss der Christ glauben? (Anm. 92), 222.

95 Vgl. etwa die Untersuchungen von Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1982; Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451), Rezeption und Widerspruch (451-518), Freiburg 1986; Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg 1989; Bd. 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien mit Armenien, Georgien und Persien, Freiburg 1998; Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Äthiopien nach 451, Freiburg 1990.

96 Gregor der Große, *Moralia in Job* II 49 (SC 32b [1975], 328).

Argumentation ist klar. Die „Rinder“, sagt Gregor, sind die, die sich geistig oder anderweitig aktiv um den Glauben mühen; die „Esel“ sind die, die solches aufgrund ihrer Fähigkeiten oder aus Zeitmangel und durch die Umstände bedingt nicht zustande bringen, die „simplices“, die Einfältigen, die aber durch die Gemeinschaft im Glauben, die sie suchen, von der (Geistes-)Arbeit ihrer privilegierten Brüder (und Schwestern) profitieren. Sie glauben implizit mit, was die im Glauben Kundigen erarbeiten. Es genügt also, wenn einer oder eine (etwa durch das öffentliche Bekenntnis zu dieser Gesellschaft oder durch die Teilnahme am Gottesdienst) sagt: „Ich möchte gemeinsam mit euch an Christus glauben.“ Die Fähigkeit, diesen Glauben auch explizit artikulieren zu können, ist nicht von jedem zu fordern.

Thomas von Aquin hat dann diesen Gedanken angewandt auf die „fides quae“⁹⁷. Der Glaubensinhalt ist in seiner Darstellung notwendig zu allen Zeiten derselbe. Wenn im Laufe der Zeiten die Zahl der Glaubensartikel („articuli fidei“ sind in der Scholastik etwa gleichbedeutend mit dem neuzeitlichen Begriff „Dogmen“⁹⁸) anwächst, vom Neuen Testament zum (Nicaeno-)Constantinopolitanum und darüber hinaus, dann ist dies nur eine explizite Entfaltung von dem, was im früheren Bekenntnis implizit enthalten war. Thomas entfaltet von daher fast eine Theorie der Dogmenentwicklung. Er benennt allerdings auch eine wichtige Regel zur Hermeneutik von Dogmen. Sie können nur das ausdrücken wollen, was immer schon geglaubt worden war – und müssen selber in diesem Sinne ausgelegt werden. Das heißt z.B. heute: Die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 und die beiden Dogmen zum Papstamt (Jurisdiktionsprimat des Papstes und Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes) von 1870 sind also so zu interpretieren, dass sie tatsächlich als Entfaltungen (und nicht als Veränderungen) der Glaubenslehren und der Praxis der vorhergehenden christlichen Jahrhunderte gelten können. Thomas meint, dass es zum Heil genüge, wenn ein Mensch zwei Wahrheiten ausdrücklich glaube, nämlich die Existenz Gottes und das Walten seiner Vorsehung zum Heil der Menschen. Er begründet das mit Hebr 11,6 („... denn wer zu Gott

97 Sth II-II qu. 1 art. 7 („Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint“).

98 Kern – Niemann, Theologische Erkenntnislehre, 128, weisen daraufhin, dass Melchior Cano der erste war, der – nach Vinzenz von Lérins – in der Neuzeit den Terminus „Dogma“ im heutigen Sinn verwendete.

kommen will, muss glauben, dass er ist und dass er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird“). In diesen beiden Glaubenswahrheiten seien alle anderen bereits implizit mitenthalten. Die anderen Glaubenswahrheiten müsse der Mensch nicht explizit für wahr halten. Hier genüge ein impliziter Glaube, der bereit sei, alles zu glauben, was die Autorität der Heiligen Schrift verbürgt⁹⁹. Der Grad der tatsächlich notwendigen Kenntnis des Glaubens richtet sich nach einer Entscheidung von Papst Innozenz IV. (1243–1254)¹⁰⁰ nach der kirchlichen Stellung des Betreffenden. Für alle zum Heil notwendig sind das Wissen und das Bekenntnis, dass Gott ist und das Gute vergilt. Alles andere müssten die Einfältigen und Laien nur „implizit“ glauben. Das genüge auch für die niedrigen Kleriker und die bloßen „Messpriester“, die wegen ihrer Armut sich nicht dem Studium widmen könnten. Diese müssten allerdings zusätzlich noch den Glauben an die wahre Gegenwart Christi im Altarsakrament explizit bekennen. Die Priester bzw. Pfarrer, die Seelsorge treiben („*praelati ecclesiarum, quicumque curarum animarum habent*“), müssten das kirchliche Credo (in den altkirchlichen Glaubenssymbolen) ausdrücklich und deutlich („*explicite*“ und „*distincte*“) kennen. Die Bischöfe sollten zusätzlich noch wissen, was die einzelnen Glaubensartikel tatsächlich bedeuten, oder sollten zumindest nach einer Zeit des Überlegens und eventuell der Konsultation von Experten darüber Auskunft geben können. In begründeten Einzelfällen könne der Papst von diesen (Minimal-)Forderungen dispensieren.

Aus diesem Material können nun zwei Folgerungen gezogen werden, die sich widersprechen. Beide wurden im Spätmittelalter vertreten.

1. „*Fides implicita*“ konnte bedeuten, dass kein Einzelner den ganzen Glauben der Kirche wissen und realisieren kann. Deswegen ist es nötig, wird nun gesagt, sich vorbehaltlos dem Glauben der Kirche zu unterwerfen. „Dieser Prozess einer Verkirchlichung des impliziten Glaubens ging weiter, als aus dem ‚*quod ecclesia credit*‘ ein ‚*quod ecclesia docet*‘, was die Kirche lehrt, und ein ‚*quod papa docet*‘, was der Papst lehrt, wurde. In dieser Entwicklungslinie wurde die Lehre von der *Fides implicita* zum

99 Sth II–II qu. 2 art. 5 („*Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita*“), ad secundum.

100 Zitat: Reginald M. Schultes, *Fides implicita*. Geschichte der Lehre von der *fides implicita* und *explicita* in der katholischen Theologie, Bd. 1: Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil von Trient, Regensburg 1920, 40f.

Inbegriff eines Kirchenglaubens, demzufolge, ‚mit göttlichem und katholischem Glauben all das zu glauben ist, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.‘¹⁰¹ Es genügt also zu glauben, was die Kirche glaubt und lehrt. An dieser Stelle setzt der Protest der Reformatoren an. Für Martin Luther ist die „fides implicita“ der gerade Weg ins Verderben¹⁰²: „So wenig ein anderer für mich in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben.“ Die Aufklärung wird später diese Kritik aufgreifen. Glaube hat mit freier, bewusster und verantworteter Entscheidung zu tun¹⁰³. Luther unterscheidet deshalb (ähnlich wie die klassische Theologie) zwei Arten des Glaubens¹⁰⁴.

Die eine Form ist das Für-wahr-Halten von Sätzen, also das „Credo Deum“. Das ist für ihn eher eine Wissenschaft oder ein Merksatz (eine „Merkung“) als überhaupt Glaube. Hier ließe sich allenfalls eine „fides implicita“ ansiedeln, aber dieser Glaube mache keinen Christen. Der echte Glaube ist für ihn immer explizit. Darüber hinaus ist die Rede von der „fides implicita“ für Luther grundsätzlich obsolet. Seine Lehre von der „perspicuitas sacrae scripturae“, der „Durchsichtigkeit“ und eindeutigen Klarheit der Heiligen Schrift besagt, dass alle Glaubensartikel durch eine schlichte Lektüre der

101 Neuner, Was muss der Christ glauben? (Anm. 92), 225 – mit Zitat aus „Dei Filius“ (DH 3011).

102 WA II, 422.

103 Adolf von Harnack hat die „fides implicita“ als „bloße Unterwerfung“ kritisiert (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen 1910, 651); auch John Henry Newman hat die „fides implicita“ kritisch gewertet: Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre (Werke 4), übersetzt v. Maria Erentrudis Kawa und Max Hofmann, Mainz 1959, 292 (= Schlusssatz von „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre“): „Ich denke, dass die ‚Ecclesia docens‘ sicher glücklicher ist, wenn sie ... begeisterte Anhänger um sich hat, ... als wenn sie die Gläubigen vom Studium ihrer göttlichen Lehren sowie vom Mitfühlen mit ihren heiligen Betrachtungen fernhält und von ihnen nur eine ‚fides implicita‘ ... an ihr Wort haben will, was bei den Gebildeten mit Indifferenz und bei den Armen mit Aberglauben enden wird.“

104 WA 12, 476–481.

Schrift erhoben werden können. Jeder kann so den Inhalt des Glaubens selber ausfindig machen – und braucht dazu weder große theologische Kenntnisse noch ein interpretierendes Lehramt¹⁰⁵.

2. Eine zweite Konsequenz aus der Lehre von den „fides implicita“ hat ebenfalls schon das Spätmittelalter gezogen. Sie entsteht aus derselben Voraussetzung, dass niemand den ganzen Glauben wissen und realisieren kann. Diese Konsequenz besagt, dass die Differenz zwischen dem Glauben des Einzelnen und dem objektiv festgelegten, kirchenamtlich-offiziellen Glauben legitim ist, wenn der Einzelne nicht *expressis verbis* einer offiziellen Glaubenslehre oder einem Dogma widerspricht, sondern sagt: „In meinem Glaubensvollzug (*fides qua*) kann ich mit diesem oder jenem Dogma nichts anfangen. Ich will und kann es schon deshalb nicht ausdrücklich bestreiten, weil ich es gar nicht verstehe. Es mag damit schon recht sein und etwas auf sich haben, aber es spielt keine Rolle für mich. Ich glaube es, wenn man mich zu einer Zustimmung drängen will, also in einer ‚fides implicita‘.“ In diesem Fall ist die „fides implicita“ nicht eine Entmündigung meiner selbst, wie man den Satz „Ich glaube, was die Kirche lehrt“ jedenfalls verstehen kann, sondern (und das war ja der ursprüngliche Ansatz der Lehre von der „fides implicita“) die Verteidigung der völlig zu Recht bestehenden Subjektivität meines Glaubens („Ich bin noch nicht so weit, alles bewusst zu unterschreiben. Für dieses engagiere ich mich – und bei jenem enthalte ich mich einer Aussage oder da kenne ich mich nicht aus“).

Es war in der neueren katholischen Theologie vor allem Karl Rahner, der auf diesen Punkt abgehoben hat¹⁰⁶. Die „fides implicita“ ist also nicht ein Auswahlchristentum, in dem ich mir ein eigenes christliches Glaubensbekenntnis

105 WA 8, 236. Zu einem Kontext: Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997, 68–90; William H. Lazareth, *Das sola scriptura-Prinzip Martin Luthers. Evangeliumstraditionen zur Bestimmung des christlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, in: *Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117)*, hrsg. v. Joseph Ratzinger, Freiburg 1989, 98–124; James P. Callahan, *Claritas scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics*, in: *JETS* 39 (1996) 353–372.

106 Karl Rahner, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1968, 185–210, 185f; *Auferstehung des Fleisches*, in: ebd., 211–225, 211–213; *Theologie im Neuen Testament*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Zürich 1968, 33–53, 49f; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: ebd., 136–158, 155f (mit der Rede von der „fides implicita“ bei „anonymen Christen“); *Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit*, in: ebd., 379–410, 389.

zusammenbastele, sondern schlicht die Anerkennung der Tatsache, dass menschliches Erkennen stets perspektivisch und begrenzt-relativ ist. Rahner selbst hat 1983 in dem Buch „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“, das er mit Heinrich Fries verfasst hat¹⁰⁷, aus dieser Überlegung eine ökumenische Konsequenz gezogen. In seinem Kommentar zu These II¹⁰⁸ sagt er, es genüge zur Einigung der Kirchen, wenn jede Kirche erkläre, eine bestimmte verpflichtende Lehre der anderen Kirche, die nicht die eigene sei, sei keine Häresie und kein Abfall vom Christentum. Es sei zunächst nicht notwendig, dass die anderen (Teil-)Kirchen der künftig einen Kirche eine solche verpflichtende Lehre einer (Teil-)Kirche *explizit* als die eigene übernehmen müssten. Er hat dabei vor allem die Dogmen der (römisch-)katholischen Kirche (etwa zum Papstamt und zu Maria) im Auge, „weil in den anderen Kirchen praktisch keine Lehren vorkommen, die darin als glaubensverbindlich, als in dieser Kirche streng verpflichtend, gelehrt und doch mit römischen Dogmen unvereinbar wären“¹⁰⁹. Allerdings ist dieser Zustand keine Endstufe, da natürlich ein Lehrkonsens immer noch das Ziel bleibt. Aber für den Augenblick und zunächst wäre auf dieser Basis schon heute eine Kircheneinigung möglich, meinen Rahner und Fries. Die Lehre von der „fides implicita“ (und der „fides qua“) hat also durchaus eine ökumenische Relevanz¹¹⁰.

107 Heinrich Fries – Karl Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg 1983; 2. erw. Aufl. mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik“ von Heinrich Fries 1985.

108 In These I wird als verpflichtender Grundkonsens ein ausdrückliches Bekenntnis aller Teilkirchen der künftig einen Kirche zur Heiligen Schrift, zum Apostolicum und zum (Nicaeno-)Constantinopolitanum gefordert. These II ebd., 35: „Darüber hinaus gelte ein realistisches Glaubensprinzip: in keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im Übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert ...“

109 Ebd., 52.

110 Ähnlich haben vorher schon andere argumentiert: Walter Kasper, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, in: Frans Haarsma – Walter Kasper – Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen* (Kirche im Gespräch), Freiburg 1970, 37–96, 82: „Wenn es stimmt, dass ich gar nicht alle Glaubenswahrheiten in derselben Weise glauben kann, darf dann die Kirche verlangen, dass ich sie alle um der Kirchengemeinschaft willen glauben muss? Kann sie alle geschichtlich gewordenen Dogmen für alle verbindlich machen? In diesem Zusammenhang ist es eine interessante Tatsache, dass das Vatikanum II bei Vorliegen besonderer Umstände den orthodoxen Kirchen die Kommuniongemeinschaft und das heißt nach altkirchlichem Verständnis (wenigstens in actu) auch die Kirchengemeinschaft gewährt hat, obwohl sie weiß, dass diese orthodoxen Kirchen den Jurisdiktionsprimat des Papstes nicht akzeptieren. Die Kirche hat also zumindest in diesem Fall das Anathem, das sie 1870 mit dem Dogma vom Primat des Papstes verbunden hat, zurückgenommen und die Exkommunikation

2.4. Texte

Das Auferstehungszeugnis des Paulus

1 Kor 15,3-8:

„3. Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift,

4. und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift,

5. und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.

6. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen.

7. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln.

8. Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Missgeburt‘.“

aufgehoben.“ Vgl. auch Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg 1976, 780: „Eine Einigung im Glauben ist nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als der Offenbarung widerstreitend abzulehnen. Andererseits verlangt die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht, dass sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier eröffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist.“ Der Vorschlag, den Joseph Ratzinger 1976 in Graz an die Adresse der Orthodoxen zu deren nicht notwendiger Rezeption des ausdrücklichen Wortlautes der Papstdogmen von 1870 für eine Kircheneinigung gerichtet hat, gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang: Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 208.

Lehramtliche Formulierung von Glaubensinhalten und die entsprechende (geforderte) Glaubensreaktion

CIC (1983) can. 750:

„§ 1. Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.

§ 2. Fest anzunehmen und zu bewahren ist auch alles und jedes, was bezüglich bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre vom Lehramt der Kirche endgültig vorgelegt wird, nämlich was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Auslegung des Glaubensgutes erforderlich ist; deshalb widerspricht der Lehre der katholischen Kirche, wer solche endgültig zu haltenden Lehren ablehnt.“

CIC (1983) can. 752:

„Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkünden, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht.“

3. Glaube biblisch

3.1. Römerbrief, Galaterbrief, Hebräerbrief

Die theologische Grundreflexion im Neuen Testament über das, was christlich „glauben“ heißt, geschieht in drei Briefen, nämlich im Römerbrief, im Galaterbrief und im Hebräerbrief¹. Martin Luther hat in der exegetischen Beschäftigung mit den drei Schriften und insbesondere mit dem Römerbrief seine reformatorische Theologie gefunden². Auch Karl Barth hat in der Auslegung des Römerbriefes die Schwerpunkte seiner „Dialektischen Theologie“ erarbeitet³. Allerdings haben die drei Briefe eine je spezifische Zielrichtung. Der Römerbrief ist eine Art Zusammenfassung der Predigt des Apostels Paulus zur Kontaktaufnahme mit der ihm unbekanntem Gemeinde in Rom. Er stellt seine Theologie und sich selber vor⁴. Die Äußerungen des Römerbriefes sind also grundsätzlicher Natur. Der Galaterbrief ist ein Brandbrief, in dem Paulus eine von ihm gegründete Gemeinde in Kleinasien aus der Hand jüdischer oder (judaisierender) judenchristlicher Prediger retten will, die erklären, dass man nur zum Heil kommen könne, wenn man auch die Verpflichtungen des jüdischen Gesetzes, d.h. die „Werke“, erfülle⁵. Der Hebräerbrief, von einem unbekanntem Verfasser geschrieben, ist gerichtet an eine Gemeinde, die müde geworden ist und nicht mehr so recht weiß, warum sie eigentlich zum Glauben gekommen ist⁶. Der Ausgang soll beim Hebräerbrief, näherhin bei Hebr 11, genommen werden. Darf er mit dem Römerbrief und dem Galaterbrief zusammengestellt werden? Schon Origenes wusste, dass der Hebräerbrief nicht von Paulus selber stammt⁷. Er rechnet ihn aber

1 Kern – Niemann, Theologische Erkenntnislehre, 18.

2 Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang (Anm. 13; Kap. 2), 80–97.

3 Karl Barth, Der Römerbrief, Zürich ²1922. Die erste Aufl. von 1919 blieb noch ohne größere Wirkung.

4 Günther Bornkamm, Der Römerbrief als Testament des Paulus, in: ders., Glaube und Geschichte II (= Gesammelte Aufsätze IV), München 1971, 120–139.

5 Thomas Söding, Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien, in: MThZ 42 (1991) 305–321.

6 Hebr 12,2f.12f. Dazu: Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (Anm. 8; Kap. 1), 278–280.

7 Eusebius, h. e. 6, 25, 11–14. Origenes weist auf Vermutungen der Tradition hin, die Klemens, „Bischof“ von Rom, oder Lukas, den „Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte“,

durchaus der paulinischen Schule zu. Diese Einschätzung ist in der neueren Forschung manchmal fraglich geworden⁸. Speziell im Glaubensverständnis hat man im Hebräerbrieff ein Abweichen von der Paulustradition feststellen wollen. „Man sagt, der Glaube, der bei Paulus an die Person Christi gebunden sei, mit dem der Gläubige leidet, stirbt und aufersteht, werde im Hebräerbrieff monotheisiert (II,6), intellektualisiert (II,I,3) und, was noch schlimmer ist, ethisiert; er werde zu einer moralischen Kategorie und gehöre mit der Liebe zu den ‚guten Werken‘.“⁹ Im Mehrheitskonsens der exegetischen Forschung von heute scheint jedoch der Hebräerbrieff durchaus als legitimer Sprössling paulinischer Theologie in einer neuen Situation zu gelten¹⁰. Der Hebräerbrieff bringt die These vor, dass der Glaube biographisch und situativ, d.h. aus konkreten Situationen menschlicher Glaubensvollzüge zu lernen ist. Das hängt sicherlich damit zusammen, dass das Thema „Glaube“ in dieser Schrift ausschließlich in paränetischen Passagen erscheint¹¹. In Hebr II,1 wird der Glaube zunächst auf die (vielleicht zu) kurze Formel gebracht¹²: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht.“ Der Glaube ist also Vertrauen, verbunden mit der Hoffnung. Als Inhalt des Glaubens werden zwei Elemente genannt (Hebr II,6): Gottes Existenz und Belohnung eines gottgefälligen Lebens durch Gott. „Denn wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er ist und dass er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird.“ Der Glaube richtet sich primär auf den ersten Glaubensartikel (Hebr 6,1: „der Glaube an Gott“). In der Tat drückt der Hebräerbrieff hier zunächst die gemeinsame Glaubensüberzeugung des Alten und des Neuen Testaments aus, den Glauben an den einen Gott, der sich in der Geschichte einsetzt für die, „die ihn suchen“. Dieser Glaube ist für den Hebräerbrieff auf doppelte Weise verifizierbar, nämlich im Glauben an die Schöpfung der Welt durch Gottes Wort (Hebr II,3) und in den lebendigen vorbildhaften Zeugen des Glaubens, die der Verfasser aus der jüdischen

als Briefautoren nennen. Origenes selbst hält den Brief für ein Produkt der Paulusschule. „Wer indes tatsächlich den Brief geschrieben hat, weiß Gott.“

8 Ernst Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenaeus*, Münster 1979, 57–68.

9 Ebd., 65f (mit Verweisen auf die Literatur).

10 Ebd., 66–68.

11 Franz Mußner, *Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen (QD 76)*, Freiburg 1976, 112.

12 In der Übersetzung von Ulrich Wilckens: „Glaube, das ist die Wirklichkeitsgrundlage für das, worauf man hofft, der Nachweis von Dingen, die man nicht sehen kann.“

Tradition aufzählt (Hebr 11,4–39). Genannt werden Abel¹³, Henoch, Noach, Abraham und Sara, die Patriarchen Isaak, Jakob und Josef, die Eltern des Mose und Mose selber, die Dirne Rahab (in Jericho), und dann die Richter, David und Samuel, die Propheten und „viele andere“. Die mit Namen genannten Personen sind allesamt im Alten Testament erwähnt. Was ist das Markante dieser Glaubensgestalten? Ich greife zwei heraus, die schon im Hebräerbrief die größte Aufmerksamkeit erhalten, Abraham und Mose, und werfe abschließend einen Blick auf die Propheten.

Abraham

Abraham wird in Röm 4, Gal 3 und Hebr 11 als das Beispiel des Glaubens schlechthin dargestellt. Er wird der „Vater aller Glaubenden“ (vgl. Gal 3,7; Röm 4,11f) genannt. Als „Vater der Glaubenden“ oder als Vorbild im Glauben wird er auch im Judentum und im Islam¹⁴ bezeichnet. Da diese drei Religionen, Judentum, Christentum, Islam, sich auf Abraham beziehen, heißen sie manchmal „Abrahamsreligionen“¹⁵. Als beispielhaft an seinem Glauben gelten in Hebr 11 drei Punkte: 1) Er zieht aus (Exodus) aus seiner Heimat auf den Ruf Gottes hin, „ohne zu wissen, wohin er kommen würde“ (Hebr 11,8). Abram (das ist der ursprüngliche Name, der in Gen 17,5 in Abraham umgewandelt und von dem ähnlich klingenden Wort „ab hamon“, Vater einer Menge, her abgeleitet wird), wohl ein wandernder Hirte oder ein Nomadenhäuptling, stammt nach Gen 11,28.31 mit seiner Sippe aus Ur (und später Haran) in Mesopotamien¹⁶. Er verlässt seine Heimat und seine Verwandtschaft (Gen 12,1–4). Im jüdischen Glaubensbekenntnis wird daran erinnert (Dtn 26,5). Er tut dies nach Gen 12,1 („Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem

13 In der Patristik gab es die Vorstellung der „Ecclesia ab Abel“, der Kirche, die mit Abel, dem ersten „Gerechten“, beginnt.

14 Er gilt als erster „Monotheist“ bzw. als Stammvater der Monotheisten. Vgl. z.B. Sure 2,124–141: Die Wiederherstellung der wahren Gottesverehrung in Mekka wird hier auf Abraham und seinen (erstgeborenen!) Sohn Ismael, den Stammvater der Araber, zurückgeführt.

15 Die Formel von den drei (monotheistischen) Abrahamsreligionen bzw. „abrahamitischen“ oder „abrahamischen“ Religionen (vgl. Karl-Josef Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Düsseldorf 2001) wird von manchen Stimmen in der heutigen theologischen Forschung eher zurückhaltend beurteilt. Kurzresümee: Ulrike Bechmann, Abraham und Ibrāhīm. Die Grenzen des Abraham-Paradigmas im interreligiösen Dialog, in: MThZ 58 (2007) 110–126.

16 Zum Stand der Forschung: Lothar Ruppert, Abraham. I. Im Alten Testament, in: LThK³ 1, 61f.

Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde“) allein aufgrund der Aufforderung Gottes, die mit einer Verheißung verbunden ist (Gen 12,2f). Dieser Wegzug von der Familie und die Trennung von der Heimat ist für den Menschen der Antike tatsächlich eine (im ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes „Katastrophe“) „Umwälzung“. Wir sind bei Abraham nicht in der Neuzeit mit ihrer Betonung der Freiheit des Individuums und der Subjektivität des einzelnen. Der Mensch in der Antike bis zum Mittelalter definiert sich von seiner Heimat und seiner Sippe her. Er ist der Sohn bzw. die Tochter eines bestimmten Mannes, einer bestimmten Familie (Simon, Sohn des Jona) und er kommt aus einem bestimmten Ort (Simon von Cyrene, Saulus von Tarsus). Der Wegzug aus dieser Bindung bedeutet in der Regel den Verzicht auf die bisherige Identität. Das ist auch bei Jesus von Nazaret so, der sich in einer revolutionären Weise ganz neu definiert (Mt 12,46–50): Die Jünger sind jetzt seine Familie (Mt 12,50: „Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“). 2) Abraham wohnt „in Zelten“ (Hebr 11,9). Obwohl ihm das Land verheißt ist, kann er es nicht in Besitz nehmen. Er bleibt ein „Fremder“ in diesem Land. Das ist dann ausdrücklich das Thema des 1. Petrusbriefes: Die Glaubenden sind „Fremde“ in dieser Welt. 3) „Aufgrund des Glaubens“ wird Abraham und Sara Isaak geboren (Hebr 11,11) und erhält Abraham den Auftrag, den lang ersehnten Erben Gott zu opfern (Hebr 11,17–19; Gen 22,1–19). Bibelkritisch dazu: Dieser Bericht von der geforderten Opferung Isaaks in Gen 22 ist – trotz des Lobes für Abrahams Verhalten im Hebräerbrief – eine nicht sehr einfache Geschichte. Die moderne Exegese scheint die These zu vertreten, dass die aus mehreren Textstücken zusammengeflusste Erzählung¹⁷ in der im kanonischen Text vorliegenden Gestalt wohl nicht mehr – wie für die Vorstufe der Erzählung allerdings sicherlich anzunehmen ist, in der es um eine Ätiologie des Verbotes des Menschenopfers ging – das Thema des Menschenopfers anvisiert, sondern allein Abrahams Verhalten als Glaubensvorbild darstellen will. Abraham zeige hier sein bedingungsloses Gottvertrauen¹⁸. Trotzdem: Darf Gott eine solche Tat fordern, kann der

17 Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage 1998, 89.

18 Peter Tschuggnall, Das Abraham-Opfer als Glaubensparadoxon. Bibeltheologischer Befund – literarische Rezeption – Kierkegaards Deutung (EHS.T 399), Frank-

Glaube solche Bewährungsproben ertragen? Anders ausgedrückt: Kann und darf Gott etwas verlangen, das ethisch abzulehnen ist? Für Wilhelm von Ockham war die Frage eindeutig affirmativ zu beantworten. Wenn Gott in seiner „potentia absoluta“ etwas fordere, dann müsse der Mensch dies auch tun. Die christliche Theologie spätestens seit dem Hochmittelalter war in ihrer überwiegenden Mehrheit jedoch der Ansicht, dass Gott dies nicht tun wird und tun kann¹⁹. Wenn Gott etwas zu fordern scheint, das gegen sein eigenes Gebot (= den „Dekalog“) verstößt, dann ist es nicht Gott, von dem diese Forderung kommt. Das hat übrigens auch die Aufklärung vertreten. Allerdings ist natürlich der „Dekalog“ erst nach Abraham dem Volk Israel gegeben worden. Der Hebräerbrief selber scheint das ganze Geschehen sinnbildlich zu deuten (Hebr 11,19). Der Glaubensanruf Gottes zielt also nicht auf einen blinden Gehorsam²⁰.

Glaube ist für Abraham nicht bloß Verzicht auf die Vergangenheit (= die Heimat) und auf das Sich-Einrichten in der Gegenwart (er bleibt Fremder im Gelobten Land), sondern Preisgabe der von ihm erhofften Zukunft (= Isaak) – und das alles auf Gottes Wort hin. Gen 15,6 fasst diese biblische Sicht zusammen: „Abram glaubte dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.“

Mose²¹

Der Hebräerbrief beschreibt als die Glaubensakte des Mose den Verzicht auf das (luxuriöse) Leben am Hof des Pharao und damit die Solidarität mit seinem unterdrückten Volk, den Auszug aus Ägypten, „ohne Furcht vor dem Zorn des Pharao“, die Erstfeier des Pascha und den Durchzug durch

furt 1990, 21–23; Rudolf Kilian, Isaaks Opferung. Die Sicht der historisch-kritischen Exegese, in: BiKi 41 (1996) 98–104.

19 Gottfried Bachl, An Abraham wegen Isaaks Opferung, in: ders., Der beneidete Engel. Theologische Prosa, Freiburg 1987, 41–50. Zur neuzeitlichen Rezeption: Marianus Bieber, Religiöser Wahn oder Urerfahrung des Glaubens? Die Deutung des Abrahams-Opfers im neuzeitlichen Denken, in: US 51 (1996) 316–328; Peter Tschuggnall, Abrahams Opfer – eine anstößige Erzählung über den Glauben? Dichterische Varianten – Philosophische und psychologische Rezeption – Literaturwissenschaftliche und theologische Befragung, in: ZRGG 46 (1994) 289–318.

20 Der amerikanische Sozialpsychologe Stanley Milgram nimmt in einem Experiment zur Faschismustheorie Bezug auf Abrahams Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität: Stanley Milgram, Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität, Hamburg 1974.

21 Zum Stand der Forschung: Erich Zenger, Mose. I. Altes Testament, in: LThK³ 7, 486–488.

das Rote Meer (Hebr 11,24–29). Auch in seinem Glauben lassen sich drei Aspekte unterscheiden. 1) Er inspiriert und leitet den Auszug (Exodus) aus Ägypten. „Aufgrund des Glaubens“ zieht Mose mit dem Volk aus Ägypten fort, durch das Rote Meer und in die Wüste (Hebr 11,17–29). Im Pentateuch hat ein ganzes Buch (= Ex) diesen Titel des Auszugs erhalten. Mose tut das mit der einzigen Sicherheit des „Jahwe“-Namens (vgl. Ex 3,14f): „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“, ich bin euer Gott, der mit euch zieht. Auch dieser Glaube findet seine Begründung in dem Wort Jahwes/Gottes. 2) Der Glaube ist die Preisgabe bisheriger Sicherheiten. Der Verlust der „Fleischtöpfe“ Ägyptens (Ex 16,3) kulminiert in dem Zug durch die Wüste. Hier zeigt sich das Volk als pilgerndes Gottesvolk, das keinen festen Wohnsitz hat, sondern in Zelten wohnt, angewiesen auf Gottes Beistand, der allerdings auch nie ausbleibt. 3) Der Glaube zielt auf eine Erfüllung, die Mose in diesem Leben nicht erreicht. Mose hat den Auftrag erhalten, das Volk in das Land der Verheißung zu führen, „in ein Land, in dem Milch und Honig fließen“ (Ex 3,16f). Er selber aber darf dieses Land nur sehen, nicht betreten (Dtn 34,1–5). Sein Glaube beinhaltet eine Hoffnung, die er in diesem Leben nicht verwirklichen kann. Der Umgang des Mose mit dem Erlöser- und Befreiergott Jahwe, den er aufgrund der Offenbarung Gottes im Dornbusch, der über seine bisherigen geschichtlichen Heilstaten in der Patriarchengeschichte hinaus nun seinen Namen (und damit nach der antiken Vorstellung ein wenig auch sein Wesen) – und auf diese Weise bei aller Kontinuität und Identität auch etwas „Neues“ – kundtut (Ex 3,15), den Verantwortlichen des Volkes proklamiert (Ex 3,16: „Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, ist mir erschienen ...“), zielt die Zukunft an. Die Erfahrungen des Auszugs und der Wüstenwanderung werden deshalb im jüdischen Glaubensleben als Grund der weiterdauernden Hoffnung auf Jahwe memoriert. Im Hebräerbrief wird Mose selber als Hinweis auf Jesus, der ihn überbietet, gedeutet (Hebr 3,1–6). Das heilseröffnende Paschamahl (Ex 12f) und die wunderbare Rettung am Schilfmeer (Ex 13,17–14,31) werden im Neuen Testament und in der Liturgie zu Vorbildern für das eucharistische Opfermahl und die Taufe.

Hebr 11,32 spricht allgemein von „den Propheten“. Der „größte Prophet im Nordreich Israel“²² und eine der populärsten alttestamentlichen Gestalten im Judentum war Elija. Sein Name (= etwa „Gott ist Jahwe“) ist sein Programm: die ausschließliche Verehrung Jahwes. Über sein Wirken berichten 1 Kön 17–19; 2 Kön 1,1–17. Es fällt in die Zeit der Könige Achab (874–853; vgl. 1 Kön 16,29) und Ahasja (854–853; vgl. 1 Kön 22,52–54; 2 Kön 1,1–18). Elija hatte in einem Wettstreit um die Wahrheit der jeweiligen Religion gerade allein gegen 450 Baalspriester gesiegt – und sie hinrichten lassen (1 Kön 18,20–40). Daraufhin flüchtete er vor der Königin Isebel, die ihrerseits nun ihn umbringen will. Er ist ganz allein und flüchtet sich nach vierzig Tagen und Nächten auf den Gottesberg Horeb, den Sinai, den Ort der Gottesbegegnung Israels. Elija ist resigniert, verwirrt und müde und hat eigentlich nur noch ein letztes Interesse in diesem Leben, nämlich Gott zu sehen²³. Und Gott erscheint in der Tat (1 Kön 19,11f). Gott ist jedoch nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer, also in den Formen, in denen er dem Mose am Sinai erschienen war (Ex 24,17), er ist vielmehr „eine Stimme verschwebenden Schweigens“ (Martin Buber)²⁴. Die Theophanie vor Elija war eine Glaubenserfahrung und geradezu eine neue Offenbarung Gottes. Gott erscheint nicht (mehr) in Naturerscheinungen und kosmischen Phänomenen, sondern im Wort, das mit dem Schweigen verschmilzt²⁵, und das jetzt durch die Propheten gedeutet wird. Seit dieser Zeit (also etwa seit 850 v. Chr.) spricht kein Prophet mehr davon, dass man Gott mit Gewalt dienen dürfe. Ganz im Gegenteil: Die großen Propheten der Folgezeit warnen davor, das Vertrauen auf menschliche Stärke, militärische Macht („auf Ross und Reiter“) und politische Bündnisse zu setzen. Karl Jaspers hat darauf hingewiesen, dass in allen großen Kulturen der Welt etwa zeitgleich zwischen 800 und 200 v. Chr. (in der sogenannten „Achsenzeit“) eine Reinigung und Vertiefung des

22 Vinzenz Hamp, Elias, in: LThK³ 3, 806f, 806; auch: Georg Hentschel, Elija. I. Altes Testament, in: LThK³ 3, 595f.

23 Jürgen Vorndran, Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b–18), in: Bib. 77 (1996) 417–424.

24 Andere Übersetzungen von 1 Kön 19,12 bei Vorndran (ebd., 420): „sanftes, leises Säuseln“ (Einheitsübersetzung), „(Wind-)Stille“ (Joachim Jeremias), „a sound of sheer silence“ (NRSV), „a roaring thunderous sound“ (?) (Johan Lust), „a still small voice“ (RSV).

25 Vgl. Hans Waldenfels, Wort und Schweigen. Ein Vergleich von Buddhismus und Christentum, in: Das Schweigen und die Religionen, hrsg. von Raimund Sesterhenn, München 1983, 11–31.

Gottesbildes in ethischer Hinsicht stattgefunden habe²⁶. Ein Beispiel dafür ist Jesaja. König Ahas von Juda (736–716; vgl. 2 Kön 16,1f) trägt sich mit dem Gedanken, die damalige Großmacht Assyrien gegen seine politischen Gegner in Damaskus und Samaria zu Hilfe zu rufen. In diese Situation hinein warnt Jesaja (Haupttätigkeit wohl zwischen 738–701; Angaben zu Geburts- und Todesjahr unsicher) davor, sich auf politische Bündnisse zu verlassen. Der einzige, der helfen kann, ist Jahwe, denn: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht (bzw. habt ihr keinen Bestand, überlebt ihr nicht)“ (Jes 7,9b). Die lateinische Bibelübersetzung vor Hieronymus hat als Text: „*Nisi credideritis, non intelligetis*“, „Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr nicht einsehen.“ Die Vulgata des Hieronymus, die dem hebräischen Text folgt, übersetzt: „Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr nicht feststehen.“ Augustinus hat beide Fassungen für legitim erklärt, obwohl natürlich die Prae-Vulgata-Übersetzung dem Wortlaut nach falsch ist²⁷. Die Fehlübersetzung der Prae-Vulgata hat in der frühen Kirche eine bedeutsame Rolle gespielt und als ein produktives Missverständnis zu dem scholastischen Programm des „*credo ut intelligam*“ geführt²⁸. Die Elemente des Glaubensaktes, die der Hebräerbrief bei Abraham und Mose identifiziert, sind also auch bei Elija (und Jesaja) erkennbar: der Auszug (konkret die Flucht Elijas) aus der bisherigen Umgebung „auf dein Wort hin“ (und bei Elija sogar: „zu deinem Wort“), die Preisgabe der menschlichen Sicherheiten (und die Heimatlosigkeit) und die Selbst-Überlieferung an Gottes Zukunft.

-
- 26 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, 19–42. 76–86. Jaspers (ebd., 342–344 = Anm. 5) greift auf eine Beobachtung Alfred Webers (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München ²1951, 24) zurück. Zur Kritik: Wolfhart Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 252–295, 273³⁵.
- 27 Wilhelm Geerlings, *Jes 7,9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Missverständnisses*, in: *WiWei* 50 (1987) 5–12.
- 28 Wilhelm Geerlings, *Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, 217–230, 230. Ebd.: „Insofern bereitet die christliche Apologetik der Antike von ihrer Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen her konsequent das abendländische frühmittelalterliche Glaubensverständnis vor: Rationalität als ein Gut der frühchristlichen Apologetik, welches anzeigt, dass die frühe Kirche sich einerseits nicht der mythologischen Religionsausübung der Antike überlässt und andererseits gleichzeitig ihre theologische (sic!) Erkenntnisbemühungen – die rationale Durchdringung des Glaubens – an den kultischen Vollzug, an den Glauben, anbindet.“

Diesen Glauben hat uns nach dem Hebräerbrief Jesus exemplarisch vorgelebt, als „Urheber“ bzw. „Anführer“ und als „Vollender“ des Glaubens (Hebr 12,2)²⁹. Wie zeigt Jesus diesen Glauben? Jesus hat nicht theoretisch über den Glauben reflektiert, er hat ihn durch Wort und Tat verkündet. Eine theologische Reflexion über den Glauben in Jesu Leben und Botschaft geschieht ausdrücklich im Galaterbrief und im Römerbrief. Paulus fasst seine Einsicht im Galaterbrief polemisch in den Begriff der „Rechtfertigung“: Wir sind gerecht (gemacht) nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben (an Jesus Christus) (Gal 2,16)³⁰. Der Römerbrief entfaltet den Gedanken der Heilungsvermittlung durch den Glauben an das rechtfertigende bzw. gerechtmachende Handeln Gottes (und nicht durch menschliche „Werke“) auch am Beispiel Abrahams (Röm 4,1–3): „Was hat dann unser leiblicher Stammvater Abraham erlangt? Wenn Abraham aufgrund von Werken Gerechtigkeit erlangt hat, dann hat er zwar Ruhm, aber nicht vor Gott. Denn die Schrift sagt: *Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet.*“ Das angeführte Schriftzitat bezieht sich auf Gen 15,6. Der Verfasser des Jakobusbriefes, der diese Stelle und die Argumentation des Paulus kennt (Jak 2,14–26), wendet hier ein, dass Abraham sehr wohl durch Werke gerecht wurde, nämlich aufgrund des intendierten Opfers seines Sohnes Isaak (Jak 2,21). Diese neutestamentliche Debatte nimmt schon ein wenig den katholisch-lutherischen Dialog zur Rechtfertigungslehre vorweg³¹. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (vorgelegt 1997, zusammen mit der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ 1999 unterzeichnet), die vom Lutherischen Weltbund und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen vorgelegt wurde, weist in den Nummern 8 und 9 darauf hin, dass die „Rechtfertigung“ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23–25), „die in der Reformationszeit besonders hervorgehoben wurde“, eine (allerdings

29 Paul-Gerhard Müller, *Christos archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation*, Bonn 1973, 302–312.

30 Zum Kontext: Wolfgang Klausnitzer, „Da widerstand ich ihm ins Angesicht ...“ (Gal 2,11). Überlegungen zu Kriterien einer Streitkultur in der Kirche, abgelesen an der Auslegungsgeschichte des antiochenischen Zwischenfalls, in: *Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche* (BaThS 7), hrsg. v. Georg Kraus und Hanspeter Schmitt, Frankfurt 1998, 47–62.

31 Ein Überblick: Karl Lehmann, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat bei der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre* (21. September 1998), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998.

herausragende) Bezeichnung unter verschiedenen anderen im NT ist, um die Heilsgabe Gottes zu beschreiben. „Im Galaterbrief (3,6) und im Römerbrief (4,3–9) versteht Paulus den Glauben Abrahams (Gen 15,6) als Glauben an den Gott, der den Sünder rechtfertigt (Röm 4,5), und beruft sich auf das Zeugnis des Alten Testaments, um sein Evangelium zu unterstreichen, dass jene Gerechtigkeit allen angerechnet wird, die wie Abraham auf Gottes Versprechen vertrauen. ‚Der aus Glauben Gerechte wird leben.‘ (Hab 2,4; vgl. Gal 3,11; Röm 1,17).“³² Die „Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ vom 25. Juni 1998³³ fordert in Nr. 7 dazu auf, in dieser Frage das biblische Fundament zu vertiefen und konkret eine Ausweitung der Thematik auf das ganze NT über Paulus hinaus anzustreben. Bei aller bleibenden Verbindlichkeit der paulinischen Glaubensreflexion in den Briefen an die Römer und Galater könnte die Beschäftigung mit dem Hebräerbrief den Blick richten auf die Behandlung der Glaubens-thematik im AT.

3.2. Das Glaubensverständnis im Alten Testament

Eine Beschreibung alttestamentlichen Glaubens darf nicht erst mit dem Beispiel Abrahams beginnen³⁴. Hebr 11 erwähnt vor Abraham Abel, Henoch und Noach (Hebr 11,4–7) und nennt als ersten Anknüpfungspunkt des Glaubens die Schöpfungstat (Hebr 11,3). Eine theologisch systematisierte Reflexion auf den „Glauben“ als Oberbegriff für Inhalt und Form einer Gottesbeziehung ist allerdings im AT nicht vorhanden, auch wenn in den späteren exilischen und nachexilischen Texten (im Unterschied zu den frühen, vor-exilischen Passagen) etwas häufiger die Rede vom Glauben begegnet. Das AT erzählt von Glaubens- bzw. Unglaubenshaltungen (etwa Gen 15,6; Ex 4,31; 2 Kön 17,14 u. ö.). In allen Schichten des AT ist der Glaube an einen Gott feststellbar, der mit seinem Volk zieht und es nicht verlässt (vgl. Dtn 31,6.8;

32 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 10. Die „Gemeinsame Erklärung“ ist abgedruckt in dem Überblick: ebd., 35–58.

33 Abgedruckt ebd., 67–72.

34 Gerhard Harkam, Glauben (AT), in: Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. in Gemeinschaft mit Johannes Marböck und Karl M. Woschitz v. Johannes B. Bauer, Graz 4. neu bearb. Aufl. 1994, 245–250 (mit Lit.).

Jos 1,5.9; Ps 18,30 u. ö.). Dieser Glaube findet selber wieder Halt an bestimmten Ereignissen, in denen Gottes Eingreifen für sein Volk sichtbar wird. Jahwe hat sich seinem Volk vorgestellt und gezeigt als Gott des Bundes, als Gott des Exodus, als Geber des Landes und des Lebens. Der Glaubende des AT ist geborgen im Vertrauen auf diesen Gott. Eine anfanghafte Reflexion auf den Glauben geschieht dort, wo das Bundesvolk oder einzelne wegen seines Fehlens kritisiert werden. Das zeitweilige Fehlen des Glaubens in der Exodus- und Wüstenzeit (Dtn 1,32; 9,23; vgl. auch Ps 78,22.32; 106,24) wird dabei zu einem gleichsam negativen Maßstab, der auch an spätere Generationen angelegt wird. So beschreibt 2 Kön 17,14 den Grund für den Zerfall des Nordreiches: „Doch sie wollten nicht hören, sondern versteiften ihre Nacken wie ihre Väter, die nicht auf den Herrn, ihren Gott, vertrauten.“ In zwei typischen Kombinationen begegnet der Glaube im AT. Die eine ist die Verbindung von Glaube und Verheißung. Exemplarisch zeigt sich dies bei Jesaja³⁵. In Jes 7,9b wird der Glaube als Bedingung für den Fortbestand der Verheißung Gottes an sein Volk und konkret an das Haus Davids genannt. Die andere ist die Reflexion des Glaubens auf das Erleben der Errettung aus der Not. Ex 4,31 belegt dies: „Da glaubte das Volk, und als sie hörten, dass der Herr sich der Israeliten angenommen und ihr Elend gesehen habe, verneigten sie sich und warfen sich vor ihm nieder.“ Ähnlich Ex 14,31: „Als Israel sah, dass der Herr mit mächtiger Hand an den Ägyptern gehandelt hatte, fürchtete das Volk den Herrn. Sie glaubten an den Herrn und an Mose, seinen Knecht.“ Eher der einzelne Glaubende kommt in den Psalmen in den Blick. Der dort Betende formuliert seinen Glauben als Vertrauen auf Gottes Beistand. Eine Sonderstellung nimmt im AT das Buch Ijob ein. Gott selbst hat keinen Glauben mehr an seine Umgebung (Ijob 4,17f): „Ist wohl ein Mensch vor Gott gerecht, ein Mann vor seinem Schöpfer rein? Selbst seinen Dienern traut er (= Gott) nicht, zieht seine Engel noch des Irrtums.“ Und der Mensch bleibt skeptisch (Ijob 9,16): „Wollte ich rufen, würde er mir Antwort geben? Ich glaube nicht, dass er auf meine Stimme hört.“

Grund des Glaubens im AT ist die Geschichte Gottes mit seinem Volk, d.h. die Erinnerung an geschichtliche Ereignisse. Das ist festgehalten in dem sogenannten „alttestamentlichen Credo“ (Gerhard von Rad) in Dtn 26,5–9 (eine Variante: Jos 24,2–13): „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach

35 Hans Wildberger, Jesaja, Bd. 1: Jesaja 1–12 (BKAT 10/1), Neukirchen-Vluyn ²1980, 299, spricht gar von der „Geburtsstunde biblischer Glaubensvorstellung“.

Ägypten, lebte dort als Fremder ... Der Herr ... gab uns dieses Land.“ Dieser Glaube drückt sich aus im Lob (für die großen Taten Gottes), aber auch in der Klage, in der Leidensgeschichte der Bedrückten und Fremden in Ägypten, in der Not der einzelnen (Psalmen), in der Verzweiflung (Ijob). Und in all diesem Tun und Erleiden des Menschen, vor allem in der Not, wird immer das große „trotzdem“ gesagt, wie es in Dtn 6,4 formuliert ist: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.“ Mit diesen Worten beginnt eines der Lieblingsgebete des Judentums, das Bestandteil des Synagogengebets ist, das zum privaten Nachtgebet gehört und vor dem Sterben gebetet wird. Mit diesem Gebet wird auch das Bekenntnis zum Monotheismus abgelegt und damit ein grundlegender Inhalt des jüdischen Glaubens beschrieben (vgl. Ex 20,2–4: das 1. Gebot). Der Glaube im AT ist also das Vertrauen allein auf Gott aufgrund der memorierten bisherigen Geschichte Gottes mit seinem Volk.

3.3. Der Glaube im Neuen Testament

Der Glaube im AT und der Glaube im NT zeigen einerseits eine große Kontinuität. Das beweist schon der Blick auf Hebr 11. Andererseits besteht zwischen dem Glauben im AT und im NT eine große Diskontinuität. Das kommt etwa zum Ausdruck in Hebr 12,2: „(Lasst uns) dabei auf Jesus blicken, den Anführer und Vollender des Glaubens.“ Jesus ist der Anführer des Glaubens, er macht vor, was Glauben heißt. Zugleich ist er der Vollender des Glaubens, in ihm findet unser (christlicher) Glaube sein Ziel. Was heißt das? Was passiert (im Vergleich zum AT) im NT Neues? Ich möchte das mit zwei Zitaten illustrieren. Schalom Ben-Chorin beschreibt das Gemeinsame und das Trennende von Christen und Juden³⁶: „Der Glaube Jesu einigt uns, ... aber der Glaube an Jesus trennt uns.“ Das ist eine grundlegende Unterscheidung der neutestamentlichen Exegese seit der Leben-Jesu-Forschung im 19. Jahrhundert. Jesus von Nazaret, der zu einer bestimmten Zeit und innerhalb eines konkreten Milieus gelebt und gewirkt hat, und der „Christos“ (= das griechische Wort für Messias), der von Gott auferweckt und „dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht“ (Röm 1,3) und als Herr („Kyrios“) angerufen wird, sind zunächst (heuristisch) voneinander zu

36 Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München (1967) ³1970, 12.

trennen, wenn auch das christliche Bekenntnis gerade ihre Identität proklamiert (Röm 10,9: „Jesus ist der Herr“). Ein zweites Zitat: Der französische Exeget Alfred Loisy schreibt 1902³⁷: „Jesus verkündete das Reich (Gottes), und es ist die Kirche, die gekommen ist.“ Der Satz wurde oft so interpretiert, als sei in der Auffassung Loisy die Kirche gleichsam durch eine Panne im Heilsplan Gottes bzw. einen Betriebsunfall entstanden³⁸. Jesus wollte eigentlich das Reich Gottes – und es kam dann (leider) die Kirche, die ja nun in der Tat (auch nach römisch-katholischem Verständnis) nicht in schlechthinniger Identität dieses Reich ist. Gemeint hat Loisy mit diesem allerdings ambivalenten Satz: Jesus hat das Reich Gottes (als Objekt) verkündet, jetzt aber kommt die Kirche (als Subjekt, d.h. in der Nachfolge Jesu als des Predigers des Reiches Gottes), die nun ihrerseits das Reich Gottes verkündigt. Deswegen hat ihn auch Adolf von Harnack kritisiert, der das eine typisch katholische Auffassung nannte³⁹. Allerdings verkündigt die Kirche tatsächlich dieses Reich Gottes nicht in der gleichen Weise wie Jesus. Da hat sich im NT ein Paradigmenwechsel vollzogen. Dieser Wechsel wird beschrieben durch Schlagwörter wie „Von Jesus

37 Alfred Loisy, *L'évangile et l'église*, (Paris 1902) Bellevue 2. erw. Aufl. 1903, 155: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue.“

38 Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1992, 38; Heinz-Dietrich Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem*, Gütersloh 1931, 163; François Marie Braun, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung*, Einsiedeln 1946, 67f; Oscar Cullmann, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich 1985, 190; Heinrich Fries, Art. Reich Gottes. V. Systematisch, in: *LThK*² 8, 1117–1120, 1118.

39 Adolf von Harnack, Rezension, in: *ThLZ* 29 (1904) 59f: „Der Verfasser ist an die *Kirche* – wie auch immer sie ihm vorschwebt – stärker gebunden, als wir es uns vorzustellen vermögen, und eben diese Verbindung schwächt sein Interesse, ein festes Urteil über die *ursprüngliche* Erscheinung der christlichen Religion und ihr Wesen zu gewinnen, ab. Er ist in dieser Hinsicht von einem gleichmütigeren Skeptizismus, als ihn der Protestant aufzubringen vermag, denn er deckt das Manco im Geheimen durch das Vertrauen auf die Kirche, die war, ist und sein wird.“ Ebd., 59: Loisy sei „konservativ in der Anerkennung der Wurzel des Gewordenen und der Grundformen seiner Fortpflanzung. Die letztere Eigenschaft hält den Verfasser, den man im vollem Sinne der freien Theologie zuzählen muss, bei der katholischen Kirche fest.“ Vgl. Gerhard Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (TTS 4), Mainz 1974, 122f.

zum Christus“ oder „Vom Verkündiger zum Verkündigten“⁴⁰. In der Verkündigung der Jünger nach Ostern wird Jesus zur „Auto-Basileia“ (Origenes)⁴¹, zur Gottesherrschaft (Basileia) in Person.

3.3.1. Der Glaube Jesu

In der nationalsozialistischen Ideologie wurde Jesus aus sehr durchsichtigen Motiven manchmal als Arier oder Halbarier (im Sinne von Houston Stewart Chamberlain und des Assyrologen Friedrich Delitzsch) beschrieben⁴². Die heutige Theologie sagt in Widerspruch zu diesen und ähnlichen Versuchen mit Vehemenz, ohne deswegen ihre christologischen Überzeugungen aufgeben zu müssen⁴³: Jesus war Jude. Er lebte in der Glaubenstradition seines Volkes. Seine Heilige Schrift war das Alte (oder wie heute zuweilen gesagt wird: das Erste) Testament. An der in der christlichen Theologiegeschichte manchmal praktizierten Ausgrenzung Jesu aus dem Judentum hat im 20. Jahrhundert auch ein ansonsten sehr wichtiges Kriterium der historisch-kritischen Methode mitgewirkt, das Kriterium der „Unähnlichkeit“, „Differenz“ oder „Verschiedenheit“. In dem Bemühen, sichere Traditionen zu bestimmen, die erlauben, dem historischen Jesus möglichst nahe zu kommen, wird gesagt, ein überliefertes Wort oder eine erzählte Tradition seien dann echt, d.h. auf den historischen Jesus zurückzuführen, wenn sie sich unterschieden vom zeitgenössischen Judentum und der Situation der frühchristlichen Gemeinde. Damit legt sich ein Missverständnis dieses vor allem von Ernst Käsemann (im Widerspruch zur These seines Lehrers Rudolf Bultmann, historische Erkenntnisse über Jesus seien aus dem NT nicht zu gewinnen) propagierten und bisweilen sehr hilfreichen Kriteriums nahe, das

40 Dazu: Wilhelm Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. I. Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981.

41 Origenes (Komm. zum Matthäus-Evangelium [GCS 40, 289]) trägt diesen Gedanken in der Form einer Vermutung vor. Eine ältere Arbeit: Robert Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Gießen 1928.

42 Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München (1930) 1933, 76, Anm.; Kurt Meier, *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, München 1992, 119.

43 Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 183 (mit Belegen); Laurenz Volken, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*, mit einem Geleitwort v. Erich Zenger, Düsseldorf 1983.

Jesus gleichsam herauskatapultiert aus seinen geschichtlichen Wurzeln⁴⁴. Auch jüdische Autoren wie Martin Buber und Schalom Ben-Chorin entdecken in Jesus den großen (jüdischen) Bruder im Glauben⁴⁵. Verschiedene kirchliche Stellungnahmen seit 1945 haben diesen Punkt hervorgehoben⁴⁶. Maßgeblich für die römisch-katholische Position ist die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, wo in Nr. 4,3 der jüdische Ursprung Jesu, des „Sohnes der Jungfrau Maria“, der Apostel und der „meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben“, angesprochen wird. Die Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (28. April 1980) beginnt mit dem Satz⁴⁷: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.“ Jesus steht also ganz in der jüdischen Glaubensstradition. Franz Mußner hat in den 1970er Jahren dieses jüdische Erbe Jesu, das er im Bericht der Evangelien wiederfindet, folgendermaßen zusammengefasst⁴⁸:

- „– Der Gott Jesu ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Israels.
- Jesus ruft wie die Propheten Israels den Menschen radikal unter den Willen Gottes.
- Jesus vertritt den alttestamentlich-jüdischen Schöpfungsgedanken.
- Jesus vertritt die alttestamentlich-jüdische Stellvertretungs- und Sühneidee.
- Jesus vertritt den Bundesgedanken.

44 Franz Mußner, Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, in: Rückfrage nach Jesus (QD 63), hrsg. v. Ferdinand Hahn und Karl Kertelge, Freiburg 1974, 118–147, 132, hat deshalb dem Kriterium vorgeworfen, es könne einen antijudaistischen Affekt in sich bergen. Diskussion: David S. du Toit, Der unähnliche Jesus. Eine kritische Evaluierung der Entstehung des Differenzkriteriums und seiner geschichts- und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, in: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (BZNW 114), hrsg. v. Jens Schröter und Ralph Brucker, Berlin 2002, 88–129.

45 Ben-Chorin, Bruder Jesus (Anm. 36). Dazu Otto Kuss, „Bruder Jesus“. Zur „Heimholung“ des Jesus von Nazareth in das Judentum, in: MThZ 23 (1972) 284–296.

46 Clemens Thoma, Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt (1982) ²1989, 11–44.

47 Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe (Die deutschen Bischöfe 26) (28. April 1980), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980.

48 Mußner, Traktat über die Juden (Anm. 43), 183.

- Jesus ist entschiedener Vertreter der ‚Armenfrömmigkeit‘, wie sie in Israel entwickelt worden ist⁴⁹.
- Jesus tritt für eine bessere Gerechtigkeit ein.
- Jesus ist Ansager der Zukunft Gottes.
- Jesus ist Vertreter der Emuna.“

Martin Buber hat in einem Artikel von 1950⁵⁰ die These aufgestellt, dass sich im Judentum die Glaubenshaltung der Emuna, d.h. der existentialen Betroffenheit und des personalen Vertrauens auf den wirkenden Gott, zeige. Mit der anschließenden Behauptung, im Christentum sei demgegenüber der Glaube als Pistis analytisch-inhaltlich bestimmt, hat er wenig Zustimmung gefunden. Das existential-personale (fides qua) und das inhaltliche (fides quae) Moment im Glauben ist in beiden Religionen zu finden. Die jüdische Glaubenshoffnung vertraut also darauf, dass Gott seine Verheißungen erfüllen wird, auch wenn der Augenschein dagegen spricht. Die in Hebr II genannten Beispiele (Abraham, Mose usw.) belegen dies. Das Heil hat begonnen (in dem Handeln Gottes an Abraham, in der Offenbarung auf dem Sinai), auch wenn kein Mensch sagen kann, wann sich die endgültige Erfüllung einstellt. Der alttestamentlich-jüdische Glaube hofft zäh und ausdauernd, auch wenn momentan alles oder vieles dem Augenschein nach danebengeht. In dieser Perspektive predigt auch Jesus: Das Reich Gottes ist schon da (wie ein Senfkorn, wie eine Perle im Acker usw.), aber die volle Erfüllung steht noch aus. Wir haben ein Unterpfand des künftigen Heils, aber die Fülle steht noch aus (vgl. Röm 8,23). Einige Formen des Glaubens Jesu setzen jedoch neue Akzente:

1) Wortstatistik⁵¹

Im NT erscheint (im Vergleich zum AT) eine „Inflation“ der Wortgruppe „Glaube, glauben“ (Pistis, pisteuein). Insgesamt kommt diese Wortgruppe im NT an 484 Stellen (Substantiv 243, Verb 241) vor, davon unter den einzelnen Schriften bzw. Schriftengruppen bei weitem am häufigsten bei Paulus und im johanneischen Corpus. Paulus hat an 142 Stellen

49 Er weist dazu u. a. hin auf: Milton Schwantes, Das Recht der Armen (BET 4), Frankfurt 1977.

50 Buber, Zwei Glaubensweisen (Anm. 49; Kap. 2).

51 Josef Trütsch und Josef Pfammatter, Der Glaube, in: MySal 1, 791–903, 799f.

(davon 40 in Röm, 22 in Gal) das Substantiv „pistis“ und an 54 Stellen (davon 21 in Röm) das Verbum „pisteuein“. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn man bei Paulus „die Durchsetzung des Glaubens als Zentrum urchristlicher Theologie“ markiert sieht⁵². In der Verwendung des Verbuns „pisteuein“ führt das johanneische Corpus (Johannesevangelium 98 Stellen, Johannesbriefe neun Stellen). Der Hebräerbrief (mit 32 Erwähnungen des Wortes „pistis“) zeigt eine deutliche Vorliebe für das Substantiv. Demgegenüber fallen die Synoptiker eher ab: „pisteuein“ 14mal in Mk, 11mal in Mt, 9mal in Lk; „pistis“ 5mal in Mk, 8mal in Mt, 11mal in Lk. Nur im NT, d.h. nicht im klassischen (Profan-)Griechisch oder in der Septuaginta-Übersetzung des AT, kommen Wendungen vor wie „Kleinglaube, kleingläubig“ (vgl. Mt 6,30; 8,26; 14,31; 17,20).

2) *Typisch für Jesus?*

Die Synoptiker führen die meisten Belege von „Glaube, glauben“ in Jesusworten an. Im Johannesevangelium ist das anders. Dort ist charakteristisch die Form „pisteuein“, glauben, mit Dativ – gewöhnlich bezogen auf Jesus. Das ist ein Hinweis auf die auch sonst in diesem Evangelium zu beobachtende größere Christologisierung der Person Jesu. Die Synoptiker, die der Jesusüberlieferung in der Regel wohl am nächsten stehen, haben „glauben“ in Sätzen Jesu, in denen er seine Hörer zum Glauben auffordert (z.B. Mk 1,15: „Glaubt an das Evangelium“) und gegenläufig dazu die „ungläubige Generation“ (Mk 9,19) beklagt. Eine offensichtlich Jesu Verkündigung eigentümliche Redeweise ist die Feststellung eines bereits vorhandenen Glaubens unter den Menschen, die ihm begegnen. Dazu gehört auch, dass er etwa Israel „einen Glauben jenseits Israels“ (vgl. Mt 8,10) gegenüberstellt⁵³. In diesem Zusammenhang wird von Forschern, die sich mit den von Jesus bevorzugten Sprachformen beschäftigen⁵⁴, auf die Jesu Rede kennzeichnende, auffallende Voranstellung des „Amen“ (manchmal doppelt gesetzt) hingewiesen. Das Wort, das wir in der Liturgie als Bekräftigungs- und Bekenntnisruf kennen und das aus dem hebräisch-aramäischen Stamm „aman“ (etwa „fest gegründet“)

52 Martin Karrer, Glaube (NT), in: Bibeltheologisches Wörterbuch (Anm. 34), 250–256, 254.

53 Ebd., 251.

54 Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 19–45; Ferdinand Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesu, in: Rückfrage nach Jesus (Anm. 44), 11–77, 35f.

abzuleiten ist, ruft die Hörer auf, diesem „Amen“ beizustimmen⁵⁵. Es ist also ebenfalls ein Appell zum Glauben. Bei den Exegeten scheint Übereinstimmung darüber zu bestehen, dass „Glaube, glauben“ ein charakteristisches Thema Jesu ist. Von Jesu eigenem Leben und seiner Botschaft her kann dieser Glaube bestimmt werden als „ein Trauen und Bauen auf die in Jesus wirksame Macht Gottes, ein Gründen der Existenz in Gott“, ja als „gleichsam die Hohlform für das Da-sein der Herrschaft Gottes“⁵⁶. Das ist durchaus auf der Linie des AT⁵⁷.

3) Glaube und Wunder

Der Glaube ist ein Spezifikum der Wunderberichte der Evangelien⁵⁸. In den meisten Erzählungen wird er ausdrücklich angesprochen: „Amen, das sage ich euch: Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden“ (Mt 8,10); „Dein Glaube hat dir geholfen“ (Mk 5,34; 10,52); „Dein Glaube ist groß“ (Mt 15,28)... Allerdings setzen die Synoptiker und die johanneische Tradition unterschiedliche Akzente. Die Synoptiker, die noch einmal je eigene redaktionelle Interessen erkennen lassen⁵⁹, haben Stellen, in denen der Glaube als notwendige Voraussetzung für ein zu wirkendes Wunder gefordert wird, etwa die „kantige“ (Joachim Gnilka) Bemerkung Mk 6,5a, dass Jesus in Nazaret keine Wunder wirken „konnte“, weil dort kein Glaube war, oder die Ablehnung der Forderung nach einem

55 Gerhard Ebeling, *Jesu und Glaube*, in: ders., *Wort und Glaube I*, Tübingen (1960) ³1967, 203–254, 245.

56 Walter Kasper, *Jesu der Christus*, Mainz (1974) ¹¹1992, 96.

57 Eine romanhafte Einführung in die jüdisch geprägte Glaubens- und Gebetswelt Jesu gibt: Raymond Schwager, *Dem Netz des Jägers entronnen. Wie Jesus sein Leben verstand* (Herb 8812), Freiburg 1994.

58 Gnilka, *Jesu von Nazaret*, 130–135.

59 Walter Schmithals, *Wunder*, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Anm. 34), 602–606, 603f: „Für *Markus* sind die Wunder ‚geheime Epiphanien‘, die öffentlich nicht verstanden werden, aus denen die Jünger aber Jesu Hoheit erkennen sollen (Mk 8,17–21) und schließlich auch erkennen (Mk 8,22–29). *Matthäus* reduziert die Wundererzählungen stark und drückt ihnen zugleich den sein Evangelium bestimmenden ethischen bzw. ekklesiologischen Akzent auf (vgl. z.B. Mt 8,10–12; 9,8; 12,11f). *Lukas*, der sich mit der literarischen Gattung der jüdisch-hellenistischen Wundererzählung besonders vertraut zeigt und auch Befreiungswunder (Apg 5,17–23; 12,3–11; 16,23–34) und Strafwunder (Lk 1,19–20; Apg 5,1–11; 12,21–23; 13,11) erzählt, lässt in seinem Evangelium die Überlieferung im allgemeinen unverändert, erweitert aber die Wundertätigkeit Jesu durch analoge Wunder der zwölf Apostel und des Paulus (Apg 3,1–10; 5,12–16; 9,32–43; 14,8–17), die ihre Wunder im Namen und in der Kraft Jesu tun.“

Zeichen („semeion“) (z.B. Mk 8,11f), das jeden Zweifel ausschließt. Die Wunder Jesu sind „Machtthaten“ (dynameis) (Mt 11,20f.23; 14,2...), die einem bei den Hörern wenigstens anfanghaft vorhandenen Glauben entspringen. Dieser Glaube kann heilen: „Dein Glaube (also nicht die Tat des Wundermannes Jesu; Anm. W. K.) hat dir geholfen bzw. dich geheilt“ (vgl. Mk 5,34; 10,52; Lk 7,50). Die johanneische Tradition, die später anzusiedeln ist und deutlicher theologisch bearbeitet wurde⁶⁰, hat dagegen überwiegend Stellen, in denen das Wunder (griechisch „ergon“, eigentlich „Werk“) ein Zeichen ist, das den Glauben hervorruft und begründet (z.B. Joh 1,50 im Berufungsgespräch mit Nathanael: „Du glaubst, weil ich dir sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaum sah?“). Das heißt: Bei Johannes kommt der Glaube vom Sehen des Gottessohnes (Joh 1,14: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen“), der sich durch seine als Zeichen dargestellten Wunder als Gottessohn erweist. Bei den Synoptikern (und das heißt wohl: bei Jesus) kommt der Glaube durch die Predigt. Wenn der Glaube da ist, kann Jesus auch Wunder wirken. Das scheint Paulus zu bestätigen, der Wunder und Wundererzählungen offensichtlich nicht für geeignet hält, den Glauben zu wecken. In 1 Kor 1,22f beschreibt er, dass die christlichen Missionare nicht auf die Zeichenforderung (der Juden) eingehen, sondern den gekreuzigten Christus predigen. Das Wunder bewirkt also nicht den Glauben. Andererseits erfährt aber der bereits bestehende Glaube durchaus Wunder, etwa im Leben der Gemeinde (Röm 15,18f; Gal 3,5; 2 Kor 12,12). In anderen Worten: Wunder sind in der ursprünglichen Predigt Jesu gar nicht so wichtig für den Glauben⁶¹. Übrigens lehnt auch der Koran die Forderung nach Zeichen ab, die offensichtlich die ungläubigen Juden in Medina an die Adresse von Muhammad erheben. Das einzige Wunder, das Gott anbiete, sei der Koran selbst⁶².

60 Ebd., 604: „Johannes erzählt sieben Wundergeschichten, eine Anzahl, die Jesu Wunderwirken überhaupt repräsentieren soll. Er hält die Erzählungen von Jesu Wunderwerken (*ergon*) für geeignet, den Glauben an seine messianische Hoheit zu begründen (Joh 5,36; 11,4; 10,25; 20,30), und verstärkt sie zu diesem Zweck durch miraculöse Züge, wie der Vergleich mit den synoptischen Vorlagen zeigt. Zugleich lehrt er die Wundererzählungen durch beigegebene Bildreden als theologisch prägnante ‚Zeichen‘ zu verstehen (vgl. z.B. Joh 6,35; 8,12; 11,25–26).“

61 Eine populäre Behandlung des Themas der Problematik von Wundern für den Glauben: Bruce Marshall, *Father Malachya's Miracle*, London 1949 (deutsch: *Das Wunder des Malachias*, deutsch v. Jakob Heyner, Berlin 1961). Das Thema wurde ebenfalls aufgegriffen in dem Film von Bernhard Wicki „Das Wunder des Malachias“ (1961).

62 Sure 29,50f.

4) *Glaube und Sündenvergebung*

Zweimal, in den Erzählungen vom Gelähmten (Mk 2,1–12) und von der Sünderin (Lk 7,48–50), koppelt Jesus die Heilung aufgrund des Glaubens mit der Sündenvergebung. Allerdings wird in der Forschung diskutiert, ob der Nachweis, dass der historische Jesus tatsächlich diese Verbindung hergestellt hat, geführt werden kann. Die historische Glaubwürdigkeit dieser Berichte darf allerdings vermutet werden⁶³. In diesem Fall bewirkt in der Einschätzung Jesu der Glaube eine auch das Innere des Menschen berührende Umwandlung vor Gott. Das Bleiben in der Sünde, das im NT vor allem theologisch als Beziehungslosigkeit Gott gegenüber ausgelegt wird, ist damit als eine Form des Unglaubens dargestellt⁶⁴.

5) *Der Glaube rechnet mit der Veränderung der Wirklichkeit.*

Exemplarisch ist Mt 17,20: Der Glaube kann Berge versetzen. Als Konkretion des Glaubens wird das Bittgebet genannt⁶⁵. Der Glaubende darf und soll also damit rechnen, dass er die Wirklichkeit verändern kann (Mk 9,23): „Alles kann, wer glaubt.“ Jesus hat diesen Glauben gegenüber dem Vater des epileptischen Knaben für sich in Anspruch genommen, während der Vater nur seinen Unglauben bekennen kann – und damit ein bemerkenswertes Wort des Glaubens verbindet (Mk 9,24): „Ich glaube; hilf meinem Unglauben.“ Mt 21,22 bringt das auf den Punkt: „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt.“ Das heißt nicht, dass der Glaubende magisch über die Allmacht Gottes verfügt oder Zugang zu einer übernatürlichen Kraft (etwa im Sinne des in einigen Kulturen vorhandenen Glaubens an die Existenz eines „Mana“, eines übernatürlichen Fluidums, das man auch „anzapfen“ kann) bekommt. Der biblische Gott ist souverän und kann nicht magisch instrumentalisiert werden. Er wird deshalb jeweils das tun, was er gut für den Betreffenden findet. Aber der Glaubende darf und soll darauf hoffen, dass sein Glaube und das Bittgebet als Ernstfall und Konkretion des Glaubens die Wirklichkeit verändern.

63 Gnllka, Jesus von Nazaret, 116f.

64 Susanne Heine, Sünde/Sühne (NT), in: Bibeltheologisches Wörterbuch (Anm. 34), 521–528, 521. 523.

65 Dazu: Bittgebet – Testfall des Glaubens, hrsg. v. Gisbert Greshake – Gerhard Lohfink, Mainz 1978 (mit weiterer Literatur).

All diese Nuancen, die in der Botschaft Jesu deutlich werden, liegen immer noch grundsätzlich durchaus auf der Linie des AT. Das Neue (und das Christentum und Judentum Trennende im NT) ist der Glaube *an* Jesus Christus.

3.3.2. Der Glaube an Jesus Christus

„Christos“ (lateinisch „Christus“) ist die griechische Wiedergabe des aramäischen Wortes „Messias“. Beides heißt „Gesalbter“. Das eine Band, das die 27 ganz unterschiedlichen Bücher des NT und die sehr verschiedenen Jahrhunderte der Kirchengeschichte und die vielen christlichen Kirchen zusammenhält, ist der Glaube, dass Jesus der Christus, der Messias, der „Gesalbte“ Gottes, ist. Das NT bekennt diesen Glauben. Unter den vielen bedeutenden und maßgeblichen Personen der Menschheitsgeschichte in Vergangenheit und Gegenwart, den „signifikanten Anderen“, gibt es für die Christen und Christinnen nur einen einzigen „Kyrios“ (Röm 10,9), der die unüberbietbare Offenbarung Gottes ist, seinen „Sohn“ (Hebr 1,1–3). Die Grundbotschaft Jesu ist die Ankunft der „Basileia“ (Reich, Herrschaft) Gottes. Im Anbrechen der „Basileia“ zeigt sich Gott als König („Basileus“), als Hirte (er scheidet im Weltgericht die Schafe von den Böcken: Mt 25,32) und als Vater. Das zentrale christliche Gebet (in zwei Varianten: Mt 6,9–13 und Lk 11,1–4) beginnt mit: „Unser Vater“. Dass die Gebetsanrede „Vater“ zu Jesu Botschaft gezählt werden muss, wird durch das aramäische Wort „abba“ (Papi, Väterchen) bestätigt, das im griechischen Text des NT überliefert ist. Es gehört wohl zu den „ipsissima verba“ Jesu⁶⁶. Das NT verbindet die Vaterschaft Gottes mit der Sohnschaft Jesu. Das ist beileibe nicht nur im Johannesevangelium der Fall. Ein wichtiger Text ist Mt 11,25–27:

„Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden;

⁶⁶ Immerhin lässt sich (im Blick auf die Gebetsanrede Jesu) auch auf Gen 1,27 verweisen: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.“ Für Augustinus war es durchaus akzeptabel, sich Gott als Vater *und* Mutter vorzustellen: Vater, „weil er schuf, weil er ruft, weil er befiehlt, weil er herrscht“, Mutter, „weil sie wärmt, weil sie nährt, weil sie stillt, weil sie umschließt“ (Enarrationes in Psalmos 26, 2, 18: CCL 38, 164). Aber Jesus hat eben Gott durchgängig als „Abba“ angerufen ...

niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.“ Um zu zeigen, dass Jesus der *Sohn* Gottes ist, sind die Evangelien geschrieben: Mk 1,1: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“; Joh 20,31: „Diese Zeichen aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes.“ Das Petrusbekenntnis lautet dementsprechend (Mt 16,16): „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Am deutlichsten ist die Beschreibung Jesu als des Sohnes Gottes im Johannesevangelium (Joh 1,49; 11,17). Jesus wirkt zusammen mit dem Vater (Joh 5,19) und offenbart in Worten und Werken den Vater (Joh 10,37f; 14,10f), so dass derjenige, der ihn sieht, zugleich den Vater sieht (Joh 14,9). Die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes den Täufer ist die Offenbarung des „Sohnes“ (Mk 1,9–11; Mt 3,13–17; Lk 3,21f; vgl. Joh 1,32f). Die alttestamentlichen Belegstellen (Jes 42,1; Ps 2,7), mit denen dieses Bekenntnis ausgesagt wird, machen allerdings darauf aufmerksam, dass die Kategorie „Sohn Gottes“ im AT nicht eindeutig ist. Im AT ist „Sohn Gottes“ das Volk Israel (Ex 4,22f; Jes 31,9.20; Hos 11,1) oder der König (2 Sam 7,12–14; 1 Chron 17,13; 22,10; Ps 2,7). In der alttestamentlichen Tradition sind mit diesem Begriff der Aspekt der Unterordnung des Sohnes unter den Vater (Mal 1,6), der Gedanke der bereits demonstrierten oder verheißenen Fürsorge und Liebe Gottes und die Vorstellung der Erwählung verbunden. Angewendet auf Jesus soll damit ein besonderes Verhältnis Jesu zu Gott zum Ausdruck gebracht werden, das in allen Evangelien hervorgehoben wird. Auch bei Paulus begegnet dieser Begriff (Gal 1,16; 2,20; Röm 1,3f; 8,3,32). Was das genau heißt, klärt nach langen christologischen Auseinandersetzungen vorläufig das Konzil von Chalkedon (451)⁶⁷.

Auffallend ist, wie oft im Johannesevangelium der Jahwe-name („Ich bin“) – konkretisiert durch Bildmetaphern – auf Jesus bezogen wird: „Ich bin“ das Brot des Lebens (Joh 6,35), das Licht der Welt (Joh 8,12), die Tür zu den Schafen (Joh 10,7), der Gute Hirt (Joh 10,11), die Auferstehung und das Leben (Joh 11,25), der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). Die jüdischen Hörer begreifen es als Blasphemie, wenn Jesus sagt (Joh 8,58): „Ehe Abraham wurde, bin ich.“ In der christologischen Reflexion der frühen Kirche wird also aus dem *Namen* „Jahwe“ (für Gott) eine *Person* „Jesus von Nazaret“. Paulus fasst in dieser Gleichsetzung den christlichen Glauben in die wohl kürzeste Kurzformel des christlichen Bekenntnisses (Röm 10,9):

67 Vgl. Menke, Jesus ist Gott der Sohn.

„Denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Jesus ist der Herr‘ (Herr bzw. Kyrios ist eine Gottesprädikation; Anm. W. K.) und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten aufgeweckt‘, so wirst du gerettet werden.“ Für Paulus gibt es nur ein wahrhaftiges Gottesbild: Jesus Christus (2 Kor 4,4), den göttlichen und erhöhten Herrn, dessen Herrlichkeit als Gottes eigene Herrlichkeit zu verstehen ist (vgl. Kol 1,15 als Formel der Paulusschule). Christus hebt aber die Unsichtbarkeit Gottes nicht auf (vgl. Röm 1,20f; Paulusschule: 1 Tim 1,17; Hebr 11,27), sondern Gott beherrscht in ihm und mit ihm als seinem Geist die Welt.

In diesem Kontext ist die Darstellung Jesu als des gekreuzigten Gottessohnes zu sehen. Für die frühe Kirche war das Kreuzesgeschehen ein Problem der Mission (vgl. 1 Kor 1,23: „für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit“). Der provozierende Knackpunkt der christlichen Verkündigung ist genau diese Identifizierung: Jesus *ist* der Christus. Am Schnittpunkt dieser Identifizierung steht nämlich das Kreuz, das eigentliche Ärgernis und der bleibende Skandal des Christentums (1 Kor 1,17–25). Das Christentum hat über drei Jahrhunderte gebraucht, bis es gewagt hat, dieses Kreuz bzw. die aktuelle Kreuzigung auch plastisch darzustellen. Die ältesten historisch gesicherten Darstellungen des Kreuzes mit einem Corpus (= dem „Crucifixus“, d.h. dem an das Kreuz Gehefteten) stammen aus der Zeit nach Kaiser Konstantin („Konstantinische Wende“)⁶⁸. Die erste plastische christliche Darstellung in Rom findet sich an der hölzernen Kirchentüre von Santa Sabina (Anfang des 5. Jahrhunderts). Dass ein Gott den Tod eines Verbrechers stirbt, war ein Skandal. Die ältesten Christusdarstellungen der Christen waren deshalb Symbole wie das Christusmonogramm, ein Buchstaben-symbol, das aus den Anfangsbuchstaben der griechischen Worte für „Jesus Christus“, Iota (I) und Chi (X), oder aus den beiden ersten Buchstaben des griechischen Wortes für „Christus“, Chi und Rho (P), gebildet ist, oder Tiere wie z.B. der Fisch, da die Buchstabenfolge des griechischen Wortes „Ichthys“ den Anfangsbuchstaben der griechischen Wörter für „Jesus Christus Gottes Sohn Erlöser“ (Iesous Christos Theou [H]yios Soter) entspricht. Trotz einer gewissen grundsätzlichen Scheu der Christen vor bildlichen Darstellungen Jesu sind dennoch schon sehr früh Bilder des Guten Hirten (etwa in den Katakomben, in Grab- und in Taufräumen) bezeugt. Die wohl älteste Darstellung

68 Dazu und zum Folgenden das Stichwort „Kreuzigung Christi“ in: Hannelore Sachs – Ernst Badstübner – Helga Neumann, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, (Leipzig 1973) München 1975, 219–223, 219f.

des Kreuzes mit einem Corpus stammt von einem Gegner. Es ist das Spottkruzifix auf einem Gebäude des Palatins in Rom, ein Graffito bzw. eine Ritzzeichnung (etwa um 200 n. Chr.). Es stellt einen Gekreuzigten mit Eselskopf dar, vor dem ein Männchen steht, das sich dem Gekreuzigten zuwendet. Die Inschrift lautet⁶⁹: „Alexamenos betet seinen Gott an.“ Die Botschaft ist eindeutig: Wer einen Gott anbetet, der so eselhaft dumm war, sich ans Kreuz schlagen zu lassen, muss selber ein ausgemachter Dummkopf sein. Das christliche Bekenntnis artikuliert genau dies: Der ans Kreuz geschlagene Jesus aus Nazaret *ist* der Kyrios. Es bedurfte einiger theologisch-intellektueller Anstrengungen, das für die Hinrichtung von Sklaven und Aufständischen in Rom übliche Hinrichtungsinstrument des Kreuzes dem christlichen Milieu als Glaubenssymbol zu empfehlen. Für Gregor von Nyssa bildet das Kreuz das dem Kosmos eingeprägte Grundschema ab, die Verbindung der Gegensätze und damit das Gesetz der Struktur der Welt. Für die in der klassischen griechischen Philosophie gebildeten christlichen Theologen war es geradezu eine prophetische Aussage, wenn Platon in seinem Dialog „Timaios“ davon spricht, dass die Weltseele, die letztlich alles belebt, sich im himmlischen Chi (d.h. im griechischen Buchstaben X) offenbart. In den apokryphen Andreasakten heißt es⁷⁰: „O Kreuz, du Heilswerkzeug des Höchsten! ... O Name des Kreuzes, der du das Weltall in dir beschließt! Heil dir, o Kreuz, dass du den Kosmos in seinem Umfang zusammenhältst.“

Die ersten „Kreuze“ der frühchristlichen Kunst sind rein abstrakte Symbole, die für den göttlichen „Logos“, den Christus, stehen und als Christusmonogramm (aus den griechischen Buchstaben X und Rho als ✠) erscheinen. In dieser abstrakten Form war es möglich, das Kreuzesgeschehen darzustellen. Auf einem Sarkophag der Vatikanischen Museen, der um 340 n. Chr. zu datieren ist, wird das abstrakte Kreuz von einem lorbeerbesetzten Siegeskranz bekrönt, während zwei Soldaten (schon durch ihre Anwesenheit) das aktuelle Kreuzesgeschehen andeuten⁷¹. Nach dem staatlichen Verbot der Kreuzigungsstrafe wurde es im 5. Jahrhundert auch möglich, die Kreuzigung bildlich-konkret zu präsentieren. Ein Beispiel ist etwa ein Elfenbeinkästchen, das

69 Wolfgang A. Bienert – Guntram Koch, Kirchengeschichte, I. Christliche Archäologie (Grundkurs Theologie 3), Stuttgart 1989, 125 (Tafel 8.1).

70 Zitiert nach Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze, Zürich 1945, 83f.

71 Ernst Kitzinger, Byzantinische Kunst im Werden. Stilentwicklungen in der Mittelmeerkunst vom 3. bis zum 7. Jahrhundert, Köln 1984, 52.

im Britischen Museum in London aufbewahrt ist⁷². Eine lebensgroße Plastik des gekreuzigten Christus, die öffentlich in einer Kirche aufgehängt wurde, ist (nach derzeitigem Wissensstand) zum ersten Mal um das Jahr 890/900 bestätigt. Es handelt sich um das Kruzifix aus Enghausen, das wahrscheinlich aus der Benediktinerabtei Moosburg in Niederbayern stammt⁷³. Das Enghausener Kruzifix ist damit älter als das Gerokreuz aus dem Kölner Dom, das wohl um 980 geschaffen wurde⁷⁴. Die Darstellung des Gekreuzigten in Mitteleuropa ist in gewisser Weise eine Reaktion gegenüber den Exzessen des östlichen (byzantinischen) Bilderstreits, die allerdings auch in der westlichen Christenheit ihre Verteidiger fanden⁷⁵. Die Reserven der byzantinischen Bilderstürmer, die ein Echo finden in den Bilderstürmen der Reformationszeit (1522 in Wittenberg unter Führung Karlstadts, als Luther abwesend war; seit 1523 durch Zwingli und später Calvin inspiriert), wurzeln nicht in den Bedenken der frühen Kirche gegenüber dem „Skandal“ des Kreuzes, sondern in der theologischen Überzeugung, dass Christus nicht in der Gestalt seiner Menschheit (einschließlich der Passion) verehrt werden dürfe. Das Konzil von Trient hat demgegenüber die traditionelle Lehre der Kirche in Erinnerung gebracht, dass die Verehrung, die Bildern (und damit dem Kreuz) entgegengebracht werde, tatsächlich implizit den „prototypa“, den göttlichen Vorbildern, gelte. Allerdings dürfe die Kreuzesverehrung nicht so missverstanden werden, als wäre eine „divinitas vel virtus“, eine göttliche Kraft, in den Bildern anwesend⁷⁶.

In anderen Worten: Im Christentum gibt es keinen anderen Weg zu Gott als durch Jesus Christus. Der christliche Gott hat ein menschliches Gesicht: Jesus von Nazaret (vgl. Joh 1,1–18). Das war präzise das Argument der ostkirchlichen Bilderverteidiger gegen die religiösen Ikonoklasten des 8. und 9. Jahrhunderts in Byzanz: In Jesus Christus ist Gott dem Menschen sichtbar geworden.

72 Ebd., 91.

73 Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild, Ausstellungskatalog Freising, Lindenberg 2005.

74 Bruno Klein, Das Gerokreuz. Revolution und Grenzen figürlicher Mimesis im 10. Jahrhundert, in: *Nobilis Arte Manus*, FS Antje Mitteldorf Kosegarten, hrsg. v. Bruno Klein und Harald Wolter-von dem Knesebeck, Dresden 2002, 43–60.

75 Walther von Loewenich, Art. Bilder. V/2. Im Westen, in: TRE 6, 540–546, 542f, weist auf die Polemik des Bischofs Claudius von Turin (gestorben 827) gegen die Kreuzesverehrung hin, die durch Walafried Strabo entkräftet wird, der betont, dass es bei der Verehrung um die liebende Erinnerung an den dargestellten Christus gehe (und nicht die Produktion eines neuen Götzenbildes intendiert sei).

76 Walther von Loewenich, Art. Bilder. VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit, in: TRE 6, 546–557. Vgl. DH 1823–1825.

In der Theologie unterscheidet man vier Zugänge zu Jesus Christus.

1) *Der irdische Jesus*

Das ist die Zeitspanne der Existenz Jesu von seiner Geburt bis zu seinem Tod am Kreuz.

Davon zu unterscheiden – wenngleich in vielem deckungsgleich – ist:

2) *Der historische Jesus*

Dieser Terminus meint die Sammlung der aufgrund heutiger historisch-kritischer Forschung zugänglichen, gesicherten Daten zur Person und zu den Ereignissen und Umständen des Lebens und Sterbens Jesu. Wenn man will, kann man sagen: Der historische Jesus ist das historisch-kritisch gesicherte „Skelett“ des irdischen Jesus.

3) *„Christologie von unten“*

(*Aufstiegs-, Aszendenz-, Erhöhungschristologie*)

Darunter versteht man das religiöse oder theologische Nachdenken über den irdischen bzw. den historischen Jesus, also in einer Glaubensperspektive. Es geht darum, an der menschlich-irdischen Gestalt Jesu seine universale Relevanz und seine Göttlichkeit („Jesus ist der *Kyrios*“) zu erweisen. Die weitaus meisten theologischen Jesus-Bücher in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind in dieser aszendenzchristologischen Perspektive geschrieben⁷⁷. „Christologie von unten“, also der Ansatz beim

⁷⁷ Jürgen Becker, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1996; Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (UB 19), Stuttgart (1956) ¹⁵1995; Herbert Braun, *Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (1969), um zwölf Kapitel erweiterte Ausgabe (GTBS 1422), Köln ²1989; John Dominic Crossan, *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, München 1996; Martin Dibelius – Werner Georg Kümmel, *Jesus*, Berlin (1939) ⁴1966; Wolfgang Feneberg, *Jesus – der nahe Unbekannte*, München ²1991; James D. G. Dunn, *Christianity in the Making*, vol. 1: *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003; Hubert Frankemölle, *Jesus. Anspruch und Deutungen*, Mainz 1979; Gnilka, *Jesus von Nazaret*; Traugott Holtz, *Jesus aus Nazaret. Was wissen wir von ihm?*, Zürich (1979) 1981; Rudolf Hoppe, *Jesus. Von der Krippe an den Galgen*, Stuttgart 1996; Herbert Leroy, *Jesus. Überlieferung und Deutung* (EdF 95), Darmstadt (1978) ³1999; John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (The Anchor Bible Reference Library), 3 Bde., New York 1991–2001; Christoph Niemand, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart 2007; Norman Perrin, *Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und*

irdisch-menschlichen Jesus bzw. beim Jesus der Geschichte, ist allerdings nicht unbedingt eine Entdeckung der liberalen Leben-Jesu-Theologie des 19. Jahrhunderts oder der notwendigen Rückbindung der theologischen Systematik an die Entdeckungen der historisch-kritischen Methode geschuldet. Schon die antiochenische Schule der frühen Kirche betont sehr stark die Eigenständigkeit der menschlichen Natur Jesu, so dass manche Theologen gar von einer „Trennungschristologie“ sprechen⁷⁸. Karl Rahner war sogar der Meinung, dass eine „Christologie von unten“ eigentlich eine „Selbstverständlichkeit“ sei und in der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie auch in der Neuscholastik, die einen eigenen Traktat „De Christo legato divino“ kennt, durchaus betrieben wurde⁷⁹. Das Problem ist, dass der Überstieg manchmal nicht so recht gelingt.

4) „Christologie von oben“ (Deszendenz-, Abstiegschristologie)

Diesen Ansatz hat in einer klassischen Weise Romano Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (1937; ¹⁶1997)⁸⁰, durchexerziert. Karl Barth hat – in seiner typischen apodiktischen Sprechweise – die „Christologie von oben“ als den einzigen Weg der Theologie beschrieben⁸¹. Das ist die Grundüberzeugung seiner Dialek-

Deutung, Göttingen 1972; Horst Georg Pöhlmann, *Wer war Jesus von Nazareth?*, Gütersloh 1991; Jürgen Roloff, *Jesus*, München 2000; Ludger Schenke u. a., *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004; Jacques Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Paris 2002. Überblick: Theißen – Merz, *Der historische Jesus*; Wolfgang Klausnitzer, *Jesus von Nazaret. Lehrer – Messias – Gottessohn*, Regensburg 2001; *Der historische Jesus* (Anm. 44); *Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert*. Herder-Korrespondenz-Spezial 2007; *Le Jésus de l'histoire à travers le monde. The Historical Jesus around the World (Religiologiques)*, Montreal 2009; *Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte*, hrsg. v. Volker Spangenberg – André Heinze, Leipzig 2010; Thomas Söding, *Auf der Suche nach neuen Wegen. Der Stand der exegetischen Jesusforschung*, in: *Die Konfession Jesu (BensH 112)*, hrsg. v. Paul Metzger, Göttingen 2012, 10–30.

78 Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 233; zur Darstellung der „antiochenischen Denkform“: ebd., 233–246.

79 Karl Rahner, *Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute*, in: *Glaube an Jesus Christus*, hrsg. v. Josef Blank und Gotthold Hasenhüttl, Düsseldorf 1980, 134–144, 141. Vgl. ders., *Christologie heute*, in: *Conc 18* (1982) 212–216, 213f.

80 Guardini, *Der Herr*.

81 Karl Barth, *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann*, in: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 246–280, 274: „Außer dem Weg von oben nach unten gibt es hier (gemeint ist die Christologie; Anm. W. K.) überhaupt keinen Weg. Die orthodoxe Christologie ist ein aus der Höhe von 3000m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen. Die

tischen Theologie. Auch Hans Urs von Balthasar hat sich kritisch gegenüber verschiedenen „Christologien von unten“ geäußert⁸². Eine ähnliche Vorgehensweise wie Guardini wählt Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007; Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2010; Jesus von Nazareth: Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg 2010. In der Einleitung zum ersten Teil des Jesusbuches nennt er unter anderem Guardini als einen Vorläufer seines Projektes⁸³ und beschreibt als das Anliegen seines Buches den Versuch, „über die bloß historisch-kritische Auslegung hinaus“ – ohne „den historischen Ernst ... aufgeben“ zu wollen – „eine eigentlich theologische Interpretation der Bibel“ in einer bewussten christlichen Glaubens- und Bekenntnisperspektive vorzulegen⁸⁴. Er verweist auf die schon im NT entfaltete Christologie etwa des Philipper-Briefes (2,6–11)⁸⁵: „Wie kam es zu dieser Christologie? Das Wirken anonymer Gemeindebildungen, deren Träger man ausfindig zu machen versucht, erklärt in Wirklichkeit nichts. Wieso konnten unbekannte kollektive Größen so schöpferisch sein? So überzeugen und sich durchsetzen? Ist es nicht auch historisch viel logischer, dass das Große am Anfang steht und daß die Gestalt Jesu in der Tat alle verfügbaren Kategorien sprengte und sich nur vom Geheimnis Gottes her verstehen ließ? Freilich, zu glauben, dass er wirklich als Mensch Gott *war* und dies in Gleichnissen verhüllt und doch immer unmissverständlicher zu erkennen gab, überschreitet die Möglichkeiten der historischen Methode. Umgekehrt – wenn man von dieser Glaubensüberzeugung her die Texte mit historischer Methode und ihrer inneren Offenheit für Größeres liest, öffnen sie sich, und es zeigt sich ein Weg und eine Gestalt, die glaub-würdig sind.“ Im Vorwort zum zweiten Teil hat sich Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. gegen die Diagnose gewehrt, er habe eine „Christologie von oben“ intendiert⁸⁶. „Ein wenig übertreibend

Herrmannsche Christologie, so wie sie dasteht, ist der hoffnungslose Versuch, eine stehende Lagune mit der Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben. Das geht eben nicht.“

82 Vgl. Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, 12¹², mit Literatur.

83 Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007, 10

84 Ebd., 21.

85 Ebd., 20f.

86 Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2010, 12. Ebd., 10, verweist er mit Zustimmung auf: Joachim

könnte man sagen, ich wollte den realen Jesus finden, von dem aus so etwas wie eine ‚Christologie von unten‘ überhaupt möglich ist.“⁸⁷ Diese Bemerkung kann darauf aufmerksam machen, dass jede Christologie – sei sie „von unten“ oder „von oben“ – das Bemühen darstellt, die menschliche *und* die göttliche Seite in Jesus von Nazaret aufeinander zu beziehen oder sogar miteinander zu vermitteln. In der Fundamentaltheologie stellen die beiden Ansätze zwei unterschiedliche Wege dar, die das gleiche Ziel anstreben. Der eine beginnt bei einer Untersuchung der Fakten des irdischen Jesus (unter Umständen einschließlich des Anspruches, den er erhebt) und stößt vor zu den kirchlich-dogmatischen Bekenntnisformeln. Der zweite Weg verläuft umgekehrt, indem er im Licht des Glaubens (an den „realen Jesus“ in den Worten Ratzingers/Benedikts XVI.) das Jesusbild der Evangelien, das den menschengewordenen Gottessohn beschreibt, herausarbeitet und zum Ausgangspunkt der Beschäftigung mit dem irdisch-menschlichen Jesus macht. Wenn sich auch Ratzinger/Benedikt XVI. nicht explizit einer „Christologie von oben“ zurechnen lassen will, kann man doch zumindest sagen, dass er dieser Position näher steht als einer „Christologie von unten“, wie sie gewöhnlich vorgetragen wird. Der Weg des Nachdenkens über Jesus beginnt im Vollzug dieser Methode mit der Glaubenslehre der kirchlichen Dogmatik, wie sie grundgelegt ist etwa am Beginn des Johannesevangeliums (Joh 1) oder in den Entscheidungen der Konzilien von Nikaia (325), Ephesus (431) und besonders Chalkedon (451), also im Punkt der Göttlichkeit, und versucht von dort aus, das wahre Verständnis Jesu als des menschengewordenen Gottessohnes zu erschließen. Auf eine mögliche Gefahr dieses Ansatzes hat wiederholt Karl Rahner hingewiesen⁸⁸. Die Göttlichkeit werde zuweilen so stark betont, dass die Menschlichkeit Jesu Schaden nehme. Im Ergebnis entstehe daraus unter Umständen eine „kryptogame“ (im Verborgenen wirkende) christologische Häresie bzw. falsche Christologie, die in der Menschlichkeit Jesu nur eine Verkleidung Gottes und jedenfalls keine ernstzunehmende Wirklichkeit sehe.

Ringleben, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008.

87 Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Zweiter Teil (Anm. 86), 13.

88 Karl Rahner, Probleme der Christologie heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1964, 169–222, 176–178. 201; ders., Zur Theologie der Menschwerdung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1967, 137–155, 150–152.

Die Suche nach dem historischen Jesus kann durch Christen und Nichtchristen erfolgen. Die Christologie, sei sie Aszendenz- oder Deszendenzchristologie, wird von Christen betrieben. Die „Außensicht Jesu“ ist die Beschäftigung mit dem irdischen Jesus, die durch Nichtchristen geschieht. Hans Waldenfels⁸⁹ hat als weitere Unterscheidungen noch eine „Christologie von innen“ und eine „Christologie von außen“ ins Gespräch gebracht. Der Ausdruck „Christologie von innen“ stammt von Eugen Biser⁹⁰. Er meint damit das Sich-Betreffen-Lassen des heutigen Menschen (der schon ein Christ ist) durch den Anspruch Jesu – im Sinne der „Gleichzeitigkeit“ Jesu mit dem heutigen Jünger, für die etwa Sören Kierkegaard so eindrücklich eingetreten ist. Das heißt also: Die „Christologie von innen“ ist die subjektive Antwort des jetzt lebenden Menschen, der den Anspruch Jesu für sich heute als verpflichtend erkennt, auf die berühmte Jesusfrage in Mk 8,27: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ „Christologie von außen“ sei demgegenüber die Anerkennung der Bedeutsamkeit Jesu für heute, artikuliert von Menschen außerhalb des großkirchlichen Milieus. Ob diese beiden letzten Unterscheidungen gar so hilfreich sind, möchte ich offenlassen. Dass eine Christologie – als Bekenntnis des Glaubens – immer auch auf eine subjektive Glaubensrezeption drängt, muss nicht groß diskutiert werden, denke ich. Eine „Christologie von innen“ markiert eben schlicht diese Eigenschaft, die an sich schon durch den Begriff Christologie ausgedrückt ist. Eine „Christologie von außen“ muss wohl zunächst einmal definieren, was denn hier exakt „drinnen“ und „draußen“ bezeichnet. Wenn sie nicht zu einem christologischen Bekenntnis wird, stellt sich dann allerdings die Frage, mit welchem Recht hier von *Christologie* gesprochen wird.

Worum geht es also im christlichen Bekenntnis? Roman Heiligenthal⁹¹ berichtet folgende Geschichte, die er von Ernst Käsemann gehört hat, der sie wiederum als Erzählung aus einer kalvinistisch-reformierten Gemeinde in Holland überliefert: Während der großen Sturmflut von 1953 droht gerade am Sabbat der Damm zu brechen. Die Polizei verständigt den Ortspfarrer der Gemeinde, die zu den Gruppen gehört, die sich den Geboten Gottes, also auch der Heiligung des Sabbats, aufs strengste unterwerfen. Der Ortspfarrer

89 Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 199–203.

90 Eugen Biser, Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie „von innen“, in: Wer ist Jesus Christus?, hrsg. von Josef Sauer, Freiburg 1977, 165–200.

91 Roman Heiligenthal, Der Lebensweg Jesu von Nazareth. Eine Spurensicherung, Stuttgart 1994, 1.

gerät in einen religiösen Konflikt. „Darf er die ihm anvertraute Gemeinde zur notwendigen Arbeit (der Deichverstärkung; Anm. W. K.) rufen, wenn das den Sabbat entweicht? Darf er sie umgekehrt dem Untergang preisgeben, um den Sabbat zu ehren? Der Last persönlicher Verantwortung erliegend, beruft er den Kirchenvorstand zur Beratung und Entscheidung ein. Die Debatte läuft wie vorherzusehen: Wir leben, um Gottes Willen zu erfüllen. Der Allmacht (Gottes; Anm. W.K.) sind Wunder auch über Winde und Wellen allezeit möglich. Unsere Pflicht ist der Gehorsam, sei es zum Leben, sei es zum Sterben. Der Pfarrer versucht, vielleicht gegen die eigene Überzeugung, ein letztes: Hat nicht Jesus selbst gelegentlich das Gebot des Sabbats durchbrochen und den Menschen zum Herrn des Sabbats statt den Sabbat zum Herrn des Menschen erklärt? Darauf erhebt sich ein ehrwürdiger Greis: ‚Herr Pfarrer, es hat mich stets bedrängt, was ich bisher nicht offen auszusprechen wagte. Nun muss ich es sagen. Ich habe schon immer das Gefühl gehabt, dass unser Herr Jesus ein bisschen liberal gewesen ist.‘“ Das ist eine bemerkenswerte Erzählung. In ihrer verquerten Überlieferungsgeschichte hat sie deutliche Anklänge zu frühchristlichen Berichten. So tradiert z.B. Eusebius in seiner Kirchengeschichte, Papias von Hierapolis habe erzählt, er habe persönlich vom Presbyter Johannes gehört, dass Markus, der „Hermeneut“ des Petrus in Rom, die Predigt Petri genau, aber nicht der Reihenfolge nach, in seinem Evangelium notiert habe. Ein bestimmtes Faktum (die Reaktion der kalvinistischen Gemeinde, die Niederschrift des Markusevangeliums) wird durch verschiedene Berichterstatter weitergegeben und damit, so ist anzunehmen, spezifisch gefiltert. Aber darüber hinaus finden sich in dieser Erzählung alle hermeneutischen Fragen zur Bedeutung der Historizität Jesu in nuce angesprochen.

Was wissen wir eigentlich als historische Information über den irdischen Jesus?

Ist das, was wir historisch wissen, überhaupt von Belang für den christlichen Glauben und/oder die kirchliche Dogmatik? Eine durchaus respektable theologische Schule hat sich jedenfalls wiedergefunden in dem berühmten Satz Rudolf Bultmanns⁹²: „Das Historische interessiert mich nicht.“ Übrigens hat sich auch Paulus nicht übermäßig stark für dieses „Historische“ interessiert.

92 Zitat bei: Josef Dirnbeck, Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt, Augsburg 1994, 226.

Oder ist gerade umgekehrt das Wissen um Leben und Botschaft des historischen Jesus der unaufgebbare Referenzpunkt des Christentums, der sich von Anfang gegen eine (gnostizistische) Interpretation gewehrt hat⁹³, die proklamierte, der christliche Glaube beziehe sich auf einen un- und übergeschichtlichen Mythos?

Nach dem altkirchlichen, z.B. bei Paulus (Röm 10,9) formulierten Glaubensbekenntnis besteht der christliche Glaube in einer Gleichung: Jesus ist der „Kyrios“. Der zweite Teil der Gleichung wird auch oft bezeichnet als „Christos“⁹⁴ oder Sohn Gottes, z.B. in Mk 1,1 („Jesus der Christos, der Sohn Gottes“) oder Joh 20,30 („Jesus der Christos der Sohn Gottes“); vgl. auch: Joh 1,41; 4,24f.29; 7,26f.41f u. ö. Dieses Bekenntnis ist nach der Überzeugung der frühen Kirche Offenbarung Gottes (1 Kor 12,3): „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr (griechisch: Kyrios Iesous)!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet.“ In das Bekenntnis „Kyrios Iesous Christos“ mündet der Christushymnus des Philipperbriefes (2,11). Es gibt also eine grundsätzliche Personenidentität zwischen Jesus (dem Gekreuzigten) und dem Auferstandenen, der so als „Kyrios“, „Christos“ oder Sohn Gottes bestätigt ist. Weil diese Personenidentität durch die Auferstehung vermittelt wird, kann der Auferstandene und Lebendige durchaus Taten fordern, die der irdische Jesus (noch?) vermeidet, wie etwa das gemeinsame Mahl von Juden und Heiden. Die urchristliche Debatte um dieses Thema wird in Gal 2 und Apg 15 überliefert. Die zeitgenössische katholische Ekklesiologie beruft sich weithin auf diese grundlegende Unterscheidung von Taten des irdischen Jesus und Taten des auferstandenen Christos bzw. Kyrios.

Zwei Beispiele:

1. Kirchenstiftung bzw. Kirchengründung

Es ist heute die katholische Position (z.B. in LG 5), dass der irdische Jesus die Kirche nicht gestiftet (d.h. in einem einzigen, gleichsam rechtlichen Stiftungsakt ins Leben gerufen) habe (so wie man einen Verein gründet, indem man eine Stiftungsurkunde bei einem Notar hinterlegt), sondern dass er sie durch kirchengründende Handlungen (z.B. Sammlung der

⁹³ Zu dieser religiösen Weltsicht: Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978.

⁹⁴ Martin Karrer, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151)*, Göttingen 1991.

Zwölf, Missionssendung, die Feier des Letzten Abendmahles) angestoßen habe. Der Stiftungsakt der Kirche ist Pfingsten. Die Kirchenväter sprechen von Pfingsten als dem Geburtstag der Kirche (vgl. LG 4). Pfingsten ist aber ein Geistgeschehen des auferstandenen „Kyrios“.

2. Der antiochenische Zwischenfall

Jesus hat nie mit Heiden Mahl gehalten. Um die Mitte der 40er Jahre des 1. Jahrhunderts bricht deshalb ein Streit in Antiochia aus zwischen den Anhängern des Paulus, der den Christen, die früher Juden waren, und den Christen, die früher Heiden waren, die gegenseitige Mahlgemeinschaft als Zeichen ihres Christseins befiehlt, und den Anhängern des Jakobus (des Gerechten) in Jerusalem, der darauf insistiert, dass Juden nach jüdischem Gesetz nur mit Juden essen dürfen (Gal 2,11–21). Petrus (Kephas) saß zwischen den Stühlen und wurde deshalb sowohl von den Jakobusleuten wie von Paulus kritisiert (Gal 2,11–14). Die Praxis Jesu war die der Jakobusleute. Anders wäre der Streit gar nicht denkbar. Trotzdem entschied die frühe Kirche, dass es dem Geist Christi entspreche, diese Barrieren nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Es gibt also auch eine geschichtliche Entwicklung, die der Auferstandene, der nicht eine archivierte Reliquie ist, vorantreibt. Grundsätzlich jedoch bleibt das Prinzip gültig: Jesus ist der „Christus“, der „Kyrios“ in Kontinuität und Identität. Allerdings ist die Balance schwierig. Das Problem ist, die Gleichung nicht nach einer Seite aus dem Gleichgewicht zu bringen. Die Geschichte der vor- und nachchaldonensischen Streitigkeiten illustriert dies, obwohl ja Chalkedon emphatisch die Balance (Wahrer Gott *und* wahrer Mensch) proklamiert hat. Auch heute sind theologische Positionen manchmal in der Versuchung, eine Seite der Gleichung zuungunsten der anderen zu gewichten.

Wieder zwei Beispiele:

1. Die klassische Fundamentaltheologie sagt, der *Grund* unseres Glaubens sei die Auferstehung („Kyrios“). Hansjürgen Verweyen behauptet, dieser Grund sei das Leben des irdischen Jesus („Jesus“). Die Jünger hätten ihn schon vor der Auferstehung für den „Kyrios“ gehalten⁹⁵.

95 Zum Beispiel: Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 445–452. 466–480. Zur Grundkonzeption von Verweyens Fundamentaltheologie vgl. die Darstellung und Anfragen von Thomas Pröpper und die Antwort Verweyens: *ThQ* 174 (1994) 272–287 und 288–303.

2. Hans Urs von Balthasar vertritt die Auffassung, Jesus Christus habe von Anfang an um sein Geschick gewusst, er sei sehenden Auges auf Kreuz und Auferstehung zugegangen („Kyrios“)⁹⁶. Karl Rahner meint, Jesus habe nicht von Anfang an sein Ende gekannt. Erst nach der galiläischen Krise sei ihm bewusst geworden, dass er mit seinem Tod zu rechnen habe. Diesen habe er dann mit Hilfe des Gottesknecht-Motivs von Dt-Jes gedeutet – und als er starb, wusste er nicht, dass er auferstehen werde („Jesus“)⁹⁷.

3.4. Texte

Das Glaubenskapitel des Hebräerbriefs

Hebr 11,1–40:

„1. Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht.

2. Aufgrund dieses Glaubens haben die Alten ein ruhmvolles Zeugnis erhalten.

3. Aufgrund des Glaubens erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort erschaffen worden und dass so aus Unsichtbarem das Sichtbare entstanden ist.

4. Aufgrund des Glaubens brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain; durch diesen Glauben erhielt er das Zeugnis, dass er gerecht war, da Gott es bei seinen Opfergaben bezeugte, und durch den Glauben redet Abel noch, obwohl er tot ist.

5. Aufgrund des Glaubens wurde Henoch entrückt und musste nicht sterben; er wurde nicht mehr gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte; vor der Entrückung erhielt er das Zeugnis, dass er Gott gefiel.

⁹⁶ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Band II: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 46.

⁹⁷ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 251.

6. Ohne Glauben aber ist es unmöglich, (Gott) zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er ist und dass er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird.
7. Aufgrund des Glaubens wurde Noach das Offenbart, was noch nicht sichtbar war, und er baute in frommem Gehorsam eine Arche zur Rettung seiner Familie; durch seinen Glauben sprach er der Welt das Urteil und wurde Erbe der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt.
8. Aufgrund des Glaubens gehorchte Abraham dem Ruf, wegzuziehen in ein Land, das er zum Erbe erhalten sollte; und er zog weg, ohne zu wissen, wohin er kommen würde.
9. Aufgrund des Glaubens hielt er sich als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land auf und wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten;
10. denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern, die Gott selbst geplant und gebaut hat.
11. Aufgrund des Glaubens empfing selbst Sara die Kraft, trotz ihres Alters noch Mutter zu werden; denn sie hielt den für treu, der die Verheißung gegeben hatte.
12. So stammen denn auch von einem einzigen Menschen, dessen Kraft bereits erstorben war, viele ab: zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meeresstrand, den man nicht zählen kann.
13. Voll Glauben sind diese alle gestorben, ohne das Verheißene erlangt zu haben; nur von fern haben sie es geschaut und begrüßt und haben bekannt, dass sie Fremde und Gäste auf Erden sind.
14. Mit diesen Worten geben sie zu erkennen, dass sie eine Heimat suchen.
15. Hätten sie dabei an die Heimat gedacht, aus der sie weggezogen waren, so wäre ihnen Zeit geblieben zurückzukehren;

16. nun aber streben sie nach einer besseren Heimat, nämlich der himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, er schämt sich nicht, ihr Gott genannt zu werden; denn er hat für sie eine Stadt vorbereitet.

17. Aufgrund des Glaubens brachte Abraham den Isaak dar, als er auf die Probe gestellt wurde, und gab den einzigen Sohn dahin, er, der die Verheißungen empfangen hatte

18. und zu dem gesagt worden war: Durch Isaak wirst du Nachkommen haben.

19. Er verließ sich darauf, dass Gott sogar die Macht hat, Tote zum Leben zu erwecken; darum erhielt er Isaak auch zurück. Das ist ein Sinnbild.

20. Aufgrund des Glaubens segnete Isaak Jakob und Esau im Hinblick auf das Kommende.

21. Aufgrund des Glaubens segnete Jakob sterbend jeden der Söhne Josefs und neigte sich über das obere Ende seines Stabes.

22. Aufgrund des Glaubens dachte Josef vor seinem Tod an den Auszug der Israeliten und traf Anordnungen wegen seiner Gebeine.

23. Aufgrund des Glaubens wurde Mose nach seiner Geburt drei Monate lang von seinen Eltern verborgen, weil sie sahen, dass es ein schönes Kind war, und weil sie sich vor dem Befehl des Königs nicht fürchteten.

24. Aufgrund des Glaubens weigerte sich Mose, als er herangewachsen war, Sohn einer Tochter des Pharao genannt zu werden;

25. lieber wollte er sich zusammen mit dem Volk Gottes misshandeln lassen als flüchtigen Genuss von der Sünde zu haben;

26. er hielt die Schmach des Messias für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens; denn er dachte an den künftigen Lohn.

27. Aufgrund des Glaubens verließ er Ägypten, ohne Furcht vor dem Zorn des Königs; er hielt standhaft aus, als sähe er den Unsichtbaren.

28. Aufgrund des Glaubens vollzog er das Pascha und bestrich die Türpfosten mit Blut, damit der Vernichter ihre Erstgeborenen nicht anrührte.

29. Aufgrund des Glaubens zogen sie durch das Rote Meer wie über trockenes Land; als die Ägypter das Gleiche versuchten, wurden sie vom Meer verschlungen.

30. Aufgrund des Glaubens geschah es, dass die Mauern von Jericho einstürzten, nachdem man sieben Tage um sie herumgezogen war.

31. Aufgrund des Glaubens kam die Dirne Rahab nicht zusammen mit den Ungehorsamen um; denn sie hatte die Kundschafter in Frieden aufgenommen.

32. Und was soll ich noch aufzählen? Die Zeit würde mir nicht reichen, wollte ich von Gideon reden, von Barak, Simson, Jiftach, David und von Samuel und den Propheten;

33. sie haben aufgrund des Glaubens Königreiche besiegt, Gerechtigkeit geübt, Verheißungen erlangt, Löwen den Rachen gestopft,

34. Feuersglut gelöscht; sie sind scharfen Schwertern entgangen; sie sind stark geworden, als sie schwach waren; sie sind im Krieg zu Helden geworden und haben feindliche Heere in die Flucht geschlagen.

35. Frauen haben ihre Toten durch Auferstehung zurückerhalten. Einige nahmen die Freilassung nicht an und ließen sich foltern, um eine bessere Auferstehung zu erlangen.

36. Andere haben Spott und Schläge erduldet, ja sogar Ketten und Kerker.

37. Gesteinigt wurden sie, verbrannt, zersägt, mit dem Schwert umgebracht; sie zogen in Schafspelzen und Ziegenfellen umher, Not leidend, bedrängt, misshandelt.

38. Sie, deren die Welt nicht wert war, irrten umher in Wüsten und Gebirgen, in den Höhlen und Schluchten des Landes.

39. Doch sie alle, die aufgrund des Glaubens (von Gott) besonders anerkannt wurden, haben das Verheißene nicht erlangt,

40. weil Gott erst für uns etwas Besseres vorgesehen hatte; denn sie sollten nicht ohne uns vollendet werden.“

4. Die Gestalt Jesu von Nazaret

4.1. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

„Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, dass sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen musste.“

Mit diesen Sätzen beginnt Albert Schweitzer sein Resümee der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts¹. Diese Beschreibung ist gleichzeitig die Erklärung ihres Scheiterns. Sie war unter falschen Voraussetzungen angetreten. Die Leben-Jesu-Forschung ist ein Kind der Aufklärung. Die von ihr vorgenommene Trennung zwischen Jesus und den Evangelien erfolgte nicht aus dem wissenschaftlich-methodischen Bewusstsein, dass die Evangelien Glaubensschriften sind und als solche gelesen sein wollen, sondern aus dem Verdacht, dass der Jesus, wie er uns in den Evangelien geschildert wird, nicht derselbe sei wie der wirkliche, historische Jesus. Es komme darauf an, so hieß die Devise, ihn aus den Fängen des „Dogmas“ zu befreien und ihn darzustellen, wie er *wirklich* gewesen sei. Was auch immer von der vielbeschworenen Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft zu sagen ist: Die Jesus-Bilder mindestens des 19. Jahrhunderts sind jedenfalls nicht voraussetzungslos und tragen in hohem Maße subjektive Züge. Viele fanden im vermeintlichen historischen Jesus das Bild wieder, das sie sich selbst von ihm gemacht hatten.

1 Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen (1913) (1906 mit dem Titel: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung) (UTB 1302) 1984, 620.

In der Jesus-Literatur kann man zwei Hauptgruppen unterscheiden. Auf der einen Seite sind zu nennen die literarischen Darstellungen Jesu. Eine Zusammenfassung bietet Karl-Josef Kuschel, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*, Düsseldorf 1999². Zur zweiten und größeren Hauptgruppe gehören die eigentlich wissenschaftlichen Darstellungen. Ein umfassendes Resümee haben Albert Schweitzer (für das 19. Jahrhundert) und (daran anschließend) Walter P. Weaver, *The Historical Jesus in the Twentieth Century*, Harrisburgh 1999, vorgelegt. Eine (knappe) Weiterführung (mit Literaturhinweisen) bis in unsere Gegenwart hat Joachim Gnilka skizziert³. Manchmal verschwimmen allerdings die Grenzen, so dass vorgeblich „wissenschaftliche“ Werke de facto Romane sind⁴. Man unterscheidet in der Regel drei (oder sogar vier) Hauptphasen (bzw. Suchbewegungen) der aktiven Leben-Jesu-Forschung, die jeweils von einer Klärungsphase eingeleitet werden⁵.

1) *Die erste Suche nach dem historischen Jesus*

Die erste Phase bzw. Suchbewegung („von Reimarus bis Wrede“) ist nach dem Urteil von Schweitzer gescheitert. Sie war ein Kind der Aufklärung. Die Aufklärung ging von zwei Grundüberzeugungen aus:

Gott greift nicht mehr in die Welt ein („Deismus“). Es gibt also keine Wunder. Entsprechende Erzählungen und Berichte (die Wundergeschichten der Bibel des AT und des NT, die Gottessohnschaft Jesu, die Auferstehung) müssen und können allesamt natürlich erklärt werden.

2 Vgl. auch Elisabeth Hurth, *Der literarische Jesus. Studien zum Jesusroman* (Theologische Texte und Studien 3), Hildesheim 1993.

3 Gnilka, *Jesus von Nazaret*, 11–22.

4 Vgl. Dirnbeck, *Die Jesusfälscher* (Anm. 92; Kap. 3); Roman Heiligenthal, *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder*, Darmstadt 1997.

5 Beispiele: Jörg Frey, *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*, in: *Der historische Jesus* (Anm. 44; Kap. 3), 273–336, 275⁹. Am prägnantesten ist wohl Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals* (JSNT.S 191), Sheffield 2000, 60–62 („Old [bzw. First] Quest“, „No Quest“, „New [bzw. Second] Quest“, „Third Quest“). Ähnlich unterscheidet Frey (276–): Von Reimarus bis Schweitzer, Verzicht auf Rückfrage: Rudolf Bultmann, *Die „neue Frage“: Ernst Käsemann und die Folgen*, *Die „dritte Frage“ bzw. die neueste Phase der Jesuforschung*.

Aus diesem Grund stellen die kanonischen Evangelien Jesus von Nazaret nicht so dar, wie er wirklich war und wie er historisch aufgetreten ist. Damit besteht ein grundlegender Gegensatz zwischen dem historischen Jesus von Nazaret und dem Christus des kirchlichen Dogmas⁶. Die Aufklärung verabschiedet sich deshalb von dem (altlutherischen) Glauben, dass sich die Bibel geradezu selbst auslege. Sie trennt konsequent den Literalsinn der Texte von den interessegeleiteten („dogmatischen“) Interpretationen der Kirche.

Den Anfang des Projektes der Leben-Jesu-Forschung setzen Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) und David Friedrich Strauß (1808–1874).

Reimarus war in Deutschland ein bedeutender Vorkämpfer für die Vernunftreligion der englischen Aufklärung. Das Land des Empirismus und des Deismus (England) wird zum Ursprungsland der systematischen Bibelkritik⁷. Für die englischen Aufklärer des 17. und 18. Jahrhunderts (vor allem Edward Herbert von Cherbury, John Toland, Anthony Collins, Matthew Tindal) sind die biblischen Weissagungen und Wunderberichte bestenfalls belanglose Randglossen der eigentlich entscheidenden Aussagen der Vernunftreligion und schlimmstenfalls bedrohliche Hindernisse auf dem Weg, die wahre („natürliche“ bzw. „vernünftige“) Religion wiederherzustellen. Dem Beruf nach war Reimarus kein Theologe, sondern Professor der orientalischen Sprachen in Hamburg. Er hatte seine Behauptungen zu Jesus (und zu den Schriften des AT) nur im engsten Freundeskreis zirkulieren lassen. Nach seinem Tod hatte Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) von 1774–1778 in sieben Fragmenten (relevant für die Leben-Jesu-Forschung sind das 6. und das 7. Fragment „Über die Auferstehungsgeschichte“ und „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“) das Manuskript des Reimarus, ohne dessen Namen zu nennen, mit dem Titel „Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten“ veröffentlicht. Lessing stand eine frühe Fassung, also nicht die Endfassung des Textes, zur Verfügung. Vollständig wurden die Thesen von Reimarus erst 1972 (!) in einer zweibändigen Ausgabe mit dem Titel „Apologie oder

6 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, 259, bezeichnet (mit Lessing, der nach der Auffassung Cassirers allerdings diesen Gegensatz überwindet) die Christologie als den Ort, an dem in der Aufklärung Geschichte und Vernunft einander entgegengestellt werden.

7 Vgl. Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern (sic!) evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 1, Darmstadt 1975, 244–344.

Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ herausgegeben⁸. Lessing selbst gab als Begründung der Edition an, dass er die Gefahr der historischen Kritik für den Begriff der Offenbarung demonstrieren und damit zu einer Verteidigung des Christentums aufrufen habe wollen⁹. In dem Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ unterscheidet Reimarus das auf historischen Fakten beruhende „Systema“ des verkündigenden Jesus (der Israel zeitlich erlösen wollte) von dem auf Phantasie und Wunschenken gründenden „Systema“ der Jünger. Für Reimarus ist Jesus ein Volksbetrüger gewesen, der den von der römischen Besatzung unterdrückten Juden ein weltliches Königreich, „das Reich Christi oder des Messias“, verheißen, sich darin allerdings auch selbst getäuscht und erst am Kreuz seinen Irrtum erkannt habe.

-
- 8 Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde., im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg hrsg. v. Gerhard Alexander, Frankfurt 1972. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 1), 58, hebt besonders das Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ hervor: „Diese Schrift ist nicht nur eines der größten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur. Die Sprache ist für gewöhnlich knapp und trocken, epigrammatisch scharf, wie die eines Mannes, der nicht schreibt, sondern auf Tatsachen ausgeht. Zuzeiten aber erhebt sie sich zu wahrhaft pathetischer Höhe. Es ist, als ob das Feuer eines Vulkans gespenstische Bilder auf dunklen Wolken malte. Selten war ein Haß so beredt, selten ein Hohn so großartig; selten aber auch ein Werk in dem berechtigten Bewusstsein einer so absoluten Superiorität über die zeitgenössischen Anschauungen geschrieben.“ Einordnung: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein „bekannter Unbekannter“ der Aufklärung in Hamburg. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 12. und 13. Oktober 1972, Göttingen 1973.
- 9 Johann Salomo Semler (1725–1795), Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger (Wissen und Kritik 25), neu hrsg. und mit einer Einleitung versehen v. Dirk Fleischer, (Halle 1779) Neuausgabe: Waltrop 2003, macht sich über dieses Argument lustig, indem er in einem „Anhang“ folgende Geschichte erzählt (zitiert in der Zusammenfassung des ironisch gefassten Anhangs „Fragment eines Gespräches“ durch Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung [Anm. 1], 58): „Vor dem Lordmayor von London steht einer, der der Brandstiftung angeklagt ist. Man hat ihn vom Boden des brennenden Hauses herauskommen sehen. ‚Ich kam gestern Nachmittag um vier Uhr‘, erzählt er, ‚auf meines Nachbars Speicher und fand daselbst ein brennendes Licht, das die Bedienten aus Nachlässigkeit vergessen hatten. In der Nacht wäre es heruntergebrannt und hätte die Treppe ergriffen. Damit der Brand am Tage ausbreche, habe ich es auf etliche Bund Stroh geworfen. Alsbald fuhr die Flamme zur Luke heraus, die Spritzen kamen herbeigeeilt, und das Feuer, das in der Nacht gefährlich geworden wäre, wurde unverzüglich erstickt.‘ ‚Warum haben Sie das Licht nicht einfach weggenommen und gelöscht?‘ fragte der Lordmayor. ‚Hätte ich das Licht gelöscht, so würden die Bedienten im Hause nicht vorsichtiger geworden sein. Nun aber ein so großer Lärm daraus entstanden ist, werden sie künftig acht haben.‘ ‚Seltsam, sehr seltsam‘, sagt der Lordmayor. ‚Er ist wirklich kein Bösewicht, sondern nur nicht richtig im Kopf.‘ Und er ließ ihn ins Irrenhaus sperren; dort sitzt er heute noch.“

Der Auferstehungsbericht kaschiere einen kriminellen Akt, mit Leichendiebstahl und Betrug der Jünger. Die Jünger Jesu hätten, um sich nicht wie Jesus als im Grunde gescheitert bekennen zu müssen, den Leichnam gestohlen und, als der Leichnam nach 50 Tagen nicht mehr identifizierbar war, die Auferstehung und baldige Wiederkehr Jesu verkündigt. Mittels erdichteter Erscheinungen und angeblicher Mitteilungen des Auferstandenen hätten sie ein christliches Lehrsystem ausgebaut, das ihnen einen gewissen Ersatz für die durch den Tod Jesu unmöglich gewordene ursprünglich erhoffte irdische Machtergreifung dadurch geboten habe, dass sie nun eine herausragende Stellung in der Gemeinde eingenommen hätten. Daraus sei die christliche Kirche entstanden.

David Friedrich Strauß hat mit seinem Werk „Das Leben Jesu“¹⁰ großes Aufsehen erregt¹¹. Strauß ist – vermittelt durch seinen Lehrer Ferdinand Christian Baur (1792–1860), der 1826 Professor an der Tübinger evangelisch-theologischen Fakultät geworden war und einer der Väter der historisch-kritischen Exegese ist – ein Schüler Hegels. Das zeigt sich etwa daran, dass er seine eigene (mythische) Deutung des Jesus-Geschehens als Synthese (im Sinn der Dialektik Hegels) aus der seiner Meinung nach unzulänglichen Interpretation des „Supranaturalismus“ (als „These“), der alle Wundererzählungen wörtlich nimmt, und des „Rationalismus“ (als „Antithese“), der alle Wundererzählungen als „natürliche“ Geschehnisse interpretiert und damit wegerklärt (Auferweckung als Scheintod, Seewandel als Jüngerhalluzination usw.), versteht. Für Strauß hat ein irdischer Jesus zwar gelebt¹². Er löst

10 David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., (Tübingen 1835. 1836; ¹1840) Nachdruck: Darmstadt 1969; Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, (Leipzig 1864) Bonn ³1904; Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, Berlin 1865.

11 Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 1), 53, sieht ihn an einem Wendepunkt: „Zwei Perioden heben sich von selbst ab: vor Strauß und nach Strauß. Die erste wird beherrscht von dem Problem des Wunders. Wie kann sich die historische Darstellung mit übernatürlichen Ereignissen abfinden? Mit Strauß ist das Problem gelöst: sie gehören nicht in die historische Darstellung, sondern sind mythische Bestandteile der Quellen. Damit ist die Bahn freigemacht.“

12 Von einigen Autoren wurde die These vertreten, eine historische Person namens Jesus von Nazaret habe nie gelebt. Dieser sei vielmehr eine in der ältesten christlichen Gemeinde erfundene mythische Figur gewesen, in der sich die damals in der Luft liegenden religiösen Ideen gleichsam personifiziert hätten. Strauß dagegen hielt an der Existenz eines historischen Jesus fest. Zur Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu: Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 1), 451–499. Zu nennen ist vor allem Arthur Drews: Die Christusmythe, Jena (1909) ²1910; Die Christusmythe. Zweiter Teil, Jena 1911.

also das Leben Jesu nicht vollständig in einen Mythos auf. Aber die Person Jesu sei von den Evangelisten in geschichtsartiger Einkleidung religiöser Ideen mit Material ausgeschmückt worden, das im AT und in der Religionsgeschichte bereitgelegt habe. Die im NT überlieferten Wunder (die übernatürliche Geburt Jesu, die Wundertaten, Auferstehung und Himmelfahrt) seien keine Tatsachenberichte, sondern „Mittel der Darstellung“ zur Veranschaulichung der Sendung Jesu. Das sei der „philosophische“ oder „evangelische“ Mythos, der über den historischen Jesus gestülpt worden sei und die Idee zum Ausdruck bringen wolle, dass es grundsätzlich in der Geschichte eine Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit, Gott und Mensch, göttlichem und menschlichem Bewusstsein gebe. Jesus sei nicht der einzige Fall, sondern ein (geschichtlich kontingentes, wenn auch – religionsgeschichtlich gesehen – das relativ bedeutendste) Exempel dieser Vorstellung der Gottmenschheit. Die „Wahrheiten“ des christlichen Glaubens werden bei Strauß deshalb nicht auf eine Person, d.h. auf Jesus (Christus), gegründet, sondern auf diese „reale Idee“ (bzw. auf den „ewigen Geist“), in der nach der Philosophie Hegels Gott und Menschheit in eins zusammenfallen. Er fordert deshalb ein Christentum, das „zur Idee im Faktum, zur Gattung im Individuum“¹³ vorstößt. Im Anschluss an Hegel spricht Strauß von Beschränktheit, wenn die Auffassung vertreten werde, der Inhalt der Christologie sei notwendig mit der Person und Geschichte eines Einzelnen verknüpft. Jesus sei der zufällig-kontingente Vermittler der Grundidee von der Einheit von Gott und Menschheit. Allein die durch ihn ausgedrückte Idee sei notwendig, nicht ihr Mittler.

Die spätere sich daran anschließende sogenannte *liberale* Leben-Jesu-Theologie stellt insgesamt das Bemühen dar, gegenüber der radikalen Leugnung der Heilsbedeutung Jesu, wie sie in unterschiedlicher Form bei Reimarus und Strauß begegnet, durchaus die Person Jesu wieder in den Mittelpunkt von Theologie und Glauben zu stellen. Der entscheidende Begriff, mit dem dieser Versuch unternommen wurde, hieß „Persönlichkeit“. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts kämpften die „liberalen“ Jesusbiographen um ein historisch gesichertes, aus Jesu Lehre, seinem Verhalten und nicht zuletzt seinem Lebensgeschick erarbeitetes Bild der „Persönlichkeit“ Jesu. In diesem Kontext gab es zahlreiche Versuche, echte „Biographien“ zu schreiben, die teilweise einen beträchtlichen Umfang besaßen. Zu nennen sind etwa die romanhaften Darstellungen von Carl Friedrich Bahrdt (1741–1792): Briefe über die Bibel

13 Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Bd. 2 (1836) (Anm. 10), 738.

im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande, Halle 1782 (mit 816 Seiten); Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser, 11 Bde., Berlin 1784–1792 (mit insgesamt 3000 Seiten), und Karl Heinrich Venturini (1768–1849), Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, 4 Bde., Bethlehem (= Kopenhagen) 1800–1802; ²1806 (mit 2700 Seiten), die Jesus als (geheimes) Mitglied der Essener darstellen. Der wohl bekannteste (zu seiner Zeit aber auch sehr umstrittene) Autor ist Ernest Renan (1823–1892). Im ersten halben Jahr nach Erscheinen seines Buches „*Vie de Jésus*“¹⁴ (1863) wurden in Frankreich 60.000 Exemplare verkauft. Renan rechnet für das öffentliche Auftreten Jesu mit achtzehn Monaten und zeichnet eine innere Entwicklung:

Am Anfang (erster Akt) steht der sanfte Jesus, der in Galiläa das Reich Gottes auf Erden realisieren möchte. Er sammelt eine Gruppe von Männern und Frauen um sich, alle jung wie er, alle voller Idealismus wie er. Wohin er kam, wurden Feste gefeiert. Renan beschreibt das auch: Die Landschaft blüht auf, der Himmel öffnet sich, Lachen und Freundschaft beherrschen die Szene.

Zweiter Akt: Aufgrund seines Jerusalemaufenthaltes und der dort erfahrenen Ablehnung durch die Schriftgelehrten der Hauptstadt verliert Jesus die Unbefangtheit des Anfangs. Seine Rede wird hart. Er verkündet das drohende Reich der Apokalypse. Das Szenario wird dunkel. Jesus begreift, dass er für seine Predigt in den Tod gehen muss. Eine merkwürdige Sehnsucht nach dem Martyrium ergreift ihn.

Im dritten Akt – in der Passion – wird die Bühne immer düsterer. Alle verlassen ihn. Jesus stirbt. Am Schluss spekuliert Renan, ob Jesus nicht vielleicht kurz vor dem Sterben ein Bedauern über ein verpfushtes Leben und eine verpasste Gelegenheit zur Familiengründung gespürt habe. Die einzige überlebende Lichtgestalt in diesem Desaster ist Maria von Magdala, deren Schmerz so groß ist, dass sie den Geliebten vor dem Grab herbeihalluziniert, wodurch schließlich das Leben Jesu in einer tragischen Liebesgeschichte und einem Melodram ohne Happyend ausklingt.

14 Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris 1863; eine erste (anonyme) deutsche Übersetzung: *Das Leben Jesu*, Leipzig 1863 (aufgegriffen jetzt in einer Ausgabe: Zürich 1981); weiter: *Das Leben Jesu*, aus dem Französischen v. Hans Helling, Leipzig 1880. Hintergrund: Kurt Nowak, *Symbolisierung des Unendlichen. Ernest Renan und sein Verhältnis zum Protestantismus*, in: ZKG 109 (1998) 59–79.

Die erste Suche nach einem „Leben Jesu“ endete allerdings in einem Debakel. Vier Gründe sind dafür verantwortlich:

Albert Schweitzer hatte in seinem Resümee der Forschung gezeigt, wie sehr die in diesen Büchern entfaltenen Jesus-Bilder der jeweilige Widerschein der konkreten humanistisch-aufgeklärten Überzeugungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts vom Fortschritt des moralischen Bewusstseins in der Geschichte, vom unbedingten Wert des Individuums, von der rationalen Erklärbarkeit aller Phänomene und vom Vorrang der wissenschaftlich geprägten abendländischen Kultur waren. Die Autoren fanden in Jesu Person genau die Eigenschaften wieder, die ihnen und ihrer Zeit als höchstes anzustrebendes ethisches Ideal galten. In anderen Worten: Der „Jesus“ dieser Autoren war nicht der historische Jesus, sondern eine Projektion des 19. (und später des 20.) Jahrhunderts. Die historisch-kritischen Forscher trugen so lange Schichten der Jesus-Überlieferung ab, bis der Jesus vor ihnen erschien, der ihnen selbst vernünftig vorkam. Mit dem historischen Jesus hatte die so dargestellte Person allerdings kaum etwas oder gar nichts gemein.

Die Fremdheit Jesu, speziell im Gegenüber zum 19. Jahrhundert, hat besonders das Buch von Johannes Weiß (1863–1914), *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892)¹⁵, betont. Weiß gehörte der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule an, die 1886–1893 aus einem Freundeskreis meist in Göttingen habilitierter Bibelwissenschaftler und Kirchenhistoriker entstand¹⁶. Er war der erste, der ausdrücklich und systematisch die (schon von Franz Overbeck vorgelegte) These vertrat, dass die „Basileia tou theou“, die Herrschaft oder das Reich Gottes, der entscheidende Grundbegriff der Verkündigung Jesu, bei diesem etwas konsequent Endzeitlich-Eschatologisches sei. Es war eine Grundüberzeugung der Religionsgeschichtlichen Schule, dass das Christentum nicht an das (jüdische) AT, sondern an das „Spätjudentum“ anschließe, das seinerseits Einflüsse der babylonischen, iranischen und ägyptischen Religionen aufgenommen habe. Die „Basileia“ werde sich, so stellte Weiß die Auffassung Jesu dar, nicht innerhalb der menschlichen Geschichte

15 Johannes Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; 1900; 3. Aufl. 1964 (mit einem Geleitwort v. Rudolf Bultmann) hrsg. v. Ferdinand Hahn.

16 Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs (Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule 1), hrsg. v. Gerd Lüdemann, Frankfurt 1996.

(und hier – so die in der „liberalen“ Theologie vielfach vertretene Meinung – in den sittlichen „Persönlichkeiten“) herausbilden, sondern trete mit der nach Jesu Meinung unmittelbar bevorstehenden Ankunft des Menschensohnes ein – und mit diesem übernatürlichen Eingreifen Gottes sei dann die Weltgeschichte an ihr Ende gelangt. Jesus wollte in der Darstellung von Weiß keineswegs eine immer und überall in gleicher Weise geltende Ethik proklamieren, sondern er habe ausschließlich ein aktuell bevorstehendes Ereignis im Sinn gehabt, nämlich den Anbruch der „Basileia“ und damit das Ende oder eine Verwandlung der Welt durch göttliches Eingreifen. Für das damalige „verbürgerlichte“ Christentum („Kulturprotestantismus“) und seinen Optimismus im Blick auf eine ständige Höherentwicklung des sittlichen Ideals und eine innerweltliche Kulturoptimierung bedeutete diese These (und das darin implizierte Jesusbild) geradezu eine Revolution¹⁷.

William Wrede (1859–1906)¹⁸ zerstörte das Vertrauen in die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums. Aufgrund der Zwei-Quellen-Theorie (seit der Mitte des 19. Jahrhunderts) war man in der Exegese zu der Auffassung gekommen, das Markusevangelium sei zusammen mit der Logienquelle Q ein sehr alter und im Wesentlichen vertrauenswürdiger Quellentext für den historischen Jesus. Es biete in groben Zügen eine plausible Biographie mit dem Anfang in Galiläa, der Entwicklung des messianischen Bewusstseins und der stattgefundenen Wende (die in der Frage Jesu an die Jünger in der Gegend von Caesarea Philippi in Mk 8,27 [„Für wen halten mich die Menschen?“] reflektiert sei) bis hin zur Passion¹⁹. Wrede vertrat dagegen die Auffassung, dass das Markusevangelium nicht eine Biographie schreiben, sondern ein theologisches Programm habe durchsetzen wollen. Jesus habe sich nicht als Messias, sondern als Prophet verstanden. Erst die frühchristliche Gemeinde habe den Auferstandenen als Messias bekannt. Der Evangelist habe nun dieses nachösterliche Bekenntnis in seiner Darstellung in das Leben des irdischen Jesus eingetragen. Den Widerspruch zwischen dem (unmessianischen) Auftreten Jesu und dem nach der Deutung

17 Vgl. das Urteil Bultmanns: Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (3. Aufl.) (Anm. 15), Vf!

18 William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen (1901) 1969.

19 Vgl. Heinrich Julius Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien*. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863, 443–496.

des Evangeliums schon von Anfang an bestehenden Messiasanspruch habe der Verfasser des Markusevangeliums mittels der Auskunft überbrückt, Jesus habe seinen Jüngern (und den Dämonen) befohlen, ihn nicht in der Öffentlichkeit als „Messias“ zu proklamieren („Messiasgeheimnis“). Damit war auch dieses Evangelium nicht mehr eine wenigstens in den Grundzügen zuverlässige Quelle zu einer Biographie Jesu, sondern – wie die anderen Evangelien auch – einzureihen unter die übrigen Zeugnisse des nachösterlichen Christusbildes.

Die „formgeschichtliche Methode“ (ursprünglich von Hermann Gunkel [1862–1932] in der alttestamentlichen Exegese begründet und von Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius und Rudolf Bultmann in der neutestamentlichen Exegese weitergeführt) hat dann herausgearbeitet, dass die ursprüngliche Jesus-Überlieferung aus „kleinen Einheiten“ bestand, die vor allem durch die Bedürfnisse der jeweiligen Gemeinde („Sitz im Leben“) geprägt waren²⁰. Die Evangelisten hätten aus diesen vorgegebenen und ursprünglich selbstständig in den Gemeinden umlaufenden Einheiten nachträglich eine chronologisch und geographisch strukturierte Geschichte geschaffen. Wenn diese Hypothese, die sehr bald ihren Siegeszug in der Exegese begann, akzeptiert wird, ist es nicht mehr möglich, aus der Reihenfolge der Perikopen im Markusevangelium oder in einem anderen Evangelium psychologisch eine Entwicklung der „Persönlichkeit“ Jesu oder seines theologischen Selbstverständnisses abzuleiten.

2) Die zweite Suche (im Fachjargon: „New Quest“)

Rudolf Bultmann (1884–1976)²¹ hat aus dieser historischen Not durch die hermeneutische Relativierung der historischen Rückfrage eine theologische Tugend gemacht. Entscheidend sei im Christentum nicht das historische Wissen, sondern der Glaube. Der Glaube richte sich in einer existentiellen Begegnung auf das neutestamentliche „Kerygma“, d.h. die Botschaft von dem Handeln Gottes *an* Jesus. Dieses „Kerygma“ habe nicht den irdischen Jesus

20 Gerhard Dautzenberg, Art. Formgeschichte, Formkritik. II. Neues Testament, in: LThK³ 3, 1356f.

21 Rudolf Bultmann: Jesus, Berlin 1926; Theologie des Neuen Testaments (UTB 630), hrsg. v. Otto Merk, Tübingen (1953) ⁹1984; vgl. auch: Die Geschichte der synoptischen Tradition (1921) (FRLANT 29), hrsg. v. Gerd Theißen, Göttingen ¹⁰1995.

zum Inhalt, also seine Wirktätigkeit und seine Verkündigung, sondern das Handeln Gottes an ihm in Kreuz und Auferstehung²². Der christliche Glaube wird entsprechend als Glaube an den erhöhten „Kyrios“ verstanden, für den der historische Jesus als solcher (unter Einschluss seiner Predigt) keine konstitutive Bedeutung habe. Die These findet sich schon in der Veröffentlichung des evangelischen Dogmatikers Martin Kähler (1835–1912) „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ (1892)²³. Bultmann interessiert nicht der historische Jesus, sondern der „kerygmatische“ Christus bzw. der Christus des Glaubens²⁴. Überdies werde die Verkündigung Jesu selbst (und das neutestamentliche „Kerygma“) in der Gestalt eines Anrufes zur „Entscheidung“ vorgelegt. Eine solche Entscheidung im Sinne eines Sprunges in den Glauben dürfe nicht durch objektive Tatsachen, also etwa ein historisches Wissen, abgesichert werden. Nach Bultmanns Meinung ist das Kommen der Gottesherrschaft nicht ein Ereignis, das gleichsam objektivierbar und innerhalb der Geschichte (etwa in großen „Persönlichkeiten“) auftritt. So handle Gott nicht. Das Wesentliche der Verkündigung Jesu sei also nicht der Inhalt, der in einer (unter Umständen auch von Jesus selbst geteilten) „mythologischen“ Sprache und Vorstellungswelt (Satan, Dämonen, Auferstehung, Gericht Gottes) präsentiert werde, sondern der Anruf Jesu und damit letztlich die Beschreibung des Menschen als eines Wesens, das jetzt in

22 Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Anm. 21), 1f: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst. Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d.h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen.“

23 Druck: Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (TB 2), neu hrsg. v. Erik Wolf, München 1953.

24 Rudolf Bultmann, *Jesus*, Taschenbuchausgabe (UTB 1272): Tübingen 1983, 10f: „Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren.“ Vgl. Bultmanns bekannte Unterscheidung (die auch bei Martin Kähler und Paul Tillich begegnet und von Bultmann im Anschluss an Martin Heidegger gewonnen ist) von „historisch“ (= das, was in seinem objektiven Ablauf faktisch beschreibbar ist) und „geschichtlich“ (= das, was bedeutsam „für mich“ bzw. für andere ist): Gisbert Greshake, Art. *Historie*, in: *LThK*³ 5, 162f; vgl. ders., *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Essen 1963. Übrigens ist auch für Paulus der irdische Jesus nicht im Blickpunkt des Interesses. Er erzählt kein Leben des irdischen Jesus und überliefert nur wenige „Herrenworte“.

der „Entscheidung“ stehe²⁵. Bultmann rezipiert bzw. appliziert hier durchaus Gedanken Sören Kierkegaards und Martin Heideggers²⁶. Karl Barth (1886–1968) hat ihm vorgeworfen, er reduziere die Bedeutung Jesu (die „in sich“ bestehe) auf den existentiellen Nachvollzug des Empfängers des Kerygmas in einem geradezu psychologischen Selbstfindungsprozess²⁷. Jesus sei (so Barth an die Adresse Bultmanns) die entscheidende „Zentralfigur“ des NT (und dies in ihrer „objektiven“ Gestalt)²⁸.

Mit dem Vortrag von Ernst Käsemann (1906–1998) „Das Problem des historischen Jesus“ vom 20. Oktober 1953 auf der Tagung „alter Marburger“, d.h. vor Schülern und theologischen Mitstreitern Bultmanns, der in Marburg dozierte, in Jugenheim beginnt die zweite Suchbewegung nach dem historischen Jesus²⁹. Das entscheidende Kriterium, mit dessen Hilfe Käsemann zu historischen Aussagen über Jesus kommen (bzw. ein kritisch gesichertes historisches Minimum garantieren) wollte, ist das „Unähnlichkeits-“ bzw. „Differenzkriterium“. Es besagt: Eine Tradition ist dann auf Jesus zurückzuführen, wenn sie weder aus dem zeitgenössischen Judentum abgeleitet noch den urchristlichen Gemeinden zugeschrieben werden kann³⁰. Das historische

25 Vgl. Bultmann, *Jesus* (Anm. 21), 39: „Das Ereignis des Kommens der Gottesherrschaft ist deshalb nicht eigentlich ein Ereignis im Ablauf der Zeit, das einmal kommt, zu dem man allenfalls Stellung nehmen kann und zu dem man sich auch neutral stellen kann. Sondern ehe man Stellung nimmt, ist man bereits gezeichnet, und nur darum kann es sich handeln, dass der Mensch dies als sein eigentliches Wesen erfasse, in der Entscheidung zu stehen. ... Steht der Mensch in der Entscheidung und charakterisiert ihn eben dies wesentlich als Menschen, so ist ja immer letzte Stunde, und es ist begreiflich, dass für Jesus die ganze zeitgeschichtliche Mythologie in den Dienst dieser Erfassung der menschlichen Existenz trat und er in ihrem Lichte seine Stunde als die letzte erfasste und verkündigte.“

26 Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 320–322.

27 Vgl. Karl Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen (ThSt[B] 34), Zollikon-Zürich 1952, 20.

28 Vgl. Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966 (Barth-Gesamtausgabe V/1), hrsg. v. Bernd Jaspert, Zürich 1971, 198f. Eine grundsätzlich positive Würdigung Bultmanns: Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, hrsg. v. Ulrich H. Körtner, Neukirchen-Vluyn 2002.

29 Erste Veröffentlichung in: ZThK 51 (1954) 125–153; jetzt: Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Auswahl, Göttingen 1986, 59–85.

30 Ebd., 77: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“ Das damit verbundene Problem sieht Käsemann (ebd.): „Allerdings müssen wir uns dabei von vornherein dessen

Fundament ist also durch den religions- und traditionsgeschichtlichen Vergleich des überlieferten Jesus-Stoffes zu finden. Als Beispiele eines durch das Unähnlichkeitskriterium gesicherten historischen Fundaments des irdischen Jesus nennt Käsemann etwa die erste, zweite und vierte Antithese der Bergpredigt, die Stellungnahmen zum Sabbatgebot und zu den jüdischen Reinigungsvorschriften oder das Logion Mt 11,12f (in der die Heilsperiode des AT mit Johannes dem Täufer abgeschlossen wird)³¹.

Das leitende Interesse dieser neuen „zweiten“ Suche war es, die Besonderheit Jesu deutlich zu machen und auf diese Weise ein Verständnis dafür zu ermöglichen, wie der Prozess der Christologisierung beginnen konnte³².

3) Die „dritte“ Suchbewegung („Third Quest“)

Das Problem des Ansatzes der zweiten Suche bestand darin, dass das Spezifikum Jesu durch Abgrenzung gefunden wurde. Jesus war besonders dort er selbst, wo er der frühchristlichen Gemeinde und dem Judentum entgegentand. Die „zweite“ Suchbewegung (in der Fassung Käsemanns) teilt damit die Voraussetzung der „ersten“ Suche, dass der vorösterliche Jesus und der nachösterliche Christus und dass die Predigt des historischen Jesus und die theologische Reflexion der frühen christlichen Gemeinde (wie sie schon im NT nachweisbar ist) prinzipiell voneinander unterschieden werden können (und müssen). Besonders aber (so Käsemann) sei die Gefahr der Verfälschung dort zu vermuten, wo religionsgeschichtliche (jüdische oder hellenistische) Parallelen zwischen den Berichten des NT und religiösen Texten des Judentums und der Umwelt Israels aufgewiesen werden könnten. Gegen diesen Trend (der schon vor Käsemann nachweisbar ist) bildete sich eine Bewegung heraus, die für das 20. und 21. Jahrhundert entscheidende Markierungen gesetzt hat, nämlich die jüdische Beschäftigung mit Jesus.

bewusst sein, dass man von hier aus keine Klarheit über das erhält, was Jesus mit seiner palästinischen Umwelt und seiner späteren Gemeinde verbunden hat.“ Das Kriterium ergibt sich aus der Prämisse, die auch Bultmann teilt, „dass die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Tradition auf der ganzen Linie zweifelhaft geworden ist, wir jedoch für die Herausstellung authentischen Jesusgutes weithin noch einer wesentlichen Voraussetzung, nämlich des Überblicks über das älteste urchristliche Stadium, und fast gänzlich ausreichender und stichhaltiger Kriterien ermangeln“ (ebd.).

31 Ebd., 77–84.

32 Eine Bilanz: Werner Georg Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)* (BBB 91), hrsg. v. Helmut Merklein, Königstein/Taunus 1994.

Zu den ersten bedeutenden jüdischen Jesusforschern gehört Claude Goldsmid Montefiore (1858–1938)³³. Er vergleicht Jesus mit den großen jüdischen Propheten. Jesus habe schon deswegen keine neue Religion gründen wollen, da er das Weltende als unmittelbar bevorstehend verkündet habe. Weiter zu nennen sind Joseph Klausner (1874–1958)³⁴, der Jesus als herausragenden Lehrer der Moral und als Virtuosen in der Artikulation von Gleichnissen beschrieb, und Robert Eisler (1882–1949)³⁵, der ihn als sozialrevolutionären Rebellen gegen das damals herrschende (von den Römern geprägte) Gesellschaftssystem darstellte³⁶. Andere Autoren (Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Pinchas E. Lapide) haben in ähnlicher Weise versucht, Jesus als typischen jüdischen Glaubenden und als einen Lehrer des Judentums zu reklamieren, der voll und ganz im Kontext der mosaischen und rabbinischen Gesetzgebung verstanden werden müsse und diesen Rahmen auch nie überschritten habe. Die Erzählungen des NT, die einen Verstoß Jesu gegen das jüdische Gesetz berichten (etwa das Ährenraufen am Sabbat in Mk 2,23–27 oder die Aufhebung des Unterschieds von reinen und unreinen Speisen in Mk 7,15), seien nachträgliche Gemeindebildungen oder ein Missverständnis der Überlieferung. Der Kreuzestod wird dann ähnlich als ein politisches Missverständnis der Obrigkeit dargestellt. In dem Zusammenhang der jüdischen Verortung Jesu ist auch der bekannte Kommentar zum NT aus Talmud

33 Claude Goldsmid Montefiore, *The Synoptic Gospels*, 2 Bde., London (1909) ²1927. Darstellung der jüdischen Jesusforschung: Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, mit einem Nachwort zum Nachdruck, (Uppsala 1938) Nachdruck: Darmstadt 1973 (Lindeskog [ebd., 96f] nennt als den „eigentlichen Begründer der modernen Leben-Jesu-Forschung“ im jüdischen Denken den französischen Arzt und Geschichtsphilosophen Josef Salvador [1779–1873] mit seiner zweibändigen Studie „Jesus-Christ et sa doctrine“ [1839; deutsche Übersetzung: 1841]); Walter Homolka, *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*, Berlin 2010.

34 Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre* (hebräisch Jerusalem 1922); deutsch: (zweite erweiterte Aufl. Berlin 1934) Jerusalem ³1952. Vgl. auch ders., *Von Jesus zu Paulus*, übersetzt aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Verfassers v. Friedrich Thieberger, Königstein/Taunus 1980.

35 Robert Eisler, *Iesus basileus ou basileusas. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten. Nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt* (RWB 9), 2 Bde., Heidelberg 1929. 1930.

36 Gershom Scholem, Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt 1965, 165, beschreibt ihn folgendermaßen: „Eisler war einer der phantasievollsten und, wenn man seinen unvorstellbar gelehrten Schatz an Zitaten in seinen Büchern ohne Nachprüfung ansah, gebildetsten Religionshistoriker. Er hatte für alle großen ungelösten Probleme genial-falsche Lösungen der überraschendsten Art bereit...“

und Midrasch von Paul Billerbeck zu sehen: Hermann L. Strack – Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., München 1922–1928 (und weitere Auflagen) (Bd. 1–4), fortgeführt 1956 und 1961 (Bd. 5–6)³⁷. Eine neuere jüdische Auseinandersetzung mit Jesus liefert Jacob Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus (1993)³⁸.

Mit dem Ende der Bultmannschule (einschließlich der Reaktion Käsemanns) beginnt die neue (dritte) Phase der christlich-theologischen Leben-Jesu-Forschung, die bis heute andauert. In der Forschung hat sich für sie der englische Name „Third Quest“ eingebürgert³⁹. Der neue Ansatz ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass außerbiblische (nicht-kanonische) Quellen (besonders oft das apokryphe Thomasevangelium), aber auch Forschungsergebnisse der Literatur- und Kulturwissenschaften, der Religionsgeschichte und der Judaistik und sogar der Archäologie und der Geographie zur Soziologie und Ökonomie, zur Politik und zum Recht, zur religiösen Vielfalt und zu den literarischen Ausdrucksformen Galiläas, Judäas und Jerusalems⁴⁰ verstärkt herangezogen werden, um ein Bild Jesu zu gewinnen. Ein weiterer gemeinsamer Nenner ist, im Unterschied zum Differenzkriterium Käsemanns, die Überzeugung, dass Jesus vor allem durch seinen jüdischen Hintergrund verständlich werde. Man könnte dies ein „historisches

37 Bd. 1: 1922; Bd. 2: 1924; Bd. 3: 1926; Bd. 4,1 und 4,2: 1928; Bd. 5, hrsg. v. Joachim Jeremias, bearbeitet v. Kurt Adolph (= Rabbinischer Index): 1956; Bd. 6, hrsg. v. Joachim Jeremias in Verbindung mit Kurt Adolph (= Verzeichnis der Schriftgelehrten. Geographisches Register): 1961. Eine Spezialsammlung: Peter Dschulnigg, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (JudChr 12), Bern 1988. Kritisch zur Rezeption des Kommentars von Billerbeck in der christlichen Theologie: Johann Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (EdF 82), Darmstadt (1978) ²1992, 30.

38 Jacob Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, aus dem Amerikanischen v. Karin Miedler und Enrico Heinemann, Freiburg 2007. Die amerikanische Originalausgabe: „A Rabbi Talks with Jesus“ wurde 1993 veröffentlicht.

39 Eine vorläufige Bestandsaufnahme: David S. du Toit, Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts, in: Jesus im 21. Jahrhundert. (Anm. 28), 91–134.

40 Neues Testament und antike Kultur, 4 Bde., hrsg. v. Kurt Erlemann u. a., Neukirchen-Vluyn 2004–2008. Vgl. auch Martin Hengel – Anna Maria Schwemer, Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Christentums 1), Tübingen 2007; andere Beispiele: Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition (WUNT 210), hrsg. v. Jürgen Zangenberg – Harold W. Attridge – Dale B. Martin, Tübingen 2007; Jesus und die Archäologie Galiläas (BThSt 87), hrsg. v. Carsten Claussen – Jörg Frey u. a., Neukirchen-Vluyn 2008.

Plausibilitätskriterium“ nennen⁴¹: Historisch wahrscheinlich dürfte all dies bei Jesus sein, was im jüdischen Kontext der damaligen Zeit plausibel ist. Schwerpunktmäßig lassen sich zwei Strömungen benennen:

Eine Richtung hat ein sozialgeschichtliches Interesse. Ein Initiator dieser Forschung ist wohl Heinz Schürmann⁴². Einflussreich geworden ist Gerd Theißen⁴³. Die Autoren verweisen darauf, dass die „Jesusbewegung“ viele Parallelen zu anderen Gruppen im Judentum und in anderen Kulturen aufweist, die ebenfalls auf einen radikalen Wandel der Weltwirklichkeit hofften. Jedes Mal seien diese Gruppen von einer charismatischen Gestalt beherrscht worden, deren Lebens- und Predigtstil Niederschlag gefunden habe im Auftreten der Gemeinschaft, die sich auf diese Person berufe. So lassen sich aus dem Leben (und der Verkündigung) der urchristlichen Wanderprediger⁴⁴ Rückschlüsse auf die Person Jesu ziehen.

Andere Autoren nehmen in christlicher Perspektive die jüdische Jesusforschung auf. Jesus wird nicht gegen das Judentum, sondern (in seiner kontextgebundenen Besonderheit und Individualität) in ihm profiliert⁴⁵. Es

41 Gerd Theißen – Dagmar Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg 1997, 175–217.

42 Heinz Schürmann, Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hrsg. v. Klaus Scholtissek, Paderborn 1994.

43 Gerd Theißen: Soziologie der Jesusbewegung (TEH NF 194), München 1977; Taschenbuchausgabe (mit dem Titel): Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums (KT 35), München 1988; Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen (1979) 1989; Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.

44 Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (Anm. 43), 79–105, spricht von „Wanderradikalismus“ und „Wandercharismatikern“.

45 Bei aller Hypothetizität dieser Versuche lassen sich nach du Toit, Erneut auf der Suche nach Jesus (Anm. 39), fünf Jesusbilder unterscheiden:

- Jesus als Charismatiker: Marcus J. Borg, Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus (SBEC 5), Lewiston, N. Y. 1984;
- Jesus als Anstifter einer gesellschaftlichen Revolution: Richard A. Horsley: Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine, New York 1987; Sociology and the Jesus Movement, New York 1989;
- Jesus als jüdisch-kynischer Weisheitslehrer: John Dominic Crossan: The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991 (deutsch: Der historische Jesus, München 1994); God and Empire. Jesus against Rome, then and now, San Francisco 2007;
- Jesus als Prophet der endzeitlichen Restauration Israels: Ed Parish Sanders: Jesus and Judaism, London 1985; The Historical Figure of Jesus, London 1993 (deutsch: Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, aus dem Englischen v. Ulrich Enderwitz, Stuttgart 1996);

wird darauf hingewiesen, dass es das Anliegen Jesu gewesen sei, das (ganze) jüdische Volk zu sammeln. Da die ersten Anhänger Jesu nach Ostern Juden gewesen seien, bestehe auch eine größere Identität und Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem „kerygmatischen“ Christus als z.B. die liberale Leben-Jesu-Forschung zugestanden habe. Die besondere Stellung Jesu nach Ostern sei nämlich zunächst mit jüdisch-biblischen Bildern beschrieben worden. Aus dieser jüdischen Verortung Jesu ergeben sich gewisse Konsequenzen für die mögliche Rekonstruktion seines Willens zur Gestalt der von ihm initiierten Gemeinschaft. Wenn die „Basileia“ nach jüdischer Auffassung (und wohl auch nach der Auffassung Jesu) innerhalb des von Gott längst erwählten und von der Tora geformten Israel ihren Ort haben sollte, dann ist die These der „liberalen“ Leben-Jesu-Forschung unhaltbar, dass Jesus dem Kreis derer, die ihm nachfolgten, keine Organisation, keine Verfassung und keine feste Struktur gegeben habe. Wenn die Botschaft Jesu auf Israel hin ausgerichtet ist, dann setzt sie die konkrete jüdische Gesellschaft voraus, die allerdings etwa in der Jüngerunterweisung Jesu unter ein neues, d.h. eschatologisches, Vorzeichen gestellt wird. Nach Mk 10,43f wird es auch in der Jüngergemeinde Jesu „Große“ und „Erste“ geben, solange sie „Diener“ und „Skaven“ der übrigen Jünger sind. Allerdings ist auch das „historische Plausibilitätskriterium“ nicht ohne Probleme. Positiv ist sicherlich zu vermerken, dass es das historische Interesse an Jesus fördert und damit (dogmatisch-theologisch gesprochen) das christliche Prinzip der Inkarnation, das zugleich auch eine Inkulturation miteinschließt, unterstützt. Durch die Einordnung Jesu in den geschichtlichen Zusammenhang des frühen Judentums wird seine in den Evangelien und auch in der neutestamentlichen Briefliteratur bezeugte (und wohl auch dem Selbstverständnis Jesu entsprechende) Ausrichtung auf die Erwählungs- und Hoffnungsgeschichte des Gottesvolkes Israel deutlich gemacht. Auf der anderen Seite stellt sich in dieser Perspektive, beeinflusst von den jüdischen Beiträgen zum Jesusbild, die Frage, ob die christologischen Motive der Evangelien in diese jüdische Plausibilität eingeordnet werden können oder nicht als sekundär auszusondern sind. Wenn aber die neutestamentliche Christologie nicht, wie schon in der ersten Phase der Leben-Jesu-Forschung geschehen, in einem Gegensatz zur Zeit und Situation

– Jesus als endzeitlicher Prophet und Vermittler der Gegenwart Gottes: Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996.

Ein Überblick (ohne Systematisierung): Heinz Giesen, *Der irdische Jesus – Ursprung der neutestamentlichen Christologie*. Neuere Literatur über Jesus und die Christologie des Neuen Testaments, in: *ThRev* 87 (1991) 441–460.

des irdischen Jesus gebracht werden soll, sondern vielmehr in einem *jüdischen* Glaubens- und Lebenskontext (jüdischer Messias-, Gottesreich- und Gottesvolkvorstellungen, wenn vielleicht auch nur von Minderheiten vertreten) ihren Ausdruck finden konnte, können unter Umständen manche in der bisherigen historisch-kritischen Forschung eher ausgeklammerten oder zumindest nicht sehr beachteten Fragen in den Mittelpunkt der Diskussion rücken:

1. Das Selbstverständnis Jesu gilt bei manchen Autoren bis heute als ein nicht durch die historische Forschung erreichbares Grunddatum. Die neutestamentliche Literatur mit ihrer österlichen Prägung erschien geradezu als unübersteigbare Barriere – und andere (außerkanonische) Quellen, die uns Aufschluss über Jesu Selbstverständnis geben könnten, liefern auch in diesem Punkt zu wenig gesicherte Informationen. Lässt sich historisch – in einer kritischen Beschäftigung mit den neutestamentlichen Quellen und den Ergebnissen der Forschung zur Situation des damaligen Frühjudentums (etwa in seinen Messiaserwartungen⁴⁶) – plausibel machen, dass schon der irdische Jesus (wie es im NT dargestellt wird) einen Anspruch für sein Handeln und seine Person (zumal im Blick auf sein eigenes Todesverständnis oder die Zukunfts- und Endzeitprophetien) erhoben hat, der einerseits jüdische Vorstellungen aufgreift, andererseits aber sie auch radikalisiert (und vielleicht in der Tat sogar übersteigt)⁴⁷?

2. Welche Rolle spielen in der zunächst innerjüdischen Reflexion auf Jesus von Nazaret der Tod und vor allem die Auferweckung Jesu⁴⁸? Gerade der Blick in das NT, das im Licht der Ostererfahrung entstanden und verfasst ist, zeigt – bei aller individuellen Vielfalt und der je konkreten Perspektivität⁴⁹ der Evangelienüberlieferung und der neutestamentlichen Autoren – eine einheitliche Sicht des Heilsgeschehens, eine klare Glaubensüberzeugung, die sich auf Augenzeugenberichte beruft und sich dagegen verwehrt, intellektuelle Spekulationen und Gedankenexperimente

46 Heinz-Josef Fabry – Klaus Scholtissek, *Der Messias* (NEB – Themen 5), Würzburg 2002.

47 Martin Hengel – Anna Maria Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT 138), Tübingen 2001; Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg (2006) ²2008.

48 Wilhelm Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Münster (1981) ²1996.

49 Helmut Merklein, *Jesus von Nazaret. Wie ihn die Evangelien sehen*, Stuttgart (1993) 2008.

vorzulegen, und eine „hohe“ Christologie, die sich auf die Behauptung stützt, Jesus sei in der Tat auferweckt worden. Die neutestamentlichen Quellentexte erheben also selbst einen historischen Realitätsanspruch (darauf hat etwa Wolfhart Pannenberg⁵⁰ immer wieder insistiert) und proklamieren, ausgehend von ihm, eine bestimmte Deutung Jesu, die allerdings – auch das belegt das NT – schon zu Lebzeiten des irdischen Jesus und in der Geschichte des frühen Christentums strittig ist und von den Nichtglaubenden abgewiesen wird. Historische und gegebenenfalls naturwissenschaftliche Erkenntnisse (im Blick auf den Realitätsgehalt der im NT tradierten sogenannten Naturwunder, der Toterweckungen, der Krankenheilungen, der Exorzismen, der Epiphanien und Christophanien) begründen nicht den Glauben (oder widerlegen ihn), aber sie verweisen das Christentum immer wieder (auch traditionskritisch) auf seinen Ursprung im Handeln und Glauben der frühchristlichen Gemeinde, die allerdings beide als *Antwort* auf dem vorgängigen und primären Handeln Jesu und der Wirkmächtigkeit seiner Person (als *Anruf* zum Glauben) gründen.

3. Lässt sich zeigen, dass *alle* neutestamentlichen Zeugnisse der Christologie (Paulus, die Evangelisten unter Einschluss des Verfassers des Johannesevangeliums, aber auch Gestalten wie Maria von Magdala, die in einer bestimmten neutestamentlichen Tradition als erste Zeugin des Auferstandenen angeführt wird) ihren Glauben in einem *jüdischen* Entstehungs- und Rezeptionsprozess formuliert haben und durch den Glauben *an* Jesus Christus ihr Judentum nicht aufgeben, sondern zur Vollendung führen wollten?

4) *Ein neuer Trend?*

Nur in Umrissen, aber durchaus eindrucksvoll zeichnet sich aktuell eine Entwicklung ab, die die klassische Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens in Frage stellt. Ermuntert durch die größere Zuversicht der Autoren des „Third Quest“, tatsächlich historisch-kritisch gerechtfertigte Aussagen über den irdischen Jesus treffen (und damit in objektiver Weise historische Erkenntnisse erlangen) zu können, versucht eine Gruppe von Theologen, die historische Glaubwürdigkeit der

50 Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen (1961) 51982.

neutestamentlichen Zeugnisse zu Jesus und speziell zu seiner Gottessohnschaft nicht aus einer nachträglichen (nachösterlichen) Gemeindereflexion (personifiziert in der Theologie des Paulus oder der Evangelisten), sondern aus der Person und dem Leben Jesu selbst abzuleiten. Der angeblich breite (und für manche Positionen unüberbrückbare) Graben zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Christus sei eine künstliche Abstraktion und eine Trennung, die nicht zu halten sei⁵¹. Klaus Berger hat sich bemüht, den Nachweis zu erbringen, dass ausnahmslos alle Kategorien, die von der Liberalen Theologie (etwa in der Gestalt Harnacks) als repräsentativ für die hellenistische Überlagerung des historischen Jesus angeführt wurden, ohne Probleme aus der Tradition Israels erklärbar sind⁵². Weder die immer wieder von der historisch-kritischen Exegese vorgebrachten biblischen Argumente zugunsten des vorgeblichen Dualismus von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus (die Erkenntnis Jesu als des Christus sei erst nachösterlich erfolgt; die sehr alte Tradition der sogenannten Logienquelle Q zeige keine Christologie und lege ausschließlich den verkündigenden Jesus vor; die Christologie der neutestamentlichen Briefliteratur sei unabhängig vom historischen Jesus) noch gar die außerbiblischen philosophischen Argumente für die strikte Trennung zwischen dem verkündigenden und dem verkündigten Jesus (die behauptete Diastase zwischen hypothetischer Geschichtswahrheit und notwendiger Vernunftwahrheit, die Unterscheidung zwischen unmittelbar zugänglicher Wahrheit und verfälschender Reflexion, die Differenz zwischen dem Jesus der Schrift und dem Christus des Dogmas) können – so Berger –, wenn man die Faktenlage genauer prüfe, die Aussage begründen, dass das Christusbekenntnis ausschließlich die theologische Leistung der frühen (nachösterlichen) Gemeinde sei und in keiner Form auf die Zeit des irdischen Jesus zurückgeführt werden dürfe. Man muss sicherlich die Auffassung Bergers nicht in allen Punkten teilen, der im Übrigen zuweilen eine ausgeprägte Skepsis gegenüber der historischen Echtheitsfrage an den Tag legt⁵³. So scheint mir die Frage immer noch durchaus sinnvoll, ob

51 Klaus Berger: *Wer war Jesus wirklich?*, Stuttgart 1995, 9–41; *Jesus*, München 2004, 13–52; vgl. auch Ringleben, *Jesus* (Anm. 86; Kap. 3).

52 Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (UTB für Wissenschaft: Große Reihe), Tübingen 1994.

53 Klaus Berger, *Vom Verkündiger zum Verkündigten – Anfragen an ein Programm*, in: *Jesus von Nazaret*, hrsg. v. Heinrich Schmidinger, Graz 1995, 185–209, 191f. „Die Echtheit von Jesustaten und Jesusworten ist in der Regel weder positiv noch negativ erweisbar. ... Weil die Echtheitsfrage nicht entschieden werden kann und darf, müssen wir uns an die Maxime halten, Überliefe-

nicht doch (gegen Berger⁵⁴) die Erfahrung von Ostern (auch für die Jünger-gemeinschaft des irdischen Jesus) eine qualitative Neubewertung Jesu zur Folge hatte. Verschiedene neutestamentliche Texte (etwa die lukanische Emmausgeschichte) scheinen in der Tat eine neue Sicht Jesu *nach* Ostern nahezulegen. Wenn von einzelnen Autoren⁵⁵ darauf insistiert wird, dass das Christusbekenntnis schon vor Ostern möglich war (und die Christologie mit Weihnachten, d.h. mit der Inkarnation, und nicht erst mit Ostern, d.h. mit der Auferstehung, beginne), dann stellt sich in einer Reflexion auf die Christusbekenntnisse der Jünger zu Lebzeiten des irdischen Jesus doch die Frage, ob die vorösterlichen Christusbekenntnisse tatsächlich die spezifische Bedeutung Jesu voll erfassen (konnten). Das Matthäusevangelium überliefert ein Christusbekenntnis des Petrus, das die Realität der Passion ausklammern will (Mt 16,16.22)⁵⁶.

Unabhängig von den Ergebnissen dieser Debatte um den „objektiven“ Anfang der Christologie (von dem noch einmal der Beginn der Erkenntnis dieses Faktums durch die Jünger unterschieden werden kann) meldet sich damit gegenwärtig eine Darstellung des Lebens Jesu zu Wort, die an die lange vernachlässigte Tradition einer Theologie der „Mysterien des Lebens Jesu“ anknüpft⁵⁷. Sie hat eine gewisse Nähe zur dogmatischen Christologie, ist aber nicht mit dieser zu verwechseln. Die Differenz zu den bisherigen Ansätzen der Leben-Jesu-Forschung liegt vor allem darin, dass die Autoren dieser Richtung dem Jesus-Bild der Evangelien mehr trauen als den hypothetischen

rungen an dem Ort zu besprechen, an dem sie ihre mutmaßliche größte allgemeine Bedeutung in der Geschichte des Urchristentums hatten, und zwar unabhängig von der Herkunft von Jesus.“

- 54 Ebd., 191: „Die Differenz zwischen vor Ostern und nach Ostern ist nach dem Selbstverständnis der frühchristlichen Schriften nicht so erheblich, wie man das in der Exegese seit der Aufklärung gedacht hat.“
- 55 Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 344 (er greift auf Rudolf Pesch zurück); Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 43–68 (in einem Referat neuerer Diskussionen vor allem zwischen Hans Kessler und Verweyen).
- 56 Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 43, weist darauf hin, dass im Judentum zur Zeit Jesu „die weit verbreitete Erwartung“ herrschte, dass die Sendung eines Messias unmittelbar bevorstehe, der *leiden*, nach dem Tod auferstehen und wie Henoah und Elija in den Himmel auffahren werde. Zumindest der Verfasser des Matthäusevangeliums scheint behaupten zu wollen, dass nicht alle Jünger Jesu eine solchermaßen beschriebene Erwartung teilten.
- 57 Vgl. exemplarisch: Andreas R. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner*. Zugang zum Christusglauben (IThS 58), Innsbruck 2001. Auf diesen Punkt hatte schon Erik Peterson (gegen Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann) hingewiesen: Söding, *Auf der Suche nach neuen Wegen* (Anm. 77; Kap. 3), 13f.

Rekonstruktionen, die die Exegese seit dem Anfang der Leben-Jesu-Forschung vorgelegt hat. Sie ersetzt die bisher übliche Hermeneutik des Verdachts, die hinter die biblischen Zeugnisse zurückfragt, um zu dem „authentischen“ Jesus vorzustoßen, durch eine „Hermeneutik des Vertrauens“ in den Wahrheitsgehalt der biblisch-evangelischen Texte⁵⁸. Die historisch-kritische Exegese und ihre Ergebnisse werden durchaus anerkannt; sie werden aber ergänzt durch eine theologische Auslegung der biblischen Zeugnisse (in Texten der Patristik, der Liturgie und der Hagiographie, also der Praxis und des lebendigen Gedächtnisses der Kirche). Das Standardwerk des 20. Jahrhunderts zu diesem Ansatz ist das Buch „Der Herr“ (1937) von Romano Guardini⁵⁹. In eine breitere theologische Diskussion geraten ist das Projekt durch die dreibändige Monographie „Jesus von Nazareth“ (Erster Teil: 2007; Zweiter Teil 2010; Prolog: 2012), die Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. verfasst hat⁶⁰. In der Debatte, die Joseph Ratzinger (Benedikt XVI) im Kapitel über die Bergpredigt mit dem Rabbiner Jacob Neusner führt, gehen *beide* davon aus, dass bereits der irdische Jesus in der Tat göttliche Autorität beansprucht hat⁶¹. Damit setzen sich *beide* ab von christlichen Exegeten und jüdischen Gelehrten (und übrigens auch von entsprechenden Aussagen im Koran), die das Christusbekenntnis zum Produkt der nachösterlichen Gemeinde (bzw. theologischer Interpretationen in ihr) erklären. Für Neusner ist damit der jüdisch-christliche Differenzpunkt (im Sinne von Schalom Ben-Chorins Diktum⁶²) im

58 Vgl. Jan-Heiner Tück, Rabbi, Vorbild, Gottes Sohn. Aktuelle Tendenzen der Christologie, in: HerKorr 62 (2008) 369–373, 369.

59 Guardini, Der Herr.

60 Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil (Anm. 83; Kap. 3); Teil 2 (Anm. 86; Kap. 3); zur Diskussion: Annäherungen an „Jesus von Nazareth“. Das Buch des Papstes in der Diskussion, hrsg. v. Jan-Heiner Tück, Ostfildern 2007; Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, hrsg. v. Thomas Söding, Freiburg 2007; „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, mit Beiträgen von Karl Kardinal Lehmann, Christoph Kardinal Schönborn, Adolf Holl, Klaus Berger, Hans Küng, Hans Albert u. a., Münster 2007. Zu Bd. 2 des Jesus-Buches: Theologische Antworten auf das Buch des Papstes (Theologie kontrovers), hrsg. v. Thomas Söding, Freiburg 2011; Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion, hrsg. v. Jan-Heiner Tück, Ostfildern 2011. Vgl. auch Martin Bauspieß, Auf der Grenze von Theologie und Geschichte. Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“ (Band I + II), in: Die Konfession Jesu (Anm. 77; Kap. 3), 101–130.

61 Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil (Anm. 83; Kap. 3), 134–155. Ratzinger bezieht sich auf Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus (Anm. 38).

62 Ben-Chorin, Bruder Jesus (Anm. 36; Kap. 3), 12: „Der Glaube Jesu einigt uns, ... aber der Glaube an Jesus trennt uns.“

Glaubensanspruch *Jesu* (also nicht mit der Verkündigung der Auferstehung, sondern schon in der Predigt Jesu von der Gottesherrschaft) selbst grundgelegt, der „sich selbst“ der Tora „hinzugefügt“ habe⁶³.

Eine gewisse methodische Parallele zu Ratzinger/Benedikt XVI. weist das dogmatische Werk „Jesus ist Gott der Sohn“ (2008) von Karl-Heinz Menke auf, das sich ausdrücklich ebenfalls „gegen bestimmte Formen der Trennung des historischen vom bezeugten Christus, des Jesus vor Ostern vom Christus nach Ostern“ wendet⁶⁴. Ähnliche Ansätze finden sich bei Peter Hünemann und Christoph Kardinal Schönborn⁶⁵. Der Titel des Buches von Menke ist Programm: Das Christusbekenntnis (als theoretische Kurzformel des Christseins: Röm 10,9) soll stark gemacht und gegen jede Form von Relativierung verteidigt werden. Ausgangspunkt des Nachdenkens Menkes (und überhaupt der Bezugspunkt jeder gegenwärtigen christlich-theologischen Christologie) ist die Definition des Konzils von Chalkedon (451)⁶⁶: Jesus Christus ist „vollkommen in der Gottheit“ *und* „vollkommen in der Menschheit“, „wesensgleich“ mit Gott dem Vater *und* „wesensgleich“ mit uns Menschen – „ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt ...“ Die Aussage, Jesus Christus sei „vollkommen“ Mensch, sei der Widerspruch gegen den (dokatistischen) Gnostizismus, für den die menschliche Natur Jesu Christi nur die Verkleidung (und nicht die Offenbarung) seiner Gottheit gewesen sei. In den Systemen des Gnostizismus erfolgt der Weg zur Erlösung nicht durch das Menschsein Jesu (mit all seinen Implikationen wie dem Einsatz für den Mitmenschen in Not, die Suche nach der Erfahrung der Gemeinschaft der Menschen miteinander, das Streben nach einer Form der je eigenen Nachfolge auf dem Lebensweg Jesu im Sinne einer jesuanischen Spiritualität), sondern

63 Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus (Anm. 38), 114 (unter Hinweis auf Mt 19,20). Vgl. ders.: Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition, London 1991; Telling Tales. Making Sense of Christian and Judaic Nonsense. The Urgency and Basis for Judeo-Christian Dialogue, Lewisville 1993.

64 Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 7.

65 Peter Hünemann, Gottes Wort in der Zeit, Münster 1997; Christoph Kardinal Schönborn, Gott sandte seinen Sohn. Christologie (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie 7), unter Mitarbeit v. Michael Konrad und Hubert Philipp Weber, Paderborn 2002.

66 DH 301f.

allein in der persönlichen Aneignung der durch den göttlichen Erlöser übermittelten *Lehre* (und nicht in seinem Handeln). Für bestimmte doketistisch-agnostizistische Positionen ist nicht der Mensch Jesus am Kreuz gestorben, sondern ein „Scheinleib“ oder ein Doppelgänger. Die Aussage, Jesus Christus sei „vollkommen“ Gott, sei der Widerspruch gegen jede Reduktion der Bedeutung Jesu Christi für uns auf die Funktion einer großen Gestalt der Religionsgeschichte, die durch ihr Vorbild und ihre Lehre ein neues Bewusstsein und eine neue Praxis schaffe. Da das Christusbekenntnis ein von Anfang an (also von der Inkarnation an) bestehendes Faktum beschreibt, sind für Menke die Dogmen der Präexistenz des Logos, der Geburt Jesu von der Jungfrau Maria und der Auferweckung – und damit der Credo-Artikel der Gottes-Sohnschaft Jesu – keine Interpretamente der nachösterlichen Gemeinde, sondern ein geschichtliches Geschehen „an und für sich“⁶⁷. Das Dogma von Chalkedon ist nach Menke allerdings nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Kriterium⁶⁸.

Ratzinger/Benedikt XVI. weist noch auf eine andere theologische Spur hin. Er zitiert im ersten Band seiner Jesus-Trilogie den anglikanischen Literaturwissenschaftler Clive Staples Lewis (1898-1963), den Avery Dulles in seiner „A History of Apologetics“⁶⁹ unter die einflussreichsten (Laien-)Apologeten in der Church of England in den 1930er und 1940er Jahren rechnet, mit dessen Aussage von der Historizität des Jesus-Geschehens, das kein Mythos, sondern

67 Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 68: „Das, was Christen Weihnachten und Ostern feiern, muss unabhängig von den Deutungen der Theologen und den Plausibilitäten der Gläubigen an und für sich geschehen sein, und zwar im Raum der Geschichte. Andernfalls ist das Christentum eine unter vielen Sinndeutungen und Weltanschauungen, nicht aber die gelebte Konsequenz eines Faktums.“ Vgl. ebd., 30f. 64–68.

68 Ebd., 25: „Nur wenn Gott im Geschehen der Inkarnation ohne Abstriche bleibt, was er ist, nämlich Gott, bedeutet seine so genannte Menschwerdung nicht die Diminuirung oder Verbergung seiner Gottheit, sondern im Gegenteil deren Offenbarung.“ Ebd.: „Die Kirche hat nie behauptet, Jesu Menschsein sei identisch mit seinem Gottsein. Denn Gott *ist* (im Sinne eines Gleichheitszeichens) kein Geschöpf, und ein Geschöpf *ist* (im Sinne eines Gleichheitszeichens) nicht Gott; wer solches glaubt, hat in der Tat aufgehört zu denken, als er angefangen hat zu glauben. Obwohl wir uns – z.B. im Kontext des Weihnachtsfestes – angewöhnt haben, von der ‚Menschwerdung‘ Gottes zu sprechen, sollte der Bildcharakter solcher Redeweise stets bewusst bleiben. Denn Gott *wird* nicht etwas so wie wir etwas *werden*.“ Die Inkarnation ist also nicht eine Verkleidung Gottes (so wie sich der homerische Zeus in einen Stier verwandelt oder der Prinz in Grimms Märchen in einen Frosch), sondern seine Offenbarung.

69 Avery Cardinal Dulles, A History of Apologetics, Taschenbuchausgabe: San Francisco 2005, 318.

Wahrheit sei⁷⁰. Lewis selbst beruft sich für diese Einsicht vor allem auf den katholischen englischen Journalisten und Literaten Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), den Schöpfer der Pater-Brown-Erzählungen, und seine apologetische Hauptschrift „The Everlasting Man“ (1925) bzw. deutsch: „Der unsterbliche Mensch“⁷¹. Chesterton wie Lewis (in der Sammlung von Rundfunkvorträgen in der BBC von 1942-1944) mit dem Titel „Mere Christianity“⁷² argumentieren, dass die Berichte der Evangelien nicht die Wahrheit eines Mythos erzählen, sondern die Wahrheit einer historischen Gegebenheit (einschließlich des Anspruchs auf Gottessohnschaft, der Jesus in den Evangelien zugeschrieben wird)⁷³. In dem Buch „Der unsterbliche Mensch“ wendet sich Chesterton gegen Versuche der Leben-Jesu-Forschung, Jesus auf den Status eines Mythos oder eines bloßen Menschen zu reduzieren⁷⁴. Ganz im Gegensatz zu der Meinung, dass die Kirche einen Menschen, wie er in den Evangelien beschrieben sei, vergöttlicht bzw. dogmatisch erhoben habe, bestehe die Wahrheit darin, dass die Kirche das in den Evangelien geschilderte rätselhafte und schreckenerregende Bild Jesu eher vermenschlicht habe⁷⁵. Eine vorurteilsfreie, objektive Lektüre des Neuen Testaments, so Chesterton, erschließe eine Gestalt (= Jesus), die in ihren Aussagen und in ihren ethischen Weisungen *jede* bloß zeitgebundene Verortung übersteige und *jedes* menschliche Maß (und überhaupt die auf ihre eigene Person bezogenen Ansprüche vergleichbarer Religionsstifter) sprengt⁷⁶. Die natürliche Reaktion auf den Anspruch Jesu (auf Göttlichkeit) sei das Verdikt des Wahnsinns⁷⁷. Andererseits zeige das NT in Jesus eine Person, die im Alltagsleben

70 Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil (Anm. 83; Kap. 3), 316. Norbert Feinendegen, Denk-Weg zu Christus. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne, Regensburg 2008, 468, weist darauf hin, dass die im Ratzinger-Buch Lewis zugeschriebene Aussage (wobei sich Ratzinger auf Gisbert Kranz und Christoph Schönborn beruft) nach dem Bericht von Lewis von einem seiner atheistischen Gesprächspartner stammt.

71 Gilbert Keith Chesterton, Der unsterbliche Mensch, Bonn 2011.

72 Clive Staples Lewis, Mere Christianity. A Revised and Amplified Edition, with a New Introduction, of the Three Books „Broadcast Talks“, „Christian Behaviour“ and „Beyond Personality“, London 1997; deutsch: Pardon, ich bin Christ. Meine Argumente für den Glauben, Basel (1977) Taschenbuchausgabe: 2014.

73 Wolfgang Klausnitzer, Literaten als Theologen? Fundamentaltheologische Anmerkungen zur Gott-Rede von C. S. Lewis und G. K. Chesterton, in: Inklings. Jahrbuch für Literatur und Ästhetik 31 (2013) 84-101.

74 Chesterton, Der unsterbliche Mensch (Anm. 71), 198-200.

75 Ebd., 188.

76 Ebd., 188-200; vgl. 204f.

77 Ebd., 199f.

alles andere als eine Form des Geisteswahns oder der Selbstüberschätzung an den Tag legt. Daraus ergibt sich das Problem⁷⁸: „Je größer ein Mann ist, desto weniger steht zu erwarten, dass er diesen höchsten Anspruch (auf Göttlichkeit; Anm. W. K.) erheben wird. Abgesehen von diesem einzigartigen, hier vorliegenden Fall, sind die einzigen Menschen, die einen derartigen Anspruch erheben, sehr unbedeutende Menschen, geheimtuerische oder auf sich selbst gestellte Monomanen. Niemand kann sich vorstellen, dass Aristoteles die Forderung erhoben hätte, vom Himmel zu stammen und der Vater der Götter und Menschen zu sein. Dagegen können wir uns irgendeinen wahn-sinnigen römischen Kaiser gleich Caligula vorstellen, der diesen Anspruch für Aristoteles oder noch wahrscheinlicher für sich selber erhöbe. ... Niemand nimmt an, dass Jesus von Nazareth zu jener Art Menschen gehört. ... Kein Atheist oder Gotteslästerer hält den Autor des Gleichnisses vom verlorenen Sohn für ein Ungeheuer mit einer verrückten Idee ... Jede denkbare historische Kritik muss ihn in der Rangstufe der menschlichen Wesen höher stellen. Doch aufgrund aller Analogien müssen wir ihm entweder dort (im Irrenhaus; Anm. W. K.) einen Platz einräumen oder ihn auf den höchsten Platz (Gottes; Anm. W. K.) erheben.“

Den gleichen Gedanken entfaltet Lewis in „Mere Christianity“⁷⁹: „Ich möchte damit jedermann vor dem wirklich dummen Einwand bewahren, er sei zwar bereit, Jesus als großen Morallehrer anzuerkennen, nicht aber seinen Anspruch, Gott zu sein. Denn gerade das können wir nicht sagen. Ein bloßer Mensch, der solche Dinge sagen würde, wie Jesus sie gesagt hat, wäre kein großer Morallehrer. Er wäre entweder ein Irrer oder der Satan in Person. Wir müssen uns deshalb entscheiden: Entweder war – und ist – dieser Mensch Gottes Sohn, oder er war ein Narr oder Schlimmeres. Wir können ihn als Geisteskranken einsperren, wir können ihn verachten oder als Dämon töten. Oder wir können ihm zu Füßen fallen und ihn Herr und Gott nennen. Aber wir können ihn nicht mit gönnerhafter Herablassung als einen großen Lehrer der Menschheit bezeichnen. Das war nie seine Absicht; diese Möglichkeit hat er uns nicht offengelassen.“

Er verweist auf die drei Antworten der Zeitgenossen auf das Auftreten Jesu, die im NT berichtet werden, die der Verwandten (Mk 3,21: „Er ist von Sinnen“), die der Schriftgelehrten (Mk 3,22: „Er ist von Beelzebul besessen“) und die

78 Ebd., 205f.

79 Lewis, Pardon, ich bin Christ (Anm. 72), 57.

des Petrus (Mk 8,29: „Du bist der Messias“), die zu den drei möglichen Reaktionen Hass, Erschrecken oder Anbetung („Hatred – Terror – Adoration“) führen⁸⁰. Die Alternative „Entweder verrückt oder Gott“ ist allerdings nicht erschöpfend. Chesterton und Lewis spielen die Möglichkeit durch, dass der Gottestitel Jesu durch seine Anhänger (und gegen seinen Willen) – etwa nach seinem Tod – beigelegt worden sei. Beide halten dieser Hypothese entgegen, dass sie nur eine Variante der ersten Charakterisierung Jesu sei, weil sie anstelle eines Juden, der sich selbst zu Gott mache, nun mehrere Juden postuliere, die völlig ohne Grund einen anderen zu Gott erheben würden⁸¹.

Auf der anderen Seite wird man diesem massiven Insistieren (bei Menke, aber auch bei Chesterton und Lewis) auf der Objektivität und Historizität zentraler Glaubensinhalte doch entgegenhalten müssen, dass der Glaube nicht Wissen in dem Sinne ist, wie die Gegenwart dieses Wissen definiert, wenn sie die menschliche Vernunft mit wissenschaftlichem (und vor allem naturwissenschaftlichem) Denken identifiziert und das dadurch erreichbare Wissen als vorläufig, undogmatisch und hypothetisch-kritisch darstellt. Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski hat diesen Gedanken so formuliert⁸²: „Der Logos ist in der Religion eine Defensivwaffe. Die Gewissheit eines Gläubigen ist nicht die eines Mathematikers.“ Zwar hat Chesterton darauf hingewiesen, dass jeder Mensch (auch der Atheist) im Alltag (oder wenigstens in den entscheidenden Initiativen des Alltags) aufgrund einer bestimmten (expliziten oder impliziten) metaphysischen Überzeugung handelt, an die er sich durchaus nicht nur vorläufig gebunden fühlt. Aber das bedeutet nicht, dass die Demonstration christlicher Glaubensinhalte einen Nichtgläubenden zum Glauben führen muss oder kann. Hans Hübner hat zwei Formen der Vernunft unterschieden, eine „göttliche Vernunft“ (= „das Verstehen der Offenbarung als absolute Wahrheit, das allein in der Unmittelbarkeit des Glaubens liegt und im Katechumenat der Taufe sowie der damit notwendig

80 Clive Staples Lewis, *What Are We to Make of Jesus Christ?*, in: ders., *God in the Docks. Essays on Theology and Ethics*, hrsg. v. Walter Hooper, Grand Rapids, Michigan 1970, 156–160, 159.

81 In den Werken von Lewis (aus einem Vortrag von 1942) (zitiert in: Feinendegen, *Denk-Weg zu Christus* [Anm. 70], 475): „Of course you can take the line of saying He didn't say these things, but his followers invented them. But that's only shifting the difficulty. They were Jews too: the last people who would invent such a thing, the people who never said anything of the sort about Moses or Elijah. That theory only saddles you with twelve inexplicable lunatics instead of one. We can't get out of it that way.“

82 Leszek Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, München 1982, 53.

verbundenen numinosen Erfahrungen zusammengefasst wird“) und eine „menschliche Vernunft“, die entweder (im Kontext des Glaubens) den Glauben auf die jeweilige Lebenswelt hin rational auslegt oder ihn (in der Bestreitung des Glaubens) kritisch widerlegen will⁸³. Diesem zweiten Betätigungsfeld der Vernunft ist das apologetische Bemühen von Chesterton und Lewis zuzuordnen.

4.2. Die Basileia-Botschaft Jesu

Es wird in den Evangelien erklärt und von der Forschung nicht bestritten, dass die Rede von der „Gottesherrschaft“ (bzw. als andere mögliche Übersetzung des griechischen Ausdrucks „*baileia tou theou*“) dem „Reich Gottes“ im Mittelpunkt der Predigt Jesu stand⁸⁴. Das zeigt sich auch daran, dass sie im NT fast ausschließlich (bis auf wenige Ausnahmen im Johannes-evangelium, in den echten Paulusbriefen, in der Apokalypse und relativ noch am häufigsten in der Apostelgeschichte) in den synoptischen Evangelien (und zumal in den Gleichnissen) vorkommt und dort immer mit der Person Jesu und seiner Verkündigung verbunden wird.

Das dem griechischen Wort „*basileia*“ zu Grunde liegende hebräische Wort lautet „*malkut*“. Im profangriechischen Wortgebrauch schwankt die Wortbedeutung von „*Basileia*“ zwischen einem funktionalen (Herrschaft oder Königsherrschaft, Königsamt, Königswürde, Monarchie) und einem statisch-geographischen Sinn (Reich bzw. Königreich). Beide Bedeutungen sind auch für das hebräische Wort und im NT nachweisbar⁸⁵. Da in der deutschen Sprache kein Wort *beide* Nuancen abdeckt, kann man der Übersetzungsproblematik dadurch aus dem Weg gehen, dass der Terminus „*Basileia*“ eingeführt wird (und damit das Wort unübersetzt bleibt). Schwerpunktmäßig in der Predigt Jesu in den Gleichnissen wird jedoch „*Basileia*“ (ebenso wie zumeist „*malkut*“ im AT) als „*nomen actionis*“ (zur Bezeichnung eines Handelns oder

83 Kurt Hübner, *Irrwege und Wege der Theologie in der Moderne. Ein kritischer Leit-faden zu einer Problemgeschichte*, Augsburg 2006, 296.

84 Vgl. Rudolf Schnackenburg, Art. Reich Gottes, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Anm. 34; Kap. 3), 468–478.

85 Vgl. Ulrich Luz, Art. *Basileia*, in: *EWNT* 1, 481–491, 483. Mt 4,8; Mk 6,23; 13,8; Offb 16,10 meinen ein *Königreich*. Lk 19,12.15; Offb 1,6; 17,12 reden von einer *Königsherrschaft*. In Mt 12,25f ist die Bedeutungsnuance nicht entscheidbar.

Geschehens) verwendet, d.h. nicht zur Beschreibung eines statischen bzw. regional umschreibbaren „Reiches“, sondern zur Schilderung der Macht und Machtausübung bzw. „Königsherrschaft“ Gottes. Der Gedanke reicht zurück in das AT. In der Zeit der Wüstenwanderung wird Gott als der Führer und Hirte dargestellt, der sein Volk leitet und ihm Weisungen gibt. In der Richterzeit wird Gottes alleinige Herrscherstellung so stark hervorgehoben, dass der Richter Gideon die Herrscherwürde mit Erbfolge (unter Hinweis auf die Herrschaft Gottes) ablehnt (Ri 8,23) und der Seher Samuel gegen den Wunsch des Volkes, einen irdischen König einzusetzen, polemisiert (1 Sam 8,6–18; 12,12). Als doch ein politisches Königtum eingeführt wird, erscheint in Israel der König niemals (wie in Ägypten oder Babylon) als Verkörperung und Personifikation Gottes, sondern stets nur als Gottes Statthalter. Die „Basileia“ hat deshalb eine spirituelle und eine politische Seite. Die Spiritualität der „Basileia“ lebt von den geistlichen Erfahrungen der Gegenwart Gottes im Gebet, von der Liturgie des Gotteslobes, von prophetischen Visionen vollkommener (oder vollendeter) Gerechtigkeit und von den Einsichten der Weisheitsliteratur in die durch die Schöpfung begründete Weltordnung. Die politische Dimension der „Basileia“ gründet in der prophetischen Aussage, dass keine menschliche Herrschaft (und eben auch nicht die Zeit eines weltlichen Königtums in Israel) vollkommene Gerechtigkeit und ewigen Frieden bringen könne (und werde), und in der damit verbundenen Warnung vor der Verführung durch (und dem Vertrauen auf) menschliche Macht. Die Verkündigung der „Basileia“ durch Jesus respektiert daher durchaus weltliche Gewalt und irdische Gerechtigkeit, begrenzt allerdings ihren Anspruch (Mk 12,17: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“).

Das Königtum Gottes ist aber nicht auf Israel beschränkt. Da es nur einen Gott gibt, ist dieser auch der Herr des Himmels und der Erde. Der Himmel ist sein Thron, die Erde der Schemel seiner Füße (Jes 66,1; vgl. Mt 5,34f), er regiert die Menschheit (Jer 10,7; vgl. Jes 40,12–25) und das Universum. Schon bei den Propheten (Mi 4,6f; Jes 2,1–4) wird die Vorstellung entwickelt, dass am Ende der Geschichte Gott selbst (oder – in typisch jüdischer Sichtweise des Handelns Gottes in der Welt – ein Beauftragter Gottes) eingreifen und ein universales Friedensreich (unter dem Vorrang Israels) und ein neues Paradies (Jes 11,6–9) schaffen werde. An diese Botschaft der Propheten, dass Gott seine Herrschaft antritt (Jes 52,7), knüpft Jesus unmittelbar an (Mk 1,15; vgl. Lk 4,16–21).

Die Auffassung von der „Basileia“ war im Judentum zur Zeit Jesu nicht einheitlich. Allerdings ist es aufgrund der Quellenlage schwierig, genau zu bestimmen, welche Rolle der Begriff „basileia“ bzw. „malkut“ in einzelnen religiösen Diskursen spielt. Ein sachlicher Bezug besteht natürlich mit dem Motiv des 1. Gebotes im Dekalog. Die verschiedenen religiösen Gruppen (Essener und Qumran-Leute, Pharisäer, Zeloten, Sadduzäer) scheinen sich vor allem in der Art und Weise unterschieden zu haben, welchen Einsatz sie vom Menschen (gleichsam als Vorbedingung) forderten, dass die durch Gottes Handeln realisierte „Basileia“ komme (Rückzug von der Welt, Heiligung des Alltags, gewaltsame Aktionen gegen die als widergöttlich empfundene Fremdherrschaft, Tempelkult – all dies neben der Einhaltung der Tora). Sehr verschieden waren auch die konkreten inhaltlichen Hoffnungen⁸⁶:

Die populäre Vorstellung, die noch in den Evangelien als herrschende Volksmeinung dargestellt wird, erwartet das Kommen eines politischen Messias, der die fremden Bedrücker vertreibt, Jerusalem von den Heiden reinigt und Israel sammelt und regiert. Am deutlichsten ist diese religiös-nationale Auffassung der „Basileia“ wohl bei den Makkabäern, eventuell bei den Zeloten und vielleicht bei den Qumran-Leuten (in der „Kriegsrolle“), auch wenn sie vielfach mit eschatologischen Vorstellungen amalgamiert wird.

In der späteren rabbinischen Literatur (und vielleicht schon in einigen pharisäischen Schulen) taucht die Vorstellung auf, dass die „Basileia“ (als Herrschaft Gottes) sowohl Israel als auch die ganze Welt umfasst, dass es aber Hoch- und Tiefzeiten ihrer Anerkennung durch die Israeliten und durch die Menschen gibt, sodass in bestimmten geschichtlichen Situationen (etwa zur Zeit der Sintflut, im Abfall des Volkes Israel vor dem Exil) Gott quasi lediglich über den Himmel herrscht, da die grundlegende Realität der „Basileia“ auf der Erde nur noch in Potenz und nicht mehr aktuell gegenwärtig ist. Für die rabbinischen Autoren stellt sich die eschatologische „Basileia“ als Spezialfall der immerwährenden Herrschaft Gottes dar. Sie sprechen daher nicht vom „Kommen“, sondern vom „Errichten“ oder „Erscheinen“

86 Schnackenburg, Art. Reich Gottes (Anm. 84), 470f.

der „Basileia“. Die „Basileia“ erscheine dort aktuell, wo die Israeliten sich zum Monotheismus und zur Tora bekennen bzw. die Menschen die Gebote des Noachbundes⁸⁷ halten.

In der apokalyptischen Literatur (also etwa im Danielbuch, in den Bilderreden des Henoch oder in 4 Esra) wird die „Basileia“ als eine künftige, *eschatologische* Wirklichkeit (ein neuer Himmel und eine neue Erde) dargestellt, die den ganzen Kosmos umfasst. Zuweilen (etwa in 4 Esra) erscheint die Vorstellung, dass vor dem neuen Äon ein (irdisches) messianisches Reich entstehen werde, in dem das Fundament für die endzeitliche „Basileia“ gelegt werde. Diese Auffassung stellt eine Verbindung her zu populären Erwartungen und Hoffnungen. Kennzeichnend für die Apokalyptik ist allerdings, dass die „Basileia“ mit Zahlenspielereien vorausberechnet und in phantastischen Ausmalungen der Endzeitnöte plastisch geschildert ist.

Jesus hat sich einerseits auf die umlaufenden Motive bezogen, andererseits aber auch von ihnen abgegrenzt. Grundsätzlich hat er die Vorstellung verworfen, dass die „Basileia“ durch das Handeln von Menschen herstellbar oder erzwingbar sei. Der Mensch kann um ihr Kommen nur beten (Lk 11,2). Am nächsten scheint Jesus der apokalyptischen Gedankenwelt und damit der eschatologischen Deutung zu stehen. Er wehrt sich allerdings gegen Spekulationen über den Zeitpunkt des Endes und die Gestalt der kommenden „Basileia“. Das Besondere der „Basileia“-Predigt Jesu liegt darin, dass er diese „Basileia“ als nahe, ja geradezu als schon jetzt andrängende (wirksame und spürbare) Wirklichkeit verkündigt, die sich irgendwie geheimnisvoll mit seiner Person (in Wort und Tat) verbindet (vgl. Mk 4,11: das „Geheimnis“ der „Basileia“). Die „Basileia“ ist einerseits ein Geschenk, das angenommen werden will, andererseits verlangt sie eine radikale Entscheidung. Sie ist einerseits „schon“ da, andererseits steht sie endgültig noch aus und ist also definitiv „noch nicht“

87 Friedrich Diedrich, Art. Noachitische Gebote, in: LThK³ 7, 887. Vgl. die sieben „Noachitischen Gebote“: Verbot des Götzendienstes (d.h. der Vielgötterei), der Gotteslästerung, des Mordes (bzw. des Blutvergießens), des Raubes, der Unzucht, der Grausamkeit gegen Tiere (Essen vom Fleisch eines lebenden Tieres), dazu das Gebot, Gerichtshöfe einzusetzen.

anwesend. Wie verhalten sich die gegenwärtige und die künftige „Basileia“ in der Verkündigung Jesu? In der Beantwortung dieser Frage werden in der Exegese bis heute verschiedene Positionen vertreten⁸⁸:

1. Verzicht auf die Eschatologie

Die „Herrschaft Gottes“ ist die in der Geschichte der Menschheit sich herausbildende Lebensgemeinschaft, die im Inneren des einzelnen Menschen beginnt. Das ist die klassische Deutung der Liberalen Theologie, für die etwa Albrecht Ritschl (1822–1889) steht. Adolf von Harnack (1851–1930) hat die bekannte Stelle Lk 17,21 (in der Einheitsübersetzung: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“) so übersetzt: „Das Reich Gottes ist *in* euch.“

2. Konsequente Eschatologie

Gegenüber dieser Interpretation haben zuerst Johannes Weiß und später Albert Schweitzer Einspruch erhoben⁸⁹. Jesus habe ein rein zukünftiges Reich erwartet, das durch kosmische Katastrophen, die einen Abschluss der Menschheitsgeschichte bedeuten, und allein durch Gottes Handeln herbeigeführt werde. Palästina sei der Mittelpunkt des neuen Reiches, in dem Jesus und seine Anhänger über das wieder konstituierte Zwölf-Stämme-Volk herrschen würden. Albert Schweitzer hat die These insoweit weitergeführt, als er annahm, Jesus habe dieses neue Reich als noch zu seinen Lebzeiten unmittelbar bevorstehend verkündigt. Der Zug nach Jerusalem und die Passion seien für ihn das Mittel gewesen, dieses Weltende gleichsam mit Gewalt zu forcieren.

3. Verwirklichte Eschatologie („realized eschatology“)

Charles Harold Dodd identifiziert die „Basileia“ vollinhaltlich mit der Person Jesu und bezieht die Rede von der „Basileia“ ausschließlich auf die Gegenwart⁹⁰. Die Predigt Jesu bestehe darin, dass in seiner Person und in seinem Handeln alle Erwartungen, die auf die Endzeit gerichtet

⁸⁸ Schnackenburg, Art. Reich Gottes (Anm. 84), 472.

⁸⁹ Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (Anm. 15); Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 1), 402–450. Andere Vertreter der konsequenten Eschatologie sind Martin Werner und Fritz Buri.

⁹⁰ Charles Harold Dodd, *The Parables of the Kingdom*, (London 1936) Taschenbuchausgabe: New York 1961.

waren, schon jetzt vollkommen erfüllt seien. In seiner Person und durch sie vollziehe sich aktuell das Gericht Gottes und die Scheidung unter den Menschen.

4. Entmythologisierte Eschatologie

Richard Bultmann greift noch einmal die konsequent eschatologische These von Weiß auf. Jesus habe in der Vorstellungswelt des apokalyptischen Mythos gelebt, der von der Erwartung einer nahen, zukünftigen Weltumwandlung spricht. In der Folge aber habe diese Sicht einen „existentiellen“ Sinn, der in der jeweiligen Gegenwart lebendig werde. Die Rede vom künftigen Reich Gottes stelle jeden Menschen *jetzt* in die Situation der Entscheidung. Die Schüler Bultmanns haben diese Übersetzung des apokalyptischen Mythos Jesus selbst zugeschrieben. Er habe die apokalyptische Zukunftssicht „entmythologisiert“ und als Erfahrung der andrängenden, jetzt Wirklichkeit werdenden Nähe Gottes gedeutet.

5. Progressive Deutung (vorauswirkende Eschatologie)

Nach dieser Position wirkt die „Basileia“ mit (und durch) Jesus schon in die Gegenwart hinein. Sie komme durch ihn auf die Menschen zu, aber nur vorläufig. Ihre eigentliche Ankunft indes stehe noch aus. Das ist die traditionelle katholische Auffassung. Die „Basileia“ sei in Jesu Worten und Taten schon wirklich gegenwärtig, entfalte sich aber fortschreitend bis zum künftigen Endzustand. Verschiedentlich wird sie in diesem Reifungsprozess mit der Kirche identifiziert⁹¹.

6. Dialektische Interpretation

Diese Deutung eines legitimen Nebeneinanders von präsentischer und futurischer Wirklichkeit der „Basileia“ wird vielfach (und in verschiedenen Varianten) in der Exegese vertreten. Ein katholischer Vertreter ist etwa Robert Grosche⁹². Die Gegenwart und die Zukunft der „Basileia“ seien

91 Robert Grosche, *Pilgernde Kirche*, Freiburg 1938, 72f. In dieser Sicht fällt das Politische (etwa die „pax Romana“) mit dem Christlichen (der „pax christiana“) zusammen: Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935 (mit Belegen aus der Patristik).

92 Grosche, *Pilgernde Kirche* (Anm. 91), 41–76, besonders 62: „Das Reich Gottes existiert also in zwei Zeiten: im Präsens und im Futurum. Neben dem *Glauben* an die *Epiphanie* des Herrn und seines Reiches bezeugt das Neue Testament die *Hoffnung* auf die *Parusie* Christi und seines Reiches.“

gleichberechtigte Wirklichkeiten. Die Dialektik des „Schon-da“ und des „Noch-nicht-da“ entspreche der Botschaft Jesu und beschreibe die beiden Perspektiven derselben „Basileia“ in der „doppelten Schau des Eschaton“.

7. Heilsgeschichtlich-dynamische Auffassung

Rudolf Schnackenburg hat folgende Sicht vorgelegt⁹³: In Jesus und in seinen Werken ist die „Basileia“ voll und ganz anwesend. Aus diesem Grund ist auch ihre endgültige Offenbarung gewiss. Trotzdem ist die Fülle unter der Perspektive der Hoffnung enthalten. Sie ist eben noch nicht vollständig eingetreten. Das gegenwärtige Heilsgeschehen ist nur ein Anfang. Die Wachstumsgleichnisse⁹⁴ (die allerdings auch von den anderen Deutungen reklamiert werden) belegen das.

Zusammenfassung

Markus (Mk 1,14f: „Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“) und Matthäus (Mt 4,23: „Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden“; vgl. 9,35) resümieren die Verkündigung Jesu als „Evangelium“ von der „Basileia“. Die Nähe dieser „Basileia“ wird festgestellt; als Antwort des Menschen auf dieses Geschenk Gottes werden Bekehrung (Umkehr) und Glaube gefordert.

Dass diese Ankündigung tatsächlich die Mitte der Botschaft Jesu darstellt, bestätigt die Wortstatistik. Das Wort „Basileia“ kommt im NT an „ca. 162“ Stellen vor⁹⁵. 99 Erwähnungen finden sich in den synoptischen Evangelien und davon wiederum 90 sind enthalten in Worten Jesu. Im Johannesevangelium und in den übrigen neutestamentlichen Schriften spielt das Wort keine

93 Vgl. Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg 1959. Ähnlich: Helmut Merklein: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (Forschung zur Bibel)*, Würzburg 1981; *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (SBS 111)*, Stuttgart 1983.

94 Zu nennen sind die Gleichnisse vom Sämann (Mk 4,3–9), vom Senfkorn (Mk 4,30–32), vom Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20f) und von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29).

95 Luz, *Art. Basileia (Anm. 85)*, 483.

herausragende Rolle⁹⁶. Jesus verkündigt, wenn er von der „Basileia“ Gottes spricht, schlicht und einfach Gott, insofern dieser (in der Verkündigung Jesu, in Taten Jesu und in der Person Jesu) in der Welt und in der Geschichte jetzt ganz konkret agiert⁹⁷. Das Besondere der Predigt Jesu (etwa in den Gleichnissen) besteht darin, dass er den Hörern erklärt: Gott handelt jetzt, in dieser Stunde und in dieser Situation. Das zeigt sich auch in den relevanten Taten Jesu, den Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, deren grundsätzliche Historizität nicht ernsthaft bezweifelt werden kann (so sehr auch immer die einzelnen Erzählungen stilisiert sein mögen). Bemerkenswert ist, dass das griechische Fachwort „thauma“ (Wunder; lateinisch: „miraculum“) für derartige Handlungen in den Evangelien nicht verwendet wird. In den synoptischen Evangelien ist die Rede von „Machttagen“ (bzw. „Kräften“) (griechisch: „dynamis“), die sich der „Vollmacht“ (griechisch: „exousia“) (vgl. Mk 11,28; auch 2,10)⁹⁸ verdanken. Das Johannesevangelium hat diesen Gedanken weitergeführt. In ihm werden Jesu Wunder „Zeichen“ (griechisch: „semeia“; lateinisch: „signa“) genannt. Sie demonstrieren die „Herrlichkeit“ (griechisch: „doxa“) bzw. den Glanz des Gottseins Gottes, die bzw. der durch Jesus in die Welt ausstrahlt (Joh 1,14)⁹⁹.

Von der „Herrschaft“ bzw. dem „Reich“ Gottes ist zu unterscheiden das „Reich“ Christi. Die beiden Begriffe sind nicht synonym, obwohl sie zuweilen (aber sehr selten) im NT parallelisiert werden (Eph 5,5; Offb 11,5; 12,10). Die Vorstellung vom „Reich“ Christi beinhaltet allerdings sehr unterschiedliche (und

96 Helmut Merklein, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes. 3. Neues Testament, in: LThK³ 5, 29–31, 30. Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil (Anm. 83; Kap. 3), 77: „Man kann sagen: Während die Achse der vorösterlichen Predigt Jesu die Botschaft von Gottes Reich ist, bildet die Christologie die Mitte der apostolischen Predigt nach Ostern.“ In diesem Zusammenhang ist die Wortstatistik im lukanischen Geschichtswerk bedeutsam: „Basileia“ erscheint 46mal im Evangelium und (nur) 8mal in der Apostelgeschichte (Luz, Art. Basileia [Anm. 85], 489). Das lässt erkennen, dass das Wort ein für die Verkündigung *Jesu* zentrales Stichwort ist.

97 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1997, 73, 75.

98 Vgl. Klaus Scholtissek, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (NTA 25), Münster 1992.

99 Das zeigt sich in den sieben „Zeichen“, die Jesus setzt: dem Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–11), der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43–54), der Heilung des Gelähmten (Joh 5,1–18), der Speisung der Menge (Joh 6,1–15), dem Seewandel (Joh 6,16–21), der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1–12) und der Auferweckung des Lazarus (11,1–57). Vgl. Ruben Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT 171), Tübingen 2004.

auch nicht ganz einfach miteinander zu vermittelnde) Bedeutungsinhalte¹⁰⁰. Zu ihnen gehören die messianische Herrschaft des erhöhten Herrn (1 Kor 15,24f; als tausendjährige Herrschaft: Offb 20,1–6), die Welt als Herrschaftsbereich des Menschensohnes (Mt 13,41), die Herrschaft Christi, die bei der Parusie in Erscheinung tritt (Mt 16,28; 20,21; vgl. Lk 22,29f; 2 Tim 4,1), der gegenwärtige Herrschaftsbereich Christi im Gegensatz zur Welt (Joh 18,36) und der himmlische Bereich des Heils, in dem die aktuell lebenden Gläubigen schon jetzt hineinversetzt sind (sodass die Kirche beinahe als ein irdischer „Himmel“ erscheint) (Kol 1,13; vgl. Eph 1,20–23) oder noch werden (2 Tim 4,18; 2 Petr 1,11; Lk 23,42f).

Schon sehr früh in der Theologie der ersten Jahrhunderte lassen sich Argumentationen nachweisen, die versuchen, die Idee der „Basileia“ (Gottes) christologisch oder ekklesiologisch zu reflektieren. Seit der Patristik lassen sich drei Auffassungen, wie sich die „Basileia“ auf Jesus oder die Kirche bezieht, unterscheiden¹⁰¹.

a) Christologisch

Origenes (um 185–253/254) hat Jesus selbst als die „autobasileia“, die Gottesherrschaft in Person, bezeichnet¹⁰². Der alexandrinische Theologe schlägt diese Bedeutung zögernd vor: *Vielleicht* ist Jesus die „autobasileia“.

100 Merklein, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes (Anm. 96), 30. Hilarius von Poitiers (ca. 315–367) identifiziert ein Reich Christi (als Frucht der Auferstehung Christi von den Toten), das im Reich Gottes seine Erfüllung findet, obwohl es – wie das Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel (381) erläutert (DH 150) – für ewig besteht. Vgl. Michael Figura, Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (FThSt 127), Freiburg 1984, 81–96. Zum Gedankeneines Reiches des Heiligen Geistes im Mittelalter bei Joachim von Fiore (um 1130–1202) und zu dem Fortwirken dieses Gedankens in der Philosophie der Neuzeit: Henri de Lubac, La postérité spirituelle de Joachim de Flore, 2 Bde., Paris 1979, 1981.

101 Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil (Anm. 83; Kap. 3), 79f.

102 Origenes, Kommentar zum Matthäusevangelium (GCS 40, 289f) (zitiert nach: Jesus der Offenbarer. I. Altertum bis Mittelalter [TzT. Fundamentaltheologie 5, 1], bearbeitet v. Franz-Josef Niemann, Graz 1990, 56): „Das Himmelreich gleicht usw.‘, sagt er (= Jesus). Wenn es aber einem König gleicht, der so ist und solches getan hat, wen muss man anders nennen als den Sohn Gottes? Er selbst nämlich ist der Himmelskönig, und wie er die Weisheit in Person (auto-sophia), die Gerechtigkeit in Person (autodikaiosisyne) und die Wahrheit in Person (autoaletheia) ist, so ist er vielleicht auch die (Gottes-)Herrschaft in Person (autobasileia). Die Herrschaft aber nicht über die Unterwelt und auch nicht über einen Teil der überirdischen Welt, sondern über die gesamte überirdische Welt, die Himmel genannt wird. Und wenn du fragst, wie ‚ihrer das Himmelreich ist‘, kannst du lesen, dass ihrer der Christus ist, insofern er die (Gottes-)Herr-

Origenes bezieht sich dabei auf die Verheißungen der Bergpredigt, in der den „Armen vor Gott“ und den „um der Gerechtigkeit willen Verfolgten“ die „Basileia“ zugesagt ist (Mt 5,3.10). Jesus selbst ist also diese „Basileia“, so dass die „Basileia“-Predigt geradezu eine implizite Christologie beinhaltet. In Jesu Person und Handeln ist Gott unter den Menschen gegenwärtig. Ähnlich sieht das auch die Kirchenkonstitution des Vaticanum II (LG 3: „Vor allem aber wird dieses Reich offenbar in der Person Christi selbst...“). Markion (ca. 85–ca. 160) hatte einen ähnlichen Gedanken formuliert: „Im Evangelium ist das Reich Gottes Christus selbst“ (In evangelio est Dei regnum Christus ipse). Tertullian (ca. 150–220) zitiert diesen Satz¹⁰³ und kritisiert ihn zugleich, da Markion offensichtlich damit eine etwas reduzierte Weise des Handelns Gottes (unter Ausschluss einer möglichen Umwandlung der Schöpfung und in Opposition zu einem eschatologischen Verständnis) verbunden hatte.

b) Idealistisch (oder mystisch)

In diesem Verständnis ist die „Basileia“ wesentlich im Inneren des Menschen zu finden. Auch diese Deutung findet einen Anhaltspunkt bei Origenes. In einer Schrift über das Gebet schreibt er¹⁰⁴: „Wer um die Ankunft von Gottes Reich betet, betet unzweifelhaft um das Reich Gottes, das er in sich selber trägt, und er betet darum, dass dieses Reich Frucht trage und zu neuer Fülle gelange. Denn in jedem der heiligen Menschen herrscht Gott. ... Wenn wir also wollen, dass Gott in uns herrsche, dann darf auf keine Weise die Sünde in unserem sterblichen Leib herrschen (Röm 6,12) ... Dann soll in uns wie in einem geistlichen Paradies Gott lustwandeln (Gen 3,8) und allein in uns herrschen mit seinem Christus ...“ Der Ort der „Basileia“ ist also die innere Befindlichkeit des Menschen, von dem Gott (durch Christus) Besitz ergreift und in dem er gegenwärtig ist. Die Liberale Theologie hat diesen Gedanken aufgegriffen. Adolf von Harnack (1851–1930) unterscheidet in der Monographie „Das Wesen des

schaft in Person (autobasileia) ist, er, der als König herrscht entsprechend jeder Einsicht dessen, der nicht mehr beherrscht wird von der Sünde, welche herrscht im sterblichen Leib derer, die sich selbst ihr unterordnen.“

103 Tertullian, *Adv. Marcionem* 4, 33.

104 PG II, 495f.

Christentums“ (1900) zwei Extrembedeutungen des Begriffs „Basileia“¹⁰⁵. In der einen Extrembedeutung sei das „Reich Gottes“ eine rein zukünftige und *äußere* Herrschaft Gottes. Diese apokalyptische Vorstellung habe Jesus mit seinen Zeitgenossen geteilt¹⁰⁶. In der zweiten Bedeutung sei das „Reich Gottes“ eine *innerliche* Größe, die bereits in der Gegenwart beginne. Die zweite Aussage sei die eigentliche Botschaft Jesu bzw. der „Kern“ seines Evangeliums. Das Evangelium hat also nach Harnack von seinem Wesen her keine Beziehung zu einer bestimmten Gesellschaftsform, denn es richtet sich nur an das Individuum und hier an sein Inneres bzw. an seine Seele. Eine objektiv feststellbare Sozialgemeinschaft hatte Jesus nach Harnacks Meinung nicht im Blick. Sie habe außerhalb seines Interesses gelegen. „Jesus hat immer nur den einzelnen im Auge ...“¹⁰⁷

c) Kirchlich

In der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts (besonders in der Katholischen Tübinger Schule)¹⁰⁸ und auch des frühen 20. Jahrhunderts wurden die „Basileia“ und die Kirche aufeinander bezogen. Es bürgerte sich die Formel von der Kirche als dem „Reich Gottes“ auf Erden ein. Die Kirche galt als Verwirklichung (allerdings durchaus in einer gewissen Abstufung) der „Basileia“ in der Geschichte¹⁰⁹. Eine gewisse Zusammen-

105 Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, mit einem Geleitwort v. Wolfgang Trillhaas (GTBS 227), Gütersloh 1985, 41–43. Ebd., 41: „An dem einen Pole erscheint das Kommen des Reichs als ein rein zukünftiges, und das Reich selbst als eine äußere Herrschaft Gottes; an dem anderen erscheint es als etwas Innerliches, und es ist schon vorhanden, hält bereits in der Gegenwart seinen Einzug.“

106 Ebd., 42: „Er hat sie nicht heraufgeführt, sondern er ist in ihr groß geworden und hat sie beibehalten.“

107 Ebd., 73. Ebd., 43: Es handelt sich in der Verkündigung Jesu „um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott“.

108 Johann Sebastian Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819), hrsg. und eingeleitet von Franz Schupp, Darmstadt 1971, 19. 164. 181. Vgl. Josef Rupert Geiselmann, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg 1964, 191–279.

109 Ratzinger/Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil (Anm. 83; Kap. 3), 82f, weist auf eine neuere Variante dieses Gedankens hin (der in etwa an die Pluralistische Religionshypothese erinnert). Dieser Auffassung zufolge sei (nach den Theorien der Ekklesiozentrik, d.h. der Kirche als Mittelpunkt des Heilsgeschehens, der Christozentrik, d.h. Christus als Mitte, und der Theozentrik, d.h. Gott als Zusammenfassung der Religionen) der Schritt zur „Regno-Zentrik“ zu vollziehen. Das Ziel der Geschichte (und der Religionen) sei schlicht eine Welt, in der Frie-

schau von Kirche und „Basileia“ findet sich allerdings auch schon in der Patristik. Augustinus wagt in „De civitate“ sogar den Satz¹¹⁰: „Also ist jetzt die Kirche das Reich Christi *und* (Hervorhebung W. K.) das Reich der Himmel.“ Trotzdem stehe der Kirche (die gegenwärtig aus „Guten“ und „Bösen“ bestehe) noch das endgültige Gericht bevor, sodass die Gegenwart der „Basileia“ Christi in der Kirche von der definitiven „Basileia“ Gottes unterschieden werden müsse.

Grundsätzlich sind „Basileia“ und Kirche nicht identisch. Die Kirche ist eine innerweltliche Größe; die „Basileia“ dagegen ist eine eschatologische Wirklichkeit, die in dieser Welt nie im Sinne einer Theokratie (und schon gar nicht durch menschliches Handeln) aufgebaut werden kann. Auf der anderen Seite ist die „Basileia“ bereits real. Die „Basileia“ ist „nahe gekommen“ (Mk 1,15), ist „schon zu euch gekommen“ (Mt 12,28), ist „mitten unter euch“ (Lk 17,21). Sie ist zunächst klein und unscheinbar wie ein Senfkorn (als der kleinste Keim unter den Samenkörnern). Sie ist wie ein Sauerteig, der allerdings den ganzen Teig durchsäuern wird. Sie ist wie eine Saat, die ausgesät wird und verschiedene Geschicke erleidet. Sie ist aber zugleich auch ein Schatz, der überraschend gefunden wird, eine Ernte, die ohne Zutun des Menschen bis zur Reife heranwächst. Besonders im Lukasevangelium hat Jesus das Kommen der „Basileia“ mit seiner Person verbunden. Lk 17,20f erklärt: „Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes komme, antwortete er: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch.“ Die Deutung der Stelle ist umstritten, zumal die Vertreter einer „idealistischen“ Position sie gerne in ihrem Sinne heranziehen. Jesus scheint allerdings in diesem Wort auf sich selbst zu verweisen (vgl. Joh 1,30f). Etwas deutlicher ist Lk 11,20: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Durch Jesu Handeln ist offensichtlich die „Basileia“ gegenwärtig. Es besteht also in der Botschaft Jesu eine Dialektik. Neben den zahlreichen Stellen, die von der vollendeten „Basileia“ sprechen,

de, Gerechtigkeit und Respekt vor dem Schöpfer bestimmend sind. Das sei genau die Botschaft Jesu gewesen. Die Kirche, die Person Jesu oder Gott (die je auf ihre Weise trennend in der Menschheit stehen) dürften nicht eigens profiliert werden, um das gemeinsame Ziel der Menschheit zu erreichen.

110 Augustinus, De civitate 20, 9 (= Ausgabe hrsg. v. Bernhard Dombart und Alfons Kalb, 2 Bde., Stuttgart 1993, Bd. 2, 429): „Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum.“

von der Bitte um ihr Kommen (Mt 6,10) oder von dem eschatologischen (!) Hochzeitsmahl, stehen Gegenwartsaussagen (Lk 7,28; 11,20; 16,16), die von einer in Jesus erfahrbaren Heilsgeschichte reden (Lk 7,22f; 10,18; 10,23; 11,31f; 19,9). Die Patristik hat Jesus in der Weise verstanden, dass er selbst als der in Vollmacht kommende „Menschensohn“ die Fülle der „Basileia“ herbeiführen werde (vgl. Mk 9,1; Mt 16,28; auch Mk 8,38; 14,25; 14,62; Lk 12,9).

4.3. Quellen und historische Fakten

Die literarischen Quellen, die wir über Jesus besitzen, sind nicht sehr zahlreich¹¹¹. Allerdings ist das bei anderen Religionsstiftern ähnlich. Von Laotse wissen wir nicht einmal genau das Jahrhundert, in dem er gelebt hat. Die Quellen nennen als seinen Geburtstag 840 oder 604 v. Chr. Auch für Buddha herrscht keine Einigkeit über seine Lebensdaten. Seine Lehre ist durch Texte überliefert, die über 300 Jahre nach seinem Tod (543 v. Chr. oder 480 v. Chr. oder sogar erst ca. 370 v. Chr.) schriftlich fixiert wurden¹¹². Eine erste schriftliche Festlegung einer Biographie Muhammads beginnt erst über 100 Jahre nach seinem Tod durch Muhammad Ibn Ishaq. Eine definitive Ausgabe des Koran wird erst nach seinem Tod redigiert. Welche Zeugnisse haben wir von Jesus?

4.3.1. Quellen

*Außerchristliche Zeugnisse*¹¹³

Adolf von Harnack hat einmal geäußert, die Nachrichten, die wir aus außerchristlichen zeitgenössischen (oder wenigstens dem Leben Jesu zeitlich sehr nahestehenden) Quellen über Jesus von Nazaret überliefert bekommen hätten,

111 Wolfgang Klausnitzer, *Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg 2007, 13–32. 72–88.

112 Hans-Joachim Klimkeit, *Buddha*, in: *LThK*³ 2, 756f.

113 Frederick F. Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum*, hrsg. v. Eberhard Güting, Gießen (1991) 31993; Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 73–95. Zusammenstellung dieser und anderer relevanter Texte: *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (UTB 1591), hrsg. v. Charles Kingsley Barrett, 2. erweiterte deutsche Ausgabe hrsg. v. Claus-Jürgen Thornton, Tübingen 1991.

passten auf eine Seite eines Kollegheftes. Eine aktenkundige Aufmerksamkeit der nichtchristlichen Öffentlichkeit im 1. Jahrhundert ist kaum vorhanden. Für die nichtchristlichen Chronisten im 1. oder 2. Jahrhundert spielt die „Sekte der Christen“ keine sehr erwähnenswerte Rolle.

Folgende Quellen kommen oder kämen in Frage:

a) Römisches Staatsarchiv

Justin der Märtyrer (Mitte des 2. Jahrhunderts) und Tertullian (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) berichten tatsächlich, dass in den kaiserlichen Archiven Roms die offizielle Registrierung von Josef und Maria (die Zensusakten unter Quirinius)¹¹⁴, die Gerichtsakten über den Prozess Jesu¹¹⁵ und ein eigener Bericht des Pontius Pilatus an Kaiser Tiberius¹¹⁶ existierten und eingesehen werden könnten. Pontius Pilatus kommt übrigens bei Tertullian äußerst positiv weg. Tertullian sieht in ihm einen im Grunde etwas hilflosen und überforderten Beamten, der am Schluss seines Lebens zum Christen wurde. In der äthiopischen Kirche wird er sogar als Heiliger verehrt (Gedenktag 25. Juni).

Erhalten ist von diesen Akten nichts, wenn es denn diese Berichte tatsächlich je gegeben hat. Die heute überlieferte Pilatusliteratur geht mit Sicherheit nicht auf Pontius Pilatus zurück¹¹⁷.

b) Mara bar Sarapion (bzw. Serapion) (gest. nach 73 n. Chr.)

Es handelt sich hier um das wohl älteste pagane Zeugnis von Jesus. Der aus Samosata stammende syrische Stoiker Mara bar Sarapion schreibt nach 70 (Eroberung und Zerstörung Jersusalems durch die Römer) oder 73 (Eroberung Masadas als definitiver Abschluss des jüdisch-römischen Krieges) n.

114 Justin, 1. Apologie 34, 2; Tertullian, Adv. Marcionem 4, 7, 19.

115 Justin, 1. Apologie 48, 1–3.

116 Tertullian, Apologeticum 5.

117 Felix Scheidweiler, Nikodemusevangelium, Pilatusakten und Höllenfahrt Christi, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher, 2 Bde., Bd. 1: Evangelien, Tübingen 1987, 395–424, 395–399. Das gilt auch von dem bei Eusebius von Caesarea, h.e. 1, 13; 2, 1, 6–8, erwähnten Briefwechsel zwischen Jesus und dem König Abgar V. Ukama von Edessa („Abgarlegende“) (vgl. Han J. W. Drijvers, Abgarsage, in: ebd., 389–395) oder dem so genannten Brief des Lentulus (angeblich Prokonsul in Judäa zur Zeit Jesu) an den römischen Senat über Wesen und äußere Gestalt Jesu, der wahrscheinlich im 13./14. Jahrhundert verfertigt wurde (vgl. Anette Rudolph, Art. Lentulus, in: LThK³ 6, 813f).

Chr. (allerdings ist die Datierung strittig) aus römischer Gefangenschaft von einem unbekanntem Ort einen Brief an seinen Sohn¹¹⁸. Thema des Briefes sind verschiedene Mahnungen und Warnungen, die er angesichts einer möglichen Verurteilung (zum Tode?) seinem Sohn ans Herz legt. Vor allem empfiehlt er ihm die Weisheit als einzig erstrebenswerten Lebensinhalt. Die Weisheit sei ewig, auch wenn die Weisen in dieser gewalttätigen Welt (allerdings zum Schaden der jeweiligen Gesellschaft) verleumdet und verfolgt würden. Zum Beleg dieses Gedankens führt er Beispiele an¹¹⁹: „Denn was hatten die Athener für einen Nutzen davon, dass sie Sokrates töteten, was ihnen ja mit Hungersnot und Pest vergolten wurde? Oder die Samier von der Verbrennung des Pythagoras, da ihr ganzes Land in einem Augenblick vom Sand verschüttet wurde? Oder die Juden von der Hinrichtung ihres weisen Königs, da ihnen von jener Zeit an das Reich weggenommen war? Denn gerechtermaßen nahm Gott Rache für jene drei Weisen: die Athener starben Hungers, die Samier wurden vom Meere bedeckt, die Juden umgebracht und aus ihrem Reich vertrieben, leben allenthalben in der Zerstreung. Sokrates ist nicht tot: wegen Platon, noch Pythagoras: wegen der Herastatue, noch der weise König: wegen der neuen Gesetze, die er gegeben hat.“

Der Text ist etwas schwierig. Die Angaben über Pythagoras, der von ihm offensichtlich als Steinmetz oder Bildhauer angesehen wird, die Samier und die Athener sind historisch ungenau. Wahrscheinlich hält Mara bar Sarapion Pythagoras den Bildhauer und Pythagoras den Philosophen für ein und dieselbe Person. Mit dem „weisen König“ der Juden ist jedoch – so der Konsens der Forschung – eindeutig Jesus von Nazaret gemeint. Das kann auf eine christliche Quelle zurückgehen. Der Königstitel spielt eine Rolle in der Geburtsüberlieferung (Mt 2,2: die Weisen bzw. „Sterndeuter aus dem Osten“ suchen den „neugeborenen König der Juden“) und in der Passionsdarstellung (Einzug in Jerusalem, Verspottungsszene, im johanneischen Pilatusverhör und beim Kreuzestitus). In der Interpretation des Verfassers erscheint Jesus exemplarisch als *einer* von drei Weisen, der in seinem Werk weiterlebt. Regional könnte ein Zusammenhang zum syrischen Urchristentum bestehen, in dem ungefähr zeitgleich (oder nur knapp zeitversetzt) zum Sarapionbrief das Matthäusevangelium verfasst wird. Matthäus schildert Jesus als

118 Johannes B. Aufhauser, Antike Jesus-Zeugnisse (KIT 126), Bonn 1925, 5–11; Friedrich Schultess, Der Brief des Mara bar Sarapion. Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Litteratur, in: ZDMG 51 (1897) 365–391, 371f.

119 Aufhauser, Antike Jesus-Zeugnisse (Anm. 118), 9.

den weisen „König der Juden“, der in den Antithesen der Bergpredigt neue Gesetze gibt. Auch im Matthäusevangelium ist die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. (Zerstörung Jerusalems) die Strafe Gottes an den Juden für die Hinrichtung Jesu (vgl. Mt 22,7; 27,25). Allerdings ist Mara bar Sarapion sicher kein Christ und auch kein Jude (er spricht im Brief von „unseren Göttern“).

c) Plinius der Jüngere (61– ca. 113)¹²⁰

Gaius Plinius Caecilius Secundus wurde um 110–112 n. Chr. von Kaiser Trajan als kaiserlicher Legat (mit den rechtlichen Vollmachten eines Statthalters) in die Provinz Bithynien und Pontus in Kleinasien geschickt. Dort wurde er mit Anzeigen gegen Christen konfrontiert¹²¹. Als die Vorwürfe zunahm, wandte er sich in dieser Frage (wie auch sonst in anderen Problemen) an den Kaiser. Der Briefwechsel mit Trajan ist im zehnten Band seiner Korrespondenz enthalten. Dort heißt es¹²²: „Gerichtsverhandlungen gegen Christen habe ich noch nie beigewohnt; deshalb weiß ich nicht, was und wieweit man zu strafen und zu untersuchen pflegt.“

Auf Christus selbst kommt Plinius in diesem Zusammenhang zweimal in einem kultischen Kontext zu sprechen:

1) „Mir wurde eine anonyme Klageschrift mit zahlreichen Namen eingereicht. Diejenigen, die leugneten, Christen zu sein oder gewesen zu sein, glaubte ich freilassen zu müssen, da sie nach einer von mir vorgeschlagenen Formel unsere Götter anrufen und vor Deinem Bilde, das ich zu diesem Zweck zusammen mit den Statuen der Götter hatte bringen lassen, mit Weihrauch und Wein opferten, außerdem Christus fluchten, lauter Dinge, zu denen wirkliche Christen sich angeblich nicht zwingen lassen.“

120 Zu ihm: Jakob Speigl, Art. Plinius d. J., in: LThK³ 8, 357f. Sein Onkel, Plinius der Ältere (gest. 79 n. Chr.), der Verfasser einer „Naturgeschichte“, starb beim Ausbruch des Vesuv auf einer Erkundungstour.

121 Hintergrund: Rudolf Freudenberger, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (MBPF 52), München (1967) ²1969.

122 C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem. Gaius Plinius Caecilius Secundus, Briefe, lateinisch-deutsch, hrsg. v. Helmut Kasten, München ³1984, 641 (Ep X, 96). Weitere Zitate: 643 (Ep X, 96).

Personen, die beschuldigt wurden, Christen zu sein, konnte diesen Vorwurf dadurch entkräften, dass sie den bildlichen Darstellungen der Staatsgötter und dem Bild des Kaisers huldigten, indem sie ein entsprechendes Bekenntnis ablegten und ihnen Weihrauch und Wein darbrachten und „Christus fluchten“ (*Christo maledicerent*), denn zu beiden ließen sich „angeblich“ (*dicuntur*) „wirkliche Christen“ (*qui sunt re vera Christiani*) nicht zwingen.

2) „Andere, die der Denunziant genannt hatte, gaben zunächst zu, Christen zu sein, wiederriefen es dann aber; sie seien es zwar gewesen, hätten es dann aber aufgegeben, manche vor drei Jahren, manche vor noch längerer Zeit, hin und wieder sogar vor zwanzig Jahren. Auch diese alle bezeugten Deinem Bilde und den Götterstatuen ihre Verehrung und fluchten Christus. Sie versicherten jedoch, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden, dass sie sich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten, Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang zu singen und sich durch Eid nicht etwa zu irgendwelchen Verbrechen zu verpflichten, sondern keinen Diebstahl, Raubüberfall oder Ehebruch zu begehen, ein gegebenes Wort nicht zu brechen, eine angemahnte Schuld nicht abzuleugnen.“

Einige der als Christen Angezeigten behaupteten, dass sie schon längere Zeit keine Christen mehr seien, was sie durch die Erfüllung der Auflagen des Plinius bewiesen. Sie beteuerten aber zugleich, dass ihr früherer Glaube harmlos gewesen sei. Sie hätten sich gewöhnlich an einem festgelegten Tag vor Sonnenaufgang zu einem Gottesdienst zusammengefunden, indem sie in einer Liturgie „Christus als ihrem Gott“ (*Christo quasi Deo*) memorierten und sich mit einem Eid zur Unterlassung von Diebstahl, Raub, Ehebruch, Treulosigkeit und Unterschlagung verpflichteten.

Ein unmittelbares Wissen über Jesus findet sich bei Plinius nicht oder allenfalls vom Hörensagen. Er hält ihn für den Kultgott der Christen, der zugleich für die Christen eine Art Gegengott zu den römischen Staatsgöttern darstellt. Überdies setzt er voraus, dass der im Kult Verehrte ein Mensch sei, dem „quasi Deo“ Verehrung entgegengebracht werde.

d) Tacitus (55/56–ca. 120)

Zwischen 115 und 117 verfasst Publius Cornelius Tacitus die „Römischen Annalen“. Dort berichtet er über die Ursachen des Brandes Roms im Jahr 64 n. Chr., für den Kaiser Nero die Christen verantwortlich gemacht habe, um den Verdacht von sich selbst abzulenken¹²³:

„Aber nicht durch menschliche Hilfeleistung, nicht durch die Spenden des Kaisers oder die Maßnahmen zur Beschwichtigung der Götter ließ sich das böse Gerücht unterdrücken, man glaubte vielmehr fest daran: befohlen worden sei der Brand. Daher schob Nero, um dem Gerede ein Ende zu machen, andere als Schuldige vor und belegte die mit den ausgesuchtesten Strafen, die, wegen ihrer Schandtaten verhasst, vom Volk Chrestianer genannt wurden. Der Mann, von dem sich dieser Name herleitet, Christus, war unter der Herrschaft des Tiberius auf Veranlassung des Prokurators Pontius Pilatus hingerichtet worden; und für den Augenblick unterdrückt, brach der unheilvolle Aberglaube wieder hervor, nicht nur in Judäa, dem Ursprungsland dieses Übels, sondern auch in Rom, wo aus der ganzen Welt alle Greuel und Scheußlichkeiten zusammenströmen und gefeiert werden.“

Die Notiz enthält einen historischen Irrtum. „Pilatus war Präfekt, nicht Prokurator von Judäa.“¹²⁴ Tacitus gibt im Grunde zu Jesus („Christus“) nur die Information, dass dieser unter Pontius Pilatus hingerichtet und Begründer einer aus Judäa stammenden religiösen Bewegung wurde, deren Anhänger („Chrestianer genannt“) zur Zeit Neros in Rom aktiv waren.

e) Suetonius (70–ca. 130)

Der römische Schriftsteller Gaius Suetonius Tranquillus hat zwischen 117 und 122 in acht Bänden die Biographien der ersten zwölf römischen Kaiser von Caesar bis Domitian veröffentlicht. Dort heißt es in der Lebensbeschreibung des Kaisers Claudius, der von 41-54 regierte¹²⁵:

123 Tacitus, *Annalen*, übersetzt und erläutert v. Erich Heller, mit einer Einführung v. Manfred Fuhrmann, München (1982) Taschenbuchausgabe: 1991, 457 (= 15, 44).

124 Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 89.

125 Gaius Suetonius Tranquillus, *Leben der Caesaren*, übersetzt und hrsg. v. André Lambert, München 1980, 219 (= *Vita Claudii* 25, 4).

„Da die Juden unter ihrem Anführer Chrestus (impulsore Chresto) beständig Unruhe stifteten, vertrieb er (= Claudius); Anm. W. K.) sie aus Rom.“

Das passt gut zu Apg 18,2: Paulus kam von Athen nach Korinth. „Dort traf er einen aus Pontus stammenden Juden namens Aquila, der vor kurzem aus Italien gekommen war, und dessen Frau Priszilla. Klaudius (so in der Einheitsübersetzung; Anm. W.K.) hatte nämlich angeordnet, dass alle Juden Rom verlassen mußten.“ Die Nachricht aus Apg 18,2 scheint zu bestätigen, dass es sich in Rom tatsächlich um christologische Streitigkeiten in der jüdischen Gemeinde gehandelt hat, weil Aquila und Priszilla wenigstens in Korinth Anhänger Christi sind. „Chrestus“ in der Notiz des Suetonius ist wahrscheinlich eine Verschreibung von Christus, denn Chrestus (der Nützliche, Tüchtige) ist zwar ein verbreiteter (griechischer) Sklavename, aber als Name für einen Juden nicht belegt. Die später auftretende, von Chrestos abgeleitete Bezeichnung „Chrestianer“ für die Christen war im 1. bis zum 3. Jahrhundert durchaus üblich. Tacitus (Römische Annalen 15, 44) gebraucht sie, Tertullian (Apologeticum 3, 5) weiß um sie: „Christianus wird, wenn man es deuten will, vom Salben abgeleitet. Doch auch wenn es fälschlich ‚Chrestianus‘ von euch ausgesprochen wird – denn nicht einmal über den Namen seid ihr euch ganz klar ...“ „Chrestus“ wäre dann nicht die Bezeichnung einer tatsächlich aktuell in Rom agierenden Person, sondern der Hinweis auf das Objekt der Streitigkeiten. Das Claudiusedikt erging wohl im Jahr 49. Die auch in der Literatur erwähnte Jahreszahl 41 ist unwahrscheinlich¹²⁶.

f) Die Thallusfragmente

Ein sehr indirektes Zeugnis findet sich bei dem römischen oder samaritanischen Autor Thallus oder Thallos, der eine umfängliche dreibändige Geschichte des östlichen Mittelmeerraums vom Trojanischen Krieg bis in seine Gegenwart (etwa das Jahr 52 n. Chr.) verfasst hatte, von der aber nur wenige Fragmente bei anderen Autoren (als Zitate von ihm) überliefert sind¹²⁷. Wir wissen nicht einmal, wann genau dieser Thallus gelebt hat. Auch seine Volkszugehörigkeit (Römer, Samaritaner, vielleicht sogar Griechen) ist unklar.

¹²⁶ Für die Datierung des Judenedikts des Claudius auf 49: Klaus Rosen, Art. Claudius, in: LThK³ 2, 1215f, 1215. Für das Jahr 41 argumentiert Gerd Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel, Bd. 1: Studien zur Chronologie (FRLANT 123), Göttingen 1980, 18. 183–195 (mit Literatur).

¹²⁷ Theißen – Merz, Der historische Jesus, 91.

Jedenfalls erzählt der christliche Schriftsteller Julius Africanus (gestorben nach 240 n. Chr.) unter Bezugnahme auf Thallus von einer Sonnenfinsternis, die im Jahre 29 stattgefunden habe¹²⁸. Julius wehrt sich gegen die Meinung des Thallus, diese Sonnenfinsternis habe natürliche Ursachen gehabt; er stellt sie in den Zusammenhang seiner Darstellung der Ereignisse bei der Hinrichtung Jesu und erinnert daran, dass Jesus zum Paschafest, d.h. beim Frühlingsvollmond, gekreuzigt wurde. Bei Vollmond sei jedoch eine Sonnenfinsternis nicht möglich. Ob diese Sonnenfinsternis tatsächlich bei Thallus selbst ebenfalls im Zusammenhang der Kreuzigung Jesu diskutiert wurde oder ob Thallus überhaupt von Jesus gesprochen hat, wissen wir allerdings nicht.

g) Jüdische Quellen

1. Der wichtigste jüdische Zeuge für die geschichtlichen Geschehnisse und sozialen Verhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu ist Flavius Josephus (ca. 37/38–100 n. Chr.). Der Priestersohn und Pharisäer Josephus war im jüdisch-römischen Krieg zunächst jüdischer Befehlshaber in Galiläa und geriet im Jahr 67 in römische Kriegsgefangenschaft. Nachdem der Oberbefehlshaber der römischen Armeen in Judäa (und Galiläa), Titus Flavius Vespasian, Kaiser geworden war, wie es ihm Josephus prophetisch angekündigt hatte, ließ jener ihn frei¹²⁹. Josephus nahm den Namen Titus Flavius Josephus an und lebte als Schützling der Flavier, der damaligen römischen Kaiserdynastie, in Rom.

128 Felix Jacobi, Die Fragmente der griechischen Historiker, Zweiter Teil: Zeitgeschichte B. Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren, Zeittafeln, Nachdruck: Leiden 1962, 1157 (griechischer Text): „Diese Finsternis nennt Thallus im dritten Buch der Historien eine Sonnenfinsternis. Wie mir scheint, gegen vernünftige Einsicht.“

129 Vgl. Flavius Josephus, *De bello Judaico*. Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, hrsg. und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, Bd. 1, Darmstadt (1959) ²1962, 375–379 (= *Bellum III* 392–408). Offensichtlich (und für einen Juden außergewöhnlich) identifizierte Flavius Josephus Vespasian, den Befehlshaber Roms in Judäa, mit dem verheißenen jüdischen Messias (Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum* [Anm. 97], 23f). Ebd., 23²: „Wir müssen den weitverbreiteten Glauben in Rechnung stellen, bestätigt nicht nur durch Josephus (*Bellum IV* 312f.), sondern auch durch Tacitus (*Annalen V* 13) und Sueton (*Vita Vespasiani* 4), dass die heiligen Schriften der Juden auf den Beginn einer Weltherrschaft von Juda aus ‚genau zu dieser Zeit‘ hinweisen. Es gibt zwar keine präzise Zeitangabe in Gen 49,10, aber Josephus hebt an anderer Stelle (*Antiquitates X* 267) hervor, dass Daniel, anders als die übrigen Propheten, befähigt wurde, die Zeit anzugeben, zu welcher seine Voraussagen erfüllt würden.“ Die angeführten Schriftzitate sind Gen 49,10 („Nie weicht von Juda das Zepter, der Herrscherstab von seinen Füßen, bis du kommst, dem er gehört, dem der Gehorsam der Völker gebührt“) und Dan 9,24–27.

Zwei wichtige Geschichtswerke sind von ihm verfasst. Die erste Schrift heißt *Bellum Iudaicum* („Jüdischer Krieg“), eine Geschichte des jüdisch-römischen Krieges von 66–74, die mit dem Jahr 73 (dem Fall von Masada) abbricht und in sieben Büchern und in griechischer Sprache 75–79 erscheint. Die aramäische Urfassung von etwa 75 ist nicht erhalten. In den *Antiquitates Iudaicae* („Jüdische Altertümer“), die 93–94 griechisch veröffentlicht werden, beschreibt er in 20 Büchern die Geschichte des jüdischen Volkes von der Urzeit bis 66 n. Chr.

In der Darstellung des „Jüdischen Krieges“ wird Jesus nicht genannt. Zwei Erwähnungen Jesu finden sich in den „Jüdischen Altertümern“¹³⁰.

Flavius Josephus erzählt vom „Herrenbruder“ Jakobus (*Jüdische Altertümer* 20, 9, 1):

„Er (gemeint ist der damalige Hohepriester Ananus [Hannas der Jüngere], der in Lk 3,2, Joh 18,13 und Apg 4,6 erwähnt wird, der Gruppe der Sadduzäer angehörte und rechtlich gar keine Kompetenz hatte, in der Interimszeit zwischen dem Tod des römischen Prokurators Festus und dem Eintreffen des Nachfolgers Albinus, eine solche Entscheidung herbeizuführen, wie Flavius Josephus vermerkt; Anm. W. K.) versammelte ... den hohen Rat zum Gericht und stellte vor dasselbe den Bruder des Jesus, der Christus genannt wird, mit Namen Jakobus, sowie noch einige andere, die er der Gesetzesübertretung anklagte und zur Steinigung führen ließ.“ Im Grunde ist das die Bestätigung der schon im NT (Mk 6,3; Gal 1,19) berichteten Verwandtschaftsbeziehung des Jakobus (des Gerechten) zu Jesus.

Sehr diskutiert wird das „*Testimonium Flavianum*“, das Zeugnis des Flavius (Josephus), das sich ebenfalls in den „Jüdischen Altertümern“ (*Jüdische Altertümer* 18, 3, 3) findet¹³¹. Dort heißt es in allen heute existierenden Josephushandschriften (von denen allerdings keine vor dem 11. Jahrhundert entstanden ist):

¹³⁰ Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. Heinrich Clementz, 2 Teile in 1 Bd., Wiesbaden 1985. Die Zitate: Teil 2, 667 (= *Jüdische Altertümer* 20, 9, 1), und Teil 2, 515f (= *Jüdische Altertümer* 18, 3, 3).

¹³¹ Ernst Bammel, *Judaica. Kleine Schriften I* (WUNT 37), Tübingen 1986, 177–189 (= „Zum *Testimonium Flavianum*“). 190–193 (= „A New Variant Form of the *Testimonium Flavianum*“); Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (1937–1980), Berlin 1984, 679–703; Felix Scheidweiler, *Das Testimonium Flavianum*, in: ZNW 45 (1954) 230–243; Geza Vermes, *The Jesus Notice of Josephus Re-Examined*, in: JJS 38 (1987) 1–10.

„Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mensch, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. Er war nämlich der Vollbringer ganz unglaublicher Taten und der Lehrer aller Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnahmen. So zog er viele Juden und auch Heiden an sich. Er war der Christus. Und obgleich ihn Pilatus auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes zum Kreuzestod verurteilte, wurden doch seine früheren Anhänger ihm nicht untreu. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebend, wie gottgesandte Propheten dies und tausend andere wunderbare Dinge von ihm vorherverkündigt hatten. Und noch bis auf den heutigen Tag besteht das Volk der Christen, die sich nach ihm nennen, fort.“

An diesem Text ist manches schwierig. Die Aussage, dass Jesus auch „heidnische“ Jünger hatte, widerspricht allem, was wir sonst vom historischen Jesus wissen. Die Aussage über die besondere Gottesnähe Jesu („wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf“), das Christusbekenntnis („Er war der Christus“) und die Nachricht über die Auferstehung sind für einen Juden, der Josephus bis an sein Lebensende war, nicht vorstellbar. Offensichtlich enthält der Text zumindest christliche Interpolationen (wenn er nicht zur Gänze aus einer christlichen Quelle stammt). Wann ist diese Passage entstanden?

Eusebius von Caesarea zitiert in seiner Kirchengeschichte zu Beginn des 4. Jahrhunderts dieses „Zeugnis“ des Flavius Josephus¹³². Offensichtlich lag ihm ein entsprechender Text vor. Origenes dagegen schreibt in seiner Apologie gegen Kelsos (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts), dass Josephus *nicht* an Christus glaubte¹³³. Der Einschub muss also zwischen dem 3. und dem 4. Jahrhundert erfolgt sein.

132 Eusebius von Caesarea, h. e. I, II, 7f. Heinz Schreckenberg, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (LGHJ 5), Leiden 1972, 79–88, nennt weitere Zitate dieser Stelle bei Eusebius (etwa in der Demonstratio evangelica 3, 5, 105f) und bei anderen christlichen Autoren nach ihm.

133 Origenes, Contra Celsum I 47; vgl. Comm. in Mt X 17. Vgl. insgesamt: Wolfgang A. Bienert, Das Zeugnis des Josephus (Testimonium Flavianum), in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I (Anm. 117), 387–389.

In der Diskussion dieses Textes wurden drei Hypothesen vorgelegt¹³⁴. Die „Echtheitshypothese“ (immerhin vertreten von Leopold von Ranke oder Adolf von Harnack¹³⁵) hält die Passage für in wesentlichen Zügen authentisch. Die „Interpolationshypothese“ vermutet christliche Einfügungen. Die Vertreter stellen den gesamten Abschnitt als eine nachträgliche christliche Interpolation dar, die sich am Sprachgebrauch des Flavius Josephus orientierte und entweder die ganze Passage oder zentrale Aussagen in ihr hinzufügte. Die „Überarbeitungshypothese“ geht von einem Urtext des Flavius Josephus aus (für den verschiedene Rekonstruktionsversuche vorliegen), der durch einen christlichen Redakteur oder Glossator bearbeitet und für eine christliche Rezeption aufbereitet worden ist. Diese Hypothese wird heute von der Mehrheit der Forscher favorisiert¹³⁶. Dass vielleicht doch ein neutraler Text des Josephus zur Hinrichtung Jesu vorlag, der dann christlich überarbeitet wurde, scheint durch die Aussage belegt, Jesus habe Juden *und* „Heiden“ als Anhänger gehabt. Keine einzige christliche Quelle bestätigt diese Aussage, die aber gut zur Situation des Christentums (in Rom) zur Zeit des Flavius Josephus passt. Jedenfalls bringt Josephus (außer 20, 9, 1 und *vielleicht* in diesem Grundtext von 18, 3, 3) nirgendwo anders in den „Altertümern“ eine Erwähnung von Jesus oder den Christen.

Die uns heute zugängliche griechische Fassung des „Jüdischen Krieges“ (die aramäische Urfassung ist, wie gesagt, nicht erhalten) berichtet in der Darstellung der Vorgeschichte und des Ablaufes des Krieges nichts von Jesus oder von Christen. 1911 bis 1927 haben Alexander Berendts und Konrad Grass eine deutsche Übersetzung der *slawischen* Fassung der Bücher 1–4 des Jüdischen Krieges herausgegeben¹³⁷. In dieser slawischen Fassung (genauer gesagt: in

134 Vgl. Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 76–82.

135 Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, Bd. I/2, Leipzig 1883, 40f; Adolf Harnack, *Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus*, in: *IMWKT* 7 (1913) 1037–1068.

136 Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum* (Anm. 113), 29: „Wir können ... davon ausgehen, dass die Josephusstelle

a) keine Einfügung ist und

b) Josephus sie nicht in der Form verfasste, die uns heute vorliegt.“

Auch: Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 78–82.

137 Flavius Josephus, *Vom jüdischen Kriege*, Buch 1–4, nach der slawischen Übersetzung deutsch hrsg. und mit dem griechischen Text verglichen von Alexander Berendts und Konrad Grass, 2 Tle., Dorpat 1924. 1927 (Nachdruck in einem Bd.: Hildesheim 1979).

der altrussischen, entstanden im 11./12. Jahrhundert) gibt es vor allem im 2. Buch mehrere Passagen zu Jesus von Nazaret¹³⁸. Allerdings wird sein Name nicht genannt.

Die dort enthaltenen Informationen entsprechen im Wesentlichen dem Bericht der Evangelien, allerdings mit bemerkenswerten Nuancen. So wird gesagt, Jesus habe den Sabbat nicht gehalten. Er habe 150 Schüler und viele Hörer aus dem Volk gehabt. Pilatus habe ihn nicht verurteilen wollen, da er seine schwer erkrankte Frau geheilt habe. Aber die Gesetzesgelehrten hätten Pilatus mit 30 *Talenten* (!) bestochen, und so habe Pilatus ihn den Juden zur Kreuzigung überlassen. Er sei hingerichtet worden, weil die jüdischen Führer Angst hatten, es könne ein Aufstand gegen die Römer ausbrechen, der zu Repressalien der Besatzungsmacht führen werde. Berendts und Grass hielten die Jesuspassagen für authentisch, d.h. von Flavius Josephus selbst verfasst. Eine Variante ist die Auffassung, dass die Zusätze der slawischen Ausgabe von einem Juden nach 73 n. Chr. in den aramäischen Text des „Jüdischen Krieges“ eingefügt worden seien. Andere haben diese Deutung vehement bestritten und jede jüdische Autorenschaft, die auf eine frühe Zeit zurückgeführt werden könnte, abgelehnt. Im Grunde blieb die These von Berendts und Grass eine Minderheitenposition.

2. In der rabbinischen Tradition (von etwa 70–200 n. Chr.) wird Jesus polemisch gezeichnet¹³⁹. Es wird in der Forschung kontrovers diskutiert, ob die wenigen Nachrichten über Jesus aus den ersten beiden Jahrhunderten

138 Text z.B.: Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum* (Anm. 113), 33f. Andere Texte (bzw. Einschübe) zu Jesus und Johannes dem Täufer: ebd., 35–42.

139 Hintergrund: Nach 70 n. Chr. erfolgte die Kodifizierung kasuistischer Gesetze (religiöser Art), die bis ca. 200 n. Chr. abgeschlossen war. Die gesamte so zusammengefasste religiöse Gesetzgebung trägt den Namen Mischna. Eine parallele Zusammenfassung der Tradition aus demselben Zeitraum ist die so genannte Tosefta (wörtlich: „Ergänzung“). In den rabbinischen Schulen Palästinas und Babylons entstanden Kommentare (Gemara) zur Mischna. Mischna und Gemara zusammen heißen Talmud. Der Jerusalemer bzw. Palästinische Talmud (= die Mischna mit der Gemara der palästinischen Schulen) wurde etwa 350 n. Chr. abgeschlossen. Der umfangreichere Babylonische Talmud wurde etwa 500 n. Chr. schriftlich fixiert, aber noch bis in das 7. Jahrhundert fortlaufend redigiert. Die Zeit zwischen 70 und ca. 220 n. Chr. wird als tannaitische Periode bezeichnet, weil die Rabbiner jener Jahre „Tannaiten“ (Lehrer bzw. Repetitoren oder Tradenten) genannt wurden. Einführung: George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, 2 Bde., Cambridge, Mass. (1927) 71954. Aus der tannaitischen Periode sind die (wenn es sie überhaupt gibt) zuverlässigsten (oder wenigstens unter dem unmittelbaren Eindruck des Lebens Jesu und seiner ersten Jünger niedergeschriebenen) Nachrichten über Jesus zu erwarten. Angaben zur Sekundärlitera-

einigermaßen zuverlässige (dann aber sehr wenige) historische Reminiszenzen (in polemischer Überarbeitung) enthalten (so Joseph Klausner¹⁴⁰) oder ob erst von späteren jüdischen Bearbeitern der Name Jesu in Berichte aus dieser Zeit eingefügt worden ist, die ursprünglich über ganz andere Personen handelten (so Johann Maier¹⁴¹). Aufschlussreich ist der Traktat Sanhedrin (bzw. Synhedrin) (Anfang des 2. Jahrhunderts?) aus dem Talmud¹⁴²:

„Am Vorabend des Passahfestes henkte man Jesus. Vierzig Tage vorher hatte der Herold ausgerufen: Er wird zur Steinigung hinausgeführt, weil er Zauberei betrieben und Israel verführt und abtrünnig gemacht hat; wer etwas zu seiner Verteidigung zu sagen hat, der komme und bringe es vor. Da aber nichts zu seiner Verteidigung vorgebracht wurde, so henkte man ihn am Vorabend des Passahfestes.“ Im Anschluss wird erklärt, Jesus habe fünf (!) Jünger gehabt. Interessant ist, dass die Hinrichtung Jesu (im Einklang mit dem Bericht des Johannesevangeliums) auf den Vorabend des Passahfestes gelegt wird. Die Erwähnungen der „Verführung“ Israels, der Anstiftung zum Aufruhr und der Zauberei (so schon in der Beelzebulperikope: Mk 3,22) beschreiben aus jüdisch-polemischer Sicht Aspekte der Lehre und des Handelns Jesu¹⁴³. Als Todesart werden genannt Steinigung und Aufhängen (des Leichnams?). Die Suche nach Entlastungszeugen während eines Zeitraumes von 40 Tagen soll offensichtlich dem (christlichen) Vorwurf entgegenen, Jesus sei ein übereilter Prozess gemacht worden.

tur: Bruce, Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum (Anm. 113), 56; Theißen – Merz, Der historische Jesus, 82; speziell die Beiträge von Johann Maier: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (Anm. 37); Jüdische Auseinandersetzungen mit dem Christentum in der Antike (EdF 82), Darmstadt 1982.

140 Klausner, Jesus von Nazareth (Anm. 34), 17–57.

141 Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (Anm. 37), 219–237.

142 Der Babylonische Talmud, 12 Bde., neu übertragen v. Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929–1936. Der Traktat Sanhedrin ist abgedruckt in Bd. 8, 469–794; Bd. 9, 1–148. Der zitierte Text: Sanhedrin 43a (Bd. 8, 631f); auch: Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (Anm. 37), 219–237, 219f.

143 Klausner, Jesus von Nazareth (Anm. 34), findet in der Überlieferung des jüdischen Talmud in polemischer Seitenverkehrtheit (wenige) Hinweise auf Ereignisse, die in den Evangelien positiv dargestellt werden. Ausdrücklich nennt er den Vorwurf der Volksverführung, der Zauberei, der geringen Zahl der Jünger (fünf!) und der Hinrichtung (am Vorabend des Passah). Wenn die Historizität der Evangelienberichte gesichert ist, können die Talmudberichte zur Bestätigung dienen. Die Thesen des Buches „Toledot Jeschu“ dagegen enthielten keine historischen Informationen, sondern nur Hinweise, „wie die Juden vom 5. bis zum 10. christlichen Jahrhundert über Jesus, sein Leben und seine Lehre gedacht haben“ (ebd., 65).

Ein eigentliches „Leben Jesu“ sind die „Toledot Jeschu“ bzw. „Tol(e)doth Jeschu“ (Ursprünge, Anfänge oder Geschichte Jesu). Im AT meint „Toledot“ Stammbäume oder Geschlechtsregister. Wann dieses Buch verfasst wurde, ist unklar. Einige (z.B. Voltaire) datieren es – sicher zu Unrecht – auf das 1. Jahrhundert; wahrscheinlich stammt es aus der nachtalmudischen Zeit. Andere geben als Entstehungsdatum der Schrift das 3., 4. oder 5. Jahrhundert an, wieder andere verweisen auf das 11. Jahrhundert¹⁴⁴. Die Schwierigkeit einer genauen Datierung hängt mit der Eigenschaft dieser Werke zusammen. Es ist ein Stück jüdische „Untergrundliteratur“. „Eine feste, gleichsam kanonische oder autorisierte Fassung der Toledot Jeschu, auf die wir uns beziehen könnten, hat es nie gegeben; der Überlieferungszustand des Werkes befand sich ständig im Fluss. Wir verfügen nicht einmal über verlässliche alte Handschriften, sondern müssen mit Manuskripten und Drucken aus der Neuzeit arbeiten.“¹⁴⁵ Erwähnt wird es zum ersten Mal von Agobard von Lyon (gest. 840)¹⁴⁶. Diese jüdische Geschichte des Lebens Jesu ist ein sehr bitteres und polemisches Buch. Jesus stamme, heißt es dort, aus einer illegitimen Verbindung von Maria (Mirjam) und einem Mann namens Josef Panderi (bzw. Pandera), einem Juden niedriger Abstammung. Diese Ansicht begegnet schon bei Kelsos, einem Philosophen, der um 178 eine Streitschrift gegen das Christentum veröffentlicht und von einem Panthera spricht. Bei Kelsos ist dieser Panthera allerdings ein römischer Soldat¹⁴⁷. Weiter behauptet das Buch „Toledot Jeschu“, Jesus habe (durch missbräuchliche Verwendung des im Tempel verborgenen, aber von ihm aufgefundenen geheimen Gottesnamens) Zauberkünste gewirkt und sich als Messias ausgegeben; sei als falscher Prophet gesteinigt und „gehängt“ worden. Der jüdische Widersacher (hinter dem sich wohl Judas Iskariot verbirgt) habe den Leichnam aus dem Grab gestohlen, um einen möglichen Betrug der Jünger, die eventuell (ebenfalls durch Leichendiebstahl) eine „Auferstehung“ inszenieren wollten, von vornherein auszuschließen, und habe den Toten dann wieder präsentiert. Paulus,

¹⁴⁴ Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart (2002) ²2005, 269.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Günter Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung*. Tam ū-mū'ād. Einl., Text, Übers., Komm., Motivsynopse (WUNT 24), Tübingen 1982; Riccardo di Segni, *Il Vangelo del Ghetto. Le „storie di Gesù“: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica* (Magia e religioni 8), Rom 1985.

¹⁴⁷ Vgl. Origenes, *Contra Celsum* 1, 32f. 69. Vielleicht ist Panthera (bzw. sind die vergleichbaren anderen Formen Pandera oder Panderi) eine Verballhornung des griechischen „parthenos“ (junge Frau, Jungfrau) (vgl. Klausner, *Jesus von Nazareth* [Anm. 34], 24f).

Simon Kefas (Petrus) und Nestorius (!) werden als „Geheimagenten der jüdischen Seite“¹⁴⁸ in der Christusbewegung dargestellt, die selber jüdisch leben (ohne dass die Christen das bemerken) und die Christen dazu anstiften, den aus jüdischer Sicht notwendigen Trennungsprozess der frühen Kirche vom Judentum durchzusetzen. In der Aufklärung war die Schrift wegen ihrer Bestreitung der Gottheit Jesu sehr beliebt. Das gilt trotz des Faktums, dass dieses Buch die Wunder Jesu nicht – wie die Aufklärung – leugnet, sondern sie durch den Missbrauch des Gottesnamens oder durch Zauberei erklärt. Ob in dieser Schrift Erinnerungen an eine *zeitgenössische* jüdische Polemik gegen Jesus oder das frühe Christentum enthalten sind, ist möglich, jedenfalls nicht unwahrscheinlich. Sie wäre dann (ebenso wie die Talmudberichte) eine Gegenfolie zu der Darstellung der Evangelien.

Insgesamt geben also die außerbiblischen Quellen (soweit sie tatsächlich zeitgenössisch sind oder auf zeitgenössische Informationen zurückgehen) wenig her. Im Grunde sagen sie gemeinsam: Es hat in Judäa ein Jesus, der Christus genannt wurde (bzw. wird), gewirkt. Auf ihn berufen sich bis heute seine Anhänger. Die Historizität Jesu wird von allen vorausgesetzt. Einige der Quellen berichten von seinem gewaltsamen Tod. In der Begründung der Verantwortung dieses Todes unterscheiden sie sich.

Biblische Zeugnisse (zu einer Biographie Jesu)

In Frage kommen hauptsächlich die Evangelien, näherhin die Synoptiker Markus, Lukas und Matthäus.

a) Johannes

Das Johannesevangelium ist für Geschichtsinformationen eher sekundär bedeutsam. Es bietet unter den vier Evangelien eindeutig die am stärksten von der Auferstehung her gedeutete Darstellung Jesu von Nazaret, die noch dazu ganz bewusst von einer entschiedenen theologischen Vorentscheidung her interpretiert wird. Das zeigt schon der bekannte Johannes-Prolog (Joh 1,1–18), in dem Jesus mittels der Kategorie des „Logos“ (griechisch: Wort, Rede, Vernunftgrund) eingeführt wird. Dieser Begriff war in der damaligen

148 Klauck, Apokryphe Evangelien (Anm. 144), 277.

(hellenistisch-)jüdischen und griechischen Philosophie wohl vertraut. In einigen Punkten überliefert das Johannesevangelium allerdings Informationen, die durchaus historisch sein könnten:

- 1) Jesu erste Jünger waren ehemalige Jünger des Täufers Johannes (Joh 1,35–39).
- 2) Andreas, Petrus und Philippus kamen aus Betsaida (Joh 1,44).
- 3) Jesus hat bestimmte politische Hoffnungen geweckt. Auch seine Hinrichtung scheint aufgrund politischer Motive (und/oder Befürchtungen) veranlasst worden zu sein. Das ist im Johannesevangelium präziser formuliert als in den anderen Evangelien (Joh 6,15; 11,47–53; 19,12).
- 4) Das Johannesevangelium erzählt nicht von einem jüdischen Prozess gegen Jesus, sondern von einem Verhör vor dem Hohenrat, das dem Verfahren vor Pilatus erst den Weg bereitete (Joh 18,19–27; 18,28 – 19,16).
- 5) Im Zeitablauf, den das Johannesevangelium von der Passion und der Kreuzigung gibt, starb Jesus vor dem Passahfest (Joh 18,18; 19,31).

b) Paulus

Paulus oder auch die übrige neutestamentliche Briefliteratur handeln kaum über den irdischen Jesus. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen erscheinen hier keine Aussagen von Jesus selbst (sogenannte „Herrenworte“) oder Berichte über Jesus. Die meisten der „Herrenworte“, die Paulus zitiert, haben Parallelen in der synoptischen Jesusüberlieferung. Zu nennen sind hier das Ehescheidungsverbot (1 Kor 7,10f; vgl. Mk 10,11f), der Hinweis auf den Unterhalt (bzw. das Unterhaltsrecht) der Wandermissionare (1 Kor 9,14; vgl. Mt 10,10), die Deuteworte im Abendmahlsbericht (1 Kor 11,24f; vgl. Mk 14,22–24) und das Wort von der Reinheit aller Speisen (Röm 14,4; vielleicht eine Parallele zu Mk 7,15). Ob das in 1 Kor 14,34f an die Frauen gerichtete Schweigegebot ein derartiges „Herrenwort“ ist (in 1 Kor 14,37 heißt es „Gebot des Herrn“), wird diskutiert¹⁴⁹. Den Satz: „Meine Gnade genügt dir“

¹⁴⁹ Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente (TU NF 15, Heft 3/4), gesammelt und untersucht und in zweiter, völlig neu bearbeiteter, durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage hrsg. v. Alfred Resch, (Leipzig 1889; ²1906) Nachdruck: Darmstadt 1967, 31; Klaus Berger und Christiane Nord, in: Das neue Testament und frühchristliche Schriften, übersetzt und kom-

(2 Kor 12,9) überliefert Paulus als ein Wort des auferstandenen Herrn (also nicht des irdischen Jesus), das an ihn ergangen ist. Es kann also nicht zu den „Herrenworten“ des irdischen Jesus gerechnet werden. Gewöhnlich wird als eines der „Herrenworte“ die von Paulus bearbeitete Stelle in 1 Thess 4,15–17 betrachtet (obwohl auch hier die Möglichkeit zumindest erwogen werden könnte, ob Paulus an ein Wort des auferstandenen Herrn denkt):

„Denn dies sagen wir euch nach einem Wort des Herrn: Wir, die Lebenden, die noch übrig sind, wenn der Herr kommt, werden den Verstorbenen nichts voraushaben. Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen. Dann werden wir immer beim Herrn sein.“

c) Synoptiker

Allerdings hat das geschichtliche Interesse der Synoptiker eine Grenze, die es zu beachten gilt. Die Synoptiker (wie auch das Johannesevangelium) bieten kein Leben Jesu von der Geburt bis zum Tod. Im Mittelpunkt ihres Interesses steht das öffentliche Wirken Jesu von der Taufe durch Johannes bis zum Kreuz. Bei Mk ist dies ganz deutlich. Mt und Lk schicken zwar ihren Darstellungen eine sogenannte „Kindheitsgeschichte“ voraus und bringen damit ein gewisses biographisches Interesse zum Ausdruck, aber die Aufmerksamkeit ist dort fast ausschließlich auf die Geburt gerichtet. Im Übrigen sind diese beiden Kindheitsgeschichten so stark von biblisch-theologischen Motiven durchsetzt, dass sie als historische Quellen kaum verwertet werden können. Gerade Auskünfte, die für eine Biographie wichtig wären, werden nicht gegeben, etwa Angaben zu seiner Erziehung, Jugend, Berufsausbildung, seinem Aussehen usw. Sie fehlen überhaupt grundsätzlich in den biblischen Quellen. Später werden sie indes reichlich nachgeliefert, vor allem in apokryphen Evangelien und Apostelakten, die sich intensiv mit diesen Themen beschäftigen (und deren „Informationen“ von frühchristlichen Autoren seit

mentiert v. dens., Frankfurt ⁶2003, 107⁴¹, halten den Spruch (unter Verweis auf 1 Kor 14,37) für ein „Herrenwort“ bzw. „eine auf Jesu zurückzuführende Tradition“. Klauck, Apokryphe Evangelien (Anm. 144), 19, bestreitet das.

dem 2. Jahrhundert übernommen werden)¹⁵⁰. Das Faktum, dass diese apokryphen Schriften nicht in den Kanon aufgenommen wurden, lässt erkennen, was den ersten Christen an der Person Jesu wichtig war – und was nicht. In den apokryphen Evangelien wird über Jesu Äußeres, seine Kleidung, seine Ess- und Trinkgewohnheiten berichtet. Er sei in seiner Speiseaufnahme ein konsequenter Vegetarier gewesen und habe sich auch des Weingenußes enthalten, sagen einige (vor allem gnostizistisch oder von frühchristlichen radikalen Sekten geprägte) Apokryphen, während andere Schriften (wohl in Erinnerung an das letzte Abendmahl) beides bestreiten¹⁵¹. Die Auskünfte über Jesu Äußeres in diesen Schriften lehnen sich an alttestamentliche Bibelstellen an. So wird im Anschluss an Jes 53,2f (der Prophet beschreibt den Gottesknecht: „Er hatte keine schöne und edle Gestalt, ... ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut“) beteuert, dass er keine auffällige Erscheinung, ja hässlich gewesen sei. Unter Bezug auf Ex 2,2 (Mose war „ein schönes Kind“ – und Mose gilt als Vorläufer und typologisch als Hinweis auf Jesus) wird dagegen in anderen Texten behauptet, er sei von eindrucksvollem Aussehen gewesen. Apokryphe Apostelakten nennen ihn mehrfach den „Schönen“¹⁵². Origenes streitet mit Kelsos über die äußere Erscheinung Jesu¹⁵³. Diese Beschreibungen sind selbstverständlich allesamt ohne jeden historischen Wert.

Aus den Evangelien unmittelbar ein Itinerar, d.h. ein Verzeichnis der Reisen und der Aufenthaltsorte in der historischen Abfolge, oder eine Chronik Jesu abzuleiten, ist wohl nicht möglich. Eindeutig und in der historisch-kritischen Forschung gesichert ist allerdings der Schwerpunkt seines Lebens und Wirkens in Galiläa, im Land am See Gennesaret. Die Synoptiker berichten, Jesus sei nur ein einziges Mal – zu seinem Leidenspassahfest – während seines öffentlichen Auftretens nach Jerusalem gegangen. Auch das könnte ein künstlicher Rahmen sein. Eine Ausnahme bildet vielleicht der Passionsbericht. Er bietet konkrete Personennamen (Kajafas, Pilatus, Simon von Cyrene, Josef von Arimathäa, die Namen der Frauen unter dem Kreuz),

150 Walter Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, (Tübingen 1909) Nachdruck: Darmstadt 1967, 311–328.

151 Ebd., 319–323.

152 Act. 10. 73f; Act. Thom. 80.149. Vgl. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Anm. 150), 311–313.

153 Origenes, *Contra Celsum* 6, 75.

topographische Angaben (Getsemani, Lithostroton, Golgota) und eine echte Folge von Ereignissen (letztes Mahl, Verhaftung, Verhör bzw. Prozess, Hinrichtung am Kreuz, Entdeckung des geöffneten Grabes) in *allen* Evangelien.

Insgesamt überliefern die drei synoptischen Evangelien ein recht geschlossenes Bild der Person Jesu und seiner Lehre. Er erscheint als ein Prediger der Endzeit, der durch Worte (Gleichnisse) und Taten (Wunder) die hereinbrechende Herrschaft („Basileia“) Gottes verkündet, die sich als Gottes Zuwendung zu den Armen und Sündern darstellt. Wenn die Zwei-Quellen-Theorie der Entstehung der synoptischen Evangelien vorausgesetzt wird, erklärt sie auch die relative Geschlossenheit des synoptischen Jesus-Bildes. Die Theorie besagt in ihrer Grundform, dass Mk das älteste Evangelium war. Mk (oder ein leicht bearbeitetes Markusevangelium) liegt Mt und Lk als gemeinsame Quelle zugrunde. Eine weitere gemeinsame Quelle von Mt und Lk ist die wissenschaftlich postulierte Redenquelle „Q“, die sich aus den beiden Evangelien rekonstruieren lässt. Daneben enthalten Mt und Lk jeweils noch eigenständiges Sondergut. Das heißt: In den synoptischen Evangelien liegt ein Jesus-Bild vor, das aus vier unabhängigen Traditionen besteht. Es ist ausgesprochen bemerkenswert, dass das Jesus-Bild in allen diesen Schichten, die sehr alt sind, sachlich übereinstimmt. Diesem Geschichtsbild hat Klaus Berger widersprochen¹⁵⁴. Er datiert Joh und Mk als die beiden frühesten Evangelien und bezeichnet das Jesus-Bild des Joh als komplementär zu dem der Synoptiker. Eine breite Zustimmung hat diese These nicht gefunden. Die überwiegende Mehrheit der Forscher bezieht sich für die Suche nach dem historischen Jesus vorrangig auf die Synoptiker.

Christliche Schriften außerhalb des Kanons des Neuen Testaments

Als Quellentexte für eine Biographie kommen in Frage die Apostolischen Väter, das „Diatessaron“ und die apokryphen Evangelien (unter Einschluss anderer apokrypher Schriften). Der griechische Begriff „apokryphos“ (verborgen, versteckt, heimlich) erscheint wohl zum ersten Mal als literarische Bezeichnung im Zusammenhang mit gnostischen Werken. Dort bezeichnet er „geheime“ Texte, die nur einem bestimmten Personenkreis zugänglich oder verständlich sind. Bei der Übernahme dieses Begriffs durch

¹⁵⁴ Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997.

großkirchliche (patristische) Autoren wird er deshalb vielfach negativ besetzt zur Kennzeichnung „häretischer“ Verlautbarungen. In der theologischen Literatur wird „apokryph“ heute zumeist wertfrei verwendet, im Sinne von „nicht zum Kanon gehörig“. Der Kanon der 27 Schriften des NT hat sich in der Christentumsgeschichte etwa bis 400 n. Chr. durchgesetzt (zum ersten Mal werden alle 27 Schriften exklusiv im Osterfestbrief des Athanasius von 367 genannt), obwohl noch etwa im Osten jahrhundertlang die Offenbarung bzw. Apokalypse des Johannes und in der Bibelreflexion Martin Luthers z.B. der Jakobusbrief umstritten waren¹⁵⁵. Entscheidend für die Aufnahme einer bestimmten Veröffentlichung in den Kanon war nicht immer das Alter. Das wohl ausschlaggebende Kriterium für die „Kanonizität“ war die Verwendung in der Liturgie, d.h. im Gottesdienst der Gemeinden. Die im Rahmen dieses Prozesses ausgegrenzten Schriften des frühen Christentums heißen „neutestamentliche Apokryphen“.

a) Nicht zu den „Apokryphen“ im technischen Sinn gehören frühe Texte der Urkirche, die seit der Neuzeit unter dem Namen „Apostolische Väter“ zusammengefasst werden. Im Jahr 1672 wurde eine Sammlung veröffentlicht, die diesen Titel trug. In der ersten (1904) und in der zweiten Auflage (1924) der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher weiter betreuten Quellensammlung „Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung“ (2 Bde., 5. Auflage Tübingen 1987, 1989) waren die Hauptwerke der „Apostolischen Väter“ noch zu den „Apokryphen“ gezählt worden. Ab der dritten Auflage sind sie dann nicht mehr in der Sammlung verzeichnet. Diese Beobachtung macht darauf aufmerksam, dass es sich bei diesen Bezeichnungen und Zuschreibungen wesentlich um wissenschaftliche Vereinbarungen handelt. Seit dem 19. Jahrhundert zählt man zu den „Apostolischen Vätern“ vor allem den 1. Klemensbrief, die Ignatiusbriefe, den Polykarpbrief, die Didache (die Zwölf-Apostel-Lehre), den Barnabasbrief, den 2. Klemensbrief, den

155 Eine lehramtliche Festschreibung des Kanons des NT (und des christlichen AT) und der Verwerfung apokrypher Schriften findet sich im „Decretum Gelasianum“, das seit dem 7. Jahrhundert Papst Gelasius (492–496) zugeschrieben wird und das teilweise vielleicht auf Papst Damasus (366–384), aber auch auf Bearbeitungen des ausgehenden 5. oder des beginnenden 6. Jahrhunderts zurückgeht. Das „Decretum Gelasium“ ist ein „Dokument für den Abschluss der Kanonentwicklung“. Es listet in Kapitel 2 alle 27 Schriften des kanonischen NT auf. „Der späteste erwähnte apokryphe Autor ist der Mönch Petrus von Alexandria (+ 489).“ Vgl. Georg Röwekamp, Art. Decretum Gelasianum, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, hrsg. v. Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg 1999, 160.

Diognetbrief und den Hirten des Hermas¹⁵⁶. Vereinzelt sind in diesen Schriften Worte Jesu oder Hinweise auf seine Person und sein Handeln enthalten, die nicht in den kanonischen Texten des NT zu finden sind.

b) Ende des 2. Jahrhunderts (vor 172 n. Chr.?) hat der syrische Theologe Tatian das sogenannte „Diatessaron“ verfasst, das in zahlreiche Sprachen (unter anderem auch in das Armenische, Georgische, Persische, Türkische und Arabische) übersetzt wurde und in der syrischen Kirche bis ins 5. Jahrhundert kanonische Geltung besaß¹⁵⁷. Der syrische Text ist leider nicht erhalten. Aus Rekonstruktionsversuchen ergibt sich, dass Tatian in den Rahmen des Joh synoptische, aber auch apokryphe Passagen eingefügt hat¹⁵⁸. Es handelt sich um eine harmonisierende Darstellung des Evangelienstoffes, die manche Widersprüche der kanonischen vier Evangelien vermittelt. Es ist unstrittig, dass das „Diatessaron“ im arabischen Raum unter den Christen bis zu Muhammads Zeit verbreitet war (und durchaus die kanonischen Evangelien ersetzt hat). Tatian schloss sich am Ende seines Lebens der Bewegung der „Enkratiten“ an, deren führender Vertreter er war. Sie bildeten eine asketische Gruppe und forderten von jedem Christen Enthaltensamkeit von Fleisch und Wein (Tatian hat offensichtlich sogar den Messwein durch Wasser ersetzt) und den Verzicht auf die Ehe.

c) Die im eigentlichen Sinn „neutestamentlichen Apokryphen“ sind Schriften, die den literarischen Gattungen des NT folgen, also Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen¹⁵⁹. Als mögliche Quellentexte

156 Gewöhnlich werden ein Fragment des Quadratus (bei Eusebius von Caesarea, h.e. 4, 3, 1 überliefert) und ein nur in Bruchstücken erhaltenes Werk des Papias („Darstellung der Herrenworte“) ebenfalls zu den Apostolischen Vätern gerechnet. Vgl. Georg Schöltgen, Art. Apostolische Väter, in: LThK³ 1, 875. Zu Fragen der Verfasserschaft, der Datierung und des Inhalts dieser Schriften: Philipp Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin (1975) ⁴1978; Lexikon der antiken christlichen Literatur (Anm. 155).

157 Tatian Diatessaron, aus dem Arabischen übersetzt v. Erwin Preuschen, mit einer einleitenden Abhandlung und textkritischen Anmerkungen hrsg. v. August Pott, Heidelberg 1926. Vgl. Marie-Emile Boismard, Le Diatessaron: De Tatian à Justin (EtB 15), Paris 1992; William L. Petersen, Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship (Svlg Chr 25), Leiden 1994.

158 James H. Charlesworth, Tatian's Dependence upon Apocryphal Traditions, in: HeyJ 15 (1974) 5–17.

159 Textausgabe: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1 (Anm. 117). Eine Einführung in die Literatur: Klauck, Neutestamentliche Apokryphen (Anm. 144).

einer Biographie werden unter den neutestamentlichen Apokryphen vor allem apokryphe Evangelien herangezogen. Apokryphe Evangelien, also außerbiblische frühchristliche Schriften, die sich an die Gattung „Evangelium“ anlehnen und durch Titel und Inhalt beanspruchen, den kanonischen Evangelien gleichwertig (oder sogar überlegen) zu sein oder diese ergänzen zu wollen (etwa mit Berichten über die Kindheit Jesu oder seine Passion und Auferstehung), sind entweder ältere (und fragmentarisch erhaltene) Evangelien, die wie die kanonischen Evangelien Jesustraditionen sammelten, oder Evangelien, die die kanonischen Evangelien erklären (und unter Umständen ergänzen) wollten, oder Evangelien, die entweder im Rückblick auf die späteren großkirchlichen Entscheidungen gruppenspezifische („häretische“) Ansichten vertraten oder in ausdrücklicher Konkurrenz zu den kanonischen Evangelien eine andere (vor allem gnostizistisch begründete) Botschaft Jesu als die „eigentliche“ Lehre des Christentums proklamierten. Zu dieser letzten Gruppe gehören etwa das „Evangelium der Wahrheit“ und die Evangelien „des Philippus“, „der Maria (von Magdala)“ oder „des Judas“. In der Regel werden hier gnostizistische Geheimlehren entfaltet. Jesus nimmt in diesen Schriften gewöhnlich einen Jünger (bzw. in der Gestalt Marias von Magdala eine Jüngerin) beiseite und polemisiert gegen die anderen Jünger, die nichts verstehen, sondern den (unerträglichen) Schöpfergott dieser Welt anrufen (anstelle des „anderen“ guten Gottes jenseits des Universums). Die Materie, die das „göttliche“ Energiepartikel in bestimmten auserwählten Menschen (zu denen Jesus und der jeweilige Lieblingsjünger zählen) gefangen hält, muss überwunden und verlassen werden, behaupten diese Schriften. Schon sehr früh wegen gnostizistischer Tendenzen verdächtigt und dann aus dem Kanon ausgegrenzt wurden das „Thomasevangelium“ (Mitte des 2. Jahrhunderts wohl in Syrien zusammengestellt, wobei einige Texte durchaus bis ins 1. Jahrhundert zurückreichen können; wiederentdeckt um 1945 in Nag Hammadi; der Text besteht aus 114 Logien Jesu), der „Dialog des Erlösers“ (die Schrift ist teilweise stark beschädigt; eine Sammlung von fünf verschiedenen Quellen, ebenfalls in Nag Hammadi gefunden, die vermutlich im 2. Jahrhundert von einem Redaktor zusammengestellt wurden; Jesus erscheint mit dem Titel „Soter“, Erlöser)¹⁶⁰, das

160 Die literarische Form „Dialog“ ist typisch für gnostizistische Offenbarungsschriften. Vgl. Georg Röwekamp, Art. Apokryphe Schriften, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur (Anm. 155), 38–41, 39.

„Ägypterevangelium“ (wird bei Klemens von Alexandria erwähnt und teilweise zitiert; es handelt sich um einen Dialog Jesu mit Salome; bei Origenes wird die Schrift schon abgelehnt; Entstehungsort und Zeit sind unklar, vielleicht erste Hälfte des 2. Jahrhunderts)¹⁶¹, das „Geheime Markusevangelium“ (wird in einem angeblichen Brief des Klemens von Alexandria an einen gewissen Theodor zitiert; vielleicht aus dem 2. Jahrhundert)¹⁶², und das „Petrusevangelium“ (Anfang/Mitte des 2. Jahrhunderts vielleicht in Syrien; wird von Origenes erwähnt, bei Eusebius als nicht anerkannt notiert¹⁶³). Einige dieser Texte (das „Ägypterevangelium“, das „Geheime Markusevangelium“, das „Petrusevangelium“) sind nur in kleinen Teilen erhalten.

Keinem heute bekannten Evangelium sind verschiedene Fragmente auf Papyri zuzuordnen¹⁶⁴.

Wieder andere Fragmente werden gewöhnlich drei judenchristlichen Evangelien (manche Forscher sprechen nur von einem) zugeschrieben, die von christlichen Autoren Ende des 2./Anfang des 3. Jahrhunderts erwähnt werden, aber in ihrer Gesamtheit nicht erhalten sind, nämlich das „Ebionäerevangelium“ (eine Harmonisierung der synoptischen Evangelien ohne Bezug auf Joh, Auslassung der Kindheitsgeschichte wegen der Ablehnung der Jungfrauengeburt, adoptianistisches Verständnis der Gottessohnschaft?)¹⁶⁵, das „Hebräerevangelium“ (mit bewusster Heraus-

161 Zu unterscheiden davon ist das „Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes“ (in zwei Codices von Nag Hammadi) eines angeblichen Autors Seth. Vgl. Georg Röwekamp, Art. Ägypterevangelium, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur (Anm. 155), 6. Die Schrift stammt aus dem 2./3. Jahrhundert.

162 Entdeckt 1958 in einer Handschrift des 17. Jahrhunderts aus dem Mar-Saba-Kloster bei Jerusalem; vgl. Georg Röwekamp, Art. Marcus-Literatur, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur (Anm. 155), 423.

163 Eusebius von Caesarea, h. e. 3, 3, 2; 3, 25, 6; 6, 12, 3–6. Dazu: Georg Röwekamp, Petrus-Literatur, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur (Anm. 155), 495–498, 495.

164 Oxyrhynchos-Papyrus 840, Papyrus Egerton 2, Oxyrhynchos-Papyrus 1224, Papyrus Cairensis 10735, das sogenannte Fajjumfragment, der Straßburger koptische Papyrus, Fragmente des „Geheimen Evangeliums nach Markus“. Vgl. Joachim Jeremias und Wilhelm Schneemelcher, Fragmente unbekannter Evangelien, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1 (Anm. 117), 80–92.

165 Georg Röwekamp, Art. Ebionäerevangelium, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur (Anm. 155), 185.

stellung des Herrenbruders Jakobus, der beim Letzten Mahl Jesu zugegen ist, Jesus als Sohn des Geistes, der mit der Mutter Jesu identifiziert wird)¹⁶⁶ und das „Nazoräerevangelium“ (als Weiterentwicklung des Mt?)¹⁶⁷.

Wegen ihrer Bedeutung für die Kindheitsgeschichte Jesu im Koran sind verschiedene Kindheitsevangelien zu nennen¹⁶⁸. Eine (auch im Blick auf die Kindheitsgeschichte des Koran) besondere Rolle spielt das (so der neuzeitliche Titel) „Protevangelium des Jakobus“ (ursprünglich hieß die Schrift wohl „Geburt Marias“)¹⁶⁹. Der Text findet sich in einem griechischen Papyrus des 3./4. Jahrhunderts, der die erweiterte Fassung eines griechischen Urtextes ist, in dem wohl auch ältere Stücke eingearbeitet sind. Der Autor gibt sich als „Herrenbruder“ Jakobus aus. Dieser Urtext ist wohl in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Ägypten verfasst worden. Das Legendengut ist dann in das Evangelium des „Pseudo-Matthäus“ (im 7. oder wohl wahrscheinlicher erst im 8./9. Jahrhundert) eingegangen. Im Mittelpunkt steht Maria. Berichtet werden (unter Bezug auf alttestamentliche Motive) die wunderbare Geburt Marias als Tochter von Anna und Joachim, ihre Jugend im Tempel, die Übergabe an Josef, die Verkündigung während ihrer Anfertigung des Tempelvorhanges, die Verteidigung gegen den Vorwurf der Unzucht und die Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit auch bei der Geburt Jesu. Viele dieser Motive erscheinen wieder im Koran.

Ebenfalls zu den Kindheitsevangelien gehört das „Kindheitsevangelium des Thomas“¹⁷⁰. Es ist in mehreren (durchaus voneinander abweichenden) Fassungen griechisch, lateinisch und in orientalischen Sprachen überliefert und stammt wohl vom Ende des 2. Jahrhunderts. Es erzählt in märchenhafter Form spektakuläre Wundergeschichten, die der Jesusknabe zwischen seinem fünften und zwölften Lebensjahr vollbracht haben soll. Das

166 Georg Röwekamp – Peter Bruns, Art. Hebräerevangelium, in: ebd., 276.

167 Roman Hanig, Art. Nazoräerevangelium, in: ebd., 448f. Ein Überblick über die Hinweise auf diese judenchristliche Evangelienliteratur in der Patristik: Albertus F. J. Klijn, *Jewish Christian Gospel Tradition* (SVigChr 17), Leiden 1992.

168 *Evangelia infantiae apocrypha*. Apokryphe Kindheitsevangelien (FC 18), übersetzt und eingeleitet v. Gerhard Schneider, Freiburg 1995.

169 Vgl. Peter Bruns, Jakobus (d. J.)-Literatur, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Anm. 155), 325–327, 325.

170 Peter Bruns, Art. Thomas-Literatur, in: ebd., 604f, 605.

Kind Jesus muss nicht an Weisheit zunehmen (gegen Lk 2,51), sondern zeigt sich von Anfang an als Träger des göttlichen Wissens in all seiner Fülle (und stürzt damit alle seine menschlichen Lehrer in Verlegenheit).

Ein anderes Exempel bietet das „Arabische Kindheitsevangelium“¹⁷¹. Es stammt wohl im Kerntext aus dem syrischen Raum; dieser Grundstock ist im 5. Jahrhundert verfasst worden. Vollständig ist es nur in arabischer Sprache erhalten. Mirakelhaft wird u. a. die Kindheit Jesu in Ägypten erzählt.

In gewisser Weise gehören zu den Berichten über die Kindheitsgeschichte Jesu auch Texte der Marien-Literatur¹⁷². Die Informationen, die diese nicht im Kanon des NT enthaltenen Schriften zu einem *Leben* Jesu geben, werden von der heutigen Forschung als historisch nicht sehr zuverlässig betrachtet.

d) Agrapha

Etwas anders ist die Situation bei der Suche nach so genannten „Agrapha“ (von dem griechischen Wort „agraphos“ = ungeschrieben). „Agrapha“ sind zunächst mündlich überlieferte und dann in frühchristlichen Schriften außerhalb des NT, d.h. bei den Apostolischen Vätern, in (im neutralen Sinn) apokryphen anderen Schriften oder in Kirchenvätern, *und* im NT außerhalb der Evangelien zitierte Jesusworte. Vereinzelt kommen als Quelle auch neutestamentliche Handschriften in Frage, die manchmal neben Textvarianten zusätzliche Worte Jesu enthalten. Manche Autoren ziehen auf der Suche nach „Agrapha“ auch den Talmud und muslimische Autoren heran. Speziell in der muslimischen Mystik finden sich Aussprüche Jesu, die nicht in den Evangelien überliefert sind.

Die Worte Jesu wurden zunächst mündlich tradiert. Manches ist sicher verlorengegangen. Dass es solche „Agrapha“ gab, scheint Apg 20,35 zu beweisen. Hier zitiert Paulus ein „Herrenwort“: „Geben ist seliger als Nehmen“, das sich in den Evangelien nicht findet, sehr wohl aber bei vorchristlichen griechischen (!) Schriftstellern. Als weitere mögliche „Herrenworte“ sind in den kanonischen Schriften der Bibel 1 Thess 4,15–17, 1 Kor 2,9 („Wir verkündigen,

171 Peter Bruns, Art. Arabisches Kindheitsevangelium, in: ebd., 48.

172 Peter Bruns, Art. Marien-Literatur, in: ebd., 425f. Dazu gehören „Transitus sive Dormitio Mariae“, „Lamentatio Mariae“, „Geschichte der seligen Jungfrau Maria“ und „Genna Marias“.

wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“) und (in der Paulusschule) Eph 5,14 („Alles Erleuchtete aber ist Licht“) vermutet worden. Paulus spielt vereinzelt auf weitere „Herrenworte“ an (etwa in 1 Kor 1–4 oder in Röm 13). Einiges wurde sekundär an den Text der kanonischen Evangelien angehängt. Die Perikope Joh 7,53–8,11 (Jesus und die Ehebrecherin) findet sich nicht in den ältesten Handschriften des Johannesevangeliums. Ein anderes Beispiel für ein Jesuswort, das nicht im heutigen NT steht, ist vielleicht die Perikope vom Mann, der am Sabbat arbeitete (in Kodex D anstelle von Lk 6,5): „An demselben Tag sah er einen Mann am Sabbat eine Arbeit tun. Da sagte er zu ihm: Mensch! Wenn du weißt, was du tust, bist du selig. Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht oder ein Übertreter des Gesetzes.“ Einen Klassiker der Forschung nach „Agrapha“ hat Joachim Jeremias geschrieben¹⁷³.

Im Wesentlichen bieten diese Stellen, wenn sie überhaupt in der Forschung als echte Jesusworte anerkannt werden, kein neues Material, das das Jesus-Bild grundsätzlich in Frage stellt, das durch historische Rückfrage aus den Synoptikern zu gewinnen ist. Die beiden Veröffentlichungen von John Dominic Crossan (Was Jesus wirklich lehrte. Die authentischen Worte des historischen

173 Joachim Jeremias, *Unbekannte Jesusworte* (GTB 376), Gütersloh 1963. Er erwähnt aus der jüdischen Talmudliteratur eine mögliche ursprüngliche aramäische Fassung von Mt 5,17 (ebd., 30¹²²) und aus der muslimischen Tradition das Jesuswort von der Welt als Brücke, das sehr alt, aber wohl nicht authentisch ist (ebd., 105–110). Einige Agrapha, die Jeremias für authentisch hält:

„Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe; und wer mir fern ist, ist dem Königreich fern“ (ebd., 65).

„Niemand kann das Himmelreich erlangen, der nicht durch Versuchung ging“ (ebd., 71).

„Es wird Spaltungen geben und Parteihader“ (ebd., 74).

„Die mit mir sind, haben mich nicht verstanden“ (ebd., 87).

„Und nur dann sollt ihr fröhlich sein, wenn ihr auf euren Bruder mit Liebe blickt“ (ebd., 88).

„Und betet für eure Feinde. Denn wer nicht gegen euch ist, ist für euch. Wer heute fern steht, wird morgen nahe sein“ (ebd., 91). Andere Beispiele: Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 65–68; Klauck, *Apokryphe Evangelien* (Anm. 144), 18–33.

Beispiele von Worten, die Jesus im Islam zugeschrieben werden (und sich nicht im NT finden): Michael Asin y Palacios, *Logia et agrapha domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*, in: PO 13,3 (1919) 327–431; 19,4 (1926) 528–624; Tarif Khalidi, *Der muslimische Jesus. Aussprüche Jesu in der arabischen Literatur*, Düsseldorf 2002. Ein Exempel aus einer muslimischen Sammlung des 9. Jahrhunderts (ebd., 109) (= Nr. 91): „Jesus begegnete einem Mann und fragte ihn: ‚Was tust du?‘ ‚Ich gebe mich Gott hin‘, gab dieser zur Antwort. Jesus fragte: ‚Wer kümmert sich um dich?‘ ‚Mein Bruder‘, erwiderte er. Jesus sagte: ‚Dein Bruder ist Gott ergebener als du.‘“ Vgl. auch Johannes B. Bauer, Art. Agrapha, in: LThK³ 1, 246f.

Jesus, München 1997) und Gerd Lüdemann (Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat, Lüneburg 2000), die beanspruchen, kanonische *und* außerkanonische Literatur *gleichermaßen* bei der Rekonstruktion des Jesus-Bildes zu Rate zu ziehen, liefern keine zusätzlichen Informationen, die über das aus den Synoptikern zu gewinnende Jesus-Bild hinausgehen (oder einen Fortschritt gegenüber der Liberalen Leben-Jesu-Forschung darstellen).

4.3.2. Kriterien zur Entdeckung eines historischen Gesamtbildes

Die wichtigsten Quellen einer Biographie Jesu sind die synoptischen Evangelien. Allerdings ist es nicht möglich, die in ihnen überlieferte Darstellung wörtlich und ohne Übersetzung (geradezu im Sinne eines Polizeiprotokolls) zu übernehmen. Ein erstes Problem ist schon die Sprache. Der Jesusstoff, d.h. tradierte Handlungen und Worte, wurde zunächst mündlich weitergegeben. Jesus bediente sich seiner Muttersprache Aramäisch oder, genauer gesagt, des galiläischen Dialekts des Aramäischen (wobei durchaus darüber spekuliert werden kann, ob er auch das Griechische und das Hebräische beherrscht habe)¹⁷⁴. An diesem Dialekt – charakterisiert durch eine ungenaue Artikulation der Kehllaute – konnten die Galiläer in Jerusalem erkannt werden (Mt 26,73: Petrus). Jesus hieß in seiner eigenen Sprache Jeschua, seine Mutter Mirjam. Jesus und Maria sind später vorgenommene Gräzisierung. Die kanonischen Evangelien sind auf Griechisch abgefasst. In griechischer Übersetzung geht manchmal die Pointe des Aramäischen verloren. Auf Griechisch funktioniert z.B. das Wortspiel Mt 16,18 („Du bist Petros, und auf dieser Petra werde ich ...“) nicht ganz; auf Aramäisch würde es funktionieren („Du bist Kepha, und auf dieser Kepha werde ich ...“), *wenn* Mt 16,18 ein Wort des historischen Jesus ist. Hat Jesus selbst Griechisch gesprochen? Das ist nicht ausgeschlossen. In Galiläa war das Griechische, zumal in den beiden größten Städten Sepphoris und Tiberias, durchaus vertraut. Caesarea Philippi war eine griechische Siedlung, Betsaida (genauer: Betsaida Julia) war zweisprachig. Zwei der Zwölf tragen einen griechischen Namen: Andreas und Philippus. Auch Simon ist die gräzisierte Fassung des jüdischen Namens Symeon. Andererseits hat Jesus während seiner Verkündigungstätigkeit die Wohnorte der Griechischsprechenden konsequent gemieden.

¹⁷⁴ Gustaf Dalman, Jesus – Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz, (Leipzig 1922) Nachdruck: Darmstadt 1967.

Trotz aller Probleme des Überlieferungsprozesses, der Sprache und der Übersetzung der ursprünglichen Rede Jesu vom Aramäischen ins Griechische, der theologischen Überhöhung des Jesusstoffes nach Ostern usw. bleiben die (synoptischen) Evangelien die entscheidende Quelle für unser Wissen um den historischen Jesus. Im Unterschied zu den letzten Jahrzehnten des 19. und der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts sind die Historiker und Exegeten heute zuversichtlicher, was ein historisches Wissen von Jesus betrifft.

Die Forschung der letzten 50 Jahre hat folgende Kennzeichen oder Kriterien zusammengestellt, die bei der Suche nach einem Gesamtbild des historischen Jesus weiterhelfen sollen¹⁷⁵:

a) Das „Unähnlichkeitskriterium“

Eine Tradition ist dann auf Jesus zurückzuführen, wenn sie weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann. Ernst Käsemann hat gemeint, dies sei das einzig gültige und entscheidende Kriterium, das ein kritisch gesichertes Minimum garantiere. Nur das ist tatsächlich jesuanisch, was absolut originell und einzigartig ist. Ein Logion, das mit diesem Kriterium als sicher authentisch erklärt wird, ist Mt 8,22 (vgl. Lk 9,60) („Lass die Toten ihre Toten begraben“). Es wendet sich gegen die Pietätspflicht im Judentum und in der hellenistischen Welt und ist auch nicht als christliche Gemeindebildung zu erklären. Man hat diesem Kriterium vorgeworfen, es sei antijudaistisch oder es beruhe auf einem bestimmten christologischen Konzept der Einzigartigkeit Jesu¹⁷⁶. In der Tat: Wenn man es absolut setzt, trennt man Jesus von seinen jüdischen Wurzeln und von seiner Zeitgeschichte. Es ist im Grunde ein sehr ungeschichtliches Kriterium, das auch – dogmatisch gesprochen – das Prinzip der Inkarnation nicht ernst nimmt. Wäre Jesus immer originell (im Sinne dieses Kriteriums) gewesen, hätte er wahrscheinlich keinen einzigen Hörer in Galiläa gefunden. Wenn man dieses Kriterium auf irgendeinen anderen beliebigen Menschen der Geschichte oder einen Autor von heute anwenden würde, bliebe, vermute ich, in der Regel kaum etwas übrig. Andererseits ist es als Ausgangspunkt auf der Suche nach dem historischen Jesus durchaus hilfreich.

175 Gnilka, *Jesus von Nazaret*, 28–34.

176 Diskussion: du Toit, *Der unähnliche Jesus* (Anm. 44; Kap. 3), 88–129.

b) Das „Kohärenzkriterium“

Dieses Kriterium setzt das „Unähnlichkeitskriterium“ fort. Wir sind dann auf der richtigen Spur, wenn überlieferte Worte Jesu durch sein (überliefertes) Tun gedeckt sind, wenn also Wort und Tat Jesu „kohärent“ sind. Wenn Wortüberlieferungen, besonders fordernder Art (z.B. Besitzverzicht, Gewaltlosigkeit usw.), bestehen, die mit einem von ihm berichteten, für ihn typischen Verhalten übereinstimmen, ist es sehr wahrscheinlich, dass sie auf den historischen Jesus zurückgehen. Eine absolute historische Sicherheit gibt dieses Kriterium allein allerdings nicht. Es ist ja von vornherein nicht auszuschließen, dass es in Jesu Verhalten und Lehre auch Entwicklungen gegeben haben mag (wenn man das Wort Widersprüche vermeiden will). In manchen fremdartigen und geradezu sperrigen (und eben nicht „kohärenten“) Jesusüberlieferungen kann durchaus Echtes enthalten sein.

c) Das „Kriterium der vielfachen Bezeugung“

Dieses Kriterium meint nicht, dass ein bestimmtes Handeln oder ein bestimmtes Wort oft im NT vorkommen muss. Die Abhängigkeit der Synoptiker voneinander führt zwangsläufig zu vielen Wiederholungen, deren Häufigkeit noch kein historischer Beweisgrund ist. Das Kriterium der vielfachen Bezeugung zielt auf die Worte oder Situationen im Leben Jesu, die mehrfach und durch verschiedene literarische Gattungen (Streitgespräch, Gleichnis, Apophthegma o.ä.) überliefert wurden. Wichtig sind hier die Gleichnisse und die Apophthegmata (von dem griechischen Wort „apophthegma“ = Ausspruch, Sinnspruch), d.h. (kurze) Aussprüche Jesu mit oder ohne erzählerischem Rahmen. Jesus war ein Virtuose im Erzählen von Gleichnissen und im Gebrauch von Apophthegmata. Diese knappen, pointierten, anekdotischen Aussprüche, die jeweils einer konkreten Person zugeschrieben werden, sind als literarische Form im Judentum vor Jesus nicht bezeugt. (In diesem Punkt ergibt sich eine Verbindung mit dem „Unähnlichkeitskriterium“.) Ein Beispiel: Das Bild des Reiches Gottes bzw. der Gottesherrschaft findet sich in allen Überlieferungsschichten der Evangelien bis hin zu Apokryphen (wie dem Thomasevangelium) und in allen literarischen Gattungen. Im Grunde ist dieses Kriterium mit dem vorausgehenden vergleichbar. Es ist seine Ausweitung.

d) Anstößige Überlieferungen

Das bezieht sich auf Worte Jesu, die als hart oder anstößig galten, und deswegen in der Tradierung korrigiert wurden oder in den Hintergrund traten. Sie gehören, so lautet die These, zum historischen Urgestein. Als Beispiel ist zu nennen Mk 2,27: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ Mt und Lk haben dieses Wort – wegen seiner Anstößigkeit für die Juden? – nicht mehr überliefert. Andere Beispiele sind das Wort Jesu vom Schwurverbot, das in der frühen Christentumsgeschichte Schwierigkeiten bereitete und später nie konsequent durchgesetzt wurde, oder seine Stellungnahme zur Unauflöslichkeit der Ehe, die innerhalb der Evangelien (von Mk 10,11f zur Unzuchtsklausel in Mt 5,32) schon etwas abgeschwächt wird und so ihre Spitze verliert. Das gilt aber auch von bestimmten Situationen, die als problematisch empfunden wurden. Genannt werden die Taufe durch Johannes den Täufer, der Vorwurf der Juden, er paktiere mit dem Teufel (Beelzebul), und der Verrat und die Flucht der Jünger. Anstößig für die spätere Tendenz, Jesus möglichst positiv darzustellen, ist auch die Erzählung, dass seine Verwandten ihn ablehnten oder ihn für verrückt hielten (Mk 3,21). Allerdings könnte an dieser Stelle auch ein religionsgeschichtliches Motiv der Ablehnung des Propheten oder Gesandten Gottes greifen: Der Vater Zarathustras wollte ihn töten, wird berichtet. Auch Muhammad wird in seiner Heimatstadt Mekka abgelehnt und verfolgt. Dieses Kriterium allein ist sicher ebenfalls schwierig. Die Evangelien sind im Licht der Ostererfahrungen geschrieben. Bestimmte Sätze Jesu, die in der späteren, nachneutestamentlichen Überlieferung nicht wirksam geworden sind, könnten auch den Sinn haben, die absolute, einzigartige, geradezu übermenschliche Rolle Jesu zu unterstreichen – nach dem Motto: Ein Mensch, der so etwas fordert und lebt, muss der Sohn Gottes sein. Oder: Wenn einer der Sohn Gottes ist, dann muss er aus dem allgemeinen menschlichen Rahmen fallen.

e) Der Kreuzestod als Ausgangspunkt der Deutung des Lebens und der Botschaft Jesu

Dieses Kriterium ist die Zuspitzung des gerade genannten Kriteriums und geht aus von dem allergewissesten Faktum im Leben Jesu, dem Kreuzestod. Warum ist er hingerichtet worden? Das Leben Jesu muss also Züge an sich tragen, die dieses Ende erklären. Das heißt: Offensichtlich hat Jesus einen

Anspruch erhoben und eine Kritik vorgetragen, die provoziert haben¹⁷⁷. Autoren, die dieses Kriterium ins Gespräch gebracht haben, finden diesen provokanten Anspruch vor allem in den Gleichnissen und in der Bergpredigt.

f) Alter der Überlieferung

Hier wird versucht, den historischen Jesus in den ältesten Textschichten der Synoptiker, d.h. in einem Urpassionsbericht, in einem Ur-Markusevangelium oder in der Logienquelle Q zu finden. Allerdings ist kein einziger dieser postulierten Grundtexte erhalten. So ist dieses Kriterium wieder auf die anderen Kriterien angewiesen, denn die Bestimmung des Umfangs der Logienquelle z.B. muss durch die Anwendung eines Kriterieninstrumentariums in einem wissenschaftlichen Schlussverfahren geschehen.

Ein weiteres Kriterium, das allerdings sehr empfänglich ist für subjektive Einträge, ist:

g) Die Sprache Jesu

Zum Sprachstil Jesu, wird gesagt, gehörten ganz wesentlich die Gleichnisse. Detaillierter werden dazu gerechnet Paradoxien (Kamel und Nadelöhr), das sogenannte „Passivum divinum“, d.h. die Umschreibung des Gottesnamens (aus Respekt vor Gott) durch eine passivische Satzkonstruktion (Mt 5,21: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten *gesagt worden ist*: ‚Du sollst nicht töten‘“), das aramäische „Amen“ (manchmal doppelt gesetzt) als Bekräftigung *vor* dem Satz, die Gebetsanrede „Abba“ (aramäisch für „Papa“ bzw. „Vati“) (Mk 14,36), die Zusammenstellung von Gegenwart und eschatologischer Zukunft (im Sinne des Liedtextes „Jetzt ist die Zeit, jetzt ist die Stunde...“) (z.B. Lk 12,8: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes“) und der sogenannte „antithetische Parallelismus“, d.h. das Nebeneinanderstellen von Antithesen, die parallel konstruiert sind. Auch dieses Kriterium darf nicht ausschließlich oder absolut gesetzt werden. Das Passivum divinum ist auch sonst im jüdischen Sprachgebrauch und im zeitgenössischen Judentum üblich. Eine klassische Stelle für den antithetischen Parallelismus ist Mt 16,18f („auf diesen Felsen

¹⁷⁷ Nils A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem* (KuD), Göttingen 1955, 104–132.

werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. ... was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein“). Aber gerade diese Perikope wird von der evangelischen Exegese weithin der Gemeindebildung zugeschrieben.

h) Das Kriterium der „historischen Plausibilität“

In Reaktion auf das „Differenzkriterium“ wird seit einigen Jahrzehnten das entgegengesetzte Kriterium vorgeschlagen: Historisch ist in den Quellen dasjenige, das als Wirkung der Person und der Lehre Jesu verstanden werden und gleichzeitig nur in einem jüdischen Kontext entstanden sein kann. Jesus wird hier nicht im Widerspruch zu seiner jüdischen Umgebung, sondern in ihr profiliert.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Jedes einzelne dieser Kriterien ist, für sich allein genommen, mehr oder weniger problematisch. Natürlich war Jesus ein Jude und hat auch in einer jüdischen Vorstellungswelt gelebt und gepredigt. Seine Anhänger, die allesamt Juden waren, fanden zu seinen Lebzeiten genügend Ansatzpunkte in seiner Persönlichkeit, die sie mit ihrer jüdischen Weltdeutung vereinbaren konnten, sonst hätten sie sich ihm kaum angeschlossen. Trotzdem hat sich Jesus zumindest von den damals tonangebenden jüdischen religiösen Gruppen und Schulen unterschieden, denn sonst wäre er nicht hingerichtet und damit ausgegrenzt worden. Ein Durchblick durch die wissenschaftliche Literatur zeigt, dass zumindest in der angelsächsischen Exegese heute die Tendenz vorherrscht, in den Evangelien einen hohen Bestand historischer Information zu entdecken. Die deutschsprachige Exegese ist allerdings weithin immer noch (wenigstens unterschwellig) von dem ideologischen Vorurteil der Bultmannthese geprägt, dass die Beweislast bei denen liege, die von der historischen Echtheit einer Überlieferung reden. Diese These setzt also die prinzipielle Unechtheit wenigstens implizit voraus. Aber solange die Wahrheit dieser Prämisse selbst nicht bewiesen ist, bleibt auch die Plausibilität der Bultmannthese unbewiesen.

4.3.3. Historische Fakten

Das Problem, das die Autoren der ersten Phase der Leben-Jesu-Forschung sahen, lag in der von ihnen unterstellten Differenz zwischen dem „wirklichen“ Jesus von Nazaret und der kirchlich-dogmatischen Darstellung seiner Person in der Christentumsgeschichte. In der Konsequenz entfalteten sie allerdings ein Jesusbild, das sich dem kritischen Beobachter als eine Projektion des 19. Jahrhunderts (mit seinen Wertvorstellungen und Idealen) präsentiert und kaum noch etwas mit dem historischen Jesus zu tun hat. Für die Autoren des NT und für die glaubenden Christen und Christinnen aller Zeiten ist die Identität des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens die Zusammenfassung (und die Kurzformel) ihres Glaubensbekenntnisses. Aus diesem Grund ist die historisch-kritische Vergewisserung über die Fakten des Lebens des irdischen Jesus *ein* wesentlicher (aber eben beileibe nicht der einzige) Inhalt des christlichen Glaubens. Diese Vorbemerkung scheint vielleicht wichtig, wenn manchem Leser bzw. mancher Leserin die knappe Auflistung der historisch wohl gesicherten Fakten des Lebens Jesu zu wenig die von allen christlichen Quellen und nicht zuletzt von den Jüngern und Jüngerinnen Jesu selbst bezeugte überwältigende Überzeugungskraft und Wirkmächtigkeit seiner Persönlichkeit thematisiert. Die ersten christlichen Märtyrer und Märtyrerinnen sind für eine Christologie (und damit für eine bestimmte Deutung der Person Jesu) und nicht für die Verteidigung historischer Informationen zu seinem Leben gestorben. Aber diese Christologie beruht nach christlichem Verständnis wesentlich auch auf historischen Fakten. Das scheint nach dem Ende der Bultmann-Schule heute wieder ein weitgehender Konsens der christlichen Theologie zu sein. Folgende Punkte können als historisch gesichert gelten¹⁷⁸:

Nazaret und Galiläa

Jesus hat die weitaus längste Zeit seines Lebens in Nazaret verbracht¹⁷⁹. In den Evangelien heißt er öfters „der Nazarener“ (Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Mt 2,23 u. ö.). Mk 6,1 nennt Nazaret „seine Heimatstadt“. Lk 4,16 (der griechische

¹⁷⁸ Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 147–174; Gnllka, *Jesus von Nazaret*, passim.

¹⁷⁹ Vgl. Sean Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-Story*, London 2004. Zur Geographie insgesamt: John Bowker, *Das Heilige Land aus der Luft. Atlas der historischen Stätten, Fotografien v. Sonia Halliday und Bryan Knox*, aus dem Englischen v. Michael Haupt, Darmstadt 2009.

Text verwendet die seltene Namensform „Nazara“) spricht von ihr als der Stadt, in der Jesus „aufgewachsen war“. Im AT und bei Flavius Josephus wird der Ort nicht erwähnt. Er war unbedeutend. Nazaret liegt im Siedlungsgebiet des altisraelitischen Stammes Zabulon. Die nächstliegende größere Stadt war das etwa 6 km (in nordwestlicher Richtung) entfernt liegende Sepphoris, eine hellenistisch-jüdische Stadt, deren Bevölkerung zu Beginn des jüdisch-römischen Krieges die Römer unterstützte. In den Evangelien wird Nazaret eine „polis“ (griechisch: Stadt) genannt (Mt 2,23; Lk 1,26 u. ö.). Das sagt allerdings noch nichts über die Größe aus. Es besaß auch eine Synagoge (Mk 6,2). Für das Zustandekommen einer Synagogengemeinde waren mindestens zehn Männer notwendig. Aus der Auskunft, dass in Nazaret eine Synagoge war, lässt sich also nicht notwendig schließen, dass es eine zahlenmäßig umfangreiche Wohnbevölkerung beherbergte.

Für die anfängliche Einschätzung Jesu war bedeutsam, dass Nazaret in Galiläa lag, also nicht im jüdischen Kernland. Der Prophet Jesaja (Jes 8,23) nennt es noch das „Galiläa der Heiden“. 104–103 v. Chr. wurde es von den Makkabäern erobert und allmählich wieder rejudaisiert. Zur Zeit Jesu stand es unter einem gewissen hellenistischen Kulturdruck aufgrund heidnischer (bzw. nach dem Modell hellenistisch-römischer Städte angelegter oder verwalteter) Siedlungen in seiner Nachbarschaft und in seinem Inneren. Die Bevölkerung Galiläas war allerdings mehrheitlich jüdischer Abstammung, die sich dieser versuchten Einflussnahme gewöhnlich verweigerte. Offensichtlich gab es deshalb auch eine ziemliche Spannung zwischen der hellenistisch-jüdischen Stadtbevölkerung und der traditionell-jüdischen Landbevölkerung, die ihre Existenz am Rande des jüdischen Kernlandes eher als bedroht empfand. Die antirömische Aufstandsbewegung der Zeloten hatte ihre Wurzeln im dörflichen Milieu (Nordwest-)Galiläas. Im Kernland selbst wurden die Juden aus Galiläa abschätzig beurteilt. Das Johannesevangelium lässt das noch erkennen. Der „echte Israelit“ Nathanael reagiert spontan, als ihm Philippus erzählt, Jesus aus Nazaret sei der, „über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben“, also der Messias (Joh 1,46): „Aus Nazaret? Kann von dort etwas Gutes kommen?“ Der Pharisäer Nikodemus muss sich im Hohenrat belehren lassen: „Lies doch nach: Der Prophet kommt nicht aus Galiläa“ (Joh 7,52).

Jesus war der erstgeborene Sohn der Maria. Die Frauen der damaligen Zeit wurden mit zwölf bis dreizehn Jahren verheiratet, die Männer waren im Durchschnitt etwa acht Jahre älter. Das kann auch für Josef zutreffen. Josef

wird als handelnde Person in den Evangelien nur innerhalb der Kindheitsgeschichten erwähnt. Die Vermutung, dass er früh verstarb, hat einiges für sich. Maria könnte dann mit ihrem Sohn in eine andere Familie der Verwandtschaft aufgenommen worden sein, wie dies in einer vergleichbaren kulturellen Situation und Praxis nach dem frühen Tod des Vaters Muhammads mit seiner Mutter und ihm geschah. Die Namen der vier „Herrenbrüder“ Jakobus, Joses bzw. Josef, Judas und Simon (Mk 6,3; Mt 13,55), samt und sonders die Namen jüdischer Patriarchen, lassen auf eine Familie schließen, die im jüdischen Glauben verwurzelt ist. Sind die „Herrenbrüder“ leibliche Brüder? Mk 6,3 und Mt 13,56 reden auch von „Schwestern“ (nur hier im NT). Helvidius, ein gebildeter Laie in Rom, der sich auf Tertullian (gest. nach 220 n. Chr.)¹⁸⁰ berief (und in dieser Frage eine Kontroverse mit Hieronymus ausfocht), war in einer um 380 verfassten Streitschrift der Meinung, dass dies so sei. In der griechischen Patristik (mit Klemens von Alexandria, Origenes, Epiphanius von Salamis), die auch im Westen (Hilarius von Poitiers, Ambrosius) einen Niederschlag findet, kam die These auf, es handle sich um Kinder Josefs aus einer früheren Ehe. Diese Information stammt aus dem sogenannten Protevangelium des Jakobus und aus der (späteren, wohl um 400 in Ägypten entstandenen) „Geschichte von Josef dem Zimmermann“. In der Ostkirche ist diese Erklärung heute noch verbreitet. Seit Hieronymus hat sich in der katholischen Tradition die Auffassung durchgesetzt, dass es sich nicht um Söhne (und Töchter) Marias gehandelt habe, sondern um Cousins (und Cousinen) Jesu. Jesus und seine Mutter seien nach dem Tod Josefs in den größeren Sippenverband aufgenommen worden. Von der Bedeutung des griechischen Wortes „adelphos“ (Bruder, Blutsverwandter, Nächster) her ist das durchaus möglich. Andererseits gibt es jedoch ein eigenes griechisches Wort für Cousin. Die Gleichsetzung Bruder = Cousin ist im Aramäischen schon deswegen denkbar, da ein entsprechendes aramäisches Wort für Vetter fehlt¹⁸¹.

¹⁸⁰ Erläuterung: Hugo Koch, *Virgo Eva – Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschafft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche* (AKG 25), Leipzig 1937.

¹⁸¹ Zur Diskussion: Josef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967; Wolfgang A. Bienert, *Jesu Verwandtschaft*, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 1 (Anm. 117), 373–386; Lorenz Oberlinner, *Art. Brüder und Schwestern Jesu*, in: *LThK* 2, 713f. Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990, 19–32, unterscheidet (nach den Protagonisten der Debatte des 4. Jahrhunderts zu dieser Frage) die „Helvidian“ (Kinder Josefs und Marias), die „Epiphanian“ (Stiefgeschwisterhypothese) und die „Hieronymian“ (Cousins und Cousinen) Sichtweisen.

Über die Zeit in Nazaret schweigen sich die Evangelien aus. Im Alltag übte Jesus einen Beruf aus. Für seinen Beruf und den Beruf Josefs wird dasselbe griechische Wort verwendet: „tekton“. Mk 6,3: „Ist dieser nicht der tekton?“ Mt 13,55: „Ist dieser nicht der Sohn des tekton?“ Lk hat keine Berufsbezeichnung. Was ist ein „tekton“? In der griechischen Übersetzung des AT (Septuaginta) und im klassischen Griechisch ist „tekton“ allgemein die Bezeichnung eines Handwerkers (und nicht bloß des Zimmermanns), der vor allem Häuser baut, aber auch die dazu notwendigen Werkzeuge herstellt. Da Nazaret in unmittelbarer Nachbarschaft zu der hellenistisch geprägten Stadt Sepphoris liegt, die von Herodes Antipas (4 v.–39 n. Chr.) bis 19 n. Chr. zu seiner Hauptstadt (danach abgelöst von der Neugründung Tiberias am See Genezareth) ausgebaut wurde, wird darüber spekuliert, ob nicht Jesus durch seinen Beruf in Kontakt mit der hellenistischen Kultur geraten war. Historisch sicher wissen wir dazu nichts.

Wie lange lebte Jesus in Nazaret? Nach Mt 2 (vgl. Lk 1,5) fällt die Geburt Jesu in die Regierungszeit des Königs Herodes (des Großen) und des Kaisers Augustus (Lk 2,1). Augustus hat von 27 v. – 14 n. Chr. geherrscht. Herodes allerdings ist im Frühjahr (vielleicht Ende März – Anfang April) 4 v. Chr. gestorben. Wenn die Angabe stimmt, dass Jesus während der Regierungszeit des Herodes geboren wurde, dann hat sich der Mönch Dionysius Exiguus verrechnet, als er im Jahr 525 auf Geheiß von Papst Johannes I. den Ostertermin festlegte und für die Geburt Jesu das Jahr 753 nach der Gründung Roms („ab urbe condita“) festgelegt hatte. Wie weit in Mt 2 historische Erinnerungen an außergewöhnliche Sternenphänomene (7 v. Chr. wurde dreimal eine große Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternzeichen der Fische beobachtet; chinesische Astronomen berichten in Aufzeichnungen von dem Erscheinen eines Kometen, der für längere Zeit gesehen wurde, im März 5 v. Chr. und im April 4 v. Chr.) verarbeitet sind, wird diskutiert. Das genaue Geburtsjahr Jesu lässt sich nicht eindeutig ermitteln, aber ein Termin in den letzten Regierungsjahren des Herodes ist historisch nicht unwahrscheinlich.

Nach Lk 3,1 tritt Johannes der Täufer „im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaiser Tiberius“ auf. Tiberius hat den Thron am 19. August 14 bestiegen. Der genannte Zeitraum wäre dann vom 19. August 28 bis 18. August 29 anzusetzen. Tiberius war (wohl seit Oktober 12) schon drei Jahre zuvor Mitregent

des Augustus, aber nur im Osten des Römischen Reiches¹⁸². Wenn man diese Zeit mitzählt, käme man sogar auf das Jahr 26 als den Beginn der Predigt von Johannes dem Täufer. Allerdings wäre eine solche Zählung, die die Jahre der Mitregentschaft als Regierungszeit rechnet, eher ungewöhnlich. Das Datum, das Lk 3,1 bietet, ist deshalb interessant, weil Lk 3,21 das Auftreten des Täufers Johannes in zeitlichem Zusammenhang mit dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu sieht. Vom Beginn der Tätigkeit Jesu hören wir, dass er bei seinem ersten öffentlichen Auftreten „etwa dreißig Jahre“ alt war (Lk 3,23). Die Angabe kann theologisch motiviert sein. In 2 Sam 5,4 ist David, der Prototyp des Messias, dreißig Jahre alt, als er König wurde. Auch andere biblische Personen wie Josef (Gen 41,46) und Ezechiel (Ez 1,1) beginnen im Alter von dreißig Jahren ihre „öffentliche“ Laufbahn. Das Johannesevangelium, das wohl unhistorisch an den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu die Tempelreinigung stellt, lässt die Juden davon sprechen, dass am Tempel nun 46 Jahre gebaut worden sei (Joh 2,20). Flavius Josephus berichtet, Herodes habe den Tempel in seinem 18. Jahr, d.h. 20 oder 19 v. Chr., begonnen. Die Episode, von der Joh 2,13–22 erzählt, hätte dann 27 oder 28 stattgefunden. (Zusätzlich hat Josephus auch eine zweite, vielleicht im Überlieferungsprozess verdorbene Notiz, dass der Tempelbau im 15. Jahr des Herodes begonnen habe.) Man liegt jedenfalls nicht falsch, wenn man annimmt, dass Jesus, der nach Johannes dem Täufer in der Öffentlichkeit auftrat, zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit etwa Anfang bis Mitte der 30 war.

Die Zeit für die öffentliche Predigt Jesu ist kurz. Das Johannesevangelium erwähnt mindestens drei Passahfeste (Joh 2,13; 6,4; 11,55), vielleicht sogar ein viertes (Joh 5,1). Es scheint also einen Zeitraum der öffentlichen Wirksamkeit Jesu von etwa drei Jahren vorauszusetzen. Die Synoptiker scheinen mit nur einem Jahr (ein Passahfest) zu rechnen. Der Mittelpunkt der Predigt und des Wirkens Jesu lag in Galiläa, genauer am Nordufer des Sees Genesareth. In Mk 1,39 heißt es, Jesus sei durch „ganz Galiläa“ gezogen. Wichtige

182 Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 151: „Unter Berücksichtigung verschiedener Kalender ergibt sich eine mögliche Zeitspanne von Januar 26 bis April 30. Am plausibelsten scheint, dass Lk an das Jahr Aug 28 – Aug 29 denkt, möglich bleiben Okt 27 – Okt 28 und bei Zuzählung der Zeit der Koregentschaft das Jahr 26/27.“ Die beiden Autoren verweisen auf *Handbook of Biblical Chronology. Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, hrsg. v. Jack Finegan, Princeton, New Jersey 1964, 249–273, und Conrad Cichorius, *Chronologisches zum Leben Jesu*, in: *ZNW* 22 (1923) 16–20 (er legt eine syrische Zählung der Regierungsjahre des Tiberius zugrunde und kommt so auf das Jahr Oktober 27/Okttober 28).

Orte, in denen er agiert, sind Kapernaum, Magdala, Chorazim und Betsaida, die sich allesamt in der Nähe dieses Sees befinden. Andere Orte, an die in der historischen Erinnerung, soweit sie aus den Synoptikern rekonstruierbar ist, bestimmte Aussagen oder Handlungen von ihm gebunden sind, liegen ebenfalls in Galiläa (Nazaret, Kana) oder in der unmittelbaren Nachbarschaft (Tyros, Sidon, Caesarea Philippi, Dekapolis). Am Ende seines Lebens zogen Jesus und seine Jünger nach Jerusalem, wo sich einige wenige dramatische Situationen abspielen. Verschiedene Ortsnamen und Plätze in und bei Jerusalem werden genannt. Es ist historisch recht sicher, dass sich mit Namen wie Betfage und Betanien (Mk 11,1), mit dem Ölberg (Mk 13,3), mit Getsemani (Mk 14,32), mit dem Prätorium (Amtssitz des römischen Präfekten) des Pilatus (Mk 15,16) und Golgata (Mk 15,22) konkrete Erinnerungen verbinden. Jesu eigentliches Wirkfeld ist nicht Nazaret, sondern das Gebiet am West- und Nordufer des Sees Gennesaret, ein Wohnort von Bauern und Fischern.

Verkündigung und Wunder

Im Zentrum der Verkündigung Jesu steht die Ansage der in seinem Wirken anbrechenden „Herrschaft“ (basileia) Gottes. In diesem Zusammenhang bemüht er sich in einer durchaus innerjüdischen Diskussion mit konkurrierenden (z.B. pharisäischen) Auffassungen um die rechte Auslegung der Tora. Nach Mk 13,29f verbindet Jesus dabei das in Dtn 6,4f formulierte Gebot, den einzigen Gott zu lieben („Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herren, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“), mit der Forderung in Lev 19,18 („An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr“), an den Angehörigen des eigenen Volkes keine Rache zu nehmen, und stellt damit das Gottes- und Nächstenliebegebot allen anderen Geboten der Tora als Auslegungsprinzip zugrunde. Die Frage, die später Paulus stellt, ob das jüdische Gesetz noch Geltung habe oder durch das Jesusgeschehen aufgehoben sei, kommt bei Jesus nicht vor. Für ihn scheint eine andere Frage von Bedeutung, nämlich die Frage, wozu Gott überhaupt seinem Volk die Tora gegeben habe. In seiner Auslegung der Tora kommt es ihm deshalb darauf an, den jeweils in den einzelnen Geboten (z.B. im Sabbatgebot, das nach Mk 2,27 um des Menschen willen erlassen worden sei) enthaltenen Gotteswillen offenzulegen. Charakteristisch ist dabei, dass Jesus – wie es vor allem der Verfasser des Matthäusevangeliums etwa in den „Antithesen“ der Bergpredigt

zugespitzt beschreibt – den Anspruch erhebt, seine eigene Auslegung allen anderen Auslegungstraditionen überzuordnen. Die Nähe der „Herrschaft“ Gottes konzentriert sich in der Anrede Gottes als „Vater“. Besondere Adressaten der Verkündigung des „Vaters“ sind diejenigen in der Gesellschaft, die diese Zuwendung Gottes in einer herausgehobenen Weise brauchen, d.h. die Armen, Kranken, Verachteten und am Rand der Gesellschaft Stehenden bzw. an diesen Rand Gedrängten. Offensichtlich hat Jesus seine Verkündigung (als Interpretation der Tora) spezifisch und eng an seine Person und sein Wirken gebunden. Zur Verkündigung Jesu gehören aber auch Zeichenhandlungen. Jesus war kein ausschließlicher Verkünder des reinen Wortes. Zu diesen Zeichenhandlungen gehört sicherlich auch die Schaffung des Zwölferkreises (als Neukonstituierung des Zwölf-Stämme-Volkes). Weitere Zeichenhandlungen sind die Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern, aber auch der Einzug in Jerusalem, die Reinigung des Tempels und das Letzte Mahl mit den Jüngern. Neben seinem Predigen und seinem Vergebungszuspruch stehen weiter 1) sein eigentümlicher Umgang mit den Menschen, speziell seine Mahlgemeinschaften, und 2) sein Helfen und Heilen. Wir sprechen im zweiten Fall von „Wundern“. Schon Kelsos hat darauf hingewiesen, dass Jesus damit (nach dem Verständnis der damaligen Zeit) eigentlich nichts Besonderes getan hat. Das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung ist eine Zeit, in der generell Thaumaturgen (Wunderheiler und -täter) verstärkt auftreten. Man spricht von einer „Renaissance des Wunderglaubens“ (Gerd Theißen) speziell im östlichen Mittelmeerraum. Im Hellenismus knüpft man an Pythagoras an, von dem Wunder überliefert waren. In dieser Tradition steht Apollonios von Tyana (ca. 3–97 n. Chr.). Im Judentum waren die Propheten Elija und Elischa als Thaumaturgen bekannt. Simon Magus in Samaria wird in der Apg erwähnt (Apg 8,9). Später ist die Rede von zwei wunder-tätigen Rabbinen, Hanina ben Dosa (gestorben 100 n. Chr.) und Eliezer ben Hyrkanos (gestorben 130 n. Chr.). Die Apostelgeschichte berichtet, dass die frühen christlichen Missionare durch zeitgenössische Gegner geradezu zu einem Konkurrenzkampf im Einsatz magischer Kräfte herausgefordert wurden. Apg 13,4–13 erzählt vom Kampf des Paulus und des Barnabas gegen einen jüdischen Zauberer Elymas, der durch das Wort des Paulus das Augenlicht verliert. Jesus hat Heilungen, Exorzismen (Dämonenaustreibungen) und Wunder praktiziert. Dieses Faktum kann eine ernsthafte historisch-kritische Analyse nicht bestreiten, auch wenn der Befund manche heutigen Exegeten und Bibelleser irritieren mag. Einige Jesus-Bücher setzen sich mit diesem Punkt seines Wirkens gar nicht auseinander. Die hauptsächliche

Überlieferung der Wunder- und Heilungstätigkeit (einschließlich der Exorzismen) Jesu, die die talmudische Tradition polemisch widerspiegelt (Jesus als „Zauberer“), findet sich in den synoptischen Evangelien. Mk berichtet recht ausführlich. Mt ordnet die Wunderberichte den Erzählungen von Jesu Predigt bei. Sie bekräftigen seine Verkündigung (Mt 4,23): „Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.“ Lk beschreibt Jesus sowieso als den Heiler und Helfer, wie es Petrus im Haus des Kornelius zusammenfasst (Apg 10,38): Es sei ja bekannt, wie Jesus „umherzog, Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren ...“ Manche Autoren behaupten, eine der Quellenschriften des Johannesevangeliums sei eine Sammlung, die besonders Wunderberichte enthalten habe.

Allerdings setzen die Synoptiker und die johanneische Tradition unterschiedliche Akzente. Die Synoptiker haben Stellen, in denen der Glaube als notwendige Voraussetzung für ein zu wirkendes Wunder gefordert wird, etwa die „kantige“ (Joachim Gnllka) Bemerkung Mk 6,5a, dass Jesus in Nazaret keine Wunder wirken konnte, weil in seiner Heimatstadt kein Glaube war, oder die Ablehnung der Forderung nach einem „Zeichen“ (griechisch „semeion“) (z.B. Mk 8,11f), das jeden Zweifel ausschließt. Die Wunder Jesu sind „Machttaten“ (griechisch „dynamis“) (Mt 11,20f.23; 14,2...), die einem bei den Hörern wenigstens anfanghaft vorhandenen Glauben entspringen. Dieser Glaube kann heilen: „Dein Glaube (also nicht die Tat des Wundermannes Jesu; Anm. W. K.) hat dir geholfen bzw. dich geheilt“ (vgl. Mk 5,34; 10,52; Lk 7,50). Die johanneische Tradition, die später anzusiedeln ist und deutlicher theologisch bearbeitet wurde, hat dagegen überwiegend Stellen, in denen das Wunder (griechisch „ergon“, eigentlich „Werk“) ein Zeichen ist, das den Glauben hervorruft und begründet (z.B. Joh 1,50 im Berufungsgespräch mit Nathanael: „Du glaubst, weil ich dir sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaum sah?“). Ähnlich auch Joh 4,48: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.“ Das heißt: Bei Johannes kommt der Glaube vom Sehen des Gottessohnes (Joh 1,14: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen“), der sich durch seine als Zeichen dargestellten Wunder als Gottessohn erweist. Bei den Synoptikern (und das heißt wohl: bei Jesus) kommt der Glaube durch die Predigt. Wenn der Glaube da ist, kann Jesus auch Wunder wirken. Das scheint Paulus zu bestätigen, der Wunder und Wundererzählungen offensichtlich nicht für geeignet hält, den Glauben zu erwecken. In 1 Kor 1,22f beschreibt er, dass die christlichen Missionare nicht auf die Zeichenforderung (der Juden) eingehen,

sondern den gekreuzigten Christus predigen. In 2 Kor 12,10 stellt er als das eigentliche Zeichen, das seinen Aposteldienst verbürgt, die Leidensnachfolge Jesu und damit die Treue zur Botschaft des Gekreuzigten dar. Das Wunder bewirkt also nicht den Glauben. Andererseits erfährt aber der bereits bestehende Glaube durchaus Wunder, etwa im Leben der Gemeinde (Röm 15,18f; Gal 3,5; 2 Kor 12,12). In anderen Worten: Wunder sind in der ursprünglichen Predigt Jesu und seiner Jünger gar nicht so entscheidend für den Glauben.

Innerhalb der Evangelien lesen wir von etwa zwanzig Heilungs- und Exorzismusgeschichten, wenn man von Verdoppelungen im Überlieferungsprozess und Mehrfachberichten derselben Geschichten in den verschiedenen Evangelien absieht. Um welche Krankheit es sich jeweils gehandelt hat, ist nicht immer medizinisch genau zu bestimmen. Das Krankheitsbild, das in Mk 9,14–27 von einem Knaben geschildert wird, ähnelt dem eines Epileptikers. Aber Bezeichnungen wie „Gelähmter“ (vgl. Mk 2,1–12) oder „Aussätziger“ (vgl. Mk 1,40–45) decken viele Formen von Krankheit ab, von nervösen Bewegungsstörungen und leichten Hauterkrankungen bis hin zu einer völligen Bewegungsunfähigkeit und Lepra. Charakteristisch für die damalige Zeit ist die Vorstellung, dass ein Dämon (manchmal auch mehrere Dämonen) von einem Menschen Besitz nehmen kann, und die weitere Meinung, dass auch Krankheiten von Dämonen verursacht sein können. Wie auch immer wir heute mit dieser Gedankenwelt zurechtkommen, es bleibt doch das Faktum bestehen, dass der historische Jesus tatsächlich Handlungen vollzogen hat, die den Zeitgenossen wunderbar oder unerklärlich vorkamen. Unstrittig ist, dass er Heilungen bewirkt hat. Diese Heilungen passen sich vollständig dem Verstehenshorizont seiner Umwelt an. Wie man sie heute von einem medizinischen Standpunkt aus zu beurteilen hat, ist eine Frage, die weithin offen bleiben muss, da medizinisch-wissenschaftliche Krankheitsberichte in den Evangelien nicht vorliegen.

Unstrittig ist ebenfalls, dass Jesus Exorzismen vorgenommen hat. Der Vorwurf der Gegner, dass er diese Akte mit Hilfe dämonischer Mächte (Beelzebul) bewirke (Mt 12,24) bzw. mit dem Teufel im Bund stehe, ist von christlichen Bearbeitern der Jesus-Überlieferung nicht vorstellbar (Kriterium der anstößigen Überlieferung), und beweist deshalb im Umkehrschluss (aus dem polemischen Reflex) die Historizität dieser Taten. Die Beobachtung, dass besonders Mk von Exorzismen berichtet, die Mt z.B. nicht alle aufnimmt, und dass Joh überhaupt keine Exorzismen erwähnt, zeigt, dass diese Aktivitäten des Wunderwirkens Jesu offenkundig auch für Christen problematisch

waren. Andererseits scheint diese Tätigkeit auch einen historischen Hinweis auf das Selbstverständnis Jesu zu geben. Die Exorzismen bewiesen nach seiner Auffassung, dass der Satan vom Himmel gefallen (Lk 10,18), der Starke gefesselt (Mt 12,29) und die Gottesherrschaft schon angekommen war (Mt 12,28).

Neben den Handlungen des Heilens (einschließlich der Totenerweckungen) und der Exorzismen berichten die Evangelien von weiteren Wundern Jesu. Dazu gehören die „Verfluchung“ des Feigenbaumes (Mk 11,13f.20) (ein „Strafwunder“), die „Geschenk Wunder“ der Brotvermehrung, des wunderbaren Fischfanges und des Weinwunders in Kana sowie die „Rettungswunder“ der Stillung des Seesturmes und des Schreitens auf dem Wasser des Sees Gennesaret.

Die Auslegungsgeschichte der Wundererzählungen ist nicht einheitlich¹⁸³. Vor der philosophischen Neuzeit wurden die Wunder als übernatürliche Eingriffe in den Naturverlauf verstanden. Sie galten den Apologeten, d.h. den Verteidigern des Christentums, als ein wichtiges Argument, mit dem die Wahrheit des christlichen Glaubens demonstriert werden konnte. Noch auf dem 1. Vatikanischen Konzil wurden die Wunder als Beweis für die Wahrheit der Offenbarung angeführt¹⁸⁴: „Damit ... der Gehorsam unseres Glaubens mit der Vernunft übereinstimmend sei, wollte Gott, dass mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbunden werden, nämlich göttliche Taten und vor allem Wunder und Weissagungen, die, da sie Gottes Allmacht und unendliches Wissen klar und deutlich zeigen, ganz sichere und dem Erkenntnisvermögen aller angepasste Zeichen der göttlichen Offenbarung sind.“

183 Bernhard Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs* (GTA 2), Göttingen 1975; vgl. auch: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament* (WdF 295), hrsg. v. Alfred Suhl, Darmstadt 1980; Bernhard Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981.

184 DH 3009. Die entsprechenden Canones 3 und 4 (DH 3034) unterstreichen das noch einmal: „3. Wer sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubhaft gemacht werden, und deshalb müssten die Menschen allein durch die innere Erfahrung eines jeden oder durch persönliche Eingebung zum Glauben bewegt werden: der sei mit dem Anathema belegt. 4. Wer sagt, es könnten keine Wunder geschehen und daher seien alle Erzählungen darüber – auch die in der heiligen Schrift enthaltenen – unter die Fabeln oder Mythen zu verweisen; oder Wunder könnten niemals sicher erkannt werden und durch sie werde der göttliche Ursprung der christlichen Religion nicht zurecht bewiesen: der sei mit dem Anathema belegt.“

Die Offenbarungskritik der Aufklärung hat die Beweiskraft der Wunder abgelehnt. Für Gotthold Ephraim Lessing sind Berichte von Wundern geschichtliche Erzählungen, die aus sich heraus keine Beweisgültigkeit für „Vernunftwahrheiten“, als die er die Kernaussagen des Christentums ansah, haben können. Rationalistische Theologen erklären deshalb die Wunder weg. Carl Friedrich Bahrdt (1741–1792) bezweifelt nicht die Historizität der Wunderberichte. Sie sind für ihn aber allesamt „natürlich“ und „rational“ verständlich zu machen. Jesus sei tatsächlich über das Wasser gegangen. Das sei deswegen möglich gewesen, weil damals Bauhölzer im See Gennesaret an der Stelle schwammen, an der Jesus das Boot verließ. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) sucht nach Zwischenursachen, die im Text jeweils nicht genannt wurden, die seiner Meinung nach aber das Geschehen vernünftig erklärbar machen. Bei der Brotvermehrung hätten einzelne Personen in der Menge, die etwas mehr Proviant bei sich gehabt hätten, angestoßen durch das Beispiel Jesu, diese Speisen mit den Bedürftigen geteilt, so dass alle satt wurden.

David Friedrich Strauß und die form- und religionsgeschichtliche Deutung des 20. Jahrhunderts (Rudolf Bultmann, Martin Dibelius) weisen dann darauf hin, dass viele Motive der neutestamentlichen Wundererzählungen schon im AT (auch vom Propheten Elischa wird z.B. ein Speisungswunder überliefert: 2 Kön 4,42–44) oder in der Antike und der zeitgenössischen Religionsgeschichte (so wird etwa vom griechischen Gott Dionysos ebenfalls ein Weinwunder erzählt) bekannt waren. Diese Entdeckung führte dann oft zu der Überzeugung, die Wunder seien nicht historisch, sondern nur ein Mittel der neutestamentlichen Autoren, um die Botschaft von der Einzigartigkeit Jesu zum Ausdruck zu bringen. Die Wunder waren deshalb für viele Exegeten schon lange nicht mehr „des Glaubens liebstes Kind“, sondern eher ein Gegenstand der Verlegenheit.

Bei der historischen Würdigung der Wunderberichte gilt es zu unterscheiden. Die Aussage, dass Jesus Heilungen praktiziert und Exorzismen vollzogen hat, lässt sich historisch redlich nicht bestreiten. In der heutigen Exegese werden die anderen Wunderberichte, die Jesus im NT zugeschrieben werden, in der Regel eher als literarisches Mittel zur Charakterisierung seiner Person dargestellt. Die Frage nach ihrer historischen Wahrheit wird in der Regel sehr zurückhaltend und zuweilen entschieden negativ beantwortet. Manche Exegeten vertreten sogar die Meinung, dass speziell diese Wundergeschichten so „in den Sog von Ostern“ (Joachim Gnilka), d.h. in das durch die Auferstehung neu entstehende Bild des erhöhten Herrn, geraten sind, dass es

faktisch unmöglich sei, ihren historischen Kern zu rekonstruieren. Ob diese Zurückhaltung historisch gerechtfertigt ist, ist meiner Einschätzung nach nicht eindeutig bewiesen. Sie erinnert doch sehr an die bekannte Folgerung: „Daraus schloss er messerscharf, dass nicht sein kann, was nicht sein darf.“

Theologisch weiter führt die Frage nach der Funktion der Wunder im Auftreten Jesu. Offensichtlich ist Jesus in seiner Heimatstadt Nazaret auf Ablehnung gestoßen (Mk 6,1–6a). Historisch scheint sicher zu sein, dass Jesus dort keine Wunder wirkte (Mk 6,5a: wirken *konnte*), weil er dort auf keinen Glauben stieß. In eine gleiche Richtung weist eine andere wohl ebenso historische Erzählung. Irgendwelche Gegner (bei Mk 8,11 heißen sie Pharisäer, in Mt 12,38 sind es Schriftgelehrte und Pharisäer, Mt 16,1 spricht von Pharisäern und Sadduzäern und Lk 11,16 redet allgemein von anderen Leuten) fordern von Jesus ein Zeichen, das unmittelbar von Gott gewirkt ist und jeden Zweifel an der Legitimität Jesu ausschließen soll. Jesus lehnt dieses Ansinnen schroff ab. Er lässt die Personen, die solches fordern, einfach stehen (Mk 8,11–13). Wahrscheinlich hat er aber doch ein Zeichen in Aussicht gestellt. Lk 11,29 spricht von dem „Zeichen des Jonas“, das Mt 12,40 auf die Auferstehung bezieht und Lk 11,30 auf die Bußpredigt auslegt. Sicher scheint jedenfalls, dass Jesus mit den Zeichen bzw. Wundern nicht den Unglauben überwinden will (oder kann). Sie erschließen sich als „Machtthaten“ Gottes nur dem, der Jesus schon vorgängig glaubt oder wenigstens sich einem solchen Glauben gegenüber offen hält. Die frühe christliche Gemeinde unterscheidet die Wunder, die Jesus in eigener Vollmacht bewirkt, und Taten, die die Jünger im „Namen Jesu“ (Apg 3,6.16) vollbringen. Petrus verwehrt sich ausdrücklich dagegen, er habe „aus eigener Kraft oder Frömmigkeit“ einen Gelähmten geheilt. Die Wunder selbst werden – falls sie sich ereignen – weder zum Maßstab oder Inhalt des Glaubens gemacht noch wird ihnen besondere Aufmerksamkeit zuteil. Ein Beispiel liefert Apg 20,7–12. Während einer nächtlichen Eucharistiefeier (Apg 20,7: „Als wir am Wochentag versammelt waren, um das Brot zu brechen ...“) schläft ein junger Mann, der an einem Fenster saß, ein und stürzt „aus dem dritten Stock hinunter“ zu Tode. Als Paulus ihn aufhebt, stellt er fest: „Er lebt!“ Der Bericht überliefert nicht, ob es sich um eine Toterweckung handelte oder um das Wunder einer bemerkenswerten Rettung. Interessant ist die Reaktion des Paulus. Er setzt die Eucharistiefeier fort, als wäre nichts geschehen. Das Außerordentliche ist die Feier der Eucharistie. Wenn sie Wirkungen einschließt, die sich auf die menschliche Leiblichkeit beziehen, ist das für den Glauben Hinweis auf die Kraft der neuen in

Jesus Christus beginnenden Realität. Aber das Interesse liegt nicht auf leiblichen Zeichen, sondern es konzentriert sich auf das Handeln Gottes in Jesus Christus, wie es sich in der Eucharistie ausdrückt.

Ethik

Jesus hat konkrete Weisungen vorgelegt. Sie finden sich verdichtet in zwei Überlieferungsstücken der Evangelien, nämlich in der „Feldrede“ des Lukasevangeliums (Lk 6,17–49) und in der „Bergpredigt“ des Matthäusevangeliums (Mt 5–7). Wie sind diese Lehren in ihrem Verhältnis zum jüdischen Hintergrund Jesu und zum jüdischen Gesetz (der Tora) zu sehen? Die klassische christliche und sehr entschieden die traditionelle evangelische Exegese hat in Jesus den Widerspruch zum jüdischen Gesetzesdenken und die Aufhebung der Tora gesehen. In neuerer Zeit wird zunehmend auf die Verankerung der Lehre Jesu im zeitgenössischen jüdischen und hellenistischen Kontext hingewiesen. Damit hängt ein zweites Grundproblem des Verstehens Jesu zusammen. War Jesus ein jüdischer Weisheitslehrer (die weisheitliche Ethik rechnet mit dem bleibenden Bestand der Welt und proklamiert zeitlos gültige Lebensregeln) oder ein eschatologisch motivierter Endzeitprophet (die eschatologisch geprägte Ethik setzt eine baldige Verwandlung der Welt voraus und artikuliert deshalb Weisungen für eine kurze Zwischenzeit, als Interimsethik)?

Seit etwa 1970 wird auf den sozialgeschichtlichen Hintergrund des Lehrens Jesu hingewiesen. Besonders Gerd Theißen hat die radikalen Forderungen der synoptischen Tradition, d.h. die Hochschätzung des Verzichtes auf Besitz, Heimat und materiellen Schutz und das Verlassen familiärer Bindungen, als Ausdruck der konkreten Situation Jesu und seines engeren Jüngerkreises ausgelegt. Diese Gruppe habe das in der Bergpredigt artikulierte radikale Ethos tatsächlich gelebt („Wanderradikalismus“). Nach dem Tod Jesu seien es diese wandernden Charismatiker gewesen, die die Botschaft Jesu weitergetragen hätten. Die Heimatlosigkeit, die zum Ideal erhoben worden sei, sei der Reflex einer „sozialen Entwurzelung“, die ihren Grund in der umfassenden Krise der damaligen jüdisch-palästinischen Gesellschaft habe. In einer Weiterentwicklung seiner Position hat Theißen dann die konkrete Ethik Jesu als „Wertrevolution“ interpretiert, insofern Werte einer gesellschaftlichen Oberschicht, also die Worte zur Feindesliebe, zum Friedenstiften, zur Sorglosigkeit, zur Freigebigkeit im Umgang mit Besitz, zum Gelassensein usw.,

für gesellschaftliche Unterschichten zur Handlungsregel gemacht worden seien. Diese verschiedenen Zugänge zur Ethik Jesu lassen sich durchaus miteinander vermitteln. Andererseits ist aber stets daran festzuhalten, dass die Botschaft Jesu in ihrem Kern eschatologisch geprägt ist: Jesus proklamiert die Nähe und Ankunft der „Basileia“ Gottes.

Vor allem in Mk (z.B. Mk 9,5 u. ö.) und Joh (Joh 1,38 u. ö.), selten bei Mt (Mt 23,7f; 26,25.49), wird Jesus als „Rabbi“ angesprochen. Das aramäische Wort wird im Griechischen mit „didaskalos“ (Lehrer) wiedergegeben. Die Anwendung des Wortes „Rabbi“ auf Jesus zeigt, dass er dem zeitgenössischen Bild eines theologischen Lehrers entsprach, der Schüler um sich sammelte. Wo Jesus sich die dafür notwendige Kenntnis erarbeitet hat, ist historisch nicht nachweisbar, da wir von einer formalen Ausbildung bei einem bekannten Lehrer oder in einer Schule bzw. Tradition nichts wissen. Was lässt sich inhaltlich über seine Ethik sagen? Die jüdische Tora hat Jesus einerseits verschärft, andererseits entschärft. Radikalisiert hat Jesus die Tora (einschließlich der „Zehn Gebote“, also des Dekalogs) in den ethischen Geboten im engeren Sinne. Grundlegend fordert er eine Entscheidung zwischen Gottesverehrung und dem Dienst gegenüber dem Mammon (Mt 6,24; Lk 16,13): Man kann nicht zwei Herren dienen. Die entscheidende Forderung der Predigt Jesu besteht in dem Ruf zur Umkehr zu Gott, den Jesus konsequent als „Vater“ anredet. Diese Umkehr verwirklicht sich für Jesus in den Weisungen der Bergpredigt. Er spitzt hier den Dekalog zu. Nicht nur das Töten, sondern der Zorn ist Schuld (Mt 5,21f). Nicht nur die Tat des Ehebruchs, schon die innere Zustimmung dazu und das Begehren sind Schuld (Mt 5,27f). Ausdrücklicher Inhalt seiner Lehre ist das Verbot einer neuen Heirat von getrennt lebenden Ehepartnern. Für Jesus existiert die Ehe trotz der (im jüdischen Gesetz möglichen) Scheidung der Partner weiter (Mk 10,11f). Paulus, der im Falle einer Ehe mit Nichtchristen auf Wunsch des nichtchristlichen Partners die Trennung erlaubt (1 Kor 7,10f), und das Matthäusevangelium, das im Falle der „Unzucht“ die Scheidung zugesteht (Mt 5,32; 19,9), haben die uneingeschränkte Forderung Jesu gemildert. Unbedingt verbietet Jesus auch den Eid (Mt 5,33–37; Jak 5,12). Paulus dagegen leistet einen Eid, um die Wahrheit seiner Aussagen zu unterstreichen (2 Kor 11,31; Gal 1,20; Röm 9,1).

Zentral für Jesus ist das Liebesgebot. Das AT kennt es als Gebot der Liebe zum Nächsten (Lev 19,18). Jesus radikalisiert es in drei Richtungen, nämlich als Liebe zum Feind (Mt 5,43–48 beendet damit die Antithesen der Bergpredigt; Lk 6,27f.35b beginnt mit dieser Weisung die Auflistung der Gebote der

Feldrede) in jedweder Form, sei es als Prozessgegner, als Feind der eigenen Gruppe oder Gemeinschaft, als Kriegsgegner oder als religiöser Verfolger, weiter als Liebe zum Fremden (Lk 10,25–37) und schließlich als Liebe zum Sünder (Lk 7,36–50). Gerade die radikalen Forderungen der Bergpredigt, speziell die sechs „Antithesen“¹⁸⁵, die jeweils die Weisung Jesu einem alttestamentlichen Gebot gegenüberstellen, haben in der Geschichte des Christentums Schwierigkeiten bereitet. Sind sie verpflichtend für die, die sich auf den Weg der Nachfolge Jesu machen? In der Forschung wird darüber diskutiert, ob ihre konkrete Ausdrucksform, so wie sie in Mt vorliegt, zur Gänze auf Jesus zurückgeht oder ob die Antithesen der matthäische Reflex der

185 Die sechs Antithesen der Bergpredigt, die Mt überliefert, stellen jeweils einem alttestamentlichen Gebot die Weisung Jesu gegenüber.

Mt 5,21f:

„Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: *Du sollst nicht töten* (Ex 20,13); wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürmt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohenrates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein.“

Mt 5,27:

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Du sollst nicht die Ehe brechen* (Ex 20,14). Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.“

Mt 5,31f:

„Ferner ist gesagt worden: *Wer seine Frau aus der Ehe entlässt, muss ihr eine Scheidungsurkunde geben* (Dtn 24,1). Ich aber sage euch: Wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, liefert sie dem Ehebruch aus; und wer eine Frau heiratet, die aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch.“ Die Parallelstelle in Mk 10,11f, die älter ist und (nach dem „Kriterium der anstößigen Überlieferung“) auf den historischen Jesus zurückgeht, nennt keine Ausnahme des Gebotes: „Wer seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entlässt und einen anderen heiratet.“

Mt 5,33f.37:

„Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: *Du sollst keinen Meineid schwören* (Ex 20,7; Num 30,3; Dtn 23,22), und: *Du sollst halten, was du dem Herrn geschworen hast*. Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht ... Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere ist vom Bösen.“

Mt 5,38f:

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Auge für Auge und Zahn für Zahn* (Ex 21,24). Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“

Mt 5,43f:

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* (Lev 19,18). Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen ...“

Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum sind. Entscheidend ist allerdings, dass Jesus der Sache nach solche Gebote gegeben hat. Gelten sie nur für die damalige Situation einer enthusiastisch das baldige Weltende erwartenden Gruppe von „Wandercharismatikern“, sind sie nur verpflichtend (als „evangelische Räte“) für eine kleine Gruppe von Christen, die in Ordensgemeinschaften einen besonderen und radikalen Weg der Nachfolge gehen, oder sind sie Handlungsmaßstab für alle Christen?

Es gibt in der Christentumsgeschichte tatsächlich die Tendenz, mit ausdrücklichen Geboten Jesu so umzugehen, wie der brave Soldat Schwejk mit den Befehlen seiner Vorgesetzten umgegangen ist, nämlich nach dem Motto „Das ist ja alles nicht so ernst gemeint.“ Entweder werden die Weisungen dann als zeitgeschichtlich bedingt, als maßlose Überforderung und „Zielgebote“, die sowieso in der Praxis nicht zu leben sind, oder als verbindlich nur für eine Elite hingestellt. Die katholische Auskunft war gerne die Zwei-Stufen-Ethik (das Gebot gelte nur für einen besonderen Stand in den Ordensgemeinschaften bzw. in einer asketischen Elite). Die protestantischen Behelfe, um einer allgemeinen Verpflichtung der Weisungen Jesu aus dem Weg zu gehen, waren der „usus elenchicus“ (das Gebot diene nur als Spiegel oder Folie für die Sündenerkenntnis der Menschen) und die Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimenter-Lehre (es sei verbindlich nur für die „Christperson“, nicht für die „Weltperson“, die im Alltag der Gesellschaft ganz anderen Gesetzen unterstehe). In der Neuzeit wurden die Weisungen Jesu in einer beliebten Deutung historisiert, d.h. als „Interimsethik“ gedeutet, die plausibel nur im Horizont der jesuanischen und frühkirchlichen Naherwartung sei. Es ist allerdings nirgendwo in der Jesus-Überlieferung feststellbar, dass Jesus verschiedene Wege der Nachfolge im Auge hatte. Joachim Gnilka folgert deshalb in seinem Jesus-Buch die grundsätzliche Gültigkeit der radikalen jesuanischen Gebote auch heute¹⁸⁶: „Die Glaubwürdigkeit dieser radikalen Forderungen liegt allein bei Jesus. Er selbst hat diesen Weisungen in seinem Leben vollständig entsprochen. Er hat diese Gewaltlosigkeit geübt, sich in dieser Weise den Menschen preisgegeben und unbegrenzt von dem Seinen mitgeteilt. Weil diese Weisungen seiner Lebensform entsprechen, hat er sie überhaupt formuliert. Die Konvergenz von Wort und Tat schafft nicht nur die Glaubwürdigkeit, sondern sie verbürgt auch die Authentie der Weisung als Wort Jesu, und zwar in einem ganz dichten Sinn. Diese Worte sind nur als seine Worte denkbar. Für die Jünger, für uns bleiben

186 Gnilka, Jesus von Nazaret, 234.

diese Worte ein Stachel im Fleisch. ... Der Jünger ist durch die Weisung auf einen Weg gestellt, in den er sich einüben soll und auf dem er das gesteckte Ziel vor sich sieht. Auch wenn er das gesteckte Ziel nicht erreicht, besteht keine Veranlassung, zu verzweifeln oder die Jüngerschaft aufzugeben. Die Jüngerschaft aber wäre in Frage gestellt, wenn einer das gesteckte Ziel aus dem Blick verloren hat.“

Eine „Entschärfung“ der Norm der jüdischen Tora geschieht durch Jesus gewöhnlich in seiner Kritik an rituellen Weisungen. Sie werden nicht abgeschafft, aber es wird ihnen regelmäßig das Gebot zur mitmenschlichen Hilfeleistung übergeordnet. So relativiert Jesus den Sabbat (Jesus und seine Jünger raufen Ähren am Sabbat, um sich zu ernähren; Jesus heilt am Sabbat); er nennt soziale Verpflichtungen wie Recht, Barmherzigkeit und Treue wichtiger als das Gebot, den Zehnten zu geben (Mt 23,23); er fordert auf, sich zuerst mit dem Mitmenschen, mit dem ein Individuum im Streit liegt, zu versöhnen, bevor man das Opfer zum Altar bringt (Mt 5,23f); er stellt grundsätzlich die jüdische Voraussetzung in Frage, dass der Mensch durch äußere Gegenstände „unrein“ gemacht werden könne (Mk 7,15). Ernst Käsemann war der Ansicht, dass Jesus mit der Abweisung der jüdischen Reinheitsgebote die Autorität der Tora selbst fraglich gemacht habe. Im Grunde scheint Jesus aber mit dieser Normentschärfung im Blick auf die Ritualgebote seine hauptsächliche Adressatengruppe ins Visier zu nehmen, die „Zöllner und Sünder“, also Randgruppen in Israel. Die „Umkehr“, von der Jesus spricht, ist – anders als in Qumran oder bei den Essenern – keine Umkehr zu einem strengen Gehorsam gegenüber einer in den Ritualgeboten zugespitzten Tora, sondern zur „Basileia“ Gottes.

Jünger und Nachfolge

Jesus hat eine Gruppe von Menschen um sich geschart, einen inneren Kern von Jüngern. Auch das ist nichts Außergewöhnliches in der Zeitgeschichte. Jüdische Schriftgelehrte der Zeit (Hillel, Schammai) sammeln Jünger. Es gibt Philosophenschulen in der Antike. Religionssoziologen von heute vertreten die These, dass es dieser innere Kern, die „Wandercharismatiker“, in besonderem Maße war, der nach dem Tod Jesu die Kontinuität der Jesusverkündigung garantierte. Was ist hier historisch? Die Berufungsgeschichten (Mk 1,16–20; Mt 4,18–22; Joh 1,35–51) sind als „ideale Szene“ (Bultmann) gestaltet. Insofern sind sicher auch theologische Motive wirksam geworden.

Es fällt auf, dass in diesen Geschichten die Initiative fast immer bei Jesus liegt. Im rabbinisch-jüdischen Lehrer-Schüler-Verhältnis suchte sich regelmäßig der Schüler einen Rabbi aus, von dem er am meisten zu lernen erhoffte. Es hing dann zwar vom jeweiligen Rabbi ab, ob dieser ihn annehmen wollte, aber den ersten Schritt hatte stets der Schüler zu tun. Es war auch durchaus üblich zu wechseln. In den neutestamentlichen Berufungsgeschichten beruft (zumindest in der Darstellung von Mk) in der Regel Jesus¹⁸⁷. Im AT findet das eine Parallele nur bei den Propheten (Elija beruft den Elischa: 1 Kön 19,19–21). Wir wissen nicht, ob Jesus für eine begrenzte Zeit allein – ohne Jünger – gewirkt hat. Einige seiner Jünger gehörten wohl ursprünglich dem Kreis der Johannesjünger an. Den Jüngerkreis hat er in Galiläa gesammelt. Die Jüngerschar pflegte (in dem von Jesus selbst gepflegten und den Jüngern – zumindest in der Kerngruppe – vorgeschriebenen Wanderleben) einen eigenen Lebensstil. Es scheint auf Jesus selber zurückzugehen, dass er Mittellosigkeit vorgeschrieben hat (Mk 6,8–11; Mt 10,5–15; Lk 9,2–5; 9,58; 10,2–12). Dazu gibt es Parallelen. Siddharta, der spätere Buddha, der Fürstenson, verzichtet auf seinen Besitz und bettelt. Antisthenes, ein Schüler des Sokrates, soll – wird überliefert – nur einen Stab, einen Sack und einen einzigen Mantel besessen haben¹⁸⁸. Die „Mönche“ von Qumran hatten sich zur Armut und zum Verzicht auf persönlichen Besitz verpflichtet.

Jesus selber hat offensichtlich ehelos gelebt. Alle Versuche, ihn in einer Liaison darzustellen, sind nicht sehr überzeugend. Ehelosigkeit war im zeitgenössischen Judentum (Ausnahme: Qumran) anstößig. Im rabbinischen Judentum wurde ein Eheloser von der Ordination zum Rabbi ausgeschlossen. Von den

187 In Lk 9,57–62 sind drei Beispiele für Berufungen zusammengestellt. Einmal geht die Initiative von Jesus aus; in zwei Fällen wendet sich ein Kandidat an Jesus. Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 198, unterscheiden drei Typen von Berufungserzählungen:

„• *Der markinische Typus*: Jesus beruft durch sein vollmächtiges Wort seine Jünger direkt aus ihrer Berufsarbeit als Fischer und Zöllner heraus (Mk 1,16–18.19f; 2,13f).

Der Typus der Logienquelle: Nachfolger kommen aufgrund eigener Entscheidung zu Jesus, werden aber von diesem auf ihre Belastbarkeit hin geprüft (Mt 8,19–22/ Lk 9,59–62).

• *Der johanneische Typus*: Menschen treten in die Nachfolge Jesu aufgrund der Vermittlung durch andere Menschen. Andreas holt seinen Bruder Petrus, Philippus den Nathanael (Joh 1,35ff).“

Die Frage ist allerdings, ob diese drei „Typen“ gleichrangige Formen der Berufungen durch Jesus sind. Unter Umständen ist auch eine Vermittlung dieser verschieden akzentuierten Darstellungen möglich.

188 Parallelen und Unterschiede: Francis Gerald Downing, *Christ and the Cynics. Jesus and other Radical Preachers in First-Century-Tradition*, Sheffield 1988.

Jüngern des irdischen Jesus wissen wir, dass Simon (Petrus) in Kafarnaum verheiratet war und dort wohnte. Mk 1,29–31 berichtet von der Heilung der Schwiegermutter des Simon. Die Lebenssituation der anderen kennen wir nicht. Paulus (1 Kor 9,5) informiert uns, dass wenigstens einige der Jünger Jesu („die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und ... Kephass“) nach seinem Tod in Begleitung von Frauen auf Missionsreise gingen. Nach dem Bericht der Evangelien umgeben die Jünger als Gruppe das Wirken Jesu. Sie begleiten ihn, werden von ihm ausgesandt, zeigen sich begriffsstutzig und unzuverlässig, und werden deshalb von ihm getadelt (so oft bei Mk); sie sind aber auch die besonderen Adressaten seiner Botschaft und werden von ihm ermuntert (so in der Regel bei Lk). Es ist allerdings schwer, über einen einzelnen Jünger und sein Verhältnis zu Jesus etwas auszumachen. Wir haben viele Namen, aber keine deutlichen Gesichter. Zu der Gruppe, die Jesus begleitete, gehörten auch Frauen. In Lk 8,2f haben wir eine Namensliste: „Maria von Magdala, Johanna (die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes), Susanna ...“ Mk 15,41 und Lk 8,3 sprechen von vielen anderen. In den Frauenlisten der Evangelien wird jeweils Maria von Magdala an *erster* Stelle genannt (Mk 15,40; 15,47; 16,1; Lk 8,2; 24,10). Ihre Person ist allerdings mit einer interpretationsgeschichtlichen Hypothek belastet. Seit Papst Gregor I dem Großen wurde sie mit der Sünderin von Lk 7,36–50 identifiziert und ging als Büsserin in die Liturgie ein. Maria von Magdala wurde von einer schweren Krankheit befreit, „von sieben Dämonen“. Mit dem Leben einer Sünderin hat das nichts zu tun. Nach dem Bericht von zwei Evangelien war sie die erste, die eine Vision des Auferstandenen hatte (Joh 20,11–18; Mt 28,9). Sie stand auch unter dem Kreuz, war also eine außerordentlich wichtige Zeugin des Lebens, Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu. Magdala ist ein Ort am See Gennesaret; es liegt in Galiläa. Die in den Evangelien erwähnten Frauen, die Jesus begleiten, stammten wohl alle aus Galiläa.

Das gilt auch von weitaus den meisten Jüngern, mit vielleicht wenigen Ausnahmen. Rudolf Schnackenburg hat darüber spekuliert, ob eventuell der „Lieblingsjünger“ im Johannesevangelium, der dort nie mit Namen genannt wird und wohl auch nicht einer der Zwölf ist, aus Jerusalem stammte. Dann wäre er einer der ganz wenigen ursprünglichen Jünger und Jüngerinnen Jesu, der nicht aus Galiläa kommt. Eine weitere nicht unwahrscheinliche Ausnahme könnte Judas Iskariot sein. Aber darüber wissen wir zu wenig. Die Stelle Joh 7,3 („Zieh nach Judäa, damit auch deine Jünger die Werke sehen, die du vollbringst“) ist als Beleg für einen größeren Anteil von Jüngern und

Jüngerinnen aus dem jüdischen Kernland etwas dünn, solange wir keine Namen wissen. Wenn man genau sein will, dann stammen allerdings Simon Petrus, Andreas und Philippus nicht direkt aus Galiläa, denn Betsaida, ihr Herkunftsort, liegt – östlich des Jordan – knapp außerhalb von Galiläa, in der Gaulanitis (trotz Joh 12,21, der Betsaida in Galiläa sein lässt).

Die bekannteste Gruppe der Jesusjünger sind die Zwölf. Bei Mk 3,14; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,17: die „Zwölf“, griechisch: „hoi dodeka“; bei Mt die zwölf Jünger (Mt 10,1) oder einmal die zwölf Apostel (Mt 10,2); bei Lk die zwölf Apostel: Lk 6,13; 9,10; 17,5; 22,14 – im lukanischen Geschichtswerk wurden sie zu einer Institution, zu der nachgewählt wird (Apg 1,12–26; vgl. Apk 21,14). Paulus unterscheidet zwischen den Zwölfen und „allen Aposteln“ (1 Kor 15,5 und 1 Kor 15,7), offenkundig einer größeren Gruppe. Wann ist der Zwölferkreis gebildet worden? Einige Autoren sagen, der Zwölferkreis sei erst in der nachösterlichen Situation als Gremium der Gemeindeleitung und im Zustand intensiver Parusieerwartung (bis zur Hinrichtung der Söhne des Zebedäus, von denen in den Apostellisten die Rede ist, d.h. der „Zebedaiden“, und der Flucht des Petrus aus Jerusalem) entstanden¹⁸⁹. Als Beleg für diese These wird angegeben: Die fast völlige Ignorierung der Zwölf in der Logienquelle, ihr frühes Verschwinden aus dem Bewusstsein der christlichen Gemeinden, die Unstimmigkeiten in den neutestamentlichen Namenslisten und die Stelle 1 Kor 15,5, wo von „den Zwölfen“ die Rede ist (obwohl nach dem Verrat des Judas und vor der Wahl des Matthias ja nur elf Jünger anwesend gewesen sein konnten). Die Zwölf seien in Wirklichkeit ein Gremium gewesen, das sich durch die Erscheinung des Auferstandenen konstituiert habe. Der Fall des Judas sei die spektakuläre Apostasie eines Mitgliedes der frühen Gemeinde, der zum bleibenden Gedenken in das irdische Leben Jesu nachträglich eingetragen worden sei. Die weitaus größte Gruppe der Autoren vertritt demgegenüber die These, dass Jesus selber den Zwölferkreis konstituiert habe. In Mk 3,14 heißt es wörtlich: „Und er (= Jesus) machte (griechisch: *epoiēsen*) zwölf...“ Für Joachim Gnilka ist die Gestalt des Judas, der konstant „einer von den Zwölfen“ (Mk 14,10.20.43; Mt 26,14) genannt wird, ein gewichtiges Argument dafür, dass der Zwölferkreis tatsächlich von Jesus selber stammt¹⁹⁰. Allerdings: Der Typus des Verräters aus dem engsten (und ersten) Jüngerkreis findet sich auch bei anderen religiösen Stifterfiguren wie bei Buddha.

189 Philipp Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu* (1957), in: ders., *Aufsätze zum Neuen Testament* (TB 31), München 1965, 55–91, 68–71.

190 Gnilka, *Jesus von Nazaret*, 188f.

Bei Muhammad ist in Medina die Rede von den „Heuchlern“. Als Aufgabe der Zwölf wird in Mk 3,14 genannt: Gemeinschaft mit Jesus (als Voraussetzung der persönlichen Nachfolge Jesu) und Aussendung zum Dienst der Predigt (als Mitwirkung am Predigtdienst Jesu). Die Berufung der Zwölf ist deziert eine Symbolhandlung Jesu. Zwölf, das ist die Zahl der Söhne Jakobs, der Patriarchen, d.h. der Stammväter des Zwölf-Stämme-Volkes Israel. Ziel der Sammlungsbewegung ist also nicht ein heiliger Rest (wie in Qumran), sondern das ganze Volk (in Palästina wie in der Diaspora).

Innerhalb des NT sind vier Namenslisten der Zwölf überliefert, drei bei den Synoptikern (Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,14–16) und eine in der Apg 1,13 (elf Personen ohne Judas Iskariot; dort 1,11: „Ihr Männer von *Galiläa*“); im Johannesevangelium ist dann keine Liste mehr zu finden. Die Namen der Zwölf stimmen in all diesen Listen im wesentlichen überein. In den beiden lukanischen Listen fehlt Thaddäus. Dafür ist ein Judas, der (Sohn, Bruder?) des Jakobus, erwähnt.

In allen Zwölferlisten steht Simon Petrus – wie auch sonst in anderen Jüngerlisten im NT (*einzig*e Ausnahme: Gal 2,9) – stets an erster Stelle. Simon Petrus ist auch der einzige der Zwölf, dessen Persönlichkeit ein wenig deutlich wird.

In allen Zwölferlisten steht an letzter Stelle Judas Iskariot. Wie erklärt sich der Beiname?

Das könnte auf seinen Herkunftsort hinweisen: „der von Kerioth“.

Kerioth ist eine Stadt im südlichen Judäa (Jos 15,25). In Joh 6,71; 13,26 wird sein Vater erwähnt: Simon Iskariot. Das könnte vielleicht unterstreichen, dass Iskariot tatsächlich den Herkunftsort benennt. Wenn das so ist, wäre Judas auch herkunftsmäßig in der Gruppe der Galiläer ein Außenseiter.

Iskariot könnte aber auch eine Ableitung von „sicarius“ sein, von dem lateinischen Wort „sica“, der Dolch. Damit wird eine besonders radikale Gruppe der Zeloten bezeichnet, die „sicarii“ (Dolchleute).

Iskariot könnte schließlich drittens ein Motivname sein, „Mann der Falschheit“. Dieser Name wäre ihm dann nachträglich von der christlichen Gemeinde beigelegt worden.

Wahrscheinlicher sind allerdings die ersten beiden Ableitungen.

In allen Zwölferlisten stehen die beiden Brüderpaare Simon Petrus und Andreas bzw. Jakobus und Johannes. Es gab Vermutungen, dass sie vielleicht für einige Zeit die einzigen Jünger Jesu gewesen seien¹⁹¹. Die frühe jüdische Polemik sprach von fünf (!) Jüngern. Wie auch immer: Wie viele Jünger und Jüngerinnen es zu Lebzeiten Jesu gab (neben den Zwölf), wissen wir nicht. Viele waren es wohl nicht. Die Zahl von 72 (oder 70 in anderen Handschriften) (Lk 10,1) ist sicher stilisiert. 70 ist die traditionelle Zahl für die Heidenvölker. Aber Jesus hat definitiv keine Mission bei den Heiden betrieben oder gefördert. Für die Juden in Jerusalem erschien der Jüngerkreis als eine regional-galiläische Bewegung.

Jesus hat zu Lebzeiten konsequent nur in Israel gewirkt. Für die Nichtjuden hatte er weder eine Missionsabsicht noch eine Botschaft. Das ist im Grunde unstrittig und, wenn ein Beleg dafür überhaupt nötig wäre, durch den in Gal 2,11-14 und Apg 15 überlieferten Streit *nach* dem Tod Jesu zwischen den Jakobusleuten, Paulus und Kephas bestätigt. Der Streit wäre völlig widersinnig, wenn etwa ein Wort des historischen Jesus zur Heidenmission vorläge. Der Missionsbefehl in Mt 28,18 an *alle* Völker ist im Evangelium selbst als Wort des *Auferstandenen* bezeichnet. Der irdische Jesus hatte seinen Jüngern die Heidenmission noch untersagt (Mt 10,5)¹⁹². Die Botschaft, die Jesus an das Volk Israel richtet, war ihrer Intention und Zielrichtung nach erfolglos. Die Sammlung des ganzen Volkes Israel ist ihm nicht gelungen. Das muss man zunächst einmal festhalten, wie auch immer man dann dieses Faktum bewerten will.

Jerusalem und Tempelprotest

Jesus ist in Jerusalem gestorben. Warum in Jerusalem? Die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts gab zwei Gründe an:

Er habe dort wirken und das Volk zur endgültigen Entscheidung für Gott (und seine „Herrschaft“) herausfordern wollen. Die Realisierung der „Herrschaft“ Gottes habe er ausschließlich von Gottes Handeln

191 Ebd., 190.

192 Vgl. Gerhard Lohfink, Jesus und die Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3, 27–64 (trotz gewisser Vorbehalte gegen Lohfinks These zur *Kirchengründung*, der ich widersprechen möchte).

erwartet und für sich selbst keine damit verbundenen (gar politischen) Erwartungen gehegt. Sein Tod sei dann für ihn überraschend und gegen seinen Willen erfolgt. Oder:

Er habe bewusst und aktiv den Tod gerade in dieser Stadt gesucht, um die „Herrschaft“ Gottes heraufzuführen.

Über Jesu eigene Einschätzung seiner Passion wissen wir nichts. Das ist wohl die historisch-kritisch ehrlichste Auskunft. Es ist allerdings in hohem Maße unwahrscheinlich, dass ihn die Gefahr, die ihm in Jerusalem drohte, völlig überrascht hat¹⁹³. Angesichts der Tatsache, dass Jesus immer wieder konkrete Zeichenhandlungen (also Mittel der Verkündigung) gesetzt hat, ließen sich auch der Zug nach Jerusalem mit den „Zwölf“ und dann die Passion als solche Handlungen verstehen, die auf die „Herrschaft“ Gottes vorbereiten.

Was ereignete sich, als sich Jesus der Stadt näherte? Von außen betrachtet waren er und seine kleine Gruppe ganz normale Passahfest-Pilger. In Jerusalem lebten damals 55.000 Menschen, relativ viel, wenn man bedenkt, dass die weitaus größte Stadt des römischen Reiches, nämlich Rom, im 2. Jahrhundert ca. 300.000 Einwohner zählte. Zum jährlichen Passahfest kamen im 1. Jahrhundert durchschnittlich ca. 125.000 Pilger aus Judäa, Galiläa und aus der Diaspora nach Jerusalem. Der Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem ist stark von theologischen Motiven durchsetzt (Mk 11,1–11). Reimarus hat sich über einige dieser Motive lustig gemacht, z.B. über das Reiten auf einem noch unberittenen Eselsfohlen, und sich gefragt, wie das denn vor sich gegangen sein mag. Das Eselsfohlen spielt z.B. auf Zach (Sacharja, Zacharias) 9,9 oder Gen 49,11 an.

Was genau passiert ist, wissen wir nicht. Die Synoptiker lassen vermuten, dass die Einwohner Jerusalems kaum reagierten, als Jesus kam. Nach Mk 11,9 waren es *Pilger*, die ihm zuriefen. Ausgeschlossen in der Forschung ist heute die These von Robert Eisler, dass Jesus mit einer mehr oder weniger großen Schar von bewaffneten Freischärlern nach Jerusalem gekommen sei, nach der Akklamation des Volkes das Tempelareal besetzt habe und dann von den

¹⁹³ Abwägend (mit Literatur): Ulrich Luz, Warum zog Jesus nach Jerusalem?, in: Der historische Jesus (Anm. 44; Kap. 3), 408–427.

Römern wegen dieses Aufstands hingerichtet worden sei¹⁹⁴. Das schließt allerdings nicht aus, dass römische oder jüdische Eliten und Autoritäten das Wirken Jesu als Gefährdung des religiös-politischen Status quo deuteten und ihn aus religiös-politischem Kalkül hinrichteten¹⁹⁵.

Gegen die Historizität des Protestes werden vor allem zwei Gründe angeführt: Ein einzelner sei zu dieser Aktion (= der Vertreibung der Händler) gar nicht fähig gewesen. Eisler hatte deshalb mit dem Überfall einer bewaffneten Schar gerechnet. Und: Eine solche Aktion hätte die unmittelbare Reaktion der Tempelpolizei bzw. der in der Tempelburg stationierten römischen Besatzung provoziert. Die Perikope Mk 11,15–18 sei deshalb Ausdruck der Kritik der Urgemeinde am Tempelkult und keine Tat des historischen Jesus.

In der Überlieferung fällt folgendes auf: Joh 2,13–22 (im Unterschied zu den Synoptikern setzt er den Tempelprotest zu Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jesu) bezieht den Tempel auf Jesu Leib, der getötet und auferweckt werden wird. Das heißt: Jesus provoziert mit dem Protest seinen eigenen Tod. Dieses Motiv für die Hinrichtung Jesu begegnet auch in der jüdischen Polemik (Anstiftung zum Aufruhr). Lukas bringt zusätzlich zur Perikope im Evangelium einen Tempelprotest schärfster verbaler Art in der Stephanusgeschichte (Apg 6,13f; vgl. 7,47–51). Stephanus und sein Kreis übernehmen den Tempelprotest Jesu in radikalierter Form. Die Entwicklung verläuft also von Jesus in die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde, deren Repräsentant Stephanus ist, nicht umgekehrt. Jesus selbst hat offensichtlich den Tempelkult *nicht* radikal abgelehnt. Sonst wäre eine Haltung wie z.B. die des „Herrenbruders“ Jakobus „des Gerechten“ nicht möglich, der ganz konsequent das jüdische Gesetz und den Tempelkult beachtet hat.

194 Eisler, *Iesus basileus ou basileusas* (Anm. 35), Bd. 2, 469–475. Ein Überblick der Auslegung: Christina Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT II/168), Tübingen 2003.

195 Martin Goodman, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilization*, London 2007, vertritt die These, dass Jesus als ein bedeutender religiös-politischer Lehrer mit seiner Verkündigung der „Herrschaft“ Gottes bei den etablierten jüdischen Eliten den Eindruck erweckt habe, er strebe eine religiöse (und – das ist im damaligen jüdischen Denken nicht zu trennen – damit verbunden eine politische) Führungsrolle im jüdischen Judentum an. Er sei damit unter politischen Gesichtspunkten ein Opfer der innerjüdischen Elit konkurrenz geworden. Vgl. auch Lukas Bormann, *Jüdische oder römische Perspektive? Neue Studien zum römisch dominierten Judäa*, in: ZRGG 61 (2009) 105–123.

Aber die Einwände gegen die Historizität dieser Handlung sind ernst zu nehmen. Sie fallen allerdings dann nicht ins Gewicht, wenn man sie im Rahmen belässt. Offenkundig erfuhr die Schilderung im Laufe der Überlieferung eine Steigerung, weil man in den christlichen Gemeinden in ihr *zunehmend* die Abschaffung des Tempelkultes ausgesprochen sah. Mk 11,15 spricht vom Hinaustreiben der Käufer und Verkäufer, vom Umstürzen der Tische der Geldwechsler und der Stühle der Taubenverkäufer. Sehr merkwürdig ist der Vers Mk 11,16: Jesus lässt nicht zu, dass einer ein Gerät durch den Tempel trägt. Das kann einerseits bedeuten, dass das Tempelareal nicht als Abkürzungsweg benutzt werden soll. Andererseits könnten mit den Geräten kultische Geräte gemeint sein. Dann wäre tatsächlich der Tempelkult abgeschafft, denn ohne kultisch-liturgische Geräte gibt es auch keinen Kult. Die meisten Exegeten halten deshalb Mk 11,16 für eine sekundäre theologische Hinzufügung. Joh 2,14f hat die Szene sehr dramatisch gefasst: „Er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie *alle* zum Tempel hinaus, samt den Schafen und Rindern ...“

Was ist wohl passiert? Wahrscheinlich nicht viel – jedenfalls nichts, was die außerordentlich dramatische Schilderung des Johannesevangeliums rechtfertigte. Jesus wendet sich entrüstet gegen einige Geldwechsler und Taubenverkäufer, deren Tische und Stühle er umstürzt. Das ist kein Grund für ein Eingreifen römischer Soldaten. Die Frage ist auch, ob dieser Akt tatsächlich eine große Öffentlichkeit gehabt hat. Die Tat selbst geschieht im Vorhof der Heiden, dem vom inneren Heiligtum getrennten Bezirk. Die Handlung selber passt in ihrer Doppelbödigkeit recht gut zum sonstigen Verhalten Jesu (Kohärenzkriterium!). Jesus hat wiederholt bestimmte Institutionen kritisiert, aber nicht abgeschafft, den Sabbat, die Gesetzespraxis – und so vielleicht auch den Tempel. Es geht um eine Umkehr im Verhalten und um eine Sinnesänderung. Nicht der Tempel an sich ist unwürdig – unwürdig ist die Weise, wie Menschen im Tempel mit Gott umgehen. Nicht das Sabbatgebot ist schlecht – unzureichend ist die Weise, wie Menschen es praktizieren.

Das letzte Abendmahl

Jesus hat in verschiedener Weise Tisch- bzw. Mahlgemeinschaften gefeiert, mit seinen Jüngern, mit Angehörigen anderer religiöser Gruppen *in Israel* und mit „Zöllnern und Sündern“¹⁹⁶. Diese Praxis war ihm offensichtlich ein Mittel und ein wesentliches Element der Predigt von der „Basileia“. Die Tisch- und Mahlgemeinschaften beschränken sich auf jüdische Zeitgenossen. Eine Mahlgemeinschaft Jesu mit Heiden ist in den historisch glaubwürdigen Quellen nicht überliefert und angesichts des Selbstverständnisses Jesu, der sich zu Israel gesandt wusste, völlig undenkbar, wenngleich die Zöllner, mit denen Jesus Tischgemeinschaft gepflegt hat (Mk 2,13–17), wenigstens in der Diktion den (unreinen) Heiden gleichgestellt sind oder doch mit ihnen parallelisiert werden (Mt 5,46f; 18,17). Eine Praxis der Mahlgemeinschaft Jesu mit Heiden würde auch den Streit in der frühen Kirche, der etwa in Antiochia zwischen den Kontrahenten Paulus und Leuten des Jakobus (und Kephas/Petrus), der zu vermitteln sucht und deshalb von beiden kritisiert wird) ausgefochten wird (Gal 2,11–14), unerklärlich machen. Die Mahlgemeinschaften Jesu waren innerjüdisch insofern „offen“, als auch kultisch unreine Juden an ihnen teilnehmen konnten, und dadurch ein Gegenentwurf etwa zur Praxis von Qumran. Dieser Umgang wurde ihm zum Vorwurf gemacht. Mk 11,19 scheint auf einen Spottvers gegen ihn Bezug zu nehmen: „Fresser und Säufer, der Zöllner und Sünder Gesell.“ Mit Sozialkritik und Umsturz in einem modernen Sinn hat dieses Verhalten wenig zu tun. Die „Zöllner“ waren nicht die Unterdrückten und Ausgebeuteten. Als Kollaborateure der Besatzungsmacht standen sie im Gegenteil an der Seite der Ausbeuter. Aus eben diesem Grund waren sie gesellschaftlich und religiös an den Rand gedrängt.

Das in der Tradition wichtigste Mahl ist das letzte Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern vor seinem Tod gehalten hat, das „letzte Abendmahl“¹⁹⁷. In der Forschung wurden zwei Punkte diskutiert: War das letzte Abendmahl die Fortsetzung der alltäglichen Mahlgemeinschaften Jesu, also sozusagen ihr Höhepunkt und ihre Erfüllung, oder war es die Stiftung eines neuen Kultus in einem sakramentalen Mahlgeschehen? Hans Lietzmann hat das frühchristliche Herrenmahl als die kirchliche Fortsetzung der „offenen“

196 János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT 96), Tübingen 1998.

197 Immer noch: Hermann Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (CThM.BW 1), Stuttgart 1972; vgl. Gerhard Dellling, Art. *Abendmahl*. II. *Urchristliches Mahlverständnis*, in: TRE 1, 47–58. Ein Überblick in Form einer Skizze: Klaus Scholtissek, *Das Herrenmahl im Spiegel der neueren exegetischen Forschung*, in: BiLi 70 (1997) 39–44.

Mahlgemeinschaften Jesu mit den Sündern gedeutet¹⁹⁸. Joachim Jeremias hat ihm widersprochen. Er sieht das Herrenmahl als eine von Jesus selbst gestiftete Feier zur Vergegenwärtigung seines kultisch zu „gedenkenden“ Sühnetodes in einer an ihn glaubenden Gemeinde¹⁹⁹. Vielleicht ist es nicht notwendig, hier einen sich ausschließenden Gegensatz zu konstruieren. Jesus teilt die jüdische Überzeugung, dass es kein profanes Essen gibt, das nicht ein religiöses Element enthält, so dass jedes Mahl im Angesicht Gottes geschieht. Andererseits ist das letzte Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern hielt – und das sich durchaus in eine Reihe von signifikanten Zeichenhandlungen einordnen lässt, mit denen er seine Sendung und sein (eschatologisches) Selbstverständnis interpretiert –, auch unter den Mahlgemeinschaften Jesu hervorgehoben. Nach einer gewissen Zurückhaltung bis Skepsis gegenüber der historischen Rückfrage scheint in der neueren Exegese das Pendel eher in die Richtung eines großen Optimismus im Blick auf die Möglichkeit der historischen Rekonstruktion des letzten Mahles Jesu auszuschlagen²⁰⁰. Damit hängt die weitere Fragestellung zusammen, ob das letzte Abendmahl

198 Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (1926) (AKG 8), Berlin 1967 (= unveränderter Nachdruck der 3. Aufl. von 1955). Ähnlich argumentiert Bernd Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen 1990, etwa 266.

199 Joachim Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu* (1935), 4. durchgesehene Aufl. Göttingen 1967. Vgl. Gnlika, *Jesus von Nazaret*, 280–289. Ebd., 283: „Dass Jesus von seinem gewaltsamen Tod völlig überrascht worden sei, ist eine in der alten liberalen Exegese gelegentlich vertretene Auffassung, die aber die gegebene Situation gänzlich unrealistisch beurteilt. Zu meinen, dass er noch wenige Stunden vor seinem Tod Unheilvolles nicht geahnt oder vorausgesehen hatte, bedeutete, ihm den Realitätssinn abzusprechen.“ Entscheidend (und beeindruckend für die frühe Kirche) sei die Todesinterpretation Jesu – verbunden mit der Darreichung der Gabe von Brot und Becher (losgelöst von einer Mahlzeit) – gewesen (ebd., 286). Interessant (nicht nur in dieser Hinsicht): Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zum Beschluss der Landessynode der Ev. Kirche im Rheinland vom 15. Januar 2004 „Eingeladen sind alle. Warum die Kirche nicht vom Mahl des Herrn ausschließen darf“, unveröffentlichtes Manuskript, 5: „Die Zeugnisse von der Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern vor seinem letzten Mahl mit dem Jüngerkreis ... sind traditionsgeschichtlich von höchster Bedeutung. Sie dürfen aber nicht unreflektiert als Abendmahlstexte im engeren Sinn gelesen werden. Die Quellen selbst differenzieren deutlich zwischen der Zeit vor und nach der ‚Nacht, in der Jesus verraten ward‘, und beschreiben das letzte Mahl Jesu mit den Gabe- bzw. Deuteworten Jesu als ein historisch einmaliges und einzigartiges Ereignis, auf das das Vorhergehende zuläuft und alle folgenden Mahlzeiten erinnernd und verkündigend Bezug nehmen.“

200 Vgl. Thomas Söding, *Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition*, in: *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*, FS Theodor Schneider, hrsg. v. Bernd Jochen Hilberath und Dorothea Sattler, Mainz 1995, 134–163, 134f (mit Literaturangaben in Anm. 2f).

in der Passahnacht stattfand, also ein Passahmahl war, oder ob es zwar im Blick auf das Passahfest, aber noch vor ihm gehalten wurde. Die letzte Frage ist noch heute umstritten. Joachim Jeremias und Joachim Gnilka argumentierten, dass Jesus sein letztes Mahl als Passahmahl feierte²⁰¹. Nach Ex 12,3 wird dieses als Familienfest (mit Frauen und Kindern) begangen. Es war vorgeschrieben, dies in der Nacht und innerhalb der Mauern Jerusalems abzuhalten. Gerd Theißen und Annette Merz haben dafür plädiert, das letzte Mahl sei kein Passahmahl gewesen²⁰². Denn nach Mk 14,17 seien nur die zwölf Jünger (und nicht die mit Jesus ziehenden Jüngerinnen) anwesend gewesen. Auch sei es historisch unwahrscheinlich, dass die Kreuzigung Jesu und alle im Umfeld der Hinrichtung Jesu sich abspielenden Geschehnisse, die uns überliefert sind, sich an einem Passahfest zugetragen hätten. Diese Debatte kann man wohl den Spezialisten überlassen.

Sicher ist nach der Meinung der allermeisten Exegeten, dass Jesus tatsächlich ein letztes Mahl mit seinen Jüngern gefeiert hat. In dieser Situation hat er auch sein künftiges Geschick interpretiert. Die gelegentlich in der Leben-Jesu-Forschung der Liberalen Theologie und zuweilen bis heute vertretene Meinung, Jesus sei nach Jerusalem gezogen, um dort die Ankunft des Gottesreiches zu erwarten, ohne dass er mit seinem eigenen Tod rechnete, macht aus Jesus einen eher naiven und realitätsfernen politischen Tagträumer, der gleichsam zufällig ans Kreuz geschlagen worden sei. Die Situation des Konfliktes spitzte sich gerade in Jerusalem dramatisch zu. Die Mehrheit der Exegeten nimmt deshalb mit wohl guten Gründen an, dass Jesus ernsthaft die Möglichkeit seines gewaltsamen Todes bedacht und dass er dieses Sterben und den Bezug seines Todes zu dem von ihm immer erwarteten und verkündeten Kommen der „Basileia“ Gottes auch religiös-theologisch gedeutet hat (Mk 14,25; Lk 22,18)²⁰³. Wie er genau seinen Tod auf das Kommen dieses Reiches bezogen hat (als Beginn der Parusie, als neuen Bundesschluss, als

201 Gnilka, Jesus von Nazaret, 280–283.

202 Theißen – Merz, Der historische Jesus, 375: „Eine *innere Unwahrscheinlichkeit* spricht gegen die Identifizierung des letzten Mahls als Passamahl. Das Passa wird jährlich gefeiert. Hätte Jesus sein Abschiedsmahl als Passamahl gefeiert, so wäre es zur Entstehung eines herausgehobenen jährlichen Mahls gekommen. ... Die *äußere Unwahrscheinlichkeit* einer Identifikation von letztem Mahl und Passamahl ist in der Chronologie begründet: Die johannesische Chronologie hat u.E. die besseren Argumente auf ihrer Seite. Danach starb Jesus am Freitag, den 14. Nisan vor Beginn des (mit Sonnenuntergang) beginnenden Passafestes.“

203 Das bezeugt auch die urchristliche Verkündigung: Gerhard Delling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1971.

Sühne- oder Heilstod für das verstockte Volk Israel usw.), wird sehr kontrovers diskutiert. Unter Umständen schließen sich die genannten Antwortversuche auch nicht gegenseitig aus. Der logische Ort, eine Interpretation seines Sterbens den Jüngern vorzutragen, war das letzte Abendmahl. Dieses letzte Mahl war eine Symbolhandlung, wie sie von den Propheten des AT (Hosea heiratet auf Befehl Jahwes eine Dirne, um das Verhältnis Gottes zu seinem Volk auszudrücken: Hos 1,2–9; Jeremia zerbricht einen Krug, um die kommende Zerstörung Jerusalems zu bezeichnen: Jer 19,1–15) und auch sonst bei Jesus (die Einsetzung der Zwölf als Wiederherstellung des Zwölf-Stämme-Volkes Israel, das Mahl mit „Zöllnern und Sündern“ als Hinweis auf das eschatologische Mahl Gottes mit den Menschen) vertraut ist. Wahrscheinlich hat Jesus sein Leiden mit dem Bild des Gottesknechtes gedeutet, wie ihn Jes 53,11f schildert: „Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er läßt ihre Schuld auf sich. ... Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein.“ Damit versteht Jesus sein Sterben als Sühne für das Sich-Verweigern des Gottesvolkes Israel und als Gewährung eines (neuen) Heilsangebotes Gottes an die Menschheit.

Den Zugang zur ältesten Form des Abendmahlsgeschehens eröffnen die neutestamentlichen Einsetzungsberichte²⁰⁴. Sie sind in vier Fassungen überliefert (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–18 bzw. 22,19f; 1 Kor 11,23–25). „Die Übereinstimmung zwischen den vier Herrenmahlsberichten sind so groß, dass eine gemeinsame Wurzel angenommen werden muss. Die beträchtlichen Unterschiede nötigen indes zu traditionsgeschichtlichen Differenzierungen.“²⁰⁵ Mehrheitlich hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass zwei Überlieferungsstränge unterschieden werden können, der markinische und matthäische (in der Regel mit einer vormarkinischen Grundform) auf der einen Seite und der paulinisch-lukanische auf der anderen, wobei die Frage der Chronologie weiterhin diskutiert wird²⁰⁶. Auch hier können die

204 Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Anm. 198), 249–255, und Ludger Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990, 108f, argumentieren, die Didache bezeuge (in Verbindung mit Lk 24,35 und Apg 2,42) einen von der Herrenmahlsüberlieferung in den Einsetzungsberichten unabhängigen und älteren Typ der „Eucharistie“, der sich im Grunde als ein in „eschatologische Hochstimmung“ gefeiertes Sättigungsmahl darstelle. In der Forschung ist das eine Minderheitsmeinung.

205 Söding, *Das Mahl des Herrn* (Anm. 200), 135f.

206 Rudolf Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80), Freiburg 1978, und Söding, *Das Mahl des Herrn* (Anm. 200), 140–146, plädieren für die vormarkinische Grundform als die älteste Form der Abendmahls Worte. Helmut Merklein,

genaueren Einzelheiten der exegetischen Fachdiskussion überlassen werden. Sicher ist, dass Paulus (dessen Briefe die älteste literarische Form der kanonischen Schriften darstellen) beim Wort genommen werden darf, wenn er ausdrücklich sagt (1 Kor 11,23), dass er sich auf eine ursprünglich selbstständige Jesus-Tradition bezieht. Die zwei Überlieferungsstränge, die beanspruchen, die Worte Jesu zu tradieren, haben folgende Form:

Paulus (1 Kor 11,23–25) berichtet, was ihm selbst mitgeteilt (1 Kor 11,23: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe“) wurde: „Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der *Neue Bund* in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis.“ Ähnlich schildert es Lk 22,19f. Mk 14,22–24 (und vergleichbar Mt 26,26–28) hat folgenden Text: „Während des Mahls nahm er das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es ihnen und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet, reichte ihn seinen Jüngern, und sie tranken alle daraus. Und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ Das Johannesevangelium schildert ebenfalls ein Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern (Joh 13f), erwähnt aber keine Worte Jesu über Brot und Kelch, sondern die Fußwaschung, die Jesus als Inbegriff seines Lebens und als Auftrag an die Jünger darstellt (Joh 13,12–15).

Die Unterschiede zwischen Paulus und Mk sind: Paulus spricht von der Nacht, in der Jesus verraten wurde. Das „Deutewort“ zum Brot („Das ist mein Leib ...“) wird im Deutewort zum Kelch nicht parallel wiederholt („Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut“). Der Kelch wird als „neuer Bund“ gedeutet, der durch Jesu Sterben geschlossen wird. Die Erläuterung, diese Gabe sei zum Heil („für euch“), findet sich nur beim Wort zum Brot. Das Ganze wird als Stiftung einer Liturgie beschrieben. Mk spricht ausdrücklich von einem Passahmahl (Mk 14,16). Die beiden Deuteworte sind streng parallel gesetzt („Das ist mein Leib ... Das ist mein Blut ...“). Das Blut wird

Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition, in: BZ 21 (1977) 88–101. 235–244, Hans-Josef Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA NF 15), Münster (1982) 219–232, 297–332, Gnlika, Jesus von Nazareth, 287f, Knut Backhaus, Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?, in: ThGl 86 (1996) 343–356, hier 345f, sehen die (vor-)paulinisch-lukanische Version als überlieferungsgeschichtlich älteste Grundform der Abendmahlsworte an.

als „Blut des Bundes“ beschrieben. Die Beschreibung der Gabe als Heilszuwendung („für viele“) findet sich nur beim Kelchwort. Von einer Wiederholung wird nicht geredet. Der gemeinsame Nenner der beiden Darstellungen ist jedenfalls, dass Jesus die beiden Elemente Brot und Wein auf sich bezogen hat, dass er mit dieser Gabe eine Heilszusage verband und dass er in diesem Geschehen einen Bund ausgedrückt sah.

Wer war während des letzten Abendmahles zugegen? Die Quellen erwähnen die Zwölf (Mk 14,17). Wer sonst? Die historisch ehrlichste Antwort ist: Wir wissen es nicht. Jeder, der – aus welchen Gründen auch immer – *mit Sicherheit* eine definitive Auskunft gibt (*nur* die Zwölf, *mit Sicherheit* auch Jüngerinnen o.ä.), liest aus dem Text etwas heraus, was dieser schlicht nicht hergibt. War die letzte Nacht vor Jesu Tod die Nacht mit dem das Passahfest beginnt? Die Synoptiker behaupten dies (Mk 14,12–16; Lk 22,15f). Joh erklärt, es sei *vor* dem Passahfest gewesen (Joh 13,1; 18,28; 19,14). Das Passahfest habe dann erst mit dem Abend *nach* dem Tod Jesu begonnen. Jesus stirbt bei Joh in der Stunde der *Schlachtung* der Passahlämmer und erweist sich so als das wahre Passahlamm.

Man hat versucht, diese Widersprüche zu harmonisieren, und gesagt: Der Jerusalemer Tempel richtete sich nach dem Mondkalender. In Qumran galt der Sonnenkalender. Nach *beiden* Kalendern fiel das Passah immer auf den 15. Nisan, den 15. Tag des Frühlingsmonats. Nach dem Sonnenkalender fiel der 15. Nisan *stets* auf einen Dienstag, nach dem Mondkalender wechselte der Wochentag. Die Lösung also: Jesus habe sich an den Qumran-Kalender (bzw. an den essenischen Kalender) gehalten und schon am Dienstag das Passahmahl gefeiert (Synoptiker: Es war ein *Passahmahl*)²⁰⁷. Vom Tempel her gesehen, für den der Mondkalender galt, war es *vor* dem Passahfest, dass Jesus verhaftet und hingerichtet wurde (Joh!). Heute wird diese Theorie kaum noch vertreten. Joh lässt keinen Anhalt für das Argument erkennen, er wolle ein (vom essenischen Kalender bestimmtes) Passahmahl darstellen, da er das Sterben Jesu auf den Rüsttag für das Passahfest datiert. Die praktischen Schwierigkeiten, in Jerusalem ein solches vorgezogenes Passahfest zu feiern, sind noch einmal ein eigenes Thema²⁰⁸. Wenn allerdings die Darstellung der Synoptiker stimmt, ist Jesus am Passahfest selbst gekreuzigt worden, was historisch wohl eher ausgeschlossen werden muss.

207 Eugen Ruckstuhl, Jesus im Horizont der Evangelien (SBA NT 3), Stuttgart 1988, 101–184.

208 Gnilka, Jesus von Nazaret, 281.

Prozess und Hinrichtung

Nach dem Essen wird Jesus verhaftet. Wer sind die Initiatoren? Mk 14,43 erklärt, das Synhedrion (70 Mitglieder und der amtierende Hohenpriester) habe die Truppe ausgesandt. Mt 26,47 spricht von den Hohenpriestern und Ältesten. Das ist wohl dasselbe wie Mk. Lk 22,52 redet davon, dass die Hohenpriester und Tempelhauptleute selber dabei waren. Joh 18,3 behauptet, zusätzlich seien noch Armeeeoffiziere (18,12) und eine (römische) Kohorte (etwa 600 Mann) aufmarschiert. Das ist eher unwahrscheinlich. Zu größerem oder ernsthafterem Widerstand kam es nicht. Sicher scheint, dass Judas Iskariot mit den Gegnern gemeinsame Sache macht²⁰⁹. Die Jünger verschwinden und sammeln sich wieder in Galiläa, dem Ausgangspunkt.

Das sicherste Faktum des Lebens Jesu ist die Kreuzigung. Der Tod Jesu am Kreuz wird in allen kanonischen Schriften des NT vorausgesetzt und auch durch einige außerbiblische Texte bezeugt. Fromme Juden interpretieren diesen Tod als Strafe Gottes (vgl. Gal 3,13 als Zitat aus Dtn 21,23). Auch für die Jünger erschien mit diesem Geschehen all ihre Hoffnung, die sie auf Jesus gesetzt hatten, zunichte gemacht (vgl. Lk 24,21). Wann ist Jesus hingerichtet worden? Der zeitliche Rahmen ist abgesteckt durch die Amtszeit des Pontius Pilatus, der von 26–36 n. Chr. Präfekt war (gekreuzigt „unter Pontius Pilatus“). Der früheste Zeitpunkt, an dem das Wirken Jesu begonnen haben kann, ist das 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius (27–28). Der spätmöglicheste Zeitpunkt, an dem Jesus in der Amtszeit des Pilatus hingerichtet werden konnte, ist das Jahr 36. Wann genau ist er gestorben? Alle vier Evangelien (und auch Paulus) stimmen darin überein, dass Jesus an einem Freitag hingerichtet worden ist, weil als Tag der Auferstehung der „dritte Tag“ (= der Sonntag) angegeben wird²¹⁰. Unterschiedlich beschreiben sie die Stellung dieses Tages im jüdischen Festkalender. Nach den Synoptikern war dieser Freitag der erste Tag des Passahfestes. Das Johannesevangelium wird hier von den meisten Forschern jedoch als das historisch zuverlässigere angesehen. Für Joh 18,18; 19,31 war dieser Freitag des Sterbens Jesu der „Rüsttag“ des eigentlichen Passahfestes, an dem die Passahlämmer geschlachtet wurden, bevor dann mit dem Einbrechen der Dunkelheit das Passahfest begann. Die synoptische Darstellung, Jesus sei am Passahfest hingerichtet worden, ist

²⁰⁹ Zu ihm: Hans-Josef Klauck, *Judas – ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg 1987.

²¹⁰ Willibald Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*, Freiburg (1994) Neuausgabe: 1999, 73–85.

wegen der großen Bedeutung dieses Festes für die jüdische Frömmigkeit eher unwahrscheinlich. Mk 14,1f berichtet ja selbst, die Hohenpriester und die Schriftgelehrten hätten eine Hinrichtung am Festtag vermeiden wollen, um keinen Aufstand zu provozieren. Alle Evangelien stimmen wieder darin überein, dass Jesus in der Nacht gefangen genommen und am darauffolgenden Tag gekreuzigt wurde. Das ist durchaus plausibel, wenn kein eigentliches formelles Gerichtsverfahren, sondern nur ein Informationsprozess vor den jüdischen Autoritäten stattgefunden und auch der römische Präfekt aufgrund der Anzeige nur eine Befragung durchgeführt hat. Wenn man in dem Zeitraum der Amtszeit des Pontius Pilatus nach den Jahren sucht, an denen der 14. Nisan, d.h. der Rüsttag für das Passahfest, auf einen Freitag fiel (und damit die johanneische Chronologie für historisch sicherer hält), kommen die Jahre 30 und 33 in Frage. Die neueste, jedoch nicht ganz unumstrittene Berechnung von *Walther Hinz* kommt sehr detailliert auf den 30. März 28²¹¹. Er rechnet allerdings die drei Jahre der Mitregentschaft des Tiberius mit Augustus zu den Regierungsjahren des Kaisers. Das ist in den zeitgenössischen Quellen nicht belegt. Andere Autoren favorisieren das Jahr 30, ohne dass andere Jahre endgültig ausgeschlossen werden können.

4.3.4. Die religiösen Gruppen zur Zeit Jesu

Wie Israel in politischer Hinsicht zur Zeit Jesu seine Einheit verloren hatte, so war das Volk auch geistig und religiös gespalten. Zwar waren die großen, einheitsstiftenden Faktoren durchaus noch vorhanden und spielten im geistlich-religiösen Alltag – auch im Leben Jesu – eine nicht unbedeutende Rolle. Bei näherem Zusehen stellt sich jedoch heraus, dass sie ihre eigentliche Aufgabe, das ganze Volk zu einen, nicht mehr erfüllten. Das Wort „Israel“ beschreibt das Gottesvolk. Ein Israelit ist ein Angehöriger dieses erwählten Volkes. Doch die Zuschreibung war strittig. Es hatten sich Gruppen gebildet, die sich von der Masse des Volkes getrennt hatten, und für sich in Anspruch nahmen, exklusiv das „wahre“ Israel, sozusagen Israel in Israel zu sein. Selbstverständlich ist das Zentrum des jüdischen Glaubens, die Verpflichtung auf

211 *Walther Hinz*, Chronologie des Lebens Jesu, in: ZDMG 139 (1989) 302–309. Er korrigiert sich in: Jesu Sterbedatum, in: ZDMG 142 (1992) 53–56, 56, auf den 27. April 28 (Freitag). Ausführlich: *Handbook of Biblical Chronology* (Anm. 182). Vgl. die Liste verschiedener Chronologien bis ca. 1600: C. Philipp E. Nothaft, *Dating the Passion. The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology* (200–1600) (Time, Astronomy and Calendars. Texts and Studies 1), Leiden 2012, 283.

den einen Gott, der einen Bund der Erwählung mit Israel geschlossen, es im Exodus aus Ägypten herausgeführt, ihm auf dem Sinai die Gebote gegeben und es in das verheißene Land geführt hat, für jeden Israeliten grundlegend. Das Bekenntnis zu dem einen Gott hat sich im Glauben Israels nach dem babylonischen Exil durchgesetzt und wurde zumal in der erlebten Diaspora (im Zeitalter der hellenistischen Kultur und des Imperium Romanum) ein Charakteristikum der eigenen Identität. Zu den weiteren bestehenden Einheitsfaktoren gehörten²¹²:

1) Jüdisches Leben

Der Tempel in Jerusalem

Der Tempel in Jerusalem ist der einzige Ort in der Welt, an dem Jahwe, dem Gott Israels, die göltigen Opfer dargebracht werden, lautete die zeitgenössische jüdische Glaubens-überzeugung. Mit Ausnahme der Essener und der Leute aus Qumran wurde das Jerusalemer Heiligtum als Stätte des Jahwekultes auch von allen respektiert. Aber auch die Essener hatten sich nicht grundsätzlich vom Tempel getrennt. Sie boykottierten nur den *aktuellen* Tempelkult und erhofften einen erneuerten Tempel. Heiden durften nur den Vorhof des Tempels betreten. Jeder männliche Israelit war ab dem 20. Lebensjahr gehalten, die Tempelsteuer zu entrichten, die den Betrieb und den Erhalt des Tempels finanzieren sollte.

Der liturgische Jahreskalender

Im Tempel wurden die großen liturgischen Jahresfeste gefeiert.

Dazu gehörten das Neujahrsfest (im Herbst),

vor allem der Jom Kippur, der Versöhnungstag (zehn Tage nach Neujahr), ein Festtag der Priesterschaft, an dem der Hohepriester das Allerheiligste des Tempels betrat, um mit dem Blut von Tieren seine eigenen Sünden, die der Priesterschaft und die des Volkes zu sühnen.

²¹² Texte: Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte (GNT 8), hrsg. v. Hans G. Kippenberg und Gerd A. Wewars, Göttingen 1979.

An diesem Tag wurde auch ein Azazel- oder Sündenbock in die Wüste getrieben und von einem Felsen hinabgestürzt, zur Entsündigung des Volkes,

das Laubhüttenfest, sechs Tage nach dem Jom Kippur,

ursprünglich ein Fest der Weinernte, ein populäres Fest, das oft schlicht „das Fest“ genannt wird, und das an die Zeit der Wüste und der Landnahme erinnerte,

das Tempelweihfest, am 25. Kislev (November/Dezember),

ein relativ junges Fest zur Erinnerung der Entweihung des Tempels durch Antiochos IV. Epiphanes (ca. 170 v. Chr.) und seiner Wiedereinweihung durch Judas Makkabäus,

das große Wallfahrtsfest am 15. Nisan (dem Frühjahrsmonat),

das Passahfest mit den ungesäuerten Broten, und

das Wochenfest (fünfundzwanzig Tage nach dem Passahfest) als Erntedank zum Abschluss der Getreideernte.

Der Synagogengottesdienst

Im Tempel wurden *täglich* Opfer dargebracht. Dazwischen waren sicherlich Gebetszeiten geschaltet. Aber die Hauptfunktion des Tempels war der kultische Gottesdienst. In den Synagogen, die über das ganze Land verstreut waren (z.B. in Nazaret), wurde dagegen der *kultlose* Gottesdienst praktiziert, d.h. Gebet, Anhören des Schriftwortes und Predigt – insbesondere am Sabbat.

Der Sabbat

Der Sabbat wurde nicht nur durch den Gottesdienst in der Synagoge gefeiert, sondern er wurde in der Wohnung vorbereitet und fortgesetzt. Ein wichtiger Bestandteil war das Vorabendmahl des Sabbats, zu dem man den Bedürftigen, den durchreisenden Wanderer und den Bettler hinzuladen sollte.

Die Bibel

Die Heilige Schrift – vor allem der Pentateuch, das Gesetz (bzw. die Tora) des Mose (so im Vorwort zur griechischen Übersetzung von Jesus Sirach, das vom Enkel des Verfassers wohl in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Christus geschrieben wurde, bei Flavius Josephus und in der rabbinischen Literatur des 2. christlichen Jahrhunderts) – war der gemeinsame Besitz Israels, wenn sich auch der Kanon des christlich so genannten AT erst im 1./2. christlichen Jahrhundert allmählich festigt. Es gab auch, wie wir aus den Qumranschriften wissen, keinen „textus receptus“, keinen Grundtext des „AT“, etwa im Tempel zu Jerusalem, sondern eine Vielzahl von Varianten. Das führte zu Streit. Auch die *Auslegung* des Gesetzestextes (der Tora) war strittig. Zu der Tora kamen hinzu (in einer gewissen Abstufung) die prophetischen Schriften (unter Einschluss von Geschichtsbüchern, den „früheren“ Propheten), die Psalmen, die dem prophetisch inspirierten David zugeschrieben wurden, und „andere“ Schriften²¹³. Das Vorwort von Jesus Sirach spricht vom „Gesetz“, den „Propheten“ und „anderen“ („von den Vätern überkommenen“) Schriften. Die verschiedenen religiösen Gruppen hatten zwar alle einen mehr oder weniger ähnlichen Bezugstext wenigstens des Pentateuchs, interpretierten ihn allerdings sehr unterschiedlich und fügten weiterführende Auslegungsbestimmungen oder gar zusätzliche, deuterokanonische Texte hinzu²¹⁴.

Die klassische Dreigliederung der religiösen Landschaft, die von Flavius Josephus stammt (Pharisäer, Sadduzäer, Essener), wird von der heutigen Forschung sehr stark in Frage gestellt und differenziert. Die Essener z.B. sind eine in sich sehr unterschiedliche Gruppe. Nur einige Stichworte zum Hintergrund²¹⁵:

213 Johann Maier, Art. Bibel. III. Judentum, in: LThK³ 2, 365f. Die Abstufung zeigt sich im Gottesdienst der Synagoge (366): „Nur die Tora wird in einem Zyklus gelesen, aus den Propheten dazu Auswahlperikopen, aus den ‚Schriften‘ überhaupt nicht.“

214 Zu denken ist hier an die verschiedenen christlichen Kirchen von heute, die sich zwar alle auf den Grundtext der 27 Schriften des NT beziehen, diesen Grundtext aber selber doch sehr unterschiedlich gewichten und ihn durch die jeweiligen Bekenntnisschriften sehr gegensätzlich interpretieren. Zur Geschichte: Giuseppe Veltri, Kanon, biblischer Kanon. II. Kanon im Judentum, in: LThK³ 5, 1182.

215 Johann Maier, Antikes Judentum, in: Georg Strecker – Johann Maier, Neues Testament – Antikes Judentum (Grundkurs Theologie 2), Stuttgart 1989, 137–184; auch ders., Judentum. Studium Religionen (UTB 2886), Göttingen 2007, 86–104.

Die religiöse und politische Paralyse Israels zur Zeit Jesu hatte ihre Wurzel im politischen Umbruch, der durch die Herrschaft der Seleukiden in Syrien und Palästina hervorgerufen worden war. Die Makkabäer (= die Priesterfamilie der Hasmonäer unter Führung des Judas Makkabäus und seiner Brüder) hatten noch erfolgreich den Fremdherrschern widerstanden. Die folgende Dynastie der Hasmonäer (der ursprüngliche Name der Makkabäer) hatte es jedoch gewagt, das königliche mit dem hohepriesterlichen Amt in einer Person zu vereinigen. Über diesen Streitpunkt der Doppelfunktion eines Herrschers im Hohepriesteramt gewannen die später bekannten Religionsparteien offenbar ihr maßgebliches Profil. In dieser Situation entsteht die Bewegung der Chassidim (der Frommen), auch Asidäer genannt. Ihr Anliegen ist es, die „Reinheit“ und „Heiligkeit“ des Gottesvolkes Israel zu wahren oder wiederherzustellen. Die Chassidim (Asidäer) unterstützten deshalb den Widerstand der Makkabäer und widersetzten sich aus dem gleichen Grund in ihrer Mehrheit der Königsdynastie der Hasmonäer. Das lag an dem Wandel in der Vorstellung der Heilsverwirklichung, der sich in dieser Zeit ereignete. Die neue Sicht manifestiert sich in der Apokalyptik, die im Zusammenhang mit den Chassidim verstanden werden muss. Literarisch ist das z.B. fixiert worden im Daniel- (ca. 168/164 v. Chr.) oder im Henochbuch (etwa 170 v. Chr. oder jünger). Hatte man bislang das Handeln Gottes in Gericht und Rettung als ein ausschließlich innerweltliches gesehen (deswegen zunächst die Unterstützung des Aufstandes der Makkabäer durch die Chassidim), so blickte man jetzt auf ein Ende der Geschichte (deswegen die Skepsis gegenüber dem theokratischen Modell der Hasmonäer). Am Ende der Geschichte (so die vorherrschende Theorie der Chassidim) werde sich Gott offenbaren, die Toten (ursprünglich nur die Gerechten, später alle Verstorbenen) aus den Gräbern rufen und zu neuem Leben erwecken und ein individuelles Gericht abhalten, das entsprechend dem menschlichen Handeln in den Werken erfolgen wird. Dieses Eingreifen Gottes wurde für die nahe Zukunft erhofft, da die sich steigernde Bosheit in der Welt, so sah es diese Weltdeutung, den richtenden Zugriff Gottes erwarten ließ. Weil die Situation so schlimm erschien, werde Gott bald eingreifen. Als Retter- oder Richterfigur wurde allerdings nicht Gott selbst gesehen, sondern ein „Menschensohn“, der als ein himmlisches Wesen galt. Nach Dan 7,13 wird der Menschensohn-Ähnliche zum Hochbetagten (= Gott) gebracht, nach 4 Esr 13,3 (einer späteren Schrift, 1. Jahrhundert n. Chr.?) führt ihn der Sturmwind aus dem Inneren des Meeres hervor. Etwas paradox ist allerdings ein Trend: Auf der einen Seite steht in der Apokalyptik eine universalmenschliche, ja geradezu kosmische Perspektive.

Auf der anderen Seite sind es immer Restgruppen, Partikulärgemeinschaften in Israel, die sich als Träger dieser heilswirksamen Einsichten und Offenbarungen begreifen. Diese (chassidisch- bzw. asidäisch-)apokalyptischen Gemeinden sind zur Zeit Jesu nicht mehr existent²¹⁶. Aber die chassidische Mentalität wirkt fort. Jede der verschiedenen Gruppen (mit Ausnahme der Sadduzäer) zur Zeit Jesu ist von ihr geprägt.

2) Die Essener

Im NT sind die Essener (bzw. Essäer) nirgendwo namentlich erwähnt. Seit den Handschriftenfunden aus der (monastischen) Gemeinde von Qumran 1947 ist das Interesse an den Essenern stark gewachsen²¹⁷. Allerdings sollte man beachten, dass die Gemeinde von Qumran nicht typisch für andere essenische Gemeinden ist, die es verstreut im Lande gegeben haben mag. Es gibt sogar Autoren, die die Qumran-Leute in eine gewisse Nähe zu sadduzäischen Positionen rücken²¹⁸. Die Gruppe der Essener entsteht im 2. Jahrhundert oder um die Wende vom 2. zum 1. Jahrhundert v. Chr. Dass es sie gegeben hat, hat schon Flavius Josephus überliefert. Er spricht von der „philosophischen Schule“ der Essener (manchmal auch Essäer). Auch der römische Schriftsteller Plinius der Ältere (1. Jahrhundert n. Chr.) erwähnt sie. Nach Auskunft des Flavius Josephus lebten die Essener teils ehelos, teils verheiratet, ohne eigenen Besitz, in einer gewissen Hierarchie abgeschieden und verstreut in den Städten des Landes. Das passt nicht ganz zu Qumran, das wenigstens in seinem Kernbestand ein streng monastisches „Kloster“ und eine geschlossene Gemeinschaft war. Nach Aussage des Flavius Josephus haben die Essener mit einem Weiterleben der Seele nach dem Tode, dem Himmel für die Guten und der Hölle für die Schlechten, gerechnet. Den konkreten Tempelkult in Jerusalem lehnten sie ab.

²¹⁶ Maier, Antikes Judentum (Anm. 215), 165.

²¹⁷ Rudolf Schweickhardt, Jesus von Nazareth oder Jesus von Qumran. Basisinformation und kritischer Literaturführer, Stuttgart 1995 (eine Besprechung von 20 Veröffentlichungen zum Thema Jesus/Qumran/Essener seit 1991). Zur Einführung: Hartmut Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg 1994; Armin Lange, Handbuch der Textfunde vom Toten Meer, Bd. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Tübingen 2009.

²¹⁸ Maier, Antikes Judentum (Anm. 215), 173; schon: Hans-Joachim Schoeps, Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit (DTb 376), Bern 1964, 96.

Die Gründung der Gemeinde von Qumran dürfte um 150–135 v. Chr. erfolgt sein, initiiert von einem (oppositionellen) Jerusalemer Tempelpriester (?), dem „Lehrer der Gerechtigkeit“. In den Qumran-Schriften ist die Rede von einem „Frevelpriester“, der den Tempeldienst in Jerusalem diskreditiert habe. Unklar bleibt, ob diese Bezeichnung Jonathan Makkabäus (160–142 v. Chr.) meint, der als Hohepriester fungierte. Ziel war die Wiederherstellung der Heiligkeit des Volkes Israel durch Absonderung. Der Sabbat wurde streng beachtet, ja vielfach radikalisiert. So durfte man z.B. Vieh, das in die Grube gefallen war, am Sabbat nicht herausholen (Dam 11,13f). Im Grunde erwartet die Gemeinde drei Messiasgestalten in der Endzeit, die für sie jetzt angebrochen ist:

den im Pentateuch angekündigten Propheten (Dtn 18,18f), einen Endzeitpropheten, der Mose gleicht,

den Messias Aarons, den Priestermessias, und

den Messias Israels, den Königmessias (1 QS 9,11).

Den Vorrang hat der *Priestermessias*. In dem endzeitlichen Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis (1 QM) werden die Lichtsöhne mit Gottes Hilfe siegen und alle, die kultisch unrein sind, aus Israel ausrotten²¹⁹.

In welcher Beziehung steht Jesus zu den Essenern? Die genauere Debatte muss den Spezialisten vorbehalten bleiben. Für unsere Fragestellung können folgende Punkte festgehalten werden:

Die Mehrheit der Forscher scheint heute anzunehmen, Johannes der Täufer habe vielleicht mit Qumran in einer gewissen Verbindung gestanden. Aus dem Täuferkreis kommen ja – nach Aussage des Johannesevangeliums – einige der Jünger Jesu.

219 Die wichtigsten Schriften: Dam: Damaskusschrift; 1QS: Gemeineregeln; 1QM: Kriegsrolle (= Schilderung des 40-jährigen Endkrieges, den die Gemeinde mit Hilfe der himmlischen Mächte siegreich besteht). Abdruck: Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch, hrsg. v. Eduard Lohse, Darmstadt (1971) 41986; Johann Maier – Kurt Schubert, Die Qumran-Essener, München (1982) 31992; Qumran-Texte zum Streit um Jesus und das Urchristentum, ausgewählt, erläutert und übersetzt v. Michael Krupp, Gütersloh 1993; Simon und Claudia Paganini, Qumran. Zwischen Verschwörung und Archäologie, Regensburg 2010.

Es bestehen tatsächlich einige Parallelen zwischen Lehren der Essener und der Verkündigung Jesu (z.B. das Schwurverbot, der Ruf zur Umkehr, die akute Naherwartung des Reiches Gottes). Das kann durch den gemeinsamen chassidisch-apokalyptischen Hintergrund erklärt werden.

Ob Jesus selber (vielleicht zeitweise) den Essenern angehört hatte, wissen wir nicht.

Drei Elemente seiner im NT überlieferten Praxis sind allerdings inkompatibel mit essenischen Überzeugungen:

sein Lebensstil:

Das NT zitiert als Vorwurf der Gegner: „Seht den Fresser und Säufer ...“
Das bezieht sich auch auf seine Indifferenz gegenüber dem asketischen Lebensstil der essenischen „Auswanderer“ aus Israel;

die Sammlung eines Jüngerkreises aus Menschen, die nicht in jeder Beziehung kultisch rein waren (Zöllner, Sünder ...);

die Predigt von der bedingungslosen Liebe Gottes – auch gegenüber den Sündern.

3) Die Pharisäer

Im NT sind die Pharisäer die jüdische Gruppe, die auf das Schärfste kritisiert wird²²⁰. Das könnte damit zusammenhängen, dass sie nach 70 n. Chr. im rabbinischen Judentum am einflussreichsten geworden sind. Sie sind ebenfalls aus der Chassidim-Bewegung herausgewachsen. Der Name leitet sich vielleicht ab von „peruschim“ (die Abgesonderten bzw. Dissidenten), wohl weil sie sich innerlich vom übrigen Volk abgesondert hatten. Eine andere Ableitung bezieht sich auf „paroschim“ (die genau Unterscheidenden) als Anspielung auf die genaue Gesetzesbeobachtung.

²²⁰ John Kampen, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 24), Atlanta 1988; Jakob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 Bde, Leiden 1971; ders., *Das pharisäische und das talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, Tübingen 1984. Zur Forschungsgeschichte: Roland Deines, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

Die despektierliche Bezeichnung des Volkes als „Amme-ha-Arez“ (Volk vom Land, ungebildetes Volk) stammt vermutlich von ihnen. Ein Hinweis darauf findet sich unter Umständen in Apg 4,13 („agrammatoi kai idiotai“ als Beschreibung des Petrus und Johannes vor dem Hohen Rat). Doch ihre Absonderung war eine innere Emigration, kein Auszug in die Wüste wie vereinzelt bei den Essenern und kein Abschied vom Tempel. Sie blieben in den Städten und Dörfern und nahmen am Tempelkult teil. Soziologisch gehörten sie zur Mittelschicht und hatten Verbindung mit Levitenkreisen, die ja seit der Königszeit im Kultdienst *und* in der Verwaltung tätig waren²²¹. Ihr Anliegen war die Heiligung des Volkes durch die Übertragung kultisch-ritueller Reinheitsgesetze auf den Alltag außerhalb des Tempels.

Neben das Gesetz, das sakrosankt war, trat die Sammlung von Auslegungsbestimmungen, die helfen sollten, es im Alltag zu befolgen. Später wurde diese Sammlung „Überlieferung der Alten“ genannt. Die Sammlung umfasste zahlreiche Regeln, die in derselben Weise verpflichtend waren wie die Weisung des Gesetzes. Dazu gehörten verschiedene Sabbatvorschriften, wie z.B. die Festlegung der Schritte, die man am Sabbat gehen durfte, ohne die Sabbatruhe zu verletzen, der „Sabbatweg“ (Apg 1,12). Gegenüber der Naherwartung der messianischen Heilszeit waren sie zurückhaltend bis skeptisch. Was die Pharisäer allerdings genau lehrten, ist nicht immer einfach zu bestimmen, da sie eine offizielle schriftliche Fixierung ihrer Positionen ablehnten, so dass nicht immer klar ist, ob spätere rabbinische Traditionen einen Anhalt bei den Pharisäern finden. Auf jeden Fall gab es verschiedene Schulen, die sich gegenseitig bekämpften. Die bedeutendsten Schulhäupter jener Zeit waren Hillel und Schammai. Hillel war bekannt für eine eher großzügigere Auslegung des Gesetzes, Schammai galt als Rigorist. Nach Apg 22,3 war Gamaliel Lehrer des Paulus. Ob jener ein Enkel Hillels war oder dessen Schule angehörte, wird diskutiert²²². Die Pharisäer waren eine Laienbewegung und genossen wegen ihrer konsequenten Suche nach der Orientierung am Willen Gottes große Achtung in weiten Kreisen der Bevölkerung. Politisch saßen die Pharisäer seit 67 v. Chr. im Hohenrat, allerdings nicht als die einflussreichste Fraktion. Das hat sie in den Augen anderer radikaler Gruppen kompromittiert. Die Qumranschriften schildern die Pharisäer als Heuchler und Zerstörer des Gesetzes.

221 Maier, Antikes Judentum (Anm. 215), 97: „... eine von Laien getragene, gesetzestreue Volksbewegung, v.a. des städtischen Mittelstandes ...“

222 Günter Stemberger, Art. Gamaliel, jüdische Gelehrte. I. Gamaliel I, in: LThK³ 4, 284f.

In Israel gab es damals den Berufsstand der Schriftgelehrten: Gesetzeskundige (Lk 7,30: „nomikoi“), Gesetzeslehrer (Lk 5,17: „nomodidakalos“), Schriftkundige („grammateis“ – am häufigsten im NT). Sie waren theologische Lehrer und Rechtskundige, da die Bibel als religiöses Buch und als Rechtsnorm galt. Manche waren Leiter theologischer Schulen (mit Schülern) und/oder Sabbatprediger in den Synagogen. Oft hatten sie einen Brotberuf (wie Paulus schon zu der Zeit, als er sich noch Saulus nannte). Die Mehrheit der Schriftgelehrten gehörte im 1. christlichen Jahrhundert zur pharisäischen Partei, wenige zu den Sadduzäern.

Stand Jesus den Pharisäern nahe? Einige Autoren haben diese These vertreten²²³. Die Mehrzahl lehnt sie ab. Allerdings gab es ja innerhalb der Gruppe der Pharisäer verschiedene Schulen. Klaus Berger²²⁴ hat den Unterschied so bezeichnet: Jesus und die Pharisäer wollen den Alltag durch die Beachtung des Willen Gottes heiligen. Die Pharisäer vertreten einen defensiven Reinheitsgedanken. Sie wollen das Volk heiligen, indem sie es davor bewahren, sich durch die Unreinheit anzustecken. Jesus verkündet einen offensiven Reinheitsgedanken: Nicht Unreinheit, sondern Reinheit ist ansteckend. Der Hauptunterschied scheint allerdings die Einschätzung des Gesetzes zu sein. Mit der typisch pharisäischen Vorstellung, dass der Mensch sich durch gute Werke quasi ein Recht vor Gott verschaffen könne, hat Jesus wenig gemeinsam gehabt. Darauf spielen wohl Mt 6,1 („Hütet euch, eure Gerechtigkeit vor den Menschen zur Schau zu stellen“) und besonders Lk 18,9–14 (die Erzählung vom Pharisäer und vom Zöllner im Tempel) an.

4) Die Zeloten

Die Zeloten als selbstständige Partei sind aus dem rigoristischen Flügel der Pharisäer hervorgegangen²²⁵. Als die Römer nach 6 n. Chr. Judäa und Samaria unter direkte römische Verwaltung stellten und um 6/7 n. Chr. (unter dem syrischen Statthalter und Legaten Quirinius²²⁶) die römische Steuerveran-

223 William E. Phipps, Jesus, the Prophetic Pharisee, in: JES 14 (1977) 17–31; Herbert Leroy, Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95), Darmstadt 1978, 66f.

224 Klaus Berger, Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer, in: NT 30 (1988) 231–262.

225 Martin Hengel, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit Herodes I bis 70 n. Chr. (AGSU 1), Leiden (1961) 1976.

226 Vgl. Lothar Wehr, Art. Quirinius, in: LThK³ 8, 776. Die Erwähnung des „Census“ in der lukanischen Weihnachtsgeschichte (Lk 2,2) steht in Spannung zur Angabe der Geburt Jesu „unter

lagung („Census“) durchführten, riefen zum Widerstand dagegen auf ein Pharisäer Sadduk (Zadduk) und ein Judas aus der Gaulanitis (auch Judas der Galiläer). Judas dürfte ein Pharisäer und Schriftgelehrter gewesen sein. Flavius Josephus bezeichnet ihn als „sophistes“ (Schriftgelehrter?)²²⁷.

Die Bewegung war besonders in Galiläa beheimatet. Ihre Leitbilder sind die alttestamentlichen Gestalten des Priesters Pinhas (Num 25,6–13) und des Propheten Elija (1 Kön 18,1–46). Dahinter steht die Idee, dass in Notsituationen – wenn die Heiligkeit Israels gefährdet war – einzelne auch mit *Gewalt* für diese Heiligkeit eintreten müssten. Den Namen haben sie sich wohl selber gegeben (Zeloten, griechisch: zēlōtai = Eiferer). Ein wichtiges Motiv ihrer Vorstellungswelt ist der heilige Krieg²²⁸. Eine zunehmende Sympathie gewinnen sie beim Volke, besonders bei der armen Landbevölkerung. Das soziale Ressentiment zeigt sich vor allem bei den Sikariern (vom lateinischen Wort „sica“ = Dolch), so der Name der späteren Zeloten, die bewusst Terroranschläge zur Destabilisierung der Gesellschaft einsetzten. Sie waren wohl die entscheidenden Initiatoren der Katastrophe, die der Krieg mit Rom für Israel bedeutete (von 67 bis ca. 73/74). Die Gruppe in Masada, die dort am längsten Widerstand leistete, bestand aus Sikariern²²⁹.

Als Gruppe werden sie in den Evangelien nicht erwähnt. Die These von Eisler (u. a.), die Jesusbewegung stehe den Zeloten nahe, wird heute nicht mehr vertreten. Dafür sind die Aussagen Jesu über Gewaltlosigkeit doch zu eindeutig. Andererseits gab es im Jüngerkreis (ehemalige?) Zeloten. Namentlich genannt wird Simon der Zelot (Lk 6,15; Apg 1,13). Über Judas Iskariot wird in dieser Hinsicht spekuliert.

Herodes“ (Mt 2,1; Lk 1,5), der 4 v. Chr. gestorben war. Offensichtlich hat Lukas den „Census“ vordatiert.

²²⁷ Bell. 2, 118.

²²⁸ Hengel, Die Zeloten (Anm. 225), 277–296.

²²⁹ Ebd., 76. 289. Diesem Befund Hengels widersprechen (zumindest teilweise) manche Forscher, die die Zeloten nicht so sehr als Religionsgruppe, sondern als gesellschaftliche Aufstandsgruppe sehen. Vgl. den Hinweis: Gerhard Bodendorfer-Langer, Art. Zeloten. I. Judaistik, in: LThK³ 10, 1418f.

5) Die Sadduzäer

Sie sind als Gruppe aus den Evangelien bekannt²³⁰. In der Hasmonäerzeit waren sie die Parteigänger dieser Dynastie (im Gegensatz zu den Chassidim, Essenern, Pharisäern und Zeloten). Zu ihnen gehörten die Vornehmen und Reichen, die Aristokratie und die Angehörigen der hohenpriesterlichen Familien. Von Jesu Geburt bis zum Untergang des jüdischen Staates stellten sie jeweils den amtierenden Hohenpriester. Unter den römischen Statthaltern waren sie einflussreich, weil sie mit ihnen kooperierten. „Israel“ war für sie ebenfalls ein heiliger Begriff. Die Heiligkeit Israels war für sie garantiert durch den Tempel und die dort dargebrachten Opfer. Als verbindlich galt ihnen wohl nur der Pentateuch. Die pharisäischen Auslegungstraditionen, die „Überlieferung der Alten“, akzeptierten sie nicht. Im Einklang mit dem AT in seinem alten Bestand lehnten sie ein Fortleben nach dem Tod bzw. die Auferstehung der Toten und die Existenz von Engeln ab. Das Heil verwirklichte sich für sie diesseitig und innergeschichtlich.

Der Name stammt von Sadok (Zadok, einem maßgeblichen Priester aus Davids Umgebung (vgl. 2 Sam 15,24 u. ö.), also vom Priestergeschlecht der Sadokiden (Zadokiden). So lautet jedenfalls die gängige Ableitung. Ein Teil dieser Sadokiden (die Familie der Oniaden) zog sich nach Ägypten zurück, wo sie um 150 v. Chr. in Leontopolis einen zweiten jüdischen Tempel in Konkurrenz zu Jerusalem errichteten, der ebenfalls 73 n. Chr. zerstört wurde. Ein kleiner Teil schloss sich vielleicht Qumran an (der „Lehrer der Gerechtigkeit“). Die übriggebliebenen Sadokiden wurden die Stammväter der Sadduzäer. Im Alltag und auch im Synhedrion scheinen sie sich irgendwie mit den Pharisäern arrangiert zu haben, wohl auch zwangsweise in einer Vernunftpartnerschaft. Die Sadduzäer hatten die Macht, die Pharisäer (bis zum Beginn des jüdisch-römischen Krieges) den größeren Einfluss auf das Volk. Eine Verbindung Jesu zu den Sadduzäern hat bisher noch niemand behauptet. Dagegen spricht die Herkunft Jesu aus Galiläa – und jedenfalls nicht aus einer Priesterfamilie am Tempel von Jerusalem.

²³⁰ Jean Le Moynes, *Les Sadducéens*, Paris 1972; vgl. Otto Schwankl, *Die Sadduzäerfrage* (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Frankfurt 1987.

6) Weitere Gruppen

Neben diesen Gruppen, die untereinander um Einfluss auf das Volk rangen, gab es kleinere Gruppen, die schwer zuzuordnen sind, wenn sie überhaupt als eigene Gruppen existierten:

Die „Therapeuten“

Es ist unklar, ob diese Gruppe überhaupt als jüdische bestanden hat und nicht eine Rückprojektion einer späteren Zeit ist. Philo von Alexandria (gest. ca. 45/50 n. Chr.) nennt eine solche Gruppe im 1. Jahrhundert²³¹. Die Mitglieder (Männer und Frauen) seien besonders (!) in Ägypten anzutreffen. Im 4. Jahrhundert werden sie als klösterliche Lebensgemeinschaft dargestellt. Vielleicht sind sie aber auch identisch mit den Essenern.

Die „Täufer“

Johannes der Täufer lässt sich schwer *deckungsgleich* einer der bisher genannten Gruppen zuordnen²³². Andererseits scheint es in der Antike der Praxis des Johannes vergleichbare Tendenzen gegeben zu haben, das Heil an die Notwendigkeit einer rituellen Taufe, verbunden mit einer Lebensumkehr, zu knüpfen. Man hat deshalb die These vertreten, dass es solche „Täufer“ als eine unterscheidbare Gruppe gegeben habe²³³.

Die Frage stellt sich auch, wo alle diese Gruppen besonders einflussreich waren. Die Essener und Pharisäer agierten im jüdischen Kernland. Die Sadduzäer wirkten vor allem in Jerusalem. Die Zeloten waren besonders in Galiläa aktiv. Die Samaritaner waren wohl von keiner dieser Gruppen beeinflusst.

Wie ist Jesus selber in der Interaktion der verschiedenen jüdischen Gruppen zu situieren? Eine präzise Antwort ist deshalb schwierig, weil die unterschiedlichen Gruppen selber wieder in sich durchaus heterogen zusammengesetzt

²³¹ Gerhard Bodendorfer-Langer, Art. Therapeuten, in: LThK³ 9, 1484. Vgl. auch Rudolf Ohle, Die Essäer des Philo. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Altenburg 1888.

²³² Josef Ernst, Art. Johannes der Täufer, in: LThK³ 5, 871–874. Er erwähnt die Diskussion um die Nähe des Täufers (in der Form eines „kritischen Sympathisanten“) zu Qumran (ebd., 873). Trotzdem bestehen Unterschiede.

²³³ Maier, Antikes Judentum (Anm. 215), 177 (mit Literatur). Vgl. Kurt Rudolph, Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und christliche Taufsekten (SSAW.PH Bd. 121, H. 4), Berlin 1981.

waren. Die Essener sind nicht völlig identisch mit den Qumran-Leuten, es bestehen innerhalb des Pharisäismus sehr verschiedene Schulen, die frühen Zeloten verfechten eine andere Praxis als die Sikarier zur Zeit des jüdischen Aufstandes, die Priesterschicht am Jerusalemer Tempel enthält auch Kritiker des konkreten Tempelkultes (der „Lehrer der Gerechtigkeit“?). Das Bild der Evangelien jedenfalls stellt Jesus dar in scharfem Kontrast zu den Pharisäern, wobei dieses Bild durchaus spätere Zuspitzungen in der christlichen Gemeinde erfahren haben kann, und im Widerspruch zu den Sadduzäern (Tempelprotest; vielleicht Joh 4,21, obwohl die Szene wohl unhistorisch ist: Anbetung Gottes *nicht* im Tempel!), den Sikariern (Gewaltlosigkeit) und den Qumran-Leuten (Geringschätzung gegenüber kultischer Reinheit). Jesus scheint tatsächlich zwischen allen Stühlen gesessen zu haben²³⁴. „Keine der bestehenden religiösen oder politischen Bewegungen seiner Zeit konnte Jesus für sich vereinnahmen. Er durchbrach die geltende Ordnung und deren geläufige, nebeneinander etablierte (wenn auch unter sich gegensätzliche) Interpretationsschemata. Er stand quer zu allen plausiblen Rollenangeboten seiner Umwelt. Ein Indiz: Mit dem Zöllner Levi/Matthäus und Simon dem Zeloten sind die extremen Flügel des jüdischen Volks im engsten Jüngerkreis Jesu vertreten – Kollaborateur und Revolutionär.“²³⁵

Gemeinsam mit allen genannten jüdischen Gruppen teilt Jesus das Ziel, Israel zu sammeln. Der Unterschied liegt in der Methode. Jesus sammelt nicht eine partikuläre Gruppe, das „wahre“ Israel, sondern er scheint alle Gruppen *in* Israel in seine Sammlungsbewegung einbeziehen zu wollen. Das unterscheidet ihn zumal von den Qumran-Leuten, deren höchstes Ziel in der Herstellung einer kultisch reinen Gemeinde liegt. „Der Umgang Jesu mit Sündern und kultisch Unreinen, der Bruch des jüdischen Sabbatgebots und der Reinheitsvorschriften gehören zum Bestbezeugten im Leben Jesu. Man scheint sich bald schon einen Spottvers auf ihn gemacht zu haben: ‚Fresser und Säufer, der Zöllner und Sünder Gesell‘ (Mt 11,19). Wie wenig dieses Aufsehen, ja Ärgernis erregende Verhalten Jesu jedoch unmittelbar

234 Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München 1978, 189–196, hat – bei allen Vorbehalten gegenüber der Position von Schwager und René Girard, die man haben mag – zu Recht auf das sehr bemerkenswerte Faktum hingewiesen, dass der Tod Jesu durch eine Koalition von Gruppen zustande kam, die sich vorher befehdet hatten: Pilatus und Herodes wurden über den Prozess Jesu zu Freunden (Lk 23,12). Vgl. dazu: Walter Kern, *Die Mitte des christlichen Glaubens*, in: *StZ* 195 (1977) 105–118, 111–113.

235 Ebd., 112.

mit Gesellschaftskritik und Revolution im heute üblichen Sinn zu tun hat, geht schon aus der Tatsache hervor, dass die Zöllner keineswegs die Ausgebeuteten, sondern die Ausbeuter waren, die mit der römischen Besatzungsmacht kollaborierten.“²³⁶

Kein Mensch hat die Weltgeschichte je so verändert wie Jesus von Nazaret. Rund ein Drittel aller heute lebenden Menschen beziehen sich in irgendeiner Form in ihrem Glauben auf ihn. Noch mehr sind von den Gedanken berührt, die von ihm formuliert und ausgegangen sind. Damit meine ich nicht nur unsere Kalenderrechnung, die ja in der Angabe des Anfangs nicht recht exakt ist. Das ist umso bemerkenswerter als kein anderer der Religionsstifter in einem räumlich so engen Bereich gewirkt hat, kein anderer so extrem kurze Zeit gewirkt hat und kein anderer so jung gestorben ist.

4.4. Texte

Auf der Suche nach dem historischen Jesus

Lk 1,1-4:

„Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all das abzufassen, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat. Dabei hielten sie sich an die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren. Nun habe ich mich entschlossen, allem von Grund auf sorgfältig nachzugehen, um es für dich, hochverehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben. So kannst du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen, in der du unterwiesen wurdest.“

²³⁶ Kasper, *Jesus der Christus*, 77. Vgl. Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Erster Teil: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, hrsg. v. Jürgen Roloff, Göttingen 1975, 80f. „Zöllner und Zelot sind die extremsten Flügel im jüdischen Volk: Der eine treibt die Gebühren für die Fremden ein, der andere widersetzt sich ihrer Bezahlung auch mit Gewalt. In Jesu Jüngerkreis sind sie vereinigt; hier ist Neues hervorgetreten, das die alten Gegensätze aufhebt.“

Joh 20,30f:

„Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“

Albert Schweitzer

Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (UTB 1302), Tübingen (1906 mit Titel: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung) 91984 (= Nachdruck der 7. Aufl.), 620f:

„Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Sie (sic!) ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde. ...

Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, dass sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen musste. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.“

Ebd., 621f:

„Wir modernen Theologen sind zu stolz auf unsere Geschicklichkeit, zu stolz auf unseren geschichtlichen Jesus, zu zuversichtlich in unserem Glauben an das, was unsere Geschichtstheologie der Welt geistig bringen kann. ...

Es war Gefahr, dass wir uns zwischen die Menschen und die Evangelien stellten und die Einzelnen nicht mehr mit den Sprüchen Jesu allein ließen.

Es war auch Gefahr, dass wir ihnen einen Jesus boten, der zu klein war, weil wir ihn in Menschenmaß und Menschenpsychologie hineingezwängt hatten. Man lese die Leben-Jesu seit den sechziger Jahren (des 19. Jahrhunderts; Anm. W. K.) durch und schaue, was sie aus den Imperatorenworten unseres Herrn gemacht haben, wie sie seine gebietenden, weltverneinenden Forderungen an den Einzelnen heruntergeschraubt haben, damit er nicht wider unsere Kulturideale stritte und mit seiner Weltverneinung in unsere Weltbejahung einginge. Manche der größten Worte findet man in einem Winkel liegend, ein Haufen entladener Sprenggeschosse. Wir ließen Jesus eine andere Sprache mit unserer Zeit reden, als sie ihm über die Lippen kam.

Dabei wurden wir selber kraftlos und nahmen unsern (sic!) eigenen Gedanken die Energie, indem wir sie in die Geschichte zurücktrugen und aus der Vorzeit reden ließen. Es ist geradezu ein Verhängnis der modernen Theologie, dass sie alles mit Geschichte vermischt vorträgt und zuletzt auch auf die Virtuosität stolz ist, mit der sie ihre eigenen Gedanken in der Vergangenheit wiederfindet.“

5. Jesus von Nazaret in der Außensicht und im christlichen Bekenntnis

5.1. Außensicht Jesu

Bei einer Durchsicht durch die heutige nichtchristliche Literatur fällt auf, dass gewöhnlich Jesus wohlwollend und mit Sympathie gezeichnet wird, während Christentum und Kirche radikal kritisiert werden¹. Der „unvermutete Topos der ‚Schonung Jesu‘“², der in unseren Breiten seinen Ausdruck in dem Slogan „Jesus ja – Kirche nein“³ fand, zeigt sich in aufschlussreichen weltanschaulich-jüdischen, allgemein-philosophischen und nicht-christlich-religiösen Jesus-Darstellungen, die ein ungebrochenes Interesse an Jesus bekunden⁴.

5.1.1. Jesus als jüdische Möglichkeit

Pinchas Lapide hat darauf hingewiesen, dass von 1950 bis 1976 im Judentum mehr Bücher über Jesus geschrieben wurden als in den vorausgehenden Jahrhunderten zusammen⁵. Er spricht von einer „Jesuswelle“ und listet 187 Veröffentlichungen auf. Eine in jeder Beziehung bahnbrechende Monographie hat

1 So das Urteil von Karl-Josef Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Zürich 1978, 310; vgl. 210. Walter Kern, *Marxistische und tiefenpsychologische Jesus-Deutungen*, in: ders. *Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte, Reflexionen*, Innsbruck 1980, 9, weitet dieses Urteil auch auf die nichtliterarische zeitgenössische Beschäftigung mit Jesus aus.

2 Josef Nolte, *Theologia experimentalis. Übergänge zu einer Metatheologie*, Düsseldorf 1975, 117.

3 Walter Kasper, *Jesus ja – Kirche nein?* (ThMed 32), Köln 1973.

4 Dazu: Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 205–228 (mit Literatur).

5 Pinchas E. Lapide, *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, Stuttgart 1976, 42. Grundlegend: Otto Kuss, „Bruder Jesus“. Zur „Heimholung“ des Jesus von Nazareth in das Judentum, in: MThZ 23 (1972) 284–296; weitere Lit.: Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 212, Anm. 43f. Vgl. Irving M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988; Beatrice Bruteau, *Jesus through Jewish Eyes. Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation*, New York 2001.

Joseph Klausner am Beginn dieser Periode geschrieben⁶. Jesus wird von jüdischen Autoren als Jude entdeckt. Das Motto hatte Martin Buber formuliert⁷: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. ... Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je. Gewisser als je ist es mir, dass ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und dass dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.“ Schalom Ben-Chorin hat das Wort Bubers vom „Bruder“ Jesus aufgegriffen⁸: „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge. Es ist nicht die Hand des Messias, diese mit den Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt keine göttliche, sondern eine menschliche Hand, in deren Linien das tiefste Leid eingegraben ist.“ Auch Pinchas E. Lapid hat in verschiedenen Veröffentlichungen die Faszination des jüdischen „Rabbi von Nazareth“ dargestellt⁹. Jesus erscheint als der exemplarisch den jüdischen Glauben, aber auch das leidvolle Geschick des jüdischen Volkes Vorlebende. Er wird gezeichnet als typischer jüdischer Glaubender, der voll und ganz im Rahmen der mosaischen und rabbinischen Gesetzgebung verstanden werden müsse, der diesen Kontext aber auch nie überschritten habe. Er sei damit einer der bedeutenden *jüdischen* Reformer, der mit seiner Verkündigung der Gottesherrschaft auch vollständig in die Religions- und Theologiegeschichte Israels gehöre. Die Kreuzestheologie (einschließlich der Auferweckung Jesu), wie sie bei Paulus literarisch deutlich werde, sei – im Vergleich zur Botschaft Jesu selbst – eine Weiterführung, die diesen jesuanisch-jüdischen Kontext verlasse. Jesus selbst habe nicht an eine Kirche, vermutlich nicht an seinen Tod (oder gar an eine Heilsbedeutung dieses Sterbens) und an seine Gottessohnschaft gedacht, sondern die Notwendigkeit der Buße und Umkehr zu Gott, der Gesetzeserfüllung (im Verbund mit einer radikalen Kultkritik im Stil der traditionellen jüdischen Prophetie) und der „Gerechtigkeit“ (bzw. Barmherzigkeit) für die Armen gepredigt. Dem so entworfenen Bild

6 Klausner, Jesus von Nazareth (Anm. 33; Kap. 4).

7 Buber, Zwei Glaubensweisen (Anm. 49; Kap. 2), 657. Zu Martin Buber: Raymund Schaeffer, Die Auseinandersetzung Martin Bubers mit Jesus Christus, in: MThZ 6 (1955) 154–166.

8 Ben-Chorin, Bruder Jesus (Anm. 36; Kap. 3), 12. Vgl. auch ders., Jesus im Judentum, Wuppertal 1970.

9 Pinchas E. Lapid: Der Rabbi von Nazareth, Trier 1974; Ist das nicht Josephs Sohn? (Anm. 5).

wird von Wissenschaftlern sekundiert¹⁰. David Flusser und Geza Vermes¹¹ verwerfen aus diesem Vorverständnis eines nur in jüdischen Kategorien zu begreifenden Jesus konsequent alle Erzählungen des NT, die einen Vorstoß Jesu gegen das jüdische Gesetz berichten (etwa das Ährenraufen am Sabbat in Mk 2,23–27 oder die Aufhebung des Unterschieds von reinen und unreinen Speisen in Mk 7,15), als sekundäre Zutat oder erklären sie als Missverständnis der Überlieferung. Abgelehnt wird natürlich der christliche Anspruch, Jesus sei der Messias. Andererseits ist er zumindest für Buber, der Jesus (neben Sokrates, Buddha und Laotse) unter die größten Gestalten der Menschheitsgeschichte einreicht, und mehr noch für Lapide eine Person, die nicht nur auf ihre jüdische Herkunft und ihren jüdischen Wirkungskreis zu reduzieren ist. Lapide hat von der „Uneinreihbarkeit“ Jesu unter die jüdischen Glaubenslehrer gesprochen¹². Er sprengt also zumindest diese Kategorie des jüdischen „Glaubens-Mannes“. In einer eigenen Veröffentlichung hat Lapide dann sogar von der Auferstehung als einem „jüdischen Glaubenserlebnis“ gesprochen¹³. Hier ist wenigstens in der Formulierung die Grenze zum Christentum doch schon sehr nahe und vielleicht sogar überschritten.

10 Söding, *Auf der Suche nach neuen Wegen* (Anm. 77; Kap. 3), 21. Vgl. Laurenz Volken, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*, Düsseldorf (1983) 21985; James Leslie Houlden, *Jesus. A Question of Identity*, London 1992; ders., *Jesus in History, Thought, and Culture. An Encyclopedia*, Santa Barbara 2003; Hubert Frankemölle, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Mainz 2003; Paul Hoffmann, *Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament*, Stuttgart 2009.

11 David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, (1968) überarbeitet v. Wolf-Dietmar Priemer, Reinbek 2006; Geza Vermes: *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1983 (deutsch: *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993); *The Authentic Gospel of Jesus*, London 2003.

12 Pinchas E. Lapide, *Juden und Christen. Verleitung zum Dialog* (ThMed 4), Zürich 1976, 67.

13 Pinchas E. Lapide, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart (1977) 31980.

5.1.2. Jesus bei neueren Philosophen¹⁴

1) Karl Jaspers (1883–1969)

Eine philosophische Jesusdeutung bieten schon Spinoza, Lessing, Kant, einige Autoren des Deutschen Idealismus, Feuerbach und Nietzsche¹⁵. In der jüngeren Vergangenheit ist Karl Jaspers bedeutsam geworden. In seinem Buch „Die großen Philosophen“¹⁶ beginnt Jaspers ein Gespräch mit den „maßgebenden Menschen“. Es sind dies für ihn Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus¹⁷. Karl Jaspers gehört zu den Vertretern der sogenannten „Existenzphilosophie“¹⁸. Die Existenzphilosophie fragt nicht wie die klassische Philosophie: Was ist das Sein überhaupt? Sie fragt zuerst: Wie erscheint uns (Menschen) das Sein? Was ist das Sein des Menschen? Was ist die Existenz (im Sinne Kierkegaards: das Selbstsein) des Menschen? Was ist der Mensch? Das war im Grunde schon mit der neuzeitlichen „Wende zum Subjekt“ in der Philosophie angelegt. Immanuel Kant hatte in seiner Beschreibung der Philosophie erklärt, dass sich ihr Aufgabengebiet auf folgende vier Fragen konzentrieren lasse¹⁹: „1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich

14 Vorlesungsmanuskript: Xavier Tilliette, *Le Christ des philosophes*, Teil 1, Paris (1974) ⁴1982; Teil 2, Paris ²1981; Teil 3, Paris (1976) ³1983; Wilhelm Dantine, *Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion*, Gütersloh 1974, 11–50; Heinrich Fries, *Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen*, in: *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), hrsg. v. Leo Scheffczyk, Freiburg 1975, 36–76; Thomas Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin*, Mainz 1976.

15 Emil Pfennigsdorf, *Christus im deutschen Geistesleben. Eine Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart*, Schwerin 1915; Walter Schönfelder, *Die Philosophen und Jesus Christus. Ein Beitrag zur Geschichte des Gesprächs der neuzeitlichen Philosophie mit dem Christentum*, Hamburg 1949.

16 Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, Bd. 1, München (1957) Taschenbuchausgabe: 1988.

17 Guardini, *Der Herr*, vergleicht Jesus mit Sokrates und Buddha.

18 Helmut Pfeiffer, *Art. Jaspers*, in: *Argumente für Gott* (Anm. 25; Kap. 2), 177–181, 177, differenziert: „Seine Philosophie ist einerseits Kant-Aneignung – insofern Vernunftphilosophie –, andererseits Rezeption des ... platonisch-neuplatonischen Seins- und Einheitsgedankens – insofern Seinsphilosophie –, aber auch Übernahme der Kierkegaardschen Position über den innersten Grund des Menschen, sein Selbstsein – insofern Existenzphilosophie –. Von Nietzsche stammt die Einsicht über die Nähe des Denkens zum Nichts. Gesucht wird aber ein fester Grund. Die Hoffnung auf ihn gewinnt im philosophischen Glauben Gestalt. Insofern ist Jaspers auch Transzendenzphilosoph.“

19 Kants *gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, (Berlin 1923) Nachdruck: Berlin 1968, 25.

hoffen? 4) Was ist der Mensch?“ Die ersten drei philosophischen Grundfragen ließen sich aber allesamt auf die letzte beziehen. Die grundlegende Frage ist also: „Was ist der Mensch?“ In dem Buch „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“²⁰ definiert Jaspers den Menschen als ein Wesen, das immer nach Transzendenz ausgreift, diese Transzendenz aber nie erreicht. In der Sicht von Jaspers gründet die Gotteskrise unserer Zeit nicht in dem Überbetonen der Transzendenz Gottes, sondern vielmehr in dem unzulässigen (und objektiv falschen) Näherbringen der Transzendenz. In verschiedenen Situationen und Orten mache der Mensch so etwas wie Erfahrungen der Transzendenz. Aber diese Erfahrungen seien nie die Transzendenz selber; sie seien ihre „Chiffren“ und deshalb doppelbödig und interpretationsbedürftig. Das gilt natürlich auch von der Begegnung mit den vier „maßgebenden Menschen“. Die vier sind deshalb für Jaspers maßgebend, weil sich in ihnen „Erfahrungen und Antriebe des Menschseins“ bis zum Extrem ausdrücken²¹. Sie stellen uns Menschen deshalb je spezifisch vor das Problem des Menschseins. „Keiner von ihnen kann uns gleichgültig sein. Jeder ist wie eine keine Ruhe lassende Frage an uns.“²² „Der Gehalt dieser Wirklichkeit der vier maßgebenden Menschen ist die Erfahrung der menschlichen Grundsituation und die Vergewisserung der menschlichen Aufgabe. Sie sprechen sie aus. Sie gelangen damit zu den Grenzfragen, auf die sie die Antworten geben.“²³ Allerdings setzt jeder der vier, bei manchen wichtigen Gemeinsamkeiten, einen je eigenen Akzent²⁴. Dieser Akzent ist für uns Menschen in der Regel nicht ein fertiges Rezept oder ein ohne Abstriche zu übernehmendes Lebensmodell, das die vier vorleben und das sozusagen direkt im Alltag nachgeahmt werden kann. Jaspers ist da einerseits sehr realistisch, andererseits aber auch aus philosophischer Überzeugung (er spricht von „Chiffren“ der

20 Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München (1962) ³1982.

21 Jaspers, *Die großen Philosophen* (Anm. 16), 227.

22 Ebd.

23 Ebd., 226.

24 Der Satz steht in einem Kontext. Ebd., 227: „Jeder der vier hat seine eigene Größe in dem, was in den Anderen nicht vergleichbar ist. Sokrates und Konfuzius weisen auf Wege, die auch wir zu gehen vermögen, wenn wir sie auch nicht erreichen. Wir folgen dem Sokrates im Fragen unter der unfasslich höchsten Instanz auf dem Wege des innerlich handelnden Denkens, folgen dem Konfuzius im Verwirklichen natürlicher Menschlichkeit. Jesus und Buddha sind auf andere Weise gegenwärtig. Jesus lehrt im Blick auf Weltende und Gottesreich das in der Welt nicht zu verwirklichende Ethos der Bergpredigt. Buddha weist den Weg aus der Welt in das Nirvana. Beide leben in Weltindifferenz aus dem Äußersten. Faktisch, wenn überhaupt, folgen ihnen nur sehr wenige Menschen.“

Transzendenz) zurückhaltend. Für das Verhältnis der heutigen Menschen zumindest zu Buddha und Jesus gilt²⁵: „Faktisch, wenn überhaupt, folgen ihnen nur sehr wenige Menschen.“ Deshalb differenziert Jaspers²⁶: „Auch bei Sokrates und Konfuzius können die Inhalte ihres Gedachten heute zumeist nicht die unsrigen sein, aber ihre Denkungsart ist ein Weg für uns. Bei Jesus und Buddha dagegen ist nicht nur der Inhalt, sondern die Form des Lebens und Denkens selber uns verwehrt, – oder sie sind zu wählen mit den Konsequenzen, ohne die alles unredlich bleibt. Dagegen sind sie als Frage für uns von einzigem Gewicht. Wir wissen nur, was wir sind und tun, wenn wir es im Schatten von ihnen her sehen.“ Jesus ist deshalb „als Frage“ maßgebend, weil er „noch einmal“ den Glauben der großen alttestamentlichen Propheten „verwirklicht“, „der durch die Jahrhunderte überliefert ihn trug und Menschen bis heute zu tragen vermag“²⁷. Er ist ganz offen für Gott. Er ist in jedem Augenblick Gott nahe und nichts ist ihm so wichtig wie Gott. Nur Gottes Wille zählt („Dein Wille geschehe ...“). „Jesu Leben scheint wie durchleuchtet von der Gottheit. In jedem Augenblick Gott nahe, gilt ihm nichts als Gott und Gottes Wille. Der Gottesgedanke steht unter keiner Bedingung, aber die Maßstäbe, die von dort sprechen, stellen alles unter ihre Bedingung. Von daher kommt das Wissen um das allbegründende Einfache.“²⁸ Damit drückt Jesus aus, dass die Welt nicht das Zuhause des Menschen ist. Jesus lebt so in der „Gottesgewissheit“ eine Freiheit, die ihn unabhängig macht von den Ordnungen, die in der Welt bestehen. Jaspers zitiert ein Wort Hegels²⁹: „Nirgends ist so revolutionär gesprochen worden, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt.“ Damit zeigt Jesus in seiner Gottesgewissheit der Welt eine für sie „unmögliche“ Alternative³⁰: „Jesus ist durchgebrochen zu diesem Ort, von dem her nicht nur alles, was Welt ist, in den Schatten tritt, sondern der selber nichts als – im Gleichnis – Licht und Feuer, als – in der Wirklichkeit – Liebe und Gott ist. Dieser Ort, wie ein Ort in der Welt gefasst, ist in der Tat kein Ort. Jeder muss ihn an seinen Maßstäben des in der Welt Gehörigen missverstehen. Von der Welt her gesehen, ist er unmöglich.“ Zu dieser Gottesgewissheit Jesu gehört wesentlich die Leidenserfahrung, die in der jüdischen Leidensgeschichte wurzelt, sie aber auch

25 Ebd.

26 Ebd., 227f.

27 Ebd., 203.

28 Ebd., 204.

29 Ebd., 205.

30 Ebd.

überbietet³¹: „Jesus ist ein Gipfel dieses Leidenkönnens. Man muss jüdisches Wesen sehen in den Jahrhunderten, um Jesu Wesen zu erblicken. Aber Jesus hat nicht passiv erlitten. Er hat gehandelt, damit Leid und Tod provoziert. Sein Leid ist nicht zufälliges, sondern echtes Scheitern. ... Im Kreuz wird die Grundwirklichkeit des Ewigen in der Zeit angeschaut. In dieser vorgebildeten Gestalt, im Kreuz, geschieht die Vergewisserung der Eigentlichen im Scheitern alles dessen, was Welt ist.“ Jesus reißt also im Scheitern seines Todes und im Kreuz eine Tür auf, die aus dieser Welt herausführt. Er verzweifelt nicht, er stellt angesichts seines eigenen Todes immer noch die Frage nach der Transzendenz im Vertrauen allein auf Gott, wie es Psalm 22 ausdrückt, der mit den Worten der Gottesverlassenheit beginnt („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen ...“) und im Vertrauen endet. Diese Frage bleibt nach Jaspers eine große, offene Frage – und sie gehört in dieser Offenheit zu unserem Menschsein. Ostern bzw. „Christus“ ist nicht mehr Bestandteil der Geschichte Jesu. Ostern und insbesondere „Christus“, „diese Schöpfung der Urgemeinde und des Paulus“³², gehören zum Christusglauben und zur Geschichte der Jünger, die es nicht mehr wagen, so offen-fragend wie Jesus selber zu bleiben. Wir finden aber in Jesus keine eindeutige Antwort. Auch er bleibt eine Chiffre der Transzendenz. Jaspers trennt also scharf zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Der erste gehört für ihn zu den maßgebenden Menschen. Der zweite ist für ihn das Produkt des Versuches einer notwendig scheiternden Kontingenzbewältigung dieser Welt durch die Jünger.

2) Ernst Bloch (1885–1977)

Ernst Bloch ist Neomarxist. Neomarxisten sind Denker, für die der frühe Karl Marx, also etwa vor dem „Kommunistischen Manifest“ von 1848, und seine Ideen von der Würde und Freiheit des Individuums und überhaupt sein humanistisches Erbe wichtig sind. Wichtig dafür sind die Pariser Manuskripte von 1814. Der spätere Karl Marx betont sehr stark die geschichtliche Notwendigkeit und das Handeln im Kollektiv. Die ältere marxistische Einschätzung Jesu war maßgeblich geprägt von Karl Kautsky³³, der ihn als sozialrevolutio-

31 Ebd., 207.

32 Ebd., 208.

33 Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart (1908) ¹⁴1926; Neudruck: Hannover 1968, 384–392 (= „Vom Rebellentum Jesu“). Grundlegend: Helmuth Rolfes, *Marxistische Jesusdeutungen*, in: *Marxismus – Christentum*, hrsg. v. Helmuth Rolfes, Mainz 1974, 34–58.

nären „Rebell“ gegen das damals herrschende Gesellschaftssystem zeichnet. Durch die politische Entwicklung der 1960er Jahre („Entstalinisierung“, Prager „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“, die Gespräche der „Paulus-Gesellschaft“ von 1965–1967 zwischen Christen und Marxisten) entstand eine Grundstimmung, die auch über den Rückschlag von 1968 (dem Ende des „Prager Frühlings“) hinaus einer Reihe von Neomarxisten (z.B. Vitezslav Gardavsky, Milan Machovec, Leszek Kolakowski) die Person Jesu interessant machte. Ernst Bloch ist einer der wichtigsten und in der christlichen Theologie am meisten rezipierten Autoren dieser Bewegung. Relevant sind hier vor allem seine Werke „Das Prinzip Hoffnung“³⁴ und „Atheismus im Christentum“³⁵. Die Religionskritik von Ernst Bloch ist in einer spezifischen Weise singular³⁶. Es geht ihm nicht um den entschiedenen Kampf der Widerlegung des Wahrheitsanspruches der „Religion“ in einem allgemeinen Sinn, sondern um die Aufdeckung der konstruktiv-revolutionären Eigenschaften der Religion. „Bloch geht es nicht um Negation, sondern um Aufklärung der Religion.“ Sein Denken ist geprägt von der Kategorie der „Hoffnung“³⁷: „... niemand hat so den Akzent auf die Hoffnung gelegt, so das ‚Noch-Nicht‘ hervorgehoben und sich für die Zuversicht eingesetzt, das ‚Reich‘ werde kommen, jenes Reich, in dem der ‚aufrechte Gang‘ nicht behindert ist, in dem niemand mehr Herr und niemand mehr Knecht ist. Vergangenheit ist für dieses Plädoyer von Bedeutung nur als Reservoir vorausgegangener Versuche, jegliche Herrschaft abzuschütteln, Gegenwart nur als Potential für die Herbeiführung des Reiches, durch Kampf zwar, aber um des Humanum willen.“ Bloch stützt sich dabei auf jüdisch-christliche Traditionen, vor allem im AT, aber auch im NT. Bloch unterscheidet im AT den Genesis-Gott vom Exodus-Gott³⁸. Der Genesis-Gott ist der Garant der bestehenden Verhältnisse, der „thronende Herrgott“, der die Welt immer schon „gut“ oder „sehr gut“ gemacht hat (vgl. Gen 1,4.10.12.18.21.25,31), und damit ist er der Gott der Menschen, die zufrieden sind mit der Welt und sich in ihr eingerichtet haben,

34 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (= Gesamtausgabe Bd. 5), Frankfurt 1977 (geschrieben 1938–1947, durchgesehen 1953 und 1959).

35 Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (= Gesamtausgabe Bd. 14), Frankfurt 1968.

36 Ernst Feil, Art. Bloch, in: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (Anm. 31; Kap. 2), 44–48, Zitat 45.

37 Ebd., 46.

38 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Anm. 34), 1450–1464; *Atheismus im Christentum* (Anm. 35), 59–64. 144f.

etwa der Freunde Hiobs, dieser „Urbilder aller Opiumpaffen“³⁹. Das spielt auf das Wort von Karl Marx an, Religion sei „Opium des Volkes“, das Lenin im Blick auf die ausbeutende Klasse im Sinne einer Betrugstheorie verschärft: Religion als „Opium für das Volk“. Die Genesis-Religion mit ihrem entsprechenden Gottesbild ist eine Religion von Menschen, die sich und andere davon überzeugt haben, das Geschick des Menschen sei es, sich in passiver Empfängerhaltung mit den vorgefundenen Gegebenheiten abzufinden. Dem Genesis-Gott steht bei Bloch der Exodus-Gott gegenüber, der Gott von Mose und Jesus. Dieser Gott verändert die Verhältnisse. Er will die Situation der Menschen verbessern und will nicht, dass sie sich einrichten in dieser Welt. Er führt sie hinaus in die Utopie, ins Weite. Dieser „Deus Spes“, dieser Gott, der ein anderer Name für Hoffnung (lateinisch „spes“) ist, „den Moses seinem Volk verkündet“⁴⁰, nimmt in Jesus ein menschliches Gesicht an⁴¹. Die größte Utopie der Menschheit ist nach Bloch das Werden des Menschen. Gott ist also Mensch geworden, dass der Mensch wirklich Mensch werde. Der Mensch Jesus lebt das vor und macht so den „homo absconditus“, den verborgenen Menschen, offenbar⁴². Die Botschaft Jesu verkündet „ein messianisches Reich Gottes – ohne Gott“⁴³, zunächst ohne den Genesis-Gott, der eine Theokratie des jenseitigen Weltherren verkörpert, dann aber überhaupt ohne Gott, der durch den Menschen ersetzt werden soll⁴⁴: „Die despotische Größe der Jachwe-Vorstellung ist ... ausgetilgt, doch das unter dem Gott des Exodus Gedachte kommt zu einer gottlosen, einer Menschensohn-Geltung. In einer höchst unfertigen, in sich selber noch keinesfalls gelösten; wonach also das in Jachwe, statt Jachwe eingesetzte Rätselwort Menschensohn nicht nur formal, sondern erst recht inhaltlich, seinem eigensten Anliegen nach ein nicht voll gelöster, ein gewiss noch nicht voll gelöster Schluss ist.“ Menschen werden sollen besonders die, die keine Chance dazu hatten, die „unten“ leben. Alles, was Jesus mit denen, die „unten“ leben, verbindet, ist historisch⁴⁵: „Zu einem Kind, das im Stalle geboren ist, wird gebetet. Näher, niedriger, heimlicher kann kein Blick in die Höhe umgebrochen werden. Zugleich ist der Stall wahr, eine so geringe Herkunft des Stifters wird nicht erfunden. Sage

39 Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Anm. 34), 1456f.

40 Ebd., 1458.

41 Vgl. ebd., 1400.

42 Bloch, Atheismus im Christentum (Anm. 35), 110.

43 Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Anm. 34), 1413.

44 Bloch, Atheismus im Christentum (Anm. 35), 206.

45 Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Anm. 34), 1482.

macht keine Elendsmalerei, und sicher keine, die sich durch ein ganzes Leben fortsetzt. Der Stall, der Zimmermannssohn, der Schwärmer unter kleinen Leuten, der Galgen am Ende, das ist aus geschichtlichem Stoff, nicht aus dem goldenen, den die Sage liebt.“ Bloch war dieser Gedanke so wichtig, dass er ihn noch einmal unterstreicht⁴⁶: „Das letzte bange Abendmahl, die Verzweiflung in Gethsemane, die Verlassenheit am Kreuz und ihr Ausruf: sie stimmen mit keiner Legende des Messias zusammen, auch nicht mit der des leidenden Messias ... So lebt christlicher Glaube wie keiner von der geschichtlichen Realität seines Stifters, er ist wesentlich Nachfolge eines Wandels, nicht eines Kultbildes und seiner Gnosis.“ Bloch wendet sich damit gegen Versuche, die aus der Hegelschule (David Strauß, Bruno Bauer) stammen, Jesus zu einem „Mythos“ hochzustilisieren und damit die Sprengkraft dieses geschichtlichen Lebens zu entschärfen. Mit seiner Parteilichkeit für die Armen und mit seinem „Aufruhr nach oben“ („unüberhörbar sind die Peitschenhiebe gegen die Wechsler und alle, welche die Meinen betrüben“⁴⁷) (Kautsky!) ist Jesus ein Hoffnungsträger der Utopie. Der christliche Glaube ist in seinem Kern Nachfolge dieses Lebens Jesu. Der christliche Glaube ist also nicht Kult, sondern Widerstand gegen die Strukturen dieser Welt und Solidarität mit den Ärmsten. Mit diesem Programm und diesem Lebenseinsatz ist Jesus, sagt Bloch, gescheitert⁴⁸: „Das Kreuz ist die Antwort der Welt auf die christliche Liebe.“ Jesus hat alles in Frage gestellt: Familie („ein Unruhestifter und Löser aller Familienbände“⁴⁹), die Autorität und die Macht der Besitzenden und Tonangebenden („ein Rebell gegen Gewohnheit und Herrenmahl“⁵⁰) und das Sich-Einrichten in der Welt (den Genesis-Gott), ja Gott überhaupt⁵¹, damit das Elend der Welt aufgelöst werde. Die Welt hat geantwortet mit der Hinrichtung Jesu. Damit ist das Leben Jesu vorbei.

Die frühchristliche Gemeinde (konkret: Paulus) hat dieses gescheiterte Leben aber nicht abgeschrieben. In den drei „Wunschmysterien: Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkehr“⁵² hat sie das Kunststück fertiggebracht, die

46 Ebd., 1486.

47 Ebd., 1487.

48 Ebd., 1489.

49 Ebd., 1486 unter Berufung auf Mt 10,34–37; 12,48.

50 Ebd.

51 Ebd., 1413: Das Reich, das Jesus verkündet, „bleibt als messianischer Frontraum auch ohne alten Theismus“, ja „überhaupt nur ohne Theismus“; ebd., 1456: der Exodus, dessen Führer und Vollender Jesus ist, wird „Exodus aus Jahwe selbst“.

52 Ebd., 1493.

Sprengkraft der Jesus-Utopie noch einmal zu aktivieren. Allerdings ist die christliche Religion dann in der Geschichte oft zur Genesis-Religion verkümmert. Die Jesus-Utopie hat nach einigen kleineren historischen Zwischenspielen (Joachim von Fiore z.B. wird ausführlich besprochen⁵³) für Bloch erst wieder der Kommunismus eines Karl Marx aufgegriffen. Karl Marx nimmt gleichsam die Geißel, mit der Jesus die Händler aus dem Tempel hinausgepeitscht hat, wieder auf⁵⁴. Die Kommunisten sind also die legitimen Erben Jesu.

Die Philosophie und das Jesus-Bild Blochs haben in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Reihe von theologischen Beiträgen und Reaktionen provoziert⁵⁵. Dorothee Sölles Gleichsetzung „Gott = Mitmenschlichkeit“ erinnert an Bloch⁵⁶. Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“⁵⁷ wurde von Wolf-Dieter Marsch eine „kleine Bloch-Musik“ genannt. Die Forderung Blochs nach einem bedingungslosen Einsatz für die Armen aufgrund der Botschaft Jesu kann sich allerdings auf eine respektable neutestamentliche Belegstelle berufen: Mt 25,31–46.

3) *Milan Machovec (1925–2003)*

Die Überzeugung Blochs, dass im Kommunismus oder im Marxismus das Erbe Jesu bzw. die „Sache Jesu“ weiterlebe, greift besonders Milan Machovec auf. Er hat der Interpretation Jesu eine eigene Veröffentlichung: „Jesus für Atheisten“, die 1972 in deutscher Sprache erschienen war⁵⁸, gewidmet. Das Thema des Verhältnisses Jesu zu den Marxisten hat er in einem Artikel von

53 Ebd., 590–598.

54 Ebd., 1606.

55 Wolf-Dieter Marsch, *Hoffen worauf?*, Hamburg 1963; Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Zürich 1965, 277–348. 362f; Alfred Jaeger, *Reich ohne Gott*, Zürich 1969; Carl Heinz Ratschow, *Atheismus im Christentum?*, Gütersloh 1970, 77–93; Heino Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott*, Freiburg 1973, 55–81; Marko Matic, *Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, unveröffentl. Theol. Diss., Innsbruck 1978; Ansgar Koschel, *Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machovec*, Frankfurt 1982.

56 Dorothee Sölle, *Das Recht ein anderer zu werden*, Berlin 1971, 65. Vielleicht ist eine gemeinsame Quelle Hegel: Otto Reidinger, *Gottes Tod und Hegels Auferstehung. Antwort an Dorothee Sölle*, Berlin 1969, 81–83.

57 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München (1964) ⁸1969.

58 Milan Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart (1972) ⁵1976.

1974 ausdrücklich behandelt⁵⁹. Das positive Erbe der Sache Jesu ist die tätige Nächstenliebe. Marxisten, so Machovec, sind überzeugt, dass sie tatsächlich diese Aufgabe übernehmen und verwirklichen oder verwirklichen werden⁶⁰. Aber Machovec entdeckt, dass diese Selbsteinschätzung zu schön sei, um wahr zu sein. Damit ist er spätestens Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts durchaus bestätigt worden. Er sagt, es gebe zwar im Marxismus „Jesus ähnliche“ Menschen, „Menschen, die nicht an Gott glauben, aber die ... ‚Sache Jesu‘ weitertragen“⁶¹, die in ihrem Einsatz für den anderen Menschen in Not Jesus gleichen, wenn „man alle edlen Sehnsüchte des ‚Vorgängers‘ sorgfältig übernimmt und anreichert (z.B. alle ethischen und existenziellen Sehnsüchte ohne die überholte und mythologische Weltanschauung)“⁶². Diese Einschätzung findet eine überraschende Parallele und Bestätigung im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ des Vaticanum II (LG 16): „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ Aber es gibt auch im Marxismus, schreibt Machovec weiter, die Gruppe der Pharisäer und Inquisitoren, die bloße Lippenbekenntnisse mit der Sache selber verwechseln⁶³. Es existiere im Marxismus ein „pseudomoderner Aberglaube“⁶⁴ derer, die fälschlich meinen, sie seien schon dadurch besser als Jesus und seine besten Gläubigen, wenn sie ein äußerlich-bequemes Bekenntnis zu Marx ablegen. Es gilt also – auch im Gespräch von Christen und Marxisten -, die Besinnung auf die Sache Jesu voranzutreiben. Denn diese „Sache“, für die Jesus lebte und starb, ist „zu groß“⁶⁵, als dass sie durch den Niedergang oder den Untergang des Christentums selber erledigt ist. Machovec drückt das so aus⁶⁶: „Ich würde den Untergang der Religion als solcher nicht bedauern. Aber falls ich in einer Welt leben sollte, die die ‚Sache Jesu‘ absolut vergessen könnte, dann möchte ich gar nicht mehr leben.“ Was ist die Sache Jesu? Dazu muss man nach dem historischen Jesus fragen,

59 Milan Machovec, Die „Sache Jesu“ und marxistische Selbstreflexionen, in: Marxisten und die Sache Jesu, hrsg. v. Iring Fetscher – Milan Machovec, München 1974, 85–102.

60 Ebd., 86.

61 Ebd., 88.

62 Ebd., 91.

63 Ebd., 88.

64 Ebd., 91.

65 Ebd., 100.

66 Ebd., 102.

obwohl der Jesus des Kerygmas „vom Standpunkt der ganzen menschlichen Geschichte eine unvergleichlich gewichtigere und lebendigere Wirklichkeit als der sogenannte historische Jesus“ ist⁶⁷, denn „die moderne Wissenschaft gibt den Menschen zwar Wissen, aber kein Gewissen“⁶⁸. Jesus ging es, sagt Machovec, um die Umkehrung der Verhältnisse in der Welt⁶⁹: „Es geht ... um die Rehabilitierung der Erniedrigten, Leidenden, Versklavten.“ In der Umkehrforderung, in dem Ruf „metanoieite“ (denkt um, kehrt um), zielt Jesus auf ein augenblickliches aktives Sich-Ändern, das die Welt neu macht, und zwar zum einen in einer Betonung der „höchsten humanen Ziele“ wie zum anderen im barmherzigen Einsatz „für den ‚grauen‘ Alltag, für das nie zu bagatellisierende ‚kleine‘ Leid eines verlassen, verwundeten, schwachen, also eines ‚ungeschichtlichen‘ Menschen“⁷⁰. Das bedeutet, „zugleich geduldig für das größte Ziel, aber auch begeistert für das kleinste“ tätig zu sein⁷¹. Es geht Jesus also nicht nur um die „Basileia“ Gottes, sondern auch um die „Metanoia“, die radikale Änderung des Menschen. Diese Änderung des Menschen zu einem radikalen Engagement für mehr Menschlichkeit ist auch das Entscheidende. Machovec „übersetzt“ deshalb die Basileia-Botschaft Jesu auf diese Weise. Also nicht: „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt 4,17), sondern (so die Wiedergabe von Machovec)⁷²: „Lebt anspruchsvoll, denn vollkommene Menschlichkeit ist möglich.“ Die „Basileia“ wird zu einer Umschreibung des menschlichen Einsatzes für größere Menschlichkeit.

67 Machovec, Jesus für Atheisten (Anm. 58), 34.

68 Ebd., 29.

69 Ebd., 95.

70 Ebd., 27f.

71 Ebd., 30.

72 Ebd., 102.

5.1.3. Jesus in den Weltreligionen⁷³

Über die Einschätzung Jesu im Judentum wurde schon gesprochen⁷⁴. Das Spektrum reicht von der Beschreibung Jesu in der Polemik (Jesus als Betrüger des Volkes und als Zauberer)⁷⁵ bis zur Beschäftigung neuerer jüdischer Denker mit Jesus und bis hin zu Lapedes These, die fast der des Christentums gleichkommt⁷⁶. Die traditionelle kritische jüdische Einschätzung spiegelt natürlich auch die leidvolle Geschichte der beiden Religionen miteinander. In einer Phase der Verfolgung von Juden durch Christen zu erwarten, dass Juden ein positives Verhältnis zu Jesus gewinnen, ist eine geradezu übermenschliche Überforderung. Immerhin ist unter jüngeren jüdischen Jesus-Darstellungen eine deutliche Sympathie für den Juden Jesus zu spüren⁷⁷.

In den anderen großen Weltreligionen (Islam, Hinduismus, Buddhismus) ist das Interesse an Jesus unterschiedlich.

1) *Islam*⁷⁸

Für die Anhänger des Islam gibt es nur einen Gott. Auch gibt es nur einen maßgeblichen Propheten, nämlich Muhammad (Mohammed). Das bringt schon das traditionelle islamische Bekenntnis (Shahada) zum Ausdruck: „Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist sein Prophet.“ Das schließt nicht aus, dass es vor Muhammad auch noch andere Propheten und

73 Jesus Christus und die Religionen, hrsg. v. Ansgar Paus, Graz 1980; Heinrich Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen (Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog 1), St. Ottilien 1981; Hans Waldenfels, Der Gekreuzigte und die Weltreligionen (ThMed 61), Zürich 1983; zum Hintergrund: Peter Meinhold, Die Religionen der Gegenwart. Ihre Herkunft – ihre Besonderheiten – ihr Beitrag zur Lösung der Weltprobleme (Herbü 656), Freiburg 1978.

74 Heinrich Fries, Jesus in jüdischer Sicht, in: ders. u. a., Jesus in den Weltreligionen (Anm. 73), 15–49.

75 Heinrich Fries zitiert ebd., 22f, die Verfluchung des Nazareners und seiner Anhänger im Achtzehnbittengebet (in der zwölften Bitte) und die Toledot Jeschu.

76 Mußner, Traktat über die Juden (Anm. 43; Kap. 3), 176–185; Werner Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, Weimar 1988; Hans Küng, Das Judentum, München 1991, 377–390.

77 Lapede, Ist das nicht Josephs Sohn? (Anm. 5), 79, hat bei der Untersuchung von zehn israelischen Lehrbüchern das Resümee gezogen, dass diese zweifellos das sympathischste Jesusbild enthalten, das je einer Generation von jüdischen Kindern durch ihre Lehrerschaft angeboten wurde.

78 Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 217–220; Fritz Köster, Jesus im Islam, in: Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen (Anm. 73), 51–76.

Gesandte Gottes gegeben hatte. Sie erreichen allerdings nicht die Bedeutung Muhammads. Diese ist darin begründet, dass es ihm als einzigem unter allen Gesandten Gottes gelungen ist, die Urschrift des Willens Gottes, die im Himmel niedergelegt ist, ohne Fehler im Koran aufzuzeichnen und sie den Menschen zu überliefern. Muhammad ist deshalb „das Siegel der Propheten“ (Sure 33,40). Auch Mose und Jesus hätten diese ursprüngliche Urschrift gekannt und gelehrt, aber in der Aufzeichnung ihrer Predigt durch die Jünger im AT und im NT seien schlimme Irrtümer passiert.

Das Jesusinteresse der Muslime findet seinen Grund vor allem in dem, was der Koran über Jesus aussagt⁷⁹. In dem Konzilsdekret „Nostra aetate“ wird diese Kenntnis der Muslime so beschrieben (NA 3,1): „Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen.“ Muhammad hat öfter von Jesus gesprochen. Offenbar hat er bei ihm Parallelen zu sich selber entdeckt. Vierzehn Suren, manche reden gar von fünfzehn, des Koran handeln direkt von Jesus (arabisch ‚Isa‘, mit unklarer Etymologie)⁸⁰. Nach koranischer Lehre ist Jesus der Sohn der Maria, gezeugt durch ein Wort Allahs (Sure 3,45-47), „einer von denen, die (Gott) nahestehen“ (Sure 3,45), ein „Gesandter Gottes“ (Sure 4,157), ein „Prophet“, der ein „Buch“ (kitab) hat (Sure 19,30), nämlich das „Evangelium“ (Sure 5,46). Drei Suren sprechen ausführlich von Jesus. Es sind dies Sure 3 („Die Sippe Imrans“⁸¹) mit der (wohl in Medina vorgestellten) Kindheitsgeschichte Jesu (Sure 3,42–49), Sure 5 („Der Tisch“) mit der Darstellung eines der Wunder

79 Claus Schedl, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, neu übersetzt und erklärt, Wien 1978; Max Seckler, Jesus im Islam, in: ThQ 161 (1981) 228–231; Hans Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 122–152; Günter Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran (Begegnung 2), Bonn 1989; Martin Bauschke, Jesus im Koran, Köln 2001. Für die Rezeption der koranischen „Christologie“ (besser wäre hier und auch in anderen vergleichbaren Stellungnahmen: des Jesusbildes im Koran) in der Theologie des deutschen Sprachraumes: ders., Jesus-Stein des Anstoßes. Die Christologie des Koran und die deutschsprachige Theologie (KVRG 29), Köln 2000.

80 Heikki Räisänen, Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans (MESJ 20), Helsinki 1971, 17. Elfmal heißt es Christus (achtmal: Sure 4,172; 5,17 [zweimal]; 5,72 [zweimal]; 5,75; 9,30.31) bzw. Jesus Christus (dreimal: Sure 3,45; 4,157; 4,171). Vgl. Geoffrey Parrinder, Jesus in the Qur’an, London (1965) Nachdruck: 1982, 157; Schedl, Muhammad und Jesus (Anm. 79), 5; Bauschke, Jesus im Koran (Anm. 79), 9. Bauschke, Parrinder und Schedl nennen fünfzehn Suren. Räisänen, der nur vierzehn zählt, rechnet Sure 66,12 (in der von Maria, aber nicht von Jesus die Rede ist) nicht mit.

81 Mit „Imran“ ist Amran gemeint, der in Num 26,59 als Vater Moses, Aarons und Mirjams genannt wird und im Koran als Vorfahre Jesu (Sure 3,33) zählt.

Jesu (Sure 5,112–115) und Sure 19 („Maria“) mit einer weiteren (wahrscheinlich aus Mekka stammenden) Kindheitsgeschichte Jesu (Sure 19,16–33). Man kann die dort angesprochenen Themen auf drei Bereiche verteilen:

Geburt Jesu

Jesus wird im Koran an 16 Stellen mit dem Vornamen ‚Isa (ibn Maryam) und am häufigsten (an 33 Stellen) „Sohn der Maria“ bzw. „Sohn Marias“ (Ibn Maryam) genannt. Der Name Josef wird in diesem Zusammenhang überhaupt nicht erwähnt⁸². Zur Darstellung der Geburt Jesu sind die Suren 3 und 19 heranzuziehen.

Sure 3 berichtet von der Geburt Marias (Sure 3,33–36), von ihrem Aufenthalt im Tempel, in dem sie Zacharias begegnet (Sure 3,37), von ihrer Vermählung, ohne dass ein Name des Ehemannes genannt wird (Sure 3,42–44⁸³), und der Ankündigung der Geburt Jesu an Maria (Sure 3,45–48). Hier finden sich Anklänge an das apokryphe Protevangelium des Jakobus⁸⁴. Es korrespondieren miteinander Sure 3,35f und Protevangelium des Jakobus 4,1; 5,2; 6,1 (Enttäuschung der Mutter Marias, dass sie eine Tochter und nicht einen Sohn erhält), Sure 3,37 und Protevangelium des Jakobus 7f (Maria erhält direkt von Gott ihre Nahrung) und Sure 3,44 und Protevangelium des Jakobus 8,2; 9,1 (das Losstaborakel über den „Gefährten“ Marias, wobei dieser im Protevangelium des Jakobus mit Joseph identifiziert wird).

Sure 19 beschreibt die Ankündigung der Geburt Jesu an Maria (Sure 19,16–21), das Palmenwunder (Sure 19,22–26: Maria ist bei der Geburt Jesu allein und wird vom neugeborenen Jesus aufgefordert, aus einer Quelle Wasser zu trinken und eine Palme zu schütteln, die Datteln spendet) und die Reaktion der Leute auf die Geburt (einschließlich der Ansprache des neugeborenen Kindes an die Umstehenden) (Sure 19,27–33). In der Sure wird Maria „Schwester Aarons“ genannt (Sure 19,28). Es handelt sich hier wohl um semitischen Sprachgebrauch, der eine weitere Verwandtschaftsbeziehung (aus dem

82 Anders das NT! Vgl. Lk 3,23; Joh 1,45; 6,42 („Sohn Josephs“) oder Mt 13,55 („Sohn des Zimmermanns“); allerdings auch Mk 6,3 („Sohn Marias“).

83 Es ist die Rede von Losstäben, die geworfen werden, um zu entscheiden, welcher Mann Maria „betreuen solle“.

84 Vgl. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1 (Anm. 117; Kap. 4), 334–349.

Geschlecht Aarons und damit aus dem Priesterstamm Levi) meint⁸⁵. Auch hier gibt es Anklänge an apokryphe Schriften. Das Pseudo-Matthäus-Evangelium (aus dem 8./9. Jahrhundert, das allerdings ältere mündliche Traditionen verarbeitet) kennt ebenfalls ein Palmenwunder kurz nach der Geburt (auf der Flucht Josephs und Marias mit dem Kind nach Ägypten), das hier durch ein Wort Jesu erwirkt wird, der die Palme auffordert, sich zu neigen⁸⁶. Die Erzählung aus Sure 3,49 (das Kind Jesus formt Lehmvögel und erweckt sie mit seinem Atem zu lebendigen Vögeln), die der Kindheit Jesu zuzurechnen ist, ist ebenfalls in einer apokryphen Schrift, dem Kindheitsevangelium des Thomas, überliefert⁸⁷. Eindeutig bezeichnet der Koran die Geburt Jesu als jungfräuliche Geburt aus Maria⁸⁸. So heißt es in Sure 21,91: „Und (weiter) Maria, die sich keusch hielt (w. die ihre Scham schützte). Da bliesen wir ihr Geist von uns herab und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Menschen in aller Welt.“ Dreißigmal bezeichnet der Koran Jesus als den „Sohn Marias“⁸⁹. Im Kontext der Geburt Jesu verwendet der Koran durchaus christlich-theologische Termini, etwa „Geist“ (Sure 21,91) oder Jesus als „Wort“ (Sure 3,45): „Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist! Er wird im Diesseits und Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahe stehen.“ Es wäre allerdings ein christliches Missverständnis, diesen Bezeichnungen christliche Bedeutungsinhalte zu unterlegen⁹⁰. Die Geburt Jesu ist durchaus

85 Schedl, Muhammad und Jesus (Anm. 79), 404f.

86 Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1 (Anm. 117; Kap. 4), 364f. Riße, „Gott ist Christus, der Sohn Marias“ (Anm. 79), 183–187, spekuliert darüber, ob eine koptische Sklavin namens Mariya, die Muhammed als Gemahlin genommen hat, ihm die Kindheitsgeschichte Jesu (die in diesen apokryphen Schriften überliefert sind), übermittelt hat bzw. ob Einflüsse auf diese Erzählung durch Pseudo-Ephraem (Zwei Reden auf die Gottesgebärende) übermittelt wurden. Von dieser koptischen Sklavin ist in Sure 66,1f die Rede.

87 Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1 (Anm. 117; Kap. 4), 349–360, 353f.

88 Bauschke, Jesus im Koran (Anm. 79), 32. In Parallele zu Lk 1,34 heißt es in Sure 3,45: „Herr! Wie sollte ich ein Kind bekommen, wo mich (noch) kein Mann (w. Mensch) berührt hat?“ Ähnlich auch Sure 19,16–21. Zur neuen innerislamischen Diskussion der Jungfrauengeburt: Johannes M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden 1961, 69f.

89 Dieser Titel stammt aus der äthiopischen Kirche: Georges C. Anawati, *Die Botschaft des Koran und die biblische Offenbarung*, in: *Jesus Christus und die Religionen* (Anm. 73), 109–159, 145f.

90 Dies versuchen Ignazio di Matteo, *La divinità di Cristo e la dottrina della trinità in Maometto e nei polemisti musulmani* (BibOr 8), Rom 1938, 6 (den Begriff „Wort“ Gottes habe Muhammad im Wissen um die christliche Bedeutung aus christlichen Quellen übernommen), und Denise Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, Bd. 1, Paris 1958,

von Wundern umgeben. Dazu gehören nach dem Koran die Jungfräulichkeit Marias, das Palmenwunder und die Sprachfertigkeit des neugeborenen Kindes. Aber diese Wunder machen Jesus nach der Auffassung des Koran nicht zur Inkarnation Gottes bzw. zum Sohn Gottes. Das wird ausdrücklich festgehalten (Sure 3,64): „Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (?) zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) dass wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und dass wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zum Herrn nehmen.“ Ähnlich formuliert als Resümee der Kindheitsgeschichte Sure 19,34f: „Solcher Art (w. Dies) ist Jesus, der Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die sie (d.h. die Ungläubigen [unter den Christen?]) (immer noch) im Zweifel sind. Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.) Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie!“ Der letzte Satz ist eine Parallele zur koranischen Mitteilung der Engel an Maria über die Geburt Jesu (Sure 3,47). Sure 3,59 vergleicht Jesus mit Adam. Beide seien von Gott auf wundersame Weise geschaffen worden (ohne einen menschlichen Vater), aber beide seien *Menschen*.

Kreuzigung und Erhöhung

Ausgangspunkt der Sicht der Kreuzigung Jesu im Koran ist eine schwer verständliche (und in ihrer Bedeutung höchst umstrittene) Stelle in Sure 4,157f. Die Sure ist wohl in Medina entstanden und gehört vielleicht in den Zusammenhang der antijüdischen Polemik des Propheten. Angesprochen werden die Juden, die sich – so erläutert das Sure 4,153–156 – immer wieder im Widerstand gegen die Gesandten Gottes und deshalb auch Muhammad befinden und die Wundererweise Gottes ignorieren oder bestreiten. Der Text lautet: „... und (weil sie) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so dass sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten). Und diejenigen, die über ihn (oder: darüber) uneins sind, sind im Zweifel über ihn (oder: darüber). Sie haben kein Wissen über ihn (oder darüber), gehen vielmehr Vermutungen

205. 213. Vgl. Räisänen, Das koranische Jesusbild (Anm. 80), 32. Kritisch dazu: Ludwig Hagemann – Ernst Pulsfort, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran (WFMR.R 19), Würzburg 1992, 116–119.

nach. Und sie haben ihn nicht mit Gewissheit getötet (d.h. sie können nicht mit Gewissheit sagen, dass sie ihn getötet haben). Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel erhoben). Gott ist mächtig und weise.“

Die Sure stellt den (jüdischen) Widerstand gegen Jesus in eine Reihe ähnlicher Versuche, Gottes Gesandten zu widersprechen oder gar aus dem Weg zu räumen. Das Konspirieren der Menschen gegen Jesus (als Gesandten Gottes) ist insofern exemplarisch. Auch Muhammad macht gleiche Erfahrungen⁹¹. Aber – so die Aussage des Koran – Gott vereitelt jedes Mal diese Versuche⁹². Unstrittig ist, dass der Koran die Historizität der Kreuzigungsberichte in den Evangelien leugnet. Diskutiert wird, *wie* er das tut. Die Kommentare lassen sich auf zwei Grundtypen der Interpretation zurückführen, die Dokerismustheorie (bzw. Scheintheorie) und die Substitutionstheorie (Ersatztheorie)⁹³. Nach der Dokerismustheorie (die allerdings in den traditionellen islamischen Kommentaren eher selten vertreten wird) ist zwar Jesus der Gekreuzigte, aber er wird nur *zum Schein* gekreuzigt; sein Leiden und sein Sterben sind nur eine Illusion der Außenbeobachter. Hier zeigen sich bei manchen islamischen Randgruppen Parallelen zu (gnostizistischen) christlich-dokeristischen Vorstellungen, denen zufolge das *eigentliche* (göttliche bzw. von Gott stammende) Wesen des von Gott Erfüllten gar nicht getötet werden könne, wenn auch der materielle Leib vernichtet werde⁹⁴. Manchmal wird in diesem Zusammenhang Sure 3,169f (ähnlich 2,154) zitiert: „Und du darfst nicht meinen, dass diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wird bei ihrem Herrn (himm-

91 Vgl. Sure 3,54 mit Sure 8,30; auch Sure 20,40; 21,68–71; 29,24; 37,97f.

92 Sure 3,54 (zu Jesus): „Und sie (d.h. die Kinder Israels) schmiedeten Ränke. Aber auch Gott schmiedete Ränke. Er kann es am besten.“ Genauso Sure 8,30 (zu Muhammad): „Und (damals) als die Ungläubigen gegen dich Ränke schmiedeten, um dich festzunehmen (?) oder zu töten oder (aus Mekka) zu vertreiben! Sie schmiedeten Ränke. Aber auch Gott schmiedet Ränke. Er kann es am besten.“

93 Vgl. Bauschke, Jesus im Koran (Anm. 79), 87f.

94 Vgl. etwa: Gnosis-Texte der Ismailiten (AAWG.PH 28), hrsg. v. Rudolf Strothmann, Göttingen 1943, 43. Vgl. dazu auch die Johannesakten (Act. Io.) (Kap. 97–101) (in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2 [Anm. 117; Kap. 4], 168–171) und die Apokalypse des Petrus (ApcPt) (Nag-Hammadi Codex [NHC] IV 3, 81–83) (in: ebd., 642f). In eine ähnliche Richtung argumentiert Schedl, Muhammad und Jesus (Anm. 79), 469f: „Der Irrtum der Juden bestand damals nicht darin, dass sie anstelle ,Isa’s einen Doppelgänger kreuzigten, sondern darin, dass sie im Menschen ,Isa nicht den gekommenen Messias anerkannten. Sie konnten zwar den Leib des Messias, d.i. den Menschen ,Isa kreuzigen, den Geist-Messias selber aber konnten die Nägel nicht mehr erreichen, da ihn Allah zu sich erhöhte (3,55).“

lische Speise) beschert. Dabei freuen sie sich über das, was Gott ihnen von seiner Huld gegeben hat, und sie sind froh über diejenigen, die hinter ihnen (nachkommen und) sie (noch) nicht eingeholt haben (in der Gewissheit), dass (auch) sie (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben brauchen und (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein werden.“ In der in Indien entstandenen (von der muslimischen Mehrheit abgelehnten) Ahmadiyya-Bewegung wird sogar die in der Aufklärung bei manchen Autoren beliebte Scheintod-Theorie wiederbelebt⁹⁵.

Die Substitutionstheorie besagt, dass eine andere Person an der Stelle Jesu gekreuzigt wurde. Diese Interpretation überwiegt bei der Mehrheit der islamischen Korankommentare⁹⁶. Dieser „Andere“ sei (um von der Vielzahl der Vorschläge einige zu nennen) entweder ein (anonymer) Jünger Jesu, der (mit oder ohne seine Einwilligung) von Gott dem Aussehen Jesu ähnlich gemacht wurde oder eine genauer beschriebene Person wie Simon von Cyrene⁹⁷ oder (eine Variante im Sinne eines göttlichen Strafgerichts) der von den Juden beauftragte Mörder Jesu namens Titayus oder Titanus oder gar der Verräter Judas selbst⁹⁸.

Wenn Jesus *nicht* gekreuzigt worden ist, stellt sich allerdings die Frage, was sonst nach der Meinung des Korans aus ihm geworden ist. Konkret: Wie ist Sure 4,158 („Gott hat ihn zu sich in den Himmel erhoben“) mit Sure 19,93 (als

95 Vgl. Johannes M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949, 82. Dazu: Günter Grönbold, *Jesus in Indien. Das Ende einer Legende*, München 1985, 15f. 43–48.

96 Bauschke, *Jesus im Koran* (Anm. 79), 88.

97 Diese Meinung schreibt Irenaeus von Lyon dem Gnostiker Basilides (gest. 160) zu (Adv. haer. 1, 24, 4). Vgl. Irenaeus von Lyon, *Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien*, Bd. 1 (FC 8/1), übersetzt und eingeleitet v. Norbert Brox, Freiburg 1993, 301: Nicht Christus habe die Passion erlitten, „sondern ein gewisser Simon von Cyrene, den man zwang, sein Kreuz für ihn zu tragen (vgl. Mt 27,32). Der wurde dann aus Unwissenheit und Irrtum gekreuzigt, nachdem er von ihm (Christus) so verwandelt worden war, dass man ihn für Jesus hielt; Jesus selbst hatte die Gestalt Simons angenommen, stand dabei und machte sich über sie lustig.“ Vgl. auch den Text des „Zweiten Logos des Großen Seth“. Zitat: Karl Wolfgang Tröger, *Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zum Doketismus in frühchristlicher Zeit*, in: *Kairon* 19 (1977) 45–52, 50f.

98 So stellt es etwa das apokryphe Barnabas-Evangelium (entstanden im 14. oder im 16./17. Jahrhundert) dar. Vgl. *Das Barnabas-Evangelium. Wahres Evangelium Jesu, genannt Christus, eines neuen Propheten, von Gott der Welt gesandt gemäß dem Bericht des Barnabas, seines Apostels*, ins Deutsche übersetzt und hrsg. v. Safiyya M. Linges, Bonndorf 1994, 298–304 (= Kap. 215–217).

Rede Jesu) („Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich *sterbe* [Hervorhebung W. K.], und am Tag, da ich [wieder] zum Leben auferweckt werde!“) zu vermitteln?⁹⁹

Die muslimische Volksfrömmigkeit malt den Zustand des erhöhten Jesus (der ohne Tod direkt zu Gott erhoben wurde)⁹⁹ sehr plastisch aus¹⁰⁰. Ibn Ishaq berichtet etwa, Muhammad sei bei seiner in Sure 17,1 überlieferten „Himmelsreise“ in verschiedene Himmel seinen Vorläufern (und im zweiten Himmel dem erhöhten Jesus) begegnet¹⁰¹. Nach dieser muslimischen Tradition werde der erhöhte Jesus wiederkommen, den Islam zur einzigen Religion auf Erden machen, schließlich (nach einer Zeit der irdischen Herrschaft) sterben¹⁰² und neben Muhammad bestattet werden, bis dann am Ende der Geschichte das allgemeine Weltgericht stattfinde¹⁰³.

Der Koran ist hier ungleich zurückhaltender. Zunächst ist für den Koran eindeutig, dass *jeder* Mensch (und Jesus ist nach islamischer Auffassung eben nur ein Mensch) sterblich ist und sterben wird (Sure 21,34f). Ebenfalls ist für den Koran klar, dass Jesus *nicht* am Kreuz gestorben ist¹⁰⁴. Der theologische Grund der Bestreitung der Kreuzigung Jesu im Koran ist wohl die muslimische Überlegung, dass Gott im Handeln seiner Gesandten nicht scheitern kann. Weiter wird von keinem anderen der im Koran genannten Gesandten berichtet, dass er *gewaltsam* getötet wurde¹⁰⁵. Es wird erzählt, dass Gott Jesus „erhoben“ (Sure 4,158) und „abberufen“ (Sure 3,55: „Ich werde dich abberufen und zu Mir erheben ...“; 5,117) habe. Es wird auch der Sterbetag Jesu erwähnt (Sure 33,19), ohne dass präzisiert wird, wann dieser (gewesen) sei. Wie diese „Erhebung“ (bzw. Erhöhung) genau gedacht werden müsse, erläutert der Koran

99 Vgl. Sure 19,56f: „Und gedenke in der Schrift des Idris! Er war ein Wahrhaftiger (?) und ein Prophet. Und wir haben ihn an einen hohen Ort erhoben.“ In manchen Kommentaren wird Idris mit Henoch identifiziert, der in Gen 5,24 zu Gott emporgehoben wurde. Ähnlich Sir 44,16 (zu Henoch); Weis 4,10 (zu dem „Gerechten“)! Das Motiv der „Entrückung“ ist aber schon in der vorislamischen Tradition (und im Islam auch außerhalb des Exempels Jesu) bekannt.

100 Vgl. Bauschke, Jesus im Koran (Anm. 79), 107f.

101 Muhammad Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten, Stuttgart 1986, 85.

102 Belegt wird dieses Sterben Jesu *nach* seiner Wiederkunft mit Sure 4,159: „Und es gibt keinen unter den Leuten des Buches, der nicht noch vor seinem Tod an ihn glauben würde.“

103 Vgl. allerdings eine abweichende Stimme: Charles C. Adams, A Fatwa on the „Ascension of Jesus“, in: MW 34 (1944) 214–217.

104 Anderer Meinung ist Schedl, Muhammad und Jesus (Anm. 79), 469, der Einflüsse gnostizistischer Christologie voraussetzt.

105 Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (Anm. 79), 194.

nicht. Es wird festgehalten, dass Jesus auch im Jenseits eine bedeutende Rolle spielt (Sure 3,45: „Er [w. Jesus] wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die [Gott] nahe stehen“). Ausdrücklich wird gesagt, dass Jesus (wie analog aus jeder Glaubensgemeinschaft ein Zeuge bestellt wird, der über den jeweiligen Glauben und Unglauben aussagt: Sure 5,41; 16,85.89) im Weltgericht der eschatologische Zeuge (*nicht* Richter) über den Glauben und Unglauben der Christen sein wird (Sure 4,159), der allerdings auch – wie die anderen Gesandten Gottes (einschließlich Muhammads) – über sich selbst Rechenschaft ablegen muss (vgl. Sure 33,7f; 5,116–119)¹⁰⁶.

Die Botschaft Jesu in der Darstellung des Koran

Der Koran führt in verschiedenen Suren geradezu eine dogmatische Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie. Konzentriert ist diese Polemik in der Sure 5,110–120, die man eine „Summa contra Christianos“ genannt hat¹⁰⁷. Sie trägt den Titel „Der Tisch“. In der Chronologie der Suren des Koran ist sie wohl die letzte und kann so gleichsam als Testament des Propheten gelten¹⁰⁸.

Nach islamischer Überzeugung enthält der Koran die Worte Gottes, die er durch die Vermittlung des „Geistes“ (Sure 26,192–194: „Und er [d.h. der Koran] ist vom Herrn der Menschen in aller Welt [als Offenbarung] herabgesandt. Der zuverlässige Geist hat ihn herabgebracht, dir ins Herz, damit du ein Warner seiest“) oder eines „Engels“, der in Sure 2,97 mit Gabriel identifiziert wird, Muhammad (als Offenbarung) mitgeteilt hat. Für die Muslime ist der Koran die (Teil-)Wiedergabe des im Himmel vorgestellten Ur-Koran (arabisch: umm al-kitab, wörtlich: „Mutter des Buches“), der ewig und unerschaffen ist und nicht mit irgendeiner menschlichen Sprache verglichen werden darf¹⁰⁹. Muhammad hat gelehrt, dass nicht nur seine Offenbarung, sondern auch die Offenbarungen der früheren Propheten Abraham, Mose und Jesus auf der

¹⁰⁶ Vgl. dazu Sure 21,26–29; 3,79f (mit der Kritik an der christlichen Christologie)

¹⁰⁷ Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (Anm. 79), 204.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Das orthodox-islamische Verbot, den Koran in eine andere Sprache zu übersetzen (oder wenigstens eine jeweils muttersprachliche Fassung in der Liturgie zu verwenden) meint nicht, dass der Ur-Koran auf Arabisch verfasst worden ist (und Gott deshalb arabisch spricht), sondern will Änderungen des Inhalts vermeiden, die mit jeder Übersetzung unvermeidlich verbunden sind.

himmlischen Urschrift beruhen¹¹⁰. Judentum, Christentum und der Islam beziehen sich deshalb alle auf das eine „Buch“; der Koran nennt Juden und Christen die Leute der (Ur-)Schrift¹¹¹.

Nach dem Koran stellt sich Jesus als „Prophet“ (nabi) vor (Sure 19,30: „Ich bin der Diener Gottes. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht“)¹¹². Eine zweite Bezeichnung Jesu (und anderer) im Koran ist Gesandter (rasul). Eine etwas rätselhafte Koranstelle (Sure 2,253: „Das sind die [Gottes]gesandten [der früheren Generationen und Volksgemeinschaften]. Wir haben die einen vor den anderen [durch besondere Gnadenerweise] ausgezeichnet. Mit einem [oder: einigen] von ihnen hat Gott [unmittelbar] gesprochen. Einigen von ihnen hat er einen höheren Rang verliehen [als den anderen]“) scheint Rangstufen unter den Gesandten (und vielleicht Propheten)

110 Sure 4,163–165: „Wir haben dir (Offenbarungen) eingegeben (ebenso) wie (früher) dem Noah und den Propheten nach ihm: Abraham (w. und wir haben dem Abraham [Offenbarungen] eingegeben), Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels), Jesus, Hiob, Jonas, Aaron und Salomo. Und dem David haben wir einen Psalter gegeben. Und über einige Gesandte haben wir dir (schon) früher berichtet, über andere (bisher überhaupt noch) nicht – und mit Mose hat Gott wirklich gesprochen –, Gesandte (die) als Verkünder froher Botschaft und als Warner (kamen), damit die Menschen, nachdem sie aufgetreten waren, keinen Beweisgrund gegen Gott haben sollten (indem sie behaupten könnten, von nichts zu wissen). – Gott ist gewaltig und weise.“ Ähnlich Sure 26,195–197: „(Er [der Koran; Anm. W. K.] ist) in deutlicher arabischer Sprache (geoffenbart) und (bereits) in den Büchern der früheren (Generationen) (enthalten?) (oder: angekündigt?). War es ihnen (d.h. den zeitgenössischen Arabern) denn nicht ein Zeichen (für die Wahrheit der koranischen Offenbarung), dass die Gelehrten der Kinder Israels darüber Bescheid wissen?“

111 Gott äußert – nach dem Verständnis des Islam – seinen Willen in einem *Buch*. Analog zum Begriff der Inkarnation im Christentum spricht man deshalb manchmal von der „Inlibration“ Gottes im Islam.

112 Zur Verwendung des Prophetentitels im NT für Jesus: Mk 6,4.15; 8,28; Lk 13,33; Joh 4,19. Im Koran gibt es verschiedene Propheten (unter Einschluss Jesu). Sie werden aufgezählt in Sure 42,13 (Noah, Muhammad, Abraham, Mose, Jesus), Sure 2,136 und Sure 3,84 (Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme [Israels], Mose, Jesus und die Propheten), Sure 4,163f (Muhammad, Noah, Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme [Israels], Jesus, Hiob, Jonas, Noah, David, Salomo, Hiob, Joseph, Mose und Aaron, Zacharias, Johannes, Jesus, Elias [Elia], Ismael, Elisa [Elischa], Jonas [Jona], Lot) und Sure 33,7 (Muhammad, Noah, Abraham, Mose und Jesus). Solche Prophetenreihen finden sich auch im Talmud: Adam, Seth, Methusalem, Abraham, Jakob, Mose, David (= die Sieben-Hirten-Reihe), im (frühen) Judenchristentum: Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Jesus, oder im Manichäismus: Adam, Buddha, Zarathustra, Jesus, Mani (vgl. Bauschke, Jesus im Koran [Anm. 79], 39). Ein Vergleich der Sicht der Prophetengestalten Abraham, Mose, Jesus und Muhammad im Koran mit der biblischen Darstellung der drei Erstgenannten: Ludwig Hagemann, Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen, Altenberge 1993.

vorauszusetzen. Die Fragen nach Rangstufen ist nicht einfach zu beantworten. Die islamische Tradition bezeichnet vier Gestalten, nämlich Muhammad, Mose, Abraham und Jesus, als die im Koran genannten „Gesandten, die Entschlossenheit zeigten (?)“¹¹³. Insofern nehmen sie in der Tradition in unterschiedlicher Weise eine Sonderstellung ein. Deswegen haben sie – in der Überlieferung – auch je einen besonderen Titel: Abraham als der „Freund Gottes“ (halil Allah), Mose als der „von Gott Angesprochene“ (kalim Allah), Jesus als der „Geist Gottes“ (ruh Allah) und Muhammad als der „Gesandte Gottes“ schlechthin (rasul Allah)¹¹⁴.

Dem Koran selbst ist eine allzu große Systematik in der Differenzierung zwischen „Prophet“ und „Gesandter“ allerdings fremd. Abraham wird im Koran (im Unterschied zur islamischen Tradition) nur „Prophet“ (nabi) genannt (Sure 19,41)¹¹⁵. Auch im Kontext der Geschichte des Volkes Israel wird in der Regel dieser Titel angeführt. Allerdings werden die großen (und kleinen) Schriftpropheten der Bibel nirgendwo im Koran erwähnt. Elia, Elischa und Jona dagegen werden genannt. Der Titel „Gesandter“ (rasul) ist offensichtlich universaler zu verstehen. Sure 35,24 spricht davon, dass Gott in *jeder* Gemeinschaft (d.h. Stamm oder Volk) einen „Warner“ gesandt hat, der je in der eigenen Sprache dieses Volkes Gottes Willen kundtut. In der Reihe dieser Gesandten stehen Jesus und Muhammad. Die Gesandten kommen mit einer Offenbarungsschrift (Sure 35,25). Gott hat seine eigene Ehre so sehr an die Gesandten gebunden, dass nach dem Koran zwar Propheten durch Menschen getötet werden können (vgl. Sure 2,91; 3,21.112.181; 4,155), aber nicht Gesandte. Oder vorsichtiger ausgedrückt: Von keinem der neun namentlich im Koran erwähnten Gesandten wird dort berichtet, er sei durch Menschen bzw. gewalttätig getötet worden. Gegen „Gott und seinen Gesandten“ (die Wendung erscheint im Koran 85mal bezogen auf Muhammad, einmal bezogen auf Jesus [Sure 5,111] und viermal im Plural) vermag keine menschliche Opposition oder menschliches Ränkespiel etwas auszurichten. In diesem Zusammenhang

113 Bauschke, Jesus im Koran (Anm. 79), 40.

114 Ebd.

115 Vgl. Willem A. Bijlefeld, A Prophet and more than a Prophet? Some observations on the Qur'anic use of the terms „prophet“ and „apostle“, in: MW 59 (1969) 1–28. Nach der Auffassung der Mehrheit der islamischen Ausleger können nur Männer Propheten sein. Es ist eine Minderheitenmeinung (etwa Ibn Hazm von Cordoba, gestorben 1064), dass auch Frauen (konkret Maria, die Mutter Jesu) Prophetinnen sein können (vgl. Jane I. Smith – Yvonne Y. Haddad, The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary, in: MW 79 [1989] 161–187, 177–179). Gesandte sind ausschließlich Männer.

steht die in der Tradition manchmal vertretene Formel von der „Sündenlosigkeit“ des Propheten (Muhammad), obwohl der Koran Verfehlungen („Schuld“) der Gesandten und Muhammads voraussetzt (Sure 40,55; 48,2; 80,1–10). Bukhari und Muslim berichten in ihren Hadith-Sammlungen das Wort Muhammads¹¹⁶: „Kein einziger Nachkomme Adams wird geboren, ohne dass ein Dämon ihn im Augenblick seiner Geburt berührt. Wen der Dämon berührt, stößt einen Schrei aus. Es hat keine Ausnahme gegeben außer bei Maria und ihrem Sohn.“ Sure 19,19 nennt das Jesuskind „rein“; die Mutter Marias erbittet von Gott in Sure 3,36 die Bewahrung der Tochter und der Nachkommenschaft „vor dem gesteinigten Satan“.

Nach Aussage des Koran ist Jesus mit dem „Evangelium“ für die Juden betraut (Sure 5,46; vgl. 3,48¹¹⁷). Es ist ihm in Form eines „Buches“ von Gott übermittelt worden (Sure 19,30). In der Forschung wird manchmal darauf hingewiesen, dass dieses *eine* Evangelium in Buchform, auf das sich Muhammad bezieht, vielleicht das Diatessaron des Tatian gewesen sein könnte. Jesus hat nach dem Koran die Aufgabe, die Tora zu „bestätigen“ bzw. wiederherzustellen. Die Botschaft Jesu ist theozentrisch (Sure 3,51): „Gott ist mein und euer Herr. Dienet ihm! Das ist ein gerader Weg.“¹¹⁸

Jesus selbst verweist – nach der Darstellung des Koran – auf Muhammad¹¹⁹. Das formuliert Sure 61,6: „Und (damals) als Jesus, der Sohn Marias, sagte: ‚Ihr Kinder Israels! Ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Tora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Tora), und einen Gesandten mit einem hochloblichen Namen zu verkündigen, der nach mir kommen wird.‘“ Dieser Gesandte mit dem „hochloblichen Namen“ ist eine Anspielung auf Muhammad (so versteht es die islamische Interpretation), der „Gelobte“¹²⁰. Hinweise auf die Predigt Jesu, wie wir sie aus den Evangelien kennen, finden sich vielleicht in folgenden Suren:

116 Bauschke, Jesus im Koran (Anm. 79), 42.

117 In Sure 5,47 heißen die Christen „Leute des Evangeliums“.

118 Vgl. die Frage Jesu mit der Antwort der Jünger (Sure 3,52f): „Wer sind meine Helfer (auf dem Weg?) zu Gott? Die Jünger sagten: ‚Wir sind die Helfer Gottes. Wir glauben an ihn. Bezeuge, dass wir (ihm) ergeben sind. Herr! Wir glauben an das, was du (als Offenbarung) herabgesandt hast, und folgen dem Gesandten. Verzeichne uns unter der Gruppe derer, die (die Wahrheit) bezeugen!‘“ Vgl. Sure 61,14.

119 Im Islam wird die Stelle Dtn 18,15,18f (Ankündigung eines Propheten wie Mose) auf Muhammad bezogen. Apg 3,22; 7,37 bezieht sie auf Jesus.

120 Die islamische Exegese verweist gewöhnlich auf Joh 15,26 (die Verheißung des Parakleten). Das wohl aus der Endzeit des maurischen Spanien stammende Barnabasevangelium

Sure 2,261–265 hat Anklänge an Mk 11,2–8 (Gleichnis vom Sämann) und Mt 7,24–27 (Bauen auf Felsgrund);

Sure 104 und Sure 18,32–44 haben Ähnlichkeit mit dem Gleichnis vom reichen Kornbauern (Lk 12,19–21);

Sure 57,12–15 greift Elemente von Mt 25,1–13 (Gleichnis von den törichten und klugen Jungfrauen) auf¹²¹.

Ausdrücklich erwähnt der Koran Wunderhandlungen Jesu. Genannt werden das sogenannte Wiegenwunder (Sure 19,29–33; 3,46; 5,110), als Jesus als neugeborenes Kleinkind die Mutter und die umstehenden Menschen (auf dem Arm Marias oder in der „Wiege“) anredet¹²², das Vogelwunder (Sure 3,49; vgl. 5,110), als Jesus Vogelgestalten aus Lehm bzw. Ton belebt¹²³, und das Speisetischwunder (Sure 5,112–115), als Gott die Absicht erklärt, einen gedeckten Tisch vom Himmel herab zu den Jüngern kommen zu lassen¹²⁴. Den aktuellen Vollzug des letztgenannten Wunders schildert der Koran allerdings nicht.

Ein Summarium der Wundertätigkeit Jesu findet sich in Sure 5,110: „(Damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Gedenke meiner Gnade, die ich dir und deiner Mutter erwiesen habe, (damals) als ich dich mit dem heiligen Geist stärkte, so dass du (schon als Kind) in der Wiege zu den Leuten sprachst, und (auch später) als Erwachsener, und (damals) als ich dich die Schrift, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehrte, und (damals) als du mit meiner Erlaubnis aus Lehm etwas schufst, was so aussah wie Vögel, und in

um (Anm. 98; 165) enthält in Kap. 12 die Ankündigung Muhammads durch Jesus.

121 Johann-Dietrich Thyen, *Bibel und Koran*, Köln 32000, findet Anklänge an Worte der Bergpredigt (Mt 5–7) (216–221) und an Gerichtsworte Jesu (238f) in verschiedenen Suren.

122 Das Motiv, dass das Jesuskind auf dem Arm der Mutter redet, begegnet in den Petrusakten (Kap. 15) und im Arabischen Kindheitsevangelium (Kap. 1).

123 In Sure 2,260 findet sich ein Vogelwunder *Abrahams*: Vier getötete Vögel fliegen aufgrund des Rufes Abrahams. Das Vogelwunder Jesu findet sich im Kindheitsevangelium des Thomas, Kap. 2, sowie im Arabischen Kindheitsevangelium, Kap. 46; Armenisches Kindheitsevangelium, Kap. 18; Pseudo-Matthäusevangelium, Kap. 27.

124 Motivgeschichtlich sind hier vielleicht Anklänge an Ps 78,18–29 (wo wiederum das Manna- und Wachtelwunder in Ex 16 memoriert wird), vielleicht auch an die Brotbitte im Vaterunser (Mt 6,1; Lk 11,3) (vgl. Sure 5,114) oder an Joh 6,30–35 („Brot vom Himmel“) (vgl. Mt 6,11) zu finden. Ein Bezug auf die christliche Mahlfeier am „Tisch des Herrn“ (1 Kor 10,21) ist wohl eher unwahrscheinlich.

sie hineinbliesest, so dass sie mit meiner Erlaubnis (schließlich wirkliche) Vögel waren, und (als du) mit meiner Erlaubnis Blinde und Aussätzige heiltest, und als du mit meiner Erlaubnis Tote (aus dem Grab wieder) herauskommen ließest, und (damals) als ich die Kinder Israels von dir zurückhielt (so dass sie dir nichts anhaben konnten), als du mit den klaren Beweisen zu ihnen kamst, worauf diejenigen von ihnen, die ungläubig waren, sagten: ‚Das ist ganz offensichtlich Zauberei.‘“ Über die bereits genannten drei Wunder hinaus ist die Rede von Krankenheilungen und Totenerweckungen. Das erinnert in etwa an ähnliche Summarien im NT (etwa Lk 6,17–19). Auffällig ist das vierfache „mit meiner Erlaubnis“. Jesus wirkt nach dem Koran diese Wunder nicht aus eigener Kraft, sondern Gott hat ihn dazu befähigt, solche „Beweise“ oder „Zeichen“ (wie es im Koran heißt) zu vollbringen. Interessant ist auch die Erwähnung des im NT referierten und im Talmud erhobenen Vorwurfs der „Zauberei“.

Jesus steht aber trotz dieser Taten und der Wundererweise Gottes bei seiner Geburt (Jungfrauengeburt, Stärkung Marias durch den Palmenbaum) und seiner Erhöhung (Errettung vor den Feinden anlässlich der Kreuzigung) – wie jeder Mensch (und wie *alle* Propheten und Gesandten) – eindeutig auf der Seite der Menschen. Er ist nicht der Sohn Gottes, sondern sein Diener (Sure 19,30–35): „Er (= Jesus; Anm. W. K.) sagte: ‚Ich bin der Diener Gottes. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht. Und er hat gemacht, dass mir, wo immer ich bin, (die Gabe des) Segen(s) verliehen ist, und mir das Gebet (zu verrichten) und die Almosensteuer (zu geben) anbefohlen, solange ich lebe, und (dass ich) gegen meine Mutter pietätvoll (sein soll). Und er hat mich nicht gewalttätig und unselig gemacht. Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich (wieder) zum Leben auferweckt werde.‘ Solcher Art (w. Dies) ist Jesus, der Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die sie (d.h. die Ungläubigen [unter den Christen?]) (immer noch) im Zweifel sind. Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.)“

Jesus wird hier als Muslim dargestellt, der zwei der fünf „Säulen“ des Islam praktiziert, nämlich das tägliche Gebet und die Armensteuer. Die anderen drei, d.h. die Shahada, das islamische Bekenntnis: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer *dem* Gott und dass Muhammad der Gesandte Gottes ist“, das Fasten im Monat Ramadan und die Pilgerfahrt nach Mekka, sind mit Muhammad verbunden, der nach Jesus kommt. Ähnlich formuliert diese

Überzeugung Sure 4,172: „Christus (andere Übersetzung: Der Messias; Anm. W. K.) wird es nicht verschmähen, ein (bloßer) Diener Gottes zu sein, auch nicht die Gott nahestehenden Engel.“¹²⁵

Die Polemik gegen die christliche Aussage, Jesus sei der Sohn Gottes, ist in anderen Suren enthalten. Zwei Beispiele:

Sure 43,57–60: „Und als (Jesus) der Sohn der Maria als Beispiel angeführt wurde, gingen deine Volksgenossen gleich laut und eifrig diskutierend darauf ein. Sie sagten: ‚Was ist (als Gegenstand der Verehrung) vorzuziehen (w. Was ist besser), unsere Götter oder er?‘ Sie führten ihn (d.h. Jesus; oder: es, d.h. das Beispiel) dir aber nur an, um zu debattieren (nicht um die Wahrheit zu erfahren). Nein, sie sind streitsüchtige Leute. Er ist (in Wahrheit) nichts anderes als ein Diener (von uns), dem wir (besondere) Gnade erwiesen, und den wir zu einem Beispiel für die Kinder Israels gemacht haben. Wenn wir wollten, würden wir (so wie wir Jesus durch unser Schöpferwort haben entstehen lassen?) aus euch Engel hervorgehen lassen (?) (w. würden wir aus euch Engel machen), die (euch dann) auf der Erde nachfolgen würden.“

Ähnlich Sure 3,59–63:

„Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei!, da war er. (Das, was dir geoffenbart worden ist, ist) die Wahrheit (die) von deinem Herrn (kommt). Darum sollst du nicht (daran) zweifeln. Und wenn nun nach (all) dem Wissen, das dir (von Gott her) zugekommen ist, (irgend) welche (Gesprächspartner) mit dir darüber streiten, dann sag: ‚Kommt her! Wir wollen unsere und eure Söhne, unsere und eure Frauen und uns und euch (Männer) selber (zusammen)rufen und hierauf (jede Partei für sich) einen (gemeinsamen) Eid leisten und den Fluch Gottes auf diejenigen kommen lassen, die lügen.‘ (Dann wird sich zeigen, wer von uns im Besitz der Wahrheit ist.) Dies ist der Bericht, der der Wahrheit entspricht. Und

125 Die Suren 4,171f und 19,33–36 sind als Inschrift auf der berühmten Moschee am Tempelberg zu Jerusalem festgehalten (Bauschke, Jesus im Koran [Anm. 79], 67). Vgl. Heribert Busse, Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: ThQ 161 (1981) 168–178, 173–176.

es gibt keinen Gott außer Gott. Er ist der Mächtige und Weise. Wenn sie sich abwenden (sind sie eben ungläubig): Gott weiß Bescheid über die, die Unheil anrichten.“

In der islamischen Tradition wird speziell Sure 3,59–63 auf ein angebliches Streitgespräch zwischen Muhammad und einer christlichen Gruppe aus der südarabischen Stadt Nadschran im Jahr 631 zur Christologie bezogen¹²⁶. Ob diese historische Verortung zutrifft, wird in der Forschung durchaus kontrovers diskutiert. Sure 3 und 43 belegen aber, dass der Dissens zwischen Islam und Christentum – nach Auffassung des Koran – grundsätzlich in der Christologie besteht. Die im Koran verwendeten Qualifikationen Jesu („aus Erde“ [Sure 3,59!], „erschaffen“, gleichen Wesens mit Adam) und die dort (zunächst gegenüber dem Polytheismus, aber auch dem Christentum gegenüber¹²⁷) wiederholt artikulierte Warnung, Gott jemanden „beizugesellen“ (vgl. Sure 7,190f; 9,31; 10,18; 16,1–3; 17,42f; 23,92; 27,63f; 28,68–70; 30,40; 39,67; 52,43; 59,23) bzw. Gott mit einem Sprössling zu versehen (Sure 2,116f; 10,68; 19,35.88.92; 21,26; 43,81), die ausdrücklich das christologische Dogma zurückweist (Sure 9,30: „Die Christen sagen: ‚Christus ist der Sohn Gottes (ibn Allah)‘“), das der Koran als „Übertreibung“ darstellt (Sure 4,171), führen den Koran zu der Konsequenz, dass die Aussage „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ Ausdruck (bzw. Bekenntnis) des Unglaubens sei (Sure 5,17:72). Ausgangspunkt und Hintergrund ist sicher die monophysitische Christologie, die Christus völlig von seinem Menschsein trennt bzw. eine eigenständige menschliche Natur in Jesus Christus leugnet¹²⁸. Aber die Kritik zielt auch auf das großkirchliche Dogma (vgl. Sure 112,3: „Er [= Gott; Anm. W. K.] hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden“).

126 In dieselbe Richtung geht auch die Fortsetzung der Sure 3,64: „Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) dass wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und dass wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: ‚Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben sind.‘“

127 In einer merkwürdigen Stelle wird auch von den Juden gesagt, sie hätten Gott eine Person beigesellt. Vgl. Sure 9,30: „Die Juden sagen: ‚Uzair (d.h. Esra) ist der Sohn Gottes.‘ Und die Christen sagen: ‚Christus ist der Sohn Gottes.‘ Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es (mit dieser Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute) (w. Gott bekämpfe sie)! Wie können sie nur so verschoben sein!“

128 Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Anm. 95; Kap. 2), Bd. II/4, Freiburg 1990, 343–386, besonders 358 (mit Belegen aus der Äthiopischen Kirche). Auch: ders., Bd. II/2, Freiburg 1989, 161–183 (zur Christologie des Severus von Antiochia, gest. 538). Einige monophysitische Theologen vertreten fast einen Tritheismus (vgl. ders., Bd. II/4, Freiburg

Im Visier steht damit natürlich auch die Vorstellung der Trinität (Sure 5,73: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist einer von dreien.‘ Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott“; vgl. auch Sure 4,171). Bei der im Koran explizit genannten „Trinität“ Gott, Jesus und *Maria* (Sure 5,116) steht wohl auch eine Form der christlichen Volksfrömmigkeit im Hintergrund, die in Ägypten oder Syrien (und vielleicht auch in Teilen [Nord-]Arabien) verbreitet war und die *Maria* göttliche Verehrung erwies. Zu nennen sind hier die Sekte der „Kollyridianerinnen“, die von Epiphanius von Salamis (gest. 402) erwähnt wird¹²⁹, oder eine montanistische Splittergruppe mit dem Namen „Marianiten“ (nach der Darstellung einer Schrift, die sich [in der Forschung etwas umstritten] auf den armenischen Bischof Maruta von Maipherkat [gest. 419] beruft¹³⁰). Im Arabischen Kindheitsevangelium erklären die Bewohner einer ägyptischen Stadt nach einem Wunder des Jesuskindes während des Aufenthalts der Heiligen Familie¹³¹: „Es besteht kein Zweifel: Joseph (!) und *Maria* und dieser Knabe sind Götter, keine Menschen.“

Der Koran widerspricht also ausdrücklich einem *besonderen* Sohn-Verhältnis Jesu zu Gott, wie es etwa Mt 11,25–27 formuliert. Jesus ist (wie alle Menschen¹³²) Diener (oder Knecht, Sklave) Gottes, *abd Allah*. Das gilt auch von Noah (Sure 17,3), David (Sure 38,17), Salomo (Sure 38,30), Hiob (Sure 38,41), Abraham, Isaak und Jakob (Sure 38,45) – und übrigens auch Muhammad.

Von einem christlichen Standpunkt aus ist allerdings interessant Sure 43,81, in der die Wahrheitsfrage gestellt wird: „Sag: Gesetzt den Fall, der Barmherzige hätte (tatsächlich) ein Kind (oder: Kinder), dann wäre ich der erste,

1990, 109–149, besonders 137). Noch heute proklamiert die Äthiopische Kirche (gegen den Monotheismus des Islam) ausdrücklich eine sehr massive Trinität, die auch von einer Art von Inkarnation der dritten göttlichen Person spricht: Friedrich Meyer, *Die Kirche Äthiopiens*. Eine Bestandsaufnahme, Berlin 1971, 253. In diesem Zusammenhang ist das Argument des Koran zu verstehen, dass Jesus (wie seine Mutter *Maria*) Speise zu sich genommen habe (Sure 5,75).

129 Die Gruppe nannte sich selber „Philomarianiten“: Theodor Klauser, Art. Gottesgebärierin, in: RAL II (1981) 1071–1103, 1079. Vgl. Franz Joseph Dölger, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien*, in: *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, Bd. 1 Münster 1929, 107–142, besonders 117f. Kritisch zur Behauptung, dass diese Sekte für Muhammad von Bedeutung war: Josef Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (SNZM 10), Schöneck/Beckenried 1951, 54.

130 Klauser, Art. Gottesgebärierin (Anm. 129), 1080. Von dieser Gruppe spricht auch Euthychius von Alexandria (gest. 944): MPG III, 1006, 440C.

131 Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1 (Anm. 117; Kap. 4), 365.

132 Vgl. Sure 25,63; 34,9; 39,17.

der es (bzw. sie) verehren würde.“ Bemerkenswert ist weiter eine bekannte Stelle im Koran zu den Christen, die sich ebenfalls (neben der „Summa contra Christianos“ in Sure 5,110–120) in Sure 5 findet (Sure 5,82–85):

„Du wirst sicher finden, dass diejenigen Menschen, die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen, die Juden und die Heiden sind. Und du wirst sicher finden, dass diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Nasārā (d.h. Christen).‘ Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind. Wenn sie (bei der Rezitation im Gottesdienst?) hören, was (als Offenbarung) zu dem Gesandten herabgekommen ist, siehst du, wie ihre Augen auf Grund der Kenntnis, die sie (durch ihre eigene Offenbarung) von der Wahrheit (bereits) haben, von Tränen überfließen. Sie sagen: ‚Herr! Wir glauben. Verzeichne uns unter der Gruppe derer, die (die Wahrheit) bezeugen! Warum sollten wir nicht an Gott glauben und an das, was von der Wahrheit (der göttlichen Offenbarung) zu uns gekommen ist, und danach verlangen, dass unser Herr uns (dereinst) zusammen mit den Rechtschaffenen (ins Paradies) einführe?‘ Und nun belohnt sie Gott (w. Gott hat sie belohnt) für das, was sie (da) gesagt haben, mit Gärten, in deren Niederungen (w. unter denen) Bäche fließen, dass sie (ewig) darin weilen. Das ist der Lohn derer, die fromm sind.“¹³³

Das syrische Wort „nasarya“, das im Koran mit „nasārā“ wiedergegeben wird, bezieht sich vielleicht auf die im NT zumeist für Jesus gebrauchte Herkunftsbezeichnung („aus Nazareth“; nach Lk 4,16 hieß der Heimatort Jesu „Nasara“). Wiederholt wird er als „Nazarener“ (bzw. „Nazoräer“) eingeführt (Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Mt 2,23; Lk 4,34). In Apg 24,5 werden die Christen als „Sekte“ der „Nazoräer“ bezeichnet. Wahrscheinlich ist aber der Name „Nazoräer“ eher von der hebärischen Wortwurzel „nšr“ (bewahren, beobachten) herzuleiten. Bei Epiphanius von Salamis und Hieronymus werden die (späten) Judenchristen (als eine heterodoxe christliche Partei) gerne auch „Nazoräer“ genannt¹³⁴. Die Judenchristen waren in (Groß-)Syrien

133 Andererseits heißt es kurz zuvor (Sure 5,51): „Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Juden und Christen zu Freunden! Sie sind untereinander Freunde (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zu der Gemeinschaft der Gläubigen).“

134 Hans-Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 10. „Nazoräer“ und der auch in der Literatur (und bei den Kirchenvätern) begegnende Name „Ebio-

und in Arabien (Ostjordanland) verbreitet und verschwinden im 4./5. Jahrhundert im Dunkel der Geschichte. Einige Autoren wie Adolf von Harnack, Hans-Joachim Schoeps und Adolf Schlatter spekulieren darüber, ob z.B. die Jesussuren des Koran (mit der Sicht Jesu als eines herausragenden Propheten, der von Gott durch Wunderzeichen ausgezeichnet worden, aber nicht – in einem ontologischen Sinn – „Sohn Gottes“ gewesen sei) nicht in bestimmten judenchristlichen (unter Umständen gnostizistisch geprägten) Aussagen gründe¹³⁵. Das würde die im Koran belegte positive Reaktion der „nasārā“ auf die Jesusaussagen Muhammads erklären. Die jüdisch-christlichen Gruppen waren in sich sehr heterogen. Das gilt schon für die frühe Zeit, in der man eine radikale (judaisierende) Gruppe (christlich gewordene Pharisäer), wie gemäßigt-konervative Richtung (die Partei von Jakobus dem „Gerechten“) und eine gemäßigt-progressive Bewegung (Petrus/Kephas und seine Gefolgsleute) unterscheiden kann.

In groben Zügen lässt sich im späten Judenchristentum (4./5. Jahrhundert) – zumindest in bestimmten Gruppen – folgendes Jesusbild identifizieren: Jesus ist ein gewöhnlich gezeugter Mensch (Sohn des Joseph und der Maria). Er wird als „Sohn Gottes“ bezeichnet; das bedeutet jedoch keine Wesensgleichheit von Gott Vater und Sohn. Er ist – als „Mensch von Menschen“ (Justin der Märtyrer über die judenchristliche Position)¹³⁶ – Gott untergeordnet, aber von Gott erwählt und mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet worden (etwa in der Taufe im Jordan), die ihn aus den übrigen Menschen herausheben. Zu diesen Eigenschaften gehört die Berufung zum eschatologischen

nim“ sind für ihn Synonyme. Adolf Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Urkundlich dargestellt, Darmstadt 1963, 82–89, meint, die „Nazoräer“ seien eine orthodoxe, die „Ebionim“ dagegen eine heterodoxe Gruppe des späten Judenchristentums. Vgl. Günter Stemberger, Art. Judenchristen, in: RAC 19, 228–245.

135 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Tübingen 1909, Neudruck: Darmstadt 1964, 529–538; Schoeps, *Theologie und Geschichte des Urchristentums* (Anm. 134), 342 („Und somit ergibt sich als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmaßes die Tatsache, dass das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat und in einigen seiner treibenden Impulse bis in unsere Tage hinreicht“; im Original gesperrt gedruckt); Adolf Schlatter, *Geschichte der ersten Christenheit*, (Gütersloh 1926) Nachdruck: Stuttgart ⁶1983, 367f.

136 Justin, *Dialog mit dem Juden Tryphon* 48,3f; 49,1. Welche judenchristliche Gruppe Justin in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts im Blick hatte, ist unklar. Im judenchristlichen Denken findet sich allerdings durchaus auch die Vorstellung der Präexistenz (vgl. Georg Strecker, Art. Judenchristentum, in: TRE 17, 310–325, 323; differenziert: Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (Anm. 8; Kap. 1), 292–294.

„Menschensohn“ (nach Dan 7), der nach seiner Auferstehung in Herrlichkeit (wie ein „Erzengel“) erscheinen werde, womit die „basileia“ Gottes beginne. In seinem Leben sei Jesus ein ausgezeichneter „Prophet der Wahrheit“ und Offenbarungsträger gewesen, der seine Botschaft unmittelbar von Gott erhalten habe. Die Frage, warum Jesus am Kreuz gestorben ist, wird in dieser judenchristlichen Literatur nicht gestellt. Das Hauptproblem der Rekonstruktion der judenchristlichen Glaubensüberlegungen (im Sinne einer christlichen Partei) ist allerdings das Fehlen vollständiger Schriften. Vielfach kennen wir ihre Positionen nur aus den Darstellungen der gegnerischen (oft großkirchlichen) Polemik. In der Auseinandersetzung (und der Trennungsgeschichte) zwischen dem (aus pharisäischen Quellen gespeisten, rabbinisch geprägten) („Früh“-)Judentum und dem (aus reformjüdischen Wurzeln stammenden und hellenistisch beeinflussten) Christentum stellen die „Judenchristen“ ein „Auslaufmodell“ dar¹³⁷. Hieronymus beschreibt in seiner Darstellung der Nazoräer prägnant das Dilemma der Judenchristen¹³⁸: *„Dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani* (Während sie sowohl Juden als Christen sein wollen, sind sie weder Juden noch Christen).“

Die gleiche Sure (Sure 5,48) entfaltet eine Vision des Wettstreits der Religionen, die fast an die Ringparabel der Aufklärung erinnert:

„Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum (?) und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (d.h. jeder Gruppe von euch) (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins wart.“

137 Hubert Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr. (KStTh 5), Stuttgart 2006, 330.

138 Hieronymus, ep. 112, 13, 2.

2) „Hinduismus“ (bzw. das Kollektiv der indischen Religionen)¹³⁹

Es gibt viele Mythen im „Hinduismus“. Einer der einflussreichsten und weithin geglaubten dieser Mythen ist die Behauptung, dass der „Hinduismus“ eine einzige Religion sei. Heinrich von Stietencron beginnt seine Darstellung des „Hinduismus“ mit der Feststellung¹⁴⁰: „Das Wort Hinduismus ist ... ein von den Europäern erfundener Begriff. ... Seither spricht und schreibt man über den Hinduismus als eine der großen Weltreligionen. Eine Zeitlang glaubte man auch, dass es ihn wirklich gebe. Heute weiß man, ohne dies zugeben zu wollen, dass der Hinduismus nichts ist als eine von der europäischen Wissenschaft gezüchtete Orchidee. Sie ist viel zu schön, um sie auszureißen, aber sie ist eine Retortenpflanze: In der Natur gibt es sie nicht.“ Der „Hinduismus“ als *eine* Religion (analog zum Christentum oder zum Islam) ist eine Erfindung westlicher Reisender und Missionare seit dem 16. Jahrhundert. In Indien gibt es eine Vielzahl geschichtlich gewordener Religionen, die durchaus gewisse Ähnlichkeiten miteinander haben, wie sie vergleichbar die drei „abrahamitischen“ Religionen Judentum, Christentum und Islam ebenfalls untereinander zeigen, ohne dass diese unter das Etikett einer einzigen Religion zusammengefasst werden. Diese „Hinduismus“ genannte Vielfalt verschiedener Religionen und Religiositäten ist wie ein Schmelztiegel, aus dem auch immer wieder neue Religionsformen erwachsen.

Peter Meinhold hat religionswissenschaftlich vier Epochen in der indischen Religiosität unterschieden, die als Geburtsorte jeweils eigengeprägter Religionen gelten können¹⁴¹. Da die so gewordenen Religionen und Einstellungen heute noch neben- und miteinander existieren, kann man deshalb auch von vier Grundtypen der indischen Religionen bzw. des „Hinduismus“ sprechen: 1) Die erste Epoche ist bestimmt von einem selbstverständlichen und nicht hinterfragten Polytheismus, der auch animistische Vorstellungen enthält. Der Ursprung dieser Religiosität liegt im Dunkel. Sie hat Anklänge an die

139 Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 220–225; Bernward H. Willeke, Das Jesusbild im Hinduismus, in: Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen (Anm. 73), 77–98; Stanley J. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien, Stuttgart 1970; vgl. Niels-Peter Moritzen, Jesus in neuen religiösen Strömungen aus Asien, in: Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen (Anm. 73), 99–116 (zu neohinduistischen Gruppen), und Horst Bürkle, Der kosmische Christus. Ein Kapitel indischer Theologie, in: ebd., 117–145.

140 Hans Küng – Heinrich v. Stietencron, Christentum und Weltreligionen – Hinduismus, München 1984, 25f.

141 Meinhold, Die Religionen der Gegenwart (Anm. 73), 75–79.

Gottesvorstellungen anderer indoeuropäischer Völker. 2) In der zweiten Epoche, die um das Jahr 500 v. Chr. Gestalt annimmt, also in der „Achsenzeit“, von der Karl Jaspers sprach, kommt der Gedanke eines pantheistischen Monismus auf, in dem das All und das Eine identifiziert werden. Manchmal wird dann sogar die Seele des einzelnen zum Träger des Absoluten, ein Gedanke, den der Deutsche Idealismus aufgreift. In dieser Epoche entsteht der Buddhismus im Schoße des „Hinduismus“. 3) Es folgt etwa im 3. Jahrhundert v. Chr. ein Hervortreten henothelistischer und manchmal sogar monotheistischer Gottesvorstellungen, die sich um die Namen Vishnu und Shiva herum bilden. Sehr vereinzelt wird auch Brahma als Obergott genannt. In der Shakta-Religion wird die große Göttin (Shakti) verehrt. 4) Die vierte Epoche ist charakterisiert durch den Reform- oder Neohinduismus. Er strebt etwa seit dem 19. Jahrhundert n. Chr. eine Erneuerung des Hinduismus an und steht hier in einem mehr oder weniger unterschwelligem Kontakt mit dem Christentum.

Viele westlich geprägte Menschen fasziniert die große Vielfalt des Denkens, die in diesen indischen Religionen begegnet. Sie erklärt auch die Breite der Vorstellungen, mit der Jesus in der indischen Religiosität gedeutet werden kann. Bemerkenswert ist allerdings, dass es im Unterschied z.B. zum Islam, der im Koran ausdrücklich von Jesus spricht, im indischen außerchristlichen Denken vor 1800 n. Chr. kaum ein Zeugnis über Jesus gibt, obwohl das Christentum in der Gestalt der „Thomaschristen“ dort schon sehr früh inkulturiert worden ist. Das heißt, dass erst in den letzten 200 Jahren allmählich ein Jesusinteresse gewachsen ist. Jesus als eine Inkarnation des Göttlichen präsentiert zu bekommen oder ihn so zu verstehen, ist für die „hinduistische“ Religiosität überhaupt kein Problem. Es gibt viele Herabkünfte bzw. Inkarnationen des Göttlichen. Im Grunde inkarniert sich das Göttliche ja in allem, wie besonders die Anhänger der Lehren unterstreichen, die in der zweiten Epoche des „Hinduismus“ entstanden sind. In der „hinduistischen“ Religiosität begegnen zwei Grundvorstellungen von Inkarnation. Die eine Vorstellung rechnet damit, dass sich ein Gott in bestimmten Menschen inkarniert. Krishna, der wohl als eine historische Gestalt oder wenigstens als eine Verschmelzung von verschiedenen historischen und mythischen Gestalten zu gelten hat, ist z.B. die achte Herabkunft bzw. Inkarnation des Gottes Vishnu, der noch eine neunte, nämlich Buddha, gefolgt ist und der eine letzte namens Kalkin folgen wird. Übrigens können sich nach diesem Glauben Götter auch in Tieren oder in Mischwesen (etwa einem Löwenmenschen) inkarnieren,

wie dies von Vishnu erzählt wird. Wenn sich ein Gott in einem Menschen inkarniert, dann sind diese Menschen Gott in Menschengestalt und gewöhnlich Gegenstand menschlicher Liebe und Zuwendung. Ein solcher Gott in Menschengestalt ist ein „Avatara“. Die zweite Vorstellung geht aus von dem Gedanken der „Advaita“, der Nicht-Zweiheit. Advaita bedeutet die Einsicht des klassischen „Hinduismus“, die dann im Neohinduismus eine zentrale Rolle spielt, dass in der Vielheit dieser Welt das Eine, hinter den zahlreichen sagbaren Dingen das eine Unsagbare wirkt, so dass die Vielheit in der Nicht-Zweiheit aufgehoben ist. Das ist insbesondere die Botschaft der älteren Upanishaden, dass das individuelle Selbst (= „Atman“) identisch sei mit dem universalen Bewusstsein (= „Brahman“). Es gilt die Formel: „Atman = Brahman“ zu begreifen, d.h. zu erkennen, dass jedes Einzelwesen das Absolute in sich trägt. Aus dieser Erkenntnis solle dann eine Verschmelzung von Atman und Brahman resultieren. Ein Mensch, der die grundlegende Einheit in der Vielheit erkannt hat, ist ein „Advaitin“. Er hat eingesehen und erreicht, was alle Menschen im Grunde sind, die meisten aber nicht wissen. Ein solcher Mensch ist Gott oder besser: ein Element des ewig-göttlichen Ursprungs von allem geworden. Indische Denker, die Jesus mit diesem Begriff deuten, beziehen sich dabei gerne auf die Logospekulation von Joh 1,1–5. Mit beiden Kategorien (Avatara und Advaitin) kann Jesus gewürdigt werden. Allerdings ist es der „hinduistischen“ Religiosität fremd, diese Vorstellungen exklusiv für einen Menschen zu reservieren. Es gibt viele Formen eines Avatara, und ein Advaitin kann prinzipiell jeder Mensch werden. Eine noch einmal eigene Nuance, die „hinduistisches“ Religionsdenken in die Beschäftigung mit Jesus einbringt, ist ein relatives Desinteresse an der Gestalt des historischen Jesus¹⁴². „Jesus“ ist auch dann ein großer Lehrer, wenn er historisch gar nicht gelebt hat. Mahatma Gandhi hat dies so ausgedrückt¹⁴³: „Ich darf sagen, der historische Jesus hat mich nie beschäftigt. Es würde mich nicht einmal kümmern, wenn jemand nachgewiesen hätte, dass ein Mensch mit Namen Jesus nie gelebt habe und dass das, was in den Evangelien erzählt wird, vom Schreiber kraft seiner Einbildung erdichtet worden sei. Die Bergpredigt bleibt für mich dennoch immer wahr.“ Das Göttliche begegnet in diesem Fall in einer literarischen Fiktion. Der indische evangelische Theologe Stanley J.

142 Clifford Hindley, Der historische Jesus in indischer Sicht, in: Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart, hrsg. v. Horst Bürkle, Stuttgart 1966, 23–58.

143 Zitiert nach Samartha, Hindus vor dem universalen Christus (Anm. 139), 97.

Samartha hat in seinem Buch „Hindus vor dem universalen Christus“¹⁴⁴ drei faktische Reaktionen von Hindus auf Jesus (Christus) wiedergegeben. Zwei davon verbleiben im „Hinduismus“; die dritte führt in das Christentum und berührt sich mit der Haltung von Christen, die im „Hinduismus“ Inspiration für ihr christliches Glaubensleben erhalten.

a) Jesus (Christus) wird wahrgenommen als eine spirituelle Möglichkeit neben verschiedenen anderen.

Samartha drückt diese Auffassung glaubender Hindus, die von Jesus positiv sprechen, so aus¹⁴⁵: „Im besten Fall ist Christus ein weiterer Gang auf ihrer spirituellen Speisekarte. Die Antwort auf Ihn ruft nicht zur Entscheidung gegenüber den vorhandenen Möglichkeiten, sondern bedeutet nur eine weitere Quelle spiritueller Nahrung.“ Jesus oder unter Umständen das Jesusbild der Evangelien wird als ein spiritueller Impuls zur Vertiefung der eigenen, weitgehend aus nichtchristlichen Quellen gespeisten Spiritualität gesehen. Für Ram Mohan Roy (1773–1833)¹⁴⁶ sind die ethischen Vorschriften Jesu, besonders in der Bergpredigt, der Wegweiser zu Frieden und Glück. Jesus sei der große ethische Lehrer der Menschheit, der sich von Gott in die Pflicht genommen wusste und diese Pflicht auch erfüllt habe. Die Wunder Jesu dagegen seien bloße Erfindungen, ebenso wie die christlichen Dogmen. Keshab Chandra Sen (1838–1884) hat Jesus als Asiaten gezeichnet, wie auch alle seine Jünger Asiaten gewesen seien (und nicht Europäer). Man müsse ihn mit orientalischen Augen sehen und würde dann erkennen, wie sehr seine Haltung der Milde, der Demut und der Entsagung Zügen „hinduistischer“ Frömmigkeit gleiche und diese auch fördere. Ramakrishna Paramahansa (1836–1886) und sein Schüler Swami Vivekananda (1863–1902) betrachten Jesus im Sinne der für indisches religiöses Denken durchaus üblichen Sicht des Inklusivismus, derzufolge die Wahrheit aller Religionen ihren Platz in der „hinduistischen“ Religiosität habe, als einen Avatara und zugleich als einen Advaitin, aber eben als einen von vielen. Ähnlich ist für Mahatma Gandhi (1869–1948) Jesus bzw., wenn er nicht existiert hat, die unter seinem Namen vorgetragene Botschaft der große Lehrer einer unschuldig leidenden Gewaltlosigkeit („satyagrahi“). Jesus ist das herausragende Beispiel eines Menschen

144 Anm. 139.

145 Ebd., 125.

146 Ram Mohan Roy, *The Precepts of Jesus. The Guide to Peace and Happiness*, Kalkutta 1820.

dafür, wie das eigene Leben gewaltlos bestanden werden kann; das Kreuz ist das Zeichen des Sieges des Guten über das Böse. Radhakrishnan Sarvepalli (1888–1978)¹⁴⁷, ein indischer Politiker (er war indischer Staatspräsident) und Religionsphilosoph, hebt die spirituell-mystische Seite der Person Jesu hervor, die für den Hindu eine besondere Bedeutung habe. Diese Spiritualität der Innerlichkeit und der Gewaltlosigkeit sei kein jüdisches Gedankengut, sondern stamme aus dem Orient, d.h. aus Indien und konkret von Buddha. Nur der von jeder jüdischen Messiasoffnung und jedem europäischen Deutungsmuster gleichsam gereinigte und durch die „hinduistisch“-östliche Tradition interpretierte „Jesus“ sei ein religiöses Menschheitsideal. Jesus ist also für ihn durchaus eine Erscheinungsform des Göttlichen, zumal für das Abendland, aber abgestuft gegenüber einer idealen östlichen Spiritualität und somit natürlich kein exklusiver Mittler zu Gott. In diesem Sinn hat auch Swami Akhilananda (1894–1962), der als Hindumissionar in Nordamerika gewirkt hat, ein Jesusbuch geschrieben¹⁴⁸. Für ihn ist Jesus ein echter Yogi, der die grundlegenden Arten des Yoga lehrte und praktizierte. Dieser „Jesus“ als Lehrer der Innerlichkeit sei den Hindus bereits bekannt. Deswegen sei eine christliche Mission in Indien, die ein „europäisches“ Jesusbild propagiere, im Grunde überflüssig und kontraproduktiv.

b) Hingabe an Jesus Christus, aber nicht an seine Religion

Einen Schritt weiter auf Jesus Christus zu gehen Hindus, die in ihm nicht nur eine Möglichkeit der Vertiefung „hinduistischer“ Religionslehre und -praxis oder einen Vertreter religiöser Einsichten sehen, die in Indien schon existieren und gelebt werden, sondern die ihn als das herausragende religiöse Ideal ihres Glaubens proklamieren, ohne allerdings ausdrücklich Christen zu werden. Hans Waldenfels führt hier, unter Hinweis auf Stanley J. Samartha, die Lyrik von Kalagora Subba Rao (geboren 1912) an, der sich Jesus geradezu mit Hingabe nähert. Jesus Christus wird so angesprochen¹⁴⁹: „Es ist genug, dass ich, Dir gleich, nicht für mich selber sterbe. Besser ist, wie Du Gott zu werden, indem man für andere stirbt. Es ist genug, wenn ich, Dir gleich,

¹⁴⁷ Horst Bürkle, *Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltanschauung*, Stuttgart 1965, 121–135.

¹⁴⁸ Swami Akhilananda, *The Hindu View of Christ*, New York 1949; dazu: Heinrich Barlage, *Christ Saviour of Mankind. A Christian Appreciation of Swami Akhilananda*, St. Augustin 1977.

¹⁴⁹ Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentalthologie*, 224; Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus* [Anm. 139], 129.

mich selbst verleugne. Besser ist es jedoch, wenn ich, wie Du am Kreuz, zum Christus-Gott würde.“ Allerdings ist die Grenze zur ersten Gruppe nicht immer eindeutig zu ziehen.

c) Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen

Andere Inder sind zum Christentum konvertiert, machen indes deutlich, dass die indische religiöse Tradition sie zu Jesus geführt hat, und dass sie in ihm die Erfüllung der dort grundgelegten Religiosität sehen. Dazu gehören Pandipetty Chenchia (1886–1959), Vengal Chakkarai (1880–1958), Paul Devanandam (1901–1962) u. a. im evangelischen Denken¹⁵⁰ und als ein sehr früher Vorläufer in der katholischen Theologie Brahmabandhav Upadyaya (1861–1907)¹⁵¹. Der wohl einflussreichste hier zu nennende Theologe ist der Bischof der südindischen Kirche, Aiyadurai Jesudasen Appasamy (1891–1975)¹⁵². Appasamy bezieht sich auf die indische religiöse Tradition der personalen Hingabe an Gott bzw. der Gottesliebe („bhakti“), wobei dies im indischen Denken aktiv und passiv verstanden werden kann, d.h. der Liebe, die der Mensch Gott zuwendet, und der Liebe, mit der Gott sich dem Menschen zeigt. Das Ziel dieses Weges der Gottesliebe („bhakti–marga“) ist die Vereinigung des Individuums mit Gott, wobei einige indische Religionsgruppen die im indischen religiösen Denken als Minderheitenmeinung anzusehende Auffassung vertreten, dass in dieser Gottesvereinigung die Individualität des Menschen erhalten bleibt¹⁵³. Nach Appasamy ist Jesus einerseits Lehrer dieses Weges, andererseits als erhöhter Christus Ausgangspunkt und Ziel der Gottesvereinigung. Die genannten Autoren berühren sich in vielen mit den Überlegungen christlicher Denker, die eine Affinität zur indischen Religiosität bekennen. Raimundo Pannikar¹⁵⁴ proklamiert Christus einerseits

150 Kurt Dockhorn, Christus im Hinduismus in der Sicht der neueren indischen Theologie, in: EMZ 30 (1973) 57–75.

151 Kalarikkal P. Aleaz, The Theological Writings of Brahmabandhav Upadyaya, in: IJT 28 (1979) 55–77.

152 Herwig Wagner, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien, München 1963, 31–106; Horst Bürkle, Gegenwärtige Christuserfahrung: Aiyadurai Jesudasen Appasamy, Indien, in: Theologen der Dritten Welt, hrsg. v. Hans Waldenfels, Münster 1982, 115–128. 189f.

153 Heinrich v. Stietencron, in: v. Stietencron – Küng, Christentum und Weltreligionen – Hinduismus (Anm. 140), 138f.

154 Raimundo Pannikar, Christus, der Unbekannte im Hinduismus, Mainz (1965) Neuauf. 1986.

als Erfüllung aller tiefsten Sehnsüchte des „Hinduismus“, andererseits aber auch als eine im „Hinduismus“ schon präsen- te und von den Christen zu entdeckende Größe.

3) *Buddhismus*

Im klassischen Buddhismus spielt Jesus keine Rolle¹⁵⁵. In dieser Tradition, wenigstens in ihrer ursprünglichen Vision in der Lehre des historischen Buddha, sind Leitfiguren, Vorbilder, Autoritäten, selbst der Buddha, allenfalls eine Anleitung, um den Weg der Befreiung einzuschlagen, aber entscheidend ist das persönliche Gehen dieses Weges. Unter Umständen sind Autoritätsfiguren sogar hinderlich für die eigene Befreiung. Ein berühmter Rätselspruch („Koan“), wie er im Zenbuddhismus verwendet wird, bringt das auf die Formel¹⁵⁶: „Wenn dir so ein Buddha begegnet, du tötest den Buddha, wenn dir ein Patriarch begegnet, du tötest den Patriarchen. Auf der Felsscheide von Leben und Tod besitzest du die große Freiheit.“ Der Buddhismus existiert in verschiedenen Formen. Allgemein unterscheidet man die Richtung des Hinayana-Buddhismus („Kleines Fahrzeug“, wegen der Konzentration auf das individuelle Heil), der wegen des abwertenden Untertones dieser Bezeichnung von den heutigen Buddhisten lieber Shravakayana-Buddhismus („Fahrzeug der Hörenden“) genannt wird, dessen wichtigster Zweig der Theravada-Buddhismus („Lehre der Ordensälteren“) ist, von der Richtung des Mahayana-Buddhismus („Großes Fahrzeug“, weil durch ihn viele das Heil erlangen können)¹⁵⁷. Eine dritte Hauptform ist der Vajrayana-Buddhismus („Diamant-Fahrzeug“), der manchmal auch Mantrayana-Buddhismus („Fahrzeug der heiligen Formel“) genannt wird. Diese Form des Buddhismus weist den Weg zur Erlösung durch ein ausgeklügeltes System religiöser Praktiken, die vielfach Geheimlehren für Eingeweihte sind („Tantra“). Im Shravakayana-Buddhismus, der älter und der Lehre des historischen Buddha (Siddharta Gautama) am nächsten ist, wird der Akzent auf die eigene Erkenntnis und auf die Selbsterlösung gelegt. Der Buddha beschreibt den Weg dazu und lädt

155 Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 225–228; Hans Küng – Heinz Bechert, *Christentum und Weltreligionen – Buddhismus*, München 1984, 63–69 (Vergleich von Buddha und Jesus).

156 Mumonkan. *Die Schranke ohne Tor*. Meister Wu-men's Sammlung der 48 Koan, hrsg. v. Heinrich Dumoulin, Mainz 1975, 38.

157 Dazu: Heinz Bechert, in: Bechert – Küng, *Christentum und Weltreligionen – Buddhismus* (Anm. 155), 115–117.

den Hörenden ein, diesen Weg selber zu gehen. Der Buddhismus versteht sich deshalb als eine Praxis und nicht als ein zu glaubendes Lehrsystem. Die Erlösung bzw. die Erleuchtung geschieht dort, wo der einzelne die Illusion dieser Welt, den ewigen Kreislauf der Dinge (samsara = das „Rad der Wiedergeburt“), durchschaut und so ins Nirvana, den Zustand des Gelöstseins von allen Dingen und Menschen, das „Erlöschen“, eingeht.

Der Mahayana-Buddhismus, der sich etwa seit dem 1. Jahrhundert vor Christus herausbildet und tatsächlich innerhalb des Buddhismus ein neues Paradigma der Erlösung entwickelt, behauptet, dass es unzählige Bodhisattvas („Erleuchtungswesen“) gebe, die selber auf dem Weg zur Erleuchtung und zum Buddha-Werden seien, aber aus Mitleid mit der Welt und der Menschheit auf den ihnen zukommenden Eintritt in das Nirvana verzichten. Sie blieben gleichsam auf der Türschwelle stehen, um anderen den Weg ins Nirvana offen zu halten und so ein „Großes Fahrzeug“ für die vielen über den Fluss des Leidens zu sein. Wer sich an einen dieser Bodhisattvas (bzw. Buddhas an der Grenze zum Nirvana) wende, wer ihn anrufe oder zu ihm bete, könne im Vertrauen auf die Verdienste des Bodhisattvas selbst zur Erlösung kommen. Den Menschen ist damit die Möglichkeit geboten, entweder aktiv am Heilsgeschehen mitzuwirken oder passiv an den Verdiensten dieser Erlöser teilzuhaben. Eine Variante des Mahayana-Buddhismus, der japanische „Amidismus“, verheißt den Menschen die Erlösung einzig und allein durch die Gnade des Amida Butsu (im Sanskrit: des Amitabha-Buddha), die der Mensch durch die Anrufung dieses Erlösers erhalten kann. Ein Vertreter dieses Denkens ist etwa der Theologe Nichiren (1222–1282). Die Parallele zu der christlich-paulinischen Formel von der „Rechtfertigung aus dem Glauben“ ist offenkundig. Dort wird im 12. und 13. Jahrhundert n. Chr. sogar der letzte Rest einer religiösen „Werkgerechtigkeit“ aufgehoben, wenn erklärt wird, dass der vom Amithaba-Buddha bzw. von Amida Butsu Gerettete nicht einmal aus eigenem Antrieb seinen Namen anrufen müsse. „Wenn jemand Amithabas Namen wiederholt, dann ist das einfach Ausdruck der Tatsache, dass er oder sie schon von Amithaba gerettet ist.“¹⁵⁸ Es ist deshalb nicht richtig, wenn undifferenziert gesagt wird, der Buddhismus habe überhaupt keinen Zugang zu der christlichen Vorstellung der Erlösung des Menschen durch Gottes Heilshandeln. Allerdings muss auch die Frage erlaubt sein, ob der

158 Tilmann Vetter, *Atheistische und theistische Tendenzen im Buddhismus*, in: *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*, hrsg. v. Elmar Klinger, Regensburg 1997, 22–35, 33.

Amidismus nicht die Intention und Vision des historischen Buddha geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. In der Kontinuität des Buddhismus bleibt der Amidismus allerdings auch mit der Überzeugung, dass Amida Butsu kein Gott ist. Die Welt ist nicht die Schöpfung eines guten Gottes, sondern leidvoll und als solche zu überwinden.

Trotz des Desinteresses des klassischen Buddhismus an Jesus gibt es vereinzelte Stellungnahmen buddhistischer Autoren zu ihm. Der bekannteste Apologet des Zenbuddhismus im Westen, Daisetz T. Suzuki (1870–1966)¹⁵⁹, drückt den Konsens der weitaus überwiegenden Mehrheit derjenigen Buddhisten aus, die sich überhaupt zu Jesus oder zum Christentum äußern, wenn er besonders das Kreuz und das Leiden eines Individuums als Heilsweg ablehnt. Das Kreuz Jesu, die Feier der Eucharistie, die Nachfolge Jesu usw. gehören für den Buddhisten zu den Dingen dieser Welt, die nur Illusion und Einbildung sind, weil sie von der irrigen Voraussetzung der Existenz eines „Selbst“ ausgehen¹⁶⁰. Erlösung heißt buddhistisch, sich auch von ihnen zu lösen. Nur sehr vereinzelt äußern sich buddhistische Autoren positiv zu einigen Elementen des christlichen Jesusbildes. Hans Waldenfels erwähnt neobuddhistische Bewegungen im Bereich des Mahayana-Buddhismus, in denen Jesus „nicht selten“ in der Kategorie eines Bodhisattva gesehen wird, der eine unwissende und unerleuchtete Welt zur (buddhistischen) Erleuchtung führen könne¹⁶¹. Die Frage, ob diese Aussage tatsächlich einem buddhistischen Interesse an Jesu Gestalt entspringt oder nicht eher missionstaktischem Kalkül, das gerade im Neobuddhismus eine westliche Zielrichtung hat, darf hier allerdings gestellt werden. In der Kyoto-Philosophie, die auf Kitaro Nishida (1870–1945) zurückgeht, finden sich zumal bei Keiji Nishitani (1900–1990) Gedanken, die eine Parallele zwischen der christlichen Kenosisvorstellung (Phil 2,5–11) und buddhistischen Überzeugungen herstellen¹⁶².

159 Daisetz Teitaro Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Welterperspektiven*, Frankfurt 1974.

160 Ebd., 127.

161 Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 226.

162 Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt 1982, 116f. Einen Überblick gibt: Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, mit einem Geleitwort v. Keiji Nishitani, Freiburg 1980; ders., *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

Im Grunde aber ist Jesus im Buddhismus kein Thema. Umgekehrt hat die Gestalt des Buddha westliche und christliche Denker fasziniert¹⁶³. Die Aussagen Buddhas haben z.B. Widerhall gefunden bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling und insbesondere Arthur Schopenhauer, der den Buddhismus für die beste aller denkbaren Religionen hielt, Friedrich Nietzsche und Richard Wagner, die beide in diesem Punkt von Paul Deussen beeinflusst waren, Oswald Spengler, Max Scheler und Hermann Graf Keyserling. Karl Jaspers hat den Buddha zu den maßgebenden Menschen gezählt¹⁶⁴: „Buddha ist die Verwirklichung eines Menschseins, das in der Welt in Bezug auf die Welt keine Aufgaben anerkennt, sondern in der Welt die Welt verlässt. Es kämpft nicht, es widersteht nicht. Es will nur als dies durch Nichtwissen gewordene Dasein erlöschen, aber es will so radikal erlöschen, dass es sich nicht einmal nach dem Tode sehnt, weil es über Leben und Tod hinaus eine Stätte der Ewigkeit gefunden hat.“ Buddha zeigt und lebt also nach der Meinung von Jaspers, dass der Mensch eine offene Frage ist und bleibt. Romano Guardini¹⁶⁵ hat den Buddha „ein großes Geheimnis“ genannt. Er ist der einzige unter den großen vor- und außerchristlichen Philosophen und religiösen Denkern, den er in die Nähe Jesu rücken würde. Nach seiner Meinung ist der Buddha vielleicht die letzte außerchristliche religiöse Gestalt, mit der das Christentum sich noch auseinanderzusetzen habe.

5.2. Der „Kyrios“ bzw. der Auferstandene

Der christliche Glaube wird in Röm 10,9 in Form einer Gleichung dargestellt: „... wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Jesus ist der Kyrios (Herr)‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden“. Auf der einen Seite der Gleichung steht die Person des irdischen Jesus, des Predigers aus Nazaret, der in einer bestimmten Region

163 Meinhold, *Die Religionen der Gegenwart* (Anm. 73), 162–169.

164 Jaspers, *Die großen Philosophen* (Anm. 16), 154.

165 Guardini, *Der Herr*, 367: „Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.“

gelebt und eine Anzahl von wenigen Monaten oder Jahren in der Öffentlichkeit gewirkt hat. Auf der anderen Seite der Gleichung steht die Gottesprädikation „Kyrios“. Die Gleichsetzung wird für Paulus durch den Glauben an die Auferstehung vermittelt. Das Leben Jesu als Modell vorbildlichen Lebens und seine Botschaft als Programm zu einer größeren Humanisierung der menschlichen Lebenswelt oder zu einer vertieften Religiosität bilden die eine Seite, in der Christen und Christinnen auch mit Nichtchristen und -christinnen verschiedener Couleur übereinkommen. Die andere göttliche Seite bzw. die Identifizierung des Menschen Jesus mit Gott bildet bis heute den Differenzpunkt¹⁶⁶.

5.2.1. Das Jesusbild in den Evangelien und bei Paulus

Wie stellt sich der Glaube an Jesus den Christus im NT dar? Zunächst einmal finden sich im NT zwei Blöcke eines anscheinend unterschiedlich gewichteten Glaubens an Jesus Christus.

Die erste Gruppe bilden die Evangelien und z.T. die Apostelgeschichte¹⁶⁷. In ihnen ist der Blick gerichtet auf das Leben und die Person des irdischen Jesus. Sie unterstreichen also die linke Seite der Gleichung von Röm 10,9. Das Bild, das die Evangelien vermitteln, ist trotz aller Unterschiede im Detail einheitlich. Jesus wird dargestellt als der Messias bzw. Christus. Allerdings wird darauf hingewiesen, dass Jesus ein anderer Messias ist, als ihn die jüdischen Zeitgenossen und auch die Jünger Jesu erwarten. Die Szene bei Caesarea Philippi, in der Petrus das Bekenntnis ablegt: „Du bist der Messias, der Christus“, ist die Schlüsselszene (und zugleich der Wendepunkt) des Markusevangeliums (Mk 8,27–29). Parallelstellen sind Mt 16,16 („Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“), Lk 9,20 („Messias Gottes“) und Joh 6,69 („Du bist der Heilige Gottes“). Das zu demonstrieren sind die Evangelien verfaßt: Mk 1,1 („Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“), Joh 20,31 („Diese Zeichen aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes“). „Messias“ und „Sohn Gottes“ stehen oft nebeneinander.

166 Eugen Biser, *Jesus für Christen. Eine Herausforderung* (Herbü 1157), Freiburg 1984; Kasper, *Jesus der Christus*; Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThK.S 4), Freiburg 1993; Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*.

167 Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Anm. 166), 340–354.

Eine andere Aussagereihe lautet: Jesus ist der Sohn Gottes. Alle Evangelien bemühen sich, das Verhältnis Jesu zu Gott zu präzisieren. Manchmal wird der Titel „Sohn Gottes“ an prominenter Stelle zur Verdeutlichung neben den Titel des „Messias/Christus“ gesetzt (Mk 1,1; Mt 16,16). Am deutlichsten ist die Beschreibung Jesu als des Sohnes Gottes im Johannesevangelium (Joh 1,49; 11,17). Jesus wirkt eng zusammen mit dem Vater (Joh 5,19) und offenbart in Worten und Werken den Vater (Joh 10,37f; 14,10f), so dass, wer ihn sieht, den Vater sieht (Joh 14,9). Die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes den Täufer ist die Offenbarung des „Sohnes Gottes“ (Mk 1,9–11; Mt 3,13–17; Lk 3,21f; vgl. Joh 1,32f). Angewendet auf Jesus soll damit ein besonderes Verhältnis Jesu zu Gott zum Ausdruck gebracht werden, das nicht nur in der johanneischen, sondern auch in der synoptischen Tradition hervorgehoben wird (Mt 11,25–27)¹⁶⁸. Es ist also nicht völlig richtig, wenn gesagt wird, die christologischen Dogmen bis Chalkedon (451) hätten die Christologie des Johannesevangeliums dogmatisiert, weil bei ihm sehr häufig die Rede vom (eingeborenen) „Sohn“ (Joh 1,4.18) ist. Es ist wahr, dass die Präexistenz des Logos in Joh 1,1–18 erwähnt und dort mit dem Gedanken der Sohnschaft verbunden ist. Aber der Titel „Sohn Gottes“ steht im Zentrum der Christologie auch der Synoptiker und des Paulus (Gal 1,16; 2,20; Röm 1,3f; 8,3.32). Allerdings blieb zu bestimmen, was das genau heißen sollte.

Eine dritte Aussage zu Jesus lautet: Jesus ist der Heilsbringer. Vor allem in den synoptischen Evangelien und zumal im Lukasevangelium erscheint Jesus als der Arzt, der die Menschen an Leib und Seele gesund macht. Innerhalb der Evangelien sind rund zwanzig Heilungs- und Exorzismusgeschichten genannt¹⁶⁹. Dazu kommen noch Sammelberichte, in denen summarisch auch auf Jesu Heilertätigkeit verwiesen wird (Mk 1,32–34 par; 3,7–12 par; 6,53–56 par). Gerd Lüdemann hat Jesus ausschließlich auf seine Tätigkeit als Exorzist (und charismatischen Führer) reduzieren wollen¹⁷⁰. Dass Jesus tatsächlich als Wundertäter und Heiler gewirkt hat, ist historisch nicht zu bestreiten¹⁷¹. Das Faktum wird in den Evangelien christologisch überhöht. Die Bezeichnung

168 Joachim Jeremias hat die Auffassung vertreten, dass Jesu Gottesanrede „Abba“ die einmalige Sohnbeziehung Jesu zu Gott ausdrücke: Joachim Jeremias, „Abba“, in: ders., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15–67. Kritisch dazu: Rupert Feneberg, „Abba, Vater, alles ist dir möglich“, in: *Entschluß* 40 (1985) 15–17. 23–37.

169 Gnilka, *Jesus von Nazaret*, 121.

170 Gerd Lüdemann, *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*, Lüneburg 1998, passim.

171 Gnilka, *Jesus von Nazaret*, 118–141.

Jesu als „Heiland“¹⁷², griechisch „soter“, in Apg 5,31; 13,23 (und Phil 3,20) bringt das zum Ausdruck. Apg 4,12 fasst diese Überzeugung zusammen: „In keinem anderen (außer Jesus; Anm. W. K.) ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“

Jesus ist also der ganz Andere, er handelt und lebt „totaliter aliter“, ganz anders. Er bezeugt unter den Menschen Gott und seine Hoheit. In allen genannten Aussagen über Jesus werden zugleich menschliche Vorstellungen von Gott und seinem Boten relativiert, aber auch vertieft. Jesus ist der Messias/Christus, der Sohn Gottes, der Arztheiler/Heilsbringer, aber er ist es nicht so, wie es sich die Zeitgenossen bzw. die Menschen denken. Die Kurzformel für das Anderssein Jesu findet sich in Mk 8,33; Mt 16,23. An die Adresse des Petrus gerichtet, der zwar gerade ein Christusbekenntnis abgelegt hat, aber in der Reaktion auf die Leidensankündigung verrät, dass dieses Bekenntnis die Realität der Passion nicht einschließen kann oder will, sagt Jesus (Mk 8,33): „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen! Denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen.“ Die Parallelstelle Mt 16,23, gerichtet an Petrus, spitzt zu: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen! Du willst mich zu Fall bringen (wörtlich: du bist ein ‚skandalon‘ für mich) ...“ Gott fordert in der Verkündigung Jesu anderes als die Menschen erwarten. Diese Überschreitung allen menschlichen Strebens und Verhaltens zeigen besonders die Bergpredigt in Mt 5–7 und die Feldrede in Lk 6,26–49. Das Johannesevangelium formuliert diese Sicht Jesu dualistisch: Jesus ist nicht von der Erde, sondern vom Himmel und über allem (Joh 3,31). Er ist „von oben“ während die Menschen „von unten“ sind (Joh 8,23). Er bleibt fremd und unverstanden (Joh 6,41f), weil er durch seine Worte Anstoß erregt (Joh 6,61f) und mit seinen Taten nicht überzeugen kann (Joh 10,32.37f). Da Gott in Jesus so anders ist und so anders handelt, rollt das Drama der Geschichte Jesu mit Passion, Kreuz und Auferstehung in der Weise ab, wie es die Evangelien schildern. Die Menschen verstehen ihn nicht (Joh 15,22–24).

Eine zweite Gruppe der neutestamentlichen Schriften, die Paulinen vor allem und teilweise die Apk, legt den Akzent auf den „Kyrios“, d.h. die rechte Seite der Gleichung in Röm 10,9. Paulus schildert kein Leben des irdischen

172 Vgl. Johannes B. Bauer, Heiland, in: Bibeltheologisches Wörterbuch (Anm. 34; Kap. 3), 290.

Jesus¹⁷³. Bis auf ganz wenige Ausnahmen führt er auch keine „Herrenworte“, d.h. Worte des irdischen Jesus, an. Entscheidend sind für ihn das Kreuz (1 Kor 1,23f) und die Auferstehung (1 Kor 15,14f; Röm 10,9). Paulus und die Apk sind interessiert am Wirken des auferstandenen Christus, des Kyrios, der jedoch der Mensch Jesus ist (vgl. Röm 10,9). Für Paulus hängt an der Auferstehung/Auferweckung Christi die Wahrheit der christlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens (1 Kor 15,14f): „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. Wir werden dann auch als falsche Zeugen Gottes entlarvt, weil wir im Widerspruch zu Gott das Zeugnis abgelegt haben: Er hat Christus auferweckt.“

Auf den zweiten Blick zeigt sich allerdings, dass der Unterschied der beiden biblischen Schriftengruppen nur in Nuancen besteht. Auch für die Evangelien gilt, dass sie von der rechten Seite der Gleichung in Röm 10,9 her argumentieren. Sie schildern den irdischen Jesus im Licht der Auferweckung. Die Titel „Messias/Christus“ und „Sohn Gottes“, die christologische Rezeption zumal der Heilungs- und Wundergeschichten¹⁷⁴ und das Anderssein Jesu angesichts konkreter menschlicher Deutemuster zielen den aufgrund der Auferweckung erhöhten Kyrios an und deuten von diesem Punkt aus das irdische Leben Jesu. Was Paulus in 1 Kor 15,14f und Röm 10,9 beschreibt, ist deshalb tatsächlich der Angelpunkt des christlichen Glaubens an Jesus den Christus in der Schrift und in der Geschichte des Christentums. In der Kurzformel heißt dieses Bekenntnis der Osterglaube. „Auch wenn wir in der Mehrzahl von Zugängen zu Jesus Christus sprechen, so gibt es doch keinen Zugang zu Jesus *dem Christus* am Osterglauben vorbei. Alle Aussagen über Jesus Christus stehen in einer österlichen Perspektive, weil die Quellen, die uns Wissen von Jesus von Nazaret vermitteln, in der Substanz ihrer Aussagen auf Menschen zurückgehen, die vom österlichen Glauben geprägt sind.“¹⁷⁵

173 Das heißt aber in keiner Weise, dass ihm die Jesus-Tradition, d.h. die Lehre und das Lebensbeispiel Jesu, belanglos war oder dass er keine Kenntnis von beiden hatte. Vgl. dazu die Hinweise: James D. G. Dunn, *Paul's Knowledge of the Jesus Tradition. The Evidence of Romans*, in: *Christus bezeugen*, FS Wolfgang Trilling, hrsg. v. Karl Kertelge u. a., Leipzig 1989, 193–207.

174 Gnllka, *Jesus von Nazaret*, 139: „Die Wunderüberlieferungen sind insbesondere in den Sog von Ostern geraten. ... Dass der in der Gemeinde gegenwärtig bleibende erhöhte Christus helfend den Seinen zugewandt ist und auf ihr Bitten antwortet, konnte und sollte gerade mit Hilfe der Wundergeschichten vermittelt werden. ... Ihre grundlegende Wahrheit liegt darin, dass der irdische Jesus jetzt der Erhöhte ist.“

175 Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 262.

5.2.2. Die Diskussion um die Auferstehung

Der Osterglaube ist das Herzstück der christlichen Verkündigung und das Zentralthema des christlichen Glaubens¹⁷⁶. Deswegen ist es unumgänglich, dass sich Christen auch vergewissern, was sie sagen, wenn sie wie z.B. in der Osterliturgie der orthodoxen Kirchen bekennen¹⁷⁷: „Christus ist auferstanden! – Er ist wahrhaft auferstanden!“ Dass eine solche Vergewisserung auch für die Fremdwahrnehmung des Christentums wichtig ist, bewies vor einigen Jahren etwa das Medienecho auf das Buch von Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu* (1994)¹⁷⁸. Lüdemann schreibt¹⁷⁹: „Wir können die Auferstehung Jesu nicht mehr im wörtlichen Sinne verstehen ..., denn, konkret gesprochen, war das Grab gar nicht leer, sondern voll, wenn es überhaupt ein Einzelgrab gegeben hat, und der Leichnam Jesu ist jedenfalls nicht entwichen, sondern verwest.“ In einem „Spiegel“-Interview dazu antwortet Lüdemann auf die Frage, ob Jesus so weiterlebe wie Goethe oder Gandhi¹⁸⁰: „Ja, nur so. Die Begegnung mit Jesus ereignet sich in Texten, oder sie ereignet sich nicht.“ Die Thesen Lüdemanns sind nicht neu. Darauf haben theologische Kritiker Lüdemanns wiederholt hingewiesen. Es handelt sich um die Hypothese von David Friedrich Strauß (1808–1874), die Jünger hätten eine subjektive Vision gehabt, und die Unterscheidung von Wilhelm Herrmann

176 Zusammenfassung: Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*.

177 Der Gruß wird am Ostersonntag und in der darauffolgenden Woche gebraucht: Vgl. Liturgikon. „Messbuch“ der byzantinischen Kirche, hrsg. v. Neophytos Edelby, Recklinghausen 1967, 153. 162.

178 Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie – Erfahrung – Theologie*, (Göttingen 1994) Neuausgabe: Stuttgart 1994; kritisch dazu: Wolfhart Pannenberg, *Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie*, in: *ZThK* 91 (1994) 318–328; Reinhard Slenczka, „Nonsense“ (Lk 24,11). Dogmatische Beobachtungen zu dem historischen Buch von Gerd Lüdemann..., in: *KuD* 40 (1994) 170–181 (mit „nonsense“ übersetzt die New English Bible die in Lk 24,11 mit griechisch „leros“, also deutsch etwa „Quatsch, Geschwätz“, wiedergegebene Reaktion der Jünger auf die Mitteilung der Frauen vom leeren Grab. Bei Slenczka ist das allerdings auch ein Urteil über das Buch von Lüdemann); Winfried Stoellger, *Ein protestantisches Märchen. Bemerkungen zur Medienrezeption eines Buches*, in: *PTh* 84 (1995) 89–96; Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 417–442 (mit Lit.).

179 Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu* (Anm. 178), 198.

180 *Der Spiegel* H. 13 (1994), 139.

(1846–1922) von dem historisch evidenten Grund (= Jesus) und dem nur dem Glauben zugänglichen Inhalt (= die in der Formel von der Auferstehung gefasste Bedeutung und Maßgeblichkeit Jesu für uns) des Glaubens¹⁸¹.

Wie kam nach Lüdemann der Auferstehungsglaube zustande? In der Suche nach dem historischen Fundament der Auferstehung Jesu geht er von zwei exegetischen Voraussetzungen aus. 1) Die Liste der Auferstehungszeugen in 1 Kor 15,5–8 ist für ihn chronologisch und sachlich die Schlüsselstelle für alle Christusvisionen. In dieser Liste ist besonders wichtig die Erscheinung vor Kephas/Petrus und den Zwölfen (1 Kor 15,5). 2) Diese Erscheinungen werden von Paulus nebeneinandergestellt und gleich behandelt. Im Anschluss an den Bericht über die Paulusvision in Apg 9 (vgl. Apg 22; 26), in der von einer „Lichterscheinung“ die Rede ist, erklärt deshalb Lüdemann mit „David Friedrich Strauß, Christian Hermann Weisse und Carl Holsten in der älteren und Hans Graß und Ingo Broer in der neueren Forschung“ alle diese Christusvisionen als „Lichtvisionen“¹⁸².

Die neutestamentlichen Zeugnisse sind eindeutig. Sie berichten, dass das Grab leer war, und dass der Kyrios bzw. der „Herr“ einigen seiner Jüngerinnen und Jünger erschienen ist. Wie sind die Berichte zu verstehen¹⁸³? Das hängt natürlich vom jeweiligen Vorverständnis ab. Man wird diese Berichte anders interpretieren, wenn man grundsätzlich mit einem objektiven Eingreifen Gottes in diese Welt rechnet oder dieses Eingreifen jedenfalls nicht apriori ausschließt, als wenn man z.B. deistisch oder atheistisch prinzipiell die Möglichkeit eines solchen Eingreifens leugnet. Das heutige naturwissenschaftlich geprägte profane Denken und Wirklichkeitsverständnis streitet kategorisch die Möglichkeit der Auferstehung eines Toten ab. Die durch verschiedene „Erfahrungsberichte“ eines Lebens nach dem Tode hervorgerufene Diskussion ist in der empirischen Faktizität medizinisch mindestens umstritten und berührt doch sehr den Bereich der Parapsychologie, des Okkultismus und vergleichbarer Phänomene, so dass von daher kaum eine „wissenschaftliche“ Bestätigung der religiös-christlichen Überzeugung von der Auferstehung Jesu und

181 Vgl. dazu besonders: Wilhelm Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, (Stuttgart 1886) Tübingen 71921.

182 Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu* (Anm. 178), 67. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 433f, macht zu Recht darauf aufmerksam, dass klar unterschieden werden muss zwischen „Auferstehung“ und „Visionen des Auferstandenen“, damit nicht zu schnell die Auferstehung mit den Visionen identifiziert und so auf sie reduziert wird.

183 Dazu: Pannenberg, *Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie* (Anm. 178).

der Toten zu erwarten ist¹⁸⁴. Das heutige profane Wirklichkeitsverständnis proklamiert als Gewissheit: Was tot ist, ist tot. Das ist evident. Damit ist allerdings schon das Ergebnis einer historischen Prüfung der Auferstehungsgeschichte vorweggenommen. Wolfhart Pannenberg bemerkt zu Recht¹⁸⁵: „Zu welchem Urteil jemand im Hinblick auf die Historizität der Auferstehung Jesu kommt, hängt über die Prüfung der Einzelbefunde hinaus (und mit der damit verknüpften Aufgabe der Rekonstruktion des Geschehensverlaufs eng verbunden) davon ab, von welchem Wirklichkeitsverständnis der Urteilende sich leiten lässt und was er dementsprechend für grundsätzlich möglich oder aber schon vor aller Prüfung der Einzelbefunde für ausgeschlossen hält.“ Es bestehen nun drei Formen, die christliche Botschaft des Paulus und der Evangelien und das sogenannte moderne Wirklichkeitsverständnis zu konfrontieren oder zu vermitteln:

1) Der Widerspruch

Man kann sagen, die neutestamentlichen Erzählungen sind wörtlich zu verstehen als Darstellung einer Wirklichkeit, die sich objektiv zugetragen hat. Dann wäre die moderne Wirklichkeitsdeutung einseitig und griffe zu kurz.

2) Der Kompromiss

Man kann sagen, Jesus sei zwar auferstanden, aber nicht mehr in diese Weltwirklichkeit hinein. Seine Auferstehung ist kein historisches Ereignis, sondern gehört einer anderen Ebene von Wirklichkeit an.

3) Die Anpassung

Man kann sagen, das profane Wirklichkeitsverständnis sei das maßgebende. Die Osterberichte sind dann zu deuten als subjektive Phantasieprodukte oder als absichtlicher Betrug der ersten Jüngergemeinde.

Die christliche Theologie bewegt sich in der Darstellung der Auferstehung in einem Rahmen, der durch die ersten beiden Positionen umschrieben ist. Die letztgenannte Position wird in der Theologie kaum vertreten. Sie ist als theologische auf Dauer auch schwierig durchzuhalten angesichts der sehr

184 Hinweise: Fortleben nach dem Tode, hrsg. v. Andreas Resch, Innsbruck 1981; Hans Küng, Ewiges Leben?, München 1982; Raymond A. Moody, Leben nach dem Tode, Reinbek 1977; Eckart Wiesenhütter, Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben, Bielefeld 1974.

185 Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 405.

eindeutigen Aussage des Paulus und überhaupt des NT, wie fundamental die Auferstehung Jesu für den christlichen Glauben sei. Außerhalb des Christentums stellt sie allerdings die gewöhnliche Deutung der Osterberichte dar. Die Aufmerksamkeit, die das Buch von Lüdemann wenigstens für kurze Zeit erhalten hat, beruht wohl zu einem großen Teil darauf, dass hier von einem Theologen im Hinblick auf die Auferstehung eine Position vertreten wurde, die bisher dem außerchristlichen und christentumskritischen Denken vorbehalten war. Lüdemann ist in seinem Buch offenkundig der Meinung, man könne die traditionellen Vorstellungen von der Auferstehung Jesu als erledigt betrachten und trotzdem noch Christ sein. Der Grund des christlichen Glaubens ist für ihn der historische Jesus. „Ostern“ bzw. die „Auferstehung“ fügt dem in Wort und Geschichte Jesu Zutagetretenden nichts hinzu. „Hier am historischen Jesus, wie er mir durch die Texte vorgegeben ist und durch historische Rekonstruktion als Person begegnet, fällt also die Entscheidung des Glaubens, nicht am auferstandenen Christus, wie ich ihn mir erwünscht habe oder wie er z.B. als Symbol des Selbst archetypisch allen Menschen zugänglich ist.“¹⁸⁶

Lüdemann behauptet, dass nur die beiden Visionen des Petrus und des Paulus „originale“ Erfahrungen waren¹⁸⁷. Alle anderen Erfahrungen, die in den Evangelien berichtet werden, seien abhängig gewesen von der Ostererfahrung des Petrus. In anderen Worten: Alle anderen, mit der Ausnahme von Paulus, die behaupten, ihnen sei Christus begegnet, hätten vorher von der „Erstvision“ des Petrus gehört und nach diesem Strickmuster ihre eigenen „Visionen“ entworfen. Wie aber sind Petrus und Paulus zu ihrer Vision gekommen? In beiden Fällen bestand nach Lüdemanns tiefenpsychologischer Interpretation ein Schuldgefühl. Petrus hatte Jesus verleugnet und Paulus war innerlich daran zerbrochen, dass er als Jude das jüdische Gesetz nicht leben konnte und die Christusgemeinde verfolgt hatte¹⁸⁸. Allerdings steht Lüdemann hier in Widerspruch zur ausdrücklichen Behauptung des Paulus in Phil 3,6 („Ich war untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt“), aber er erklärt diese Aussage des Paulus damit, dort habe dieser „nicht die ganze Wahrheit gesagt“¹⁸⁹. Im Grunde waren Petrus und Paulus krank oder krankhaft

186 Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu* (Anm. 178), 201.

187 Ebd., III.

188 Ebd.

189 Gerd Lüdemann, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, in: *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, hrsg. v. Hansjürgen Verweyen, Freiburg 1995, 13–

veranlagt. Lüdemann vermutet „Ambivalenzen“ im Verhältnis zwischen Jesus und Petrus¹⁹⁰ und mutmaßt (mit Oskar Pfister), Paulus sei ein angsterfüllter (pathologischer) Hysteriker gewesen. Über ihr Scheitern seien beide verzweifelt. Vor allem Petrus habe dabei intensiv „Trauerarbeit“ geleistet¹⁹¹. Zu dieser Trauerarbeit gehörte, dass er sich immer wieder des verlorenen geliebten Menschen vergewisserte, bis er ihn schließlich bildhaft sah. In dem Aufarbeiten von Schuld und in der Trauerarbeit ist also dem Paulus und dem Petrus der Kyrios „erschienen“, quasi wie eine Wirklichkeit, ohne dies aber objektiv zu sein, als Ausdruck des psychologischen Umschlages von der Verzweiflung zur Gewissheit der Gnade. Das Subjekt der Christophanie ist also nicht der Kyrios, sondern jeweils Petrus bzw. Paulus. Sie haben sich das „eingebildet“. Die Christophanie war für beide zugleich Therapie und Ausdruck ihrer Heilung. Eine theologische und historische Kritik an Lüdemanns historischer Rekonstruktion der Auferstehung Jesu haben u. a. Reinhard Slenczka, Wolfhart Pannenberg und Hans Kessler vorgetragen¹⁹². Lüdemanns Hypothese leidet allerdings schon im Ansatz daran, dass sie nicht klarmachen kann, warum Paulus, der im Unterschied zu Petrus den irdischen Jesus nie gesehen hatte, nun ausgerechnet zur Lösung seines Problems eine Christusvision (analog zu der des Petrus) erfährt. Sie muss auch bestreiten, dass die Christophanie vor Maria von Magdala, die nach Joh 20,18 zeitlich vor der Christusvision des Petrus liegt, tatsächlich eine Erstvision war¹⁹³.

46, 34–39.

190 Lüdemann, Die Auferstehung Jesu (Anm. 178), 111.

191 Ebd., 113–115.

192 Vgl. Anm. 178.

193 Lüdemann, Die Auferstehung Jesu (Anm. 178), 175–178; zur Frage der Ersterscheinung (Protophanie) des Auferstandenen vor den Frauen, konkret etwa vor Maria von Magdala, die in jüngeren Traditionen berichtet ist (vgl. Joh 20,14–18; Mk 16,9–11; vgl. Mt 28,9f; Lk 24,10f): Rudolf Pesch, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (PuP 15), Stuttgart 1980, 50f. Siegfried Schulz, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1987, 244, erklärt die Ersterscheinung vor Maria Magdalena als authentisch; Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK 4), III, Freiburg 1975, 380, bestreitet ihre Historizität und Zuverlässigkeit. Theißen – Merz, Der historische Jesus, 433–435, erwähnen als *Mehrheitskonsens* die Meinung, dass die Protophanie vor Petrus/Kephas stattgefunden habe und fassen die Argumente für und gegen diesen Konsens zusammen.

Hermeneutische Vorbemerkungen

Was ist nun tatsächlich passiert? Dazu seien zunächst einige hermeneutische Vorbemerkungen gemacht¹⁹⁴:

1) Nach dem Bericht des NT ist niemand Zeuge des Auferstehungsvorganges gewesen.

Das NT vermeidet eine Beschreibung des aktuellen Auferstehungsvorganges. Ein Bericht des apokryphen Petrusevangeliums (9,35–43) aus dem 2. Jahrhundert schildert realistisch, wie zwei Männer in einem Lichtglanz den Auferstandenen herausführen. Bilder der Kunst des Westens seit dem 11. Jahrhundert stellen diese Szene dar, in der Jesus oft einen Stab, einen Siegeswimpel oder ein Kreuz trägt und die Hervorhebung der Wundmale die Identität mit dem Gekreuzigten betonen. Angesichts der suggestiven Macht dieser Bilder ist allerdings festzuhalten, dass das NT über das konkrete Wie des Auferstehungsvorganges schweigt.

2) Die Zeugen sehen den schon Auferstandenen, nicht das Geschehen selber.

Diese Unterscheidung scheint z.B. Gerd Lüdemann nicht deutlich genug durchzuhalten. Weil die Zeugen Christus in „Visionen“ sehen, reduziert sich für ihn die Auferstehung selber auf eine Vision. Das NT führt Namen von Menschen an, die eine Christophanie erlebt haben (1 Kor 15,5–8; Joh 20,11–18 z.B.). Paulus versteht seine Christophanie, die ihn mit anderen Christuszeugen verbindet (1 Kor 15,8), nicht als eine Glaubenserfahrung, die jeder Mensch erlebt, der zum christlichen Glauben kommt, sondern als eine herausragende, personale Begegnung mit dem Auferstandenen, der sich ihm als „Herr“ zeigt (1 Kor 9,1): „Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?“ Über die konkrete Inhaltlichkeit dieser Christuserscheinungen äußert sich das NT sehr zurückhaltend. Die für die Urkirche wohl wichtigste und grundlegende Christophanie, die „Ersterscheinung“ Christi (Protophanie) vor Petrus in der kerygmatischen Liste, die Paulus überliefert, ist nur in ihrer Faktizität und in der kerygmatischen

¹⁹⁴ Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 136–141. Zur Diskussion der Argumente (Pro und Contra) für ein leeres Grab (Jesu): Theißen – Merz, Der historische Jesus, 435–439.

Formeltradition überliefert (1 Kor 15,5): „Christus erschien (griechisch: *ophthe*) dem Kephias.“ In Erscheinungserzählungen wird sie nicht thematisiert. Inwieweit in Mt 16,16–18 und Joh 21,15–17 Reste von Protophanieerzählungen erhalten sind, ist in der Forschung umstritten¹⁹⁵.

3) Die Auferweckung ist keine Rückkehr ins irdische Leben.

Ganz anders als die in biblischen Wundererzählungen vorgestellten Toterweckungen durch Elija (1 Kön 17,17–24), Elischa (2 Kön 4,18–37), Jesus (Mk 5,21–43; 7,11–17; Joh 11,1–44), Petrus (Apg 9,36–42) und Paulus (Apg 20,7–12) ist die Auferstehung keine Rückkehr in das bisherige irdisch-sterbliche Leben, in dem die auferweckte (bzw. wiederbelebte) Person eine zusätzliche begrenzte Zeit weiterexistiert. Im Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern (Mk 12,18–27), die – im Unterschied zu den Pharisäern (vgl. Apg 23,8) – eine Auferweckung der Toten leugnen, weist Jesus die (durchaus auch von den Pharisäern geteilte) Auffassung zurück, das Leben der Auferweckten sei eine Fort- oder Weiterführung des irdischen Lebens in einer erneuerten irdischen Welt (Mk 12,24f): „Ihr irrt euch, ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes. Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel.“ Die Auferstehung Jesu stellt nach dem Zeugnis des NT den Beginn eines neuen, unzerstörbaren, eschatologischen Lebens (in einer personalen Existenzweise) bei Gott dar (Röm 6,9f; vgl. Apg 13,34): „Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott.“

4) Was ist historisch-kritisch über die Auferstehung aussagbar?

Da nicht zu vermuten ist, dass irgendwo eine Photographie oder ein Filmbericht des Geschehens existiert, und da bis heute kein Gegenbeweis vorgelegt wurde (etwa ein Grab mit den Gebeinen Jesu o.ä., auch nicht in Jerusalem oder gar in Kashmir), ist das heute einzig historisch zu erreichende Faktum der Osterglaube der ersten Jünger und Jüngerinnen. Die spekulative Frage, ob ein Filmteam damals tatsächlich etwas

195 Pesch, Simon-Petrus (Anm. 193), 57.

hätte aufnehmen können, ist von den Quellen her nicht beantwortbar. Damit hängt die Frage zusammen, ob das Grab Jesu leer war. Hans Kessler hat gezeigt, dass weder nach damaliger jüdischer Vorstellungswelt noch nach heutigen theologischen Prämissen die Vorstellung der Auferstehung *notwendig* mit dem Faktum eines leeren Grabes gekoppelt sein muss¹⁹⁶. Die These aber, die Auferstehung Jesu könne nicht unter Aufhebung der physikalisch-biologischen Gesetze vorgestellt werden, weil Gott prinzipiell nie so handle und der „Sonderfall“ Jesu in die uns vertrauten Gesetzmäßigkeiten eingeordnet werden müsse, so dass die Behauptung Lüdemanns, der Leichnam Jesu sei „verwest“, theologisch wenig aufregend sei¹⁹⁷, verrät aber selbst ein deistisches oder philosophisches Apriori, das mehr weiß, als die Quellen, die übrigens nie von einem „gefüllten“ Grab sprechen, hergeben. Einige Theologen betonen teilweise vehement, dass das leere Grab ein wichtiges Symbol der Auferstehung darstelle¹⁹⁸, weil es eine rein psychologische Erklärung der Erscheinungen Christi als bloße Halluzinationen erschweren helfe¹⁹⁹. Jacob Kremer, der selbst übrigens das Faktum des leeren Grabes für historisch hält, hat die Auffassung vertreten, dass die Osterbotschaft auch „ernsthafte“ verteidigt werden könne, wenn die Existenz des leeren Grabes bestritten werde²⁰⁰.

5) Was hat den Glauben an die Auferstehung ausgelöst?

Historisch greifbar ist der Stimmungswechsel der Jünergemeinde. Der Tod Jesu am Kreuz (und damit der Tod eines Verbrechers) war für die Jünger die absolute Katastrophe ihrer Hoffnungen. Doch ab einem bestimmten Zeitpunkt beginnt eine öffentliche und nicht ungefährliche Verkündigung der Auferweckung und Erhöhung Jesu, der rasche Beginn der Mission und eine geradezu stürmische Entwicklung einer sehr komplexen Christologie. Wie erklärt sich dieser Bewusstseinswandel der Jünger? „Es muß also etwas eingetreten sein, was binnen kurzem

¹⁹⁶ Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 488–492.

¹⁹⁷ Ebd., 491f.

¹⁹⁸ Leo Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 80. 197; Pannenberg, Die Auferstehung Jesu (Anm. 178), 324–328; ders., Systematische Theologie II (Anm. 185), 398–404; Raymond Schwager, Die heutige Theologie und das leere Grab Jesu, in: ZKTh 115 (1993) 435–450.

¹⁹⁹ Pannenberg, Systematische Theologie II (Anm. 185), 402.

²⁰⁰ Jacob Kremer, Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte, Stuttgart 1977, 18. 49.

nicht nur einen völligen Umschlag ihrer Stimmung hervorrief, sondern sie auch zu neuer Aktivität ... befähigte. Dieses ‚Etwas‘ ist der historische Kern des Osterglaubens.“²⁰¹

Deutungen der Entstehung des Osterglaubens

Folgende Hypothesen wurden bisher angeboten, um die Auferstehung „natürlich“ zu erklären²⁰²:

1) Betrugshypothese

Die Betrugshypothese wird bereits in Mt 27,62 – 28,15 und Joh 20,1–18 vorausgesetzt und zurückgewiesen. Im 2. Jahrhundert wird sie von Kelsos vertreten, auf den Origenes antwortet²⁰³. In der Aufklärung systematisiert Hermann Samuel Reimarus die Hypothese. Sie besagt in seinen Worten, „dass die Jünger des Nachts zum Grabe gekommen, den Körper gestohlen und darnach gesagt (haben), Jesus sei auferstanden“²⁰⁴. In eine ähnliche Richtung geht auch die wohl zuerst von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) entwickelte Scheintodhypothese, die immer mal wieder selber wiederbelebt wird. Sie besagt, dass Jesus gar nicht tot gewesen sei. Er sei schwerverletzt von seinen Jüngern, von einem Freundeskreis um Josef von Arimathäa oder von diesem selber oder gar von den Essenern geborgen und versteckt worden – und habe dann für eine kürzere oder längere Zeit weitergelebt²⁰⁵. Eine weitere Variante ist die Umbestattungshypothese, derzufolge Josef von Arimathäa Jesus nur provisorisch in dem nahen Grab, von dem Mt 27,57–60 spricht, beigesetzt habe. Nach Ablauf der Sabbatruhe habe er den Leichnam ohne Wissen der Jünger an einem anderen Platz, der nicht mehr

201 Martin Dibelius, *Jesus*, Berlin 1939, 121f (†1966, 118).

202 Die Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es gibt noch andere Hypothesen. Der Koran arbeitet z.B. in Sure 4,159 f mit der Verwechslungshypothese.

203 Origenes, *Contra Celsum* 2, 55.

204 Hermann Samuel Reimarus, *Über die Auferstehungsgeschichte*, in: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke* Bd. 8, Darmstadt 1976 (Anm. 37; Kap. 1), 439; vgl. 457.

205 Literaturangaben für diese z.T. recht abstrusen Theorien z.B. in: Dirnbeck, *Die Jesusfälscher* (Anm. 83; Kap. 3), 61–63, 85f. 89–92; auch: Paul Hoffmann, *Die historisch-kritische Osterdiskussion von Hermann Samuel Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, in: *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (WDF 522), hrsg. v. Paul Hoffmann, Darmstadt 1988, 15–67, 22–24.

auffindbar sei, beige­setzt. Diese Hypothese wurde zuerst in einem anonymen Artikel von 1799²⁰⁶ vorgetragen und von Heinrich Julius Holtzmann²⁰⁷ und Joseph Klausner²⁰⁸ übernommen.

2) Evolutionshypothese

Angestoßen von den Entdeckungen der Religionsgeschichtlichen Schule zumal zur Rolle des Mythos in der Religion hat etwa Martin Buber eine solche Position vertreten²⁰⁹. Der Glaube an die Auferstehung ist in dieser Sicht eine Verdichtung von damals gängigen Ideen und Erwartungen in antiken und hellenistischen Mysterienkulten und in der spätjüdischen Apokalyptik.

3) Visionshypothese

Urheber dieser Hypothese in der Neuzeit ist David Friedrich Strauß in seinen beiden Bänden „Das Leben Jesu kritisch bearbeitet“²¹⁰. Sie begegnet schon in einer kurzen Bemerkung bei dem griechischen Philosophen Kelsos im 2. Jahrhundert²¹¹, wurde nach Strauß von Carl Holsten (1825–1897), einem Anhänger der Tübinger Schule Ferdinand Christian Baur, in seinen Untersuchungen „Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums“ (1861) und „Die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangeliums“ (1868)²¹² weitergeführt, stand dann im Zentrum

206 Anonymus, Versuch über die Auferstehung Jesu, in: Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments und älteste Kirchengeschichte 2 (1799) 537–551.

207 Heinrich Julius Holtzmann, Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu, in: ThR 9 (1906) 79–86. 119–132.

208 Klausner, Jesus von Nazareth (1952) (Anm. 34; Kap. 4), 496.

209 Buber, Zwei Glaubensweisen (Anm. 49; Kap. 2), 724–726. Vgl. Johannes Weiß, Das Urchristentum, hrsg. und ergänzt v. Rudolf Knopf, Göttingen 1917, 66. 69.

210 David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Tübingen 1. Aufl.: 1835. 1836; 2. Aufl.: 1837; 3. Aufl.: 1838. 1839; 4. Aufl.: 1839 usw.; eine populäre Fassung: ders., Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1863. Dazu: Hoffmann, Die historisch-kritische Osterdiskussion von Hermann Samuel Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Anm. 205), 25–31; Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 161–173.

211 Origenes, Contra Celsum 2, 55; „... wer hat dies gesehen? Eine hysterische Frau, wie ihr sagt, und vielleicht sonst noch einer aus demselben Betrügerkreis, sei es, dass er in einer bestimmten mentalen Verfassung einen Traum hatte und seinem Wunschenken entsprechend aufgrund einer irrigen Vorstellung eine Halluzination erlebte – was schon Tausenden passiert ist ...“ Kelsos bevorzugt aber die Betrugstheorie.

212 Beide Texte in Carl Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868.

der Diskussion der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts²¹³ und fand ihren jüngsten Vertreter in Gerd Lüdemann. Dieser Hypothese zufolge hatten die Jünger und Jüngerinnen nach einer Phase der Enttäuschung und der Depression aufgrund des geographischen und zeitlichen Abstandes von der Situation der Kreuzigung und einer Reflexion auf das Jesusgeschehen subjektive Visionen bzw. Halluzinationen, die eine ganze Epidemie von Christusvisionen erzeugten, bei denen der eine (bzw. die eine) den anderen angesteckt hat. Ausgangspunkt dieser Form von Massenhysterie war wohl die besondere angeborene oder durch die Umstände hervorgerufene psychische Konstitution einzelner Individuen. Strauß bemerkt, dass namentlich bei Frauen und zumal bei einer Frau wie Maria von Magdala „von der inneren Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt“ sei²¹⁴. Lüdemann hatte die spezifische psychische Verfassung von Petrus und Paulus hervorgehoben. Die Orte dieser Erscheinungsvisionen seien wohl wegen der dort herrschenden „erhöhten Stimmung“ hauptsächlich die Herrenmahlfeiern gewesen²¹⁵. Die Behauptung der Auferstehung war also kein absichtlicher Betrug der Jünger, sondern „Selbsttäuschung“²¹⁶. Die Jünger waren subjektiv redlich davon überzeugt, tatsächlich den Auferstandenen gesehen zu haben.

4) Mythologische Rede für die Bedeutsamkeit Jesu

In Aufnahme der Unterscheidung von Wilhelm Herrmann zwischen dem Grund und dem Inhalt des Glaubens legt Rudolf Bultmann den Akzent auf die Bedeutsamkeit des Jesusgeschehens „für uns“²¹⁷. Dieser Interpretationsversuch steht im Kontext des Programms von Bultmann, die Botschaft der biblischen Texte vom „mythischen“ Weltbild der Bibel zu lösen und sie „entmythologisiert“ in das wissenschaftliche Weltbild unserer Zeit hineinzübersetzen²¹⁸. Er differenziert dazu in einer etwas eigenwilligen Begrifflichkeit, die etwa

213 Hoffmann, Die historisch-kritische Osterdiskussion von Hermann Samuel Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Anm. 205), 46–62.

214 Strauß, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet (Anm. 210), 159.

215 Ebd., 160.

216 Vgl. ebd., 149, 159.

217 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Kerygma und Mythos I, hrsg. v. Hans-Werner Bartsch, Hamburg (1948) 1967, 15–48; ders., Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1960; dazu: Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 264–266; Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 173–178.

218 Bultmann, Neues Testament und Mythologie (Anm. 217), passim.

im Englischen oder im Französischen kaum wiedergegeben werden kann, zwischen „historisch“ und „geschichtlich“ bzw. „Mirakel“ und „Wunder“²¹⁹. „Historisch“ ist etwas, das in seiner Faktizität und in seinem objektiven Ablauf detailliert beschreibbar ist. „Geschichtlich“ dagegen ist etwas, das „für mich“ bzw. „für uns“ von Bedeutung ist. Das erinnert natürlich an die reformatorische Begrifflichkeit eines Geschehens „extra nos“ (außerhalb von uns und ohne unser Zutun) und „pro nobis“ (für uns). Zum Beispiel ist die Rechtfertigung des Sünders bei Martin Luther Gottes Heilshandeln „extra nos“ und muss „pro nobis“ (im Glauben) angenommen werden. Mehr noch ist die Bultmannsche Terminologie von Heideggers Daseinsanalyse und seiner Wortunterscheidung „existentiell“ bzw. „existential“ beeinflusst. Entsprechend bezeichnet Bultmann mit „Mirakel“ ein „wunderbares“ Ereignis, das den gesetzmäßigen Ablauf des Naturgeschehens durchbricht, während „Wunder“ eine Tat Gottes „an uns“ ist, die als solche geglaubt wird. Was ist nun die Auferstehung Jesu für Bultmann? „Historisch“ sind für Bultmann nur das Kreuz und der Osterglaube der ersten Jünger²²⁰. Mehr lässt sich „historisch“ über die Auferstehung Jesu nicht sagen. Eine historische Rückfrage auf das Auferstehungsgeschehen wäre aber nach Bultmann auch theologisch nicht zu rechtfertigen. „Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert.“²²¹ „Es wäre nämlich eine Verirrung, wollte man hier zurückfragen nach dem historischen Ursprung der Verkündigung, als ob dieser ihr Recht erweisen könnte. Das würde bedeuten: den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen zu wollen.“²²² Bultmann interessiert sich deshalb weder für eine mirakelhafte Darstellung des Auferstehungsgeschehens noch für den historischen Kern der Ostererzählungen. Entscheidend ist für ihn das (in seinem Sinn) Geschichtliche. Ausgangspunkt ist hier das Kreuz. Die Auferstehung ist dann nicht „ein beglaubigendes Mirakel“, das den Glauben gleichsam historisch fundamentieren könnte, sondern

219 Rudolf Bultmann, Zur Frage des Wunders, in: ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1958, 214–228. Dazu: Gisbert Greshake, Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Essen 1963.

220 Bultmann, Neues Testament und Mythologie (Anm. 217), 46f.

221 Ebd., 47.

222 Ebd., 46. Ähnlich ders., Theologie des Neuen Testaments, (Tübingen 1953) Taschenbuchausgabe: (UTB 630) 1984, 47: „Die Gemeinde musste das Ärgernis des Kreuzes überwinden und hat es getan im Osterglauben. Wie sich diese Entscheidungstat im Einzelnen vollzog, wie der Osterglaube bei den einzelnen ‚Jüngern‘ entstand, ist in der Überlieferung durch die Legende verdunkelt und ist sachlich von keiner Bedeutung.“

ein Glaubensgeschehen, nämlich „der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes“²²³; „der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis, an das Kreuz als Kreuz Christi“²²⁴. Karl Barth hat gegenüber Bultmann durchaus kritisch dessen Auffassung in den Satz gefasst: „Jesus ist ins Kerygma auferstanden.“ Bultmann hat diese Formulierung als zutreffende Wiedergabe seiner Position akzeptiert²²⁵. Ostern ist also Gottes Tat nicht eigentlich an Jesus, sondern an den Jüngern. Was sich damals historisch an Jesus ereignet hat, ist für den Glauben irrelevant. Ob sich überhaupt etwas historisch an Jesus nach dessen Kreuzigung ereignet hat, lässt Bultmann entweder offen²²⁶ oder bestreitet es ausdrücklich²²⁷.

5) Menschen haben Jesus „gesehen“²²⁸.

Willi Marxsen hat mit seinen Thesen zur Auferstehung Jesu einige Jahre für Aufsehen gesorgt. Er stellt die Auferstehung Jesu ähnlich wie Bultmann als ein Geschehen an den Jüngern (und nicht an Jesus) dar²²⁹: „Historisch lässt sich nur feststellen (das aber sicher!), dass Menschen nach dem Tode Jesu ein ihnen geschehenes Widerfahrnis behaupteten, das sie als Sehen Jesu bezeichneten – und die Reflexion dieses Widerfahrnisses führte diese Leute zur *Interpretation*: Jesus ist auferweckt worden.“ Als erster habe Simon (Petrus) nach dem Karfreitag Jesus „gesehen“. Was sich da historisch genau ereignet

²²³ Bultmann, Neues Testament und Mythologie (Anm. 217), 44.

²²⁴ Ebd., 46.

²²⁵ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Anm. 217), 469.

²²⁶ Ebd.: Christus ist im Kerygma gegenwärtig. Deshalb „werden alle Spekulationen über die Seinsweise des Auferstandenen, alle Erzählungen vom leeren Grabe und alle Osterlegenden, welche Momente an historischen Fakten sie auch enthalten mögen, und so wahr sie in ihrem symbolischen Gehalt sein mögen, gleichgültig“.

²²⁷ Bultmann, Neues Testament und Mythologie (Anm. 217), 47: „Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis ...“

²²⁸ Willi Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh 1964; ders., Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968; dazu: Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 266–268; Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 178–181.

²²⁹ Willi Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, in: ders., Ulrich Wilckens, Gerhard Dellling, Hans-Georg Geyer, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh (1966) 1968, 9–39, 24. Eine ähnliche Position vertritt auch: Karl Martin Fischer, Das Ostergeschehen, Göttingen 1980. Vgl. dazu die kritische Rezension v. Franz Mußner in: ThRv 77 (1981) 381–383. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marxsen: Franz Mußner, Die Auferstehung Jesu (BiH 7), München 1969.

habe, lasse sich heute nicht mehr feststellen. Es ist auch nach Marxsen für meinen Glauben „völlig unerheblich“²³⁰. Dieses „Sehen“ ist ein neues Sich-Zurückbeziehen auf den irdischen (!) Jesus und seine „Sache“. Die Menschen haben erkannt, dass der irdische und gekreuzigte Jesus auch heute noch zum Glauben ruft, so dass die „Sache Jesu“ weitergeht. Das heißt also²³¹: „Nicht die Auferstehung ist das entscheidende Datum ..., sondern *Jesu* war das ‚Datum‘, sein Reden und Tun. Jesus wurde *in seinem irdischen Wirken* als Antezipation des Eschaton erfahren, als Ereignung Gottes.“ Die Menschen damals hätten dieses Sehen Jesu in das Interpretament der Auferstehung gefasst. Auch wenn dies damals vielleicht notwendig gewesen sei, so sei dies heute nicht mehr zulässig²³²: „... das Reden vom Geschehen-Sein der Auferstehung ist ... eine (damals zwar *verständliche*, vielleicht sogar notwendige) uns aber verbotene *Historisierung eines Interpretaments*“. „So ist also die Frage nach der Auferstehung Jesu zuletzt keine Frage nach einem *Ereignis* nach Karfreitag, sondern es ist die Frage nach dem irdischen Jesus und (unlösbar damit verbunden!) die Frage, wie *seine* Sache später erfahrene Wirklichkeit wurde und heute erfahrbare Wirklichkeit werden kann.“²³³ Die Rede von der Auferstehung Jesu bezeichnet also kein wie auch immer für unseren Glauben relevantes objektives bzw. historisches Faktum an Jesus selber, sondern ist ein zeitbedingtes und letztlich verzichtbares „Interpretament unter anderen“²³⁴. Der Sachverhalt, den dieses „Interpretament“ ausdrücken will, heißt²³⁵: „Mein Glaube hat ein Woher; und dieses Woher heißt Jesus.“ „Jesus ist auferstanden‘ heißt nichts anderes als: Der gekreuzigte Jesus ruft heute in den Glauben.“²³⁶ Die Funktion dieser Rede ist die Selbstverpflichtung der Jünger im Sinne des Satzes²³⁷: „Die ‚Sache Jesu‘ geht weiter.“ Marxsen betont deshalb, „dass der nachösterliche Glaube (der Glaube an den Auferstandenen) keine anderen Inhalte hat als der vorösterliche Glaube, in den Jesus rief“²³⁸.

230 Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Anm. 228), 129.

231 Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Anm. 228), 37.

232 Ebd., 38.

233 Ebd., 39.

234 Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Anm. 228), 141.

235 Ebd., 145.

236 Ebd., 123.

237 Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Anm. 228), 29.

238 Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Anm. 228), 128.

5.2.3. Die neutestamentlichen Aussagen zur Auferstehung

In all diesen Hypothesen wird das Faktum einer „objektiven“ Tat Gottes an Jesus entweder abgeleugnet oder als irrelevant erklärt. Wie stellt sich der neutestamentliche Befund dar²³⁹? Das NT verwendet zwei Vorstellungen, um die gemeinte Sache auszudrücken. Die eine Vorstellung wird durch das griechische Wort „egeirein“ (auferwecken) ausgedrückt. „Auferwecken“ impliziert den Gedanken einer Tat Gottes an Jesus und somit eine passive Konnotation im Hinblick auf Jesus (z.B. Röm 10,9; 1 Kor 6,14; 15,15; 1 Thess 1,10; Apg 3,15). Eine andere Formel, die vielleicht etwa gleich alt ist wie die Rede von der „Auferweckung“²⁴⁰, heißt „Erhöhung“ (vgl. z.B. Phil 2,9; Apg 2,33; 5,31; Joh 3,14; 8,28; 12,32). Auch sie deutet Jesus als den „passiven“ Empfänger des Gnadenhandelns Gottes. Die zweite Vorstellung sieht das Geschehen christologisch und beschreibt ein aktives Tun mit dem griechischen Wort „anhistamai“ (ich stehe auf): Jesus erhebt selbst von den Toten (z.B. 1 Thess 4,14; 1 Petr 1,3; 3,21). Das Johannesevangelium (Joh 2,19) insinuiert ein eigenständiges Handeln Jesu aus eigener Kraft. Allerdings muss dieses selbstständige Handeln nicht überbetont werden. In Mk 9,27 „steht“ ein („wie tot“ daliegender) Junge „auf“, als Jesus ihn an der Hand fasst und ihn aufrichtet. Für jüdisches Denken war es selbstverständlich, dass auch ein augenscheinlich selbstständiges „Aufstehen“ von den Toten nur durch die Kraft Gottes sich ereignen konnte. Aus der „Erhöhung“ Jesu wird ein „Stehen“ (Apg 7,55) oder „Sich-setzen“ und „Sitzen zur Rechten des Vaters“ (Kol 3,1; Hebr 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Petr 3,22). Paulus verwendet beide Vorstellungen ohne Unterschied nebeneinander – unter Umständen sogar im selben Brief (vgl. 1 Thess 1,10 und 4,14).

Heinrich Schlier hat unterschieden zwischen dem „weiteren“, dem „näheren“ und dem „nächsten“ Text der Auferstehung. 1) Der umfassende („weitere“) Text der Auferstehung ist das gesamte NT²⁴¹: „Der Gesamttext ... der Auferstehung Jesu Christi ... ist das Neue Testament, das sich ihm letztlich ja auch verdankt.“ Hier gibt es in allen Schichten und Schriften die durchgängige Überzeugung von der Auferstehung Jesu, die als ein durch Gott bereits gewirktes und bestimmten Zeugen geoffenbartes Geschehen am Gekreuzigten vorausgesetzt

239 Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 271–281; Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 108–135.

240 Anton Vögle – Rudolf Pesch, Wie kam es zum Osterglauben?, Düsseldorf 1975, 114.

241 Heinrich Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln (1968) 1970, 6.

ist. 2) Der „nähere“ Text ist enthalten in allen Passagen des NT, die die Auferstehung Jesu zum Gegenstand der theologischen Reflexion machen²⁴²: „Sein näherer Text sind die zahlreichen Reflexionen, die in sehr verschiedenartigen Formen, etwa in Erzählungen oder in theologischen Argumentationen, die Auferstehung Jesu Christi in irgendeinem Bezug zum Gegenstand haben.“ Ein Beispiel dafür ist etwa die Argumentation des Paulus in 1 Kor 15,12–18: „Wenn aber verkündigt wird, dass Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht?...“ 3) Der eigentliche („nächste“) Text der Auferstehung sind dann die sogenannten „Bekenntnisformeln“²⁴³ und die Auferstehungsberichte der Evangelien, d.h. die Erzählungen vom „leeren Grab“ und von den Erscheinungen des Auferstandenen²⁴⁴.

Die Bekenntnisformeln

Das älteste literarisch greifbare Zeugnis von der Auferstehung Jesu ist wohl die ursprünglich im urchristlichen Gottesdienst beheimatete eingliedrige Auferweckungsformel, die entweder die Form eines Aussagesatzes „Gott hat Jesus aus (den) Toten auferweckt“ (z.B. Röm 10,9; 1 Kor 6,14; 15,15; 1 Thess 1,10; Apg 3,15) oder einer partizipialen Gottesprädikation „Gott, der Jesus aus (den) Toten auferweckt hat“ (z.B. Röm 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14; Gal 1,1) besitzt. Paulus beschreibt damit den Inhalt christlichen Glaubens (1 Thess 4,14): „Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist ...“ Die Auferstehungsformel ist charakterisiert durch vier Elemente: 1) Das Subjekt des Auferweckungshandelns ist Gott. 2) Das Objekt dieses Handelns ist (der gekreuzigte) Jesus. 3) Es handelt sich um ein Handeln in der Vergangenheit. Gott hat (einmalig) Jesus auferweckt. 4) Die Auferweckung wird als Loslösung „aus (den) Toten“ beschrieben. Eine ebenfalls sehr alte Formel ist die Anrufung des Auferweckten und Erhöhten, etwa in dem aramäischen Ruf der Urgemeinde „Maranatha“ (unser Herr, komm!) (1 Kor 16,22; vgl. Apg 22,20). Komplexere Formeln entfalten dieses Bekenntnis. Ein Beispiel dafür ist die Formel 1 Kor 15,3–5 (und 6–7), die ebenfalls sehr alt ist.

242 Ebd.

243 Ebd., 6f.

244 Ebd., 9.

1 Kor 15: „3) Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift (wörtlich: gemäß den Schriften),

4) und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift (wörtlich: gemäß den Schriften),

5) und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.

6) Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen.

7) Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln.“

Die Formel stammt wohl aus dem frühen griechisch-sprechenden Judentum und geht vielleicht sogar auf eine aramäische Vorlage zurück. Paulus nennt in der Einleitung den Text ein vorgegebenes Traditionsstück und damit ein Zitat (1 Kor 15,3). Als das älteste literarische Zeugnis der Auferweckung kann die Formel vielleicht nicht gelten²⁴⁵. In ihrer Differenziertheit bietet sie aber vielleicht den ältesten Anhaltspunkt für die Urgestalt des christlichen Kerygmas bzw. des Evangeliums²⁴⁶. Sie spricht von Jesu Tod, Begräbnis, Auferweckung und Erscheinung. Jesu Tod wird als Sühnesterben („für unsere Sünden“) qualifiziert. Dieser Sühnetod und die Auferweckung („am dritten Tag“) wird als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen („gemäß den Schriften“) bezeichnet. Als Beleg für Jesu Erscheinung, griechisch „ophthe“ = er „erschien“ oder er „wurde (von Gott) sichtbar gemacht“²⁴⁷, werden ursprünglich fünf Zeugen bzw. Zeuengruppen genannt. Paulus hat sich dann in Kor 15,8 als sechsten Zeugen hinzugeschrieben. Eine derart entfaltete und theologisch belegte Formel stellt eine Frühform einer Auferweckungserzählung dar.

²⁴⁵ Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 116. Anders: Theißen – Merz, Der historische Jesus, 426 („das älteste Auferstehungszeugnis“).

²⁴⁶ Karl Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3–5, Freiburg 1968.

²⁴⁷ Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 275f.

Die Erzähltradition

Synopse der Ostererscheinungen nach dem Bericht der Evangelien

Mt	Mk	Lk	Joh
Eine Wache sichert das Grab: 27,62–66			
Das Grab ist leer: 28,1–8	16,1–8	24,1–12	20,1–10

Der Auferstandene erscheint:			
28,9f.16–20 (vor zwei Frauen, darunter Maria von Magdala, dann vor der Gruppe der Elf)	16,9–14 (zuerst vor Maria von Magdala, dann vor einzelnen Personen und der Gruppe der Elf)	24,13–49 (vor zwei Emaus-Jüngern, etwa zeitgleich vor Petrus, dann vor den Aposteln)	20,11–29 (vor Maria von Magdala, dann vor den Jüngern und vor Thomas)

In der Exegese wird unterschieden zwischen Erzählungen vom leeren bzw. geöffneten Grab und Erscheinungsberichten. Erzählungen vom leeren Grab finden sich in allen vier Evangelien (Mt 28,1–8; Mk 16,1–8; Lk 24,1–12; Joh 20,1–13). Nach einer intensiven Debatte um die Historizität des leeren Grabes²⁴⁸ scheint heute der Konsens der Forschung zu sein, dass die Frage offen bleiben kann. Auch wenn „viele für und nichts Durchschlagendes und Bestimmtes gegen“ die Historizität der Nachricht vom leeren Grab spricht²⁴⁹, so wird doch nirgendwo in den Evangelien das leere Grab als unbezweifelbarer

²⁴⁸ Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 118–126 (mit Lit.).

²⁴⁹ Hans Frhr. von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg ²1958, 42.

Beweis der Auferstehung angeführt. Die historisch wahrscheinliche Nachricht, dass das Grab leer aufgefunden wurde, kann vielfältig gedeutet werden (Umbettung, Diebstahl, Verwechslung). Das zeigen schon die Evangelien (Mt 28,11–15; Joh 20,15). „Das leere Grab ist für den Glauben kein Beweis, wohl aber ein Zeichen.“²⁵⁰ Eigentliche Erscheinungserzählungen (Christusvisionen) finden sich ausführlich bei Lk (einschließlich Apg) und Joh. Mt erwähnt zwei kurze Erscheinungen vor den Frauen (Mt 28,9f) und den Jüngern (Mt 28,16–20 mit dem Sendungsbefehl). Mk hat Erscheinungserzählungen nur in dem wohl später angefügten Schluss Mk 16,9–20. Als Grundmomente dieser in den Evangelien berichteten (und nicht in allen Punkten übereinstimmenden²⁵¹) Christuserscheinungen (Christophanien) kann man festhalten²⁵²: 1) Die Initiative liegt bei Christus. Er kommt zu den Jüngern bzw. Jüngerinnen. 2) Nach einer Phase der Unsicherheit und des Zweifels folgt ein Erkennen. Es ist die Feststellung einer Identität: Der Auferstandene ist der Gekreuzigte. 3) Die Christophanien ermächtigen in der Regel zu Zeugenschaft und Sendung. Die in 1 Kor 15,6 überlieferte Christuserscheinung vor „mehr als fünfhundert Brüdern zugleich“ soll in der Darstellung des Paulus dem Beweis der tatsächlichen Auferstehung Jesu dienen und hat nicht den Zweck, die genannten „Brüder“ mit einer Autoritätsstellung auszustatten. 4) Die Christophanien verheißen den Beistand des Geistes Christi und manifestieren die Präsenz des Auferstandenen in der Jünergemeinde.

Nach der Aussage des NT ist die Auferstehung/Auferweckung Jesu eine Tat Gottes an ihm. Damit beginnt die Eschatologie. Darin sind sich so unterschiedliche Autoren wie Rudolf Bultmann, Karl Barth und Wolfhart Pannenberg einig. Willi Marxsen, der in diesem Punkt eine theologische Minderheitenposition vertritt, verbindet den Einbruch des „Eschatons“ nicht mit Ostern, sondern mit dem irdischen Jesus²⁵³. Der auferweckte Jesus ist der erste in einer Reihe (1 Kor 15,23), der „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20). Im Geschichtsdenken von Ernst Troeltsch (1865–1923) kann deshalb die Geschichtlichkeit der Auferstehung bestritten werden. Troeltsch ist der

250 Kasper, *Jesus der Christus*, 151.

251 Mk 16,7 erwähnt den Auftrag, nach Galiläa zu gehen („dort werdet ihr ihn sehen“); Mt 28,16–20 berichtet eine Erscheinung in Galiläa vor den elf Jüngern. Lk 24,36–50 überliefert eine Christophanie vor den „Elf“ und „anderen“ Jüngern in Jerusalem und das Gebot, bis zur Geistwerdung in Jerusalem zu bleiben (Lk 24,49), und die Himmelfahrt am Osterabend (Lk 24,51f) bzw. nach 40 Tagen (Apg 1,1–11) in Jerusalem.

252 Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 280f.

253 Theißen – Merz, *Der historische Jesus*, 441–443.

Theoretiker des modernen Historismus als Methode²⁵⁴, der die geschichtliche Bedingtheit jeder menschlichen Erkenntnis propagiert. Troeltsch charakterisiert seine eigene Methode mit den drei Stichworten „historische Kritik“, „Analogie“ und „Korrelation“²⁵⁵.

Historische Kritik „besagt, dass es auf historischem Gebiet nur Wahrscheinlichkeitsurteile gibt“²⁵⁶. Das gelte auch für religiöse Texte (also etwa die Berichte zur Auferstehung Jesu), die zunächst einmal geschichtlich entstandene Dokumente und deswegen Materialobjekt der historischen Wissenschaften seien.

Die Möglichkeitsbedingung der historischen Kritik beruht auf der Analogie. Analogie bedeutet für Troeltsch die „prinzipielle Gleichartigkeit allen historischen Geschehens“²⁵⁷. Gleichartigkeit heißt nicht Gleichheit bis hin zur Identität, sondern meint eine Art struktureller Gemeinsamkeit, die durchaus Raum für Originalität lässt. „Aufgrund der Analogizität aller historischen Abläufe und Gegebenheiten handeln Berichte von analogielosem Geschehen von real nicht Existentem. Prinzipiell Neues kann in der Geschichte nicht auftreten.“²⁵⁸

Unter Korrelation versteht er – wegen der „Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit des menschlichen Geistes und seiner geschichtlichen Betätigungen“ – „die Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistgeschichtlichen Lebens, wo keine Veränderung an einem Punkte

254 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften 1), (Tübingen ²1922) Neudruck: Aalen 1961; Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften 2), (Tübingen ²1922) Neudruck: Aalen 1962; Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. v. Hans Baron (Gesammelte Schriften 4), (Tübingen 1925) 2. Neudruck: Aalen 1981; Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, (Tübingen 1929) Taschenbuchausgabe: München ²1985; Die Bewertung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, in: ebd., 132–167; Art. Kirche. III. Dogmatisch, in: RGG¹ 3, 1147–1155. Zur Einordnung: Norbert Witsch, Glaubensorientierung in „nachdogmatischer“ Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums (KKTS 65), Paderborn 1967.

255 Troeltsch, Gesammelte Schriften 2 (Anm. 254), 731.

256 Ebd.

257 Ebd., 732.

258 Heinz, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Anm. 39; Kap. 3), 76.

eintreten kann ohne vorausgegangene und folgende Aenderung (sic!) an einem anderen, so dass alles Geschehen in einem beständigen korrelativen Zusammenhange steht und notwendig einen Fluss bilden muss, indem Alles und Jedes zusammenhängt und jeder Vorgang in Relation zu anderem steht²⁵⁹. Ein Ereignis (wie die Auferstehung) muss daher einen Bezug zu vorausgehenden Ereignissen haben. Wenn es ein einmaliges Ereignis ist, das sich nirgendwo anders ereignet hat, kann es nicht erkannt werden.

Aber so bedeutsam dieses Analogieprinzip für das Verstehen von geschichtlichen Ereignissen ist, so problematisch ist seine Verabsolutierung. Nach dem absolut gesetzten Analogieprinzip ist z.B. die Entstehung des Universums, wie auch immer sie physikalisch erläutert wird, kein „geschichtliches“ Ereignis. Karl Barth hat deshalb der historischen Wissenschaft (bzw. der historischen Kritik) die Zuständigkeit für die Deutung des Auferstehungsereignisses Jesu abgesprochen. Die Auferstehung ist für ihn ausschließlich Gottes souveräne Gottestat – wie dies – in „Analogie“ – die Schöpfung auch sei. Sie sei kein im Sinne Troeltschs „historisches Faktum“, dessen Wahrscheinlichkeit in einer historischen Analyse erschlossen werden könne. Sie sei aber wirklich „im menschlichen Raum und in der menschlichen Zeit als ein innerweltlich wirkliches Ereignis von gegenständlichem Gehalt geschehen“, nicht als eine Interpretation des Kreuzesgeschehens, sondern als eine gegenüber der Passion und dem Kreuzesgeschehen „neue Tat Gottes“²⁶⁰. Sie ist damit ein wirkliches Ereignis, das dem historisch feststellbaren Glaubensumschwung der Jünger und Jüngerinnen Jesu zugrundeliegt. Es beginnt mit der Auferweckung Jesu ein neues Leben (Röm 6,9): „Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn.“ Was sagt der Osterglaube über Gott, Jesus Christus und den Menschen? Der Osterglaube ist die Zusammenfassung des christlichen Glaubens: Gott macht den Gekreuzigten wieder lebendig. Der Osterglaube identifiziert weiter den vorösterlichen, irdischen, gekreuzigten Jesus mit dem jetzt bei Gott thronenden, erhöhten Herrn, der bei Gott unser gegenwärtiger Mittler und Fürsorger ist (z.B. Hebr 7,25). Abgeschlossen wird die Auferstehung Jesu, wenn Sünde und Tod endgültig vernichtet sind (1 Kor 15,25f; vgl. Jes 25,8), d.h. in der Auferstehung der „vielen Brüder“ und Schwestern Jesu (Röm 8,29) und in der

259 Troeltsch, Gesammelte Schriften 2 (Anm. 254), 733.

260 KD IV/1, 368; vgl. 335.

Befreiung der verlorenen und geknechteten Schöpfung (Röm 8,21f). Der Osterglaube ist deshalb nicht ein Zusatz zum christlichen Glauben an Gott und an Jesus Christus, sondern er ist die Zusammenfassung dieses Glaubens²⁶¹.

Was ist damals genau passiert? War das Grab leer? Die neutestamentlichen Zeugen sagen dies – und es gibt keinen vernünftigen Grund, an ihrer Aussage zu zweifeln. Darauf hat Wolfhart Pannenberg hingewiesen²⁶². Die Existenz des belegten Grabes Jesu wäre für die jüdische und heidnische Propaganda (Kelsos!) ein schlagkräftiges Argument gewesen. Auch heute noch wäre es ein Problem mindestens für die Glaubwürdigkeit aller neutestamentlichen Zeugen, wenn ein Grab mit Gebeinen und mit der beglaubigten Aufschrift „Jesus von Nazaret“ gefunden würde²⁶³. Andererseits ist aber auch darauf hinzuweisen, dass im biblischen Denken die „Leiblichkeit der Auferstehung“²⁶⁴ nicht die Identität mit dem biochemischen Substrat eines Leibes, das sich schon innerhalb des Lebens ständig verändert, und auch nicht die bloße Extrapolation des irdischen Lebens meint, sondern bei aller durchgehaltenen Identität einer individuellen Person mit ihrer unverwechselbaren Geschichte (Leiblichkeit) auch eine Transformation und Verwandlung (Auferstehung) beschreiben will²⁶⁵. Aus diesem Grunde äußert sich Paulus in seinem großen Auferstehungskapitel 1 Kor 15 sehr zurückhaltend über die Existenzweise der Auferstehung (1 Kor 15,35–58). Deshalb ist es auch schwierig zu sagen, was damals genau passiert ist. Die historisch ehrliche Auskunft dazu ist, dass wir dies nicht wissen. Ob die Auferstehung Jesu grundsätzlich fotografierbar war, berichten die Texte nicht. Historisch wissen wir von Berichten über Erscheinungen des Auferstandenen und von der Überzeugung der frühen Jünger Gemeinde, dass Jesus tatsächlich auferstanden sei (Osterglaube). Wie ist dieser Osterglaube genetisch zu erklären? Worin liegt der Grund des Osterglaubens, dass der Mensch Jesus alle menschlichen Kategorien sprengt? Anders

261 Vgl. das Synodenpapier „Unsere Hoffnung“ Teil I, Nr. 3.

262 Pannenberg, Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie (Anm. 178), 324–328.

263 Kritisch zu neueren Sensationsberichten: Rainer Riesner, Wurden in Jerusalem die Särge Jesu und seiner Familie gefunden?, in: BiKi 51 (1996) 133–137.

264 Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 322–338.

265 Jacob Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986. Zum hebräischen Hintergrund: Günter Stemberger, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. – 100 n. Chr.) (AnBib 56), Rom 1972; George W. E. Nickelsburg Jr., Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism (HThS 26), Cambridge 1972.

gefragt: Wo kommt die Gleichung Röm 10,9 zu ihrer Legitimation? Dazu gibt es in der Theologie zwei Antwortrichtungen. 1) Die traditionelle These begründet den Osterglauben in den Ostererfahrungen der Jünger. Das katastrophale Ende der Jüngerhoffnungen am Karfreitag bedurfte eines „Etwas“, nämlich der Auferstehung Jesu, um ihren Glauben auf einen neuen Grund stellen zu können. Aufgrund der Christusvisionen haben die Jünger den irdischen Jesus im Licht des auferstandenen Kyrios gedeutet. Sie haben begriffen, dass er der Kyrios ist, weil er auferweckt wurde. Der Grund des Osterglaubens ist also nachösterlich; er liegt in den Christuserscheinungen²⁶⁶. 2) Seit etwa 1977 vertritt Hansjürgen Verweyen (zeitweise im Verbund mit einigen anderen Autoren²⁶⁷) die Meinung, dass der irdische Jesus, d.h. seine Botschaft

266 Ein Beispiel für diese Position: Anton Vögtle, in: ders. – Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* (Anm. 240), 27. Sie findet sich auch in dem Dokument „Bibel und Christologie“ (1983) der päpstlichen Bibelkommission. Text: *Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission*, hrsg. und übersetzt v. Paul-Gerhard Müller, Stuttgart 1987, 127. 129: „a) Obwohl die Jünger Jesu seit langem ‚an ihn geglaubt hatten‘, blieb ihr Glaube doch zu Jesu Lebzeiten recht unvollkommen. Durch seinen Tod wurde er nach dem Zeugnis aller Evangelien sogar stark erschüttert. Als aber Gott dem Auferstandenen die Gnade verlieh, sich den Seinen zu zeigen (Apg 10,41f.; vgl. 1,3; Joh 20,19–29), wurde ihr Glaube vollständiger und klarer. Die Erscheinungen, durch die sich Jesus ‚durch viele Beweise als Lebender erwies‘ (Apg 1,3), waren von seinen Jüngern nicht erwartet worden, wenn sie auch jetzt ‚ohne Zögern die Wahrheit seiner Auferstehung annahmen‘ (hl. Papst Leo, *Sermo* 61, 4; vgl. Mt 18,27; Lk 24,11). Aber diese Erscheinungen führten sie zur Anerkennung, dass ‚der Herr wahrhaft auferstanden ist‘ (Lk 24,43). ...

b) Diese ‚Manifestationen‘ (Apg 10,40f; Mk 16,12–14) erhellen zugleich den Sinn der Ereignisse, die sich als Folge der Auferstehung aus den Toten darstellten, nämlich die Gabe des Heiligen Geistes am Abend des Ostertages (Joh 20,22), die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Jünger an Pfingsten (Apg 2,16–21,33), die ‚im Namen Jesu‘ gewirkten Heilungen (Apg 3,6 u. ö.). Von diesem Zeitpunkt an hatte der apostolische Glaube nicht nur das Gottesreich, dessen Kommen Jesus verkündigt hatte (Mk 1,15), als Mittelpunkt, sondern auch die Person Jesu selbst, in der dieses Reich seinen Anfang genommen hatte (vgl. Apg 8,12; 19,8 u. ö.). Jesus, wie sie ihn vor seinem Tod gekannt hatten und wie er durch seine Auferstehung aus den Toten in seine Herrlichkeit eingetreten ist (Lk 24,26; Apg 2,36).“

267 Verweyen nennt etwa Rudolf Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, in: *ThQ* 153 (1973) 201–228. 270–283. Vgl. Hans-Willi Winden, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion (DiTh 12)*, Frankfurt 1982. Verweyens Position findet sich z.B. in: Hansjürgen Verweyen, *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*, in: *ZKTh* 103 (1981) 426–445. Die These lautet (ebd., 429; dort hervorgehoben): „Der Osterglaube wurde nicht erst Ostern, sondern schon während des Lebens des irdischen Jesus hinreichend begründet.“ Unter dem Begriff „Osterglaube“ versteht er „die abschließende und endgültige Entscheidung über Jesus im Hinblick auf das, wodurch sich der christliche Glaube von allen anderen Glauben unterscheiden läßt, d.i. der Überstieg über alles Menschliche in diesem Menschen Jesus – wie immer man dies formulieren mag und wie es wohl

und sein Leben einschließlich seines Sterbens (d.h. der konkreten Weise, wie er sein Sterben am Kreuz durchlitt), der eigentliche Grund des Osterglaubens war. Die Jünger haben in dieser Sicht also schon während des Lebens des irdischen Jesus die Gleichung Röm 10,9 vollzogen. Die Ostererscheinungen sind demzufolge eher sekundär und auch gar nicht so wichtig. Eine breite Zustimmung hat Verweyen mit dieser These allerdings nicht gefunden.

4.3. Texte

Die Aussagen des Koran zur Geburt Jesu, zu seinem Tod und zu seiner Botschaft

Der Koran. Übersetzung v. Rudi Paret, Stuttgart 192004:

Sure 3,45-48:

„(Damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist! Er wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahestehen. Und er wird (schon als Kind) in der Wiege zu den Leuten sprechen, und (auch später) als Erwachsener, und (wird) einer von den Rechtschaffenen (sein).‘ Sie sagte: ‚Herr! Wie sollte ich ein Kind bekommen, wo mich (noch) kein Mann (w. Mensch) berührt hat?‘. Er (d.h. der Engel der Verkündigung, oder Gott?) sagte: ‚Das ist Gottes Art (zu handeln). Er schafft, was er will. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie. Und er wird ihn die Schrift, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehren.‘“

am prägnantesten mit der Formel: ‚Jesus: Wahrer Gott und wahrer Mensch‘ zum Ausdruck gebracht ist“ (ebd., 429f). Zu ihm (mit Angabe weiterer relevanter Veröffentlichungen Verweyens): Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 442–463 (mit einer Gegenkritik Kesslers); Joseph J. Smith, Hansjürgen Verweyen and the Ground of Easter Faith, in: Landas. Journal of Loyola School of Theology 8 (1994) 147–181.

Sure 4,155-159:

„Und weil sie ihre Verpflichtung brachen und nicht an die Zeichen Gottes glaubten und unberechtigterweise die Propheten töteten und sagten: ‚Unser Herz ist unbeschnitten‘ – aber nein, Gott hat es ihnen (zur Strafe) für ihren Unglauben versiegelt, weshalb sie nur wenig glauben (oder: nur wenige von ihnen gläubig sind) –, und weil sie ungläubig waren und gegen Maria eine gewaltige Verleumdung (oder: Schandbarkeit) vorbrachten (w. aussagten), und (weil sie) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so dass sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten). Und diejenigen, die über ihn (oder: darüber) uneins sind, sind im Zweifel über ihn (oder: darüber). Sie haben kein Wissen über ihn (oder: darüber), gehen vielmehr Vermutungen nach. Und sie haben ihn nicht mit Gewissheit getötet (d.h. sie können nicht mit Gewissheit sagen, dass sie ihn getötet haben). Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Gott ist mächtig und weise. Und es gibt keinen von den Leuten der Schrift, der nicht (auch) vor seinem (d.h. Jesu) Tod (der erst am Ende aller Tage eintreten wird) an ihn glauben würde. Und am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein.“

Sure 4,171f:

„Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seinen Gesandten und sagt nicht (von Gott, dass er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.“

Sure 5,72-75:

„Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria, Christus hat (ja selber gesagt: ‚Ihr Kinder Israels! Dienet Gott, meinem und eurem Herrn! Wer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt, dem hat Gott (von vornherein) den Eingang in das Paradies versagt (w. das Paradies verboten). Das Höllenfeuer wird ihn (dereinst) aufnehmen. Und die Frevler haben (dann) keine Helfer. Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist einer von dreien.‘ Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie mit dem, was sie (da) sagen, nicht aufhören (haben sie nichts Gutes zu erwarten). Diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, wird (dereinst) eine schmerzhaftige Strafe treffen. Wollen sie sich denn nicht (reumütig) Gott wieder zuwenden und ihn um Vergebung bitten? Gott ist (ja) barmherzig und bereit zu vergeben. Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter. Vor ihm hat es schon (andere) Gesandte gegeben. Und seine Mutter ist eine Wahrhaftige (?). Sie pflegten (als sie noch auf der Erde weilten, wie gewöhnliche Sterbliche) Speise zu sich zu nehmen. Sieh, wie wir ihnen (d.h. den Christen, die diese falschen Ansichten vertreten) die Verse (w. Zeichen) klar machen! Und dann sieh, wie verschroben sie sind (so dass sie trotz aller Belehrung kein Einsehen haben)!“

Zur Beweisbarkeit der Auferstehung

Thomas von Aquin

Thomas von Aquin, Summa theologiae III 55, 5, in: Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologia (Die deutsche Thomas-Ausgabe 28), hrsg. v. der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Bd. 28., kommentiert v. Adolf Hoffmann, Graz 1956, 244-248:

„5. Artikel

Mußte Christus die Wahrheit der Auferstehung durch Beweise dartun?

1. Ambrosius²⁶⁸ sagt: ‚Wo es sich um den Glauben handelt, laß Beweise beiseite.‘ Bei der Auferstehung Christi aber handelt es sich um den Glauben. Also haben Beweise hier keinen Platz.

2. Gregor²⁶⁹ sagt: ‚Der Glaube ist nicht verdienstlich, wenn die menschliche Vernunft Beweise dazu liefert.‘ Christus aber stand es nicht an, den Verdienst des Glaubens aufzuheben. Also kam es Ihm nicht zu, die Auferstehung zu beweisen.

3. Christus kam in die Welt, damit durch Ihn die Menschen die Seligkeit erlangten; nach Joh 10,10: ‚Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und sie sollen es in Fülle haben.‘ Aber solcher Aufwand von Beweisen scheint vor der menschlichen Seligkeit ein Hindernis aufzurichten: denn Joh 20,29 heißt es aus dem Munde des Herrn: ‚Selig, die nicht sahen und doch glaubten.‘ Also scheint es, dass Christus Seine Auferstehung nicht durch irgendwelche Beweise zu offenbaren brauchte.

Andererseits heißt es Apg 1,3: ‚Christus erschien Seinen Jüngern vierzig Tage lang unter vielerlei Beweisen, wobei Er über das Reich Gottes sprach.‘

Antwort: Von ‚Beweis‘ spricht man in doppeltem Sinne. Manchmal heißt ‚Beweis‘ jeder ‚Grund, der einer zweifelhaften Sache Zuverlässigkeit verleiht‘ (Cicero²⁷⁰). Manchmal aber ist Beweis irgendein sinnfälliges Zeichen, das man beibringt, um eine (verborgene) Wahrheit kenntlich zu machen. So gebraucht auch Aristoteles²⁷¹ in seinen Büchern bisweilen das Wort ‚Beweis‘. Nimmt man ‚Beweis‘ im ersten Sinne, dann hat Christus den Jüngern Seine Auferstehung nicht bewiesen. Denn eine solche Beweisführung geht aus irgendwelchen Ursätzen hervor. Wenn diese den Jüngern nicht bekannt waren, hätte Er ihnen dadurch nichts klar gemacht; denn aus Unbekanntem kann man nichts bekannt machen. Wenn sie ihnen aber bekannt waren,

268 De fide 1,13 (PL 16, 548B).

269 In Ev. lib. 2 hom. 26 (PL 76, 1197C).

270 Top. c. 2. Vgl. Boethius, In Top. Cicer., lib 1 Ut igitur earum rerum (PL 64, 1048B).

271 Anal. prior. 2, 27 = 70 b 2; Rhet. 1, 2 = 1357 b 4.

dann überstiegen sie nicht die menschliche Vernunft. Damit wären sie aber nicht wirksam für den Aufbau des Auferstehungsglaubens, da dieser die menschliche Vernunft übersteigt. Die Ursätze müssen nämlich aus derselben Gattung genommen sein (Aristoteles²⁷²) – Er bewies ihnen Seine Auferstehung aber durch das Ansehen der Heiligen Schrift, die die Grundlage des Glaubens bildet, da Er sagte: ‚Alles muss sich erfüllen, was im Gesetz, in den Psalmen und in den Propheten über Mich geschrieben steht‘ (Lk 24,44).

Wenn man ‚Beweis‘ aber im zweiten Sinne nimmt, dann hat Christus seine Auferstehung durch Beweise dargelegt, sofern er sich durch offensichtliche Zeichen als wirklich auferstanden darstellte. Daher setzt auch das Griechische, wo wir (die Vulgata) haben: ‚Durch vielerlei Beweise – argumenta‘, an Stelle von argumentum tekmerion, das ist ein ‚offenbares Zeichen (das die Kraft hat,) etwas zu beweisen.‘

Diese Zeichen der Auferstehung hat Christus Seinen Jüngern aus zweierlei Gründen gegeben. Erstens nämlich, weil ihre Herzen nicht dafür bereit waren, ohne weiteres den Glauben an die Auferstehung anzunehmen. Deshalb sagt Er zu ihnen: ‚Ihr Unverständigen, wie seid ihr doch so schwerfällig, um das zu glauben‘ (Lk 24,25). Und nach Mk 16,14 ‚schalt Er ihren Unglauben und ihre Herzenshärte. – Zweitens, um durch solche Zeichen ihr Zeugnis wirkräftiger zu machen; nach 1 Joh 1,1: ‚Was wir gesehen und gehört haben und was unsere Hände berührt haben, das bezeugen wir.‘

Zu 1. Ambrosius spricht dort von Beweisen, die in der menschlichen Vernunft gründen. Diese sind unwirksam für das, was bei Glaubensdingen darzulegen ist (Antw.).

Zu 2. Das Verdienst des Glaubens ergibt sich daraus, dass der Mensch auf Gottes Geheiß hin das glaubt, was er nicht sieht. Darum schließt nur *der* Beweisgrund das Verdienst aus, der durch Wissen sehen läßt, was zu glauben vorgelegt wird. Und das tut der eigentliche Beweisgrund. Solche Beweise aber hat Christus nicht angeführt, um Seine Auferstehung darzutun.

272 Anal. post. 1, 7 = 75 a 38.

Zu 3. Das Verdienst der Seligkeit, das der Glaube verursacht, wird nur dann ganz ausgeschlossen, wenn der Mensch nur glauben will, was er sieht (zu 2). Dadurch aber, dass jemand das, was er nicht sieht, auf einige sichtbare Zeichen hin glaubt, werden der Glaube und dessen Verdienst nicht ganz aufgehoben. So sah auch Thomas, dem Christus sagte: ‚Weil du mich gesehen hast, deshalb glaubst du‘ (Joh 20,29), das eine und glaubte das andere²⁷³. Er sah (nämlich) die Wunden und glaubte Gott. Allerdings ist der Glaube vollkommener, wenn er solche Glaubensstützen nicht sucht. Deshalb sagt der Herr, um den mangelhaften Glauben bei einigen zu rügen: ‚Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht‘ (Joh 4,48). Unter diesem Gesichtspunkt kann man es also verstehen, dass die, die so bereitwilligen Herzens sind und Gott, auch ohne Zeichen zu sehen, glauben, selig sind im Vergleich zu denen, die nur glauben, wenn sie solche sehen.“

Zur Historizität Jesu

Ernst Bloch

Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1973, 1482. 1485. 1486f:

„Zu einem Kind, das im Stalle geboren, wird gebetet. Näher, niedriger, heimlicher kann kein Blick in die Höhe umgebrochen werden. Zugleich ist der Stall wahr, eine so geringe Herkunft des Stifters wird nicht erfunden. Sage macht keine Elendsmalerei und sicher keine, die sich durch ein ganzes Leben fortsetzt. Der Stall, der Zimmermannssohn, der Schwärmer unter kleinen Leuten, der Galgen am Ende, das ist aus geschichtlichem Stoff, nicht aus dem goldenen, den die Sage liebt. ...

Und schließlich noch mehr als Stallgeburt und Tod am Galgen weist die *Personwirkung* Christi auf seine Jünger Wirklichkeit aus. Wäre Jesus erdichtet, wäre seine Person erst nachträglich in den Mythos interpoliert worden, so wären die früheren Evangelien phantasievoll-spekulativ und erst die späteren historisierend; gerade das Gegenteil ist aber der Fall. ...

273 Vgl. Gregor d. Gr., aaO. (PL 76, 1202A).

Das letzte bange Abendmahl, die Verzweiflung in Gethsemane, die Verlassenheit am Kreuz und ihr Ausruf: sie stimmen mit keiner Legende des Messias zusammen, auch nicht mit der des leidenden Messias. Dieser hätte nicht die Agonie des Zweifels durchlebt, er hätte, wie so viele spätere Märtyrer, ein Erfüllungsgefühl aus dem Leiden geschöpft. Auch gerade die gnostisch-doketische Auflösung Christi in puren Logos, Licht, Leben und andere Hypostase, die im Johannesevangelium nur beginnen möchte, wäre zweifellos voll gelungen ohne den geschichtlich-realen Widerstand, den die Person Christi zeigt; ein Vegetationsgott hätte diesen Widerstand nicht geleistet. So lebt *christlicher Glaube wie keiner von der geschichtlichen Realität seines Stifters*, er ist wesentlich Nachfolge eines Wandels, nicht eines Kultbildes und seiner Gnosis. Diese reale Erinnerung wirkte über die Jahrhunderte hinweg: Nachfolge Christi war auch bei noch so großer Verinnerlichung und Spiritualisierung primär eine historische und dann erst eine metaphysische Erfahrung.“

Das Jesusbild Mahatma Gandhis (1869-1949)

Texte in: Stanley J. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien, Stuttgart 1970, 96f:

„Ich betrachte Jesus als einen großen Lehrer der Menschheit, aber ich sehe ihn nicht als den eingeborenen Sohn Gottes an ... Jesus kam der Vollkommenheit so nahe wie möglich. Aber wer sagen wollte, er sei vollkommen, der leugnet, dass Gott höher steht als der Mensch.“

„Viele Jahre hindurch habe ich Jesus von Nazareth als einen der machtvollen Lehrer der Welt betrachtet ... Ich darf sagen, Jesus nimmt in meinem Herzen den Platz eines der großen Lehrer ein, die auf mein Leben beträchtlich eingewirkt haben.“

„Ich darf sagen, der historische Jesus hat mich nie beschäftigt. Es würde mich nicht einmal kümmern, wenn jemand nachgewiesen hätte, dass ein Mensch mit Namen Jesus nie gelebt habe, und dass das, was in den Evangelien erzählt wird, vom Schreiber kraft seiner Einbildung erdichtet worden sei. Die Bergpredigt bleibt für mich dennoch immer wahr.“

6. Das Offenbarungs- und Glaubensverständnis in der Theologiegeschichte bis in das 19. Jahrhundert

Der Inhalt, den der Begriff „Glaube“ in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte erhält, erklärt sich durch die christliche Frontstellung gegen die „Gnosis“ bzw. den „Gnostizismus“. Was ist die „Gnosis“? Das griechische Wort „Gnosis“ heißt „Erkennen, Kenntnis“. Mit Gnosis bzw. Gnostizismus bezeichnet man eine religiös-philosophische Strömung in den ersten Jahrhunderten nach Christus, die eine Mischung aus griechischen (Platon und Neuplatonismus), jüdischen (etwa die jüdische Apokalyptik) und christlichen Motiven darstellt und zwei- bis dreihundert Jahre der große Gegner des frühen Christentums war. Besonders in den Paulusbriefen und im johanneischen Corpus zeigt sich diese Gegnerschaft. Viele Thesen dieser neutestamentlichen Schriften sind ein Widerspruch gegen gnostische Positionen. Die Begriffe „Gnostiker“ bzw. „Gnosis“ sind im 2. und 3. Jahrhundert auch in der frühchristlichen Literatur durchaus geläufig. Die konkrete heutige Zuweisung und Kategorisierung bestimmter Personen und Systeme unter den Obertitel „Gnosis“ ist allerdings notorisch bei verschiedenen Autoren sehr unterschiedlich, so dass 1966 auf einem wissenschaftlichen Kolloquium in Messina eine Sprachregelung vorgeschlagen wurde, die zumindest heuristisch sinnvoll ist¹. „Gnosis“ ist demzufolge das Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite von Eingeweihten reserviert ist. „Gnostizismus“ bezeichnet eine Gruppe von religiös-philosophischen Systemen des 2. und 3. Jahrhunderts, denen es um diese „Gnosis“ geht. Folgende Züge sind allen diesen in sich sehr heterogenen Systemen grundsätzlich gemeinsam²: Der geistige Kern des Menschen („pneuma“) wird als Teil einer göttlichen Substanz begriffen. Durch schicksalhafte Verstrickung ist dieser Kern in der Materie gefangen oder durch einen „Sündenfall“ in materieller Körperlichkeit gefesselt und kann nur durch die

1 Clemens Schulten, Gnosis, Gnostizismus. II. Alte Kirche, in: LThK³ 4, 803–809, 804.

2 Marco S. Torini, Gnosis, Gnostizismus. I. Religionsgeschichtlich, in: LThK³ 4, 802f.

Erkenntnis seiner wahren Natur Erlösung finden. Die diesseitige Finsterniswelt ist in verschiedene Bereiche gegliedert und von bösen oder gottfremden Mächten („Archonten“) beherrscht. Das jenseitige Lichtreich, worin die gute, unerkennbare Gottheit residiert, steht der Finsterniswelt dualistisch gegenüber. Das pneumatische Selbst des Menschen muss sich aus dem doppelten Kerker der Welt und des Leibes retten. Den Anstoß dazu gibt gewöhnlich eine Mittlerfigur, die sich selber und das Pneuma des Menschen aus dieser Verstrickung in die Materie befreit. Die Erlösung besteht in der (meist geheimen) Kundgabe des archetypischen Mythos an die Jünger (etwa im Sinne einer geheimen Offenbarung). Dazu werden den Eingeweihten Passformeln oder bestimmte Wörter (Zauberformeln) mitgeteilt, die dem Selbst nach dem Tod den Aufstieg durch die von den Archonten beherrschten Zonen und Sphären bis in das jenseitige Lichtreich erlauben. Die Kenntnis (Gnosis) dieser Zusammenhänge, die dem Pneumatiker möglich ist, garantiert die Erlösung. Als Reaktion auf diese Behauptung der Gnostiker, sie hätten ein (ihnen unter Umständen unmittelbar von Jesus überliefertes) „Geheimwissen“ bzw. eine „Geheimlehre“, und selbst beeinflusst durch die große griechische Philosophie der Antike und insbesondere Platons beginnt nun bei den christlichen antignostischen bzw. antignostizistischen Autoren (vor allem Irenaeus von Lyon) und den großen alexandrinischen Theologen Klemens (gest. nach 215) und Origenes (ca. 185–253/254) eine Entwicklung, die man die Intellektualisierung oder die Hellenisierung des Christentums nennt. Irenaeus legt Wert auf den Öffentlichkeitscharakter bzw. die öffentliche Zugänglichkeit und Überprüfbarkeit der christlichen Offenbarung. Klemens von Alexandria schildert in seinen Hauptwerken (Protreptikos, Paidagogos und Stromateis) das Christentum als die Erfüllung der Intention der großen Philosophen und den in Christus inkarnierten „Logos“ als den von Gott stammenden „Pädagogen“, der die Menschen zur göttlichen Wahrheit führe. Das Christentum wird von diesen Autoren als die vollkommene oder wahre Gnosis dargestellt. Der (vollkommene) Christ ist etwa bei Klemens der „wahre Gnostiker“. Der Glaube ist dementsprechend ein immer tieferes Hineinwachsen in das Wissen und Verstehen von Gott und Mensch. Dies geschieht in der Belehrung durch Christus. Damit beginnt ein Verständnis von Offenbarung und Glauben, das das Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Menschen vorwiegend unter dem Aspekt der intellektuellen Unterweisung des Menschen begreift. Man hat dies das „instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis“ genannt.

6.1. Drei Modelle des Verständnisses von Offenbarung

Max Seckler hat vorgeschlagen, im Offenbarungsdenken idealtypisch drei Grundmodelle (Paradigmen) von Offenbarung zu unterscheiden³. Sie stehen in einem gewissen chronologischen Folgeverhältnis zueinander, schließen sich aber sachlich nicht aus. Wenn man will, kann man sie geradezu in einem hegelianisch-dialektischen Dreischritt und die dritte Form als Synthese der beiden ersten sehen. Den drei Modellen entsprechen jeweils spezifische geforderte Glaubensreaktionen des Menschen.

1) „Epiphanisches Offenbarungsverständnis“

Epiphanie (griechisch: Erscheinung) ist ein religionswissenschaftlicher Zentralbegriff, der das plötzlich eintretende und ebenso rasch wieder verschwindende Sichtbarwerden der Gottheit unter verschiedenerlei Anschauungsformen (im Sehen oder im Hören) bezeichnet. In der Bibel bedeutet Epiphanie den historisch greifbaren Einbruch des persönlichen Gottes in die Welt. Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869–1937), ein Schüler Friedrich Schleiermachers (1768–1834), bestimmt phänomenologisch als den Inhalt aller Religionen das „Heilige“⁴. In der späteren Fortführung der Diskussion vermeidet er aus einem evangelischen Ressentiment gegen Ethisierungen in der Religion das ethisch „vorbelastete“ Wort „das Heilige“ und spricht lieber vom „Numinosen“. Otto bestimmt als Momente des „Numinosen“ das „tremendum“ (= das Schauervolle), zu dem auch die Aspekte des Majestätischen, des rastlos Tätigen und des Mysteriums gehören, und das „fascinans“ (= das Anziehende, Faszinierende). Der Inhalt aller Religionen ist also ein „mysterium tremendum“ und „fascinans“ zur gleichen Zeit, ein schauervolles und zugleich faszinierendes Geheimnis. Es graut mich vor ihm und doch drängt es mich zu ihm hin. Diesem „Numinosem“ bzw. „Heiligem“ stellt er das „Profane“ gegenüber. „Fatum“ heißt im Lateinischen der heilige Bereich oder der Tempel; „pro-fatum“ ist dann der

3 Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, 41–61, 42–48.

4 Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917 u. ö.; ungekürzte Sonderausgabe: München 1979; vgl. Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957.

Bereich vor dem Tempel. Otto sagt nun, dass alle Religionen und auch das Christentum diese Unterscheidung zwischen „Heiligem“ (heiligen Orten, Zeiten, Personen usw.) und „Profanem“ (profanen Orten, Zeiten, Personen usw.) treffen. Das heißt aber, dass es dann zwei Bereiche gibt, nämlich einen Bereich, wo das „Numinos“-Göttliche erscheint, und einen Bereich, wo es dies nicht (mehr) tut. Man hat seit Beginn des 19. Jahrhunderts registriert, dass der Bereich, in dem „Numinos“-Göttliches erscheint, durch die Erkenntnisse etwa der Naturwissenschaften immer mehr zurücktritt. Das „Numinose“ werde immer mehr profaniert oder „säkularisiert“, bis „Numinoses“ schließlich gar nicht mehr notwendig und wirklich ist. Angesichts dieser Diagnose gab es nach dem Zweiten Weltkrieg Theologen wie Friedrich Gogarten, Johann Baptist Metz, Harvey Cox und Thomas Altizer, die, angeregt durch Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), im Widerspruch zu Otto behaupteten, diese Säkularisierung der Welt sei geradezu die Absicht des jüdisch-christlichen Gottesbildes („Säkularisierungsthese“). Der Schöpfungsbericht im AT zeige, dass eben alles geschaffen, d.h. profan, sei. Übrigens galten die ersten Christen ihrer religiösen Umwelt als „Atheisten“, da sie keine Tempel hatten und Gott nicht in bildlichen Darstellungen anbeteten. Die Konsequenz war dann allerdings, dass man Gott als eigenständige Person überhaupt nicht mehr in der Welt orten kann⁵. Geistesgeschichtlich wirkt hier eine Vorstellung der Aufklärung weiter. Der in der Aufklärung einflussreiche Deismus erklärt, dass der einzige Beitrag Gottes zum heutigen Funktionieren der Welt die Schöpfung einschließlich der ethischen Gebote sei (Stichwort: „Uhrmachergott“).

Unabhängig von dieser Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Kategorie Ottos scheint der Begriff des „Heiligen“ bzw. des „Numinosen“ tatsächlich eine Grunddimension der Religionen zu beschreiben. „Das Heilige, das Göttliche, der Gott zeigt sich, seine Macht, seinen Willen, seine Nähe, seinen Zorn, seine Heilmacht auf vielfache, teils paradigmatisch festgelegte, teils auch überraschend neue Weisen in seinen Epiphanien, und der Mensch sucht und erfährt in diesen Erfahrungen Weisung und Führung.“⁶,

5 Vgl. Ulrich Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg 1980. Kritisch zu dieser These und überhaupt zum Begriff der „Säkularisierung“: Thomas Luckmann, Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn 1981, 161–173; vgl. Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003. Umfassend: Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen v. Joachim Schulte Frankfurt 2009 (englisch: A Secular Age 2007).

6 Seckler, Der Begriff der Offenbarung (Anm. 3), 43.

Gott „erscheint“ also (Epiphanie bzw. im Christentum spezifiziert als Theophanie oder Christophanie), vielfach auf vertraute, den Menschen bekannte und sogar von ihnen erwartete Weise⁷. Nur selten fallen diese Epiphanien überraschend aus dem vorgegebenen Traditionsrahmen. Entscheidend ist, dass in diesem Modell Gott ganz unmittelbar erfahren wird. Es geht nicht um theoretische Belehrung, um die Übermittlung von Wahrheiten über das Mysterium des Seins oder Gottes; es geht ganz existenziell um die Erfahrung der Anwesenheit Gottes. Gott (oder das Transzendente) ist einfach da. Beispiele dafür geben 1 Kön 19,9–12, das „Erscheinen“ Gottes vor Elija im „verschwebenden Schweigen“, oder Joh 1,14, das Erscheinen der „Herrlichkeit“ („doxa“, AT: „kabod“) des Göttlichen. Die Antwort des Menschen ist Erstaunen, Erschrecken, Anbeten ... Kennzeichnend für dieses Grundmodell in all seinen möglichen Varianten, zu denen z.B. die spezifisch christliche Kategorie der „Epiphanie“ Gottes bzw. Christi *in der Geschichte* gehört⁸, ist der Akzent, der auf die Erfahrung der lebendigen Gegenwart des Göttlichen/Gottes gelegt wird. Das ist in etwa auch die Vorstellung der mystischen „visio beatifica“. „Heil“ für die Erlösten heißt einfach, vor Gott zu sein, ihn sehen zu dürfen.

2) „Instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis“

Quasi „reine“ Epiphanien Gottes, ohne Erläuterungen und Kundgabe seines Willens, sind in der Bibel selten. Natürlich ist der Zweck von Offenbarung Erkenntnis Gottes – und das funktioniert eindeutig nur durch Sprache. Auf diesen Aspekt des Intellektuellen, Kognitiven und Doktrinalen im Offenbarungsgeschehen hebt das zweite Grundmodell von Offenbarung ab. Im offiziellen Islam (im Unterschied zur muslimischen Mystik) ist es das vorherrschende. Offenbarung wird verstanden als Mitteilung einer Information, einer Botschaft, einer Weisung. Gott spricht die Menschen persönlich oder durch Boten (Engel, Propheten usw.) an und teilt ihnen in satzhafter Weise etwas mit, das für die Menschen heilsrelevant ist. Zum Beispiel offenbart

7 Bis ins Mittelalter (und sogar vereinzelt noch heute) gab (und gibt) es für solche Erscheinungen vorgegebene Muster. Vgl. ganz analog das Muster der Marienerscheinungen im Frankreich des 19. Jahrhunderts: eine junge Frau, in blauer oder weißer Gewandung, schön, lächelnd oder weinend usw.!

8 Ein Klassiker: Karl Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearb. v. Johann B. Metz, München (1963) 1985. Allgemein: Gisbert Greshake, Epiphanie in Geschichte, in: Epiphanie des Heils, hrsg. v. Gerhard Oberhammer, Wien 1982, 161–177.

Gott in Ex 3,14f dem Mose seinen Namen und gibt ihm zugleich auch einen Auftrag. Andere Beispiele sind im AT die Mitteilung des Dekalogs an Mose (Ex 20,1-17; Dtn 5,6-21) oder im NT die Bergpredigt Jesu (Mt 5-7). Die Reaktion des Menschen auf diese Mitteilung ist glaubende Annahme, Gehorsam, die Übernahme des Zeugendienstes. Dieses Modell zeigt sich in den Prophetenbüchern und wird im frühen Christentum über das Mittelalter bis in die Neuscholastik zur bestimmenden Kategorie, wenn über Offenbarung reflektiert wird. Da es die Folie ist, auf die sich die Aufklärung kritisch bezieht, und da es in der Dogmatischen Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Vaticanum I dominiert und in der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ des Vaticanum II immer noch gegenwärtig ist, sollen im nächsten Abschnitt seine Genese und seine Intentionen ausführlicher beschrieben werden.

3) „Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes“

Max Seckler, der dieses Grundmodell auch als „kommunikationstheoretisch-partizipativ“ bezeichnet, sieht es systematisch dargestellt in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ des Vaticanum II. Im Grunde ist es eine Synthese der beiden bisher genannten Modelle. Gott erscheint den Menschen, spricht zu ihnen, aber er tut dies, indem er sich selbst zeigt. Anders ausgedrückt: Gott gibt in der Offenbarung seiner selbst in Jesus Christus Anteil an sich selbst, an den Gaben Gottes, an der „Basileia“ Gottes. Die Schlüsselbegriffe dieses Modells lauten „Selbstoffenbarung“ und „Selbstmitteilung“ Gottes. Offenbarung vermittelt hier nicht ein kognitives Wissen vom Heil, sondern ist präzise die Verwirklichung dieses Heils. In der johanneischen Theologie finden sich zahlreiche Belege für dieses Offenbarungsverständnis (vgl. die „Ich bin“-Aussagen dieses Evangeliums: Ich bin ... der Weg, die Wahrheit, das Leben, das Brot, die Quelle usw.). Die „Basileia“-Verkündigung *und* die sie ausdrückenden Mahlgemeinschaften Jesu in den Evangelien artikulieren dieses Modell. Jesus tritt nicht nur als Lehrer von Gleichnissen auf, sondern er gibt in den Mahlgemeinschaften mit den Sündern Einblick in das Wesen Gottes. Die Antwort des Menschen ist das Eintreten in diesen Dialog, die Feier der Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen, die von Gott so angesprochen werden, das neue

Leben der Gnade. Systemprägend für die christliche Theologie wurde dieses Modell im Deutschen Idealismus⁹ und in dessen Gefolge etwa bei Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854)¹⁰.

6.2. Herkunft und Herrschaft des instruktionstheoretischen Modells

Die gnostizistischen Autoren (in einer Vielzahl von Sekten) behaupteten, sie besäßen eine „Geheimlehre“. Diese „Geheimlehre“ sei den Menschen insgesamt überhaupt nicht und selbst in ihren eigenen Kreisen vollständig nur einer Elite (den „Pneumatikern“) bekannt. Während die gnostizistischen Bewegungen die höhere „Gnosis“ nur diesen Pneumatikern vorbehalten, wobei sich die anderen Menschen mit einem mehr oder weniger unreflektierten Glauben begnügen müssen, betonen die frühen antignostizistischen christlichen Autoren das Erkennen und die Tätigkeit der Vernunft im Hören auf Jesus, der die ganze Menschheit belehrt, als die Basis des Glaubens. Die christliche Gegenposition bedient sich dazu einer doppelten Argumentation. Zum einen sei die christliche Lehre öffentlich, d.h. von jedem Menschen überprüfbar (z.B. an den für alle zugänglichen Orten der apostolischen Verkündigung, konkret an den „sedes apostolicae“, an denen die Apostel und ihre Schüler gewirkt hätten). In der Konsequenz führt das dann (bis ins 4. Jahrhundert) zu einem Kanon von 27 festgelegten Schriften im NT¹¹. Zum anderen erscheint (mittels der Vorstellung des „Logos“ bei Irenaeus) der Gedanke, dass auch im Menschen, der noch keine ausdrückliche Offenbarung Gottes erhalten hat, (anfänglich) Spuren der göttlichen Wahrheit zu finden sind, die Anknüpfungspunkte für die christliche Verkündigung darstellen. Die Vernunft ist also nicht belanglos für den Glauben. Origenes hält das gegen Kelsos fest: Es ist „auch nach Überzeugung der Schrift weitaus besser, mit Vernunft und Weisheit den Lehrsätzen zuzustimmen als nur mit einfachem Glauben“¹².

9 Josef Mader, *Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Münster 2000.

10 Vgl. Karl-Heinz Menke, Art. Selbstmitteilung, in: LThK³ 9, 425f.

11 Zur Kanonbildung des NT: Kern – Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, 57f.

12 Origenes, *Contra Celsum* 1, 13. Zitiert (mit einer etwas anderen Übersetzung) bei Peter Neuner, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis* (Anm. 47; Kap.

Die Fehlübersetzung von Jes 7,9b (in der Einheitsübersetzung: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“) in der Prae-Vulgata mit „nisi credideritis, non intelligetis“ (wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht zur Einsicht gelangen), die in der Patristik eine wichtige Rolle spielte, verstärkt den hier sich zeigenden Trend, den Glauben als ein Geschehen zu deuten, das eine bedeutsame intellektuell-kognitive Komponente hat. In der Suche nach dem Inhalt des Glaubens entsteht also in antignostizistischer Perspektive die „regula fidei“ bzw. der „Kanon“ des Glaubens, d.h. ein fester Kodex satzhafter Lehre etwa in den Glaubenssymbola, deren Authentizität z.B. bei Irenaeus durch die apostolische Sukzession (eine überprüfbare Kette von Amtsträgern garantiert die Identität der Lehre seit der Zeit der Apostel) abgesichert ist. In der alexandrini-schen Theologie (Klemens von Alexandria) besteht das Heil nicht darin, dass der Mensch sich gleichsam vor dem Angesicht Gottes aufhält und dort vor ihm spielt wie die alttestamentliche Weisheit, sondern das Heil ist die intellektuelle Schau der durch Offenbarung vermittelten intelligiblen Welt. Heil ist also intellektuelle Freude an der Wahrheit. Da steckt natürlich die platonische Idee dahinter, dass die eigentliche Heimat des Menschen nicht diese irdische Schattenwirklichkeit ist, sondern das ewige Reich der intelligiblen Ideen. Die „Visio“, das Sehen Gottes, ist eine Sache des Verstandes. Für Origenes war diese Kenntnissnahme ein Aufschlüsseln des menschlichen Wesens. Ich übernehme die mir gegebene Information und freue mich daran, weil sie genau die Antwort auf meine Fragen ist.

Eine weitere wichtige Weichenstellung geschieht bei Augustinus (354–430). Er unterscheidet zwischen dem Inhalt, der „fides quae“, die in Sätzen und Bekenntnisformeln gefasst ist, und der „fides qua“, dem subjektiven Akt und Vollzug des Glaubens. Damit wird eine ganz entscheidende und einschneidende Spur gelegt. Der Glaubensinhalt erscheint als ein festes System von Sätzen, nämlich Geboten und Worten Jesu, Aussagen der Bibel, Glaubensbekenntnissen und Dogmen. Diese Sätze bilden das „depositum fidei“, das Depot oder Magazin bzw. die niedergelegte Sammlung des Glaubens. Nun entsteht aber ein Problem. Wie komme ich zur Annahme des Glaubensinhaltes, d.h. dieser Sammlung von Sätzen? Die Antwort, die Augustinus gibt, gründet in seiner eigenen Biographie und in seiner Erkenntnistheorie¹³. Der entscheidende Mittler des Glaubens und der Glaubenserkenntnis ist Jesus Christus.

2), 26.

13 Vgl. dazu Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 60–66.

Er ist der innere Lehrer, der in jedem Menschen die Offenbarung und die Einsicht wirkt¹⁴. Angestoßen wird dieser Prozess durch die Heilige Schrift, die die Weltgeschichte auf Christus hin auslegt und in der Jesus Christus ebenfalls gegenwärtig ist¹⁵. Der Resonanzboden und die Instanz des inneren Christus bestätigt die Autorität des in der Schrift von außen kommenden Christus¹⁶: „So hat das Wort im Evangelium durch Vermittlung des Fleisches gesagt, und das ertönte äußerlich in den Ohren der Menschen, damit man es glaube und es innen in sich suche und es finde in der ewig feststehenden Wahrheit, dort, wo alle Schüler der gute und einzige Meister belehrt.“ Die Autorität Christi ist aber auch in der Kirche gegenwärtig. So kann Augustinus den Satz wagen¹⁷: „Ich würde selbst dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewöge.“ Bei Augustinus ist diese äußerliche Autorität durchaus nicht auf blinden Gehorsam hin ausgerichtet. Zum einen findet sie ihre Bestätigungsinstanz im inneren Christus, zum anderen schaltet der Glaubensakt nicht die durch das Denken und die Vernunft vermittelte freie Zustimmung des Menschen aus, sondern fordert sie¹⁸: „Glauben ist nichts anderes als mit Zustimmung denken.“

Die Spur, den Glauben auf Sätze zu beziehen und ihn als Akt des erkennenden Intellekts zu begreifen, wird im Mittelalter verstärkt durch die Autorität des Anselm von Canterbury (1033/1034–1109), der die Hinordnung des Glaubens auf die Erkenntnis in die bekannte Formel fasst: „credo ut intelligam“ und sie damit zum theologischen Programm erhebt¹⁹. Das klassische Motto, das er der Theologie gibt, ist die Rede von der „fides quaerens intellectum“, vom Glauben, der eine Einsicht in seinen Inhalt und seinen Akt sucht. „Fides quaerens intellectum“ war der ursprüngliche Titel des „Prosligion“, einer seiner Hauptschriften. Das epochale Schlüsselwort dieser Zeit ist der „intellectus fidei“²⁰. Das hat für die Darstellung des Glaubens

14 „Nisi ergo revelet ille qui intus est, quod dico, quod loquor?“ (Tract. in Ioan. 26, 7: CChr 36, 263); „Intelligamus, fratres, intelligamus, et hoc in nobis Dominus faciet ut intelligamus“ (ebd., 85, 3: CChr 36, 539).

15 Vgl. ebd., 30, 1: CChr 36, 289.

16 Confessiones XI 8: CSEL 33, 287.

17 Augustinus, Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti 5, 6: PL 42, 176: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.“

18 Augustinus, De praedestinatione 2, 5: PL 44, 963; „... credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare“.

19 Gerhard Larcher, Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, 231–241, 233–235.

20 Ebd., 233.

die Konsequenz, für die Alois Grillmeier die Formel „vom Symbolum zur Summa“ geprägt hat²¹, vom Bekennen des Glaubens zur systematisierenden Gesamtschau. Im Hochmittelalter entwickeln sich dann zwei charakteristische Denkrichtungen. Die franziskanische Theologie, für die Bonaventura (ca. 1217–1274) steht (und die sich immer noch auf Augustinus bezieht), begreift Christus als den hermeneutischen Schlüssel der Schöpfung, der (Heils-)Geschichte und des Menschen selbst. Deswegen legt sie großen Wert auf die Heilige Schrift und das persönliche Ergriffenwerden (im Willen und im Gemüt) des Hörenden²². Die von Thomas von Aquin (1225/1226–1274) geprägte Denkschule, die konsequent Theologie unter den Bedingungen der im aristotelischen Sinne verstandenen „Wissenschaft“ (scientia), d.h. nach allgemeingültigen Regeln der Logik und des Denkens, betreiben will, während die franziskanische Schule die Theologie eher als „Weisheit“ (sapientia) konzipiert, fundiert den Glauben mehr aus dem Blickwinkel vernunftgemäßer „praeambula“. Diese „Präambeln“ des Glaubens, die die Vernünftigkeit des Glaubens demonstrieren sollen, sind z.B. die Überzeugung von der Existenz Gottes aus der „natürlichen Theologie“, das historische Wissen von Jesus und seiner Botschaft und die Überzeugungen von der Unsterblichkeit der Seele und der Verpflichtung des Sittengesetzes. „Dabei können die übernatürlichen Glaubenswahrheiten selbst nicht von der Vernunft bewiesen, sondern nur dargestellt, aufgehellt und verteidigt werden. Es kommt dabei zu einem gewissen argumentativen Nach- und Übereinander von natürlicher Vernunft und Glaube/Offenbarung und zu einer stärkeren Betonung von äußeren Glaubwürdigkeitsargumenten (z.B. Wunder).“²³ Einflussreich geworden ist in diesem Zusammenhang das Bild des Thomas von Aquin vom Brief mit dem königlichen Siegel²⁴: Der königliche Bote kommt mit einer Botschaft vom Königshof. Der Empfänger prüft nicht den Inhalt, sondern er prüft das Siegel. Das heißt: Der Hörer der Offenbarungsbotschaft prüft nicht den Inhalt, etwa ob sie ihn anspreche, seinen Sehnsüchten entspreche, mit bisherigen Äußerungen Gottes übereinstimme o.ä., sondern er prüft die Legitimität des Boten. Diese Legitimität und die daraus entstehende Autorität werden begründet durch das oder die Wunder. Sie sind das (göttliche)

21 Alois Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 585–636.

22 Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, 71–74.

23 Larcher, *Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter* (Anm. 19), 232.

24 *Sth III qu. 43, art. 1.* Karl Rahner, *Zur Reform des Theologiestudiums* (QD 41), Freiburg 1981, 81f, ironisiert diesen Vergleich.

Siegel des Offenbarungsboten. Das Bild ist auch Johann Sebastian von Drey noch geläufig²⁵: „Wie sich der Gesandte eines Staates oder Fürsten zuerst über seinen amtlichen Charakter als sein Kreditiv ausweisen muss, und dann erst seine besondern (sic!) Aufträge Glauben finden, so muss auch Gott in der Offenbarung seinen Sprecher zuerst bezeugen, durch Werke und Thaten, welche sich als Werke und Thaten Gottes darstellen und die Überzeugung bewirken können, dass Gott wirklich durch diese beglaubigte Person zu den Menschen sprechen wolle; steht der Glaube an die Person einmal fest, dann folgt der Glaube an ihre Worte von selbst.“ In der neuscholastischen Theologie wird dieser Gedanke dann zu der Vorstellung ausgebaut, dass der Glaubensinhalt ein System von Sätzen bildet, die im Grunde für den Menschen uneinsichtig und zu glauben sind aufgrund der Autorität des Offenbarungsboten Christus, der sich ausgewiesen hat durch seine Wunder und insbesondere seine Auferstehung. Das ist die *eine* Voraussetzung, die das instruktions-theoretische Offenbarungsverständnis charakterisiert: Der Glaube lässt sich in ein System oder eine Summe von Sätzen zusammenfassen.

Die *zweite* Überzeugung, die dieses Modell bestimmt, ist der Gedanke von der „übernatürlichen“ Qualifikation dieser Sätze. Ansätze dafür gab es natürlich schon von Anfang an in der Christentumsgeschichte. Aber alle Gegenüberstellungen von „natürlichen“ Aussagen und „übernatürlichen“ Offenbarungsaussagen waren doch unterfangen von der schon bei Augustinus oder später bei Bonaventura geäußerten Überzeugung, dass die Schöpfung insgesamt und insbesondere der Mensch ein Abbild der Trinität sei, so dass in beiden Gott wirke und sich zeige²⁶. Bonaventura meint, dass sich Gott uns in drei „Büchern“ erschließe, nämlich im Buch der Natur, im Buch der Heiligen Schrift und im Buch des Lebens (des einzelnen Individuums)²⁷. John Henry Newman (1801–1890) hat im 19. Jahrhundert das Gewissen des Einzelnen als den Ort der Gotteserfahrung bezeichnet. Auch der bei Thomas von Aquin vorausgesetzte Ordnungsgedanke der gesamten Wirklichkeit bietet Vernunft und Glaube noch eine gemeinsame Klammer, wenn zwar zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Welt unterschieden wird,

25 Johann Sebastian von Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung, Bd. 1, Mainz 1844, 352.

26 Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II/1, Einsiedeln 1984, 267–361.

27 Myst. Trin. I 2; Larcher, Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter (Anm. 19), 240.

zugleich aber gesagt wird, dass die Vernunft des Menschen diese gesamte Realität wenigstens in ihrer Zielgerichtetheit auf Gott, im „ordo ad Deum“, erkennen kann. Allerdings benötigt die Vernunft nach Thomas die erleuchtende Kraft bzw. die Offenbarung Gottes, wenn die substantielle Inhaltlichkeit der übernatürlichen Welt begriffen werden soll²⁸. Erst in der Generation nach Bonaventura und Duns Scotus (ca. 1265–1308) und konkret z.B. bei Wilhelm von Ockham (1285/1290 – ca. 1348) bricht im Ausgang („Herbst“) des Mittelalters in der *Theologie* „das Vertrauen auf die natürliche Vernunft zusammen; am Ende beherrscht der Glaube fast ausschließlich das Feld“²⁹. In der Kampfformel bzw. Exklusivpartikel „Sola fide“, mit der in der lutherischen Schultheologie des 19. Jahrhunderts entsprechende Aussagen Martin Luthers (1483–1546) systematisiert werden, ist dieser Vorbehalt gegenüber der Kompetenz der menschlichen Vernunft in den Fragen des Heils noch spürbar. Für Wilhelm von Ockham handelt es sich bei Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen um zwei völlig getrennte Ebenen, die sich nicht vermitteln lassen. „Gottesbeweise im Sinne von Anselm und Thomas werden fragwürdig. Der Glaube hat keine Unterstützung mehr in der ‚natürlichen‘ Vernunft. Vernunft und Offenbarung haben ... ihre je eigene Wahrheit. So stimmt der Glaube der Offenbarung als übernatürlicher Wahrheit zu aufgrund eines Befehls des Willens, der sich letztlich auf Gottes ‚potentia absoluta‘ (uneingeschränkte Macht; Anm. W. K.) richtet. Diese kann, voluntaristisch gedacht, offenbaren, was sie will, auch was gegen die menschliche Vernunft spricht. ... Nur übernatürliche Erleuchtung ermöglicht den Zugang zu ihr als der übernatürlichen Wahrheit.“³⁰ Der Gnadenstreit, der im 16. Jahrhundert zwischen Dominikanern (Domingo Bañez [1528–1604]) und Jesuiten (Luis de Molina [1535–1600]) ausbricht, führt dazu, dass die schon im Hochmittelalter virulente Vorstellung einer „natura pura“ (reinen Natur) allgemein als eine theologische Möglichkeit rezipiert wird. Der nie lehramtlich entschiedene Streit, dessen genauere Darstellung eine aufwendige terminologische Differenzierung in der Gnadentheologie erfordern würde, ging im Grunde um das Verhältnis menschlich-natürlicher Freiheit und göttlich-übernatürlicher Gnade. Die gemeinchristliche Überzeugung lautete, dass die Gnade absolut notwendig für das Heil ist. Schuldet also Gott dem Menschen, der sich (in eigener Anstrengung) bemüht, im Sinne des Pelagianismus die

28 Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 75f.

29 Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen I, München 1979, 145.

30 Larcher, Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter (Anm. 19), 241f.

Gnade? Andererseits war es ein Axiom der Scholastik, dass Gnade, die nicht frei und souverän gegeben wird, eben nicht Gnade ist: „*Gratia non gratis data non est gratia.*“ Im Bestreben, die Freiheit Gottes *und* die „Ungeschuldetheit“ der Gnade zu „retten“, bot sich das theologische Konstrukt einer „reinen Natur“ an. Die „reine Natur“ ist der Mensch, insoweit er, im Sinne des Zwei-Stockwerke-Modells von Natur und Gnade, *ohne* Gottes Gnade lebt. In dieser „reinen Natur“ kann der Mensch durchaus Gottes Existenz erkennen („natürliche“ Gotteserkenntnis). Strittig war, ob ein so konstituierter und im Grunde „gnadenloser“ Mensch auch das Heil erlangen könne, wenn dazu die Gnade die Vorbedingung ist. Einige Theologen „erfanden“ deswegen den „limbus parvulorum“, eine Art Vorhimmel, der den „natürlichen“ Menschen nicht völlig aus Gottes Heil ausschloss. Offenbarung und Glaube sind also additiv der Natur hinzugefügt. Dieser Trend wird verstärkt durch die Offenbarungskritik der Aufklärung besonders in England und Deutschland, die gerade die Fähigkeit der natürlichen Vernunft des Menschen auch in der Erkenntnis Gottes und seines Willens hervorhebt. Demgegenüber unterstreichen nun die Theologen (in allen christlichen Kirchen) die Notwendigkeit der *übernatürlichen* Offenbarung.

Die so skizzierte Entwicklung hat also im instruktionstheoretischen Modell zwei problematische Konsequenzen:

Der Glaubensinhalt wird als eine Sammlung von übernatürlichen, satzhaft formulierten Wahrheiten bestimmt, die der natürlichen Vernunft des Menschen nicht zugänglich sind.

Der Glaubensakt wird als Gehorsam gegenüber dem Boten bzw. der durch ihn sich äußernden Autorität Gottes interpretiert. Ich glaube nicht, weil es wahr ist und ich dies einsehe, sondern weil der Bote glaubwürdig ist, (göttliche) Autorität hat und sich z.B. durch Wunder ausweisen kann.

Die Fundamentaltheologie bewegt sich in dieser Form exklusiv im Vorfeld des Glaubens, indem sie die Glaubwürdigkeitsgründe untersucht. Seit dem 18. Jahrhundert³¹ und vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis weit in das 20. Jahrhundert hinein galt deshalb die klassische Apologetik bzw. die so konzipierte Fundamentaltheologie bei manchen Autoren nicht als

31 Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare*, 285.

theologische, sondern wegen ihrer Methode als vor- oder außertheologische Disziplin³². Sie versuchte, den Glauben zu verteidigen, indem sie die Unvernünftigkeit der Kritik am Glauben (Defensivapologetik) und die Vernünftigkeit der Glaubwürdigkeitsgründe (Demonstrationsapologetik) nachwies. Noch einmal verstärkt hat diesen Trend zur Intellektualisierung des Glaubens die antireformatorische Spitze der katholischen Theologie. Martin Luther hatte den Glauben ganz umfassend als ein Sich-Überlassen des Menschen auf Gott hin verstanden („Credo in Deum“). „Sola fide“ hieß für ihn, dass der Mensch in diesem neuen Leben des Glaubens, in dem er sich ganz und gar auf Gott verlässt und ihm vertraut, sich als „gerechtfertigt“ bzw. gerecht gemacht durch Gottes Tat in Christus erfährt. Gute Werke folgen dann notwendig. Das hatte schon die ihm folgende lutherische Theologie nicht ganz durchgehalten. Im sogenannten majoristischen Streit vertrat der lutherische Theologe Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) sogar die These: „Gute Werke sind schädlich für die Seligkeit.“ Das Konzil von Trient hatte den Glauben enger gefasst³³: „Der Glaube eint nicht vollkommen mit Christus und macht nicht zum lebendigen Glied seines Leibes, wenn nicht Hoffnung und Liebe dazutreten.“ Glauben ist also intellektuelle Zustimmung zu Christus oder Gott („Credo Deo“); er muss lebendig oder „geformt“ („fides caritate formata“) werden durch die Praxis und zumal die „Werke“ der Liebe.

6.3. Analysis fidei

Ganz im Rahmen des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells steht das Problem der sogenannten „analysis fidei“, d.h. der Untersuchung des Verhältnisses von Glauben bzw. gläubiger Zustimmung zur Offenbarung Gottes und der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit eben dieser Offenbarung³⁴. Es gehört „zu den schwierigsten Themen der neuzeitlichen Theologie“³⁵ – und es wird beinahe unlösbar, wenn man es unter den Voraussetzungen dieses

32 Max Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4 (1. Auflage: 1988), 450–514, 457–459, besonders 458 (= Anm. 21).

33 DH 1531.

34 Erhard Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, 301–330; ders., *Analysis fidei*, in: *LThK³ 1*, 583–586.

35 Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)* (Anm. 34), 301.

Offenbarungsverständnisses und des Zwei-Stockwerke-Modells von Natur und Gnade behandelt. Worum geht es? Das Problem sei in drei Schritten beschrieben:

Im Glauben bejaht der Mensch entschieden und unbedingt Gottes Wort, das in Jesus Christus ein für allemal ergangen ist. Er vertraut vorbehaltlos auf Gott. Dieses Vertrauen auf Gottes Zusage ist ein unerschütterliches Fundament für den Glauben, das dem Menschen unbedingt gewiss ist. Die Glaubenzustimmung ist also unbedingt.

Die Glaubenzustimmung ist aber zugleich auch ein freier personaler Vollzug oder Akt des Menschen. In ihr entscheidet der Mensch über die Grundausrichtung seines ganzen Lebens. Ein solcher Akt darf aber nicht beliebig gesetzt werden. Das verbieten die Vernunft und das sittliche Gesetz. Zum unbedingten Glauben gehört daher auch eine ebenso unbedingte Prüfung der Glaubwürdigkeit des Glaubens.

Diese Prüfung geschieht durch die menschliche Vernunft. Menschliche Vernunfttätigkeit ist aber ebenso wie alles übrige menschliche Tun endlich, irrtumsanfällig und unabschließbar. Das heißt: Die Prüfung durch die Vernunft führt allenfalls zum Ergebnis einer bedingten Glaubwürdigkeit. Wenn aber die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit stets überholbar und bedingt ist, woher kommt dann die Unbedingtheit der Glaubenzustimmung? Müsste man nicht zugeben, dass auch sie allenfalls nur vorläufig und bedingungsweise gegeben werden kann?

Eine Parallele dazu ist die berühmte „Lessingfrage“ in der Aufklärung. Auf die Frage: „Gibt es eine historische Begründung des Christentums oder überhaupt einer Religion?“ gibt Lessing die Antwort: Nein! Denn „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“³⁶. Vernunftswahrheiten (dazu rechnet Lessing die christlichen Glaubensartikel und Dogmen) lassen sich durch geschichtliche Ereignisse (z.B. die Wunder Jesu oder die Auferstehung) nicht beweisen. Darin besteht eben „der garstige breite Graben“³⁷. Angewendet auf das Problem der „analysis fidei“ würde die Lösung Lessings lauten: Wenn die Erkenntnis

36 Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: ders., Werke, Bd. 8 (Anm. 37: Kap. 1), 12.

37 Ebd., 13.

der Glaubwürdigkeit nur durch historische Zeugnisse vermittelt und nur aufgrund geschichtlicher Erkenntnis (und damit nur bedingt) erfolgen kann, dann kann auch die Glaubenzustimmung nur bedingt geschehen.

In der „analysis fidei“ ist bei allen Autoren der Neuzeit vorausgesetzt, dass die Glaubwürdigkeitserkenntnis und die Glaubenzustimmung zwei verschiedene Akte sind. Weiter ist vorausgesetzt, dass der innere Grund des Glaubens allein Gott ist. Ich glaube nicht, weil *ich* etwas für sinnvoll, wichtig, großartig, wahr halte, sondern weil *Gott* es offenbart. Aber wie und wo erkenne ich, dass es wirklich Gott ist, der sich offenbart? Dazu gibt es bis ins 20. Jahrhundert vier klassische Antwortmodelle. Ausgangspunkt ist jeweils der Mensch, der durch Vernunft und göttliche Gnade konstituiert ist, allerdings im Sinne des Zwei-Stockwerke-Modells in einer Entgegensetzung der beiden Größen; der Zielpunkt ist stets Gott und seine Offenbarung.

1) Francisco Suárez (1548–1617): Im Akt des Glaubens wird der Glaubensgrund (= Gott) selber mitgeglaubt. Der Glaubende, der die einzelnen Inhalte des Glaubens zustimmend annimmt, nimmt in diesem Glaubensakt bejahend das den einzelnen Glaubensartikeln und dem menschlichen Glauben zugrundeliegende Fundament, nämlich Gott selbst, im Glauben (also nicht durch vernünftige Erkenntnis) an. Dem Glaubenden ist diese Einsicht evident.

2) Johannes de Lugo (1583–1660) als Urheber und Josef Kleutgen (1811–1883) und Johannes Baptist Franzelin (1816–1876) als Vertreter im 19. Jahrhundert: Im Glauben wird Gott unmittelbar und direkt erkannt. Die Vernunft macht mir einsichtig, dass „Gott“, wenn ich ihm glaube, notwendig „wahrhaftig“ sein muss, so dass er die entscheidende Autorität für mich ist, die Glaubenzustimmung verdient. Alle anderen Glaubenswahrheiten werden nur „dunkel“, d.h. mit immer noch möglichen Zweifeln, eingesehen. Diese eigentliche Glaubenzustimmung ist ein Akt des Willens. Die Vernunft kann diesen im Glauben erkannten Zusammenhang nur als wahrscheinlich bejahen.

3) Johannes de Ulloa (1639–1721/1725) und die thomistische Schule: Gott wird durch ein von Gott gegebenes übernatürliches „inneres Licht“ („Glaubenslicht“), d.h. allein durch Gottes Gnadeneinwirkung, erkannt. Das erinnert an Luthers Formel „sola gratia“.

4) Louis Billot (1846–1938): Vorgängig zum eigentlichen Glaubensakt erkennt der Mensch mit der prinzipiell natürlichen Vernunft durch Glaubwürdigkeitsgründe Gottes Autorität und die Existenz der Offenbarung. Im gesetzten Glaubensakt aber begründet Gott selbst diesen Glauben, nicht eine menschliche Vermittlung etwa durch die menschliche Erkenntnis der Autorität Gottes.

Das Problem aller dieser Theorien über Glauben und Erkennen im Glauben ist ihre Abstraktheit. Sie spekulieren munter und doch blutleer darauf los, ohne den konkreten Glaubenden im Blick zu behalten und ohne genügend deutlich zu machen, wie in der Schrift und in der Geschichte Menschen zum Glauben kommen. In der Christentumsgeschichte kommen Menschen zum Glauben durch die Begegnung mit Jesus, den sie als Christus bekennen. Auf diesen Punkt haben, mit unterschiedlicher Akzentuierung, hingewiesen Pierre Rousselot (1878–1915)³⁸, Hans Urs von Balthasar (1905–1988)³⁹ und Karl Rahner (1904–1984)⁴⁰. Mit dieser christologischen Vermittlung, die die konkrete Weise des Offenbarungssprechens als konstitutiv für das Offenbarungsgeschehen ansieht, ist aber zumindest im Ansatz das instruktions-theoretische Modell verlassen.

6.4. Das Projekt der Aufklärung

Die „Aufklärung“, der Name für eine Geistesbewegung in West- und Mitteleuropa vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, ist ein Kind der (philosophisch-theologischen) Neuzeit⁴¹. Renaissance, Reformation und

38 Pierre Rousselot, *Les yeux de la foi*, in: RSR 1 (1990) 241–259. 444–475; deutsch: *Die Augen des Glaubens*, hrsg. v. Josef Trütsch, Einsiedeln 1963; dazu: Erhard Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot*, Frankfurt 1969; John M. McDermott, *Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision* (AnGr Vol. 229 Series Facultatis Theologiae: section B, n. 77), Rom 1983.

39 Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I*, Einsiedeln 1961; *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1976; *Theodramatik II/1*, Einsiedeln 1976.

40 Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)* (Anm. 34), 317–323 (mit Belegen aus Rahners Schriften).

41 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966; Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt 1969; Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957; Max Seckler – Michael Kessler, *Die Kritik der Offenbarung*, in: *Handbuch der*

geographische und naturwissenschaftliche Entdeckungen verändern das Weltbild, bis es sich in unseren Tagen als das Weltbild einer partikularen Weltregion, nämlich der abendländisch-europäischen, entpuppt. Stand die Theologie (und Philosophie) des Mittelalters im Zeichen eines vielfältigen „und“ (Hans Urs von Balthasar hat von der katholischen Partikel „und“ gesprochen) – Gott *und* Mensch, Natur *und* Gnade, Vernunft *und* Offenbarung, Vernunft *und* Autorität, Philosophie *und* Theologie, Theologie *und* Mystik, Theologie *und* Wissenschaft, Theologie *und* Kirche (man könnte das noch weiterführen) –, so kommt es in der Neuzeit zu kontradiktorischen Entgegensetzungen und exklusiven Verabsolutierungen, etwa in den drei klassischen Absolutsetzungen der Neuzeit: „sola scriptura“, „sola ratio“ und „solum magisterium“.

An folgenden Bruchstellen radikalisiert sich die Neuzeit:

1) *Anthropozentrik*

Während die klassische griechische Philosophie (es gibt Ausnahmen etwa bei den Sophisten oder bei Sokrates) gewöhnlich kosmozentrisch und ontologisch denkt (im Blick auf die Gesamtheit des Seienden), geht der jüdisch-christliche Denkansatz (auch hier gibt es Ausnahmen, etwa Philo von Alexandria) tendenziell theozentrisch und anthropologisch vor. Das zeigt die Bedeutung, die die Geschichte und überhaupt der lineare Geschichtsverlauf im jüdisch-christlichen Denken besitzt. Für Thomas von Aquin bis zu Karl Rahner (und selbstverständlich darüber hinaus) gilt: Gott kann am Menschen nur handeln „secundum conditionem naturae humanae“, nach Maßgabe des menschlichen Empfängers. „Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur“, Gott kann sich den Menschen nur verständlich machen, wenn er in ihrer Sprache und in ihrer geschichtlichen Situation spricht. In allen dogmatischen Traktaten und zumal in der Christologie wird also vom *Menschen* gesprochen. Rahner meinte sogar, die Christologie sei die Höchstform der Anthropologie. Dieser Gedanke ist grundgelegt in der jüdisch-christlichen Tradition. Er *radikalisiert* sich in der Neuzeit zur „anthropologischen Wende“.

Fundamentaltheologie, Bd. 2, 13–39; auch: Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, 87–107.

2) „Mein gnädiger Gott“

Martin Luther (1485–1546) stand – das sehen wir heute deutlicher als in früheren Jahrhunderten – in einer größeren Nähe zur mittelalterlichen Theologie, als dies jahrhundertlang (auch kontroverstheologisch) zugestanden wurde⁴². Doch fragt man nach dem Zukunftspotential, das seine Theologie enthielt, so steht am Anfang die Frage nach dem gnädigen Gott, dessen Erwartung die Frömmigkeit beherrscht. Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? In dieser Ausgangsfrage sind die drei Grundbegriffe des mit Luther in der Theologie beginnenden neuzeitlichen Denkens genannt: Das *Individuum*, das unverwechselbar („ich“) vor Gott steht, die drängende Heilssorge (die Suche nach dem *gnädigen* Gott) und die Grundfrage nach *Gott*. Für Luther ist der Mensch auf doppelte Weise in einem Abstand zu Gott – durch die Geschöpflichkeit und durch die Sünde. Der Abstand kann nur durch die Initiative und Tat Gottes (nicht durch menschliches Handeln) überbrückt werden. Karl Barth (1886–1968) hat diesen reformatorischen Gedanken in der Dialektischen Theologie noch einmal radikalisiert. Der in Christus geoffenbarte Gott („*deus revelatus*“) ist für Luther zugleich auch der „*deus absconditus*“. Höhepunkt der Gottesoffenbarung, die auch eine göttliche Verhüllung ist, ist das Kreuz, an dem Gott selbst „*sub contrario*“ in der Menschengestalt Jesu hängt. Weil das Auge versagt, bleiben nur das Ohr und das Wort. Aber auch das Wort Gottes, das den Menschen im Evangelium, in der Schrift und schließlich in der Predigt trifft, hat Anteil an der Verborgenheit Gottes „*sub contrario*“. Gott lässt sich also nicht „direkt“ erfahren, sondern nur durch Christus. Man kann in der Tat von einem radikalen Christozentrismus (und beinahe Christomonismus) bei Luther sprechen („*solo Christo*“), der in den exklusiven „*sola*“-Formeln („*sola fide*“, „*sola gratia*“, „*sola scriptura*“), die in ihrer ausführlichen vier- oder (mit der Wendung „*solo verbo*“) fünfteiligen Form erst im 19. Jahrhundert aufgekommen sind, aber durchaus auf Texte des 16. Jahrhunderts zurückgehen, seinen Niederschlag und einen nie wieder erreichten Höhepunkt in der Christentumsgeschichte findet. Schon bei Philipp Melanchthon (1497–1560) begegnen (nicht zuletzt

42 Grundlegend: Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Anm. 13; Kap. 2). Ein Beispiel: Graham White, *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background* (SLAG 30), Helsinki 1994.

unter dem Einfluss des Humanismus) Gegensteuerungen, die etwa der Philosophie und der autonomen Vernunft auch in der Theologie wieder ihr Recht geben.

3) *Mystik und Gotteserfahrung*

Luther ist – das hat man im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert wieder entdeckt – geprägt von der Mystik, zumal der Deutschen Mystik, die im 16. Jahrhundert wiederauflebt. Die großen Gestalten der katholischen Reform (Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola) sind nur von der Mystik her verständlich. Das Problem war allerdings, dass seit dem 16. Jahrhundert der ganze Bereich mystischer Erfahrung weder im Hauptstrom des philosophisch-theologischen Denkens noch in den institutionellen Großkirchen (katholischer oder evangelischer Prägung) einen Niederschlag fand, sondern in manchmal verdächtigten geistlichen Gemeinschaften oder in ausgegrenzten Formen wie im Quäkertum und im Pietismus ein beargwöhntes Schattendasein führte. Die Versuche, sich Gott in der Erfahrung zu nähern, die dann einzelne Denker (Blaise Pascal [1623–1662], Friedrich Heinrich Jacobi [1743–1819], Franz von Baader [1765–1841] – in gewisser Weise Romano Guardini [1885–1968], aber auch jüdische Denker wie Franz Rosenzweig [1886–1929] und Martin Buber [1878–1965]) propagierten, signalisieren jedenfalls, dass in der Neuzeit im Mainstream ein Segment aus der Theologie verschwunden ist, das in der christlichen Antike und im Mittelalter bis zum 14. Jahrhundert durchaus lebendig war.

4) *René Descartes (1596–1650)*

Descartes markiert (nach dem Urteil Hegels) die Zäsur zwischen dem Denken des Mittelalters und dem Ansatz der Neuzeit. Die Formel aus den „Meditationes de prima philosophia“: „Cogito ergo sum“ („Je pense donc je suis“) beschreibt die neuzeitliche „Wende zum Subjekt“. Descartes leugnet Gott nicht (er formuliert sogar eine Variante des ontologischen Gottesbeweises), aber er funktionalisiert Gott auf den Menschen hin. Gott garantiert, dass die Außenwelt wahr (und nicht die phantastische Illusion einer arationalen Instanz) ist, nicht weniger, aber auch nicht mehr. In der Konsequenz stellt sich dann die Frage, die Hugo Grotius (1583–1645) als Programm formuliert (das Naturrecht besteht, „etsi deus non daretur“, so

wunderbar hat Gott die Welt eingerichtet), ob Gott wirklich so notwendig sei für menschliches Wesen und ob es nicht viel menschlicher wäre, so zu leben, als ob es Gott nicht gäbe, oder sogar in der Überzeugung das Leben zu bewältigen, dass es in der Tat keinen Gott gibt. Die systematische atheistische Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts zieht dann diese Konsequenz.

In der Aufklärung entzündet sich die Kritik an der Bibel (Bibelkritik), die nicht mehr als Heilige Schrift, sondern als eine menschlich-literarische Schöpfung wahrgenommen wird, an dem Begriff der Offenbarung (Offenbarungskritik), die als Gegensatz zur Vernunft gesehen wird, und an der Religion (Religionskritik), die als das Ensemble religiöser Institutionen in Frage gestellt wird. Die Aufklärung lehrt eine Religion ohne Geheimnisse, die im Grunde nichts anderes ist als Ethik.

Die Offenbarungskritik der Aufklärung denkt selbst in den Kategorien des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells. Sie versucht ihrerseits eine Letztbegründung des menschlichen (Vernunft-)Wissens. „Was ist Aufklärung?“ Diese Frage stellt der Berliner Theologe Johann Friedrich Zöllner 1783 in der „Berliner Monatsschrift“. Die Antwort gibt 1784 Immanuel Kant in seiner ebenso überschriebenen Schrift⁴³: *„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“* Die Aufklärer nannten diese Aufforderung den Aufruf zum „Selbstdenken“. Die Mündigkeit des Menschen war das Ziel. Diese sollte erreicht werden durch eine umfassende Kritik der Tradition in Religion, Kirche, Staat, Gesellschaft, Philosophie und Wissenschaft. Bestand haben sollte nur das, was vor der Vernunft des Menschen auch einsichtig zu machen war. Damit

43 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kants Werke (= Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften), Bd. 8: Abhandlungen nach 1781, Berlin (1923) photomechanischer Abdruck, 35–42, 35. Das lateinische Zitat stammt von Horaz (Epistulae. Briefe. De arte poetica. Von der Dichtkunst. Lateinisch-deutsch [Tusculum Studienausgaben], übersetzt v. Gerd Herrmann, hrsg. v. Gerhard Fink, Düsseldorf 2003, 18 [= Epist. 1, 2, 40]: „dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude,/ incipe“).

war das Ziel des „Selbstdenkens“ die Befreiung von einer unverstandenen historischen Herkunft und Tradition und der Aufbruch zu einer vernunftgeleiteten Zukunft. Die Aufklärer waren der Überzeugung, dass diese Aufgabe durch Pädagogik zu leisten sei, ja die englischen und deutschen Aufklärer meinten, dass Gott selbst die Menschen erziehe und sie dazu auf die ihnen eigene Vernunft verweise (Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ 1780)⁴⁴. Eine „Offenbarung“ sei vielleicht für die frühe Zeit der Menschheitsgeschichte notwendig gewesen. Jetzt im 18. Jahrhundert benötige sie der Mensch nicht mehr. Deswegen sei die stete Suche nach der Wahrheit menschengemäßer als der vermeintliche Besitz der Wahrheit. Das hat Lessing auf die klassische Formel gebracht⁴⁵: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ Die Aufklärer wollten nachweisen, dass eine geschichtliche bzw. „positive“ Offenbarung eigentlich überflüssig sei, weil der Mensch allein mit seiner natürlichen Vernunft Erkenntnis von Gott erreiche und zum Heil komme.

44 Gotthold Ephraim Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: ders., Werke, Bd. 7: Theologiekritische Schriften I und II, bearbeitet v. Helmut Göbel, hrsg. v. Herbert G. Göpfert, Darmstadt 1976, 476–489, 476f: „§ 2: Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln (sic) Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht.“ „§ 4: Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie gibt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.“

45 Gotthold Ephraim Lessing, Eine Duplik (1778); in: ders., Werke, Bd. 8 (Anm. 37; Kap. 1), 31–101, 32f.

Der Ausgangspunkt der Offenbarungskritik der Aufklärung ist chronologisch die englische Aufklärung des 17. bis Mitte des 18. Jahrhunderts⁴⁶. Warum gerade England? England hatte nie eine Reformation wie das kontinentale Europa erlebt. Die Abspaltung der anglikanischen Kirche („Church of England“) von Rom unter Heinrich VIII., Edward VI. und Elisabeth I. im 16. Jahrhundert bedeutete, dass die verschiedenen kirchlichen Strömungen, die im restlichen Europa unterschiedliche Konfessionskirchen bildeten, in England als Parteien innerhalb der einen (anglikanischen) Kirche fortbestanden. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts resultieren diese Spannungen in einem blutigen Bürgerkrieg, in dem sich auf der einen Seite der König, die Bischöfe und die katholisch-hochkirchliche Partei und auf der anderen Seite das Parlament und die Puritaner (inspiriert von der reformatorisch-reformierten Tradition) (Oliver Cromwell) gegenüberstehen. Auch die protestantische Revolution von 1688 („Glorious Revolution“: Wilhelm von Orange) hebt die Gegensätze nicht auf. Es entwickelt sich zwischen diesen beiden Antagonisten eine dritte Partei, die später so genannten „Latitudinarianer“. Politisch heißen sie „Whigs“ (Liberale). Diese Gruppe entstand aus einer Bewegung in Cambridge, den „Cambridge Platonists“ (Benjamin Whichcote [1609–1683], Ralph Cudworth [1617–1688], Henry More [1614–1687])⁴⁷, die weniger als Philosophen, sondern eher als Mystiker (in der platonischen Tradition) argumentierten. Sie waren vor allem der Überzeugung, dass in Fragen der Religion und der Philosophie wenig vorgeschrieben werden sollte, und sie teilten die Auffassung, dass besonders der menschliche Verstand (und nicht der Kult oder die Dogmen) der Ort sei, an dem Gott gesucht und gefunden werden könnte. Das oft zitierte Motto der Cambridge Platonists lautete: „The Spirit of Man is the Candle of the Lord.“ Sie plädierten deshalb für einen möglichst großen Freiraum („latitude“) von Toleranz für die unterschiedlichen Meinungen auf dem Gebiet der Religion. Die Latitudinarianer bildeten die eine Wurzel der englischen Aufklärung.

Die andere Wurzel ist die Wissenschaft und die Philosophie dieser Zeit. 1660 wurde in London die „Royal Society for Improving Natural Knowledge“ gegründet. Programmschriften dieses neuen Geistes sind John Locke

46 Seckler – Kessler, Die Kritik der Offenbarung (Anm. 41), 18–24.

47 Stefan Weyer, Die Cambridge Platonists. Religion und Freiheit in England im 17. Jahrhundert (EHS.G 540), Frankfurt 1993; ein historischer Text: Gotthard Victor Lechler, Geschichte des englischen Deismus (1841), mit einem Vorwort und bibliographischen Hinweisen v. Günter Gawlick, Hildesheim 1965.

(1632–1704), *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), und Isaac Newton (1643–1727), *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687). Locke stellt den ersten Versuch des Denkens dar, aus sich heraus zu bestimmen, welche Möglichkeiten der Erkenntnis die menschliche Vernunft, wenn sie auf sich allein gestellt ist, überhaupt besitzt. Newton beweist, dass das Universum auf festen Gesetzen und Regeln beruht, die der Mensch selbstständig (und ohne göttliche Anleitung) entdecken kann.

Die englischen Aufklärer versuchten, dem Christentum bzw. der Religion überhaupt ein „vernünftiges“ Fundament zu geben. Locke hatte die Vernunft als die oberste Instanz in der Akzeptanz von Glaubensartikeln erklärt. Nichts, was der Vernunft widerspreche, könne Glaubenszustimmung verlangen. John Toland (1670–1722)⁴⁸ will alles „Mysteriöse“ im Christentum als diesem wesensfremd ausräumen. Anthony Collins (1676–1729)⁴⁹ identifiziert die natürliche und die geoffenbarte Religion. Allerdings könne als Offenbarung nur gelten, was auch vernünftig begriffen werden könne. Das „freie“ Denken, das allein den Regeln der Argumentation und der Logik unterliege, sei ein Menschenrecht („I vindicate Man’s Right to think freely“). In Glaubensdingen bestehe deshalb absolute Selbstverantwortung. Matthew Tindal (1657–1733)⁵⁰ versucht, hinter dem abergläubischen heutigen Erscheinungsbild der christlichen Religion das eigentliche Christentum der von Gott dem Menschen

48 John Toland, *Christianity Not Mysterious*, London 1696, Nachdruck mit einer Einleitung v. Günter Gawlick und einem textkritischen Anhang: Stuttgart 1964. Der vollständige Titel lautet: *Christianity Not Mysterious, or A Treatise Shewing, That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor Above It: And That No Christian Doctrine Can Be Properly Call’d a Mystery*. Eine neuere englische Ausgabe: John Toland, *Christianity Not Mysterious – Peter Brown, A Letter in Answer to Christianity Not Mysterious, with a new Introduction by John Vladimir Price*, London 1995. Einige Zitate: „Eine Gottheit, die nur denen verständlich ist, die von ihr leben, ist ein Gewerbe (a Divinity only intelligible to such as live by it, is, in human Language, a Trade [XIX]).“ „Widerspruch und Geheimnis sind, offengestanden, nur zwei emphatische Weisen, um nichts zu sagen (for, to speak freely, *Contradiction* and *Mystery* are but two emphatick ways of saying Nothing [134]).“ „... im Evangelium ist nichts Widervernünftiges und nichts Übertenünftiges enthalten (there is nothing in the Gospel contrary to Reason nor above it [6]).“ „... keine christliche Lehre kann im eigentlichen Sinn ein Geheimnis genannt werden (no Christian Doctrine can be properly call’d a Mystery [ebd.]).“

49 Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, London 1713, Nachdruck: Stuttgart 1965.

50 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation, or The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, London 1730, Nachdruck: hrsg. und eingeleitet v. Günter Gawlick, Stuttgart 1967. Eine neue englische Ausgabe: *Christianity as Old as the Creation, with a new Introduction by John Vladimir Price*, London 1995.

schon seit der Schöpfung ins Herz geschriebenen Vernunftreligion deutlich zu machen. Der Titel seiner Spätschrift: „Christianity as Old as the Creation, or The Gospel a Republication of the Religion of Nature“ formuliert diese These: Das Christentum sei nicht erst mit Jesus Christus in Erscheinung getreten (und habe auch nicht vorher eventuell geltende Religionen abgelöst). Es sei vielmehr die Erneuerung („Republication“) der natürlichen Religion, die immer schon bestanden habe und immer noch weiterbestehe. Der bedeutendste Vertreter der englischen Aufklärung ist Edward Herbert von Cherbury (1582/1583–1648)⁵¹. In seinen fünf religiösen Fundamentalsätzen bzw. Fundamentalartikeln („notitiae communes circa religionem“) formuliert er die Inhalte der natürlichen Religion: 1) Gott (bzw. ein höchstes „Numen“) existiert. 2) Gott (bzw. diesem höchsten numinosen Wesen) muss ein Kult dargebracht werden. 3) Der hauptsächliche Bestandteil dieses Kultes ist die Tugend (ein ethisch verantwortetes Leben) verbunden mit der Frömmigkeit. 4) Alle Verfehlungen werden mit einer Buße gesühnt. 5) Nach dem Tod gibt es Belohnung oder Strafe⁵². Die fünf Fundamentalsätze wirken in den drei Postulaten Kants innerhalb der praktischen Vernunft (Gott, Freiheit des tugendhaften Lebens, Unsterblichkeit) fort. Die fünf Artikel sind nach Meinung Herberts jedem Menschen aufgrund der (kollektiven) Vernunft der Philosophie zugänglich. Mit ihrer Hilfe lässt sich nun jede individuelle Offenbarungserfahrung von dem unmittelbaren Empfänger überprüfen, ob sie wirklich von Gott stammt, und es lässt sich jede Religion kritisch analysieren, was an ihr echte Religion und was Aberglaube ist. Für Herbert sind sie nicht menschliche Normen, die in einem Konsens gefunden wurden. Sie sind tatsächlich von Gott, insofern also theonom. Zum Selbstverständnis zumindest der Frühaufklärung gehört die Überzeugung vom theonomen Charakter der Vernunft, die als das Organ der Rezeption der Wahrheit gesehen und unter Umständen dem Verstand, der „ratio“ (als dem technischen Instrument des Menschen zur Bewältigung des Alltags), kontrastiert wird⁵³. Das Medium ihrer Mitteilung ist aber (zumindest im 17. Jahrhundert) nicht die Offenbarung, denn die geschichtlichen Religionen hätten diese Sätze eher verdunkelt, sondern die (kollektive) Vernunft.

51 Edward Herbert, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, London 1645, Nachdruck: Stuttgart 1966.

52 Ebd., 208–222.

53 Vgl. Abraham Peter Kustermann, *Biblische Motive im Autonomie-Denken der Aufklärung*, in: *ThQ* 161 (1981) 33–42.

Die französische Aufklärung, die bald einen bedeutenden antikirchlichen und antiklerikalen Zug entwickelte⁵⁴, war in der deutschen Aufklärung zunächst nicht rezipiert worden. Erst im 19. Jahrhundert wird sie besonders mit Friedrich Nietzsche (1844–1900) auch in Deutschland geschichtswirksam. Durch Voltaire (eigentlich François Marie Arouët) (1694–1778) und Charles de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu, (1689–1755) waren die Ideen des englischen Deismus nach Frankreich übertragen worden. In dem siebenbändigen „Essai sur les moeurs et l’esprit des nations“ (1754–1758) beschreibt Voltaire, wie Gott in der Welt nur noch durch die natürlichen Gesetze wirkt. Aufgrund der Realität der Konfessionskriege des 17. Jahrhunderts fordert Voltaire die Toleranz aller religiösen Ideen, die allerdings nur dort entstehen könne, wo der Glaube an Dogmen zerbrochen sei oder zerstört werde. Ähnlich argumentieren Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) und Denis Diderot (1713–1784). Bei Pierre Bayle (1647–1706) und Pierre Simon de Laplace (1749–1827) wird Gottes Existenz zumindest agnostisch in Frage gestellt (Bayle)⁵⁵ oder atheistisch bestritten (Laplace). In dem fünfbändigen Hauptwerk von Laplace „Traité de la mécanique céleste“ (1799–1825) kommt Gott überhaupt nicht vor. Auf die Frage Napoleons, warum dies so sei, erklärt Laplace: „Ich brauche diese Hypothese nicht.“ Die Französische Revolution (verstanden als der Versuch der praktischen Realisierung der französischen Aufklärung) setzt dann Gott ab und feiert am 8. Juni 1794 in der Pariser Kathedrale Notre Dame das „Fest der Höchsten Vernunft“.

Im Vergleich zu Frankreich ist die deutsche Aufklärung zurückhaltender. Der Anfang mit Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) war jedoch massiv. Reimarus, dessen „Fragmente“ Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) von 1774–1778 ohne Nennung des Autors (mit dem Titel „Wolfenbüttelsche Fragmente eines Ungenannten“; es handelt sich um sieben Textstücke,

54 Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 98–100. Zu nennen sind insbesondere die Mitarbeiter der so genannten „Encyclopédie“ (Bd. 1: 1751 in Paris) und hier wiederum Denis Diderot, Paul-Henri Thiry d’Holbach und Claude-Adrien Helvétius.

55 Die genaue Überzeugung Bayles ist schwer zu diagnostizieren. Klemens Bossong, Art. Bayle, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Anm. 31; Kap. 2), 34–36, kommt zu folgenden Urteilen: 34: „Aus Angst vor Verfolgung geht Bayles Skeptizismus nie so weit, einen Glaubenssatz positiv zu leugnen“; 35: Bayle verwerfe „den allgemeinen Konsens, durch den man die Existenz Gottes zu beweisen hoffte: Die Erkenntnis von Fachleuten sei dem allgemeinen Konsens der Menge vorzuziehen; trotz des ‚allgemeinen‘ Konsenses gebe es Atheisten und Deisten“; ebd.: „Es ist nicht klar, ob Bayle selbst irreligiös oder atheistisch oder nur ein protestantischer Kontroverseprediger gewesen ist, der sich über die Verfolgungen der Hugenotten entrüstet oder gegen jeden Dogmatismus aufgelehnt hat.“

die Reimarus privat zirkulieren ließ) veröffentlichte⁵⁶, kannte die englische Aufklärung. In den beiden letzten Fragmenten „Über die Auferstehungsgeschichte“ und „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ radikalisiert er ihre Thesen, indem er das Christentum als ein großangelegtes Betrugsunternehmen Jesu und seiner Jünger darstellte. Jesus habe unter Bezugnahme auf die Messias Hoffnung der Volksmenge ein irdisch-politisches Reich Gottes errichten wollen, sei damit jedoch gescheitert. Seine Jünger hätten nach seinem Tod die Idee eines Sühnetodes eines leidenden Messias erfunden und deshalb seinen Leichnam gestohlen, um auf diese Weise die „Auferstehung“ Jesu betrügerisch zu inszenieren. Albert Schweitzer (1875–1965) hat den Beginn der historischen Leben-Jesu-Forschung bei Reimarus angesetzt und gerade das letzte Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ fast euphorisch gefeiert⁵⁷. Geoffenbarte und natürliche (bzw. vernunftgeleitete) Religion schließen sich für Reimarus gegenseitig aus. In dieser Absicht betreibt er in den Fragmenten seine Bibelkritik, die in der lutherischen Orthodoxie einer Schrifttheologie begegnet, die jeden einzelnen Satz der Bibel als inspiriert erklärt. Reimarus rechnet z.B. den Bericht vom Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14,19–25) logistisch durch⁵⁸: Über 600.000⁵⁹ israelitische Männer mit Familien und Anhang, d.h. etwa 2,5 Millionen Menschen), dazu noch Vieh und Transportmittel, bestreiten das Unternehmen. Wenn zehn Personen nebeneinander marschieren, ergibt das einen Zug von 1356 km Länge. Angesichts der geographischen Situation des Roten Meeres hätte der Durchzug nicht drei Stunden dauern können (wie das AT in den Büchern Exodus und Numeri behauptet), sondern mindestens neun Tage. Also ist der Bericht falsch. Lessing hat die Ergebnisse von Reimarus veröffentlicht, ohne

56 Jetzt in: Gotthold Ephraim Lessing, Werke, Bd. 7 (Anm. 44), 311–604; vollständige Fassung: Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde. hrsg. v. Gerhard Alexander, Frankfurt 1972; zu der aus der Veröffentlichung resultierenden Kontroverse Lessings mit der lutherischen Orthodoxie (in der Gestalt von Johann Melchior Goeze, dem lutherischen Hauptpastor in Hamburg): Gerhard Freund, Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse, Stuttgart 1989.

57 Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 1; Kap. 4), 58: „Diese Schrift ist nicht nur eines der größten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur. ... Selten war ein Hass so beredt, selten ein Hohn so großartig; selten aber auch ein Werk in dem berechtigten Bewusstsein einer so absoluten Superiorität über die zeitgenössischen Anschauungen geschrieben.“

58 Fragment 4: „Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer“!

59 Nach Num 2,46: 603.550 Männer!

sie im einzelnen zu vertreten. Er wollte mit der Veröffentlichung beweisen, dass die Wahrheit des Christentums nicht durch historische Beweisführung zu demonstrieren sei. Die Offenbarungskritik Lessings steht in einem Kontext. Sein Vater, Johann Gottfried Lessing, war ein angesehener lutherischer Pastor. Er hatte neben theologischen Arbeiten auch pietistische Liedtexte verfasst. Bekannt geworden ist vor allem ein Textstück, das die Speisewunder Jesu darstellt⁶⁰:

„Andreas hat gefehlet,
Philippus falsch gezählet,
wir rechnen als ein Kind;
mein Jesus kann addieren
und kann multiplizieren,
auch da, wo lauter Nullen sind.“

Der Sohn übt kein kirchliches Amt aus. Für eine Zeit wirkt er als Dramaturg am Hamburger Theater und als Bibliothekar in Wolfenbüttel. Bekannt geworden ist er vor allem durch seine Dramen⁶¹.

Das Grundproblem des Aufklärers Lessing ist das Verhältnis von Vernunft und Geschichte. Es ist zusammengefasst in der bekannten „Lessingfrage“. Gegen das Fragment 3 von Reimarus: „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine begründete Art glauben können“ hatte Johann Daniel Schumann (1714–1787) Wunder und Weissagungen als historische Beweise für die Wahrheit des Christentums verteidigt. In seiner Antwortschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ (1777) hielt Lessing dem entgegen:

Berichte von Wundern und Weissagungen haben nicht die gleiche Beweiskraft wie Wunder und Prophezeiungen, deren Geschehen bzw. Erfüllung man selbst erlebt hat.

Vernunftwahrheiten (dazu zählt Lessing die christlichen Glaubensartikel und Dogmen) lassen sich durch geschichtliche Ereignisse (z.B. Wunder Jesu) nicht beweisen. Darin besteht eben der „garstige breite Graben“.

60 Zitat: Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, 121.

61 Vgl. Arno Schilson, Lessings Christentum, Göttingen 1980.

Die Berechtigung des christlichen Offenbarungsanspruches kann nur einleuchten aufgrund a) der inneren Wahrheit des Christentums und seiner Lehren und b) der Werke der Liebe und des Beitrages der Christen und Christinnen zu einer humanen Welt. In diesem Kontext fällt der Satz⁶²: „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden.“

Die These lässt sich konkretisieren: Für Lessing ist der Mensch ein Vernunftwesen. Das Problem dabei ist für ihn, wie sich der Mensch (als Vernunftwesen) selbst als Geschichtswesen (d.h. als notwendig lebend *in* Geschichte und geschichtlicher Bedingtheit) übernehmen kann, ohne dabei seine Existenz zu verfehlen. Der Vernunftträger Mensch ist durch die vielen geschichtlichen Bedingtheiten bedroht. Die erkenntnistheoretische Frage Lessings hat dann später Sören Kierkegaard (1813–1855) existenziell gewendet: Wie kann mein Glaube von einem bloßen Nachplappern der Berichte anderer tatsächlich zu meinem Glauben werden? Hegel hat von den Theologen gesprochen, die mit den Glaubenswahrheiten umgehen wie Kaufleute (Krämer), die nur *fremdes* Gut verwalten und verzinsen⁶³. „Sie vollziehen also nicht glaubend ihre Existenz, sondern sie kriechen in fremde Existenzen“ – und geben das als ihr Bekenntnis aus⁶⁴.

Das Problem des Verhältnisses von Vernunft und Glaube bei Lessing lässt sich auch darstellen als Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Wahrheit. Dazu bestehen im 18. und 19. Jahrhundert zwei Positionen. *Beide* finden sich bei Lessing.

62 Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Werke, Bd. 8 (Anm. 37; Kap. 1), 9–14.

63 In diesem Sinn ein ähnliches Diktum eines Theologen des 19. Jahrhunderts (Alexander Schweizer [1808–1888]): „Einst haben die Väter ihren Glauben bekannt. Jetzt aber mühen sich die Theologen vielfach ab, den Glauben der Väter zu glauben.“ Zitat: Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, 127; vgl. 43. 343.

64 Ebd., 127.

a) Subjektivität und (übergeschichtliche) Vernunftwahrheit

Auf die Frage: „Wer bin ich?“ gibt Lessing die Antwort, der Mensch sei ein Vernunftwesen. Die Wahrheit, die ihm entspreche, sei deshalb überzeitlich und vernünftig, also gleichsam transgeschichtlich. Der Mensch erkenne mit eigener Einsicht und autonomem Verstehen (und wesensgemäß eben nicht durch Berufung auf fremde Autoritäten und zufällige Geschichtswahrheiten). Es komme also darauf an, das Christentum diesem menschlichen Subjekt anzupassen. Aber Lessing argumentiert auch als Pädagoge. Relevant sind hier die Schriften „Die Entstehung der Vernunft“ (1753), „Über die Entstehung der geoffenbarten Religionen“ (1755) und vor allem „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780). Die Wahrheit des Christentums ist allein aus der inneren Gewissheit der christlichen Glaubenslehren abzuleiten. Hierbei sind Vernunft und Offenbarung aufeinander angewiesen; sie sind keine absoluten Gegensätze. Gott hat ja zunächst das Mittel der Offenbarung eingesetzt, um die Menschen zu „erziehen“. Aber die Aussagen der Offenbarung müssen sich vor der Vernunft ausweisen und in „Vernunft-wahrheiten“ überführbar sein. Die Offenbarungsaussagen enthalten keine Wahrheiten, die zutiefst ein Mysterium sind (und bleiben), sondern nur Wahrheiten, auf die die Menschen im Verlauf ihrer Vernunftentwicklung aus eigenem Antrieb früher oder später auch von selbst gekommen wären. Damit betont Lessing durchaus die Geschichtlichkeit des Verstehens. Nach dem Geschichtsverständnis der Aufklärung ist jedem Stadium (Kindheit, Jugend, Erwachsensein) der Menschheit (kollektiv wie individuell) eine bestimmte Erkenntnistheorie zugeordnet. Daraus entsteht jedoch sofort das pädagogische Problem, ob jedem jede Erkenntnis zuzumuten sei. Für die Aufklärung ist das nicht möglich. Lessing warnt explizit davor, Menschen, die noch in einem naiven, vorrationalen Stadium leben, rational zu überfordern⁶⁵. Die Reaktion sei dann Verhärtung unter den Hörern und Hörerinnen, weil der Aufklärer in den Augen dieser Menschen tatsächlich etwas zerstöre, während er doch eigentlich nur besser verstehen wolle. Vorzeitige (und unvorbereitete) Begegnung mit überlegener Erkenntnis wirke also destruktiv und führe nicht zur Einsicht, sondern zur Verhärtung⁶⁶.

65 Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts (Anm. 44), § 68.

66 Das Modell begegnet auch im Christentum. Beispiele: Paulus und die Debatte um das Essen von Götzenopferfleisch (1 Kor 8): Viele Christen haben diese souveräne Freiheit nicht; auf sie gilt es Rücksicht zu nehmen (1 Kor 8,13); Origenes und die Rede vom dreifachen Schriftsinn, dem „somatischen“ (für die, die am Wortlaut hängen), dem „psychischen“ (für die, die dahinter

b) Subjektivität und existenzielle Wahrheit

Karl Jaspers (1883–1969) hat zwei Formen der Wahrheit an Galileo Galilei (1564–1642) und an Giordano Bruno (1548–1600) (aber auch an Sokrates) exemplifiziert⁶⁷: „Wahrheit, die durch Widerruf leidet, und Wahrheit, deren Widerruf sie nicht antastet.“ Galileo und Bruno waren in etwa Zeitgenossen. „Äußerlich waren beide in der gleichen Lage. Ein Inquisitionsgericht verlangte unter Drohung des Todes den Widerruf.“ Der Astronom und Physiker *Galilei*, der (mit Kopernikus) die Lehre vertrat, dass nicht die Sonne sich um die Erde, sondern dass die Erde sich um die Sonne drehe, war zum Widerruf bereit. Er vertritt eine objektive, empirisch überprüfbare Wahrheit. Wenn er sie verleugnet und damit dem Engagement ausweicht, verletzt das die Wahrheit nicht. Sie bleibt bestehen, unabhängig davon, ob ein Mensch sie bekennt. Man kann darauf setzen, dass sie sich – bei besserer Kenntnis und größerer Bildung – von selbst durchsetzen wird. Galilei kann also widerrufen und zugleich (nach der Legende) sagen oder denken: „Sie bewegt sich doch!“ Die Wahrheit wird sich auch ohne ihn und seine Subjektivität durchsetzen. *Bruno* (1600 in Rom verbrannt) ist als Philosoph Anwalt einer sehr eigenen Weltanschauung (des Panentheismus), über deren Wahrheit man sicher diskutieren kann⁶⁸. Die existentielle Wahrheit, die er vertritt und die eben nicht empirisch-wissenschaftlich überprüfbar ist, lebt von seinem Engagement und seinem Zeugnis. Leugnet er sie, stirbt sie. Diese Wahrheit bedarf des Zeugen. Deswegen *darf* Bruno nicht widerrufen. Diese zweite Wahrheit findet sich in Lessings „Ringparabel“ (aus „Nathan der Weise“ 1779).

Die Frage, welche der drei Religionen, die den Anspruch erheben, Offenbarungsreligion zu sein, nämlich Judentum, Christentum und Islam, dies zu Recht tue, löst Lessing in der „Ringparabel“ auf dem Boden der praktischen

blicken) und dem „pneumatischen“ (für die, die den vollkommenen eigentlichen Sinn erkennen); Martin Luther, der im Vorwort zur Römerbriefvorlesung davon spricht, dass die Prädestinationslehre „ein starker Wein“ sei, der für Anfänger im Glauben nichts taue.

67 Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1951, 11. Ebenfalls: Karl Jaspers, *Philosophische Logik*, Bd. 1: *Von der Wahrheit*, Neuausgabe: München 1958, 651f. Vgl. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Anm. 20; Kap. 5), 508: „Die in ihrer Richtigkeit allgemeingültige Wahrheit ist relativ auf Voraussetzungen und Methoden des Erkennens, aber zwingend für jeden Verstand. Die existentiell geschichtliche Wahrheit ist in der Lebenspraxis unbedingte, aber in der Aussage ohne Allgemeingültigkeit für alle.“

68 Paul Richard Blum, Art. Bruno, Giordano, in: *LThK* 2, 734f.

Vernunft⁶⁹. Die konkrete Geschichte und zuletzt der eschatologische Richterspruch Gottes bzw. die „eschatologische Verifikation“ (John Hick) werden über den jeweiligen Anspruch entscheiden. Aber es gilt auch: Die Wahrheit des echten Ringes besteht darin, dass er das Leben des Trägers verändert und so tatsächlich etwas bewirkt. Dies jedoch lässt sich nur dadurch herausfinden, dass ein Mensch seinen Anspruch lebt⁷⁰. Gegenüber der Position der altlutherischen Orthodoxie in der Gestalt des Hamburger Hauptpastors Johann Melchior Goeze, die sich darum bemühte, die historische Wahrheit der Aussagen des AT oder des NT nachzuweisen (und darin das Wesen des Glaubens sah), insistiert Lessing auf der gelebten Praxis und dem Engagement des Zeugen als Wahrheitskriterium⁷¹. Bei Sören Kierkegaard hat diese Argumentation im 19. Jahrhundert Anklang gefunden.

Nächster Schritt: Immanuel Kant (1724–1804) versperrt in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ durch seine Kritik aller nur möglichen Gottesbeweise auf dem Boden der Spekulation oder theoretischen Vernunft dieser jede Möglichkeit, aus dem Raum sinnlicher Wahrnehmung auf eine transzendente Ursächlichkeit und näherhin auf Gott zu schließen⁷². Das lässt für ihn Platz für die Rede von Gott nur im Bereich der praktischen Vernunft. Religion wird zur „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“⁷³. Die (kirchlich) überlieferten Offenbarungstexte und die theoretischen Aussagen des „Kirchenglaubens“ müssen alle in der Weise interpretiert werden, dass sie „mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion“ übereinstimmen⁷⁴. Der religiöse Glaube muss sich also lösen von allen fruchtlosen dogmatischen Spekulationen und sich beschränken auf die Begründung einer Praxis gelebter Moralität. Das ist der Sinn seiner Aussage in der

69 Die Erzählung findet sich schon bei Boccaccio („Decamerone“). Text: Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise III 7, in: ders., Werke, Bd. 2, hrsg. v. Herbert G. Göpfert, München 1971, 276–280; vgl. III 5 (ebd., 273f).

70 Dieser Gedanke hat Kierkegaard angezogen: Die christliche Wahrheit besteht nicht in objektiven Dogmen und Lehrsätzen (die als ewige Wahrheiten fortbestehen), sondern sie gründet in dem Vertrauen zu einer Person (= Jesus Christus). Sie besteht also als Verhältnis zu dieser Person.

71 Nietzsche wird dieses Kriterium im 19. Jahrhundert vehement bestreiten.

72 Zur Darstellung der Kantschen Argumentation (einschließlich der Präsentation der klassischen Gottesbeweise) z.B. Verweyen, Gottes letztes Wort, 105–138.

73 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 229 (Werke in zehn Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968, VII, 822).

74 Ebd., B 156 (ebd., VII, 771).

Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“⁷⁵: „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen.“ Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) hat in seinem Erstlingswerk „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792)⁷⁶ im Sinne Kants und als Resümee der deutschen Aufklärung das Verhältnis von Glaube bzw. Offenbarung und Vernunft folgendermaßen bestimmt: Offenbarung ist „Ankündigung Gottes als moralischer Gesetzgeber“. Weil Gott auf zwei Weisen derart angekündigt werden kann, gibt es deswegen zwei Weisen von Offenbarung und zwei Arten von Religion. Die „Vernunftreligion“ oder „Naturreligion“ gründet in der Vernunft. Ihr Prinzip ist das „Übernatürliche in uns“. Weil in ihr die „Bestimmung des Menschen“ am reinsten erscheint, ist die hier wirkende und von Gott gegebene Vernunft Richterin aller Offenbarung. Die „geoffenbarte Religion“ oder „Offenbarungsreligion“ gründet in „Ankündigungen“ bzw. „Offenbarungen“ Gottes in der „Sinnenwelt“. Ihr Prinzip ist das „Übernatürliche außer uns“. Mit Kant ist Fichte der Überzeugung, dass eine Erweiterung des theoretischen Wissens über Gott durch „Offenbarungen“ nicht möglich ist. Auch in der Bestimmung der moralischen Praxis bringen „Offenbarungen“ inhaltlich nichts, worauf die praktische Vernunft nicht schon aus sich heraus komme. Noch schärfer: Jede Offenbarungsbehauptung muss sich zunächst einer Prüfung durch die Vernunft unterwerfen und sie passieren. Als weitere Kriterien dieser Prüfung neben der bereits genannten theoretischen Unerkennbarkeit Gottes werden genannt⁷⁷: „Offenbarung muss einen empirischen Grund haben; ihre Mittel müssen moralisch sein; ihr Inhalt muss der wahren und ewigen Bestimmung des Menschen förderlich, also mit dem Vernunftzweck identisch und mit dem Vernunftgesetz vereinbar sein.“ Im Grunde lassen sich all diese Bestimmungen zurückführen auf eine einzige: Gott ist ein „moralischer Gesetzgeber“. Dies zu bekunden ist der einzige Zweck der Offenbarung und der Religionen⁷⁸.

Im 20. Jahrhundert findet die Aufklärung noch einmal philosophische Verteidiger, die ihr Anliegen aufgreifen:

75 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXXI (ebd., III, 33).

76 Jetzt: Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) (PhB 354), hrsg. und eingeleitet v. Hansjürgen Verweyen, Hamburg 1983.

77 Seckler – Kessler, Die Kritik der Offenbarung (Anm. 41), 27.

78 Ebd.

Karl Jaspers (1883–1969) akzeptiert durchaus die Existenz von Offenbarungsphänomenen⁷⁹. Aber er wendet sich gegen den christlichen Offenbarungsanspruch. Das Christentum behaupte, sagt Jaspers, es habe die unüberbietbare, absolute, allgemeingültige Offenbarung Gottes an alle Menschen. In der einen Person Jesu Christus habe sich Gottes Transzendenz ein für allemal festgelegt. Das widerspricht nach der Meinung von Jaspers dem Wesen von Transzendenz und Wahrheit. Eine Wahrheit für alle Menschen und Zeiten gebe es nicht. Wahrheit und Transzendenz Gottes seien nie völlig zu haben, sondern seien immer nur in „Chiffren“ zu erreichen. Wahrheit sei für uns Menschen immer Weg und Aufgabe, nie irdisch zu erreichendes Ziel. Der „philosophische Glaube“ müsse deshalb den Offenbarungsanspruch des Christentums zerstören, weil Gott allen Menschen den Weg zu sich offenhalten wolle. Der Offenbarungsglaube sei überdies ein „Glaube aus fremdem Ursprung“, habe autoritäre Struktur und sei heteronom⁸⁰. Allein der „philosophische Glaube“, das Schweben in der Vorläufigkeit, rette die Autonomie des Menschen.

Theodor W. Adorno (1903–1969) verfiht noch einmal die These der Aufklärung von der Vernunftkontrolle jeder geschichtlichen Offenbarung und warnt vor der Gefahr der Renaissance der Offenbarungsreligion „aus Verzweiflung an der Vernunft“ und aus einem „Hang zu Obskurantismus“⁸¹.

6.5. Die philosophisch-theologische Situation des 19. Jahrhunderts

In der Diskussion um Glaube und Wissen standen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschiedene philosophisch-theologische Grundpositionen einander gegenüber.

79 Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Anm. 20; Kap. 5).

80 Für den Supranaturalismus wie für die Aufklärung sind Gott und Mensch *Konkurrenten*. Die Begründung einer Aussage in Gott macht sie deshalb für den Menschen heteronom.

81 Theodor W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt 1977, 608–616.

6.5.1. Rationalismus

Die konkrete Gestalt, die der Rationalismus im 19. Jahrhundert annimmt, ist die gerade skizzierte Aufklärung. Kant hielt die Aufklärung für unabgeschlossen, Hegel redete von der „unbefriedigten Aufklärung“. Der etwa mit Fichtes „Wissenschaftslehre“ (1794) beginnende und mit Hegels Tod (1831) endende Deutsche Idealismus ist im strengen Sinn nicht Rationalismus, sondern Intellektualismus⁸². Unter Intellektualismus versteht man eine Theorie, die den Vorrang der Vernunft oder des Geistes (etwa vor dem Handeln) proklamiert. Erscheinungsformen finden sich in der griechischen Philosophie (Aristoteles, Platon), in der Scholastik des Mittelalters (Thomas von Aquin) und – wie gesagt – im Deutschen Idealismus. Unter Rationalismus versteht man eine Haltung, die streng begrifflich-logisches Denken fordert, das sich abhebt von der Erfahrung, der Geschichte, der Tradition, auch von den Kräften menschlichen Strebens, Fühlens und Wollens, und nur anerkennt, was einsichtig, beweisbar und begreifbar ist. Eine weitere Variante des Rationalismus im 19. Jahrhundert ist der von Auguste Comte (1798–1897) propagierte Positivismus (Dreistadiengesetz!). Comte meinte, er habe ein allgemeines Gesetz in der Entwicklung des menschlichen Geistes gefunden. Dieses Gesetz besagt: Jede menschliche Erkenntnis durchlaufe der Reihe nach drei verschiedene theoretische Stadien (oder Zustände), nämlich den theologischen (bzw. fiktiven), den metaphysischen (bzw. abstrakten) und den wissenschaftlichen (bzw. positiven) Zustand. Jede Erkenntnis beginne im ersten und ende im dritten Stadium; das mittlere sei nur ein Übergangsstadium.

Im „theologischen“ Stadium bemüht sich der Mensch um absolute Erkenntnis. Er strebt nach einem Verständnis der inneren Natur der Dinge, der ersten Ursachen und des letzten Ziels aller Phänomene. Alle Geschehnisse erklärt er mit dem Eingreifen eines oder mehrerer übernatürlicher Wesen. Das „metaphysische“ Stadium ist eine Variante des ersten. Als Grund für die Ereignisse der Welt werden jedoch nicht mehr übernatürliche Wesen angeführt, sondern abstrakte Kräfte oder Wirklichkeiten. Das „positive“ Stadium schließlich gibt den Versuch auf, die Fragen nach den sogenannten „letzten“ Dingen, also dem Ursprung oder dem Ziel der Welt, beantworten zu wollen. Der Mensch

⁸² Emerich Coreth, Art. Rationalismus, in: Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik (Anm. 33; Kap. 2), 153–155, 153.

strebt danach, den Alltag zu bewältigen, indem er Gesetzmäßigkeiten sucht, die die Geschehnisse der Welt erklären. Eine absolute Erkenntnis oder eine allgemeine Theorie der Welt ist nicht mehr im Blick.

Ausgangspunkt des Rationalismus ist das von René Descartes als Fundament jeder menschlichen Einsicht eingeführte Subjekt des Menschen. Geschichtliche und gesellschaftliche Bindungen, Tradition, Autorität und Dogmenzwang werden abgelehnt. Nur das „vernünftig“ Einsichtige und Begreifbare gilt. Im religiösen Bereich leugnet der Rationalismus den „übernatürlichen“ Offenbarungs- und Geheimnischarakter des Glaubens; er liest kritisch die Bibel und reduziert den biblisch-christlichen Glauben auf ethische Verhaltensregeln. Es gebe keine „übernatürliche“ Offenbarung von Wahrheiten, die den Menschen verpflichten. Die Ratio (eigentlich = der Verstand) bzw. die „Vernunft“ der Aufklärung sei die oberste Instanz des Erkennens. „Geschichtliche“ bzw. „positive“ (bei Kant: „statutarische“) Religion und Offenbarung, die dem Menschen „von außen“ bestimmte Informationen, „Verordnungen“, Gebote oder „Statuten“ dekretieren, hätten unter Umständen ihren geschichtlichen Ort und vielleicht sogar zu gewissen Zeiten eine erzieherische Funktion (Lessing!) gehabt, aber in der aufgeklärten Zeit der Vernunft gelte das jetzt nicht mehr. Hier zähle nur ein (natürliches) Erkennen, das sich mittels der Vernunft vollziehe und sich auch vor der Vernunft ausweisen könne.

Die Aufklärung beanspruchte, mit dem Begriff der „natürlichen“ Religion eine Kategorie gefunden zu haben, die inhaltlich das eigentliche „genus“ aller Religionen beschreiben konnte, während die einzelnen historischen („positiven“) Religionen eine spezifische Form (allerdings in der Regel in defizienter Weise) des allgemeinen „genus“ darstellten. In der Praxis war die „natürliche“ Religion, von der die Aufklärer sprachen, die christliche Religion, reduziert allerdings auf ihre ethischen Grundweisungen, d.h. ohne Kirchen, ohne Priester, ohne Dogmatik und ohne Liturgie (und auch ohne asketische Forderungen), oder (in den Worten Blaise Pascals) die Religion der „Philosophen“. Für Kant war der Vernunftglauben, der notwendig der moralischen Vernunft entsprang, der unverzichtbare Kernbestand eines jeden Offenbarungsglaubens, der für ihn nur ein Instrument zur Beförderung der Gesinnung war. Erst bei Fichte und Hegel wurde aus dem Vernunftglauben Kants der Glaube an die (reine) Vernunft. Die Subjekte dieser aufklärerischen

Religiosität waren die gebildeten (besonders bürgerlichen) Stände⁸³, die sich (durchaus polemisch) von den ungebildeten Christen absetzten⁸⁴. Die Religion der Gebildeten war im Grunde identisch mit Bildung⁸⁵. Auch Schleiermacher ging von dieser Voraussetzung aus⁸⁶. Die daraus entstehende Zweiklassentheorie der Christenheit führte zur privaten Religion der Gebildeten, die ihrer Vernunft folgen, im Gegenüber zur Religion der an Institutionen gebundenen ungebildeten Masse. Lessing spricht in diesem Zusammenhang (in einem verlorengegangenen Entwurf einer Vorrede für „Nathan

83 Rudolf Vierhaus, Deutschland im 18. Jahrhundert. Soziales Gefüge, politische Verfassung, geistige Bewegung, in: Lessing und die Zeit der Aufklärung. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 10. und 11. Oktober 1967, Göttingen 1968, 12–29.

84 Heinz-Theo Homann, Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionaler Religionsbegründung, Paderborn 1977, 26, weist darauf hin, dass schon Platon die Auffassung vertreten habe, „die religiöse Überlieferung sei daran zu messen, was sie für eine Erziehung zur Sittlichkeit leiste bzw. zu einer Theorie beitrage, mit deren Hilfe Seelen sich auf die göttliche Welt ausrichten können“. Ebd., 27: „Generell steht hinter dieser Einschätzung des Religiösen im Sinne der Volksreligion die aristokratische Distanzierung der Gebildeten vom rohen Pöbel; von Platons Ideenschau bis zu Spinozas ‚amor Dei intellectualis‘, nachklingend bis zu Schopenhauers ‚Religion ist Volksmetaphysik‘ und Nietzsches ‚amor fati‘, reichen jene Stimmen, denen Religion als Zuchtmittel und Trost zugleich für die unverständige Masse des Volkes gilt; der Gebildete dagegen kann ihr entraten, hat er doch an philosophischer Weltorientierung und stoischer Lebensklugheit sein Genügen. Er fügt sich Staatsgesetzen und den Maximen der individuellen Moral aus Einsicht in deren Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit, er gehorcht nicht bloß aus Angst vor etwaiger Strafe. Spätestens mit Platon – ansatzweise schon bei den Eleaten und Pythagoräern – gibt es nicht nur eine Theorie *der* Religion, sondern auch eine theoretisierend-kontemplative Lebenshaltung *als* ‚Religion‘, die sich absetzt vom herkömmlich-praktischen Religionsvollzug der ‚Viel-zu-Vielen‘; gleichwohl suchte jene manches tradierte Element in ‚ge-reinigter‘ Form beizubehalten.“ Die Kritik der Bildungsschicht in der griechischen Polis bzw. der Reflexionseliten der griechischen Antike (Akademie, Peripatos, Stoa) an der alten Religion der „hoi polloi“ erfuhr wiederum Gegenkritik von den Vertretern der musischen Bildung. Die Komödien des Aristophanes thematisieren den Konflikt zwischen den beiden Gruppen. Er unterstützt das Volk in seinem Misstrauen gegen „Alles- und Besserwisser“, die mit der alten Religion zugleich das Fundament des Staatswesens zu zersetzen drohen (Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart ²1942, 463–485).

85 Hans Erich Bödeker, Die Religiosität der Gebildeten, in: Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung (WSA 11), hrsg. v. Karlfried Gründer und Karlheinz Rengstorf, Heidelberg 1989, 145–195, 182f. Ein Beispiel: Wilhelm von Humboldt, Über Religion (1789), in: ders., Werke (Gesammelte Schriften Akademieausgabe I/1), Bd. 1: 1785–1795, hrsg. v. Albert Leitzmann, Berlin (1903) Nachdruck: 1968, 45–76.

86 Hans Ulrich Wintsch, Religiosität und Bildung. Der anthropologische und bildungspolitische Ansatz in Schleiermachers Reden über die Religion, Zürich 1967.

der Weise“) vom „Pöbel“, der auf Autorität und Offenbarung angewiesen sei⁸⁷. Goethe hat diese Überzeugung in den Satz gebracht⁸⁸: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion.“ Die Einschätzung der Religion durch die Aufklärung ist eingebettet in die vielfach vertretene These, die Menschheit sei auf dem kontinuierlichen und unaufhaltsamen Weg zu immer größerer moralischer Vollkommenheit⁸⁹. Im 19. Jahrhundert tritt dann die Wissenschaft an die Stelle der Religion und übernimmt sogar ersatzreligiöse Praktiken⁹⁰. Das „Dreistadiengesetz“ von Comte liefert eine quasi-wissenschaftliche Begründung.

Der Rationalismus selbst ist keine Erfindung der Aufklärung. Der Stammvater ist wohl der Stoiker Chrysipp (im 3. Jahrhundert v. Chr.), der als der zweite Gründer der Stoa nach Zenon (um 300 v. Chr.) gilt. Er hat zuerst von Urbegriffen („koinai ennoiai“), nämlich Gott, Unsterblichkeit und dem Unterschied von gut und böse gesprochen, die bei allen vernünftigen Menschen anzutreffen seien. Diese Lehre lässt sich dann in der ganzen abendländischen

-
- 87 Vgl. Bödeker, Die Religiosität der Gebildeten (Anm. 85), 180. Ähnliche Urteile: Gotthold Ephraim Lessing, Sämtliche Schriften, hrsg. v. Karl Lachmann, 3. auf's neue durchgesehene und vermehrte Aufl., besorgt durch Franz Muncker, 23 Bde., Leipzig 1886–1924, Bd. 14 (1898), Nachdruck: Berlin 1968, 316. 327; Johann Salomo Semler, Verzeichnis einer freiern (sic!) theologischen Lehrart. Zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches, Halle 1777, besonders 6–8.
- 88 Johann Wolfgang von Goethe, Gedichte und Epen, Hamburger Ausgabe in 14 Bden., hrsg. v. Erich Trunz, Hamburg 1962, Bd. 1, 367.
- 89 Vgl. Gerhard Kaiser, Klopstock. Religion und Dichtung, Gütersloh 1963, 36: „Mit imposanter Sicherheit verkündete das 18. Jahrhundert seine Zuversicht in die Kraft der menschlichen Vernunft, aller Daseinsverhältnisse aufzuklären und damit die Menschheit in einem unaufhaltsamen Fortschritt zu höchster geistiger und moralischer Reife zu führen. Die Religion wurde in diesen Fortschrittsoptimismus einbezogen, auch sie erschien der Aufklärung fähig und bedürftig.“
- 90 Hermann Lübke, Wissenschaftskulturelle Voraussetzungen der Religion nach der Aufklärung, in: Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen (KRP 1), hrsg. v. Willi Oelmler, Paderborn 1984, 134–141, 138f. „Noch im Monistenbund, zum Beispiel, gab es ja diese Nutzung der Wissenschaften als Medien ersatzreligiöser Orientierung. Haeckel, zum Beispiel, war gewiss, dass die christlichen Kirchen als Orte vorwissenschaftlicher Religiosität in wenigen Jahren ausgedient haben würden, und er entwarf ihre ersatzreligiöse Weiterverwendung: ihre Herrichtung als Schauhäuser unserer naturgeschichtlichen Herkunft mit Herbarien in den Seitenschiffen links und Aquarien in den Seitenschiffen rechts, um den Menschen Gelegenheit zu verschaffen, zu sehen, was sie waren, als sie noch nicht waren, was inzwischen aus ihnen geworden ist. Als säkulares Äquivalent der Wallfahrten wurden Exkursionen zu den Saurierfunden in der Schwäbischen Alb organisiert. Kein Geringerer als der Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald hielt sonntags zur Gottesdienstzeit vor seinem laizistischen Publikum sogenannte wissenschaftliche Sonntagspredigten.“

Geistesgeschichte nachweisen, bei Cicero, Seneca, in der Hochscholastik bei den Schülern des Thomas von Aquin, im Humanismus eines Philipp Melanchthon und konkret in der Aufklärung. Zwar ist auch im Rationalismus „Offenbarung“ ein geschichtliches Phänomen, ja als Prozess sogar ein unabgeschlossener, immer noch andauernder Vorgang. Dennoch wird der eigentliche Rationalismus etwa in der Aufklärung insofern zum Gegenpol eines offenbarungsgläubigen Christentums, als er die christliche Botschaft und Lehrinhalte nur anerkennt, soweit sie in den „Vernunftglauben“ überführbar oder integrierbar sind. Er propagiert ein Christentum ohne Geheimnisse (ohne Liturgie, Kult, Mystik), dessen einziger Zweck die Darstellung ethischer Grundgebote ist.

Das Gottesbild der Vertreter der Aufklärung (sofern sie nicht, wie teilweise in der französischen Variante, bekennende Atheisten waren) ist gewöhnlich der „Deismus“. Vor allem die englischen und die deutschen Aufklärer waren Deisten. Deismus heißt: Gott, das vollkommene Wesen, hat die Welt (für Leibniz: die bestmögliche aller Welten) zum Wohl des höchststehenden Geschöpfes (= des Menschen) in Gang gesetzt (wie ein Ingenieur eine Maschine und wie ein Uhrmacher eine Uhr). Dieser Satz lasse sich durch die Vernunft erkennen⁹¹.

Für die deistischen Verfechter der Aufklärung ergeben sich damit zwei Aufgaben⁹²:

Es muss ständig die Vollkommenheit des Weltlaufes nachgewiesen werden. Eine einzige Absurdität, eine einzige Irrationalität ließe die ganze Prämisse zusammenbrechen.

Es müssen die Menschen aufgefordert werden, eine „vernünftige“ (= naturgemäße) Lebensweise zu pflegen, die diesem Ziel der Schöpfung entspricht. Die Moral der (deistischen) Aufklärung ist beherrscht vom (aristotelischen) Prinzip des „Nicht zu viel“: Nicht zu viel essen, nicht zu viel tragen; sich bewegen, mit offenem Fenster schlafen usw. Naturgemäß leben ist Gottesdienst.

91 Voltaire, *Candide oder der Glaube an die beste der Welten*, 1759 (Candide als Schüler eines deutschen deistischen Aufklärers namens Pangloss), hat dem vehement widersprochen.

92 Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, 87–107, 103.

In zahlreichen Abhandlungen zeigen die Philosophen (und Moralprediger) der Aufklärung, wie wohlgeformt doch diese Welt ist⁹³:

Hermann Samuel Reimarus, Die Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet, Hamburg 1754; Nachdruck in zwei Bänden: Göttingen 1985;

Hermann Samuel Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe, Hamburg 1760; Nachdruck in zwei Bänden: Göttingen 1984;

Christian Wolff, Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Halle 1722; Nachdruck: Hildesheim 1983;

Gottfried Ohnefurcht Richter, Ichthyotheologie oder vernunft- und schriftgemäßer Versuch, die Menschen aus Betrachtung der Fische zu Bewunderung, Ehrfurcht und Liebe ihres großen, liebeichen und allweisen Schöpfers zu führen, Leipzig 1754.

Richter weist (auf 912 Seiten – ohne Register!) nach, wie großartig Gott die Welt der Fische für den Dienst am Menschen eingerichtet hat. Sogar die Tiefseefische, die der Mensch nicht sehe, dienten ihm, indem sie durch ihren Flossenschlag das Wasser bewegten und es mit Luft durchsäuerten.

Dies ist das Hauptproblem der (deistischen) Aufklärung: Jede Sinnbedrohung im kleinsten Detail (seien es Tiefseefische oder Steine, die keinen Zweck für das Wohlbefinden des Menschen in dieser bestmöglichen aller Welten zu haben scheinen) muss aufgelöst werden. Andernfalls bricht das System zusammen und es lauert das Chaos der Unvernünftigkeit. Allerdings ist (für die deutschen Aufklärer auch im Widerspruch zu Voltaire) klar: Wenn sich in dieser so vernünftig eingerichteten Welt Phänomene finden, die nicht zu erklären sind, offenbart sich allenfalls ein Defizit der menschlichen Einsichtsfähigkeit. So formuliert es z.B. Friedrich der Große wenige Jahre vor seinem Tod in einem Schüttelvers⁹⁴:

„Nicht darfst du Gottes Weisheit schuldig nennen,
Statt deiner Einsicht *Schwäche* zu bekennen.“

93 Ebd., 104–107.

94 Ebd., 109.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts sind drei Positionen maßgeblich:

1) 1781, im Todesjahr Lessings, erscheint Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Kant teilt mit Lessing die Skepsis gegenüber der historischen Erkenntnis und damit auch gegen den Wahrheitsbeweis einer historischen Offenbarung (also etwa zum Leben Jesu, zu den Berichten von seinem Wirken und seiner Botschaft, zu den Erzählungen von Wundern und von der Auferstehung). Auch für Kant gibt es keine plausible und verbindliche Begründung der Praxis menschlichen Handelns unmittelbar von der Bibel, der Theologie und der Kirche her, sondern allein von der (kritischen) Vernunft. Die „kopernikanische Wende“ des Denkens bezieht sich auch auf die Bibel. Es ist bei jeder Schriftstelle zu fragen, inwiefern sie die (sowieso schon im Menschen angelegten und von der Vernunft auffindbaren) ethischen Grundregeln menschlichen Handelns bekräftigt. Eine andere (selbst buchstäbliche) Auslegung der Schrift interessiert nicht oder ist irrelevant.

2) Johannes Gottfried Herder (1744–1803) sieht die Welt insgesamt als Offenbarung Gottes. Zwischen Gott und *allem*, was existiert, besteht ein Zusammenhang bzw. (in einer beliebten Formel Herders) eine „Kette“, die alles mit dem Einen verbindet⁹⁵. „Gott“ ist für ihn dynamisch zu verstehen und nicht festzulegen auf eine örtliche oder partikuläre Tradition, und sei es die der jüdischen Patriarchengeschichte. Gott ist nicht ein personales transzendentes Wesen oder ein moralischer Gesetzgeber, sondern die Urkraft des Lebens, die der Mensch unmittelbar in seinem Gefühl erfährt. Alles, was da wirklich ist, Natur und Geschichte, ist Ausdruck und Begegnungswort Gottes⁹⁶:

„Die urälteste, herrlichste Offenbarung Gottes erscheint dir jeden Morgen als Tatsache, großes Werk Gottes in der Natur! ... Zusammenordnung und Verteilung! Pracht, Hoheit! angefangen und vollendet ... sanftes Angesicht der Gottheit! Offenbarung! Erscheinung!“ Herder hat Jacobi beeinflusst und über diesen gibt es eine Verbindung zu Goethe („Wär‘ nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt‘ es nie erblicken“⁹⁷).

95 Hans Unterreitmeier, Art. Herder, in: Argumente für Gott (Anm. 25; Kap. 2), 156–158, 157, verweist auf die Nähe Herders zu einem „christlich geprägten Neu-Platonismus“.

96 Johann Gottfried Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, I, 13.

97 Johann Wolfgang Goethe, Zahme Xenien, III, 33.

Herder steht damit in Verbindung mit einer Gegenbewegung zur rationalistisch-deistischen Aufklärung, die wieder mehr die Verbundenheit mit der Natur, das Erleben und die Gegenwart der Geschichte und die Innerlichkeit des Gefühls proklamierte. Den Anstoß hatte in Frankreich Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gegeben. In Deutschland fand diese Strömung ihren Ausdruck in dem Religionsdenken Johann Georg Hamanns (1730–1788) und in der Gefühlsphilosophie Jacobis. Es war dann besonders Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854), der in seiner Naturphilosophie diese Denkwelt zur Sprache brachte in einem Plädoyer für das als göttlich verstandene Leben, das im Menschen sowie in allen Kulturen und Religionen und im Universum identifizierbar ist.

3) Eine dritte (noch einmal zugespitzte) Form stellt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) dar. Maßgeblich ist die Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799)⁹⁸, die sich der Bekanntschaft mit Friedrich Schlegel verdankt und (wie die ursprünglich anonyme Herausgabe – ein typisch romantischer Publikationsgestus – belegt) in einer romantischen Tradition steht⁹⁹. „Über die Religion“ besteht aus fünf Reden. Die dritte Rede („Über die Bildung zur Religion“) betont im Gegensatz zur aufklärerischen Pädagogik, dass die Bildung der Religion allein durch die persönliche Mitteilung anderen religiösen Lebens geschieht¹⁰⁰. Die freie Gemeinschaft vollkommener gegenseitiger religiöser Mitteilung bestimmt Schleiermacher in der vierten Rede („Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum“)

98 Text: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin 1799), in der Ausgabe v. Rudolf Otto (1899) (UTB 1655), Göttingen 1991. Vgl. Burkhard Gladigow, *Friedrich Schleiermacher (1768–1834)*, in: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hrsg. v. Axel Michaels, München 1997, 17–27. Zur Rezeptionsgeschichte Schleiermachers: Kurt Nowak, *Vernünftiges Christentum? Über die Erfindung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945* (Forum ThLZ 2), Leipzig 1999, 44–47.

99 Vgl. Dorothee Schlenke, Art. *Über die Religion*, in: *Lexikon der theologischen Werke*, hrsg. v. Michael Eckert, Stuttgart 2003, 761f.

100 Allerdings ist diese Mitteilung nur der Katalysator, nicht der Maßstab der religiösen Bildung. Schleiermacher, *Über die Religion* (Anm. 98), 104: „Es gibt freilich in ihr ein Meistertum und eine Jüngerschaft, es gibt Einzelne, an welche Tausende sich anschließen: aber dieses Anschließen ist keine blinde Nachahmung, und Jünger sind das nicht, weil ihr Meister sie dazu gemacht hat; sondern er ist ihr Meister, weil sie ihn dazu gewählt haben. Wer durch Äußerungen seiner eigenen Religion sie in andern (sic!) aufgeregt hat, der hat nun diese nicht mehr in seiner Gewalt, sie bei sich festzuhalten: frei ist auch ihre Religion, sobald sie lebt, und geht ihres eigenen Weges.“

gegen die institutionelle Kirchlichkeit als wahre Kirche. In der Schrift „Über die Religion“ bezieht Schleiermacher ausdrücklich die Position der „Privatreligion“ (jenseits der Kirche und ihrer Theologie oder sogar im Gegenüber zur Kirche und ihrer Theologie). Das erklärte Ziel der „Reden“ war, die freien religiösen Privatmeinungen in ihrem Unterschied zur orthodoxen Religion zu unterstützen. Er versuchte, den ursprünglichen Zusammenhang zu rekonstruieren, von dem die Differenz von Privatreligion und öffentlicher Religion (einschließlich der kirchlichen Theologie) letztlich abhängt¹⁰¹. Diese Unterscheidung zog faktisch den Individualismus der Glaubensüberzeugung als bestimmenden Grundsatz nach sich. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begannen sich Frömmigkeit, Religiosität und Denken allmählich aus der kirchlichen Vermittlung zu lösen. Die Begriffe „Privatreligion“, „Privattheologie“ und „privates Christentum“, die sich in der Aufklärung bilden und durch sie durchgesetzt werden, zeigen, dass Kirche und Christentum, Kirchlichkeit und Christlichkeit nicht mehr identisch waren. Diese Auffassung wurde dann auf die Religionen insgesamt übertragen.

Ein Beispiel ist Goethe. Die Auffassung, dass jeder seine eigene Religion habe, war ihm von Jugend an vertraut. In „Dichtung und Wahrheit“ heißt es (in der Erinnerung an seine Lektüre von Gottfried Arnolds „Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie, vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688“, 4 Teile, Frankfurt 1699–1700)¹⁰²: „Ich studierte fleißig die verschiedenen Meinungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion, so kam mir nichts natürlicher vor, als dass ich mir auch meine eigene bilden könne, und dies tat ich mit vieler Behaglichkeit.“ Arnold stellte die Kirchengeschichte als eine durchgehende Verfallsgeschichte dar, die schon in der auf die Apostel folgenden Zeit beginnt. Als die wahren Christen gelten ihm ausschließlich einzelne Menschen (Heilige), die in Abwendung von der Welt und in radikaler Hingabe an Gott ihr Leben führten und führen. Die Unterscheidung von „privater Religion“ (mit einer entsprechenden „privaten Theologie“ bzw. „Privattheologie“) und „öffentlicher Religion“ (mit der „öffentlichen“ bzw. „kirchlichen Theologie“)

101 Trutz Rendtorff, Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966, 118.

102 Johann Wolfgang von Goethe, Dichtung und Wahrheit, Hamburger Ausgabe in 14 Bden., hrsg. v. Erich Trunz, München 1974, Bd. 9, 350.

findet sich auch bei Johann Salomo Semler (1725–1791), dem führenden Vertreter der Aufklärungstheologie in Deutschland. Über Herder¹⁰³ und Kant¹⁰⁴ erlangt sie Heimatrecht in der aufklärerischen Religionstheorie. Auch in den Jugendschriften Hegels ist sie rezipiert, wenn er die öffentliche (bzw. objektive) Religion mit der privaten (bzw. subjektiven) Religion bzw. dem freien (nicht kirchlich gebundenen) (religiösen) Bewusstsein in Beziehung setzt¹⁰⁵. Das ausdrückliche Ziel der „Reden“ Schleiermachers war es, die Fähigkeiten zur gebildet-kritischen Reflexion der orthodoxen (kirchlichen) Religiosität wachzurufen oder zu formen, wobei er allerdings voraussetzte, dass die kirchliche Lehre dieser individuellen Religiosität nicht als völlig fremde gegenüberstand¹⁰⁶. Offenbarung ist für ihn ein inneres Geschehen (im Gefühl). Die Bindung an äußere Ursachen, d.h. etwa an eine Lehre oder an die Heilige Schrift, ist nicht entscheidend. Von Offenbarung kann man nach ihm nur dort sprechen, wo ein Mensch in seinem Inneren eine neue und ursprüngliche Erfahrung macht. Offenbarung entsteht also immer neu und in jedem Menschen einzigartig. Wenn man diese Erfahrung dann in Begriffe fasst und eine Lehre formuliert, ist sie – weil die Lehre äußerlich bleibt – keine Offenbarung mehr. Der Anstoß kommt wohl von außen, also etwa durch die christliche Verkündigung oder durch das Lesen der Schrift, aber nur wenn dadurch im Menschen etwas zum Klingen kommt, wenn die empfangene Botschaft selbstständig verarbeitet wird, geschieht Offenbarung.

103 Johann Gottfried Herder, Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (1798), in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 20, hrsg. v. Bernhard Suphan, (Berlin 1880) Nachdruck: Hildesheim 1967, 133–265, 135: „Eine Schrift, die von Religion handelt, soll mit Religion, d.i. gewissenhaft geschrieben seyn, und wünscht auch also gelesen zu werden. ... Religion spricht das menschliche Gemüth an; sie redet zur Partheilosen Überzeugung. In allen Ständen und Classen der Gesellschaft darf der Mensch nur Mensch seyn, um Religion zu erkennen und zu üben. In alle Neigungen und Triebe des Menschen greift sie, um solche mit sich zu harmonisiren und sie auf die rechte Bahn zu führen. Wenn Religion sich von Lehrmeinungen scheidet, so lässt sie jeder ihren Platz; nur sie will nicht Lehrmeinung seyn. Lehrmeinungen trennen und erbittern; Religion vereinet: denn in aller Menschen Herzen ist sie nur Eine.“

104 Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Anm. 73), 777–788, mit der Unterscheidung von „statutarischem Kirchenglauben“ und „reinem Vernunftglauben“.

105 Rendtorff, Kirche und Theologie (Anm. 101), 63–65.

106 Bödeker, Die Religiosität der Gebildeten (Anm. 85), 154f.

6.5.2. Traditionalismus (Fideismus)

Die Französische Revolution lässt sich deuten als der praktische Versuch, die Aufklärung konkret-politisch umzusetzen¹⁰⁷. Die Rückkehr der „alten“ Mächte und die politische Restauration nach dem Wiener Kongress (Bündnis von „Thron und Altar“) markieren auch geistesgeschichtlich eine Wende. Ein herausragender Ort dieser geistesgeschichtlichen und zugleich theologischen Umorientierung ist im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts Frankreich¹⁰⁸. Es vollzieht sich in der Gesellschaft eine Entwicklung, die Yves Congar genannt hat „l’affirmation de l’autorité“, Suche und Proklamation einer sichtbaren, eindeutigen Autorität, die dem Menschen Halt und Sicherheit gibt¹⁰⁹. Politisch artikuliert sich diese Geistesströmung in der Restauration, ekklesiologisch im Ultramontanismus¹¹⁰ und philosophisch-theologisch im Traditionalismus oder Fideismus. Unter „Ultramontanismus“ (von „ultra montes“, jenseits der Berge, d.h. der Alpen) versteht man eine Bewegung, zunächst in der katholischen Kirche Frankreichs (später dann in England und Deutschland) im 19. Jahrhundert, die die kirchliche Restauration (nach der Französischen Revolution und der Säkularisation in Deutschland) durch eine enge Orientierung an Rom (und konkret den Papst) anstrebt. Die Programmschrift des französischen Ultramontanismus ist das Buch des französischen Diplomaten und Hobby-Theologen Joseph de Maistre (1753–1821), *Du pape* (1819)¹¹¹. Für ihn ist der Papst diese sichtbare und objektive Autorität, auf der das Christentum und in Europa jede weltliche Gesellschaft gründen. Das formuliert er in apodiktischen Argumentationsschritten¹¹²:

107 Vgl. Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 99f. Beschreibung: André La-treille, *L’église catholique et la révolution française. Le pontificat de Pie VI et la crise française (1775–1799)*, I, Paris 1970, 171f.

108 Roger Aubert, *La géographie écclesiologique au XIX^e siècle*, in: *RevSR* 34 (1960) 11–55, 14–25.

109 Yves Congar, *L’écclesiologie de la révolution française au Concile de Vatican sous le signe de l’affirmation de l’autorité*, in: *RevSR* 34 (1960) 77–114.

110 Dazu: Hermann Josef Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (TTS 5), Mainz 1975, besonders 61–88.

111 Joseph de Maistre, *Du pape* (Les classiques de la pensée politique 2), hrsg. und eingel. v. Jacques Lovie und Joannès Chetail, Genf 1966; deutsch: *Vom Papste*, 2 Bde., übersetzt v. Moritz Lieber, hrsg. v. Joseph Bernhart, München 1923; eine Auswahl: *Vom Papst. Ausgewählte Texte*, Berlin 2007.

112 In einem Brief an den Comte de Blacas, den Vertrauten Ludwigs XVIII. (Zitat: Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität* [Anm. 110], 63): „Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans le christianisme, point de christianisme sans

„Keine öffentliche Moral noch ein Nationalcharakter ohne Religion,
keine europäische Religion ohne das Christentum,
kein Christentum ohne den Katholizismus,
keinen Katholizismus ohne den Papst,
keinen Papst ohne die Suprematie, die ihm gehört.“

„Suprematie“ meint hier einen rechtlich bestimmten Vorrang (Primat).
Oder¹¹³:

„Es gibt keine menschliche Gesellschaft ohne Regierung,
keine Regierung ohne Souveränität,
keine Souveränität ohne Unfehlbarkeit ...“

„Unfehlbarkeit“ bedeutet hier die Kompetenz und Entscheidungsvollmacht der letzten Instanz, hinter die zurück es keine weitere Berufung mehr gibt. Beide Begriffe im Verständnis de Maistres spielen eine große Rolle auf dem Vaticanum I¹¹⁴.

Joseph de Maistre versteht sich als Propagandist einer Bewegung, für die die Reformation, der Gallikanismus und die Französische Revolution mit der Betonung der Freiheitsrechte des Individuums und der Nationalstaaten gegenüber der natürlichen monarchisch-souveränen Autorität gerade auch auf dem Gebiet der Religion den Sündenfall schlechthin bedeuten. In der Religion gibt es in dieser Sicht keine Berufung auf die individuelle Freiheit und Subjektivität, in ihr herrschen nur Gehorsam und Nachfolge. Die zweite Zentralfigur des französischen Ultramontanismus ist Hugo Félicité Robert Lamennais – bis 1834 de la Mennais – (1782–1854), wenigstens bis zur Verurteilung einiger seiner zentralen Ansichten durch Gregor XVI. in der Enzyklika „Mirari vos“ (1832)¹¹⁵. Lamennais propagierte in der Programmschrift (in zwei Teilen) „De

le catholicisme, point de catholicisme sans le Pape, point de Pape sans la suprématie qui lui appartient.“

113 Du pape (Anm. 111), 123: „Il ne peut y avoir de société humaine sans gouvernement, ni de gouvernement sans souveraineté, ni de souveraineté sans infailibilité ...“ Deutsch: Bd. 1, 171. Das französische Zitat geht weiter: „... et ce dernier privilège est si absolument nécessaire qu'on est forcé de supposer l'infailibilité même dans les souverainetés temporelles (où elle n'est pas) sous peine de voir l'association se dissoudre.“

114 Wolfgang Klausnitzer, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft, Freiburg 2004, 378f.

115 Félicité (de) Lamennais, Oeuvres Complètes, Paris 1836–1837; Nachdruck: Frankfurt 1967. Besonders: Essai sur l'indifférence en matière de religion, 4 Bde., Paris 1817–1823; De la religion

la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil“ (1825–1826)¹¹⁶ den Papst als Führungsfigur der entrechteten katholischen Nationen Belgien (im Staatsverband mit den reformierten Niederlanden), Irland (besetzt von den anglikanischen Engländern) und Polen (geteilt unter das orthodoxe Russland, das evangelische Preußen und das – allerdings – katholische Österreich-Ungarn), aber auch der unterdrückten Arbeiter und der nationalen Freiheitsbewegung in Italien – im Widerstand gegen die Herrschaftssysteme in Europa.

Lamennais ist bei der Präsentation seiner ultramontanen Thesen besonders geprägt von Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754–1840)¹¹⁷, der wohl der systembildende Kopf des Traditionalismus war. Andere Autoren, die genannt werden müssen, sind Louis-Eugène-Marie Bautain (1796–1867)¹¹⁸, der den Traditionalismus in Richtung des Fideismus auslegte, und Augustin Bonnetty (1798–1879)¹¹⁹, der den Anschluss des Traditionalismus an die (Neu-)Scholastik suchte. In Reaktion auf den von ihnen behaupteten Individualismus, Subjektivismus und Rationalismus der Aufklärung, die zur Französischen Revolution geführt hätten, vertreten die Theoretiker des Traditionalismus folgende Hauptthesen¹²⁰: Der Ausgangspunkt ist die tiefe Skepsis gegenüber allen Positionen, die das Individuum und seine Ansprüche der Gesellschaft oder gar Gott vorordnen. Sie behaupten umgekehrt den Primat der Gesellschaft und Gottes vor dem Individuum. Nach Auffassung der Traditionalisten ist die individuelle Vernunft des Menschen physisch unfähig, metaphysische oder religiös-sittliche Wahrheiten zu erreichen. Das ist immer noch (oder schon wieder) Tertullians „credo quia absurdum“ bzw. die Diastase zwischen Athen und Jerusalem. Da die Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Blick auf die entscheidenden Wahrheiten des Menschseins eingeschränkt und die

considérée dans ses rapports avec l'ordre politique, 2 Tle., Paris 1825–1826.

116 Andere Schriften: *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, 3 Bde., Liège 1814 (zusammen mit seinem Bruder Jean-Marie); *Réflexion sur l'état de l'Église en France pendant le XVII^e siècle et sur la situation actuelle*, Paris 1814; *Essai sur l'indifférence en matière de la religion*, 4 Bde., Paris 1817–1823. Ebenfalls veröffentlicht: *Oeuvres Complètes*, Paris 1836–1837; Nachdruck: Frankfurt 1967.

117 Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, *Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la Société civile démontrée par la raison et par l'histoire*, Konstanz 1796; zu ihm: Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald*, München 1959.

118 Louis-Eugène-Marie Bautain, *La philosophie du Christianisme*, Straßburg 1835.

119 Augustin Bonnetty, *Beautés de l'histoire de l'Église*, 2 Bde., Paris 1841.

120 Vgl. Norbert Hötzel, *Traditionalismus*, in: *LThK*² 10, 299–301.

menschliche Vernunft wenigstens am Anfang der Menschheitsgeschichte wie ein unbeschriebenes Blatt rein rezeptiv-passiv ist, muss der Mensch die Wahrheiten der Religion, der Ethik und der Metaphysik von außen empfangen. Dies geschah in der sogenannten „Uroffenbarung“, durch die Gott am Beginn der Menschheitsgeschichte die genannten Wahrheiten mitgeteilt hat, die dann in einer ununterbrochenen Tradition (Traditionalismus!) durch die Menschheitsgeschichte hindurch bis heute überliefert worden sind, wenn auch außerhalb des Christentums manchmal verfälscht oder pervertiert¹²¹. Der Mensch muss die Tradition bzw. Überlieferung im Glauben annehmen (Fideismus). Darauf hat vor allem Bautain insistiert. Der Grund für diese gläubige Annahme ist entweder die Autorität Gottes oder die Entdeckung, dass diese Tradition tatsächlich durch die Menschheitsgeschichte hindurch einheitlich überliefert und dargelegt wurde. Auf jeden Fall ist für den Traditionalismus diese Uroffenbarung die einzige Erkenntnisquelle für die „höheren“ Wahrheiten. Aus sich heraus und ohne die göttliche Offenbarung würde der Mensch sie nie finden.

6.5.3. Semirationalismus

Der Name „*Semirationalismus*“, d.h. „halber“ Rationalismus, stammt aus der Handbuch- und Apologetikliteratur von katholischen Theologen aus Frankreich, Italien und Spanien in der Generation vor und nach dem Vaticanum I. Er ist also nicht eine Selbstbezeichnung der betroffenen Autoren, sondern ein Etikett, das ihnen von außen angeheftet wurde. Das Wort „Rationalismus“ hatte in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts bis hinein ins 20. Jahrhundert einen sehr negativen Klang. Der Semirationalismus ist zwar nur ein halber, aber eben auch ein Rationalismus. Man bezeichnet mit ihm eine philosophisch-theologische Bewegung im katholischen deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts. Zu den wichtigsten Vertretern dieser Denkrichtung werden gezählt Georg Hermes (1775–1831)¹²², Anton Günther (1783–1863)¹²³ und Jakob Frohschammer (1821–1893)¹²⁴. Günther (Privatgelehrter

121 Norbert Hötzel, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (MThS 24), München 1962.

122 Georg Hermes, *Einleitung in die christkatholische Theologie*, 2 Tle., Münster 1819. 1829.

123 Anton Günther, *Gesamtausgabe*, Wien 1882. Dazu: Bernhard Osswald, *Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext der Philosophie der Subjektivität*, Paderborn 1990.

124 Jakob Frohschammer: *Einleitung in die Philosophie*, München 1858; *Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft*, Wien 1868. Vgl. Elke Pahud de Mortanges, *Philosophie und*

und Inspirator der Wiener Katholischen Schule) unterscheidet zwar zwischen natürlicher und übernatürlicher (bzw. primitiver und sekundärer) Offenbarung, aber diese Unterscheidung spielt sich auf der rein menschlichen Ebene ab. Die Übernatur ist für ihn der (menschliche) Geist, der der Natur entgegengesetzt ist. Die Glaubensaussagen sind deshalb wesentlich Produkte des menschlichen Geistes. Die Offenbarung, wie sie in der Bibel niedergelegt sei, umfasse nur Tatsachen und einige Grundlinien, aber noch keine eigentliche Reflexion. Diese geschehe in einem Prozess der „Verständigung“ im menschlichen Geist und in der theologischen Wissenschaft, die im Wesentlichen philosophisches Nachdenken über die Grundsätze der Offenbarung sei. Das Dogma oder die Glaubenslehre ist also ein Produkt menschlichen Nachdenkens über die (wenigen) Fakten der Offenbarung.

Ähnlich meint der Theologe und ordentliche Professor für Philosophie in München Frohschammer, dass man Gott (sein Wesen und sein Handeln) in seiner Fülle *gänzlich* in der geistig-ideellen Erkenntnis begreifen könne.

Der bedeutendste der drei ist der in Münster und vor allem in Bonn wirkende Dogmatiker und Philosoph Georg Hermes¹²⁵. Hermes zeigt (wie Kant), dass die Vernunft aus sich heraus an theoretische Grenzen stößt. Der Ort der Gottesbegegnung ist (wie bei Kant) die praktische Vernunft und die sittliche Autonomie des Menschen. Die theoretische Vernunft wird die Existenz Gottes und einer Offenbarung immer bezweifeln. Die praktische Vernunft fordert die Existenz Gottes und die Offenbarung als notwendige Voraussetzung ihres Handelns. Allerdings ist die sittliche Vernunft auch die Grenze der Offenbarung, denn alles, was ihr nicht entspricht (also z.B. rein theoretische Spekulationen über Gott und sein Wesen), ist immer bezweifelbar und letztlich nicht sicher.

Was ist die Zielspitze dieser Richtung, so wie sie in der traditionellen Theologie aufgefasst wurde? Das gemeinsame Anliegen der drei Autoren, die in sich durchaus differieren, war, angesichts des Eindrucks, den Kant und der Deutsche Idealismus auf evangelische und katholische Theologen gemacht hatten, der Versuch einer Versöhnung von Vernunft und Glauben in der Mitte zwischen (und damit in der Vermittlung von) Rationalismus und Traditionalismus anzustreben. Der Rationalismus der Aufklärung hatte die Ratio des

kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Römische Inquisition und Indexkongregation 4), Paderborn 2005.
125 Herrman H. Schwedt, Art. Hermes, in: LThK³ 5, 10–12.

Menschen zur obersten Instanz der Erkenntnis Gottes gemacht. Die eigentliche Offenbarung geschieht für ihn in der Ratio des Menschen. Für den Rationalismus ist der Mensch aus sich heraus fähig und allein ermächtigt, Gott zu erkennen. Für den Traditionalismus (Fideismus) geschieht Erkenntnis Gottes nur durch die Offenbarung Gottes. Aus sich heraus kann der Mensch überhaupt nichts von Gott erkennen. Der Semirationalismus¹²⁶ behauptet z.B. in der von Hermes vertretenen Version die Tatsächlichkeit der geschichtlichen Offenbarung. Es gibt eine in der Geschichte stattgefundene Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten. Der Grund des Glaubens liegt aber im Menschen. Für Hermes ist mit Kant die praktische Vernunft die Instanz, die die Annahme der theoretisch immer bezweifelbaren Offenbarung gebietet, weil sie für die Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde notwendig ist. Günther und Frohschammer scheinen dagegen die Philosophie bzw. die Vernunftfähigkeit als ein Mittel betrachtet zu haben, analog zu den Versuchen des Deutschen Idealismus die in der Offenbarung vorgelegten Wahrheiten über Gott „ideell“ und ohne Geheimnisrest einzuholen. Das heißt: Die Ratio ist die Instanz, die die Annahme der Offenbarung legitimiert und die die Offenbarungsinhalte in ihrer Totalität begreift. Der Glaube ist also (in der Sprache der Zeit ausgedrückt) nicht ein übernatürliches Geschenk, sondern eine natürliche Tat des Menschen. Ich glaube ja dem, dessen Annahme mir von meiner Ratio auferlegt worden ist und das ich mit meiner Ratio denkerisch eingeholt habe. Wodurch unterscheidet sich aber der Glaube dann noch vom Wissen? In einem Bild gesprochen: Die Menschen sind in etwa vergleichbar bestimmten Lebewesen, die auf einem Planeten leben, auf dem es kein Gold gibt. Sie brauchen eine Information über die (und vielleicht sogar einen sichtbaren Beleg von der) Existenz dieses Metalls. Wenn sie die Information aber erhalten haben, ist von dieser Seite des Informanten nichts mehr zu sagen. Die Menschen können selbst das neue Metall einordnen in die Liste der ihnen bekannten Metalle, sie können es interpretieren und frei benutzen. Die Offenbarung gibt den Anstoß, den Rest macht der Mensch.

126 Paul Wenzel, Art. Semirationalismus, in: LThK² 9, 652f.

6.5.4. Katholische Reaktion

Die Vertreter der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert versuchen die Mitte zu halten zwischen einem (naturalistischen) Rationalismus (es gibt keine übernatürliche Offenbarung) und einem extremen Supranaturalismus (die Offenbarung kommt ausschließlich in der Form eines wunderbaren Eingreifens Gottes in die Welt).

In der (schon genannten) Tübinger Schule spiegelt sich die Entdeckung der Romantik von der geschichtlichen Dimension des Christentums und seiner universalen Ausrichtung. Johann Sebastian Drey geht aus von seiner anfänglichen Offenbarung am Anfang der Menschheitsgeschichte. Diese anfängliche Offenbarung ist zunächst die Schöpfung, durch die die Geschichte eröffnet wird. Die hier gründende „natürliche“ Offenbarung wird fortgesetzt in dem geschichtlichen Handeln Gottes sowohl in der Natur wie auch in der Erziehung des menschlichen Geistes (in einer Art göttlichen Unterrichtes), die in den heidnischen Religionen, aber vor allem im Judentum geschieht. Der Höhepunkt der historischen Gottesoffenbarung ist dann Jesus Christus, das „Wort Gottes, des Selbstsprechenden“.

Johann Adam Möhler entwickelt seine Gedanken aus seiner Anthropologie. Aufgrund des Sündenfalls ist die Empfänglichkeit des Menschen für Gott von Ungewissheit begleitet und dem Zweifel ausgesetzt. Es habe zwar von Anfang an eine Uroffenbarung Gottes an alle Menschen gegeben, die in etwa in den verschiedenen Religionen und philosophischen Systemen noch erinnert werde. Aber man komme hier bestenfalls zu abstrakten Vorstellungen von Gott. In der besonderen Offenbarung der mosaischen und neutestamentlich-christlichen Geschichte sei durch Gottes Gnadenhandeln diese Unsicherheit beseitigt.

Ähnlich sehen das Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) und Johannes Evangelist Kuhn (1806–1887). Das Anliegen war jedes Mal, gegen die Aufklärung und die Philosophie (Hegel) festzuhalten, dass die Offenbarung nicht ein Lernprozess im Menschen, sondern Geschenk und Gnade Gottes sei, aber auch gegen den Supranaturalismus des Traditionalismus daran zu erinnern, dass jede gnadenhafte Mitteilung Gottes immer auch gründet in menschlicher Vermittlung und in der geschaffenen Natur.

Dieses Ergebnis befriedigte die Theologen der Neuscholastik nicht. Sie sahen die Gefahr, dass bei all dieser Betonung des menschlichen Elementes im Offenbarungsgeschehen das göttliche Element (d.h. die Freiheit Gottes, der aus reiner Gnade entscheiden kann, ob und wie er die Offenbarung den Menschen zukommen lasse) zu wenig berücksichtigt werde. In der Behauptung, dass in manchen neueren Theologien der christliche Einsatz auf das soziale Engagement reduziert und überhaupt die Christologie als eine Form der Anthropologie dargestellt werde, gipfelte – in Klammern gesagt – auch die Kritik Hans Urs von Balthasars an die Adresse Karl Rahners in dem Buch „Cordula oder der Ernstfall“¹²⁷.

Josef Kleutgen (1811–1883), Heinrich Joseph Denzinger (1819–1883), Johannes Baptist Franzelin (1816–1886) und Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) heben besonders die intellektuell-lehrhafte Seite der Offenbarung hervor. In der Natur wie in der Profangeschichte könne man nur in einem abgeleiteten Sinn, nicht in einem strengen Sinn von Offenbarung reden. Gott spreche eigentlich nur durch das Wort (bzw. durch Zeichen, die dem Wort gleichgestellt sind, also etwa Wunder, die gleichsam Zeugnis für sich ablegen). Konkret geschehe dies durch beauftragte Zeugen, etwa die Patriarchen und die Propheten im AT, Jesus Christus (als Fülle und Höhepunkt) und schließlich die Apostel und die Kirche. Es handle sich hier in der Tat um Mitteilungen, die den Menschen in einer geschichtlichen Weise *von außen* gesagt werden und die sie nicht in sich selbst allmählich lernen.

Fast alle Kontrahenten dieser Debatte im 19. Jahrhundert gehen also von zwei Voraussetzungen aus:

- 1) Die Wirklichkeit ist nach Art eines Hauses aus zwei Ebenen zusammengesetzt, die Natur des Menschen ohne Gott und Gnade (im Erdgeschoß) und die „Übernatur“ (als erstes Stockwerk). Einige, z.B. die Autoren der atheistischen Religionskritik des 19. Jahrhunderts bestreiten, dass es das erste Stockwerk tatsächlich gebe. Das sei nur eine Projektion oder Illusion des Erdgeschosses. Aber wenn Gott existiere, dann sei er ein *Zusätzliches* zur Natur des Menschen. In diesem Punkt waren sich Atheisten und Glaubende einig.

¹²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), Einsiedeln (1967) ⁴1987, 84–96; vgl. ebd., 124–126.

2) Die zweite Prämisse, die alle teilten, ist die These: Gott teilt sich in *Worten* mit. Die Offenbarung ist die Übermittlung satzhafter Informationen. Auch das Vaticanum I teilt diese beiden Voraussetzungen.

6.6. Texte

Ringparabel: Die Rechtfertigung der Wahrheit der Religion durch die Praxis

In: Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise (1779), III 7, in: ders., Werke, hrsg. v. Herbert G. Göpfert, 8 Bde., München 1970–1979, Bd. 2 (1971), 205–347, 276–280:

„Vor grauen Jahren lebt‘ ein Mann in (sic!) Osten,

Der einen Ring von unschätzbarem Wert‘

Aus lieber Hand besaß. Der Stein ...

... hatte die geheime Kraft, vor Gott

Und Menschen angenehm zu machen, wer

In dieser Zuversicht ihn trug. ...

So kam nun dieser Ring, von Sohn zu Sohn,

Auf einen Vater endlich von drei Söhnen;

Die alle drei ihm gleich gehorsam waren,

Die alle drei er folglich gleich zu lieben

Sich nicht entbrechen konnte. ...

Er sendet in geheim zu einem Künstler,

Bei dem er, nach dem Muster seines Ringes,
Zwei andere bestellt ...
Kaum war der Vater tot, so kömmt ein jeder
Mit seinem Ring', und jeder will der Fürst
Des Hauses sein. Man untersucht, man zankt,
Man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht
Erweislich; –
Fast so unerweislich, als
Uns itzt – der rechte Glaube.
Der Richter sprach: wenn ihr mir nun den Vater
Nicht bald zur Stelle schafft, so weis' ich euch
Von meinem Stuhle. Denkt ihr, dass ich Rätsel
Zu lösen da bin? Oder harret ihr,
Bis dass der rechte Ring den Mund eröffne? –
Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring
Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen;
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muss
Entscheiden! ...
Es eifre jeder seiner unbestochnen

Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hülff! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre,
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen,
Als ich; und sprechen. Geht!“

Das Dreistadiengesetz

In: Auguste Comte, Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug (KTA 107), hrsg. v. Friedrich Blaschke, 2. Aufl. mit einer Einleitung v. Jürgen von Kempeski, Stuttgart 1974, 1f:

„Bei dem Studium der Entwicklung des menschlichen Geistes von seinem einfachsten Ansatz bis auf unsere Zeit glaube ich ein großes Gesetz entdeckt zu haben, dem diese Entwicklung unterworfen ist. Ein solches Gesetz kann meiner Ansicht nach aufgestellt werden, indem man es entweder auf die Beweise stützt, die sich aus der Erkenntnis unserer Organisation ergeben, oder auf die Bestätigungen der Geschichte, die sich aus der Prüfung der Vergangenheit ergeben. Dieses Gesetz lautet: Jeder Zweig unserer Kenntnisse durchläuft

der Reihe nach drei verschiedene theoretische Zustände (Stadien), nämlich den theologischen oder fiktiven Zustand, den metaphysischen oder abstrakten Zustand und den wissenschaftlichen oder positiven Zustand. Mit andern Worten: Der menschliche Geist wendet in allen seinen Untersuchungen der Reihe nach verschiedene und sogar entgegengesetzte Methoden bei seinem Philosophieren an; zuerst die theologische Methode, dann die metaphysische und zuletzt die positive. Die erste ist der Punkt, an dem die Erkenntnis beginnt; die dritte der feste und endgültige Zustand, die zweite dient nur als Übergang von der ersten zur dritten.

Im theologischen Zustand richtet der menschliche Geist seine Untersuchungen auf die innere Natur der Dinge und auf die ersten Ursachen und letzten Ziele aller Erlebnisse, die ihn treffen; mit einem Wort: auf die absolute Erkenntnis. Die Vorgänge gelten ihm hier als die Taten weniger oder zahlreicher übernatürlicher Wesen und deren Einwirkungen erklären ihm alle auftretenden Unregelmäßigkeiten der Welt.

Im metaphysischen Zustand, der nur eine Abwandlung des vorgehenden ist, werden die übernatürlichen Mächte durch abstrakte Kräfte oder Entitäten ersetzt, die den verschiedenen Wesen der Welt innewohnen sollen. Sie sollen imstande sein, alle beobachteten Erscheinungen zu erzeugen, deren Erklärung darin besteht, dass man ihnen die jeweilig entsprechende Entität zuweist.

Im positiven Zustand erkennen wir endlich die Unmöglichkeit zu absoluten Begriffen zu gelangen; wir geben es auf, den Ursprung und die Bestimmung des Weltalls zu ermitteln und die inneren Ursachen der Erscheinungen zu erkennen. Stattdessen suchen wir deren Gesetze durch gemeinsamen Gebrauch der Vernunft und der Beobachtungen zu entdecken, d.h. deren Beziehungen im Nacheinander und der Ähnlichkeit nach. Die Erklärung der Tatsachen besteht nur noch darin, dass man die einzelnen Erscheinungen in Beziehung setzt zu allgemeinen Tatsachen, deren Zahl der Fortschritt der Wissenschaft stetig zu vermindern strebt.“

7. „Dei Filius“ (Vaticanum I)

7.1. Vorgeschichte des Konzils

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts schien es, als ob das System des Katholizismus an sein Ende gekommen sei¹. Pius VI. (1775–1799) starb 1799 als Gefangener Napoleons, der Kirchenstaat war von französischen Truppen besetzt. Auch sein Nachfolger Pius VII. (1800–1823) war zeitweilig von Napoleon gefangengesetzt worden. Die Französische Revolution hatte die selbstbewusste gallikanische Kirche in Frankreich vernichtet. In der Säkularisation war die einflussreiche deutsche (Reichs-)Kirche mit ihren Fürstbistümern und ihren wohlhabenden Klöstern um ihren Besitz gekommen. Es gab kaum Nachwuchs in den Ordensgemeinschaften und Klöstern; die traditionelle religiöse Praxis stand vor dem Aussterben. Viele Beobachter hatten den Eindruck, dass die Aufklärung gesiegt habe, die in ihrer katholischen Variante immer die Kritik (bis hin zur Polemik) am Ordens- und Klosterwesen miteinschloss. In der Tat lässt sich schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eine spezifisch katholisch-oberdeutsche Form der Aufklärung konstatieren. Sie wurzelt einerseits in der von Cornelius Jansenius (1585–1678) begründeten und in Frankreich verbreiteten religiösen Reformbewegung des Jansenismus, die sich mit gallikanischen Ideen verband, und andererseits in der auch von katholischen Autoren geschätzten Philosophie des evangelischen Denkers Christian Wolff (1679–1754), der für konfessionelle Toleranz eintrat und Thomas von Aquin unvoreingenommen schätzte und rezipierte. In der letzten Phase, die bis in das 19. Jahrhundert reichte, geriet diese katholische Aufklärung unter den Einfluss der Philosophie Kants. Einen Wesenszug dieser Form von Aufklärung stellte die pädagogisch-didaktische Ausrichtung der Seelsorger dar. Ein weiteres Merkmal ist die Ablehnung der barocken Frömmigkeitsformen. Aus der Diözese Konstanz z.B. wird berichtet,

1 Aubert, *Vaticanum I* (Anm. 1; Kap. 1); Hermann Josef Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (FThSt 87)*, Freiburg 1968; Klaus Schatz, *Vaticanum I. 1869–1870*, Bd. 1: *Vor der Eröffnung*, Paderborn 1992; Bd. 2: *Von der Eröffnung bis zu „Dei Filius“*, Paderborn 1993; Bd. 3: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn 1994.

dass Pfarrer Predigten hielten gegen Wallfahrten, Heiligenverehrung, Totenbräuche ... Das sei alles nur Aberglauben. Erzbischof Hieronymus Graf von Colloredo (1772–1803) von Salzburg veröffentlichte am 29. Juni 1802 den Hirtenbrief „Über das Wesentliche und Unwesentliche der Religion und des Gottesdienstes“, in dem er sich an „denkende“ und „aufgeklärte“ Christen wandte und apostolische Frömmigkeit, Toleranz und karitative Werke statt Prunk und Äußerlichkeiten forderte. Der Priester solle (neben der Funktion des Seelsorgers) als „Volkslehrer“ auch in der Psychologie, im Naturrecht, in der philosophischen Sittenlehre, in der Geschichte, in der Landwirtschaft, in der Gesundheitslehre, und besonders in der Diätetik, in den Landesgesetzen und -gebräuchen und in der Naturlehre und -geschichte gebildet sein. Manche Pfarrer verstanden sich selbst als Aufklärer.

Das Anliegen war, in der Religion stets die Anleitung zum richtigen Alltagshandeln zu sehen. Die Seelsorger predigten deshalb über die angemessene Kleidung oder das richtige Essen, den gesunden Lebenswandel und eine entsprechende Hygiene. Hintergrund war stets die Überzeugung der christlichen Aufklärung in Deutschland, dass Gott die Welt so wunderbar als die beste aller möglichen Welten eingerichtet habe (Leibniz), dass ein Mensch, der sich mittels der Vernunft an die Spielregeln halte, ohne Probleme durch das Leben wandeln werde. Ein Beispiel ist der katholische Pfarrer Michael von Jung aus Schwaben, der 1839 ein Werk herausgibt: „Melpomene oder Grablieder“². „Der schwäbische Pfarrer hatte die Idee, statt gesprochene Grabpredigten zu halten, diese lieber in Verse zu bringen und dann zu einer (bändergeschmückten) Laute am Grabe zu singen, begrifflicherweise unter großem Zulauf. Er benutzte dabei Moritaten-Melodien, wie sie in früheren Zeiten auf Jahrmärkten üblich waren. Seine berühmt gewordene Sammlung enthielt vornehmlich Grenzfälle des Todes (Unglücksfälle, plötzliches Hinwegsterben besonders wertvoller Menschen, Selbstmord u. Ä.), für die sich der Moritaten-Stil des Vortrags besonders eignete, bei denen sich aber vor allem Gelegenheit bot, inmitten aller erlebter Schrecken und Ungereimtheiten doch wieder das zielbestimmte Handeln Gottes aufzuweisen und damit die lauernde Anfechtung niederzukämpfen. Bezeichnende Überschriften sind: Bei dem Grabe eines erschossenen Jägers; ... eines vorzüglichen Schullehrers; ... eines Mannes, der in Betrunkenheit erfror; ... einer Giftmischerin, die

2 Pfarrer M. von Jung, Fröhliche Grablieder zur Laute (HerBü 599), mit einem Essay v. Helmut Thieliicke, illustriert v. Horst Erich Köhler, Freiburg ²1977.

enthauptet wurde. Nachdem *JUNG* den Sinn dieser Todesfälle, oft mit Mühe und darum in holperigen Versen, eruiert hat, lässt er moralische Mahnungen folgen, die dazu auffordern, sich gemäß den von Gott gesetzten Schöpfungszielen zu verhalten und sich so der Ordnung des Seins einzufügen.³ Ein Jüngling, „der sich zu tod tanzte“, erhält deshalb die Strophe⁴:

„Es tanzen zwar die Weisen auch,
Doch nur sich langsam drehend,
Sie tanzen mit Vernunftgebrauch
und nur vorübergehend,
Und prägen uns die Lehre ein:
Beim Tanzen muß man mässig seyn,
Als wie in allen Dingen.“

Voltaire hat sich in der Schrift „Candide“ über diese naive Vorstellung der deutschen Aufklärung von der besten aller möglichen Welten anhand eines deutschen Gelehrten namens Pangloß lustig gemacht. Im 19. Jahrhundert erzählte (durchaus wohlwollend) August Tholuck (1799–1877), der ein aufklärerischer, biblisch geprägter Erweckungstheologe war, von einem beliebten Prediger in Halle, der in der Tradition dieser Aufklärungstheologie stand: „Er predigt, was man zu seinem Lobe sagen muss, zwar gewöhnlich strenge Sittlichkeit, indessen macht er doch auch zuweilen von dem Christentum Gebrauch.“

Kirchenpolitisch hatte sich das alte System überlebt. Der Jesuitenorden, der das bisherige römische System verkörperte, war auf Drängen katholischer Staaten 1773 vom Papst aufgehoben worden. Die Situation ändert sich mit dem Ultramontanismus, der vielfach getragen wurde von Konvertiten (Romantik!), neuen Ordensgemeinschaften (z.B. den Redemptoristen oder den 1814 wieder gegründeten Jesuiten) und einer breiten Strömung im „niedereren“ Klerus. Zahlreiche Bischöfe in Deutschland, Frankreich und Österreich-Ungarn waren in der Regel keine Anhänger des Ultramontanismus, ganz im Gegenteil! Das zeigte sich z.B. in ihrer Argumentation auf dem Vaticanum I und in ihrem Fernbleiben von der endgültigen Abstimmung zu den beiden Papstdogmen am 18. Juli 1870. Die ultramontanistische Basisbewegung zugunsten

3 Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, 107.

4 M. von Jung, Fröhliche Grablieder zur Laute (Anm. 2), 92.

5 Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, 107.

der sichtbaren Papstautorität in der Kirche radikalisierte sich nach den europäischen Revolutionen von 1848 im Neo-Ultramontanismus, der den Papst als die Autorität schlechthin in allen Gesellschaftsfragen hinstellte, als Bollwerk gegen alle zeitgenössischen Strömungen, die als bedrohlich empfunden wurden. Der „Syllabus“ aktueller Irrtümer, den Pius IX. der Enzyklika „Quanta cura“ (1864) anfügen ließ, belegt diese Grundstimmung⁶. Am deutlichsten konkretisiert sich diese Mentalität natürlich in den Äußerungen des Konzils von 1869–1870 zum Papstamt, aber auch die konziliaren Aussagen zur Offenbarung und zum Glauben partizipieren daran.

Diese historische Reminiszenz ist wichtig für das Verständnis der Aussagen des Konzils. Die Texte eines Konzils stehen immer in einem Kontext. Sie sind perspektivisch, d.h. sie sind nur verständlich und deswegen zu interpretieren vor dem Sprachhorizont einer Zeit, in der sie artikuliert werden, und vor dem Hintergrund der Gegenposition, gegen die sie sich wenden⁷. Wenn etwa „Pastor Aeternus“ erklärt, der Papst habe die oberste Leitungsgewalt und sei die letzte Rechtsinstanz in der Kirche, dann ist das gerichtet gegen den Gallikanismus und den Episkopalismus, die behaupten, der Episkopat und das Konzil bzw. die kirchliche Rezeption seien diese letzte Instanz. Daraus nun eine zeitlose und absolute Regel machen zu wollen, würde ungeschichtlich das Dogma selbst in seinem Wahrheitszusammenhang verfehlen. Die Gegenthese gehört irgendwie mit in die affirmierte Aussage hinein. Dies hat das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ des Vaticanum II praktiziert, als es den Primat des Papstes mit der Kollegialität der Bischöfe vermittelt hat. „Häresien“ (vom griechischen Wort „hairesis“, Auswahl) sind ja nach der klassischen Theologie keine bloßen Irrtümer. Es ist ja z.B. nicht falsch zu sagen, Jesus sei ein Mensch. Das dogmatische Problem entsteht, wenn ein „nur“ eingefügt wird. „Häresien“ sind Verabsolutierungen einer Teilwahrheit. Von daher beziehen sie auch ihre Plausibilität. Im Blick auf „Dei Filius“ hat Hermann Josef Pottmeyer nachgewiesen, dass die erklärte Absicht der Verfasser der Konstitution war, nicht eine vollständige Lehre vorzutragen, sondern bestimmte Glaubenswahrheiten zu betonen, die von den in den „Canones“ angesprochenen Irrlehren berührt worden waren⁸.

6 DH 2901–2980.

7 Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ der Kongregation für die Glaubenslehre, Trier 1975, Nr. 5 = Text: „Die Geschichtlichkeit des Ausdrucks der Offenbarung“ nach Kap. 7.

8 Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Anm. 1), 113–116. 213–215.

7.2. Textanalyse

Das Konzil hat zwei Dogmatische Konstitutionen verabschiedet, die *Erste* Dogmatische Konstitution „Pastor Aeternus“ über die Kirche (18. Juli 1870) mit dem Doppeldogma zum Papstamt (Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes)⁹ und die Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben (24. April 1870)¹⁰. „Dei Filius“ hat wie „Pastor Aeternus“ vier Kapitel sowie zu jedem Kapitel eine Reihe von „Canones“, in denen jeweils die gemeinten Irrtümer verurteilt werden. Der Textteil ist eingerahmt von einem Vorspann (Prooemium) und einem Epilog zum Abschluss der „Canones“. Die Kapitel tragen die Überschriften

„Gott als Schöpfer aller Dinge“ (Kap. 1),

„Die Offenbarung“ (Kap. 2),

„Der Glaube“ (Kap. 3) und

„Glaube und Vernunft“ (Kap. 4).

Lehramtlichen Verpflichtungscharakter haben jeweils nur die Konzilsentscheidungen in den „Canones“.

Die Einleitung beginnt christologisch mit einem Zitat aus Mt 28,20. „Gottes Sohn (lateinisch: Dei Filius), der Erlöser des Menschengeschlechtes, unser Herr Jesus Christus, hat vor seiner Rückkehr zum himmlischen Vater versprochen, er wolle bei seiner auf Erden streitenden Kirche sein alle Tage bis zur Vollendung der Welt.“ Sie diagnostiziert, dass die „Übel“ der Neuzeit seit dem Konzil von Trient vor allem („hauptsächlich“) eine Ursache haben. Diese Ursache sei die Verachtung der Autorität der Kirche seit der Reformation, so dass schließlich „bei nicht wenigen der Glaube an Christus überhaupt ins Wanken“ geraten sei. Das ist das Bild Martin Luthers, das Johannes

9 Text: DH 3050–3075. Eine ursprünglich geplante *Zweite* Dogmatische Konstitution über die Kirche fiel dem Ausbruch des deutsch-französischen Krieges und der Vertagung des Konzils „sine die“ zum Opfer.

10 DH 3000–3045 (in Auswahl). Gesamtausgabe: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563) – Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70) – Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965). Indices, im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hrsg. unter Mitarbeit v. Gabriel Sunnus und Johannes Uphus v. Josef Wohlmuth, Paderborn 2002, 804–811.

Cochlaeus im 16. Jahrhundert gezeichnet hat und das bis zu dem Buch von Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (1939/1940)¹¹, im katholischen Denken Geltung hatte. Bei Lortz wirkt dieser Vorwurf etwas abgeschwächt in der Formel vom Subjektivismus des Reformators weiter¹². Diese kritische Beschreibung meint eine Haltung, in der sich einer allein gleichsam gegen den Rest bzw. die Gesamtheit der Christenheit stellt¹³: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“ John Henry Newman, der in manchem dem *Vaticanum I* kritisch gegenübersteht, ist in diesem Punkt in der Diagnose einig. Der „Liberalismus in der Religion“ als „antidogmatisches Prinzip“ und die Berufung auf das „private judgement“ seien in der Religion der Anfang vom Ende¹⁴. Bemerkenswerterweise hatte Luther einen ähnlichen Vorwurf an die Adresse der von ihm so genannten „Schwärmer“, d. h. der Vertreter des „linken“ Flügels der Reformation, gerichtet. Aus der Haltung der Ablehnung der Autorität der Kirche und im Gefolge davon der Autorität Gottes entspringen, heißt es in der Einleitung zu „*Dei Filius*“ weiter, die Geringschätzung der Heiligen Schrift, der Rationalismus oder Naturalismus, der Pantheismus, Materialismus, Atheismus und schließlich die Aufhebung aller sittlichen Werte in der Gesellschaft. Das Konzil nennt dies die „Übel“ der Neuzeit. Das ist bis hierher eine Diagnose, die ähnlich auch der Traditionalismus stellt. Aber, wie Hölderlin sagt¹⁵, „Wo ... Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ Die Lösung ist für „*Dei Filius*“ klar. Das ‚Heilmittel‘ ist die Anerkennung der Autorität Gottes, wie sie im Lehramt der Kirche personifiziert ist (Suche nach einer sichtbaren Autorität!). Um ein naheliegendes Missverständnis gleich auszuschließen: Es ist mindestens in den „*Relatio*“, also in der Erläuterung der Glaubensdeputation, zu „*Pastor Aeternus*“ klar, dass

11 Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg (1939/1940) ⁶1982. Vgl. Adolf Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus*, 3 Bde., Münster 1943; Wolfgang Klausnitzer, *Ketzer oder Heiliger? Die Rezeption Martin Luthers im deutschsprachigen Protestantismus und in der deutschen katholischen Theologie*, in: ders., „Wir haben wahrlich nicht Freude an Uneinigkeit...“ (Anm. 80; Kap. 2), 39–56, 47–54.

12 Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (Anm. 11), I, 407–409.

13 Dieses Wort wird als Schlussatz der Rede Luthers vor dem Reichstag zu Worms (1521) überliefert. Ob dieser Satz tatsächlich wörtlich so von Luther gesagt wurde, ist unsicher. Die Berichte der Augenzeugen und auch die ursprünglichen Akten des Reichstages enthalten ihn nicht. Dazu: Roland H. Bainton, *Martin Luther*, Göttingen 1980, 158f.

14 Klausnitzer, *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger* (Anm. 53; Kap. 2), 113f.

15 Friedrich Hölderlin, *Gedichte* (= *Sämtliche Werke und Briefe* 1), hrsg. v. Jochen Schmitt, Frankfurt 1992, 350 (Anfang des Gedichtes „*Patmos*“): „Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.“

die Autorität Gottes absolut und der Kirche vorgegeben ist. Die Autorität der Kirche ist deshalb relativ. Anlässlich der Vorstellung von „Pastor Aeternus“ sagt der Berichterstatter Bischof Vinzenz Gasser: Eine absolute Letztverbindlichkeit in der Lehre bzw. eine „absolute Unfehlbarkeit“ besitzen weder der Papst noch die Kirche, „denn die absolute Unfehlbarkeit kommt Gott allein, der ersten und wesenhaften Wahrheit zu, der niemals und in keiner Weise täuschen oder getäuscht werden kann“¹⁶. Absoluten Gehorsam schuldet der Mensch also nur Gott; der Kirche allenfalls analog.

Kapitel 1

Kapitel 1 handelt von „Gott als Schöpfer aller Dinge“. Es wird das christliche Bekenntnis formuliert, dass *ein einziger* Gott existiert und der Welt gegenübersteht („dem Wesen nach als von der Welt verschieden“). Das ist gesagt gegen jeden Pantheismus und z.B. gegen die Philosophie des Deutschen Idealismus, in der Hegel die Welt als ein notwendiges Durchgangsstadium der Bewusstwerdung des absoluten Geistes sieht. Damit ist nun auch eine Vorentscheidung gegen den Rationalismus der Aufklärung getroffen. Gott ist Gott – und der Mensch ist Mensch. Sören Kierkegaard (1813–1855) hat diesen „unendlichen qualitativen Unterschied“ des „Gottes im Himmel“ und des „Menschen auf Erden“ genannt. Karl Barth (1886–1968) hat später aus dieser Beschreibung Kierkegaards das Leitmotto seiner Dialektischen Theologie gewonnen¹⁷. Für das Vaticanum I sind also Gott und Mensch voneinander verschieden und können nicht aufeinander zurückgeführt werden.

Kapitel 2

Kapitel 2 „Die Offenbarung“ beginnt mit dem Spitzensatz der Natürlichen Theologie: „Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge, durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewissheit (*certo*) erkannt

¹⁶ Zitiert bei: Aubert, Vaticanum I (Anm. 1; Kap. 1), 334.

¹⁷ Barth, Der Römerbrief (Anm. 3; Kap. 3), XIII: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden.‘“ Das Zitat findet sich in Koh 5,1!

werden kann ...“¹⁸ Hier gibt das Vaticanum I der Aufklärung (Herberts erstem Fundamentalsatz) gegen den Traditionalismus recht. Die biblische Belegstelle dafür ist Röm 1,20 („Seit Erschaffung der Welt wird seine [Gottes; Anm. W.K.] unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“). Damit erkennt das Konzil prinzipiell die Berechtigung einer Natürlichen Theologie ohne Wortoffenbarung an. Über diese natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfung *hinaus* (zur Erinnerung: Für die franziskanische Theologie ist Gotteserkenntnis aus dem „Buch“ der Natur auch Offenbarung!), sagt „Dei Filius“, geschieht nun die eigentliche Offenbarung. *Diese* Offenbarung ist ein übernatürliches Geschehen und sie ist eine Wortoffenbarung. Die Belegstelle Hebr 1,1f unterstreicht das (Hervorhebungen W.K.): „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern *gesprochen* durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns *gesprochen* durch den Sohn ...“ Der ganze Offenbarungsvorgang ist ein kognitives Geschehen: Gott übermittelt satzhafte gefasste Wahrheiten übernatürlicher Art. Die Offenbarungsmittelungen sind fixiert „in den geschriebenen Büchern und den ungeschriebenen Überlieferungen (traditionibus)“¹⁹. Diese Offenbarung ist also durchaus ein Handeln Gottes und nicht menschliche Reflexion. Sie ist nicht zu verwechseln oder ineins zu setzen mit der Manifestation Gottes in der Schöpfung. Sie ist übernatürlich, also gnadenhaft, dem Menschen nicht geschuldet (es hat Gott „gefallen“) und gilt der ganzen Menschheit (universal). Als Inhalt wird die Selbstoffenbarung Gottes einschließlich seiner Heilsratschlüsse genannt. Das Mittel ist die Mitteilung von Sätzen im Sprechen von Worten. Das Konzil versteht die Offenbarung aber nicht im Sinn einer realen (personalen) Selbstmitteilung Gottes an die Menschen (also im Sinne des Modells der Offenbarung als Selbstmitteilung), denn die folgenden Sätze reden nur von der Mitteilung von Kenntnissen, die von den Aposteln bis heute überliefert werden.

18 Der Antimodernisteneid vom 1. September 1910 geht einen Schritt weiter und bekennt über die natürliche Erkennbarkeit der Existenz Gottes hinaus auch eine Demonstrierbarkeit Gottes (DH 3538).

19 Als Zitat aus dem Tridentinum: DH 1501.

Kapitel 3

Wie soll der Mensch darauf reagieren? Das behandelt Kapitel 3 „Der Glaube“. Dem übernatürlichen Charakter des Offenbarungsinhaltes entspricht die Art seiner möglichen Rezeption. Es genügt nicht, dass ein Mensch erklärt, er sei bereit, die Offenbarung zu hören, damit die Offenbarung auch bei ihm ankommt. Die Bereitschaft des Menschen zu hören, sein Gehorsam ist eine notwendige Voraussetzung für das mögliche Kommen der Offenbarung²⁰. Sie ist der einzige Beitrag, den der Mensch hier leisten kann. Aber die Bereitschaft zu hören ist keine hinreichende Voraussetzung für die Tatsächlichkeit der Offenbarung. Weil in der Offenbarung übernatürliche Wahrheiten übermittelt werden, muss Gott auch die Voraussetzung im Menschen schaffen, dass sie überhaupt erkannt und verstanden werden können. Das heißt: Sowohl das Faktum der Offenbarung wie auch das Verstehen der Offenbarung sind Gnade Gottes, von Gott „ungeschuldet“ (in der Sprache der damaligen Theologie), Geschenk Gottes. Hier besteht eine Übereinstimmung zwischen dem Vaticanum I und Luthers „sola gratia“ – und ein Widerspruch gegen Rationalismus und Semirationalismus. „Dennoch (nihilominus)“, so sagt das Konzil, ist der Glaube nicht „blinde“ Zustimmung, wie es der Fideismus will. Es gibt nämlich äußere Motive der Glaubwürdigkeit, die der Vernunft zugänglich sind und sich vor ihr ausweisen müssen²¹. Als solche werden genannt 1) „göttliche Taten (facta divina)“, zu denen besonders „Wunder und Prophezeiungen“ gehören, und 2) die Existenz der Kirche. Die Wunder, die Prophezeiungen und die bemerkenswerte Ausbreitung des Christentums sind traditionell die wichtigsten Argumente der christlichen Apologetik. In der „Summa contra Gentiles“ verwendet Thomas von Aquin genau diese Beispiele, um die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen²². Sie zeigen in der Auffassung der christlichen Apologeten, dass die genannten Phänomene und damit das Christentum – aufgrund der insgesamt wunderbaren Verursachung dieser Geschehnisse – von Gott stamme und so die in ihm überlieferte Offenbarung ebenfalls ihren Ursprung in Gott habe. Wunder, Prophezeiungen und der angesichts der bescheidenen Anfänge, der politischen Widerstände und der gesellschaftlichen Ablehnung in den ersten Jahrhunderten allen menschlichen Erwartungen zuwiderlaufende Siegeszug der christlichen

20 Rahner, Hörer des Wortes (Anm. 8; Kap. 6), passim.

21 Hermann Josef Pottmeyer, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Handbuch der Fundamentalthologie, Bd. 4, 265–299, 272–276.

22 Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles I 6.

Mission, die doch durch einfache Menschen betrieben wurde²³, bestätigen insgesamt die Gottgewirktheit des Christentums. Die Aufklärung (zumal in ihrer deistischen Zuspitzung) bestreitet genau dieses Charakteristikum des Wunderhaften. Das Konzil deklariert die Kirche zu einem „großartigen und beständigen Glaubwürdigkeitsmotiv (motivum credibilitatis)“ und zu einem „erhobenen Zeichen unter den Völkern (signum levatum in nationes)“²⁴. Die Kirche wird hier dargestellt als ein „moralisches Wunder“ (Hermann Josef Pottmeyer). Das spielt, obwohl es das Konzil nicht ausdrücklich erwähnt, auf die apologetische Methode von Victor-Auguste Dechamps (1810–1883; gest. als Kardinal von Mecheln in Belgien), die sogenannte „Methode der Vorsehung“ bzw. die „via empirica“²⁵ an. Die Existenz der Kirche und christlicher Gemeinden ist ein entscheidender äußerer Faktor einer Konversion zum Christentum. Genannt werden vom Konzil „ihre erstaunliche Verbreitung“, ihre „außerordentliche Heiligkeit und unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten“, ihre „katholische Einheit“ und ihre „unüberwindbare Stabilität“²⁶. Allerdings bleiben die dunklen Seiten und Aspekte der Kirchengeschichte ausgespart. Nach der Auffassung von Dechamps liefert die Kirche selbst das entscheidende Zeugnis zur authentischen Bezeugung der göttlichen Offenbarung. Die menschlichen Zeugen in der Kirche bezeugen durch ihr Leben das Reich Gottes oder eben nicht. Im Grunde greift diese These Tertullians Beobachtung „sanguis martyrum est semen Christianorum“, das Blut der christlichen Zeugen (Märtyrer) sei der Same für neue Christen²⁷, auf. Hermann Josef Pottmeyer hat diesen „bemerkenswerten Ansatz“ des Konzils hervorgehoben und es bedauert, dass der Text wegen seines „Hauch(s) des Triumphalismus, den dieser Text atmet, weil er alle Schattenseiten ausspart“ und seiner „Verknüpfung mit der Problematik des Wunderbeweises“ nicht die Wirkung erzielen konnte, „die er verdient hätte“²⁸. Allerdings gewinnt diese Aussage im Kontext des Vaticanum I eine eigene Bedeutung. Die Kirche ist noch einmal verdichtet im Lehramt des Papstes, der authentisch und in bestimmten

23 Ebd.: „... a simplicibus et ignobilibus hominibus (von einfältigen Menschen niedriger Herkunft)“.

24 Als Zitat aus Jes 11,12!

25 Bruno Hidber, *Glaube – Natur – Übernatur. Studien zur „Methode der Vorsehung“* von Kardinal Dechamps, Frankfurt 1978.

26 DH 3013.

27 Tertullian, *Apologeticum* 50, 14.

28 Hermann Josef Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3, 159–184, 169.

Fällen letztverbindlich die Offenbarung auslegt. Dennoch erinnert „Dei Filius“ daran: Die Wunder Jesu und die Auferstehung, die Berichte des AT und des NT („Weissagungen“), die Existenz überzeugend gelebten Christentums im Leben einzelner und in christlichen Gemeinden in Vergangenheit und Gegenwart und die Lehräußerungen des Papstes, dies alles zusammen und als einzelne Faktoren geben nur äußere Motivationen und Glaubwürdigkeitsgründe zum Glauben. Der einzige innere Grund meines Glaubens ist Gott. Er allein, „der weder sich täuschen noch andere täuschen kann (qui nec falli nec fallere potest)“, verbürgt mir, dass das von mir Geglaubte wahr ist. Walter Kasper hat das anlässlich der zwischen 1970–1973 von Hans Küng und Karl Rahner ausgetragenen Unfehlbarkeitsdebatte so ausgedrückt²⁹: „Ich glaube als katholischer Christ nicht dem Papst, sondern der Wahrheit, die der Papst bezeugt, bzw. der Wahrheit, die sich durch den Papst bezeugt.“ Wenn die Offenbarung und der Glaube an die Offenbarung beide so absolut Gnade und Geschenk Gottes sind zur Erlangung des Heils, was ist dann mit den Menschen, die entweder die Offenbarung nicht hören können oder sie nicht richtig vermittelt bekamen? Sind sie damit vom Heil ausgeschlossen? Die Frage bleibt an dieser Stelle offen und wird erst besonders in den Artikeln 14–16 der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ des Vaticanum II beantwortet³⁰.

Kapitel 4

Kapitel 4 „Glaube und Vernunft“ erklärt, dass es eine „doppelte“ Erkenntnisordnung gibt, nämlich Glaube (fides) und Vernunft (ratio). Beide haben unterschiedliche Erkenntnisprinzipien (den göttlich-übernatürlichen Glauben bzw. die natürliche Vernunft) und wenigstens teilweise verschiedene Erkenntnisgegenstände (Materialobjekte). Zum Beispiel kann die Vernunft niemals völlig die übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens erkennen. Das ist gegen den Semirationalismus gesagt. Trotzdem kann es nach Auffassung des Konzils niemals einen Widerspruch bzw. einen „echten Dissens (vera dissensio)“ zwischen Glaube und Vernunft geben. Beide gründen nämlich in Gott und Gott

²⁹ Walter Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Petrusdienst, Bd. 2: Neue Beiträge, hrsg. v. Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban, Münster 1978, 119–141, 139.

³⁰ Wolfgang Klausnitzer, Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Regensburg ²2008, 40–56, besonders 48f.

widerspricht sich nicht, „denn derselbe Gott, der die Mysterien offenbart und den Glauben eingießt, hat der menschlichen Seele das Licht der Vernunft eingegeben. Gott aber kann sich nicht selbst verneinen, noch kann die Wahrheit jemals in Widerspruch zu sich selbst geraten.“ Das wird als Prinzip aufgestellt. In der Praxis hat es durchaus immer wieder einen Dissens zwischen kirchlicher Lehre und wissenschaftlicher Einsicht gegeben. Die Fälle Galileo Galilei oder Charles Darwin sind Paradebeispiele. Deswegen ist das Prinzip des Konzils hilfreich, weil es eine Grenze bildet gegen jede Form von biblischem Fundamentalismus: Glaube und Vernunft können sich nicht widersprechen. Wenn beide sich dennoch widersprechen, dann muss dieser Widerspruch aufzulösen sein, etwa durch eine deutlichere Reflexion darauf, worum es sich im Glauben eigentlich handelt, oder durch ein Bewusstmachen der Grenzen menschlicher Wissenschaft.

7.3. Texte

Die Geschichtlichkeit des Ausdrucks der Offenbarung

In: Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Mysterium ecclesiae“ zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute, übersetzt v. Otto Semmelroth, Erklärung vom 15. Februar 1975 (Nachkonziliare Dokumentation 43), hrsg., eingeleitet und kommentiert v. Karl Lehmann, Trier 1975, 147. 149. 151 (Nr. 5):

„Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung durch die Kirche gerät in Schwierigkeiten verschiedener Art. Diese entstehen dadurch, dass die verborgenen Geheimnisse Gottes ‚ihrer Natur nach den menschlichen Verstand in der Weise übersteigen, dass sie auch nach erfolgter Offenbarung und gläubiger Annahme dennoch vom Schleier des Glaubens bedeckt und gleichsam in Dunkel gehüllt bleiben³¹; ferner auch aus der historischen Bedingtheit, der der Ausdruck der Offenbarung unterliegt.

31 Zitat aus Kap. 4 von »Dei Filius«: DH 3016.

Was diese Geschichtlichkeit angeht, muss zunächst bedacht werden, dass der Sinn, den die Glaubensaussagen haben, teilweise von der Aussagekraft der zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen angewandten Sprache abhängt. Außerdem kommt es zuweilen vor, dass eine dogmatische Wahrheit zunächst in unvollständiger, aber deshalb nicht falscher Weise ausgedrückt wird und später im größeren Zusammenhang des Glaubens und der menschlichen Erkenntnisse betrachtet und dadurch vollständiger und vollkommener dargestellt wird. Ferner will die Kirche in ihren neuen Aussagen das, was in der Heiligen Schrift und in den Aussagen der früheren Überlieferungen schon einigermaßen enthalten ist, bestätigen oder erhellen, sie pflegt dabei aber zugleich an die Lösung bestimmter Fragen und die Beseitigung von Irrtümern zu denken. All dem muss man Rechnung tragen, um jene Aussagen richtig zu deuten. Schließlich unterscheiden sich zwar die Wahrheiten, die die Kirche in ihren dogmatischen Formeln wirklich lehren will, von dem wandelbaren Denken einer Zeit und können auch ohne es zum Ausdruck gebracht werden; trotzdem kann es aber bisweilen geschehen, dass jene Wahrheiten auch vom Lehramt in Worten vorgetragen werden, die Spuren solchen Denkens an sich tragen.

Dies beachtend muß man sagen, dass die dogmatischen Formeln des kirchlichen Lehramtes die geoffenbarte Wahrheit von Anfang an in geeigneter Weise mitgeteilt haben und, auch wenn die Formeln dieselben bleiben, das auch weiterhin tun werden, wenn man sie richtig interpretiert. Daraus folgt allerdings nicht, jede einzelne von ihnen sei oder bleibe dazu in gleicher Weise geeignet. Deshalb bemühen sich die Theologen, die Lehrabsicht, die jene verschiedenen Formeln wirklich enthalten, genau zu umschreiben, und mit dieser Bemühung leisten sie dem lebendigen Lehramt der Kirche, dem sie unterstehen, eine bedeutende Hilfe. Darüber hinaus geschieht es aus demselben Grunde immer wieder, dass alte dogmatische und andere, ihnen irgendwie nahestehende Formeln im alltäglichen Gebrauch der Kirche lebendig und fruchtbar bleiben und ihnen dennoch in geeigneter Weise neue Darlegungen und Aussagen beigefügt werden, die ihren ursprünglichen Sinn bewahren und erhellen. Ferner ist es auch schon geschehen, dass im alltäglichen Gebrauch der Kirche manche von jenen Formeln

verschwunden sind zugunsten neuer Ausdrucksweisen, die, vom Lehramt vorgelegt und gebilligt, den gleichen Sinn klarer und vollständiger wiedergeben.

Der Sinn der dogmatischen Formeln selbst aber bleibt in der Kirche immer wahr und konstant, wenn er auch mehr erhellt und vollständiger erkannt wird. Die Christgläubigen müssen sich also von der Meinung abwenden nach der: Erstens die dogmatischen Formeln (oder gewisse Arten von ihnen) die Wahrheit nicht bestimmt, sondern nur veränderlich approximativ bezeichnen und dabei verunstalten oder verändern; zweitens die Wahrheit nur unbestimmt bezeichnen, die man ständig durch die genannten Annäherungswerte suchen müsse. Wer eine solche Meinung annimmt, entgeht nicht einem dogmatischen Relativismus und verfälscht den Begriff der Unfehlbarkeit der Kirche, die sich auf die Lehre und das Festhalten der Wahrheit in bestimmter Gestalt erstreckt.“

Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“

In: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563) – Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70) – Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965) – Indices, im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hrsg. unter Mitarbeit v. Gabriel Sunnus und Johannes Uphus v. Josef Wohlmuth, Paderborn 2002, 804–811:

„Pius, Bischof, Diener der Diener Gottes, mit Billigung des heiligen Konzils, zum immerwährenden Gedächtnis. Gottes Sohn (Dei Filius), der Erlöser des Menschengeschlechtes, unser Herr Jesus Christus, hat vor seiner Rückkehr zum himmlischen Vater versprochen, er wolle bei seiner auf Erden streitenden Kirche sein alle Tage bis zur Vollendung der Welt³². Darum hat er zu keiner Zeit aufgehört, seiner geliebten Braut zur Seite zu stehen. Er stand ihr bei, wenn sie lehrte, segnete sie, wo sie wirkte, kam ihr zu Hilfe, wenn sie in Gefahr geriet. Diese seine heilbringende Vorsehung, die sich schon in anderen unzähligen Wohltaten beständig kundtat, wurde aufs deutlichste gerade an jenen

32 Vgl. Mt 28,20.

Früchten erfahren, die für den christlichen Erdkreis aus den ökumenischen Konzilien und zumal aus dem Konzil von Trient, wenn es auch in schwierigen Zeiten gefeiert wurde, in reicher Fülle hervorgegangen sind. Dort wurden die heiligen Dogmen der Religion genauer definiert und fruchtbarer ausgelegt, Irrtümer verurteilt und abgewehrt. In Trient wurde die kirchliche Disziplin wiederhergestellt und nachdrücklicher eingeschärft. Der Eifer für Wissenschaft und Frömmigkeit im Klerus wurde gefördert, und man hat Kollegien für die Erziehung der Jugend zum heiligen Dienst eingerichtet. Schließlich wurde das Leben des christlichen Volkes durch sorgfältigere Bildung der Gläubigen und durch regelmäßigeren Empfang der Sakramente erneuert. Außerdem ergab sich von dort eine engere Gemeinschaft der Glieder mit dem sichtbaren Haupt und eine Vermehrung der Lebenskraft im ganzen mystischen Leib Christi. Von dort ging die Vervielfachung der religiösen Gemeinschaften und anderer Einrichtungen der christlichen Frömmigkeit aus. Von dort kam auch jenes unermüdliche und bis zum Blutvergießen standhafte Verlangen, das Reich Christi über den Erdkreis zu verbreiten. Mit gebührender Dankbarkeit rufen wir diese und andere reiche Früchte ins Gedächtnis zurück, die durch Gottes Güte der Kirche vor allem durch die letzte ökumenische Synode zuteil geworden sind. Doch können wir dabei nicht den bitteren Schmerz wegen der schweren Übel unterdrücken, die hauptsächlich daraus entstanden, dass sehr viele die Autorität dieser hochheiligen Synode geringschätzten oder ihre weisen Dekrete verachteten. Denn jeder weiß, dass die Häresien, welche die Väter von Trient verwarfen, das göttliche Lehramt der Kirche ablehnten und die Fragen der Religion dem Urteil einer jeden Privatperson überließen und sich so die Häresien nach und nach in vielerlei Sekten auflösten. Da sie untereinander verschiedener Meinung waren und sich stritten, geriet schließlich bei nicht wenigen der Glaube an Christus überhaupt ins Wanken. So begann man sogar, die heilige Bibel, die zuvor als alleinige Quelle und Richterin der christlichen Lehre galt, nicht mehr für göttlich zu halten, sondern sie im Gegenteil mit Mythenerzählungen gleichzusetzen. Darauf wurde jene bereits zu weit über den Erdkreis verbreitete Lehre des Rationalismus oder Naturalismus geboren, die der christlichen Religion als übernatürlicher Institution in jeder Hinsicht widerstreitet. Sie bemüht sich mit großem Eifer, Christus, unseren alleinigen Herrn und Erlöser, aus dem Bewußtsein der Menschen, aus dem Leben und den Sitten der Völker

zu verbannen und, wie man sich ausdrückt, die Herrschaft der reinen Vernunft und der Natur zu errichten. Nachdem die christliche Religion verlassen und aufgegeben war, nachdem der wahre Gott und sein Gesalbter verneint war, glitt schließlich das Denken vieler Menschen in den Abgrund des Pantheismus, Materialismus und Atheismus ab. Schon ist es so weit, dass sie die vernünftige Natur selbst und jegliche Norm von gut und gerecht verneinen und so auf die Zerstörung der Fundamente menschlicher Gesellschaft aus sind. Im Gefolge dieser überall grassierenden Glaubenslosigkeit geschah es unglücklicherweise, dass auch mehrere Söhne und Töchter der katholischen Kirche vom rechten Weg der Frömmigkeit abirrten. Nachdem die Wahrheiten allmählich ihre Kraft verloren, schwand bei ihnen auch der katholische Sinn. Denn, verleitet durch mannigfaltige und fremde Lehren³³, vermengen sie auf unzulässige Weise Natur und Gnade, menschliche Wissenschaft und göttlichen Glauben, verdrehen den genuinen Sinn der Dogmen, den die heilige Mutter Kirche festhält und lehrt, und bringen die Unversehrtheit und Reinheit des Glaubens in Gefahr. Muss nicht angesichts all dessen die Kirche zutiefst erschüttert werden? Denn wie Gott *„will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“*³⁴, wie Christus *„kam, um zu retten, was verloren war“*³⁵ und *„um die Kinder Gottes, die verstreut waren, in eins zu versammeln“*³⁶, so weiß sich die Kirche, von Gott als Mutter und Lehrerin der Völker eingesetzt, allen gegenüber verpflichtet. Sie ist stets bereit und intensiv darauf bedacht, die Gefallenen aufzurichten, die Schwankenden zu stützen, die Zurückkehrenden freundlich aufzunehmen und die Guten zu festigen und zum Besseren zu führen. Deshalb kann sie zu keiner Zeit ruhen, die Wahrheit Gottes, die alles heilt³⁷, zu bezeugen und zu verkünden, weil sie sehr wohl weiß, dass das Wort an sie ergangen ist: *„Mein Geist, der in dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen nicht von deinem Mund weichen von nun an und bis in Ewigkeit.“*³⁸ Somit haben wir, die wir den Spuren unserer Vorgänger folgen, zum Besten unseres höchsten apostolischen Amtes niemals

33 Vgl. Hebr 13,9.

34 1 Tim 2,4.

35 Lk 19,10.

36 Joh 11,52.

37 Vgl. Weish 16,12.

38 Jes 59,21.

nachgelassen, die katholische Wahrheit zu lehren und zu schützen und falsche Lehren zu verwerfen. Nun aber sind die Bischöfe des ganzen Erdkreises kraft unserer Vollmacht im Heiligen Geist zu dieser ökumenischen Synode versammelt und fällen in gemeinsamen Sitzungen mit uns das Urteil. So beschließen wir mit ihrer Hilfe und gestützt auf das Wort Gottes, wie wir es von der katholischen Kirche heilig bewahrt und genuin ausgelegt empfangen haben, von dieser Cathedra des Petrus aus vor aller Angesicht, die heilsame Lehre Christi zu bekennen und zu erklären, nachdem wir die entgegengesetzten Irrtümer durch die uns von Gott gegebene Gewalt zurückgewiesen und verurteilt haben.

Erstes Kapitel: Gott als Schöpfer aller Dinge

Die heilige, katholische, apostolische römische Kirche glaubt und bekennt, dass *ein* Gott ist, wahr und lebendig, Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermeßlich, unfassbar, nach Verstand, Willen und jeder Vollkommenheit unendlich. Er, der eine einzige, völlig einfache und unveränderbare geistige Substanz ist, muss der Wirklichkeit und dem Wesen nach als von der Welt verschieden verkündet werden, in sich und aus sich heraus absolut glücklich, und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben. Dieser alleinige, wahre Gott hat durch seine Güte und allmächtige Kraft, nicht um die eigene Glückseligkeit zu vergrößern noch um seine Vollkommenheit zu erreichen, sondern sie durch das Gute, das er den Geschöpfen gewährt, zu offenbaren, aus völlig freiem Ratschluß von Beginn der Zeit an zugleich die zweigestaltige Schöpfung aus dem Nichts geschaffen, die geistige und die körperliche, d.h. Engel und irdische Wesen, dann erst – gleichsam als Gemeingebilde aus Geist und Körper – den Menschen³⁹. Alles, was Gott erschaffen hat, schützt und lenkt er durch seine Vorsehung, *„von einem Ende bis zum anderen sich kraftvoll erstreckend und alles liebevoll ordnend“*⁴⁰. *„Denn alles liegt nackt und offen vor seinen Augen“*⁴¹, auch was durch das freie Handeln der Geschöpfe noch zukünftig ist.

39 Viertes Laterankonzil, Konst. 1.

40 Weish 8,1.

41 Hebr 4,13.

Zweites Kapitel: Die Offenbarung

Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge, durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit (*certo*) erkannt werden kann; *„denn seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen“*⁴². Dennoch hat es seiner Weisheit und Güte gefallen, dem Menschen schlecht sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Weg zu offenbaren. Deshalb sagt der Apostel: *„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten, in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn.“*⁴³

Dieser göttlichen Offenbarung ist es zu verdanken, dass das, was von den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich unzugänglich ist, unter dem gegenwärtigen Zustand der Menschheit von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne die Beimischung von Irrtum erkannt werden kann. Nicht jedoch aus diesem Grund ist die Offenbarung absolut notwendig zu nennen. Der Grund liegt vielmehr darin, dass Gott aus seiner unendlichen Güte den Menschen auf das übernatürliche Ziel hingeordnet hat, nämlich zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, die jede Einsicht des menschlichen Geistes übersteigen. Denn *„kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“*⁴⁴. Diese übernatürliche Offenbarung ist nach dem Glauben der Universalkirche, wie er von der heiligen Synode von Trient erklärt wurde, enthalten in den geschriebenen Büchern und den ungeschriebenen Überlieferungen, die, von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst angenommen oder von ebendiesen Aposteln durch Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand überliefert, bis zu uns gelangt sind⁴⁵. Die Bücher des Alten und Neuen Testaments freilich sind vollständig mit all ihren Teilen, wie sie im Dekret desselben Konzils aufgezählt werden und in der alten

42 Röm 1,20.

43 Hebr 1,1f.

44 1 Kor 2,9.

45 Vgl. 4. Sitzung des Konzils von Trient.

Vulgata latina enthalten sind, als heilig und kanonisch anzunehmen. Die Kirche hält sie nicht deswegen für heilig und kanonisch, weil sie durch ausschließlich menschliches Bemühen zusammengefügt und anschließend durch ihre Autorität gebilligt worden wären, noch auch lediglich deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthalten würden. Der eigentliche Grund liegt vielmehr darin, dass sie, durch Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott als Urheber haben und als solche der Kirche übergeben worden sind. Da aber, was die heilige Synode von Trient über die Auslegung der heiligen Schrift zur Zügelung leichtfertiger Geister segensreich entschieden hat, von einigen verkehrt ausgelegt wird, so erneuern wir dieses Dekret und möchten es in folgender Weise verstanden wissen: In Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten, die sich auf das christliche Lehrgebäude beziehen, hat der als wahrer Sinn der heiligen Schrift zu gelten, den die heilige Mutter Kirche, der es zukommt, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen, festgehalten hat und festhält. Darum ist es niemandem erlaubt, die heilige Schrift gegen diesen Sinn oder auch gegen den einmütigen Konsens der Väter auszulegen.

Drittes Kapitel: Der Glaube

Da der Mensch von Gott als seinem Schöpfer und Herrn gänzlich abhängt und die geschaffene Vernunft völlig der ungeschaffenen Wahrheit unterstellt ist, sind wir verpflichtet, dem offenbarenden Gott im Glauben den vollen Verstandes- und Willensgehorsam zu leisten. Dieser Glaube – Anfang des menschlichen Heiles – ist nach dem Bekenntnis der katholischen Kirche eine übernatürliche Tugend, durch die wir mit Anregung und Unterstützung der Gnade Gottes glauben, dass das von ihm Geoffenbarte wahr ist, und zwar nicht wegen der mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst, der weder sich täuschen noch andere täuschen kann (*qui nec falli nec fallere potest*). Der Apostel bezeugt: *„Glaube ist die Substanz des Erhofften, der Beweis des Nichterscheinenden.“*⁴⁶ Damit dennoch der Gehorsam unseres Glaubens mit dem Verstand vereinbar sei, war

46 Hebr 11,1 (Vulg.).

es Gottes Wille, mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung zu verbinden; es sind die göttlichen Taten (*facta scilicet divina*), insbesondere Wunder und Prophezeiungen. Da sie Gottes Allmacht und unendliches Wissen deutlich mitbeweisen, sind sie als solche die sichersten Zeichen der göttlichen Offenbarung und dem Verstehen aller Menschen angepaßt. Darum haben Mose und die Propheten, vor allem aber Christus der Herr selbst, viele und völlig unbestreitbare Wunder vollbracht und Prophezeiungen ausgesprochen. Von den Aposteln lesen wir: *„Sie aber zogen aus und predigten überall. Der Herr wirkte mit und bekräftigte das Wort durch nachfolgende Zeichen.“*⁴⁷ Und wiederum steht geschrieben: *„Wir haben ein sichereres prophetisches Wort, und ihr tut gut daran, es zu beachten wie ein Licht, das an finsternem Ort leuchtet.“*⁴⁸ Wenn auch die Zustimmung des Glaubens keineswegs eine blinde Seelenregung ist, so kann dennoch niemand der Verkündigung des Evangeliums zustimmen, wie es zur Erreichung des Heiles notwendig ist, ohne die Erleuchtung und Eingebung des Heiligen Geistes, der allen ein gutes Gefühl gibt, wenn sie der Wahrheit zustimmen und an sie glauben⁴⁹. Darum ist der Glaube schon in sich, auch wenn er sich nicht durch die Liebe betätigt, ein Geschenk Gottes, und der Glaubensvollzug ist ein zum Heil gehörendes Werk, durch das der Mensch Gott selbst freiwilligen Gehorsam erweist, indem er dessen Gnade, der er sich widersetzen könnte, zustimmt und mit ihr zusammenwirkt.

Nun ist mit göttlichem und katholischem Glauben all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche entweder durch feierliches Urteil oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als göttlich geoffenbart zu glauben vorgelegt wird. Da es *„ohne Glauben unmöglich ist, Gott zu gefallen“*⁵⁰ und zur Gemeinschaft seiner Kinder zu gelangen, ist noch nie jemandem ohne Glauben die Rechtfertigung zuteil geworden. Auch wird niemand das ewige Leben erlangen, wenn er nicht im Glauben verharret bis zum Ende. Damit wir aber unserer Verpflichtung, den

47 Mk 16,20 (Vulg.).

48 2 Petr 1,19 (Vulg.).

49 Zweites Konzil von Orange (529), Kap. 7 (DH 377).

50 Hebr 11,6.

wahren Glauben von Herzen zu umfassen und standhaft darin zu verharren, genügen können, hat Gott durch seinen einziggeborenen Sohn die Kirche eingesetzt und sie mit deutlichen Kennzeichen seiner Einsetzung ausgestattet, damit sie von allen als Hüterin und Lehrmeisterin des geoffenbarten Wortes anerkannt werden kann. Denn allein zur katholischen Kirche gehört all das, was göttlicherseits zur offensichtlichen Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens so vielfach und wunderbar angeordnet wurde. Ja, die Kirche ist schon für sich allein wegen ihrer doch erstaunlichen Verbreitung, ihrer außerordentlichen Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten, wegen der katholischen Einheit und der unüberwindbaren Stabilität ein großartiges und beständiges Glaubwürdigkeitsmotiv (*magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis*) und ein unzerbrechliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung. Deshalb steht die Kirche wie ein erhobenes Zeichen unter den Völkern (*signum levatum in nationes*)⁵¹ und lädt alle zu sich ein, die noch nicht zum Glauben gekommen sind; sie gibt ihren eigenen Söhnen und Töchtern die Gewißheit, dass der Glaube, den sie bekennen, auf einem unerschütterlichen Fundament ruht. Zu diesem Zeugnis kommt die wirksame Unterstützung durch die Kraft von oben hinzu. Denn in seiner großen Güte regt der Herr die Irrenden mit seiner Gnade an und hilft ihnen, dass sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen können⁵². Jene, die er bereits aus der Finsternis in sein wunderbares Licht geführt hat⁵³, festigt er durch seine Gnade, damit sie in diesem Licht verbleiben. Er verlässt nicht, außer er wird verlassen. Demzufolge ist die Lage derer, die sich durch das himmlische Geschenk des Glaubens der katholischen Wahrheit angeschlossen haben, gänzlich verschieden von der jener, die, von menschlichen Meinungen geleitet, einer falschen Religion folgen. Denn alle, die den Glauben unter der Führung des kirchlichen Lehramts angenommen haben, können niemals einen berechtigten Grund haben, den Glauben zu wechseln oder ihn wieder in Zweifel zu ziehen. Da dies so ist, laßt uns *,unter Danksagung an Gott, den Vater, der uns würdig gemacht hat zur Teilnahme am Los der Heiligen*

51 Vgl. Jes 11,12.

52 Vgl. 1 Tim 2,4.

53 Vgl. 1 Petr 2,9; Kol 1,13.

*im Licht*⁵⁴, niemals ein so großes Heil mißachten⁵⁵, *sondern im Blick auf Jesus, den Urheber und Vollender unseres Glaubens*⁵⁶, *festhalten an dem unbeugsamen Bekenntnis unserer Hoffnung*⁵⁷.

Viertes Kapitel: Glaube und Vernunft

Auch daran hielt und hält der beständige Konsens der katholischen Kirche fest, dass es eine doppelte Erkenntnisordnung gibt, die sich nicht nur im Prinzip, sondern auch im Objekt unterscheidet: Im Prinzip, weil wir in der einen Ordnung durch die natürliche Vernunft, in der anderen durch den göttlichen Glauben erkennen; im Objekt, weil außer den Gegenständen, welche die natürliche Vernunft erreichen kann, uns Glaubensmysterien vorgelegt werden, die in Gott verborgen sind und die nur aufgrund göttlicher Offenbarung zur Kenntnis gelangen können. Zwar bezeugt der Apostel, dass Gott von den Heiden durch das Geschaffene erkannt worden sei⁵⁸, doch sagt er im Zusammenhang mit der Erörterung der Gnade und Wahrheit, die durch Jesus Christus geschehen ist⁵⁹: *Wir verkünden im Mysterium Gottes Weisheit, die verborgen ist, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung, die kein Machthaber dieser Welt erkannt hat. Uns aber hat Gott offenbart durch seinen Geist; denn der Geist ergründet alles, auch die Tiefen Gottes.*⁶⁰ Auch der Einziggeborene selbst preist den Vater, weil er dies den Weisen und Klugen verborgen, den Geringen aber offenbart hat⁶¹. Ja, wenn die Vernunft, vom Glauben erleuchtet, mit Ausdauer, Frömmigkeit und Nüchternheit sucht, erlangt sie mit Gottes Beistand ein gewisses, sogar sehr fruchtbares Verständnis der Mysterien, und zwar einmal aufgrund der Analogie dessen, was sie auf natürliche Weise erkennt, dann aufgrund des inneren Zusammenhangs dieser Mysterien mit dem letzten Ziel des Menschen. Niemals jedoch erweist sich die Vernunft als fähig, diese Mysterien nach Art der Wahrheiten, die

54 Kol 1,12.

55 Vgl. Hebr 2,3.

56 Hebr 12,2 (Vulg.).

57 Hebr 10,23 (Vulg.).

58 Vgl. Röm 1,20.

59 Vgl. Joh 1,17.

60 1 Kor 2,7–8.10 (Vulg.).

61 Vgl. Mt 11,25.

ihr eigentliches Objekt darstellen, zu durchschauen. Denn die göttlichen Mysterien übersteigen aufgrund ihrer ureigenen Natur den geschaffenen Verstand so sehr, dass sie, selbst nach ergangener Offenbarung und Annahme des Glaubens, dennoch durch den Schleier des Glaubens selbst bedeckt und in ein gewisses Halbdunkel gehüllt sind, solange wir in diesem sterblichen Leben *fern vom Herrn in der Fremde leben: denn durch Glauben wandeln wir, nicht durch Schauen*⁶². Aber auch wenn der Glaube über der Vernunft steht, so kann dennoch niemals zwischen Glaube und Vernunft ein echter Dissens (*vera dissensio*) bestehen; denn derselbe Gott, der die Mysterien offenbart und den Glauben eingießt, hat der menschlichen Seele das Licht der Vernunft eingegeben. Gott aber kann sich nicht selbst verneinen, noch kann die Wahrheit jemals in Widerspruch zu sich selbst geraten. Der trügerische Schein eines solchen Widerspruchs entsteht aber vor allem dort, wo man die Glaubenslehren nicht im Geist der Kirche verstanden und ausgelegt hat oder wo man Hirngespinnste für ein Orakel der Vernunft hält. Deshalb entscheiden wir, dass jede Behauptung, die der Wahrheit des erleuchteten Glaubens widerspricht, gänzlich falsch ist⁶³. Nun hat die Kirche, die mit ihrem apostolischen Lehramt zugleich die Aufgabe erhalten hat, das anvertraute Glaubensgut zu schützen, göttlicherseits auch das Recht und die Pflicht, eine Wissenschaft, die zu Unrecht diesen Namen trägt, zu brandmarken, damit niemand durch Philosophie und trügerische Täuschung verführt wird⁶⁴. Aus diesem Grund ist es allen gläubigen Christen nicht nur verboten, solche Meinungen, die sich als Widerspruch zur Glaubenslehre erweisen – zumal wenn sie von der Kirche bereits verurteilt wurden – als zulässige Schlußfolgerungen der Wissenschaft zu verteidigen; vielmehr sind die Gläubigen sogar dazu verpflichtet, sie als Irrtümer, die nur den trügerischen Schein der Wahrheit vor sich hertragen, zu betrachten. Nicht nur können Glaube und Vernunft niemals zueinander in Widerspruch stehen, sondern (siehe; Anm. W. K.) leisten sich auch wechselseitig Beistand, wenn die rechte Vernunft die Fundamente des Glaubens aufzeigt (*cum recta ratio fidei fundamenta demonstret*) und – erleuchtet durch dessen Licht – die Wissenschaft von den göttlichen Dingen voranbringt, der Glaube aber

62 2 Kor 5,6f.

63 Vgl. Fünftes Laterankonzil, 8. Sitzung.

64 Vgl. Kol 2,8.

die Vernunft von Irrtümern befreit und davor schützt und sie durch vielfache Erkenntnis belehrt. Deshalb ist die Kirche weit davon entfernt, sich der Pflege der menschlichen Kunst und Wissenschaft entgegenzustellen, sondern sie unterstützt und fördert sie auf vielerlei Weise. Die Kirche kennt nämlich sehr wohl die Vorteile, die davon auf das Leben der Menschen ausgehen, und verachtet sie keineswegs. Sie ist sogar der Überzeugung, dass Kunst und Wissenschaft, die von Gott, dem Herrn der Wissenschaften, ihren Ausgang haben, mit Hilfe seiner Gnade auch zu Gott hinführen, falls sie in rechter Weise betrieben werden. Die Kirche verbietet natürlich nicht, dass die verschiedenen Disziplinen in ihrem jeweiligen Bereich ihre eigenen Prinzipien und Methoden anwenden. Unter Anerkennung dieser berechtigten Freiheit ist sie aber eifrig darauf bedacht, dass sie im Kampf gegen die göttliche Lehre keine Irrtümer in sich aufnehmen oder durch Überschreitung der eigenen Grenzen an sich reißen, was Sache des Glaubens ist, und Verwirrung stiften. Denn die Lehre des Glaubens, die Gott geoffenbart hat, ist dem menschlichen Geist nicht nach Art einer philosophischen Idee vorgelegt worden, damit er sie vervollkommne, sondern der Glaube ist als ein von Gott anvertrautes Gut der Braut Christi übergeben worden, um treu bewahrt und unfehlbar erklärt zu werden. Daher muss bezüglich der heiligen Dogmen für immer jener Sinn festgehalten werden, den die heilige Mutter Kirche einmal erklärt hat, und niemals darf von diesem Sinn, auch nicht unter dem Anschein und im Namen eines tieferen Verständnisses, abgewichen werden. „So möge wachsen und in vieler Hinsicht mächtig gedeihen, bei den einzelnen und bei allen, bei jedem Menschen und in der gesamten Kirche, im Verlauf der Zeiten und Jahrhunderte: Einsicht, Wissenschaft und Weisheit, jedoch nur in der ihnen entsprechenden Art, d.h. in derselben Lehre, demselben Sinn und im selben Urteil.“⁶⁵

Kanones

I. Gott der Schöpfer aller Dinge

I. Wenn jemand den einen wahren Gott, den Schöpfer und Herrn der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge, verneint, gelte das Anathem.

⁶⁵ Vinzenz von Lérins, Commonitorium, XXIII 3 (CChr.SL 64, 177f; vgl. PL 50, 668).

2. Wenn jemand, ohne zu erröten, behauptet, es gebe außer Materie nichts, gelte das Anathem.

3. Wenn jemand sagt, eine und dieselbe sei die Substanz oder Wesenheit Gottes und alles Geschaffenen, gelte das Anathem.

4. Wenn jemand sagt, die endlichen Dinge, körperliche und geistige, oder wenigstens die geistigen, seien aus der göttlichen Substanz emanirt;

oder die göttliche Wesenheit werde durch Manifestation oder Evolution ihrer selbst alles;

oder schließlich, Gott sei ein allgemeines oder unbestimmtes Seiendes, das, indem es sich selbst bestimmt, zugleich die in Gattungen, Arten und Individuen untergliederte Gesamtheit aller Dinge schafft, gelte das Anathem.

5. Wenn jemand nicht bekennt, die Welt und alle Dinge, die in ihr enthalten sind, sowohl die geistigen als auch die materiellen, seien nach ihrer ganzen Substanz von Gott aus dem Nichts hervorgebracht worden;

oder wenn jemand sagt, Gott habe nicht durch seinen von jeder Notwendigkeit freien Willen erschaffen, sondern er habe so notwendig geschaffen, wie er sich selbst notwendig liebt;

oder wenn jemand verneint, die Welt sei zur Verherrlichung Gottes geschaffen worden, gelte das Anathem.

II. Die Offenbarung

1. Wenn jemand sagt, der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne durch das, was geschaffen ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft nicht mit Gewißheit erkannt werden, gelte das Anathem.

2. Wenn jemand sagt, es sei unmöglich oder unnütz, dass der Mensch durch die göttliche Offenbarung über Gott und die ihm gebührende Verehrung belehrt werde, gelte das Anathem.

3. Wenn jemand sagt, der Mensch könne göttlicherseits nicht zur Erkenntnis und Vollkommenheit erhoben werden, die über die natürliche hinausgeht, sondern er könne und müsse von sich selbst aus in beständigem Fortschritt schließlich zum Besitz alles Wahren und Guten gelangen, gelte das Anathem.

4. Wenn jemand die Bücher der Heiligen Schrift in ihrer Gesamtheit und in all ihren Teilen, wie sie die heilige Synode von Trient aufgezählt hat, nicht als heilig und kanonisch annimmt oder ihre göttliche Inspiriertheit leugnet, gelte das Anathem.

III. Der Glaube

1. Wenn jemand sagt, die menschliche Vernunft sei so unabhängig, dass ihr der Glaube von Gott nicht befohlen werden kann, gelte das Anathem.

2. Wenn jemand sagt, der göttliche Glaube unterscheide sich nicht vom natürlichen Wissen über Gott und die sittlichen Dinge, und es sei deshalb für den göttlichen Glauben nicht erforderlich, dass die geoffenbarte Wahrheit wegen der Autorität des offenbarenden Gottes geglaubt werde, gelte das Anathem.

3. Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubwürdig gemacht werden, und deshalb müssten die Menschen nur durch je eigene innere Erfahrung oder private Eingebung zum Glauben bewegt werden, gelte das Anathem.

4. Wenn jemand sagt, es könnten keine Wunder geschehen, und aus diesem Grund müssten alle Erzählungen darüber – auch wenn sie in der Heiligen Schrift stehen – unter die Fabeln und Mythen gezählt werden; oder Wunder könnten niemals mit Gewißheit erkannt werden, noch werde durch sie der göttliche Ursprung der christlichen Religion gültig bewiesen, gelte das Anathem.

5. Wenn jemand sagt, die Zustimmung zum christlichen Glauben sei nicht frei, sondern werde durch die Argumente der menschlichen Vernunft erzwungen; oder allein für den lebendigen Glauben, der durch die Liebe wirkt, sei die Gnade Gottes notwendig, gelte das Anathem.

6. Wenn jemand sagt, die Lage der Gläubigen und derer, die noch nicht zum einzig wahren Glauben gelangt sind, sei gleich, so dass Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, den sie unter der Leitung des kirchlichen Lehramts angenommen haben, in Zweifel zu ziehen und ihre Zustimmung auszusetzen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis für die Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens erbracht haben, gelte das Anathem.

IV. Glaube und Vernunft

1. Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung enthalte keine Mysterien im wahren und eigentlichen Sinn, sondern die gesamten Dogmen des Glaubens könnten mit einer entsprechend gebildeten Vernunft aus den natürlichen Prinzipien verstanden und aufgezeigt werden, gelte das Anathem.

2. Wenn jemand sagt, die menschlichen Wissenschaften müssten mit solcher Freiheit behandelt werden, dass ihre Behauptungen, auch wenn sie der offenbarten Lehre widersprechen, als Wahrheit angenommen und von der Kirche nicht verworfen werden könnten, gelte das Anathem.

3. Wenn jemand sagt, es sei möglich, dass den von der Kirche vorgelegten Dogmen infolge des Fortschritts der Wissenschaft einmal ein anderer Sinn zuzusprechen sei als der, welcher dem Verständnis der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart entspricht, gelte das Anathem.

In Erfüllung unserer höchsten pastoralen Amtspflicht bitten wir um der Liebe Christi willen inständig alle gläubigen Christen, vor allem aber jene, die ein Leitungs- oder Lehramt bekleiden, und befehlen ihnen kraft der Autorität desselben Gottes, unseres Erlösers, alle erdenkliche Mühe zur Abwehr und Entfernung dieser Irrtümer von der heiligen Kirche und zur Verbreitung des Lichtes des Glaubens aufzuwenden.

Da es nicht genug ist, eine häretische Verirrung zu meiden, wenn man nicht auch jene Irrtümer bewußt flieht, die ihr mehr oder weniger nahekommen, erinnern wir vor allem an die Aufgabe, auch die Konstitutionen und Dekrete zu bewahren, durch welche all die verkehrten Meinungen, die an dieser Stelle nicht ausdrücklich aufgezählt werden, von diesem heiligen Stuhl aus verworfen und verboten worden sind.“

8. Auf dem Weg zu einem umfassenden Offenbarungsverständnis

Ist das alles, was über Offenbarung und Glaube gesagt werden kann? Zunächst einmal herrschte in der katholischen Theologie nach dem Vaticanum I Funkstille. Eine Neubesinnung, die schließlich zum Vaticanum II führte, geschah auf vier Wegen, nämlich in den Überlegungen von John Henry Newman und Maurice Blondel, in der Modernismusdebatte, in einer neuen ekklesiologischen Reflexion zwischen 1920 und 1943 und in der französischen „Nouvelle Théologie“.

8.1. Die Immanenzapologetik

8.1.1. Maurice Blondel

Um Maurice Blondel (1861–1949) zu verstehen, muss man seine Zeit kennen¹. Seit dem Mittelalter bis zur Französischen Revolution war die französische Kirche eine enge Bindung mit dem Königtum eingegangen; so wurde sie in der Reformationszeit und im Absolutismus zur Staatsreligion. Diese Praxis erhielt ihre Theorie im sogenannten „Gallikanismus“ (Erklärung der gallikanischen Freiheiten in den „Vier gallikanischen Artikeln“² von 1682). Die theologische Rechtfertigung und Rationalisierung lieferte z.B. die theologische Fakultät der Sorbonne, die ein theologisches Richteramt für sich reklamierte. Die gallikanische Kirche ging auch in der spirituellen Ausbildung eigene Wege. Maßgeblich war die Spiritualität (Stichworte: Eucharistiefrömmigkeit, Betonung des Geistig-Innerlichen) von St. Sulpice, einem bedeutenden

1 Einleitung von Hansjürgen Verweyen, in: Maurice Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie (ThRom 5), Einsiedeln 1974, 13–100, besonders 13–31; Christoph Theobald, Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie (FTS 35), Frankfurt 1988.

2 DH 2281–2284.

Seminar in Paris. Durch die Französische Revolution war all dies zerstört worden. Da aber das Christentum in Frankreich so stark mit seiner institutionellen Form identifiziert worden war, bedeutete dieser Untergang einer historisch entstandenen, gesellschaftlich privilegierten Struktur auch die Infragestellung des Christentums überhaupt. Eine Trendwende in der säkularen Gesellschaft hatten weder der Ultramontanismus noch der Traditionalismus/Fideismus erreicht. Das Ergebnis war jedenfalls, dass im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Frankreich zwei Lager oder Mentalitäten sich kontradiktorisch gegenüberstanden: die Welt der Gebildeten bzw. der Intellektuellen und das katholische Sozialmilieu. Für die Gebildeten war das Christentum im Grunde erledigt. Für Autoren wie Victor Cousin (1792–1867) und Auguste Comte (1798–1857) hatte das Christentum (die Religion) eine gewisse Existenzberechtigung allenfalls noch als eine Form des Ethikunterrichts für die große Masse. Die intellektuelle Elite hatte damit nichts mehr zu schaffen. Bücher wie Ernest Renans „Leben Jesu“ (1863) versuchten nachzuweisen, dass auch Jesus und das Christentum nichts miteinander zu tun hätten. Ein Schlaglicht auf diese zwei Gesellschaftsformen (die gebildete und die katholische) wirft die Taxil-Affäre von 1897³. Leo Taxil (ein Pseudonym für Gabriel Jogand-Pagès; 1854–1907) war ein Freimaurer, der 1885 medienwirksam zur katholischen Kirche konvertiert war, und in seinem Kampf gegen die Freimaurerei 1893 auch zwei „Bestseller“ schrieb: „Der Teufel im 19. Jahrhundert“ (über die magisch-okkulten Praktiken der Freimaurer) und „Diana Vaughan“ (ein vorgeblich dokumentarischer Erlebnisbericht einer jungen Frau, die behauptete, Luzifer persönlich gesehen zu haben). Die Sache schlug hohe Wellen, katholische Zeitungen fühlten sich wissenschaftlich bestätigt, in Rom gab es eine Untersuchungskommission, die sich allerdings weder Pro noch Contra äußern wollte, bis Taxil 1897 erklärte, es sei alles Schwindel gewesen, er habe nur zeigen wollen, wie leichtgläubig und wie wenig wissenschaftlich ernst zu nehmen die Katholiken seien. Das Ergebnis war Hohn und Spott unter den Gebildeten und noch größere Abkapselung und Gettobildung unter den Katholiken. Gegenüber dieser Stimmung ist die katholische Öffentlichkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts stark von der Romantik geprägt. Katholische Milieus suchen den Kontakt mit restaurativen politischen Instanzen, die von einer sichtbaren religiösen (konkret päpstlichen) Autorität in der Gesellschaft träumen (Joseph de Maistre, *Du pape* 1819), oder sie intendieren eine Gegengesellschaft (Louis Veuillot [1813–1883] mit der Zeitschrift „L'univers“

3 Georg Allemang, Art. Taxil, Leo in: LThK² 9, 1332.

im Kontext der Entwicklung des Ultramontanismus). Die katholische Welt in Frankreich trennt sich innerlich und äußerlich vom Staat. 1905 erfolgte die endgültige Trennung von Staat (Laizismus) und Religion. Schon vorher hatten die Katholiken eigene Hochschulen errichtet (die Instituts catholiques in Paris, Lille, Angers, Lyon, Toulouse). Es entsteht eine eigene Spiritualität, die keine Rücksicht mehr nimmt auf intellektuelle Bedenklichkeiten. Der Rückzug in das Getto zeigt sich in der Herz-Jesu-Verehrung (Bau der Basilika Sacré Coeur in Paris 1873), der Marienverehrung mit den kirchlich approbierten Erscheinungen La Salette 1846, Lourdes 1858 und Pontmain 1871 oder in den Eucharistischen Kongressen (seit 1881 in Frankreich). Diese Praxisformen sind Massenphänomene und vermitteln eine Gemeinschaftserfahrung, die sonst in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit den Katholiken nicht mehr möglich ist. Vor Blondel war sein Lehrer Léon Ollé-Laprune (1839–1898) fast der einzige staatliche Professor (für Philosophie an der École Normale Supérieure seit 1875) in Frankreich, der es wagte, öffentlich zu sagen, er sei ein Katholik.

Von Blondel sind zwei Schriften wichtig: „L’Action“ mit dem monumentalen Untertitel „Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique“ (1893)⁴ und der (so die Kurzfassung des kaum zitierfähigen und unaussprechlichen Originaltitels) „Lettre sur l’apologétique“ (1896)⁵. „L’Action“ ist dabei die Durchführung und der „Lettre sur l’apologétique“ ist die Methodenreflexion, zu der sich Blondel aufgrund philosophischer und theologischer Kritik an seinem Projekt gezwungen sah. Im ersten Teil des „Lettre“ setzt sich Blondel von verschiedenen seiner Meinung nach unzureichenden traditionellen apologetischen Versuchen ab, Offenbarung (und Glaube) und Vernunft aufeinander zu beziehen⁶:

4 Maurice Blondel, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, Paris 1893; 2. Aufl. 1936/1937 (2 Bde.); deutsch: *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg 1965 (übersetzt v. Robert Scherer); *Logik der Tat*, Einsiedeln 1986 (Auswahlübersetzung v. Peter Henrici).

5 Maurice Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l’étude du problème religieux*, St. Dizier 1896; deutsch: *Zur Methode der Religionsphilosophie* (Anm. 1).

6 Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 234f; Hansjürgen Verweyen, Art. *Lettre sur les exigences ...*, in: *Lexikon der theologischen Werke* (Anm. 99; Kap. 6), 465. Blondel nennt sechs Versuche. Ich formuliere die Kritik Blondels in fünf Verboten (4. und 5. Versuch = 4. Verbot).

Es ist falsch, weil kontraproduktiv, den Glauben zu verteidigen mit Argumenten ad hominem, die einfach banal sind und gar nicht beanspruchen, eine allgemeine Relevanz zu besitzen. Intellektuelle Redlichkeit heißt, ernsthafte Gründe zu liefern. Das hat schon Thomas von Aquin gewusst⁷.

Es ist falsch, Ergebnisse der empirischen Naturwissenschaften als Belege und Kategorien theologischer Beweisführung heranzuziehen. Pius XII. hat 1951 in der physikalischen Theorie über die Entropie (Wärmeausgleich bzw. -verteilung) Unterstützung für die Argumentation der „quinque viae“ des Thomas von Aquin gefunden. Heute noch gibt es Philosophen und Theologen, die Heisenbergs Aussage über die Unbestimmtheit oder Unschärfe bei der Beobachtung der kleinstmöglich mikroskopisch beobachtbaren Vorgänge („Unschärferelation“ in der Quantentheorie) als Ansatz für die Anerkennung des freien Willens des Menschen oder des göttlichen Wunderwirkens im Determinismus der Natur interpretieren oder die aus der Chaostheorie eine Form des „Gottesbeweises“ oder zumindest des Freiraumes für ein mögliches Eingreifen Gottes in die Weltwirklichkeit rekonstruieren. Das ist eine Theologie, die sich nährt von den Brosamen, die von den Tischen der Besitzenden fallen.

Es ist falsch oder zu kurz gegriffen, die Bedeutung der Offenbarung für den Menschen dadurch zu demonstrieren, dass gezeigt wird, Offenbarung sei möglich und habe auch tatsächlich stattgefunden. Diese These kritisiert grundsätzlich die bisherige Apologetik. Zwar werde Offenbarung mit einem solchen Nachweis zu einem Faktum der Welt. Aber man braucht sich nach der Meinung Blondels nicht für alles zu interessieren, was in der Welt geschieht und mit der menschlichen Freiheit vereinbar ist. „Nein, es reicht nicht, dass es einerseits keine anerkannte Unmöglichkeit und andererseits reale Tatsachen gibt, damit die Verbindung dieses Möglichen mit jenem Wirklichen sich meinem Bewusstsein aufdrängt, meine Vernunft verpflichtet und mein ganzes Leben beherrscht. Wieso muss ich denn dieses Faktum zur Kenntnis nehmen,

7 Sth I qu. 46, art. 2, resp. „... ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.“

da ich doch an so vielen nicht weniger realen Fakten kein Interesse zu zeigen brauche? Wieweit kann ich bei einer freien Enthaltung zur Verantwortung gezogen werden? Lauter unbeantwortete Fragen, denn es genügt nicht, auf getrennten Wegen die Möglichkeit und die Wirklichkeit zu begründen, man muss darüber hinaus noch die Notwendigkeit für uns erweisen, uns an diese Wirklichkeit des Übernatürlichen zu binden.“⁸ Aus der Kritik entsteht das Projekt der „Immanenzapologetik“, das mit dem Namen Blondel verbunden ist. Es versteht sich als Reaktion auf die traditionelle Apologetik, die – in der Auffassung des französischen Philosophen und Theologen – philosophische Aussagen etwa zur Rationalität des Gottesglaubens und zur Nicht-Unmöglichkeit eines Offenbarungsgeschehens (z.B. in Auseinandersetzung mit dem Deismus) und historische Argumentationen und Beweisführungen zur Tatsächlichkeit der christlichen Offenbarung (vor allem in der Diskussion der Wunder und Prophezeiungen) ohne Vermittlung nebeneinander stellt und die Frage nach den eventuell der menschlichen Existenz immanenten und zugleich notwendigen Verstehensbedingungen für den verpflichtenden Charakter einer in der Geschichte ergehenden Offenbarung gar nicht stellt. Das ist der philosophische Knackpunkt für Blondel: Die Behauptung, dass Jesus Christus der einzige Weg zum Leben ist, impliziert, dass der Mensch mit seinem ganzen Wesen notwendig auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus hingeeordnet ist und dass er in jeder anderen Ausrichtung seines Lebens in einen inneren Widerspruch mit sich selbst gerät.

Verschiedene apologetische Projekte versuchen gerade diesen Aufweis. Allerdings gibt es in der Sicht Blondels auch hier Holzwege.

Es ist falsch, das Christentum zu präsentieren als Erfüllung der höchsten Regungen des Menschenherzens, wie es Ollé-Laprune oder François René de Chateaubriand (1768–1848)⁹ getan haben. Dann

⁸ Blondel, *Zur Methode der Religionsphilosophie* (Anm. 1), 112f.

⁹ François René de Chateaubriand, *Génie du christianisme*, (Paris 1802), Taschenbuchausgabe: Paris 1996. Zu ihm: Friedrich Sieburg, *Chateaubriand. Romantik und Politik*, Neuausgabe: Stuttgart 1986, Reinhold R. Grimm, *Romantisches Christentum. Chateaubriands nachrevolutionäre Apologie der Revolution*, in: *Romantik – Aufbruch zur Moderne* (Romanisches Kolloquium 5), hrsg. v. Karl Maurer und Winfried Wehle, München 1991, 13–72. Auch: Pierre H. Dubé – Ann Dubé, *Bibliographie sur François René de Chateaubriand 1801–1986*, Paris 1988.

werde es akkommodierbar und (bloßer) Humanismus. Das unterscheidend Christliche und auch der Skandal des Christlichen werden so nivelliert. Denn, so argumentiert Blondel, nach der Annahme des Glaubens wird vom Menschen mehr gefordert als vorher. Allerdings: Selbst wenn das Christentum als notwendige Umkehr und auch als Bruch des bloß Menschlichen dargestellt wird, bleibt die Frage des vorausgehenden Einwandes, warum sich der Mensch diese übermenschliche Störung überhaupt gefallen lassen soll.

Es ist falsch, den Disput zu führen von der Warte des sicheren Besitzes der Wahrheit aus¹⁰. Die Frage bleibt, wie man überhaupt zu diesem „sicheren“ Besitz gelangt.

„Hat das menschliche Leben einen Sinn oder nicht? Hat der Mensch eine letzte Bestimmung? Ich bin tätig, ohne eigentlich zu wissen, was das Tätigsein ist, ohne das Leben gewünscht zu haben, ohne genau zu wissen, wer ich bin, noch ob ich überhaupt bin. Dieser Schein von Sein, der sich in mir regt, diese leichten und flüchtigen Bewegungen eines Schattens sollen, so sagt man mir, eine ewigkeitsschwere Verantwortung in sich tragen, und für mich komme es nicht mehr in Frage, das Nichts einzutauschen, auch um den Preis des Lebens nicht, weil es für mich nicht mehr existiert. So bin ich denn zum Leben verurteilt, zum Tode verurteilt, zur Ewigkeit verurteilt. Wieso und mit welchem Recht, wenn ich es weder gewusst noch gewollt habe?“¹¹

Mit diesen Fragen beginnt die Dissertation, die Maurice Blondel 1893 an der Pariser Sorbonne für die Promotion in Philosophie verteidigte. Er ist damit der Begründer der sogenannten Immanenzapologetik (oder besser: Apologetik der Immanenzmethode). Sie trägt ihren Namen, weil sie nicht von Gott ausgeht, sondern (Wende zum Subjekt in der Neuzeit!) vom konkreten Menschen (Immanenz) mit seinen Hoffnungen und Sehnsüchten, aber auch mit seinen Zweifeln und Blockaden.

10 Vgl. die vielleicht von Anselm von Canterbury stammende mittelalterliche Allegorie, die noch das Selbstverständnis des Mittelalters und der Neuscholastik spiegelt (Verweyen, Einleitung [Anm. 13], 81), in der die überzeugten Christen mit den Einwohnern eines Wachturmes (Donjon) einer Burg verglichen werden. Wer dort lebt, wird nicht mehr versucht werden, weil er auch nicht mehr in der Alltagswelt lebt.

11 Blondel, Die Aktion (Anm. 4), 9.

Blondel versucht in „L'Action“, philosophisch zu zeigen, dass der Glaube nicht der Fluchtweg einiger Hinterwäldler (Nietzsche spricht in „Also sprach Zarathustra“ von „Hinterweltlern“) vor der Wirklichkeit ist, sondern im Grunde eine logische und rational verantwortete Reaktion auf diese Wirklichkeit darstellt. Anders ausgedrückt: Der Glaube ist nicht geschichtlich überholt (Comte!). Ganz im Gegenteil! Eine Gesellschaft, die den Glauben verwirft, ist nicht modern, sondern führt geradewegs ins Nichts. In Deutschland hatte kurz zuvor Friedrich Nietzsche in der Erzählung „Der tolle Mensch“ (aus der Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“) genau diese Konsequenz gezogen: Gott ist tot – und deswegen bricht jetzt das Zeitalter des Nihilismus herein. Es gebe keine moralische Ordnung, keine Werte, keine Wahrheit. Im Grunde sei das Leben ohne Sinn und Ziel. Nicht einmal ein natürliches Ende stoppe diesen ewigen Kreislauf („ewige Wiederkehr des Gleichen“). Das Nichts und das Sinnlose sind für Nietzsche ewig¹². Blondel argumentiert folgendermaßen: Jeder Mensch handelt, tut etwas. Darin besteht gerade das Leben. Steckt aber in diesem Handeln ein Sinn? Ausgangspunkt seiner systematischen Analyse der menschlichen Existenz ist also nicht die Spekulation über ein Wesen des Menschen, sondern das Nachdenken über die faktischen Willensregungen und –bewegungen des konkreten Menschen. Blondel stellt fest, dass es zwei Haltungen gibt, die einen tiefer liegenden Sinn in unserem menschlichen Tun bestreiten.

Die eine Haltung ist die des „Dilettanten“ (= Teil I von L'Action).

Für den „Dilettanten“ ist das Leben im Grunde ein Spiel¹³. Er lässt alles gelten und nimmt nichts wichtig; er flattert spielerisch wie ein Schmetterling von einer Blume zur anderen, ohne sich festzulegen. Blondel meint nun, dass eine solche Haltung, die sich im Grunde auf nichts festlegen will, trotzdem eine Festlegung treffe, nämlich die der Unantastbarkeit des eigenen Ich. Der „Dilettantismus“ ist ein eingestandener oder

12 Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bden., hrsg. v. Karl Schlechta, München (1966) Nachdruck: 1994, Bd. 3, 853: „... das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts ... Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“

13 Hansjürgen Verweyen, Maurice Blondels Kritik des „Dilettantismus“ und das „postmoderne“ Denken, in: Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels „L'Action“ 1893–1993, hrsg. v. Albert Raffelt, Peter Reifenberg, Gotthard Fuchs, Würzburg 1995, 16–32.

unbewusster Egoismus. Es gibt ein Absolutes, sagt der „Dilettant“, und das bin ich, der ich mich ungehindert ausbreiten möchte. Alles andere dient mir nur zum Zweck, nimmt mich jedenfalls nicht auf Dauer in Anspruch.

Die zweite Haltung ist die des „Nihilisten“ (= Teil 2 von L'Action).

Blondel meint, wenn man den Nihilismus genau analysiere, dann stelle er im Grunde ebenfalls eine subtile Form des Egoismus dar. Weil der „Nihilist“ behauptet, es gebe keine letzte Wahrheit und keinen absoluten Anspruch, wird die Außenwelt belanglos. Es ist zutiefst gleichgültig, was ich tue. Da mich nichts mehr bindet, habe ich die souveräne Freiheit gegenüber allem. Der „Dilettant“, der nichts *auf Dauer* bejahen will, und der „Nihilist“, der leugnet, dass es überhaupt etwas Bleibendes gebe, bejahen aber in ihrem konkreten Leben wenigstens ein für sie Absolutes, nämlich ihr eigenes Ich. Das heißt: Auch für sie gibt es wenigstens *ein* sinnhaftes „Etwas“. Daraus zieht Blondel die Konsequenz: Man kann dem Faktum, überhaupt etwas zu wollen, nicht entgehen, solange man lebt.

Was ist dieses sinnhafte bzw. einen Sinn voraussetzende „Etwas“ in allem menschlichen Tun (= Teil 3 von L'Action)?

Blondel setzt bei der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit an. In diesem Grundphänomen der menschlichen Existenz findet er eine objektive und eine subjektive Komponente (Wahrnehmung, re-présentation), die sich nicht deckungsgleich miteinander verrechnen lassen. Das zeige sich auch in den positiven Wissenschaften, die höchste Objektivität zu versprechen scheinen. Blondel arbeitet diese subjektive Intentionalität (bzw. das erkenntnisleitende Interesse) der positiven Wissenschaften am Beispiel des Infinitesimalkalküls heraus. Es bleibe die nicht aufzulösende Differenz zwischen der Annäherung an das Unendliche und diesem Unendlichen selbst. In jedem Menschen, sagt Blondel, kommt das Handeln nicht zur Ruhe. Im Menschen sei eine Sehnsucht nach Sinn und Erfüllung angelegt. Ich habe Ziele und will sie erreichen. Trotzdem scheitere ich immer wieder, weil der intendierte Sinn endgültiger Erfüllung und das tatsächlich erreichte Ziel nicht deckungsgleich sind und es nie sein werden. Das heißt: Ich erreiche ein Ziel tatsächlich, stelle aber stets fest, dass es mich nicht befriedigt. Ernst Bloch nannte das die „Melancholie

der Erfüllung“¹⁴. Meine Sehnsucht wird in dieser Welt nicht eingelöst. Spätestens im Tod scheitere ich dann endgültig. Blondel nennt dieses ständige Suchen nach Sinn und Erfüllung und die Sehnsucht nach „mehr“ oder etwas Dauerhaftem¹⁵ die Gesamtdynamik (dynamisme) des menschlichen Handelns, der „Aktion“. Die Versuche der Menschen, hier eine Kongruenz zu erreichen, führen die „Aktion“ hin zu immer komplexeren sozialen Gebilden (Familie, Nation, Menschheit), ohne dass – objektiv gesehen – diese Gesamtdynamik je abgeschlossen werden kann, auch wenn Menschen meinen, im „abergläubischen Handeln“ etwa durch verschiedene Formen von Ideologie und Fetischismus im gesellschaftlichen und kulturellen Bereich einen Zielpunkt innerhalb der phänomenalen Erdenwirklichkeit erreichen zu können.

In dieser Situation habe der Mensch, sagt Blondel, zwei Optionen (= Teil 4 von „L'Action“).

1) Er kann sich trotz der Evidenz, dass das Endliche nicht genügt, und im erklärten Widerspruch zur Evidenz der Sterblichkeit alles Endlichen im Endlichen einrichten. Dass dies gehe, zeige ja schon ein sehr oberflächlicher Blick in die zeitgenössische Gesellschaft. Damit töte, meint Blondel, der Mensch selbstzerstörerisch die Dynamik des Je-Weiter-Wollens. Die Sehnsucht werde wie in einen geschlossenen Kreis gefangen. Je näher der Mensch dem Tod komme, desto mehr merke er allerdings, dass da etwas Unerfülltes und Nichteingelöstes bleibe.

2) Die zweite Option sei, die hier deutlich werdende Spannung einfach offenzuhalten. Der Mensch suche, finde aber nie in sich eine letzte Erfüllung. In anderen Worten: Der Mensch ist also angelegt auf einen letzten Sinn, den die Welt aus sich heraus nicht grundlegen kann. Der Mensch ist eine offene Frage. Damit eröffnet sich ihm die Möglichkeit, in sich einen Raum zur Verfügung zu stellen für eine andere Freiheit, die unsere Immanenz und unseren Eigenwillen übersteigt und vielleicht das nie eingelöste Grundstreben des Menschen zum Einklang mit sich selbst bringt.

14 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1, Frankfurt 1959, 348f.

15 Johann Wolfgang Goethe, Faust. Der Tragödie zweiter Teil, 5. Akt, Großer Vorhof des Palasts: „Zum Augenblicke dürft ich sagen: Verweile doch, du bist so schön! Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn.“

Gibt es Erkenntniskriterien für eine authentische Begegnung mit einer solchen Freiheit (Teil 5)?

Blondel meint, dass eine behauptete geschichtliche Offenbarung nur dann als Tat einer (unendlichen, d.h. nichtmenschlichen) anderen Freiheit identifiziert werden könne, wenn sie sich als unabhängig von jeder menschlichen Initiative anbiete und das Zugeständnis der Ohnmacht der menschlichen Vernunft fordere¹⁶: „Wenn es sie gibt, so muss die göttliche Offenbarung sich als unabhängig von der menschlichen Initiative darbieten. Sie muss notwendig einen Akt der Unterwerfung des Denkens und des Willens fordern, ein Zugeständnis der Ohnmacht der Vernunft; dergestalt, dass die Vernunft sie sogar für falsch ansehen würde aufgrund der bloßen Tatsache, dass sie von uns nicht dieses unausweichliche Opfer forderte.“ Er kommt auf diese Weise zu dem Ergebnis, dass die anstößigen Verpflichtungsforderungen der Katholischen Kirche in den definierten Dogmen (einschließlich der offenbarten ethischen Forderungen) und der buchstäblich vorgeschriebenen rituellen Praxis (*pratique littérale*) geradezu Zeichen für die Authentizität der hier behaupteten Offenbarungen seien.

8.1.2. John Henry Newman

John Henry Newman (1801–1890) war anglikanischer Priester und Universitätsdozent in Oxford, als er 1845 in der Mitte seines Lebens in die Katholische Kirche konvertierte¹⁷, in der er Oratorianer und wenige Jahre vor seinem Tod nach einigen Wirren und Auseinandersetzungen Kardinal (1879) wurde. Er ist sicher einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts und in einem gewissen Sinn ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils. Tatsächlich lassen sich einige Themen des Konzils schon bei ihm finden: Die Aufwertung der Laien im Vergleich zum Klerus, die Geschichtlichkeit der Glaubensverkündigung und der Dogmen und die Gewichtigkeit der Gewissensentscheidung. Sein umfangreiches literarisches Schaffen kreist wie eine Ellipse um zwei Brennpunkte. 1) Das ist zum einen die Frage nach der sichtbaren Gestalt der Kirche Christi. Welche von den real existierenden

16 Blondel, *Die Aktion* (Anm. 4), 432.

17 Klausnitzer, *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger* (Anm. 53; Kap. 2), 42–69; Ian Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford (1988) Taschenbuchausgabe: 1990.

vielen christlichen Gemeinschaften kann zu Recht sagen, sie sei die wahre Kirche Christi? Die Antwort gibt er in seinem Buch „An Essay on the Development of Christian Doctrine“ (1845)¹⁸. Das Buch ist auch heute noch ein (allerdings auch innerkatholisch diskutierter) Klassiker zur katholischen Theorie der Dogmenentwicklung und endet abrupt und unvollendet mit seiner Konversion zur (römisch-)katholischen Kirche am 9. Oktober 1845, als er in seiner Reflexion auf die theologischen Auseinandersetzungen der frühen Kirche zur Einsicht kommt, die (römisch-)katholische Kirche sei die einzige christliche Glaubensgemeinschaft, die zu Recht beanspruche, die Nachfolgerin der Kirche der Apostel zu sein. 2) Das zweite Hauptthema, das ihn zeitlebens beschäftigte, war die Frage: Wie kommt ein Mensch zum Glauben und wo macht er in seinem Leben Erfahrungen Gottes? Die Antwort darauf gibt er in der Schrift „An Essay in Aid of a Grammar of Assent“ (1870)¹⁹, dem einzigen Buch unter all seinen Veröffentlichungen, das er nicht aufgrund einer aktuellen Anfrage oder im Zusammenhang einer Polemik geschrieben hatte, wie er eigens vermerkt. Trotzdem behandelt diese Schrift keine abstrakte Problematik, sondern hat einen konkreten Hintergrund. Der Vorwurf der atheistischen Philosophie (Feuerbach, Marx, Nietzsche) und des Positivismus (Auguste Comte) des 19. Jahrhunderts gegenüber der Religion lautet, der christliche Glaube sei vor der Vernunft erledigt, er lasse sich nicht exakt nachprüfen oder gar zwingend beweisen, sondern beruhe auf Einbildungen und unbeweisbaren Luftschlössern²⁰. Newman gibt darauf eine doppelte Antwort: Er weist nach, dass die strikte Forderung nach unumstößlicher Gewissheit und einem formell wissenschaftlichen Denken im konkreten Alltag in den absoluten Skeptizismus führt. Wir treffen in der Regel alle unsere kleinen und großen (Lebens-)Entscheidungen ohne diese letzte Gewissheit – und fahren im Alltag gut damit. Wenn wir immer warteten, bis wir alles wissen, was jeweils relevant ist, würden wir nie handeln können. Ja sogar in der Philosophie und in den Naturwissenschaften, sagt Newman, beruhe der

18 John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. The Edition of 1845, hrsg. mit einer Einleitung v. James Munro Cameron, Baltimore 1974; deutsch: *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (= *Ausgewählte Werke* Bd. 8), hrsg. v. Johannes Artz, Mainz 1969. Kurzanalyse: Claus Arnold, Art. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, in: *Lexikon der theologischen Werke* (Anm. 99; Kap. 6), 280.

19 John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, eingeleitet v. Nicholas Lash, London 1979; deutsch: *Entwurf einer Zustimmungslehre* (= *Ausgewählte Werke* Bd. 7), Mainz 1961. Kurzanalyse: Roman Siebenrock, Art. *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, in: *Lexikon der theologischen Werke* (Anm. 99; Kap. 6), 278f.

20 Vgl. später „Das Gärtnergleichnis“ von John Wisdom/Anthony Flew: *Texte*.

Erkenntnisfortschritt auf Annahmen und Voraussetzungen, die selbst nicht mit letzter Gewissheit bewiesen werden können, etwa dass es überhaupt Wahrheit gebe, oder dass es sinnvoll sei, nach der Wahrheit zu forschen. Das heißt: Wir handeln nach der bewusst eingestandenen oder unbewussten Devise, dass es besser sei, mit z.B. 50%iger Wahrscheinlichkeit zu handeln als überhaupt nicht zu handeln²¹. In der Struktur erinnert dieses Argument an die „Wette“ von Blaise Pascal²². Das Beispiel der Wette bei Pascal will zeigen, dass es für einen Menschen vernunftgemäß und plausibel ist, mit Gott zu rechnen. Newmans Argument hat allerdings eine spezifische Sinnspitze. Glauben, sagt er, ist nicht eine untergeordnete Form des Erkennens. Ohne Glauben, d.h. ohne die Annahme von bestimmten Grundvoraussetzungen, selbst wenn diese nicht mit letzter Gewissheit bewiesen werden, gäbe es überhaupt kein Erkennen und erst recht kein sinnvolles menschliches Leben. Besonders Lebensentscheidungen (Berufswahl, Partnerwahl usw.) treffe ein Mensch nie aufgrund mathematischer Kalkulation und absoluter logischer Gewissheit, sondern aufgrund des Zusammenfalls gewichtiger Gründe, die je für sich nur Wahrscheinlichkeitscharakter haben, aber in ihrer Bündelung ihn überzeugen (Konvergenzgründe). Wenn ein Mensch nach Gründen gefragt wird, warum er z.B. diesen konkreten anderen Menschen liebe, könne er natürlich bestimmte Punkte benennen: Weil diese Frau die schönsten Augen der Welt habe; weil dieser Mann so hilfsbereit sei. Aber die angeführten Gründe stehen entweder auf einem schwachen empirischen Fundament (vielleicht gibt es in China Menschen mit noch schöneren Augen) oder sie sind Hoffnungen auf die Zukunft (Hilfsbereitschaft als Eigenschaft kann auch verschwinden). Das heißt: Wir entscheiden und binden uns, geben eine personale „Zustimmung“ (assent), ohne jedes Mal absolute Gewissheit zu haben. Newman nennt diese Fähigkeit den „illative sense“ (Folgerungssinn). Der Begriff meint schlicht eine normale Form unseres Alltagshandelns (wie „common sense“). Das gelte auch, sagt er, für die großen Menschheitsfragen, von denen etwa Kant gesprochen hat. Wir binden uns hier (wie auch sonst immer) mittels dieser Konvergenzgründe – und in jedem Fall handelt es sich hier zu einem großen Teil um eine freie Entscheidung, zu der selbstverständlich auch das Risiko gehört.

21 In der Philosophie heißt diese Überzeugung Pragmatismus. Er ist im 19./20. Jahrhundert vor allem im englischen Sprachraum weit verbreitet. Vgl. Brian Cosgrove, „We Cannot do without a View“ – John Henry Newman, William James and the Case Against Scepticism, in: *IThQ* 61 (1995) 32–43.

22 Texte! Robert Anderson, Recent Criticisms and Defenses of Pascal's Wager, in: *IJPR* 37 (1995) 45–56.

Das zweite Argument Newmans lautet: Der Glaube ist nicht grundlos, sondern er ruht auf einer Erfahrung, die genauso unbezweifelt ist wie die Erfahrung meines eigenen Denkens (Descartes), nämlich der Erfahrung des Gewissens. Das ist der Newmansche „Gottesbeweis“ aus dem Gewissen. Die entsprechende Argumentation Newmans ist gespeist aus zwei Quellen. Die eine Quelle ist die Heilige Schrift. In der Bibel ist die Rede davon, dass Gott in die Welt eingreift und dass er besonders das „Herz“ des Menschen anruft. Die zweite Quelle ist die Philosophie Platons in der Deutung des Augustinus. Für Platon ist die Welt nur ein Schatten, die einzige Wirklichkeit ist das Göttliche. Auf dem Grabstein Newmans steht der Spruch, den er selber gewählt hat: „Ex umbris et imaginibus in veritatem (Aus Schatten und Bildern in die Wahrheit)“. Für Augustinus ist das Gewissen der Ort, in dem Gott erscheint. Gott jedoch ist eine Person. Als Motto zu seiner Kardinalsernennung wählt sich Newman einen Satz des Augustinus: „Cor ad cor loquitur (Das Herz spricht zum Herzen)“. Gott und Mensch begegnen sich im Herzen des Menschen – und das ist die einzig entscheidende Wahrheit und Wirklichkeit des Lebens. Wie sieht Newman das Gewissen²³?

a) Eine naturgegebene Anlage

Das Gewissen ist in jedem Menschen angelegt, sei er Christ oder Glaubender einer anderen Religion, Agnostiker oder Atheist. Grundlegend unterscheidet es den Menschen vom Tier. Es ist nicht ein Ergebnis (Produkt) der Erziehung, wenn es auch ohne die Pädagogik durch Eltern, Lehrer und Vorbilder nicht zur vollen Ausbildung kommt. Weil es eine Grundeigenschaft des Menschen ist, kann man es auch nie ganz verlieren oder zerstören. Was der Mensch allerdings fertigbringen kann, ist, die Stimme des Gewissens zum Schweigen zu bringen. Das reine, unverdorbenes Gewissen reagiert sofort und treffsicher. Die große Gefahr für das Gewissen sei die Sünde. Wiederholtes oder regelmäßiges Sündigen könne die Stimme des Gewissens verdunkeln oder gar sprachlos machen. In diesem Fall muss der Mensch, wenn er dies begreift, dem Gewissen erst mühsam wieder eine Stimme geben. Der Weg dazu ist für Newman die Lektüre der Bibel oder das Hören auf die Kirche. Beides ist

23 Josef Schulte, Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach John Henry Newman, in: Newman Studien, Bd. 7, hrsg. v. Heinrich Fries und Werner Becker, Nürnberg 1967, 127–246; John Coulson, Conscience and Authority: Newman and the two Vatican Councils, in: ebd., Bd. 9, Nürnberg 1974, 168–174.

gleichsam das „Ergänzungsgewissen“, bis die eigene Stimme des persönlichen Gewissens sich wieder vernehmen lasse. Wenn sie sich jedoch artikuliere, sei sie die oberste Richtschnur für das Handeln des Menschen. Ihr ist in jedem Fall zu gehorchen. Wenn ein Mensch zu der Einsicht gelangt: Angesichts des ewigen Gottes sagt mir mein Gewissen, dies oder jenes muss ich tun, auch wenn die Kirche oder der Papst anderes von mir verlangen, dann ist er verpflichtet, seinem Gewissen zu folgen. Newman hat dies in dem Satz aus dem „Brief an den Herzog von Norfolk“ (1875) ausgedrückt²⁴: „Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst.“ Das klingt ein wenig wie: Tu das, was du für richtig hältst. Dann bist du auf dem richtigen Weg. Das wäre allerdings das genaue Gegenteil von dem, was Newman meinte. Er hat einmal geschrieben, dass sein Hauptgegner zeitlebens der „Liberalismus“ in der Religion gewesen sei. Damit meint er eine Haltung des Subjektivismus, die proklamiert: Ich entscheide selbst, was ich glaube oder was für mich gut ist. Ich bin der letzte und unhinterfragbare Maßstab meiner selbst. Deswegen präzisiert Newman nun weiter:

b) Ein Anruf zum Handeln

Newman unterscheidet im Gewissen zwei Tätigkeiten. Die eine ist die Unterscheidung von Gut und Böse, die sittliche Empfindung, der „moral sense“. Der könne gelehrt und trainiert werden, z.B. durch Lektüre, Eltern, Lehrer, Vorbilder usw. Die zweite Tätigkeit ist die Pflichtempfindung, der „sense of duty“, der Anruf, dieses und nur dieses jetzt zu tun oder zu unterlassen. Hier und nur hier begegne die Stimme Gottes. Ein Mensch kann sich also nach der Auffassung Newmans nicht auf sein Gewissen berufen, wenn er in einem theoretischen Konflikt steht z.B. zu einer bestimmten Lehre der Kirche. In diesem Fall zählen nur die besseren Argumente. Das Gewissen bindet nur dort, aber in diesem Fall zwingend, wo ein Mensch in einer bestimmten Situation weiß, dass er dies jetzt tun muss, wenn er sich nicht vor Gott ins Unrecht setzen will.

²⁴ John Henry Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre (= Ausgewählte Werke Bd. 6), Mainz 1959, 113–251, 171.

c) Eine Stimme „von außen“ bzw. eine Stimme der Transzendenz

Newman hat seiner Zeit vorgeworfen, dass sie das Gewissen durch den Selbsttadel ersetzt habe. Der Mensch von heute frage nicht mehr „Was führt zu Gott?“ oder „Was sagt mir Gott?“, sondern er frage: „Was geziemt sich, was muss ich tun?“ Das ist die Kultur des „Man“. Martin Heidegger (1889–1976) hat in „Sein und Zeit“ von der „Diktatur“ des „Man“ gesprochen²⁵: Man genießt, man urteilt, man empört sich ... Im Grunde ist das die Diktatur der Mehrheit oder des Kollektivs, eine subtile Knechtschaft unter dem Deckmantel der Anpassung an die Zeit, wenn auch Heidegger selber hier sehr verständnisvoll und jedenfalls nicht abwertend argumentiert.

d) Der Anruf einer Person

Gott ruft immer einzelne Individuen – sicherlich zur Gemeinschaft, in ein Volk, aber zuerst ruft er jeden Menschen einzeln. Dieser Ruf kommt von einer Person. Diese Grundeinsicht hat Newman seit Anfang seines Denkens gelebt: Ich und mein Schöpfer, „cor ad cor loquitur“. Das Schuldgefühl, das Sich-Schämen, das „schlechte“ Gewissen entstehe nicht wegen des Versagens vor einem abstrakten Gesetz, sondern wegen des Gefühls, dass eine andere Person (wie ein Vater oder eine Mutter) mich jetzt sehe. Dieser Anruf ist eine Gotteserfahrung, die ein wirkliches und lebendiges Bild Gottes vermittelt. Ich kann hier mit Gott von Du zu Du sprechen und sogar streiten. Newman hat dazu Spitzensätze artikuliert: Gott lebt in meinem Gewissen; das Gewissen befragen, d.h. Gott befragen, der dort wohnt.

e) Eine Eigenschaft des Menschen, die nicht auf andere Eigenschaften zurückgeführt werden kann

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass für Newman das Gewissen nicht die Funktion anderer Eigenschaften des Menschen ist, etwa der Vernunft, der Erziehung, des Unbewussten (z.B. des Über-Ich) usw. Das Gewissen ist eine Stimme Gottes oder vielleicht besser: das Echo einer Stimme Gottes im Menschen. Es kann verdunkelt werden bis zum völligen Schweigen, es kann aber auch ausgebildet und verfeinert werden, z.B. durch das Hören auf das Wort Gottes in der Schrift, in der Geschichte (im Blick auf vergangene

²⁵ Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle 1927, 126; vgl. 126–130.

Vorbilder des Glaubens), in der Gemeinschaft der Kirche usw. Aber es ist von diesem „Hören“ nicht abhängig, sondern hat eine selbstständige Würde. Die Kirche dürfe es auch nicht außer Kraft setzen oder aushebeln, denn es sei die Grundlage, auf der sie stehe. Es sei nämlich der Weg schlechthin zum Glauben. Newman hat dazu ein Beispiel. Anhänger Jesu wurden nicht die, die damals gesagt haben, es sei ja sowieso alles egal oder beliebig. Anhänger Jesu und Glaubende wurden die, die schon vorher radikal ihren Glauben in Treue gelebt haben, auch wenn er defizient war (Pharisäer). Die Kraft auch eines irrenden Gewissens war so stark, dass diese Menschen letztendlich zur Wahrheit kamen (Paulus!). Newman denkt hier sicher auch an seine Konversion. Sein Rat also: Bleib deiner ersten Gewissensentscheidung treu. Sie führt dich zur Wahrheit.

Man kann gegenüber der Darstellung Newmans sicher manche Einwände vorbringen. Seit den Entdeckungen der Psychoanalyse (Freud) wissen wir, dass Menschen sich manchmal furchtbar über sich selbst täuschen können. Das wusste auch Newman. Er hat deshalb das Gewissen den höchsten, aber den am wenigsten klaren („luminous“) Lehrer genannt, und gemeint, das Gewissen müsse sich immer wieder an der Autorität Christi im Kontext der Kirche orientieren. Heute sind viele Christen nach manchen Erfahrungen kirchlicher Entscheidungen in der Geschichte auch gegenüber dieser Auskunft vorsichtig geworden. Man sollte deshalb Newmans Beschreibung nicht als allgemeingültige, objektive Analyse des Gewissens sehen, sondern als eine Stufe im theologischen Bedenken des Themas „Glaube und Wissen“. Ein Problem besteht auf jeden Fall: Wie lässt sich vermeiden, dass die Berufung auf das Gewissen in Subjektivismus und Beliebigkeit mündet²⁶? Eindeutig steht allerdings für Newman fest, dass Christen die Berufung auf das Gewissen nicht antasten dürfen. Dadurch unterscheidet sich für ihn das Christentum von allen totalitären Gesellschaftssystemen. Auch wenn ein individuelles Gewissen irrt, die anderen können es nicht aushebeln²⁷. Das Vaticanum II hat in der Pastoralkonstitution die Rolle des Gewissens gewürdigt²⁸:

26 Joseph Ratzinger hat in seinem Kommentar zu GS 16 in der entsprechenden Kritik an dem Artikel der Pastoralkonstitution indirekt auch Newman kritisiert: LThK² 14, 328–331.

27 Johann Baptist Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 60, vertritt die These, dass Thomas von Aquin als erster die verpflichtende Geltung des irrenden Gewissens gelehrt und so eine „anthropologische Wende“ vollzogen habe. Kritisch zu dieser Interpretation des Thomas: Ratzinger, *Kommentar zu GS 16*, in: LThK² 14, 331.

28 GS 16.

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten. Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“ Im Inhalt und sogar in der Formulierung ist das die Position John Henry Newmans.

Blondel und Newman gehen also beide vom Menschen aus. Diese „anthropologische Wende“ ist wichtig geworden für die Theologie, die zum Vaticanum II führt.

8.2. Modernismusdebatte

Was ist der Modernismus? „Modernismus“ ist ein Etikett der katholischen Gegner für eine Gruppe von katholischen Philosophen und Theologen vor allem in Frankreich, England und Italien²⁹. In der klassischen christlichen

²⁹ Gabriel Daly, *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford 1980; Thomas Michael Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research (TTS 14)*, Mainz 1979; Norbert Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg

(nicht nur katholischen) Theologie galt als Konsens, dass der christliche Glaube (besser: Glaubensinhalt, „fides quae“) zu allen Zeiten derselbe sei (das historische Postulat) und bleiben müsse (die Forderung daraus). Wer diesem Glaubensinhalt etwas hinzufüge oder von ihm wegnehme, sei ein „Neuerer“, ein „novator“ und so ipso facto ein Häretiker. Das ist der Grundvorwurf der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen, die dann in der Regel zu Kirchenspaltungen führen. Der Begriff „modernus“ begegnet noch ohne häretischen Bedeutungsinhalt, aber durchaus mit einer polemischen Konnotation in der theologischen Schuldiskussion des Mittelalters, wenn sich von der Richtung der „via antiqua“ (unter Bezug auf die klassischen „alten“ Theologen wie Thomas von Aquin oder Bonaventura) die „via moderna“ (mit den „neuen“ Theologen wie Wilhelm von Ockham) abhebt. Martin Luther wirft im 16. Jahrhundert der Papstkirche vor, sie habe zusätzliche Glaubensartikel geschaffen. Das Konzil von Trient erklärt gegenüber der Reformation, diese sei eine Neuerung. Johann Josef Ignaz von Döllinger hat 1870 behauptet, das Vaticanum I habe eine neue Kirche geschaffen usw. Demgegenüber beteuert dann jeweils die Seite, die diesen Vorwurf erhebt, sie selbst habe den Glauben rein bewahrt und sei deshalb das wahre Christentum, das mit seinem Ursprung identisch sei. Das Wortfeld „modern“ (abgeleitet von lateinisch „modo“ in einer temporalen Bedeutung, jetzt, gegenwärtig, gerade) spielt seit den theologischen Auseinandersetzungen in der evangelischen Theologie ab dem 18. Jahrhundert und in der katholischen Kirche seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf diesen Hintergrund an. Ein „Moderner“ ist (in dieser Sicht) jemand, der den traditionellen Glauben durch Anpassung oder Übernahme philosophischer Einsichten verrät.

Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts bestanden in der europäischen katholischen Theologie drei Problemkreise. Der erste Problemkreis war:

a) Die subjektiven Erfahrung im Glaubensvollzug

Die Auseinandersetzung in der Philosophie und Fundamentaltheologie um die Rolle der persönlichen, subjektiven Erfahrung im Glaubensvollzug

1977; Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995; *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2)*, hrsg. v. Hubert Wolf, Paderborn 1998; Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg 2007 (mit weiterer Lit.).

Ist sie der Ausgangspunkt des Glaubens? Das Problem hatte ja Blondel gestellt. Seine Kritiker hatten ihm vorgeworfen, er reduziere den Glauben – im Sinne etwa von Friedrich Schleiermacher („Religion ist Gefühl“) – auf psychologische Bewusstseinszustände im Menschen (Immanentismus und Psychologismus). Übrigens war das genau der Vorwurf, den Hans Urs von Balthasar gegen Karl Rahner erhoben hatte³⁰.

Der zweite Problemkreis, der die katholischen Theologen dieser Jahrzehnte beschäftigt, ist die sogenannte

b) „question biblique“.

Damit ist die Frage nach der Entstehung der biblischen Schriften und nach ihrem Verpflichtungscharakter gemeint. Das Thema hatte gerade zuvor die evangelische Exegese durchdiskutiert. Für die Reformatoren war die Schrift allein („sola Scriptura“) der letzte Maßstab („norma normans“) des Glaubensinhaltes. Dazu benötigte man nicht die Auslegung durch Theologie und Lehramt, denn der Sinn der Schrift sei jedem Kleinkind sonnenklar („perspicuitas“), meinte Martin Luther. Die Lutherische Orthodoxie in der Zeit nach Martin Luther hatte, um dies abzustützen, zusätzlich noch die Lehre von der Verbalinspiration der Schrift vertreten. Darin hieß es, jeder Buchstabe, jedes Komma der Schrift sei von Gott dem menschlichen Verfasser in den Schreibgriffel oder in die Feder diktiert worden. Deswegen, weil Gott ihr eigentlicher Verfasser sei, sei die Schrift irrtumslos („inerrantia“). In der Aufklärung war diese Sicherheit erschüttert worden. Hermann Samuel Reimarus hatte auf die vielen Irrtümer und Ungereimtheiten der Bibel hingewiesen. Die nach Reimarus allmählich einsetzende historisch-kritische Methode in der evangelischen Exegese hatte dann das Vertrauen weitgehend zerstört, dass

30 Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), Einsiedeln (1967) 41987, z.B. 131: „Die Lösung, die man ... feilhält, ist die eines Meinungspluralismus in der Substanz des Dogmas. Pluralismus ist ja *die* Parole für die Kirche in der Welt, warum sollte der innerkirchliche Raum davon ausgenommen sein? ‚Ist Christus auferstanden?‘ ‚Nun, regen Sie sich nicht auf, es kommt darauf an, wie man es auffasst. Analog, symbolisch ist er es gewiss!‘ Und wenn der Ausdruck Pluralismus im Bereich der Glaubenswahrheit ... zu kühn erschiene, so kann man ja immer zwischen Glaubensinhalt und verbaler Ausdrucksform unterscheiden; keine Formulierung fängt ja doch das Geheimnis ein. Ich habe also immer das Recht, mir unter den gleichen Formeln etwas ganz Verschiedenes vorzustellen; was heißt schon ‚Person‘, was heißt ‚Natur?‘“ Eine gewisse „römische“ Markierung: Peter Walter, *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum*. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie (TTS 16), Mainz 1980.

in der Schrift von Gott verpflichtend festgelegte Weisungen für alle Zeiten zu finden seien. Es war insbesondere geradezu ein „Dogma“ in der sogenannten „Liberalen Theologie“ geworden, dass natürlich Jesus keine Kirche gegründet oder gewollt habe. Die Kirche sei – ohne das Vorwissen Jesu und vielleicht sogar gegen seinen ausdrücklichen Willen – aus rein soziologischen Gesetzmäßigkeiten entstanden³¹. Der erste, der sich innerhalb der katholischen Theologie argumentativ mit dieser These – und zwar auf dem Boden der Exegese – auseinandersetzte, war der französische Exeget Alfred Loisy³². Im Mai 1902 war die französische Übersetzung des Buches „Das Wesen des Christentums“ (1900) von Adolf von Harnack (1851–1930) erschienen. Es ist ein Standardwerk der „Liberalen Theologie“. Im November 1902 veröffentlichte Loisy die Gegendarstellung: „L'évangile et l'église“. Kaum ein theologisches Buch des 20. Jahrhunderts hat ein solches Aufsehen erregt und solche Konsequenzen gezeitigt wie dieses kleine Büchlein.

Harnack war Kirchengeschichtler. Er hatte folgende These vorgelegt: Der Inhalt der Botschaft Jesu sei die Verkündigung von Gott dem Vater gewesen³³. Das allein sei das Evangelium – nichts anderes. Das Ziel dieser Botschaft sei allein gewesen, dass jeder Mensch sich in seiner Personmitte davon treffen lasse und dadurch ewiges Leben gewinne. Harnack hat deshalb Lk 17,21 (falsch) übersetzt: „Das Reich Gottes ist *in* euch.“ Jesus selbst sei nicht der Inhalt dieser Botschaft und erst recht sei dies nicht die Kirche. *Alle* Entwicklungen der Folgezeit (schon im NT) zu einer Christologie, einer Soteriologie, einer Ekklesiologie usw. sind für ihn eine äußere (gleichsam angefaulte) Schale, die entfernt werden muss, wenn der eigentliche Kern, der zu allen Zeiten der gleiche bleibt, gefunden werden soll.

Loisy meint (meiner Einschätzung zu Recht), dass Harnack mit dieser Reduktion die Definition des Wesens des *Christentums* gerade verfehlt. Das Wesen des Christentums sei nicht auf einen einzigen Punkt (die Idee der göttlichen

31 Heinz, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Anm. 39; Kap. 3).

32 Loisy, *L'évangile et l'église* (Anm. 37; Kap. 3); ders., *Autour d'un petit livre*, Paris 1903; deutsche Übersetzung: *Evangelium und Kirche*, München 1904. Dazu: Rosino Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 145–151.

33 Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Anm. 82; Kap. 4), 92: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“

Vaterschaft) zurückzuführen und dieser Punkt sei darüber hinaus auch nicht die zentrale Aussage des Christentums. Seine Gegenthese ist aber mindestens ebenso problematisch:

Nach Loisy ist die Lehre des Christentums in der Evangeliumsbotschaft Jesu nicht vollständig ausformuliert, sondern wie in Samenkörnern oder in Keimen ansatzhaft grundgelegt. In diesem Zusammenhang fällt dann der berühmte Satz³⁴: „Jesus verkündete das Reich Gottes, und es ist die Kirche, die gekommen ist.“ Loisy hat das zumindest in der 1. Auflage seines Buches durchaus katholisch-apologetisch gegenüber Harnack gemeint. Jesus (als Subjekt des Satzes) hat das Reich Gottes (als Objekt) verkündet; jetzt kommt die Kirche (als neues Subjekt), die (nach Jesu Tod und Auferstehung) *weiterhin* das Reich Gottes verkündet. Allerdings war der Satz ambivalent formuliert – und Loisy hat die Formulierung (nach Schwierigkeiten mit seinem Bischof wegen der 1. Auflage) in der 2. Auflage beibehalten, wobei ihn viele so verstanden: Jesus hat das Reich Gottes verkündet – und dann ist gleichsam als Panne und Betriebsunfall im Heilsplan Gottes leider die Kirche (als Objekt des Satzes) gekommen, die ja nun wahrlich auch nach katholischem Verständnis nicht einfach linear oder gar in einer schlechthinnigen Gleichsetzung mit dem Reich Gottes identifiziert werden darf.

Die Kirche ist nach Loisy also wichtig für das Evangelium. Einerseits ist sie seine Trägerin. Sie verkündet heute das Evangelium. Andererseits entfaltet sie aber auch das Evangelium, aus den Keimen, die Jesus gelegt hat, in der Geschichte und in den verschiedenen Kulturen. Dabei entwickelt sie sich ebenfalls geschichtlich notwendigerweise auch selbst in ihrer Organisation und Struktur. Für Harnack war die ganze Geschichte des Christentums und zumal die Entstehung der frühen christologischen und trinitarischen Dogmen ein illegitimer Hellenisierungsprozess des Christentums und damit ein Verrat am Evangelium Jesu. Für Loisy sind die Dogmen notwendige Interpretationen und Weiterentwicklungen des Ursprungsevangeliums, die durch die Umstände unausweichlich geworden sind.

Zwei Probleme hat diese These und sie wurden im Laufe der katholischen Auseinandersetzung um das Buch von Loisy immer stärker profiliert, wobei die Antworten Loisy immer radikaler wurden:

34 Loisy, *L'évangile et l'église* (Anm. 37; Kap. 3), 155: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue.“

Jesus hat nach der Auffassung Loisy zwar alle Keime der geschichtlichen Entwicklung grundgelegt (im Dogma und in der Organisationsform der Kirche; so ist etwa aus der Stellung, die Jesus dem Petrus im Zwölferkreis gegeben hat, in geschichtlicher Entwicklung der Papstprimat entstanden), aber Jesus selbst wusste noch nichts von dieser Entwicklung und hat sie auch nicht intendiert. Die Geschichte der Kirche sei ohne das Wissen und ohne den Willen Jesu, wenn auch nicht gegen seine ausdrückliche Intention, wie es Harnack meinte entstanden.

Diese Entwicklung in Dogma und Organisation gehe auch heute noch weiter und kein Mensch könne heute sagen, in welche Richtung sie in der Zukunft verlaufen werde. Damit verflüchtigte sich für die katholischen Kritiker Loisy der Anspruch des Christentums auf die Identität der Botschaft. Die Kirche ist heute anders als zur Zeit Jesu. Sie wird morgen unter Umständen nach Loisy These völlig anders sein als heute. Was aber ist der rote Faden oder der gemeinsame Nenner? Nach der Meinung Loisy ist dieser gemeinsame Nenner jedenfalls heute nicht erkennbar. Ein Christ bzw. eine Christin des Jahres 3000, wenn die Welt dann noch besteht, oder kurz vor der Parusie kann vielleicht sagen, wie sich konkret aus den von Jesus grundgelegten Keimen die Kirche und die christliche Lehre seiner Zeit entwickelt hat. Wir heute können das nach der Auffassung Loisy nicht.

Damit hat Loisy den dritten Problemkreis benannt, mit dem sich die katholische Theologie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert beschäftigt (oder herumschlägt), nämlich

c) das Problem der „Dogmenentwicklung“ oder die Problematik der „Dogmengeschichte“³⁵.

An sich ist dieses Problem alt. Das Apostolicum enthält zwölf Glaubensartikel, das (Nicaeno-)Constantinopolitanum vierzehn. Wie erklärt sich das? Und weiter: Wenn einmal in der Geschichte der Kirche eine Entwicklung von zwölf zu vierzehn Sätzen möglich war, ist es dann weiterhin möglich,

35 Kern – Niemann, Theologische Erkenntnislehre, 129–131; allgemein: Herbert Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965; Winfried Schulz,

in der Zukunft neue Glaubensbekenntnisse mit mehr als vierzehn Sätzen aufzustellen? Und noch eine Frage: Wie erklärt sich, dass wichtige kirchliche Lehren (die Eucharistielehre, die Sakramentenlehre, der Jurisdiktionsprimat des Papstes, die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts in bestimmten Fällen usw.) nicht im frühkirchlichen Credo und manchmal auch kaum (oder jedenfalls nicht sehr deutlich) in der Schrift enthalten sind? Im Grunde hing das mit der zweiten Frage („question biblique“) zusammen. Reicht die Bibel aus für eine Dogmatik oder gibt es eine legitime kirchliche Lehrentwicklung nach dem ersten Jahrhundert?

1845 schreibt John Henry Newman den „Essay on the Development of Christian Doctrine“, mit dem er vor sich selbst die Konversion von der anglikanischen zur katholischen Kirche rechtfertigt. Newman geht von folgender Voraussetzung aus:

Entwicklung ist ein Lebensgesetz und deshalb grundsätzlich notwendig. Im Glauben ist Entwicklung aber ein Problem, denn es kommt darauf an, die Offenbarung Gottes möglichst in Identität zu bewahren, und das gelingt am besten, wenn sowohl die Gestalt der Kirche als auch der Ausdruck ihrer Lehre sich soweit wie möglich an der Gestalt und Lehre der Frühkirche orientiert. Aber sowohl die Sprache als auch die gesellschaftlichen Situationen wandeln sich. Deshalb sind (begrenzte) Entwicklungen nicht zu vermeiden. Alle heutigen konkreten Formen kirchlicher Lehre und kirchlicher Organisation in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften sind nicht einfach identisch mit der frühen Kirche, weil sich *alle* aus dieser anfänglichen Gestalt entwickelt haben. Aber nur *die* Kirche könne zu Recht sagen, sie sei die Fortsetzung der frühen Kirche, die sich *am wenigsten* entwickelt hat und in deren Lehre und Struktur die Gestalt der frühen Kirche noch aufweisbar ist (so wie im Vergleich eines Jugendbildes eines Menschen mit seiner altgewordenen Erscheinung bestimmte gleichbleibende oder voneinander ableitbare Züge in beiden Abbildungen deutlich erkennbar sind). Newman hat im „Essay“ dazu sieben Kriterien („Tests“, in der dritten Auflage „Notes“) zusammengestellt (Erhaltung des Typus, Kontinuität der Prinzipien, Assimilationsvermögen, logische Folgerichtigkeit, Vorwegnahme der eigenen Zukunft, bewahrende Auswirkung auf die Vergangenheit, fortdauernde Lebenskraft),

Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis, Rom 1969; Georg Söll, Dogma und Dogmenentwicklung (HDG I 5), Freiburg 1971.

die zur Überprüfung dienen sollen, ob das gelungen ist oder gelingt.³⁶ Es genügt nach Newmans Auffassung also nicht, wenn eine Kirche sagt, sie habe dieses oder jenes Element der frühen Kirche erhalten. Es komme darauf an, *alle* Elemente der frühen Kirche (wenn auch unter Umständen weiterentwickelt) zu bewahren. Das war das berühmte „Rosskur“-Argument („Kill-or-Cure“-Argument)³⁷, das Newman als Katholik gegenüber seinen anglikanischen Gesprächspartnern angeführt hatte: Ihr, die Anglikaner, sagt, eure Lehre sei in der Schrift enthalten, und die Katholiken seien von der Schrift abgefallen. Ihr lehnt besonders die katholische Lehre vom Primat des Papstes ab, weil sie nicht schriftgemäß sei. Zugegeben, eindeutig sind die Aussagen zum Primat eines einzelnen Amtsträgers im NT nicht. Aber es gibt tatsächlich einige biblische Stellen zum Primat, vor allem in den Texten zu Petrus. Auf jeden Fall sind diese Stellen zum Primat zahlreicher und deutlicher als die Belegstellen zur Trinität und zur Realpräsenz, die ihr Anglikaner glaubt. Wenn ihr den Primat nicht akzeptiert, dann müsstet ihr mit derselben Begründung auch die Trinität und die Realpräsenz über Bord werfen. Newman wollte damit positiv zeigen, dass die „Sola-Scriptura“-These nicht genüge. Es gebe gemeinchristliche Lehren, die nicht ausformuliert in der Schrift stehen, obwohl in jedem Fall Spuren in der Schrift nachgewiesen werden müssen. Die „Liberale Theologie“ hat zur selben Zeit die von Newman angesprochene Konsequenz gezogen und das Ende der Dogmen überhaupt proklamiert – und zwar als Folge der Reformation³⁸. Die Vorstellung der Dogmenentwicklung wurde noch verstärkt durch den überragenden Einfluss der Geschichtsphilosophie Hegels auf die profane Geschichtsschreibung und zunächst auf die evangelische und zunehmend auch die katholische Theologie im 19. Jahrhundert. In der Hegelschen Geschichtstheorie entwickelt sich das Bewusstsein der Wahrheit in dem dialektischen Dreischritt von These-Antithese-Synthese, wobei die jeweils folgende Stufe die vorausgehende Stufe in einer

36 Ein vergleichbarer Versuch: Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums (Sämtliche Werke 26), bearbeitet v. Nikolaus Schwerdtfeger und Albert Raffelt, 1999, 333–337, nennt drei leitende Kriterien zur Überprüfung des Anspruches einer konkreten Kirche, Kirche Jesu Christi zu sein, 1) „das Kriterium der Kontinuität zum Ursprung und die Abwehr eines ekklesiologischen Relativismus“, 2) „das Kriterium der Bewahrung der Grundsubstanz des Christentums“ und 3) „das Kriterium objektiver Autorität“.

37 Klausnitzer, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger (Anm. 53; Kap. 2), 51.

38 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen 1910, 689: „Die Reformation ist in einem ähnlichen Sinn des Dogmas Ende, in welchem das Evangelium des Gesetzes Ende ist.“

gewissen Weise auch für obsolet erklärt („aufhebt“ im Sinne von „destruere“), so dass sich das Christentum immer mehr vervollkommne hinein in das philosophische Bewusstsein (ohne Mythen und Dogmen).

Alle diese Problemfelder und die damit verbundenen Fragen wurden um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von verschiedenen katholischen Theologen diskutiert. Eine wachsende Zahl hatte sich dabei positiv anregen lassen von der Philosophie des 19. Jahrhunderts (z.B. die Katholische Tübinger Schule), von der profanen historischen Wissenschaft (z.B. die Münchener historische Schule) und von der evangelischen Exegese. Alle diese Strömungen in Deutschland, England, Frankreich und Italien, die versuchten, Anregungen der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft für die katholische Theologie fruchtbar zu machen, nannte man „Liberalkatholizismus“ oder „Reformkatholizismus“³⁹. Eine spezielle Ausprägung dieses Phänomens ist der „Modernismus“. Unter diesem Namen haben ultramontan geprägte Publizisten eine Gruppe katholischer Denker in Frankreich, Italien und England zu Beginn des 20. Jahrhunderts zusammengefasst⁴⁰. Bevor dieser

39 Der Würzburger Dogmatiker und „Apologetiker“ (also Fundamentaltheologe) Herman Schell (1850–1906) wird gewöhnlich zu diesen „Reformkatholiken“ gezählt. Vgl. Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus (Anm. 29), 23–26. Zum Begriff und zu den Themen: ebd., 26–34. 40–45.

40 Ursprünglich wurde der Begriff wohl von dem (orthodoxen) niederländischen Calvinisten Abraham Kuypers (Het modernisme een fata morgana op christelijk gebied 1871) als Kampfbegriff gegen die Neuerungen geprägt, die er bei David Friedrich Strauß und Ferdinand Christian Baur in Deutschland und Ernest Renan in Frankreich diagnostizierte. Kuypers karikiert ihr Anliegen in einem „modernistischen“ Glaubensbekenntnis (Zitat: Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus [Anm. 29], 12):

„Ich, Moderner, glaube an einen Gott, der Vater aller Menschen ist, und an Jesus, nicht den Christus, sondern den Rabbi von Nazareth. Ich glaube an den Menschen, der von Natur gut, nur nach Vollkommenheit streben soll. Ich glaube, dass Sünde nur relativ, Vergebung der Sünde also nur menschliche Erfindung ist. Ich glaube an eine Hoffnung des besseren Lebens und ohne Urteil aller Seelen Seligkeit.“

Die weitere Auseinandersetzung im Protestantismus wurde allerdings unter dem Etikett der „liberalen“ Theologie geführt, wenn auch Karl Barth nach 1918 einen „protestantischen Modernismus“ (auf der Traditionslinie Schleiermacher – Albrecht Ritschl – Adolf von Harnack) diagnostizierte.

Im katholischen Denken hat den Begriff (als Neologismus) wohl der belgische Nationalökonom (und konservative Laie) Charles Périn in dem Aufsatz „Le modernisme dans l'église d'après les lettres inédites de La Mennais“ (1881) eingeführt, um damit die (seiner Meinung nach verfehlte) Versöhnung liberaler Katholiken mit den Ideen der Französischen Revolution und der Demokratie zu beschreiben. Die römische Jesuitenzeitschrift „Civiltà Cattolica“ rezipierte diesen Begriff ebenso wie der Freiburger Theologe Carl Braig (1882). Verbreitet wurde der Terminus (als Beschreibung aller „modernen“ Irrtümer) durch Albert Maria Weiß OP (Die religiöse Ge-

Name sich durchsetzte, hieß die Bewegung „Loisyismus“. Ob es in Deutschland einen „Modernismus“ gegeben hat, ist umstritten⁴¹. Neuere Forschungen weisen darauf hin, dass bestimmte Themen des Modernismus durchaus auch in Deutschland verhandelt worden sind, und dass angesichts der sehr inhomogenen Struktur der so verdächtigten Gruppe die genaue Umschreibung der Zugehörigkeit zu ihm ja sowieso sehr schwierig ist. Folgende „modernistische“ Autoren werden genannt (oder verdächtigt):

Frankreich

Alfred Loisy (1857–1940),

Henri Bremond (1835–1933), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 12 Bde., Paris 1916–1936,

Lucien Laberthonnière (1860–1932), *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, Paris 1904 (ein Schüler Blondels),

Joseph Turmel (1859–1943): *Histoire du dogme du péché originel*, Paris 1900; *Histoire des dogmes*, 6 Bde., Paris 1931–1936.

England

Friedrich von Hügel (1852–1925) (vor allem mit Schriften zur Mystik),

George Tyrrell (1861–1909): *A Letter to a Friend*, London 1904; *Through Scylla and Charybdis*, London 1907; *Christianity at the Crossroads*, London 1909.

fahr 1904) und Umberto Benigni. Die Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ (1907) von Pius X. definiert „Modernismus“ als ein häretisches theologisches System im Katholizismus, das eine komplexe Einheit aus rein innerweltlicher Philosophie, subjektivistischer Glaubensauffassung, rationalistischer Bibelkritik und traditionsvergessenem Reformertum darstelle. In der Folgezeit wurden manchmal (neben der philosophisch-theologischen Strömung) auch ein „sozialer“ und „politischer Modernismus“ (im Plädoyer für christliche Gewerkschaften und christliche Demokratie) und sogar ein „literarischer Modernismus“ (im Umkreis der Zeitschrift „Hochland“ seit 1903) diagnostiziert, deren gemeinsamer Nenner eine von der kirchlichen Hierarchie unabhängige und überkonfessionelle Ausrichtung sei. Zum Ganzen: Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus* (Anm. 29), besonders 11–16.

⁴¹ Einige zeitgenössische katholische Stimmen erklärten, die Enzyklika „*Pascendi*“ habe in Deutschland keine Bedeutung, da es in Deutschland keinen Professor gebe, der die verurteilten Positionen vorgetragen habe: Tripplen, *Theologie und Lehramt im Konflikt* (Anm. 29), 90f; auch 89–107. Vgl. auch den Pastoralbrief der Bischöfe der Fuldaer Bischofskonferenz (ohne die Freisinger Bischofskonferenz) an den Klerus, der 1908 in den Diözesen veröffentlicht wurde: ebd., 106.

Italien

Ernesto Buonaiuti (1881–1946), *Le modernisme catholique*, Paris 1927. Buonaiuti war ein Studienkollege Angelo Giuseppe Roncallis, der mit dem Namen Johannes XXIII. (1958–1963) Papst wurde⁴².

Die lehramtliche Reaktion begann vielleicht schon in der Endphase des Pontifikats von Papst Leo XIII. (1878–1903), etwa mit der Bibelenzyklika „Povidentissimus Deus“ (1893), und erfolgte dann grundsätzlich unter Papst Pius X. (1903–1914). Im Dekret „Lamentabili“ vom 3. Juli 1907⁴³ wurden vor allem Alfred Loisy und einige wenige *französische* Exegeten mit ihren Ansichten zum Verhältnis von Exegese und Lehramt, zur Inspiration der Schrift, zur Messianität Jesu, zu den Sakramenten und zur Verfassung der Kirche verurteilt. Am 8. September 1907 erschien die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“, die dann insgesamt die Bewegung des Modernismus verwarf⁴⁴. Der Modernismus wird dort als ein System dargestellt und geradezu definiert. Man muss dabei allerdings zugestehen, dass kein „Modernist“ dieses so zusammengestellte geschlossene System zur Gänze vertrat, sondern immer nur bestimmte Aspekte, wie übrigens die Enzyklika selbst anmerkt, dies jedoch der Täuschungsabsicht der „Modernisten“ zuschreibt. Verschiedene Typen (sieben an der Zahl) des „Modernismus“ werden gezeichnet: der Philosoph, der nur im Rahmen der Immanenz (also innerweltlich) denkt; der Gläubige, der sich nur auf die subjektive religiöse Erfahrung stützt; der Theologe, der das Dogma nur symbolisch versteht; der Historiker und Bibelkritiker, der die göttliche Offenbarung in innerweltliche Entwicklungsprozesse auflöst; der Apologet, der die christliche Wahrheit nur vom Standpunkt der Immanenz her rechtfertigt; der Reformier, der die Kirche von Grund auf verändern will. Die Vorwürfe heißen also Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Reformismus. Im Grunde kann man sagen, dass der so geschilderte Modernismus ein Konstrukt des Lehramtes war. Die wesentlichen Punkte der Enzyklika wurden dann in dem sogenannten „Antimodernisteneid“ zusammengefasst, der durch das *Motu proprio* „Sacrorum antistitum“ (vom 1. September

42 Vgl. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus* (Anm. 29), 123.

43 DH 3401–3466 (eine Verwerfung von 65 Sätzen).

44 DH 3475–3500.

1910)⁴⁵ allen kirchlichen Amtsträgern (und besonders den Theologieprofessoren) vorgeschrieben wurde⁴⁶. Erst 1967 wurde die Verpflichtung zur Ablegung dieses Eides aufgehoben.

Die Grundfrage der Modernismusdebatte lautet: Wenn man zwischen Natur und Übernatur unterscheidet (Zwei-Stockwerke-Modell), wie kann der übernatürliche Charakter des Christentums und der Kirche mit dem geschichtlichen Erscheinungsbild und der geschichtlichen Genese von Christentum und Kirche vermittelt werden? Das Christentum/die Kirche behauptet ja, es/sie sei von Gott gestiftet, es/sie bewahre ewige, übernatürliche Wahrheiten, es/sie lasse gleichsam Gottes Stimme direkt vernehmen. Aber es kann gezeigt werden, dass die kirchlichen Strukturen geschichtlich entstanden sind, dass sowohl die Schrift wie auch die Dogmen manchmal einseitig formuliert und jedenfalls in menschlich-perspektivischer Sprache verfasst sind, dass Gott eben nicht direkt zu haben ist. Wie lassen sich göttlicher Anspruch und menschliche Wirklichkeit miteinander vermitteln? Weder der Modernismus selber noch die kirchlichen Verurteilungen unter Pius X. haben diese Frage befriedigend lösen können, weil sie eben beide von dem Zwei-Stockwerke-Modell ausgegangen sind. Die Richtung einer möglichen Antwort findet sich erst in der „Nouvelle Théologie“.

8.3. Nouvelle Théologie

Eine dritte Krise ist anzusprechen, die „Nouvelle Théologie“⁴⁷. „Nouvelle Theologie“ ist ebenfalls (wie Semirationalismus und Modernismus) ein von außen gegebenes Etikett in negativer Absicht („Nouvelle Théologie“ im Sinne von Neuerung, ein „Abfall“ gegenüber der im 19. Jahrhundert traditionellen „neuscholastischen“ Theologie). Es bezeichnet eine Denkrichtung in der französischen Theologie etwa zwischen 1940 und 1950. In einer ersten Phase (ca. 1938–1946) konzentrierte sich die Debatte auf die Theologie, die an der theologischen Hochschule der Dominikaner in Le Saulchoir gelehrt wurde.

45 DH 3537–3550.

46 Maude Petre, die als literarische Nachlassverwalterin Tyrrells 1912 dessen „Autobiography and Life“ (2 Bde.) herausgab, wurde als einzige Frau weltweit zur Ablegung des Antimodernisteneides aufgefordert. Sie verweigerte diesen (Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus [Anm. 29], 74). Vgl. ihre Autobiographie „My Way of Faith“ (1937).

47 Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert (Anm. 32), 156–167.

1942 wurde die Programmschrift dieser Schule, die der damalige Rektor Marie-Dominique Chenu (1895–1990) verfasst hatte, auf den Index gesetzt⁴⁸. In der entscheidenden zweiten Phase (zwischen 1946–1950), in der dann ausdrücklicher von „Nouvelle Théologie“ die Rede war, spitzte sich die Auseinandersetzung auf Theologen im Umkreis der Jesuitenhochschule Lyon-Fourvière zu. Allerdings wurden auch andere Theologen ins Visier genommen. Zu den Theologen, die damals angegriffen wurden oder sich in die Diskussion einschalteten, gehören Henri Bouillard (1908–1981), Jean Daniélou (1905–1974), Gaston Fessard (1897–1978) und Henri de Lubac (1896–1991)⁴⁹, aber auch Hans Urs von Balthasar (1905–1988)⁵⁰, Yves Congar (1904–1995) und in einer anderen Perspektive Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Auf sie nimmt verschlüsselt die Enzyklika „Humani Generis“ (12. August 1950)⁵¹ von Pius XII. Bezug. In der Folge hatten alle diese Theologen nach 1950 Lehrverbot, obwohl viele von ihnen auf dem Vaticanum II Berater und Konzilstheologen waren und drei (von Balthasar, Daniélou und de Lubac) später zu Kardinälen ernannt wurden.

Für das Thema „Offenbarung“ ist besonders die Arbeit von Henri de Lubac „Surnaturel“ wichtig, eine Artikelsammlung verschiedener Aufsätze seit 1924, die 1946 erschienen war⁵². 1991 ließ de Lubac, der 1983 Kardinal geworden war, die Sammlung noch einmal unverändert drucken. 1965 erschienen zwei Bände, die er als „Zwillinge“ bezeichnete. Der eine Band „Augustinisme et théologie moderne“ ist der etwas überarbeitete erste Teil der Sammlung „Surnaturel“. Der zweite Band „Le Mystère du surnaturel“ ist ein gleichnamiger Aufsatz, der bereits 1949 veröffentlicht worden war. Beide Bände wurden 1972 deutsch publiziert⁵³. Henri de Lubac behandelt in diesen

48 Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris (1937) Neuauflage: 1985.

49 Henri de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick* (ThRom 21), Einsiedeln 1996, 199–210.

50 Über Hans Urs von Balthasar besteht auch eine Beziehung zu Karl Barth: Karl Barth – Hans Urs von Balthasar, *Eine theologische Zwiesprache* (Schriften Ökumenisches Institut Luzern 3), hrsg. v. Wolfgang W. Müller, Zürich 2006 (mit Beiträgen von Wolfgang W. Müller, Thomas Krenski, Martin Bieber, Dorothea Sattler, Gottfried Wilhelm Locher und Béatrice Acklin Zimmermann); vgl. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976.

51 DH 3875–3899.

52 Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris (1946) Nachdruck: 1991. Einordnung: Michael Figura: *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac* (SlHor NF 13), Einsiedeln 1979.

53 Henri de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, 2 Bde. (Bd. 1: *Das Erbe Augustins*; Bd. 2: *Das Paradox des Menschen*), Einsiedeln 1972.

Studien präzise das Thema, das der Titel der französischen Ausgabe von 1946 beschreibt, das „Übernatürliche“. Das „Übernatürliche“ und die Gnade sind für ihn Synonyma. Was ist dieses „Übernatürliche“ bzw. was ist die Gnade? Im Grunde geht es hier um eine tieferliegende Frage. Wenn ich voraussetze, dass der Mensch existiert und dass Gott existiert, dann ist die Frage, wie beide zueinanderstehen. Grundsätzlich gibt es die Antwort des Dualismus (bzw. in den Worten de Lubacs: des „Dualistischen Systems“): Zwischen Gott und dem Menschen besteht keine Brücke. Das meint die Unterscheidung zwischen Gnade (Übernatur) und Natur im Sinn einer völligen und radikalen Trennung. Selbstverständlich ist die wesentliche Differenzierung zwischen beiden Ordnungen für jedes christliche Denken unaufhebbar. Aber das bedeutet nicht unbedingt, dass keine Beziehung bestehen könne. Die Überzeugung, dass Gott und Mensch in keiner Weise vermittelt werden können, Gott ist Gott – und der Mensch ist eben Mensch, d.h. ein Geschöpf (vgl. „Dei Filius“, Kap. 1!), ist eine sehr alte Überzeugung, die in vielen Religionen und auch im Christentum lebendig ist. Schon Origenes hatte erklärt, es sei die ärgste Blasphemie, die schlimmste Gottlosigkeit, zu behaupten, der Mensch sei „gleichen Wesens“ wie Gott. Das ist heute noch die Überzeugung des Islams. Es gibt im Islam keine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen. Die Rede von der „Gotteskindschaft“ des Menschen kennt der Koran nicht. Im Koran wird gegenüber dem Christentum der Vorwurf erhoben, es verwische den Unterschied von Gott (dem einen und einzigen Gott) und Mensch, indem es Jesus (oder Maria) Gott „beigeselle“⁵⁴. Sogar im Paradies, heißt es in der muslimischen Tradition, wird der Mensch Gott nie zur Gänze sehen, sondern allenfalls wie hinter einem Schleier. Im 20. Jahrhundert war es im Christentum die Dialektische Theologie, die diesen Dualismus wieder betont. Dieser Dualismus äußert sich z.B. im Zwei-Stockwerke-Modell von Natur (Mensch) und Gnade (Gott). Maurice Blondel hatte zwar versucht, das Ganze vom Menschen her zu denken. Im Menschen gebe es eine tiefe Sehnsucht nach Sinn und Erfüllung; er sei gleichsam wie eine Schale, nach oben offen – und Gott passt darauf wie der Deckel auf den Topf oder wie ein Puzzlestück in eine offene Stelle. Aber auch in diesem Modell kommt Gott von außen. Ähnlich argumentiert etwa Paulus (1 Kor 2): Ich verkünde Euch das Wort Gottes, *nicht* das Wort eines Menschen!

54 Vgl. Klausnitzer, Jesus und Muhammad (Anm. III; Kap. 4), 144–147. 162–169.

Eine zweite Antwort auf die Frage des Verhältnisses von Gott und Mensch ist die Immanenz (Immanentismus). Gott ist nur im Menschen. Das war die Position des Deutschen Idealismus, vor allem eines Fichte und eines Hegel. Die Konsequenz dieses Denkens im 19. Jahrhundert war der philosophische Atheismus eines Feuerbach, Marx und Nietzsche. Wenn Gott nur im Menschen ist, dann ist der Schritt nicht weit zu sagen: Es gibt nur den Menschen.

In Teil I von „Surnaturel“ hatte de Lubac die Formel und das Konstrukt der „bloßen Natur“ (*natura pura*) des Menschen kritisiert, die seit der Auseinandersetzung mit Michel Bajus (de Bay) (1513–1589) und Cornelius Jansen (Jansenius), dem Jüngeren (1585–1638), die beide in die Ahnenreihe des Jansenismus gehören und eine zeitgenössische Adaption des Augustinus auch vor dem Hintergrund der Reformation versucht hatten, in der katholischen Theologie rezipiert worden war. In den weiteren Teilen 2–4 diskutiert de Lubac scholastische Diskussionen zur Frage des Verhältnisses von Geistbegabung und Gnade, analysiert die Bedeutung (und den Bedeutungswandel) des Begriffs „übernatürlich“ und versucht zu zeigen, dass Thomas von Aquin die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade noch in einem Gleichgewicht gehalten hatte, das die spätere Theologie (einschließlich der späteren Interpreten des Thomas) nicht mehr erreicht. Der Ausgangspunkt des Problems ist in der Darstellung de Lubacs die Frage: Kommt im Verlangen nach der Schau Gottes (bzw. der Vereinigung mit Gott) die Grunddynamik des Wesens des Menschen zum Ausdruck? Er zeigt, dass diese Frage in der katholischen Theologie des Westens seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit einem immer größeren Konsens verneint wird. Zur Begründung werde folgende Lehre vorgelegt: Es bestehe eine zweifache Vollendung der Menschen. Die eine sei (rein) natürlich; der Mensch erstrebe sie aus sich und könne sie auch aus eigener Kraft erreichen. Die zweite sei „übernatürlich“ und bestehe eben in der Schau Gottes. Dieses Ziel sei von Gott festgesetzt und offenbart worden. Ihm könne kein menschliches Wesensverlangen („*desiderium naturale*“) entsprechen, denn wenn Gott ein Wesen mit einem solchen Wunsch schaffe, müsse er ihm auch dessen Erfüllung möglich machen. Ein mit der Natur des Menschen gegebenes Verlangen müsse sein Ziel aus sich heraus finden können („*desiderium naturale non potest esse inane*“). Andernfalls wäre die Schöpfung in sich absurd. In diesem Fall aber wäre die

Schau Gottes keine „Gnade“ (also nicht erzwingbares Geschenk Gottes) mehr, sondern „geschuldet“, denn der Mensch hätte – abgesehen von der Situation der Sünde – einen Rechtsanspruch auf sie.

Im 1. Band des Doppelwerkes „Die Freiheit der Gnade“ (also der überarbeiteten Fassung von „Surnaturel“) weist Henri de Lubac nach, dass Augustinus im 5. Jahrhundert der Theologie der Folgezeit eine Spur gelegt hat. Augustinus war – ganz biblisch – von folgender Prämisse ausgegangen: Der Mensch ist nicht selbst Gott, sondern ein Geschöpf, von Gott geschaffen. Weil der Mensch sich nicht selbst genügen kann, ist er andauernd auf die Hilfe Gottes angewiesen. Das gilt vor allem für den Menschen in Sünde. Der Mensch kann sich nicht durch eigenes Handeln wieder in Ordnung bringen, sich nicht selbst erlösen, sondern muss sich von Gott erlösen lassen. Eine Selbsterlösung im Sinne des historischen Buddha kennt die Bibel nicht. Das war auch die Erfahrung des Augustinus, die er in den „Confessiones“, in seiner Autobiographie, beschreibt. Im Grunde ist das auch die These der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die am 31. Oktober 1999 von Lutheranern und Katholiken unterschrieben wurde: Der Mensch erlöst sich nicht selbst, sondern Gott allein macht ihn gerecht, rechtfertigt ihn. Alles, was den Menschen näher zu Gott bringt, war für Augustinus deshalb ein Geschenk Gottes, Gnade. Aus sich heraus kann der Mensch nichts Heilsbedeutsames tun. Das betont Augustinus immer wieder gegen Pelagius (gestorben nach 418). Pelagius war ein Mönch aus Britannien oder Irland, ein Zeitgenosse des Augustinus. Für Pelagius war Erlösung eine Tat des Menschen. Der Mensch setzt sich ein, bemüht sich um ein gutes Leben und dann belohnt ihn Gott (in Reaktion auf das Tun des Menschen) mit dem Heil. Die Erlösung war so etwas wie ein Geschäft zwischen Gott und dem Menschen. Für Augustinus dagegen war sie reine, unverdiente Gnade, ein Geschenk. Alles Heilsbedeutsame ist reine Gnade. Man hat Augustinus deshalb den „Lehrer der Gnade“ genannt.

Die Spur, die Augustinus legt, ist also eine doppelte: Zum einen plädiert er für ein tiefes Misstrauen gegen die Möglichkeiten des Menschen, aus seinen eigenen Kräften sich Gott nähern zu können. Dieses Erbe ist nicht ausschließlich, aber vor allem in der reformatorischen Theologie fruchtbar geworden. Martin Luther war Augustinier – und er hat Augustinus zeitlebens geschätzt. Aber es gibt diese Linie auch im katholischen Denken, z.B. im Jansenismus in Frankreich im 17./18. Jahrhundert.

Zum anderen setzt Augustinus in seiner Gnadentheologie Gott als den allein Handelnden. Das hängt natürlich zusammen. Auch das findet seinen Widerhall bei Luther bis in die heutige evangelische Theologie. Damit ist der Dualismus noch nicht systematisiert. Augustinus hat in seiner Gotteslehre und in seiner Christologie durchaus Aussagen über eine Anwesenheit Gottes im Menschen, z.B. im Gewissen oder aufgrund der Annahme der „fides quae“ (des durch den „äußeren“ Christus vermittelten Glaubensinhaltes) mittels des im Menschen wirkenden „inneren“ Christus. Zum Thema wurde der Dualismus ausdrücklich erst im Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts. De Lubac weist nach, dass erst hier und in der Diskussion mit der Aufklärung („sola ratio“) das Zwei-Stockwerke-Schema von Natur und Übernatur in der Theologie entwickelt worden und zur Vorherrschaft gelangt ist. Das Anliegen war durchaus berechtigt und sogar biblisch. Man wollte sicherstellen, dass die Gnade wirklich Gnade sei, reines Geschenk Gottes, in Freiheit von ihm gegeben. Wenn aber frei gegeben, „ungeschuldet“ von Gott, dann musste Gott sie auch vorenthalten können. Dann aber, so die Konsequenz, musste es auch einen Menschen ohne Gnade, eine „natura pura“ geben⁵⁵.

De Lubac zeigt nun im 2. Band von „Die Freiheit der Gnade“ auf, dass hier ein Missverständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade (oder: Mensch und Gott) entstanden sei. Natur und Übernatur (Gnade) werden im Zwei-Stockwerke-Schema als dualistisch konkurrierende und bloß äußerlich zusammengestückte Daseinsbestimmungen des Menschen interpretiert. („Gratia supponit naturam.“) Aber so wenig wie es eine Welt ohne Gott gibt, gibt es einen Menschen ohne Gott. Die Schöpfungsordnung sei auch von Gott getragen und sei zugleich Gnadenordnung. De Lubac belegt mit Beispielen, dass die große mittelalterliche Theologie (Thomas, aber vor allem Bonaventura und die Franziskanertheologie) die Schöpfung und die Gnade immer zusammengesehen haben. Eine Welt ohne Gott wäre im selben Moment nichts. Das gilt auch für den Menschen. Die große mittelalterliche Theologie hat Natur und Übernatur stets als *gleichursprüngliche* Existenzbestimmungen des Menschen betrachtet, die miteinander wachsen. „Gratia perficit (= durchwirkt) naturam.“ Es gibt also in der menschlichen Wirklichkeit keine reine Natur (ohne Gnade) und es gibt keine reine Gnade (ohne Vermittlung in Natur). Gott ist kein Rivale des Menschen, sondern die Ermöglichung seines Menschseins, seiner Freiheit, seiner Autonomie. Je mehr sich der Mensch in

55 Erläuterung: Figura, Der Anruf der Gnade (Anm. 52), 172–211.

seiner Autonomie und Freiheit engagiert, desto stärker ist er von Gottes Gnade getragen. Angewandt auf die Frage des Modernismus heißt das: Das Christentum ist eine geschichtliche Größe. Das gilt von der verwendeten Sprache, von den konkreten Organisationsformen, von den aktuell tätigen Menschen. In *dieser* Geschichtlichkeit inkarniert sich Gott. Anders geht es gar nicht.

Damit legt nun de Lubac insgesamt zwei Thesen vor⁵⁶:

1) Die Lehre von einem doppelten (einem „natürlichen“ und einem „übernatürlichen“) Ziel des Menschen und damit einer „natura pura“ (im Sinne einer unvermittelten „dualistischen“ Unterscheidung) steht im Widerspruch zur „katholischen“ (d.h. gemeinchristlichen) Tradition des Ostens wie des Westens von der Patristik bis zur Hochscholastik. Sie sei eine Neuerung des 15. und 16. Jahrhunderts, für die hauptsächlich Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) und Francisco Suárez (1548–1617) verantwortlich gewesen seien. Die Unterscheidung sei noch einmal im Kampf gegen die Augustinusinterpretation des Bajus und des Jansenius verstärkt worden, die beide in ihrem anthropologischen Pessimismus schließlich einen menschlichen Anspruch auf Gnade postulieren mussten. Thomas von Aquin selbst habe – so de Lubac – noch das Paradox gelehrt, dass sich der Mensch natürlicherweise nach der Schau Gottes sehne, durch dessen wesenhaft freie und auf diese Weise gnadenhafte Selbst-Mitteilung aber kein Rechtsanspruch des Menschen konstituiert werde. Der Mensch ist damit von Gott angezogen. Er ist in Person natürliches Verlangen und nach dem Übernatürlichen. „Dieses Verlangen ist kein bloßes untätiges Wünschen, aber ebensowenig ist es ein Anspruch; es ist das natürliche, aber aus sich heraus ohnmächtiges Verlangen nach einer Gabe, nach dem ‚donum perfectum‘. Es ist das Paradox des Menschen, als endlicher Geist zum Unendlichen hin geöffnet zu sein ...“⁵⁷

2) Der von Cajetan, Suárez und anderen unternommene Versuch, die „Ungeschuldetheit“ der Gnade dadurch zu retten, dass man eine gleichsam geschlossene, in sich bestehende „bloße“ (bzw. „reine“) Natur des Menschen annimmt (auch wenn diese jederzeit durch göttliche Initiative wieder aufgebrochen werden könne), hat die Konsequenz, dass die Gnade als eine hinzugefügte, äußere Zutat (ein „superadditum“)

56 Gerd Haeffner, Art. Surnaturel, in: Lexikon der theologischen Werke (Anm. 99; Kap. 6), 692f.

57 Gibellini, Handbuch der Theologie des 20. Jahrhunderts (Anm. 32), 179.

erscheint. Die „reine Natur“ hat ja schon eine abgeschlossene Vollständigkeit, wenn auch – nach theologischer Darstellung – von „niederer“ Art. Die „humanistische“ Kultur mit einer entsprechenden naturalistischen Anthropologie und die religiöse Kultur treten damit auseinander. Der solchermaßen theologisch freigesetzte „reine“ Humanismus reagiert in der Darstellung de Lubacs mit der eigenen Absolutsetzung in einer atheistischen Kultur⁵⁸.

8.4. Texte

Die Wette

In: Blaise Pascal, Schriften zur Religion (Christliche Meister 17), übertragen und eingeleitet v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1982, 223-228, 225 (aus: Pensées, Nr. 233 in der Brunschvicq-Ausgabe; Nr. 451 in der Chevalier-Ausgabe⁵⁹):

„... Prüfen wir denn diesen Punkt und sagen wir: ‚Gott ist, oder er ist nicht‘. Welcher Seite werden wir zuneigen? Die Vernunft kann hier nichts entscheiden. ‚Ein unendlicher Abgrund trennt uns‘⁶⁰. Am äußersten Ende dieses unendlichen Abgrunds wird ein Spiel gespielt, bei dem (beim Werfen der Münze) Kreuz oder Zahl oben aufliegen wird. Was wollen Sie wetten? Kraft der Vernunft können Sie weder das eine noch das andere tun; kraft der Vernunft können Sie weder dies noch jenes vertreten.

Bezichtigen Sie somit nicht jene der Falschheit, die eine Wahl getroffen haben, denn Sie verstehen nichts davon.

58 Henri de Lubac, Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984. Das Buch war ursprünglich 1944 ebenfalls als Sammlung verschiedener (schon früher publizierter) Artikel mit dem Titel „Le Drame de l’humanisme athée“ erschienen.

59 Zur Editionsgeschichte: ebd., 13-19.

60 Lk 16,26.

– ‚Gewiß nicht. Was ich ihnen vorwerfe, ist nicht, dass sie diese bestimmte Wahl, sondern überhaupt eine Wahl getroffen haben; denn wenn der eine, der Kreuz und der andere (der Zahl) erwischt, gleich fehlerhaft sind, handeln eben alle beide verkehrt: das richtige wäre, überhaupt nicht zu wetten.‘

– Schön. Aber Wetten ist unumgänglich. Es liegt nicht in unserem Belieben; Sie sitzen schon mit im Boot. Wofür werden Sie sich also entscheiden? Sehen wir zu: Da man wählen muss, lassen Sie uns überlegen, wo Ihr geringstes Interesse liegt. Sie haben zweierlei zu verlieren: das Wahre und das Gute; und zweierlei einzusetzen: Ihre Vernunft und Ihren Willen, Ihre Erkenntnis und Ihre Seligkeit. Ihre Natur aber hat zweierlei zu fliehen: den Irrtum und das Elend. Ihre Vernunft kommt nicht zu größerem Schaden, wenn Sie das eine anstelle des andern wählt, denn gewählt muss werden. Damit wäre ein Punkt erledigt. Aber Ihre Seligkeit? Wägen wir Gewinn und Verlust ab, indem wir ‚Kreuz‘ für die Existenz Gottes setzen. Ermessen wir die beiden Möglichkeiten: falls Sie gewinnen, gewinnen Sie alles; falls Sie verlieren, verlieren Sie nichts. Wetten Sie also ohne Zaudern, dass er ist.“

Der Glaube als Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten

In: John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslern, deutsch v. Theodor Haecker, hrsg. v. Matthias Laron u. a., Mainz 1961, 288f:

„Während ich so von der natürlichen Religion in einem gewissen Sinn als einer Sache des Privaterteils rede – und das mit der Absicht, von dort weiterzuschreiten zum Beweis des Christentums – , gebe ich anscheinend das Ziel auf, beide zu demonstrieren. Gewiss tue ich das. Nicht als ob ich leugnete, dass Demonstration möglich sei. Die Wahrheit als solche ruht sicher innerlich und objektiv und abstrakt genommen auf demonstrativen Gründen. Aber daraus folgt nicht, dass die zu ihren Gunsten anführbaren Argumente unwiderlegbar und unwiderstehlich seien. Diese letzteren Epitheta sind relativ und beziehen sich auf Tatsächliches; Argumente sollten an sich das leisten, was sie im besonderen Fall doch vielleicht nicht leisten können. Die Tatsache der Offenbarung ist an sich demonstrierbar wahr, aber sie ist deshalb nicht unwiderstehlich wahr; wie würde ihr sonst auch widerstanden werden? Es ist

ein ungeheurer Unterschied zwischen dem, was sie an sich ist, und was sie für uns ist. Das Licht ist eine Qualität der Materie, wie Wahrheit eine des Christentums; aber das Licht wird nicht erkannt von Blinden; und es gibt solche, die die Wahrheit nicht erkennen infolge eines Mangels nicht der Wahrheit, sondern ihrer selbst. Ich kann Menschen nicht bekehren, wenn ich Voraussetzungen verlange, die sie mir nicht zugestehen wollen; und ohne Voraussetzungen kann niemand irgend etwas von irgend etwas beweisen.

Ich bin also misstrauisch gegen wissenschaftliche Demonstrationen in einer Frage konkreter Tatsächlichkeit, in einer Diskussion zwischen Menschen, die nicht unfehlbar sind. Immerhin sollen die demonstrieren, die die Gabe dazu haben ... Was mich betrifft, so ist es meiner Urteilsart mehr kongenial, den Versuch zu machen, das Christentum in derselben formlosen Art zu beweisen, in der ich als gewiss beweisen kann, dass ich in diese Welt hineingeboren worden bin, und dass ich eines Tages aus ihr heraussterben werde. Es macht mir Freude, dabei in der Gefolgschaft eines theologischen Schriftstellers wie Amort (Eusebius Amort [1692–1775], *Demonstratio Religionis Christianae nova, modesta, facilis* 1774; Anm. W. K.) zu sein ... In diesem Werk nimmt er das Argument von der bloß *größeren* Wahrscheinlichkeit auf; ich ziehe es vor, mich auf das einer *Häufung* von verschiedenen Wahrscheinlichkeiten zu stützen; aber wir behaupten beide (das heißt ich behaupte mit ihm), dass man aus Wahrscheinlichkeiten einen legitimen Beweis konstruieren kann, der für die Gewissheit zureicht. Mit ihm behaupte ich: Da eine gute Vorsehung über uns wacht, segnet Gott solche Mittel der Argumentation, wie es Ihm gefallen hat, sie uns in der Natur des Menschen und der Welt zu geben, wenn wir sie rechtmäßig für die Zwecke gebrauchen, für die Er sie gegeben hat. Und wie wir in der Mathematik durch ein Gebot der Natur berechtigt sind, unsere Zustimmung zu einem Schluss zurückzuhalten, für den wir bislang noch keine stringente logische Demonstration haben, so sind wir aufgrund eines ähnlichen Gebotes beim konkreten Urteilen und besonders bei religiösen Untersuchungen nicht berechtigt, zu warten, bis uns eine solche logische Demonstration zuteil wird. Vielmehr sind wir im Gegenteil in unserem Gewissen gebunden, die Wahrheit zu suchen und nach

Gewissheit auszuschaun mit Beweisformen, die den strengen Anforderungen der Wissenschaft nicht Genüge tun können, wenn man sie in die Gestalt formeller Sätze bringt.

Hier liegt also schon gleich eine wichtige Lehre oder ein bedeutendes Prinzip vor, das sich meiner eigenen Denkweise einfügt, und das andere nicht beachten: die Vorsehung und Absicht Gottes. Und selbstverständlich gibt es andere Prinzipien, ausdrücklich oder nicht ausdrücklich, für die das gleiche gilt. Es ist also kein Wunder, dass ich zwar zu meiner eigenen Zufriedenheit die Göttlichkeit des Christentums beweisen kann, es aber doch nicht irgend jemand sonst aufzuzwingen vermag. Sehr viele freilich müsste ich von seiner Wahrheit mit Erfolg ohne jeglichen Zwang überzeugen, weil sie und ich von denselben Prinzipien ausgehen, und weil das, was für mich ein Beweis ist, auch ein Beweis ist für sie. Aber wenn jemand von irgendwelchen anderen Prinzipien ausgeht als unseren, habe ich nicht die Macht, seine Prinzipien oder den Schluss, den er aus ihnen zieht, zu ändern – so wenig, wie ich einen krummen Menschen gerade machen kann. Ob sein Geist je gerade wachsen wird; ob ich etwas dazu tun kann, dass er gerade wird; ob er nicht verantwortlich ist – verantwortlich seinem Schöpfer – dafür, dass er geistig krumm ist, ist eine andere Sache. Jedenfalls bleibt die Tatsache, dass bei jeder Untersuchung über Dinge im Konkreten die Menschen voneinander abweichen, und zwar nicht so sehr in der Gesundheit ihres folgerichtigen Denkens als vielmehr in den Prinzipien, die dessen Ausübung lenken. Es bleibt die Tatsache, dass diese Prinzipien von personalem Charakter sind; dass es da, wo es kein gemeinsames Maß der Geister gibt, auch kein gemeinsames Maß der Argumente gibt; und dass die Stichhaltigkeit des Beweises nicht durch irgendeinen wissenschaftlichen Prüfstein, sondern durch den Folgerungssinn entschieden wird.“

Kritik der traditionellen Fundamentaltheologie

In: Maurice Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie (ThRom 5), eingeleitet v. Hansjürgen Verweyen, Einsiedeln 1974, 112–114:

„Einerseits widerlegt man die Einwände des Rationalismus gegen das Übernatürliche und beschränkt sich in diesem negativen Teil oft darauf, die Ansprüche des Naturalismus abzuwehren. Andererseits betrachtet man das Christentum vor allem als historisches Faktum, demgegenüber man alle Regeln der Kritik den Zeugen gegenüber anwendet. Ich meine jedoch, 1) dass die Verbindung, die man mit dieser Methode zwischen diesen beiden Arten von Beweisen herzustellen meint, nicht philosophischer Natur ist; 2) dass zwar Tatsachenbeweise größten historischen Wert haben können, sie aber hinsichtlich der Offenbarungsordnung weder vor der Vernunft noch vor dem Glauben apodiktisch sein können und deshalb die Philosophie innerhalb ihres genauen Kompetenzbereichs unfähig ist, die faktische Anwesenheit des Übernatürlichen aufzuweisen; 3) dass schließlich, wenn auch die Philosophie im Bereich der Fakten *weniger* vermag, als man anzunehmen scheint, sie im Bereich der Ideen zu viel *mehr* befähigt und verpflichtet ist.

Nur recht, wenn man die Einwände des Rationalismus kritisiert und verschwinden lässt. Aber wird es nachher ausreichen, die Geschichte des christlichen Grundfaktums zu durchforschen, damit die Vernunft des Philosophen zur Bekehrung bereit sei? Nein, es reicht nicht, dass es einerseits keine anerkannte Unmöglichkeit und andererseits reale Tatsachen gibt, damit die Verbindung dieses Möglichen mit jenem Wirklichen sich meinem Bewusstsein aufdrängt, meine Vernunft verpflichtet und mein ganzes Leben beherrscht. Wieso muss ich denn dieses Faktum zur Kenntnis nehmen, da ich doch an so vielen nicht weniger realen Fakten kein Interesse zu zeigen brauche? Wieweit kann ich bei einer freien Enthaltung zur Verantwortung gezogen werden? Lauter unbeantwortete Fragen, denn es genügt nicht, auf getrennten Wegen die *Möglichkeit* und die *Wirklichkeit* zu begründen, man muss darüber hinaus noch die *Notwendigkeit für uns* erweisen, uns an diese Wirklichkeit des Übernatürlichen zu binden. Solange dieses Band nicht begriffen ist, mag die historische Apologetik zwar schon großen Wert für den Menschen oder den Historiker haben, keineswegs aber für alle, die den Anspruch der Philosophie so weit treiben, als mit Recht erlaubt ist. ...

Im Übrigen sind die Beweise aus den Fakten für jene gültig, die innerlich disponiert sind, sie anzunehmen und zu begreifen. Das ist der Grund, weshalb die Wunder die einen erleuchten und die andern (sic!) verblenden. ...

Damit das Faktum von unserem Geist erfasst, unserer Vernunft sogar auferlegt werden kann, muss ein inneres Bedürfnis und gleichsam ein gebieterischer Trieb uns dazu vorbereiten.“

Das Gärtnergleichnis

Erzählt von John Wisdom und (entgegen der ursprünglichen Aussageabsicht) religionskritisch übernommen von Anthony Flew; deutsch: Anthony Flew, *Theologie und Falsifikation*, in: *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache* (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen Bd. 66), hrsg., aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einführung versehen v. Ingolf U. Dalferth, München 1974, 84–87, 84:

„Beginnen wir mit einem Gleichnis. Es geht auf eine Geschichte zurück, die J. Wisdom in seinem fesselnden und aufschlussreichen Aufsatz ‚Götter‘ erzählte. Es waren einmal zwei Forscher, die stießen auf eine Lichtung im Dschungel, in der unter vielem Unkraut allerlei Blumen wuchsen. Da sagte der eine: ‚Ein Gärtner muss dieses Stück Land pflegen.‘ Der andere widerspricht: ‚Es gibt keinen Gärtner.‘ Sie schlagen daher ihre Zelte auf und stellen eine Wache aus. Kein Gärtner lässt sich jemals blicken. ‚Vielleicht ist es ein unsichtbarer Gärtner.‘ Darauf ziehen sie einen Stacheldrahtzaun, setzen ihn unter Strom und patrouillieren mit Bluthunden. (Denn sie erinnern sich, dass ‚Der unsichtbare Mann‘ von H. G. Wells zwar gerochen und gefühlt, aber nicht gesehen werden konnte.) Keine Schreie aber lassen je vermuten, dass ein Eindringling einen Schlag bekommen hätte. Keine Bewegung des Zauns verrät je einen unsichtbaren Kletterer. Die Bluthunde schlagen nie an. Doch der Gläubige ist immer noch nicht überzeugt: ‚Aber es gibt doch einen Gärtner, unsichtbar, unkörperlich und unempfindlich gegen elektrische Schläge, einen Gärtner, der nicht gewittert und nicht gehört werden kann, einen Gärtner, der heimlich kommt, um

sich um seinen geliebten Garten zu kümmern.' Schließlich geht dem Skeptiker die Geduld aus: ‚Was bleibt eigentlich von deiner ursprünglichen Behauptung noch übrig? Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfassbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?‘“

Der Antimodernisteneid

In: DH 3537–3550:

DH 3537: „Ich, N.N., umfasse fest und nehme samt und sonders an, was vom irrtumslosen Lehramt der Kirche definiert, behauptet und erklärt wurde, vor allem diejenigen Lehrkapitel, die den Irrtümern dieser Zeit unmittelbar widerstreiten.“

3538: „Und zwar erstens: Ich bekenne, dass *Gott*, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der Vernunft ‚durch das, was gemacht ist‘ (Röm 1,20), das heißt, durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache vermittels der Wirkungen *sicher erkannt* und sogar auch bewiesen werden kann.“

3539: „Zweitens: Die äußeren *Beweise der Offenbarung*, das heißt, die göttlichen Taten, und zwar in erster Linie die Wunder und Weissagungen lasse ich gelten und anerkenne ich als ganz sichere Zeichen für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion, und ich halte fest, dass ebendiese dem Verständnis aller Generationen und Menschen, auch dieser Zeit, bestens angemessen sind.“

3540: „Drittens: Ebenso glaube ich mit festem Glauben, dass die *Kirche*, die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes, durch den wahren und geschichtlichen Christus selbst, als er bei uns lebte, unmittelbar und direkt eingesetzt und dass sie auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und seine Nachfolger in Ewigkeit erbaut (wurde).“

3541: „Viertens: Ich nehme aufrichtig an, dass die *Glaubenslehre* von den Aposteln durch die rechtgläubigen Väter in demselben Sinn und in immer derselben Bedeutung bis auf uns überliefert (wurde); und deshalb verwerfe ich völlig die häretische Erdichtung von einer

Entwicklung der Glaubenslehren, die von einem Sinn in einen anderen übergehen, der von dem verschieden ist, den die Kirche früher festhielt; und ebenso verurteile ich jeglichen Irrtum, der an die Stelle der göttlichen Hinterlassenschaft, die der Braut Christi überantwortet ist und von ihr treu gehütet werden soll, eine philosophische Erfindung oder eine Schöpfung des menschlichen Bewusstseins setzt, das durch das Bemühen der Menschen allmählich ausgeformt wurde und künftighin in unbegrenztem Fortschritt zu vervollkommenen ist.“

3542: „Fünftens: Ich halte ganz sicher fest und bekenne aufrichtig, dass der *Glaube* kein blindes Gefühl der Religion ist, das unter dem Drang des Herzens und der Neigung eines sittlich geformten Willens aus den Winkeln des Unterbewusstseins hervorbricht, sondern die wahre Zustimmung des Verstandes zu der von außen aufgrund des Hörens empfangenen Wahrheit, durch die wir nämlich wegen der Autorität des höchst wahrhaftigen Gottes glauben, dass wahr ist, was vom persönlichen Gott, unserem Schöpfer und Herrn, gesagt, bezeugt und geoffenbart wurde.“

3543: „Ich unterwerfe mich auch mit der gehörigen Ehrfurcht und schließe mich aus ganzem Herzen allen Verurteilungen, Erklärungen und Vorschriften an, die in der Enzyklika ‚Pascendi‘ und im Dekret ‚Lamentabili‘ enthalten sind, vor allem in bezug auf die sogenannte Dogmengeschichte.“

3544: „Ebenso verwerfe ich den Irrtum derer, die behaupten, der von der Kirche vorgelegte *Glaube könne der Geschichte widerstreiten*, und die katholischen Glaubenslehren könnten in dem Sinne, in dem sie jetzt verstanden werden, nicht mit den wahren Ursprüngen der christlichen Religion vereinbart werden.“

3545: „Ich verurteile und verwerfe auch die Auffassung derer, die sagen, der gebildetere christliche Mensch spiele eine *doppelte Rolle, zum einen die des Gläubigen, zum anderen die des Historikers*, so als ob es dem Historiker erlaubt wäre, das festzuhalten, was dem Glauben des Gläubigen widerspricht, oder Prämissen aufzustellen, aus denen folgt, dass die Glaubenslehren entweder falsch oder zweifelhaft sind, sofern diese nur nicht direkt geleugnet werden.“

3546: „Ich verwerfe ebenso diejenige *Methode, die heilige Schrift zu beurteilen und auszulegen*, die sich unter Hintanstellung der Überlieferung der Kirche, der Analogie des Glaubens und der Normen des Apostolischen Stuhles den Erdichtungen der Rationalisten anschließt und – nicht weniger frech als leichtfertig – die Textkritik als einzige und höchste Regel anerkennt.“

3547: „Außerdem verwerfe ich die Auffassung jener, die behaupten, ein Lehrer, der eine theologische historische Disziplin lehrt oder über diese Dinge schreibt, müsse zunächst die vorgefasste Meinung vom übernatürlichen Ursprung der katholischen Überlieferung oder von der von Gott verheißenen Hilfe zur fortdauernden Bewahrung einer jeden geoffenbarten Wahrheit ablegen; danach müsse er die Schriften der einzelnen Väter unter Ausschluss jedweder heiligen Autorität allein nach Prinzipien der Wissenschaft und mit derselben Freiheit des Urteils auslegen, mit der alle weltlichen Urkunden erforscht zu werden pflegen.“

3548: „Ganz allgemein schließlich erkläre ich mich als dem Irrtum völlig fernstehend, in dem die Modernisten behaupten, der *heiligen Überlieferung* wohne nichts Göttliches inne, oder, was weit schlimmer (ist), dies in pantheistischem Sinne gelten lassen, so dass nichts mehr übrig bleibt als die bloße und einfache Tatsache, die mit den allgemeinen Tatsachen der Geschichte gleichzustellen ist, dass nämlich Menschen durch ihren Fleiß, ihre Geschicklichkeit und ihren Geist die von Christus und seinen Aposteln angefangene Lehre durch die nachfolgenden Generationen hindurch fortgesetzt haben.“

3549: „Daher halte ich unerschütterlich fest und werde bis zum letzten Lebenshauch den Glauben der Väter von der sicheren Gnadengabe der Wahrheit festhalten, die in ‚der Nachfolge des Bischofsamtes seit den Aposteln‘ ist, war und immer sein wird; nicht damit das festgehalten werde, was gemäß der jeweiligen Kultur einer jeden Zeit besser und geeigneter scheinen könnte, sondern damit die von Anfang an durch die Apostel verkündete unbedingte und unveränderliche Wahrheit ‚niemals anders geglaubt, niemals anders‘ verstanden werde.“

3550: „Ich gelobe, dass ich dies alles treu, unversehrt und aufrichtig beachten und unverletzlich bewahren werde, indem ich bei keiner Gelegenheit, weder in der Lehre noch in irgendeiner mündlichen oder schriftlichen Form, davon abweiche. So gelobe ich, so schwöre ich, so wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien Gottes.“

9. „Dei Verbum“ (Vaticanum II) im Widerstreit

9.1. Der Text der Offenbarungskonstitution

Das Problem der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung ‚Dei Verbum‘“ (18. November 1965) ist ihre Interpretation¹. Das beginnt schon bei der Frage ihrer Verbindlichkeit. Die Gegner des Konzils heben immer wieder den von Johannes XXIII. apostrophierten „pastoralen“ Charakter des Konzils hervor. Das Vaticanum II hat tatsächlich im Unterschied zu allen anderen sogenannten Ökumenischen Konzilien keine „Canones“ mit Ausschlussdrohungen („anathema sit“) verabschiedet. Der Ausdruck „pastoral“ wurde dann von manchen so gedeutet, als ob hier überhaupt keine Entscheidung in der Lehre intendiert sei. „Pastoral“ bekam bei manchen Gegnern die Konnotation „unverbindlich, freundlich-nichtssagend, bestenfalls kerygmatisch-homiletisch“. Demgegenüber ist fundamental-theologisch zu sagen, dass das Vaticanum II zwei *Dogmatische Konstitutionen* promulgiert hat, die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ (11. November 1964) und die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ (18. November 1965). Auch das Vaticanum I hatte zwei Dogmatische Konstitutionen veröffentlicht, die „Erste

¹ Text von „Dei Verbum“: LThK² 13, 504–583 (mit Komm.); ebenfalls: Dekrete der ökumenische Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563) – Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70) – Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965) – Indices, im Auftrag des Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hrsg. unter Mitarbeit v. Gabriel Sunnus und Johannes Uphus v. Josef Wohlmuth, Paderborn 2002, 971–981; zur Vorgeschichte und Interpretation: Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg ²1994, 271–290; Josef Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, 1–12, 7–11; Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, 141–143; Helmut Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum**, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, hrsg. v. Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2005, 695–831.

dogmatische Konstitution über die Kirche Christi ‚Pastor Aeternus‘ (18. Juli 1870), die konkret allerdings nur vom Papstamt handelt, und die ‚Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben ‚Dei Filius‘ (24. April 1870).

Die Dogmatischen Konstitutionen der beiden Konzilien beziehen sich jeweils paarweise aufeinander, ‚Lumen Gentium‘ auf ‚Pastor Aeternus‘, wobei schon der Ursprungstitel der Konstitution des Vaticanum I ‚*Erste* (!) dogmatische Konstitution über die Kirche Christi‘ darauf hinweist, dass ‚Pastor Aeternus‘ nur die Vorstufe einer umfassenden Kirchenkonstitution ist, und ‚Dei Verbum‘ auf ‚Dei Filius‘. Übrigens ist stets Christus gemeint, er ist das *Licht der Völker* (Lumen Gentium), der *ewige Hirte* (Pastor Aeternus), das *Wort Gottes* (Dei Verbum) und der *Sohn Gottes* (Dei Filius). Das macht den Christozentrismus der westlichen Theologie speziell im Blick auf die Kirche und die Offenbarung noch einmal deutlich. Die orthodoxe Theologie denkt hier stärker pneumatologisch. Auch in der ‚Quadrige‘ der vier Konstitutionen des Vaticanum II, von denen allerdings, wie gesagt, nur zwei Dogmatische Konstitutionen sind, spielt ‚Dei Verbum‘ eine wichtige Rolle. Die Offenbarungskonstitution ist die Grundlage. Nach dem von Jesus in den Gleichnissen formulierten Prinzip, dass im Christentum menschliches Handeln stets Antwort („reactio“) auf das vorgängige Handeln („actio“) Gottes ist, muss die Kirche erst einmal chronologisch und gemäß der Logik der Offenbarung ‚Gottes Wort‘ ‚hören‘ (DV 1), Bevor sie (auch im ‚Hören‘ auf die Offenbarung) eine Struktur der Organisation findet, Gottes Handeln feiert und sich schließlich in ein Verhältnis zur Außenwelt setzt. Auf die Offenbarungskonstitution beziehen sich die Kirchenkonstitution und die Liturgiekonstitution ‚Sacrosanctum Concilium‘ als Darstellung der Kirche ‚ad intra‘ (nach innen) und die Pastoralkonstitution ‚Gaudium et Spes‘ als Darstellung der Kirche ‚ad extra‘ (nach außen).

In den Dogmatischen Konstitutionen hat das Konzil also tatsächlich intendiert, Entscheidungen zu treffen. Aber welche Entscheidungen sind nun getroffen worden? Das ist aus der Textgestalt von ‚Dei Verbum‘ (und ‚Lumen Gentium‘) nicht immer klar. In ‚Dei Verbum‘ hat das Konzil zwei Modelle von Offenbarung und entsprechend von Glauben nebeneinandergestellt. Max Seckler spricht vom Kompromiss des ‚kontradiktorischen Pluralismus‘ bzw. vom ‚Formelkompromiss‘ des Vaticanum II. Darunter versteht er einen Kompromiss, der nicht durch eine Übereinkunft in der Sache zustande kommt, sondern eben durch die gemeinsame Zustimmung zu zunächst

durchaus unterschiedlichen Aussagen, die nebeneinander gestellt werden². Genau dies geschieht in der Offenbarungskonstitution. Walter Kasper und (in einer gewissen Nuancierung früherer Äußerungen) Hermann Josef Pottmeyer haben allerdings darauf hingewiesen, dass die Juxtaposition zweier Positionen keine exklusive Besonderheit des Vaticanum II sei, sondern grundsätzlich der Tradition von Konzilien entspreche, die auf diese Weise der nachfolgenden Theologie einen Freiraum zu einer möglichen theologischen Synthese eröffnen³.

Um den Neuanfang von „Dei Verbum“ besser einordnen zu können, muss man den Ausgangspunkt zur Kenntnis nehmen⁴. Dem Konzil lag aufgrund verschiedener Vorarbeiten ein Entwurf vor, das fünf Kapitel umfassende *Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis* (Schema einer Dogmatischen Konstitution über die Quellen der Offenbarung 1962). Dieser Ausgangstext bewegte sich ganz auf der Linie des Vaticanum I und bekräftigte das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell. Die künftige Dogmatische Konstitution sollte nach dem Vorschlag der vorbereitenden theologischen Kommission handeln über die „*Quellen* (Hervorhebung W.K.) der Offenbarung“. Gedacht war an Schrift und Tradition, beide gleichberechtigt nebeneinander. Die historisch-kritische Exegese sollte einer sehr strikten Kontrolle durch das Lehramt unterstellt werden. Überhaupt war vorgesehen, die Kompetenz der Kirche und des Lehramts in der Auslegung der Offenbarung stark

2 Max Seckler, Über den Kompromiss in Sachen der Lehre, in: Begründung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, hrsg. v. Max Seckler u. a., Graz 1972, 45–57. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 1), 272, behauptet sogar, die Offenbarungskonstitution sei der „am meisten unausgeglichene Text des Konzils“.

3 Walter Kasper, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 290–299, 294: „Das Konzil löste seine Aufgabe wie die meisten bisherigen Konzilien nicht durch eine umfassende Theorie, sondern dadurch, dass es die Grenzen der kirchlichen Position absteckte. So konnte es ganz in der konziliaren Position der Juxtaposition bleiben. Die theoretische Vermittlung dieser Position ist wie bei jedem Konzil die Aufgabe der nachfolgenden Theologie.“ Auch: Hermann Josef Pottmeyer, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, in: ders., Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 47–65, 60: „Die Treue zum Konzil verlangt, dass beide Thesen in ihrer Juxtaposition ernstgenommen werden und versucht wird, ihr Nebeneinander durch eine vertiefte theologische Rezeption und eine erneuerte kirchliche Praxis in einer weiterführenden Synthese zu vermitteln. Die Treue zum Konzil verlangt ferner, das Gewicht zu beachten, dass das Konzil selbst der einen oder anderen These gegeben hat, je nachdem, ob eine These von der Majorität oder der Minorität getragen wurde.“

4 Ratzinger, Einleitung zum Text von „Dei Verbum“: LThK² 13, 498–503.

hervorzuheben, so dass das Lehramt bzw. die Kirche geradezu als die letztentscheidende Norm des Glaubens und der Offenbarung eingeführt worden wäre. Das Gegenteil ist eingetreten⁵. Aufgrund der betonten Hervorhebung der Schrift (vier von sechs Kapiteln handeln explizit über die Bibel) und der relativ knappen Behandlung der Tradition (nur in Kapitel 2) ist die zentrale Stellung der Heiligen Schrift unterstrichen und fixiert worden.

Welche zwei Offenbarungsmodelle stellt das Vaticanum II nebeneinander? DV hat sechs Kapitel und ein Vorwort (Art. 1). Kapitel 1 (Art. 2–6) behandelt „Die Offenbarung“, Kapitel 2 (Art. 7–10) stellt „Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung“ dar und die Kapitel 3–6 beschäftigen sich mit der Schrift (Art. 11–13: „Die göttliche Inspiration und die Auslegung der Heiligen Schrift“, Art. 14–16: „Das AT“, Art. 17–20: „Das NT“, Art. 21–26: „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“).

1) *Modell 1: Offenbarung und Glaube im Kontext der Theologie vom „Wort Gottes“*

Dieses Modell wird besonders entfaltet im Vorwort (DV 1), in Kapitel 1 (DV 2–6) und in Kapitel 5 (DV 17–20). Es ist das Modell der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes bzw. das „kommunikationstheoretische-partizipative“ Offenbarungsmodell. Vor aller Rede von „Offenbarung“ wird im Vorwort als Ausgangspunkt jeder theologischen Reflexion das „Wort Gottes“ (Dei Verbum) proklamiert. Im NT geschieht eine Konzentration und Bindung der Gotteserfahrung an Jesus von Nazaret. Diese Aussage gilt von allen neutestamentlichen Schriften, insbesondere aber von den Evangelien und hier noch einmal herausgehoben vom Johannesevangelium. Daher ist es nicht erstaunlich, dass im Vorwort speziell auf die johanneische Theologie Bezug genommen wird. Im Grunde handelt es sich im Vorwort um eine Kurzwiedergabe der johanneischen Theologie. Das vermerkt das Vorwort (DV 1): „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend, folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes (Hervorhebung W.K.)...“ Der Prolog des Johannesevangeliums beginnt (Joh 1,1): „Im Anfang war der Logos...“ Die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes Logos lautet „Verbum“, die deutsche ist gewöhnlich „Wort“. Die Kirche wird damit programmatisch gleich zu Anfang auf die ihr angemessene Position des Hörens auf Gott

5 Zur Diskussion auf dem Konzil: Hoping, Theologischer Kommentar (Anm. 1), 725–735.

und sein Heilshandeln verwiesen. Dieses Wort, das die Kirche hört (zuerst genannt!) und verkündet (DV 1: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend...“), ist nicht eine Summe von Sätzen, ein „depositum fidei“, sondern eine Person: Jesus Christus (mit Zitat aus 1 Joh 1,2f). Das heißt: Es gibt nicht Quellen (Plural!) der Offenbarung, es gibt nur *eine Quelle* (Singular), einen Ursprung: Jesus Christus. Die Kirche verfügt nicht über ihn, denn zuerst muss sie auf ihn hören. Auf diese sehr richtige und wichtige und biblisch abgesicherte Feststellung hin würde man nun im Text eine inhaltliche Darstellung dieses Jesusgeschehens erwarten, also etwa eine Präsentation des Lebens und der Botschaft Jesu, die Diskussion des Verhältnisses von irdischem Jesus und auferstandenem Kyrios usw. 1 Joh 1,2f sagt ja genau dies: „Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.“ Die Offenbarungskonstitution liefert nun aber nicht diese inhaltliche Darstellung, sondern eine Untersuchung der formalen Voraussetzungen dieser Verkündigung, also die Antwort auf die Fragen: „Wie spricht Gott zu den Menschen? Wo ist diese Rede Gottes zu finden? Wie muss sich der Mensch dazu verhalten?“ usw. Das ist ein gewisser logischer Bruch zwischen der Ankündigung und der Ausführung⁶. Das Programm des Vorwortes wird eigentlich im Text der Konstitution nicht eingelöst.

Das eben beschriebene Offenbarungsmodell wird dann durchexerziert in Kapitel 1. Gott will *sich selbst* mitteilen (DV 2). Offenbarung ist also nicht (wie noch auf dem Vaticanum I im Sinne des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells) vor allem Mitteilung übernatürlicher Sätze⁷, sondern personale Selbstmitteilung Gottes. Diese geschieht durch „Tat“ (oder „Werke“, d.h. z.B. durch die Schöpfung oder durch die geschichtlichen Ereignisse) und durch „Wort“ (d.h. durch das Wort seiner Boten, wie es in der Schrift niedergelegt ist). Als geschichtliche Ereignisse der Offenbarung Gottes nennt DV 3f ausdrücklich die Berufung Abrahams, die Patriarchen- und Mosegeschichte,

6 Joseph Ratzinger, LThK² 13, Kommentar zu „Dei Verbum“, 504f.

7 Heinrich Ott, Die Lehre des 1. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar, Basel 1963, 51, vermerkt gegenüber einer allzu plakativen Gegenüberstellung der beiden vatikanischen Konzilien, dass auch schon das Vaticanum I den personalen und ereignishaften Charakter der Offenbarung proklamiert habe.

die Sendung der Propheten und Jesus Christus, in dem die „Heilsgeschichte“ (DV 2) ihre Vollendung findet (DV 4). Beide (Tat und Wort) gehören innerlich zueinander. Sie widersprechen sich nicht, sondern interpretieren sich gegenseitig. Mittel dieser Selbstmitteilung Gottes, die als Ziel die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander hat⁸, ist der Logos. Der Logos ist also die Weise, wie Gott sich den Menschen mitteilt, und die uns allein zugängliche Außensicht Gottes. Andere Informationen, wie Gott in seinem Wesen ist, haben wir nicht. Das Konzil gibt dazu auch keine weitere inhaltliche Auskunft. Die nachkonziliare systematische Theologie liefert dazu zwei Antworten. Beide finden sich bei Karl Rahner: Der frühe Karl Rahner vertrat die These, dass der Logos die Wirklichkeit Gottes ganz und erschöpfend mitteilt. Das drückt er aus in dem berühmten Satz⁹: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“ Es gibt also keinen Geheimnisrest bei Gott. Er hat alles von sich mitgeteilt. Der späte Karl Rahner übernimmt die Position der Negativen Theologie¹⁰. Was Gott im Grunde und in seinem Wesen ist, wissen wir nicht. Und wenn wir auf die Inkarnation des Logos in Jesus Christus sehen, dann wird uns Gott eher noch rätselhafter.

Gott teilt sich im und durch den Logos zweifach mit (DV 3). Die erste Form der Selbstmitteilung Gottes geschieht in der Schöpfung. Dazu wird Joh 1,3 zitiert: „Alles ist durch es (= das Wort, den Logos; Anm. W.K.) geworden ...“ Das bedeutet: Eine „reine“ Natur gibt es nicht. Die Schöpfung ist durch den Logos begründet und deswegen ist auch in der Schöpfung der Logos gegenwärtig und auffindbar (Röm 1,19f)¹¹.

8 Vgl. dazu z.B. LG 1 („Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“) oder LG 9,1 („Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll“).

9 Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal 2, 317–401, 328.

10 Vgl. z.B. Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, hrsg. v. Paul Imhof und Hubert Biallowons, Düsseldorf 1986, 21; vgl. 61f. 65. Zur Negativen Theologie: Josef Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.

11 Damit greift das Konzil ein Anliegen der „Nouvelle Théologie“ auf und hebt den Gegensatz Natur – Übernatur auf.

Die zweite Form der Selbstmitteilung Gottes („darüber hinaus“) ereignet sich in der Heilsgeschichte¹². Diese Heilsgeschichte setzt an bei den ersten Menschen und findet eine erste Konkretisierung im Bund mit Abraham und dem Volk Israel. Unklar ist, wo genau und aufgrund welcher Kriterien erkennbar sich diese Selbstmitteilung Gottes auch außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition zeigt. Dieser Ansatz einer Theologie des Wortes Gottes im Kontext der Heilsgeschichte Gottes findet eine gewisse Parallele bei Karl Barth, ohne dass allerdings ein ausdrücklicher Verweis im Konzilstext auf ihn erfolgt¹³. Innerhalb der Heilsgeschichte zeigt sich Gott explizit in seinem Sohn, Jesus Christus (DV 4). Dieser Jesus Christus als lokalisierbare und historische Person ist der Logos des Anfangs. Er ist der, der die Schöpfung ins Dasein gerufen und erhalten hat, und der, der in der ganzen Heilsgeschichte immer schon präsent war und ist. Er ist das erste Wort Gottes und sein „letztes Wort“¹⁴ in Identität. Jesus Christus ist also nicht ein Lehrer oder ein Bote, der von Gott spricht und eine Botschaft von ihm auszurichten hat, sondern in seinem Leben, in seinem Reden und in seinem Tun, in der Begegnung mit ihm, die auch nach der Auferstehung durch die Geistsendung geschieht, ereignet sich die Selbstmitteilung Gottes für uns. Offenbarung ist also Begegnung mit Jesus Christus und durch ihn mit dem Vater. DV 3 zitiert dazu Joh 14,9: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ Joseph Ratzinger hat in seinem Kommentar zu dieser Stelle eine Bemerkung von René Latourelle aufgegriffen und darauf hingewiesen, dass das Vaticanum II hier sein Vorgängerkonzil ergänzt. Während „Dei Filius“ die Kirche als Beglaubigung der göttlichen Offenbarung darstelle, beschreibe „Dei Verbum“ Jesus Christus als das „entscheidende Gotteswunder“, das die Offenbarung beglaubige¹⁵. Die Wunder, die in der Argumentation von „Dei Filius“ eine so große Rolle gespielt hatten, sind hier relativiert zugunsten des einen großen Wunders der Selbstaussage Gottes in Jesus Christus. Kapitel 5 greift noch einmal den Titel der Konstitution insgesamt auf (DV 17,1): „Das Wort Gottes (Verbum Dei), Gottes

12 Adolf Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *MySal* 1,3–156 (mit Lit.); die Artikel von Alfons Weiser, Odilo Engels, Kurt Koch und Walter Fürst, in: *LThK*³ 4, 1336–1344.

13 Joseph Ratzinger, *Kommentar zu „Dei Verbum“*: *LThK*² 13, 506. Karl Barth unterscheidet das „verkündigte“, das „geschriebene“ und das „geoffenbarte“ Wort Gottes (*KD* I, 89–123).

14 Vgl. den Titel: Verwey, *Gottes letztes Wort!* Thomas von Aquin (*Comp. theol.* 1) spricht von Jesus Christus als dem „*Verbum abbreviatum*“, das alle vorausgehende Offenbarung erfüllt.

15 Joseph Ratzinger, *Kommentar zu „Dei Verbum“*: *LThK*² 13, 511. Er bezieht sich auf René Latourelle, *Le Christ Signe de la révélation selon la constitution „Dei Verbum“*, in: *Greg.* 47 (1966) 685–709, 686–689. Latourelle meint, die Kirche habe sich hier „dezentriert“, um sich mehr auf Christus zu zentrieren (*ebd.*, 689).

Kraft zum Heil für jeden, der glaubt (vgl. Röm 1,16), kommt zu einzigartiger Darstellung und Kraftentfaltung in den Schriften des Neuen Buches ...“ Herausragend unter den Schriften des NT sind die Evangelien. DV 18,1 erläutert: „Niemandem kann es entgehen, dass unter allen Schriften, auch unter denen des Neuen Buches, den Evangelien mit Recht ein Vorrang zukommt. Denn sie sind das Hauptzeugnis (praecipuum testimonium) für Leben und Lehre des fleischgewordenen Wortes, unseres Erlösers.“ Mit dem Glauben an Jesus Christus ist aber – so die Grundüberzeugung des Konzils – ein historischer Anspruch verbunden. Diesen historischen Anspruch bekräftigt das Konzil (DV 19): „Unsere heilige Mutter, die Kirche hat entschieden und unentwegt daran festgehalten und hält daran fest (firmiter et constantissime tenuit ac tenet), dass die ... Evangelien, deren Geschichtlichkeit sie ohne Bedenken bejaht (quorum historicitatem incunctanter affirmat), zuverlässig (fideliter) überliefern, was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich (reapse) getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er aufgenommen wurde (vgl. Apg 1,1-2).“ Diese Aussage (zusammen mit der Erklärung, die Evangelisten hätten immer „wahre und ehrliche“ [vera et sincera] Mitteilungen über Jesus kommuniziert: DV 19) wendet sich gegen exegetische Auffassungen, die Evangelien seien der schöpferischen Phantasie der Urgemeinde entsprungen¹⁶. Vom Glauben wird nun dasselbe gesagt wie im Vaticanum I: Glaube ist Gnade und Glaube ist Gehorsam (DV 5). Aber weil sich der Gegenstand des Glaubens anders bestimmt (nicht eine Sammlung von Sätzen, sondern eine Person), stellt sich auch der Glaube selber anders dar. Das heißt: Von Gott aus gesehen ist alles gesagt. Jesus Christus ist Gottes letztes Wort vor der Parusie (DV 4,2): „... es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit ...“ Vom Menschen aus gesehen aber ist dies stets der Anfang. Denn in Jesus Christus beginnt Gott mit jedem Menschen einen Dialog, in dem jeder und jede partiell das einholt, was Gott in Jesus Christus von sich und den Menschen aussagt. Jeder Mensch und jede geschichtliche Periode muss sich Jesus Christus neu stellen, „um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen“ (DV 5). Das erläutern dann besonders Kapitel 2 und die folgenden Kapitel der Offenbarungskonstitution. Es gibt also eine

16 Hoping, Theologischer Kommentar (Anm. 1), 784–789.

Explikation dieses Offenbarungsgeschehens durch die Jahrhunderte, eine fortwährende Re-Lektüre des Jesusgeschehens in bestimmten geschichtlichen Situationen und ein tatsächliches Lernen (Stichwort: Dogmenentwicklung)¹⁷.

2) *Modell 2: Offenbarung als Übermittlung einer Summe von Sätzen*

Das ist das Modell des Vaticanum I. Im Vorwort war diese Spur schon gelegt worden (DV 1): „Darum will die Synode in Nachfolge des Trienter und des Ersten Vatikanischen Konzils die echte Lehre über die göttliche Offenbarung und deren Weitergabe vorlegen ...“ Karl Barth hat zumal Kapitel 2 von „*Dei Verbum*“ „den großen ... Schwächeanfall“ des Konzils genannt¹⁸. Karl Rahner war der Auffassung, dass das Vaticanum II gerade in den Formulierungen, die das Vaticanum I wiederholen, seinen eigenen universal-heilsgeschichtlichen Ansatz gleichsam vergessen habe¹⁹. Dieses traditionelle (instruktionstheoretische) Modell findet sich sehr deutlich besonders in zahlreichen Formulierungen der Kapitel 2–4 und 6. Offenbarung ist nicht mehr Begegnung mit Jesus Christus, die sich durch Worte, aber auch durch Ereignisse („Tat“, „Werke“) und durch beides zusammen ereignet, sondern Offenbarung ist eine Summe von Sätzen, die in einem „Depositum“ (Schatz) niedergelegt sind. So werden etwa in DV 10 die Schrift und die Tradition zusammen als das „Depositum“ der Offenbarung beschrieben, aus dem das Lehramt objektiv-lehrhaft „schöpft“, wenn es etwas „als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt“. DV 9 stellt die Gott-Rede als ein System von Sätzen dar: „...die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie ... schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung (Tradition) aber gibt das Wort, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unverseht ... weiter ...“ Die Gott-Rede ist also schriftlich fixiert in der Heiligen Schrift; Christus hat sie den Aposteln mitgeteilt²⁰. Das ist ganz im Sinne von „*Dei Filius*“ gedacht. Im Sinne des Offenbarungsmodells in der Einleitung und in

17 Joseph Ratzinger, Kommentar zu „*Dei Verbum*“: LThK² 13, 514, gibt zu bedenken, ob der Text an dieser Stelle nicht „den traditionskritischen Faktor“ bzw. „die Unmöglichkeit einer geradlinigen ‚perfectio‘-Idee“ deutlicher hätte herausarbeiten sollen. Ebd., 524f, vermerkt er „als eine bedauerliche Lücke“, „dass die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen“.

18 Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 52.

19 Karl Rahner antwortet Eberhard Simons, Düsseldorf 1969, 4.

20 Andere Beispiele: Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis* (Anm. 1), 10.

Kapitel 1 müsste man demgegenüber sagen: *Jesus Christus ist Gottes Rede*. Diese Gott-Rede ist in der Heiligen Schrift schriftlich festgehalten und wird in der Tradition authentisch und verbindlich interpretiert.

In einer theologischen Synthese wird man wohl die beiden Aussagereihen miteinander vermitteln müssen. Die eine Aussagereihe unterstreicht den inkarnatorischen Charakter der Offenbarung, in der sich Gott in seinem „Wort“ (zunächst dem „Logos“) in die Schöpfung und in die Geschichte begibt. Der Gott des AT und der Gott Jesu ist der „Gott mit uns“ (DV 4), der im Leben, in der Passion und in der Auferstehung Jesu diese Weggefährtschaft Gottes mit den Menschen in einer endgültigen und abschließenden Offenbarung bekräftigt. Die andere Aussagereihe betont die fortdauernde Konsequenz dieser Inkarnation (im Sinne einer „Herablassung“ [DV 13] in die menschliche Realität) Gottes, die sich etwa in der Heiligen Schrift, in der Tradition der Kirche und in ihrem konkreten (Glaubens-)Leben (auch im Sinne einer menschlichen Antwort auf Gottes Anruf und damit in einem gottmenschlichen Dialog) zeigt. Gottes Wort wird mit und durch menschliche Vermittlungsorgane tradiert. Jesus selbst hat ja auch in menschlicher Sprache etwa bestimmte Weisungen gegeben. Gottes Selbstmitteilung an die Menschen geschieht durch Menschen, die Gott „erwählt“ hat (DV 11), und die sich – in der Heiligen Schrift – „nach Menschenart“ artikulieren (DV 12,1). Die Inkarnation des „Logos“ in Jesus Christus wird in Entsprechung gesetzt zur Schriftwerdung des Gotteswortes in der Bibel (im Menschenwort) (DV 13): „In der Heiligen Schrift ... offenbart sich, unbeschadet der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, eine wunderbare Herablassung der ewigen Wahrheit, ‚damit wir die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort herabgelassen hat‘. Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist.“ Gott nimmt in der Heiligen Schrift mit den Menschen das „Gespräch“ auf (*sermonem confert*), da die Texte der Bibel „das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen (*personare*) lassen“ (DV 21). Damit ist einerseits der Weg zu einer theologisch-wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Schrift durchaus anerkannt und als theologisch notwendig gefordert; andererseits wird dieses „Gespräch“ Gottes mit den Menschen auch heute noch und – nach der Intention des Konzils – zumal

im Kontext der kirchlichen Gemeinschaft (mit ihrer Tradition, ihrer Liturgie und ihrem Glaubensleben) geführt. Die historisch-kritische Beschäftigung mit dem Text ist eine notwendige, aber für die Glaubensgemeinschaft noch keine hinreichende Voraussetzung für ein theologisches oder gar ein religiöses Bibelverständnis (vgl. DV 12,4; 22).

Für die Diskussion vor und nach dem Konzil sind folgende Festlegungen des Konzils wichtig:

Schrift und Tradition (besonders DV 9)

Schrift und Tradition sind nicht zwei Quellen der Offenbarung, sondern es gibt nur die eine Quelle der Offenbarung, nämlich Jesus Christus, das Wort Gottes. Dabei ist durchaus ein Gefälle markiert. Nur von der Schrift wird eine eigentliche „Ist“-Definition gegeben. Von ihr wird gesagt: Sie „ist“ das schriftlich festgehaltene Sprechen (*locutio*) Gottes. Die Tradition wird dagegen nur funktional beschrieben. Sie vermittelt Gottes Wort („gibt es weiter“), ist es aber nicht. Die Schrift hat also einen produktiven Primat; die Überlieferung ist konservativ, zugeordnet der Bewahrung der Gott-Rede in der Schrift. In DV 21 heißt es, dass jede kirchliche Verkündigung sich wie die christliche Religion insgesamt an der Schrift orientieren müsse.

Offen blieb die katholisch diskutierte Frage, ob die Schrift die ganze Offenbarung enthält (Materialsuffizienz der Schrift) und die Tradition sie nur auslegt oder ob es einen Teil der Offenbarung gibt, der nicht in der Schrift, sondern nur in der Tradition zu finden ist. Der Satz (DV 9): „So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft“ gibt keine Antwort darauf. Er besagt nur, dass die Vergewisserung über den Inhalt der Offenbarung nicht in der Schrift allein, sondern auch in der Tradition (aber auch, das kann man getrost hinzufügen, in der Verkündigung oder im inneren Zeugnis des Geistes) geleistet wird. Der Ausgangspunkt der katholisch-theologischen Debatte im 20. Jahrhundert war ein Hinweis des Tübinger Theologen Josef R. Geiselman²¹, dass in den Vorverhandlungen des Konzils

21 Josef R. Geiselman: Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (QD 18), Freiburg 1962; Zur neuesten Kontroverse über die Heilige Schrift und die Tradition, in: ThQ 144 (1964) 31–68.

von Trient zu dem schließlich von diesem verabschiedeten Traditionsdekret, das sich gegen die protestantische „sola-scriptura“-Lehre wandte²², zunächst ein Textvorschlag eine Rolle spielte, der auf eine Bemerkung des Basilius aus dem Jahr 375 zurückging, demzufolge Schrift und Tradition in einen komplementären Zusammenhang stünden. Die Offenbarung sei teils (partim) in der Schrift, teils (partim) in der Tradition enthalten. Die Endredaktion habe dann ein einfaches „und (et)“ eingesetzt. Die sich daran anschließende Debatte um die „Suffizienz“ der Heiligen Schrift (Enthält die Schrift alle zum Heil notwendigen Glaubenswahrheiten oder gibt es darüber hinaus noch andere Wahrheiten, die ausschließlich in der Tradition überliefert wurden?) hat dann auf dem Vaticanum II zu keiner lehramtlichen Entscheidung (zum Thema der Zwei-Quellen-Theorie der Offenbarung oder zur Materialsuffizienz der Schrift) geführt. Bisher ist allerdings noch kein Beispiel für eine Offenbarungswahrheit „in sola traditione“ gezeigt worden. Auch die zuletzt promulgierten katholischen Dogmen zu Maria (1854 und 1950) und zum Papstamt (1870) versuchen eine Schriftbegründung. John Henry Newman spricht im 19. Jahrhundert von einer *doppelten* Suffizienz von Schrift und Tradition (und damit von einer Materialsuffizienz der Schrift)²³. Interessanterweise hat Gotthold Ephraim Lessing in seiner Kontroverse mit dem lutherischen Hauptpastor Goeze den Vorrang der kirchlichen Glaubensregel vor den Schriften des NT behauptet²⁴. Ökumenisch schwierig ist der Schlusssatz von DV 9: Beide (Schrift und Tradition) sollen „mit gleicher Liebe und Achtung“ (pari pietatis affectu ac reverentia) angenommen und verehrt werden. Das

22 DH 1501: „Das hochheilige ökumenische und allgemeine Konzil von Trient ..., erkennend, dass diese Wahrheit und Lehre (des Evangeliums Jesu Christi; Anm. W. K.) in geschriebenen Büchern *und* (Hervorhebung W.K.) ungeschriebenen Überlieferungen (in libris scriptis et sine scripto traditionibus) enthalten sind, die, von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst auf Diktat des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben, bis auf uns gekommen sind, folgt dem Beispiel der rechtgläubigen Väter und nimmt an und verehrt mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht (pari pietatis affectu ac reverentia) alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, da der eine Gott Urheber von beiden ist, sowie auch die Überlieferungen – sowohl die, welche zum Glauben, als auch die, welche zu den Sitten gehören – als entweder wörtlich von Christus oder vom Heiligen Geiste diktiert und in beständiger Folge in der Katholischen Kirche bewahrt.“

23 Günther Biemer: Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (ÜNT 4), Freiburg 1961; Die doppelte Suffizienz der Glaubensquellen und ihre Bedeutung nach Kardinal Newman, in: ThQ 140 (1960) 385–409.

24 Gotthold Ephraim Lessing, Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des H. Hauptpastors Goeze in Hamburg, in: Lessings Werke in sechs Bänden, Bd. 6, Leipzig o. J., 297f.

ist ein Zitat des Konzils von Trient. Der Satz markiert aber immer noch die katholisch-lutherische Differenz. Dass die Schrift „norma normans“ ist, sagen Katholiken und Lutheraner zusammen. Dass die Tradition (katholisch die Dogmen, lutherisch die Bekenntnisschriften wie die Confessio Augustana oder die Schmalkaldischen Artikel) eine „norma normata“ ist, wird ebenfalls nicht strittig sein. Aber dass Schrift und Tradition mit „gleicher“ Liebe und Achtung angenommen werden, wird kein Lutheraner sagen. Andererseits kann man bibelhermeneutisch auch zurückfragen: In welchem Sinn ist denn tatsächlich die Schrift „norma normans“? Sie ist Gott-Rede vom Wort Gottes in *menschlicher* Ausdrucksweise und muss deshalb jeweils in der Geschichte ausgelegt werden – wie übrigens die Festlegungen der Tradition auch.

Die Auslegung der Offenbarung (in Schrift und Tradition) (DV 10)

Die Bewahrung der Offenbarung (in Schrift und Tradition) ist die Sache des ganzen Gottesvolkes (nicht bloß der Hierarchie). Die Funktion der Gesamtkirche liegt wohl – nach DV 10 – in der Kraft der Beharrung („verharrt“, lateinisch: *perseverat*), also in einem konservativen Festhalten. John Henry Newman hat in dem Artikel („On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine“ 1859)²⁵ im 19. Jahrhundert darauf hingewiesen, dass in der Arianismuskrise des 4. Jahrhunderts weder das Lehramt der Bischöfe noch die Theologie (damals in der Regel in Personalunion) ein einhelliges Glaubenszeugnis abgelegt hat (es spielt nur zeitweiligen Aufschub der Funktionen der „*ecclesia docens*“), sondern das Gottesvolk insgesamt den Glauben durchgetragen hat (gegen die Bischöfe und Theologen, die mehrheitlich Arianer waren).

Der 2. Abschnitt beschreibt die Funktion des Lehramtes der Bischöfe. Ihm wird die (aktive) verbindliche Auslegung der Offenbarung – für die Gegenwart – vorbehalten. Allerdings steht dieses Lehramt *unter* dem Wort Gottes (es „dient“ ihm) und seine erste Aufgabe ist das „Hören“ (dann erst das Bewahren und schließlich das Auslegen).

25 John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, edited with an Introduction by John Coulson, London 1961, 75-101, besonders 75. 77. Internationale Theologische Kommission, *Sensus Fidei* und *Sensus Fidelium* im Leben der Kirche, 5. März 2014 (VapS 199), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, 23f (= Nr. 26), zitiert diese Feststellung und referiert in Anm. 17 die „vorsichtige(n) Vorbehalte“ Yves M.-J. Congar (*Jalons pour une Théologie du Laïcat*, Paris 1953, 395) gegenüber der Analyse Newmans.

Der letzte Abschnitt verbindet schließlich Tradition, Schrift und Lehramt in einem wechselseitigen hermeneutischen Funktionszusammenhang, der allerdings einige Fragen offen lässt. Natürlich ist die Schrift (konkret der Kanon) in einem Überlieferungsprozess entstanden und letztlich (bis in das 4. Jahrhundert) großkirchlich rezipiert worden. Natürlich ist weiter die Tradition immer nur mittels lehramtlicher Entscheidung (etwa in Konzilien) und als Auslegung der Schrift vorstellbar. Aber die Frage bleibt, wer in diesem Konzert jeweils konkret das Sagen hat. Schrift und Tradition sind Texte; das Lehramt wird von aktuell lebenden Menschen ausgeübt. Insgesamt kennt das Konzil allerdings folgende Bezeugungsinstanzen der Offenbarung²⁶: Nach 1) der Heiligen Schrift, „die die konstitutive apostolische Phase der Überlieferung bezeugt“, wird als Bezeugungsinstanz der „kontinuativen bzw. interpretativen Tradition“ 2) die Gesamtkirche genannt (DV 8). Das Zeugnis der Gesamtkirche ist unfehlbar, wenn sich der „übernatürliche Glaubenssinn des ganzen Volkes“ als „allgemeiner Konsens in Sachen des Glaubens und der Sitten“ äußert, denn „die Gesamtheit der Gläubigen ... kann im Glauben nicht irren“ (LG 12). Als dritte Bezeugungsinstanz nennt das Konzil 3) das kirchliche Lehramt, das sich als ordentliches Lehramt in der gleichsam alltäglichen Verkündigung und Lehre von Papst und Bischöfen und als außerordentliches Lehramt des Bischofskollegiums (auf einem Konzil) oder des Papstes bei einer förmlichen dogmatischen Definition artikuliert. „Alle drei Formen gelten als unfehlbar, wenn die Beteiligten eine Glaubens- oder Sittenlehre übereinstimmend als für alle verpflichtend vortragen (LG 25).“ Die 4) Kirchenväter werden ebenfalls als Fundort der Überlieferung angeführt (DV 8.23). Von einem Konsens der Theologen als Bezeugungsinstanz ist keine Rede. Als Bezeugungsinstanz wird auch 5) die „betende Kirche“ und ihr „Kult“ (also die Liturgie) genannt (DV 8; vgl. 23). Eher beiläufig wird auch 6) die Orthopraxis (konkret im Beispiel der „Heiligen“) zu den Bezeugungsinstanzen gerechnet (LG 50). In der mittelalterlichen Theologie wird das unter dem Stichwort der „sanior pars“ verhandelt. Die katholisch-lutherische Studie „Communio Sanctorum“ (2000; 2003) spricht von fünf Bezeugungsinstanzen der Offenbarung in der Kirche, von Heiliger Schrift, Überlieferung (Tradition), dem Zeugnis des ganzen Volkes Gottes, dem kirchlichen Amt (Lehramt)

26 Hermann Josef Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, 85–108, 97.

und der (wissenschaftlichen) Theologie²⁷. Wenn alle das Gleiche sagen, ist das eine sehr überzeugende Kircheinvision. Was passiert aber im Konfliktfall? Wer entscheidet²⁸?

Irrtumslosigkeit der Schrift (DV 11–13)

Das Wort Gottes, das in der Schrift fixiert ist, ist in Texten enthalten, die zwar göttlich inspiriert („unter Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet“), aber von Menschen geschrieben sind. Das Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993)²⁹ wehrt sich deshalb – im Sinne der Offenbarungskonstitution – gegen einen biblizistischen Fundamentalismus, dem „eine falsche Auffassung vom Absoluten“ zugrunde liege, „die Neigung, zu glauben, bei Gott als absolutem Wesen müsse auch jedes seiner Worte absolute Geltung haben, unabhängig von den Einflüssen der menschlichen Sprache“. Auf die katholisch-theologische Diskussionen zur Inspiration und die verschiedenen Modelle (Verbal-, Real- und Personalinspiration) kann hier nicht näher eingegangen werden³⁰. Die Schrift enthält „die Wahrheit“, „die Gott um unseres Heiles willen“ aufgezeichnet haben wollte (DV 11,2). In dieser Sicht ist es durchaus möglich, dass – bedingt durch die menschlichen Autoren und zeitgebundene Ansichten – die sprachliche Einkleidung dieser Wahrheit durch historische oder naturwissenschaftliche Ungenauigkeiten kontaminiert ist. Augustinus hat das so ausgedrückt³¹: „Der Herr wollte uns zu Christen machen, nicht zu Sternekundigen (mathematicos).“

Was ist der Beitrag der Offenbarungskonstitution zum Themenfeld Offenbarung/Glaube/Vernunft? Die Leistung von „Dei Verbum“ besteht nicht in einer zeitlos gültigen Synthese des Themenkomplexes. Joseph Ratzinger hat darauf hingewiesen, dass das Vaticanum II sein Vorgängerkonzil nicht nur

27 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn (2000) ²2003, 32–45 (= Nr. 42–71).

28 Karl Barth hat darauf hingewiesen, dass es auch evangelisch ein „Lehramt“ gebe, etwa Martin Luther selbst; später seien dies die Professoren gewesen.

29 Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VApS 115), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, 13.

30 Vgl. Kern – Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, 58–67; Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg ³1998, 60–62.

31 CSEL 25, 812.

repetieren, sondern nach vorne hin interpretieren wollte³². Die Offenbarungskonstitution des Vaticanum II hat also die theologische Reflexion wieder neu eröffnet. Die Stichworte, anhand derer die Reflexion heute betrieben wird, sind die christliche Einschätzung der jüdischen Religion (einschließlich ihrer Heiligen Schriften)³³, die Theologie der Religionen³⁴, die Pluralismushypothese in der Theologie der Religionen³⁵ und die allgemeine und besondere bzw. „amtliche“ Heilsgeschichte³⁶.

9.2. Der Fundamentalismus als unzulässiger Ausweg

Was ist „Fundamentalismus“? Gegenwärtig scheint ein allgemeiner Fundamentalismusverdacht und in der inflationären Verwendung des Begriffs eine gewisse Sprachverwirrung zu herrschen. Man spricht von religiösen Fundamentalisten im Islam, im Christentum, selbst im „Hinduismus“, man redet von orthodox-fundamentalistischen (Alt-)Kommunisten,

32 Joseph Ratzinger, Kommentar zu „Dei Verbum“: LThK² 13, 505.

33 Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApS 151), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskommission, Bonn 2001. Grundlegend ist NA 4. Eine Markierung von Paulus her: Wolfgang Klausnitzer, An der Quelle? Die Darstellung des Verhältnisses von Israel und Kirche in der Erklärung „Nostra Aetate“ im Vergleich mit der jüdischen Selbstreflexion des Paulus, in: Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise (Würzburger Theologie 5), hrsg. v. Dominik Burkard – Erich Garhammer, Würzburg 2011, 141–190.

34 Heinz Robert Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“ (QD 22), Freiburg 1964; Horst Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977; kritisch: Max Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ThQ 166 (1986) 164–184.

35 Die Pluralismushypothese nimmt ihren Ausgangspunkt bei der theologischen Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes und relativiert deshalb u. a. das christologische Dogma: Horst Bürkle, Die Theologie der Religionen und die Christologie, in: MThZ 41 (1990) 3–19. Vgl. John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996; Perry Schmidt-Leukel: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Frankfurt 1997; Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005 (befürwortend); Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 16), hrsg. v. Raymund Schwager, Freiburg 1996; Gerhard Gäde, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998 (kritisch).

36 Dazu immer noch: Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte (Anm. 12); auch: Kurt Koch, Heilsgeschichte III. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 4, 1341–1343.

von grünen Fundamentalisten (im Gegensatz zu den „Realos“), von fundamentalistischen Hardlinern im Arbeitgeberverband oder bei den Gewerkschaften, sogar von der Restgruppe der liberalen Fundamentalisten in der „F.D.P.“. Was auch immer mit diesen Begriffen positiv oder negativ gemeint sein soll, Grundsatztreue und Prinzipienfestigkeit oder Scheuklappenmentalität und starrsinnige Inflexibilität, im religiös-theologischen Sprachgebrauch hat „Fundamentalismus“ eine fest umrissene Bedeutung³⁷.

9.2.1. Herkunftsgeschichte

„Fundamentalismus“ ist ein Phänomen der Neuzeit und der Moderne³⁸. Man kann ihn geradezu definieren als die moderne Infragestellung der Moderne.

Mit dieser Beschreibung stellt sich natürlich sofort die Frage, was denn jetzt die „Moderne“ sei? In der Literatur wird unterschieden zwischen der Neuzeit (als einer geschichtlichen Epoche) und der Moderne (als einer Geisteshaltung, die gerade in der Neuzeit begegnet). „Moderne“ meint die bewusste Wahrnehmung der „Veränderlichkeit aller Dinge“, den „Geist der ewigen Revision“ (Jacob Burckhardt)³⁹. Wann beginnt diese Moderne? Die Historiker und Soziologen sind sich da nicht einig. Immer wieder werden vier Vorschläge diskutiert:

37 Klemens Deinzer, Sicherheit um jeden Preis. Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theologischer Ethik, St. Ottilien 1990; Eindeutige Antworten. Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft (theologische trends 1), hrsg. v. Jozef Niewiadomski, Thaur 1989; Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, hrsg. v. Thomas Meyer, Frankfurt 1989; „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche, hrsg. v. Wolfgang Beinert, Regensburg 1991; Stephan Pfürtner, Fundamentalismus, Freiburg 1991; Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, hrsg. v. Hermann Kochanek, Freiburg 1991. Weiter: Themenheft 2 Conc 28 (1992); Johannes Singer, Fundamentalismus und katholische Weite, in: ThPQ 138 (1990) 203–213; Wolfgang Beinert, Das entscheidende Jein. Über Ursachen und Grundlagen des Fundamentalismus der Gegenwart, in: Renovatio 51 (1995) 43–57.

38 Wolfgang Palaver, Amerikanischer Fundamentalismus: Zur Problematik der Vermischung von Religion und Politik, in: Eindeutige Antworten? (Anm. 37), 41–62.

39 Dazu: Kehl, Die Kirche (Anm. 23; Kap. 1), 167–210, unter Bezugnahme auf die Arbeiten von Franz Xaver Kaufmann und Karl Gabriel.

Max Weber sieht (in Übereinstimmung mit Karl Marx) die Heraufkunft des Kapitalismus, den er in eine Kausalbeziehung zum Calvinismus brachte, als den Auslöser der Moderne⁴⁰.

Jacob Burckhardt hat die These aufgestellt, der Individualismus, wie er im Kontext der Kultur der Renaissance (im 14. Jahrhundert) entstehe, habe wiederum den Geist der Moderne heraufgeführt⁴¹. Diese These ist immer noch lebendig, obwohl sie von vielen Mediävisten bestritten wird.

Eine einflussreiche Strömung in der mediävistischen Geschichtsschreibung datiert die Entstehung des Geistes der Moderne auf das 12. und 13. Jahrhundert, als das Christentum in die bewusste Konfrontation zu anderen Kulturkreisen und besonders zum Islam gerät (Kreuzzüge). Die Wiederentdeckung des Aristoteles durch die Vermittlung des Islam und die Entstehung der Universitäten verstärken nach dieser Sicht diesen Trend⁴².

Die vorherrschende Richtung in der Philosophiegeschichte diagnostiziert die Geburt der Moderne in der neuzeitlichen „Wende zum Subjekt“, wie sie sich bei René Descartes findet und bei Immanuel Kant und in der Aufklärungsphilosophie systematisiert wird.

Der Geist der „Moderne“ meint also eine Betonung des Individuums und seiner Freiheits- und Vernunftsrechte, damit eine Pluralisierung der Kultur und der Gesellschaft (es gibt verschiedene, nebeneinander bestehende Subkulturen und Teilgesellschaften, die nicht mehr von einem gemeinsamen, unhinterfragten Wertehorizont umfasst sind), und deshalb ein Plädoyer für Offenheit und Vorläufigkeit und die Möglichkeit von Wandel und Wechsel.

40 Max Weber, Die protestantische Ethik. I. Eine Aufsatzsammlung, (Tübingen 1920) Taschenbuchausgabe: Hamburg 1973, 344–348.

41 Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, (Basel 1860; Neudruck: Köln 1956) Taschenbuchausgabe: Stuttgart 1958, 121–157.

42 Jacques Le Goff, Die Intellektuellen im Mittelalter, (Stuttgart 1986) Taschenbuchausgabe: München 1993. Der erste „moderne Intellektuelle“ ist für ihn Petrus Abaelardus (ebd., 41–50).

Zur Entstehung des Fundamentalismus (als Reaktion auf die Moderne) kam es im protestantischen Kulturbereich Nordamerikas. In der Mitte des 19. Jahrhunderts geriet die dortige weiße Wohnbevölkerung, die bis dato recht homogen war (WASP: „White Anglo-Saxon Protestant“), durch massive Einwanderungswellen aus Süd- und Osteuropa, durch die zunehmende Industrialisierung und Urbanisierung, und durch den Siegeszug der Naturwissenschaften in eine grundlegende Identitätskrise. In der Auseinandersetzung mit dem Buch von Charles Darwin „On the Origin of Species“ (1859)⁴³ wird der Konflikt ausgetragen. Es galt einen Damm zu bauen gegen die Infragestellung durch die Moderne. Dieser Damm konnte für Christen, die aus der Tradition der Reformation stammen, nur die Schrift sein. 1895 formulierte die protestantische „Niagara Bible Conference“ die für sie fünf zentralen Punkte ihres Glaubens. Das sind die fünf unaufgebbaren „Fundamentaldogmen“ (essentials):

1) die Irrtumslosigkeit der Schrift, 2) die Gottheit Jesu Christi, 3) seine jungfräuliche Geburt, 4) sein stellvertretender Sühnetod, 5) seine leibliche Auferstehung und seine leibliche Wiederkunft⁴⁴. Diese „essentials“ gelte es durchzusetzen. Diese Durchsetzung sei nur dann möglich, wenn alle Lehren der gesamten Schrift als verbalinspiert anerkannt werden. Das publizistische Organ dieser Kampagne war die theologische Schriftenreihe „The Fundamentals“, die von 1910 bis 1915 in zwölf Bänden erschien (mit dem Untertitel „A Testimony of the Truth“)⁴⁵. 1919 wurde die „World’s Christian Fundamental Association“ gegründet – und seit 1920 nennen die Anhänger dieser Thesen selber ihre Position „Fundamentalismus“. 1925 gab es in Dayton (im Staat Tennessee) den berühmt-berüchtigten „Affenprozess“ (Monkey Trial), in dem auf Betreiben der Fundamentalisten ein Biologielehrer verurteilt wurde, der für die Evolutionslehre Darwin eintrat⁴⁶.

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ging der amerikanische Fundamentalismus auch in die politische Offensive. Aus dieser Denkwelt stammt der oft zitierte Satz des damaligen US-amerikanischen Präsidenten Ronald

43 Charles Darwin, *On the Origin of Species by means of Natural Selection. Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, (London 1859) Neudruck: Brüssel 1969; deutsch: über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein, Darmstadt 1992.

44 Stewart Grant Cole, *History of Fundamentalism*, Westport 1976, 34.

45 Ebd., 62.

46 Ebd., 308f.

Reagan, die damalige Sowjetunion sei das „Reich des Bösen“. Heute ist der protestantische Fundamentalismus durch drei Überzeugungen gekennzeichnet: 1) Irrtumslosigkeit der Schrift, 2) Ablehnung der modernen Theologie, besonders der historisch-kritischen Methode, und 3) die Auffassung, man sei allein das wahre Christentum und alle anderen Formen des Christentums, insbesondere die sogenannte „liberale“ Variante, seien überhaupt kein Christentum. Dieser Fundamentalismus ist deshalb in seinem Wesen anti-ökumenisch und gegen jede Form eines Dialogs der Religionen. Besonders wird bekämpft das sogenannte „soziale Evangelium“ (Social Gospel). Eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse sei nicht die Aufgabe des Christentums, sondern der Versuch der Selbsterlösung. Alle Erlösung müsse ganz von Christus kommen – und zwar mit seiner Wiederkunft. Deswegen wird auch der Sozialstaat abgelehnt.

Wie stellt sich der Fundamentalismus im katholischen Bereich dar⁴⁷? Die katholische Reaktion auf die Moderne waren zunächst im 19. Jahrhundert der Integralismus und Traditionalismus in Frankreich, der Syllabus (1864)⁴⁸ von Papst Pius IX. und die antimodernistische Abwehr zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Allerdings gab es einen Unterschied der Kirchen. Das „Fundament“ ist im katholischen Bereich nicht die nichthinterfragbare Autorität der Bibel, sondern die letztgültige und absolute Autorität des Papstes. Die Bewegung des extremen (Neo-)Ultramontanismus hatte tatsächlich versucht, den Papst als diese absolute Autorität in allen Lebensfragen hinzustellen. Das (Doppel-) Dogma vom 18. Juni 1870 hat diese Position nicht übernommen. Der Papst ist letzte Lehrautorität („unfehlbar“) nur in ganz wenigen genau beschriebenen Situationen und Fällen. Allerdings gab es im Gefolge des Vaticanum I und mehr noch des Vaticanum II Bestrebungen, das Autoritätsprinzip des katholischen Fundamentalismus („Lehramtliche und besonders päpstliche Texte der Vergangenheit sind die letzte und auch von niemandem mehr aufzuhebende Autorität in allen Fragen“) gleichsam durch die Hintertür wieder einzuführen, unter Umständen sogar in offener Kontestation zu einem aktuellen Papst. Erzbischof Marcel Lefebvre hat sich z.B. auf die einheitliche Lehre der Päpste vor dem Vaticanum II und vor Paul VI. berufen, wobei er allerdings nur die Zeit vom 16. Jahrhundert (Pius V.) bis zum 20. Jahrhundert

47 Wolfgang Beinert, Der „katholische“ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche, in: „Katholischer“ Fundamentalismus (Anm. 37), 52–89.

48 (DH 2901-2980).

(Pius XII.)in den Blick genommen hatte⁴⁹. Hans Urs von Balthasar hat ihm und anderen vergleichbaren katholischen Gruppen deshalb einen eingeschränkten Traditionsbegriff vorgeworfen⁵⁰.

9.2.2. Das Problem des Fundamentalismus

In einem Artikel von 1995 hat Wolfgang Beinert jeden Fundamentalismus und insbesondere den christlichen eine Ideologie genannt⁵¹. Ideologie ist, kurz gesagt, die Verabsolutierung eines Teilaspektes oder einer Teilwahrheit. Insofern ist die Ideologie der Häresie verwandt, die genau dasselbe im Glauben praktiziert. Das heißt: Der Fundamentalist lässt nur seine Meinung gelten und erkennt anderen Modellen der Wirklichkeitsdeutung keine Legitimität zu. Beinert exerziert das durch am Beispiel des christlichen und konkret des katholischen Glaubens: Christ/Christin ist einer/eine nur dann, wenn er/sie die christliche Lehre als verbindlich anerkennt, also wenn er/sie glaubt. Die christliche Lehre tritt dem Menschen nach Auffassung von Kapitel 1 der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ in einer konkreten Person gegenüber, in Jesus Christus. Sie ist enthalten in der fixierten Form der Schrift und in der situativen (aber dann jedes Mal wieder neu fixierten) Form der Tradition. Daraus entsteht das Problem des Fundamentalismus. Diese Lehre muss zu allen Seiten dieselbe sein (Identität der Lehre), denn Gott hat in Jesus Christus definitiv gesprochen. Andererseits muss diese Botschaft aber auch bei den Menschen ankommen, die in den Jahrhunderten nach dem Offenbarungsträger leben (Plausibilität der Lehre). Im Verhältnis von Identität und Plausibilität bestehen nach Beinert vier Möglichkeiten der Gewichtung:

Entscheidend ist die heutige Plausibilität oder Relevanz. „Unsere Botschaft muß ‚ankommen‘.“ Die (diachrone) Identität fällt demgegenüber nicht ins Gewicht. Wichtig ist nur, dass die Botschaft ins Lebensgefühl der heutigen Zeit passt. Dies ist die Position des sogenannten Modernismus, so wie er vom Lehramt zu Anfang des 20. Jahrhunderts dargestellt wird (wohlgemerkt: d.h. nicht unbedingt so, wie seine „Vertreter“ sich selber verstehen).

49 Rudolf Pacik, Verrat am katholischen Glauben? Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, in: Eindeutige Antworten? (Anm. 37), 17–40.

50 Hans Urs von Balthasar, Integralismus heute, in: „Katholischer“ Fundamentalismus (Anm. 37), 166–175, 171–173.

51 Vgl. zum Folgenden: Beinert, Das entschiedene Jein (Anm. 37).

Die Entscheidung im Zweifelsfall geschieht für die Relevanz. Es ist klar, dass die Botschaft bewahrt und identisch durchgehalten werden muss. Wenn aber ein Bestandteil der Lehre partout nicht mehr vermittelbar ist, wenn also eine traditionelle Lehre in keiner Weise dem Zeitgefühl entspricht (Stichwort: „Hölle“), dann ist diese Lehre auszuscheiden oder wenigstens für heute als irrelevant zu erklären. Beinert nennt diese Position „Progressismus“.

Im Konfliktfall ist das Tradierte zu bewahren. Natürlich ist die gemeinte Sache jeweils neu zu übersetzen. Es ist allerdings bei der Übersetzung darauf zu achten, dass die Treue zur Sache nicht aufgegeben wird. Sollte sich in einer konkreten Situation herausstellen, dass tatsächlich ein Bestandteil der bisherigen Lehre nicht (mehr) vermittelbar ist, dann gilt im Konfliktfall die Treue zur bisherigen Tradition, auch unter Beibehaltung des traditionellen Wortlauts. Beinert bezeichnet diese von ihm so beschriebene Position als „Konservatismus“.

Entscheidend ist die durchgehaltene Identität. Gottes Wahrheit ist nicht zu trennen von der Form, die sie einmal angenommen hat. Rüttelt man an dieser Form, dann stürzt auch die Botschaft in sich zusammen. Das ist für Beinert die Aussage des Fundamentalismus.

An diesem zunächst heuristischen Raster Beinerts sind sicher Modifikationen anzubringen. Eine sehr gewichtige ist z.B. die Unterscheidung von zentralen und sekundären Glaubenswahrheiten. Die vom Vaticanum II angeführte Formel der „Hierarchie der Wahrheiten“ impliziert nicht nur die Übersetzungsproblematik traditioneller Lehraussagen in eine heutige Sprache, sondern die stets neu sich stellende Aufgabe der Traditionskritik im Sinne einer Zentrierung der christlichen Glaubensaussagen auf das Heilsgeschehen in Jesus Christus. Auf dieses Problem der in der Modernismuskrise schon diskutierten Vermittlung von göttlich gestifteter und deswegen bleibender Wahrheit und notwendiger menschlich-geschichtlicher und deswegen

überholbarer Artikulation dieser Wahrheit macht ein anderer Versuch einer Kategorisierung aufmerksam, der von Joseph Ratzinger⁵² und Walter Kasper⁵³ stammt.

Die Position des „Archäologismus“⁵⁴ erklärt, eine frühere oder auch die früheste Gestalt des Glaubens oder der Kirche sei die heute einzig maßgebliche. Der „Archäologismus“ operiert mit einem Verfalls- bzw. Ursprünglichkeitsschema, das meint, das jeweils zeitlich Frühere sei deswegen schon das sachlich Ursprünglichere. Im 19. Jahrhundert war dies im katholischen Denken die Haltung des „theologischen Klassizismus“, wie ihn etwa ein Johann Josef Ignaz von Döllinger vertrat⁵⁵. Für Ratzinger ist der „Archäologismus“ der Versuch, die „Tradition an irgendeinem Punkt abschließen ... zu wollen“⁵⁶.

Die Auffassung des „Enthusiasmus“ besagt, die heutige zeitgenössische Gestalt der Lehre und der Kirche sei die von Gott gewollte. Der Ausdruck „Enthusiasmus“ begegnet schon bei Luther, der in diesem Sinn die Papstkirche und die „Schwärmer“ beschrieben hat. Der „Enthusiasmus“ bedient sich eines Evolutions- bzw. Entwicklungsschemas, das die Glaubens- und Dogmengeschichte als organische Entwicklung aus einem anfänglichen Keim interpretiert und die zuletzt erreichte Gestalt verabsolutiert. Das jetzt kirchlich-dogmatische Existierende ist geradezu das christliche Non-plus-Ultra oder zumindest der augenblicklich erreichbare Höchstzustand des Christentums. Im 19. Jahrhundert gibt es in der katholischen Tübinger Schule bei verschiedenen Autoren Äußerungen, die eine solche (an Hegel erinnernde oder von ihm beeinflusste) Haltung belegen. Während der „Archäologismus“ die bleibende Gegenwart des Geistes Christi in der Kirche nicht ernst nimmt, ignoriert der „Enthusiasmus“ die immanente Geschichtlichkeit der Kirche.

52 Joseph Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (VAFLNW.G 139), Köln 1966.

53 Walter Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, in: *ThQ* 155 (1975) 198–215, 213.

54 Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 105.

55 Peter Stockmeier, *Die alte Kirche – Leitbild der Erneuerung*, in: *ThQ* 146 (1966) 385–408.

56 Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 105.

Während der „Archäologismus“ die bleibende Gegenwart des Geistes Christi in der Kirche nicht ernst nimmt, ignoriert der „Enthusiasmus“ die immanente Geschichtlichkeit bzw. die grundlegende und kritisch-normierende Ursprungsverwiesenheit der Kirche.

Joseph Ratzinger hat die beiden „Fehlwege“ (vielleicht etwas plakativ) am Beispiel der „Erneuerungs-idee der Pharisäer und der Qumran-Gruppe“ und des „Missverständnisses“ der Sadduzäer erläutert⁵⁷. Für Pharisäer und Qumran-Leute, die vielleicht eine Affinität zu den Essenern haben, gelte⁵⁸: „Jede Aufweichung vom Weltlichen her wird strikt zurückgewiesen bis hin zur Radikallösung der Qumran-Gruppe, die aus der Welt auszieht und sich ihre eigene Sonderwelt erbaut. Das überkommene geistliche Erbe wird mit größter Strenge und mit radikalem Ernst aufgenommen bis hin zur absoluten Buchstaben-treue der Pharisäer, die von den Essenern eher noch überboten wurde. ... Es geht zu guter Letzt gar nicht mehr um den Geist, sondern um den selbstgenügsam gewordenen Buchstaben; geistliche Erneuerung aber kann nicht von dem Buchstaben oder der Buchstäblichkeit eines Systems her kommen, sondern sie muss geistig, vom Sinn her und nicht von seinen Äußerungen her geschehen. Das bloße Festhalten aller Positionen, die einmal errungen waren, rettet und erneuert nicht, weil der Glaube etwas anderes ist als eine Summe von Frömmigkeitsübungen. Nicht darauf, dass viel geschieht, kommt es an, sondern darauf, dass die Wahrheit in Wahrhaftigkeit geschieht, denn Wahrheit ohne Wahrhaftigkeit hat ihre Seele verlassen und ist auch Glaube unwirksam geworden. Der Glaube ist keine Frage der Quantität, ausgehnter Übungen und Verrichtungen, weswegen man ihn nicht dadurch erneuern kann, dass man neue Andachten den alten zufügt, und ihm nicht dadurch schaden kann, dass man die Quantität der Übungen vermindert.“ Die entgegengesetzte Position, die er den Sadduzäern zuschreibt, zeichnet er so⁵⁹: „Es ist das liberalistische Missverständnis, das den Glauben dadurch der Welt anzunähern versucht, dass es alles aus ihm herausnimmt, was der Welt nicht gefallen mag. Hier wird zwar die Ummauerung des Christlichen, die es hindert, in der Welt zu wirken, entschieden abgerissen, aber der Glaube dient nicht mehr der Welt als Sauerteig, sondern er wird selbst in Welt umgewandelt

57 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche?, in: ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, Zweiter Teilband (Gesammelte Schriften 8/2), Freiburg 2010, 1186-1202, 1196-1202.

58 Ebd., 1196f.

59 Ebd., 1200f.

und dadurch nicht interessanter oder wirksamer, sondern vollends überflüssig. Man kann wohl nicht leugnen, dass es derlei heutzutage in großem Umfang gibt. Es gibt eine Form von antitheologischer Theologie, in der die große Sache der Hermeneutik verkehrt wird zu einer Methode, das Ganze der christlichen Botschaft in Worte ohne Inhalt umzudeuten und zu beweisen, dass sie ungefähr das Gegenteil dessen meinen, was normalerweise ihr Sinn sein müsste. Der Inhalt solcher Theologie besteht im Grunde nur noch darin, den Menschen zu erklären, dass alles eigentlich gar nicht so gemeint war, wie es gemeint ist; dass alles im Grunde nichts bedeutet; dass aus dem Ganzen, das zuerst so aufregend und Glauben erfordern erschien, sich, wenn man nur die rechte Hermeneutik anwendet, ganz plausible und harmlose Existenzialien herausziehen lassen, über die sich doch eigentlich niemand ärgern kann, weil sie so allgemein sind, dass man sie für Banalitäten hielte, wenn sie nicht mit einem solchen Aufwand an Gelehrsamkeit aus Texten herausgeholt würden, die für den schlichten Verstand durchaus anderes bedeuten. Ich bin nicht nur überzeugt, dass man mit solchem Machwerk keine Katze hinter dem Ofen hervorholt (will sagen: keinen Menschen zum Christentum führt), sondern bin auch der Ansicht, dass man, wenn man schon zu solchen Meinungen kommt, besser tun würde, die Flagge zu streichen, zu bekennen, dass man dem Christentum keinen Sinn mehr abgewinnt und daher auf die Umständlichkeit verzichtet, aus historischen Texten Existenzialien herauszuholen, die leichter ohne sie zu haben sind.“ Über die historische Berechtigung, diese Auffassungen jüdischen Religionsgruppen zur Zeit Jesu und überdies in der konkreten Zuordnung zuzuschreiben, kann man sicherlich diskutieren. Dass die beschriebenen Haltungen allerdings durchaus Extreme des Umgangs mit den im biblischen Kanon festgehaltenen Glaubensinhalten charakterisieren, lässt sich jedoch, denke ich, nicht bestreiten.

In Aufnahme von Gedanken Ratzingers⁶⁰ plädiert Walter Kasper deshalb für ein „typologisch-sakramentales“ Verständnis der Tradition⁶¹. Sie entspricht dem im Vergleich zu „Dei Filius“ wieder neu zum Ausdruck gekommenen Offenbarungsverständnis von „Dei Verbum“⁶². Das „Wort“ (bzw. der „Logos“) Gottes hat sich in dieser Sicht auf vielfache Weise und schließlich in der Fülle im Menschen Jesus von Nazaret verleiht. Analog hat sich die im Christentum ausgedrückte Wahrheit Gottes in einer sprachlichen Gestalt an konkreten Punkten in der Geschichte manifestiert, z.B. in der Heiligen Schrift oder in bestimmten Dogmen. Deswegen sind diese Artikulationen der Wahrheit bzw. des Wortes Gottes bleibender Bestandteil unseres heutigen Glaubens und üben auch eine kritische Funktion an ihm aus, wobei die damit gegebene Aufgabe der Theologie und des Lehramtes darin besteht, diese Versprachlichungen und den in ihnen ausgedrückten Sinn immer wieder auf die zentrierende Mitte des Christusgeschehens, nämlich die Person Jesus

60 Zu Ratzingers/Benedikts XVI. Reformverständnis: Ralph Weimann, Hermeneutik der Reform als Erneuerung in Kontinuität, in: Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.4 (2011) 59-82, 78: „Papst Benedikt XVI. beschreibt die Hermeneutik der Reform als eine Erneuerung in der Kontinuität ... und diese Kontinuität bezieht sich auf den Glauben der Kirche.“ Er verweist (ebd., 79f) auf einen Beitrag Ratzingers von 1973 (Joseph Ratzinger, Die Dimensionen des Problems. These I-VIII. Kommentar v. dems., in: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus [SlgHor.NF 7], hrsg. v. Internationale Theologenkommission, Freiburg 1973, 34), in dem dieser zeigen will, „dass Geschichte nicht in diskontinuierlichen Sprüngen verläuft, die ein Verständnis des Früheren überhaupt nicht zulassen oder mindestens Identifikation mit dem Damaligen ausschließen und nur noch einer antiquarischen Neugier ihre Gegenstände liefern. Andererseits ist damit aber auch eine rein systematische, geschichtslose Identität abgewiesen, für die es nur ein System unveränderlich fixierter Erkenntnisse gibt, die sich höchstens vermehren können, aber im Übrigen gänzlich außerhalb der Geschichte stehen. Die Einheit ist vielmehr diejenige eines in Erfahrung voranschreitenden Subjekts, in dem der reale Pluralismus der Geschichte in der Einheit einer einzigen Memoria zusammengehalten ist.“

61 Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip (Anm. 52), 213. In eine ähnliche Richtung argumentiert (in Aufnahme von Gedanken John Henry Newmans) Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Fels der Überlieferung und Senfkorn des Neuen. Von der Spannung im Selbstbewusstsein der Kirche, in: TS 66 (2011) 263-273. Sie zitiert zu Beginn (ebd., 263) Ida Friederike Görres, Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien (Kriterien 90), (Frankfurt 1950) Neuausgabe: Einsiedeln 1994, 60: „Die Geschichtlichkeit der Kirche bedeutet auch nach *innen* Gefahr und Versuchung – die große, folgenschwere Versuchung, über dem ‚Felscharakter‘ ihre andere Seite, die ‚Saat‘, das ‚Senfkorn‘ zu vergessen.“ Das Zitat geht weiter (ebd., 60f): „Das bedeutet, dass Gläubige nur allzu leicht Stunden der Krise, der Wandlung, des gebotenen Abschieds von Altgewohntem, des befohlenen Sprunges ins Ungewisse übersehen oder ableugnen und sich dem Wagnis verweigern.“

62 Zum Zusammenhang von Offenbarungsverständnis und Fundamentalismus: Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (QD 129), hrsg. v. Jürgen Werbick, Freiburg 1991.

Christus, zu beziehen. Aus diesem Grund sieht Paulus die Aufgabe seiner Missionspredigt in der Christusverkündigung (1Kor 1,23). Aber der Prozess der je neuen Aneignung und damit Verleiblichung der Botschaft Jesu und damit der Geschichte des Christentums geht weiter – und endet nicht, so das Missverständnis des Fundamentalismus, in einer bestimmten Geschichtsepoche – und jeder Geschichtszeit, jeder Kultur und jeder Generation ist die Aufgabe gestellt, im Blick auf die vorausgehende Geschichte zu einem vertieften und besseren Verständnis der Offenbarung in Jesus Christus zu gelangen (DV 5).

Der „Archäologismus“ als eine Form des Fundamentalismus ist der Versuch, die Geschichte quasi anzuhalten oder jedenfalls ein für allemal zu fixieren, etwa in der Theologie des Paulus, in der „sola scriptura“, in den drei ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte vor der sogenannten „Konstantinischen Wende“, in den ersten vier (im „consensus quinquesaecularis“), sieben oder acht ökumenischen Konzilien oder in der festgelegten Gestalt einer „tridentinischen“ Liturgie. Dann aber wird das Christentum zu einer Religion des Buches – wie der Islam – oder einer antiquarisch-klassizistischen Religion. Der „Enthusiasmus“ ist der Anspruch, traditionslos (oder mit einer traditionslosen Vernunft)⁶³ – etwa exemplifiziert in dem Streben eines Hermann Samuel Reimarus, den historischen Jesus im Widerspruch zur kirchlich-dogmatischen Tradition (aber nicht *durch* das Dogma, sondern *gegen* dieses) zu suchen⁶⁴ – in einem unmittelbaren Zugang zu Gott oder zum Heiligen Geist (oder gar zur menschlichen Vernunft als der höchsten Autorität) zwar in Verantwortung gegenüber dem zeitgenössischen Denken und dem gegenwärtigen Menschen, aber ohne Rücksicht gegenüber der diachronen Geschichte des Christentums den christlichen Glauben darzustellen. Dann steht das Christentum aber in der Gefahr, nicht mehr eine Religion zu sein, deren Wesenskonstitutivum darin liegt, dass der Mensch „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner) ist, sondern zur aufgeklärten und selbstgebastelten Philosophie zu werden – wie es übrigens Hegel der Philosophie vorgebracht hat. Das Christentum ist nach seinem eigenen Verständnis (jedenfalls in seiner „katholischen“ Form, wie sie in „Dei Verbum“ artikuliert ist) die *Nachfolge* der historischen Person Jesus von Nazaret, der als Irdischer zentrale

63 Vgl. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 105.

64 Ebd., 96.

Normen gesetzt hat (= das Leben Jesu), aber als Auferstandener auch heute noch in einer geschichtlich prägenden Weise wirkt (= der Geist Christi) – und beides in Identität.

Es geht also um eine Vermittlung des Ursprungsgeschehens in der Person, im Handeln und in den Worten des irdischen Jesus von Nazaret mit der heutigen christlichen Glaubenssituation, in der der auferstandene Herr durch seinen Geist in und an der Kirche handelt. *Ein* Indiz, dass diese Vermittlung gelingt, war in der Geschichte das Vorhandensein einer gewissen moralischen Einmütigkeit bzw. eines Konsenses der aktuell lebenden Christen und Christinnen. Das galt zumindest für Konzilsentscheidungen.⁶⁵ „Der Gesamtheit der Gläubigen ist verheißen, dass sie durch den Beistand des Heiligen Geistes in der Wahrheit bleibt.“⁶⁶ Die katholische Tradition verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff des „Glaubenssinnes der Gläubigen“ (*sensus fidelium* oder *sensus fidei*), der sich in einer allgemeinen Übereinstimmung (*universalis consensus*) artikuliert (LG 12). Die lutherische Tradition spricht vom „*magnus consensus*“, der im Bekenntnis gegeben (CA 1) und für gemeinsame Lehrentscheidungen (unter Mitwirkung des Amtes und der Laien) notwendig sei. Allerdings gibt es einen Vorbehalt: „Die allgemeine Übereinstimmung im Glaubenssinn kann nicht einfach statistisch – wie eine Mehrheitsentscheidung – festgestellt werden. Sie zeigt sich in einem Leben, das in der Gesamtheit seiner Formen und Äußerungen die innere Verbundenheit mit Christus bezeugt und ihn dadurch bekannt macht (vgl. Joh 17,24-26; 1Joh 5,20).“⁶⁷

65 Klaus Schatz, *Vaticanum I 1869-1870*, Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn 1994, 302f: „In der fehlenden Unanimität liegen nun die Probleme des 1. Vatikanums. Gewiss lässt sich die Lehre von der moralischen Unanimität als unbedingte Voraussetzung für die Rechtsgültigkeit eines Glaubensdekretes anhand der Konziliengeschichte nicht halten. Andererseits kann nicht geleugnet werden, dass der Konsens (und nicht die Majorität) in der Tradition durchgängig als die eigentliche gemeine und geistgewirkte Form konziliarer Entscheidung gilt. Meist haben ökumenische Konzilien sehr intensiv um die Erreichung der moralischen Unanimität gerungen, auch (wie in Trient) um den Preis des Verzichts auf wichtige Entscheidungen, die die Mehrheit für höchst opportun, ja notwendig hielt. Wo offensichtlich Majorisierung geschah und der einseitige Sieg einer Richtung errungen wurde, wie z.B. in Ephesos (431) und Konstantinopel II (553) ergaben sich aus dieser Entscheidung schwerste Probleme und Spaltungen; die dort getroffenen Lehrentscheidungen waren zwar nicht falsch, erwiesen sich aber in erhöhtem Maße als einseitig und ergänzungsbedürftig und mussten später in einen vollständigeren und ausgewogeneren Gesamtkontext aufgearbeitet werden“.

66 *Communio Sanctorum* (Anm.), 37 (= Nr. 57), unter Verweis auf LG 12 und 37.

67 Ebd., 38 (= Nr. 60).

Wenn zeitgenössischen Umfragen und Statistiken zu glauben ist, sind klassische christliche Glaubensartikel wie die Personalität Gottes, die Gottessohnschaft Jesu, die leibliche Auferstehung der Toten oder die Jungfrauengeburt Jesu durch Maria heute und unter Christen und Christinnen (und Katholiken) nicht unbedingt in der überwiegenden Mehrheit konsensfähig. Auf diesen Punkt, dass in bestimmten „dunklen“ Zeiten der Christentumsgeschichte unter Umständen auch eine Mehrheit in die Irre gehen könne und deshalb ein Zeugendienst auch eines Einzelnen gefordert sei, hat eben Joseph Ratzinger (und vor ihm schon John Henry Newman) hingewiesen⁶⁸. Die Ordenstradition des Mittelalters kannte die „sanior pars“, die die Wahrheit auf ihrer Seite habe, da sie durch Alter, Kompetenz in der Theologie (einschließlich der Kenntnis der Ordensregeln) und ein überzeugendes christliches Lebenszeugnis der einzelnen Repräsentanten ausgezeichnet sei.

Der Franziskaner Wilhelm von Ockham hat in seinem „Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate“ (1333/1338)⁶⁹ im Mittelalter spekulativ sogar die These gewagt, dass der christliche Glaube in einer künftigen Extremsituation nur in einem einzigen Menschen (das biblische Beispiel ist Maria unter dem Kreuz), unter Frauen (also nicht unter Klerikern), ja sogar nur durch getaufte Kleinkinder bewahrt werden könne. Allerdings stellt sich dann doch die Frage, wie hier die in der christlichen Tradition vielfach beklagte Gefährdung durch den Subjektivismus vermieden und die „Wir-Struktur“ des Glaubens noch bewahrt werden kann. Auf der anderen Seite ist aber auch (zumal gegenüber einer bei Kant oder in der Aufklärung belegten Reduktion des Christentums auf Ethik und moralisches Handeln) festzuhalten, dass die moralischen Forderungen, die mit dem christlichen (und jüdischen) Bekenntnis einhergehen, nach christlichem Verständnis in jedem Fall sekundär und nicht eine Voraussetzung, sondern die Konsequenz der bedingungslosen und unkonditionierten Zuwendung Gottes zu den Sündern sind⁷⁰. Mit dem Verweis auf den Primat des „Indikativs“ der Gnade

68 Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 144. Allerdings ist für ihn die „Einmütigkeit der Gesamtkirche“ und „ein klares Zeugnis der Quellen“ die notwendige Voraussetzung für eine verbindliche Entscheidung des Lehramtes (ebd.).

69 Wilhelm von Ockham, *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (1333/1338), I 5, 11f; 25; 28f; 32; 34f. Vgl. Wolfgang Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart* (IThS 20), Innsbruck 1987, 103 (mit Belegen).

70 Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962, 201: „Alles Sollen beruht hier auf einem Sein. Der Imperativ ist fest verankert im

oder der „Güte“ Gottes vor jedem „Imperativ“ eines bestimmten Handelns⁷¹ wird jenen Interpretationsgestalten des Christentums widersprochen, die die christliche Ethik zum einzig relevanten Glaubensgegenstand ernennen oder sie zur alles entscheidenden Ausdrucksform des Christlichen erklären.

Im Resümee heißt das: Das biblische Zeugnis, d.h. die im neutestamentlichen Kanon fixierte Botschaft Jesu, die selbstverständlich immer wieder in ihrer historischen Authentizität erforscht werden muss, und die normativen Entscheidungen der frühen wie der späteren Kirche, die sich auf die Geistsendung des erhöhten Herrn berufen, sind nicht antagonistisch zu interpretieren. Es ist zumindest für katholische Theologen und übrigens auch für das Lehramt geradezu konstitutiv, einen kognitiven Zusammenhang zwischen der Schrift und einer späteren kirchlichen Aussage auch argumentativ zu belegen. Die dogmatischen Entscheidungen des 19. und 20. Jahrhunderts der Katholischen Kirche haben sich alle um diesen Schriftbezug wenigstens bemüht. Ebenso haben lehramtliche Aussagen etwa zur Frauenordination – wie auch auch die theologischen Kritiker der lehramtlichen Texte – versucht, die Entscheidungen bzw. die erhobenen Forderungen durch den Verweis auf die Botschaft Jesu und die Praxis der frühen Kirche zu belegen⁷², wenn man auch die Frage stellen mag und darf, ob das in jedem einzelnen Punkt in einer plausiblen oder für Außenstehende und Gegner nachvollziehbaren Weise gelungen ist. Aber die katholische Theologie würde sich selbst aufgeben und zur Philosophie, Soziologie oder gar bloßen Zeitansage werden, wenn sie diese prinzipielle Ursprungsbezogenheit aufgäbe. Jede christlich-theologische „neue“ Aussage muss in der Lage sein, den Wahrheitsgehalt der entsprechenden biblischen Texte und der sich auf sie stützenden kirchlichen Auslegungstradition zu integrieren. Das Indiz dafür, dass eine „neue“

Indikativ.“ Vgl. Paul Hoffmann, „Er weiß, was ihr braucht ...“ (Mt 6,7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, 153-176.

71 Volker Eid, Die Gegenwart der Güte Gottes wahrnehmen. Der Beitrag des Christlichen für eine humane Moral, in: ders., Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik (SThE 104), Freiburg/Schweiz 2004, 41-53, 48: „Die in Jesu Christi Leben, Verkündigung und Handeln, in seinem Sterben und in seiner Auferstehung wirksame und sich mitteilende Güte Gottes ist die jedem Menschen angebotene und im Glauben annehmbare Grundwahrheit, welche gerade auch die sittliche Lebensgestaltung in bestimmter, befreiender und ermutigender Weise prägen kann.“

72 Zuletzt zu diesem Punkt: Kardinal Walter Kasper, Für ein Amt eigener Art. Ein sakramentales Diakoniat der Frau hat keine Grundlage, in: KNA-ÖKI Nr. 9 v. 26. Februar 2013, Dokumentation: I-IX.

Formulierung trotzdem die Kontinuität des zu allen Zeiten identischen christlichen Offenbarungsglaubens zum Ausdruck bringt, war in der Christentumsgeschichte der möglichst „einmütige Konsens (unanimis consensus)“ aller Glaubenden – dia- wie synchron. Wo dies nicht gelang, entstanden in der Regel Spaltungen.

9.3. „Fides et Ratio“

9.3.1 Hintergrund

In der Enzyklika „Fides et Ratio“⁷³ hat Papst Johannes Paul II. fast in der Form eines persönlichen Vermächtnisses die Aussagen der beiden vatikanischen Konzilien zum Themenfeld Offenbarung/Glauben/Wissen zusammengefasst und weitergeführt. Der lehramtliche Kontext der Enzyklika sind deshalb die beiden Offenbarungskonstitutionen, aber auch vereinzelte Stellungnahmen des Lehramtes zu philosophischen Fragen durch die Jahrhunderte, die die Enzyklika exemplarisch aufzählt (Nr. 52). Als ein herausragendes Einzelbeispiel nennt der Papst die Thomas-Enzyklika „Aeterni Patris“ von Leo XIII.⁷⁴ (Nr. 57). Der engere Kontext aber ist wohl die römische Einschätzung der damaligen geistesgeschichtlichen Situation, wie sie etwa Joseph Ratzinger in seinem Vortrag „Zur Lage von Glaube und Theologie heute“ 1996 gegeben hat⁷⁵. Ratzinger sieht nach dem Zusammenbruch des Marxismus als die neue und wohl für längere Zeit bleibende Herausforderung des Christentums die Theologie der Religionen. In diesem Zusammenhang wirft er der vorherrschenden zeitgenössischen Philosophie vor, dass sie sich der Frage nach einem letzten Sinn und im Grunde der Wahrheitsfrage verschließe. Sie optiere für den Relativismus mit der Begründung,

73 Enzyklika Fides et Ratio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (14. September 1998) (VApS 135), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1998. Im Folgenden werden die Nummern dieser Ausgabe zitiert.

74 Enzyklika Aeterni Patris (4. August 1879), in: AAS II (1878–1879) 97–115.

75 Joseph Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: IkaZ 25 (1996) 359–372; dazu: Klaus Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, 77–100, 80–93.

„dass niemand in Anspruch nehmen dürfe, den richtigen Weg zu kennen“⁷⁶. Nur so sei nach ihrer Meinung ein System der Freiheit möglich, dass sich die relativen Positionen miteinander pragmatisch verständigen und für neue Entwicklungen offen sind. Verstärkt worden sei diese Grundüberzeugung durch das Scheitern des Marxismus. „Der Marxismus war der bisher letzte Versuch gewesen, eine allgemein gültige Formel für die richtige Gestaltung geschichtlichen Handelns zu geben. Er glaubte, die Baugestalt der Weltgeschichte zu kennen und daher zeigen zu können, wie diese Geschichte endgültig auf den richtigen Weg gebracht werden könne. Dass er dies mit scheinbar streng wissenschaftlichen Methoden untermauerte und daher Glauben ganz durch Wissen ersetzte und Wissen zu Praxis machte, verlieh ihm seine ungeheure Faszination.“⁷⁷ Der Irrtum dieser Überzeugung sei 1989 offenbar geworden. „Das Versagen des einzigen Systems einer wissenschaftlich fundierten Lösung der menschlichen Probleme konnte nur den Nihilismus oder jedenfalls den totalen Relativismus ins Recht setzen.“⁷⁸ In der Theologie seien der Relativismus und die Auffassung, dass nichts absolut und alles gleichrangig wahr sei, in der Gestalt der Pluralismushypothese in der Theologie der Religionen gegenwärtig. Diese pluralistische Religions- theologie „nimmt heute in etwa, was die Wucht ihrer Problematik wie auch ihre Präsenz in den verschiedensten Kulturräumen angeht, die Stellung ein, die im vergangenen Jahrzehnt der Theologie der Befreiung zukam“⁷⁹. In der Tat erklärt die Pluralismushypothese in der Theologie der Religionen, deren systematischer Hauptvertreter John Hick ist⁸⁰, dass alle Religionen gleichran- gige Wege zum Heil seien und in gleicher Weise die Wahrheit Gottes bzw. des „Realen“ reflektieren. In der Christologie bedeutet dies eine Relativie- rung der Normativität Jesu Christi⁸¹. Für Ratzinger wird damit die Göttlich- keit Jesu bestritten. „Die Identifikation einer einzelnen historischen Gestalt:

76 Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (Anm. 75), 360.

77 Ebd.

78 Ebd.

79 Ebd., 361.

80 Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen (Anm. 35), 272–485.

81 Ebd., 493–576. Ebd., 576: „... unter den axiomatischen Voraussetzungen, auf die sich eine plu- ralistische Religionstheologie bezieht, lässt sich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als einzigartig, nicht aber als einzig begreifen. ... Bei der Frage der Normativität Christi geht es nicht ... darum, dass eine pluralistische Religionstheologie diese Normativität bestreiten muss. Es geht vielmehr darum, ob Jesus mit seiner Botschaft als die einzige Norm für das rechte Gottesverhältnis des Menschen betrachtet werden muss. Die Präzisierung seiner normativen Bedeutung im Sinne eines normativen Exempels erlaubt es jedoch auch hier, unter voller Bei-

Jesu von Nazareth, mit dem ‚Realen‘ selbst, dem lebendigen Gott, wird nun als Rückfall in den Mythos abgelehnt; Jesus wird bewusst zu einem der religiösen Genies unter anderen relativiert.“⁸² Für das in der pluralistischen Religionstheologie exemplifizierte vorherrschende philosophische Denken sei der Glaube, „dass es tatsächlich Wahrheit, die verbindliche und gültige Wahrheit in der Geschichte selbst, in der Gestalt Jesu Christi und des Glaubens der Kirche gebe“, „Fundamentalismus“, „der als der eigentliche Angriff auf den Geist der Neuzeit und als die in vielen Gestalten erscheinende grundlegende Bedrohung ihres höchsten Gutes, der Toleranz und der Freiheit erscheint“⁸³. Angesichts der sich hier stellenden Aufgabe sei die klassische Theologie“ in zwei Punkten „unglaubwürdig“ geworden⁸⁴. Der eine Punkt sei die Frage des Selbstverständnisses Jesu. Hat sich Jesus selber für den Sohn Gottes gehalten oder ist er erst allmählich (nach seinem Tod) von seinen Anhängern dazu gemacht worden? Ratzinger meint, dass ein „pauschaler Durchblick durch die moderne Exegese“ (wenigstens bei einigen Exegeten) eher die These einer allmählichen Vergöttlichung Jesu nahelege. Der zweite Punkt sei die allgemein akzeptierte Erkenntnislehre Kants. „Von der Struktur unserer Erkenntnis her kann es – Kant zufolge – das nicht geben, was der christliche Glaube behauptet: Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel sind Wahnglaube ...“⁸⁵ Das Problem der Exegese falle aber weitgehend mit dem Problem der Philosophie zusammen, insofern beide durch philosophische Vorentscheidungen die Grenzen der Vernunft und des menschlichen Erkennens positivistisch reduzieren. „Wenn die Tür zu metaphysischer Erkenntnis verschlossen bleibt, wenn die von Kant fixierten Grenzen menschlichen Erkennens unüberschreitbar sind, dann muss der Glaube verkümmern: Es fehlt ihm einfach die Atemluft.“⁸⁶ Die Lösung sieht Ratzinger in einem Dialog von Glaube und Vernunft. In diesem Dialog seien beide aufeinander angewiesen, wie das Scheitern des neuscholastischen Rationalismus zeige, „der mit einer

behaltung seiner Normativität, Jesus Christus als eine einzigartige, aber eben nicht als die einzige normative Gestalt zu verstehen.“

82 Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (Anm. 75), 361. Allerdings scheint, wie das Zitat von Perry Schmidt-Leukel (Anm. 66) belegt, die pluralistische Religionstheologie nicht notwendig die Göttlichkeit Jesu bestreiten zu müssen. Jesus kann tatsächlich als Inkarnation des Göttlichen bzw. des „Realen“ gesehen werden, aber eben als eine unter anderen.

83 Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (Anm. 75), 361f.

84 Ebd., 367.

85 Ebd. Ratzinger bezieht sich auf: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Anm. 68; Kap. 6) (B 302).

86 Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (Anm. 75), 369.

streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rein rationaler Gewissheit die Praeambula Fidei rekonstruieren wollte⁸⁷. Der Glaube könne der Vernunft die Augen öffnen, dass es Wahrheit in der Geschichte und ein letztes Ziel des Menschseins gebe, und nur durch die Vernunft werde der Glaube zu einem menschlich verantwortbaren Akt⁸⁸: „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.“

9.3.2. Der Text der Enzyklika

Die Enzyklika „Fides et Ratio“ nimmt den Appell von Joseph Ratzinger zu einem Dialog von Glaube und Vernunft auf. Im „Vorwort“ heißt es: „Glaube und Vernunft (Fides et Ratio) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.“ Näherhin ist an ein Gespräch zwischen der Theologie und dem autonomen, nicht der christlichen Offenbarung verpflichteten menschlichen Denken insbesondere in der Philosophie gedacht. Denn die Philosophie, in ihrer antik-abendländischen wie in ihrer östlichen Gestalt zumal in Indien (Nr. 72), sei die Disziplin, die besonders die menschlichen Grundfragen diskutiert. „Der Mensch besitzt vielfältige Möglichkeiten, um den Fortschritt in der Wahrheitserkenntnis voranzutreiben und so sein Dasein immer menschlicher zu machen. Unter diesen ragt die Philosophie hervor, die unmittelbar dazu beiträgt, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen und die Antwort darauf zu entwerfen: Sie stellt sich daher als eine der vornehmsten Aufgaben der Menschheit dar.“ (Nr. 3) In der Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition weist Johannes Paul II. nach, wie schon in den Spätschriften des AT und besonders in den Weisheitsbüchern Einsichten Platz gefunden haben, die nicht nur dem Glauben Israels, sondern dem Nachdenken außerisraelitischer Religionen und Kulturen (z.B. in Ägypten und Mesopotamien) entstammen (Nr. 16). Im Prozess der Entwicklung des christlichen Denkens zeigt die Enzyklika, dass sich seit dem 2. Jahrhundert (also mit Justin und Klemens von Alexandria) die Theologie und die Philosophie gegenseitig befruchtet haben (Nr. 38). Johannes Paul II. führt eine Liste von Philosophen an, die geradezu als ein Kanon eines Gespräches der Theologie mit der Philosophie dienen kann. Namentlich werden genannt Origenes (Nr. 39), Gregor von Nazianz, Augustinus (Nr. 40), Anselm von Canterbury (Nr. 42), Bonaventura, Thomas von Aquin (Nr. 43f) und neuere

87 Ebd.

88 Ebd.

Denker wie John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson und Edith Stein, aber auch die orthodoxen Denker Wladimir S. Solowjow, Pavel A. Florenskij, Peter J. Tschaadajew und Wladimir N. Loosky (Nr. 74), die sowohl in die Geschichte der Philosophie wie der Theologie gehören. Erwähnt werden auch Blaise Pascal und Sören Kierkegaard⁸⁹. Die Liste ist exemplarisch. Joseph Ratzinger hat 1999 in einem Vortrag die Aufzählung der Enzyklika erweitert, indem er die deutschen Philosophen Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Marx und Jaspers nennt. Von den deutschen Idealisten sagt er, dass sie ohne die Vorgaben des Glaubens nicht denkbar wären, von Marx, dass er „mitten in seiner radikalen Umdeutung dennoch von den Horizonten der Hoffnung (lebt), die er aus der jüdischen Überlieferung aufgenommen hatte“⁹⁰. Man muss wohl die großen Gestalten der Philosophiegeschichte (Platon und Aristoteles, der für Thomas von Aquin die entscheidende philosophische Referenzfigur war) ebenfalls nennen. Die Enzyklika setzt voraus, dass außerhalb des eigentlich kirchlich-katholischen, wie auch des christlichen (durch die Offenbarung geleiteten) Denkens ein eigenständiges, von der menschlichen Vernunft getragenes menschliches Denken in der Philosophie und in den Wissenschaften, aber auch in den kulturellen und religiösen Traditionen der Menschheitsgeschichte besteht, das in einer für beide Seiten lebensnotwendigen Wechselbeziehung zur Theologie steht. Die Trennung von Glaube und Vernunft („vom späten Mittelalter an“) (Nr. 45) habe beide geschwächt und ärmer gemacht. „Nachdem die Vernunft ohne den Beitrag der Offenbarung geblieben war, hat sie Seitenwege eingeschlagen, die die Gefahr mit sich bringen, dass sie ihr letztes Ziel aus dem Blick verliert. Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein. Es ist

⁸⁹ Fides et Ratio (Anm. 6; Kap. 1), Nr. 76. Vgl. Hans Waldenfels, „Mit zwei Flügeln“. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et Ratio“ Papst Johannes Pauls II. Paderborn 2000, 75f, der in der Auflistung Maurice Blondel, Emmanuel Levinas und Paul Ricoeur vermisst (76).

⁹⁰ Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika „Fides et ratio“, in: ThGl 89 (1999) 141–152, 150. Eine etwas erweiterte Fassung: Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika „Fides et ratio“, in: IkaZ 28 (1999) 289–304. Dort die Bemerkung (305²⁸): „In diesem Betracht ist die Aufzählung von Namen, die die Enzyklika in Nr. 74 bietet, zweifellos zu bescheiden ausgefallen. Man braucht in unserem Jahrhundert nur an die Bedeutung der phänomenologischen Schule – von Husserl bis Scheler – und an die große Strömung des Personalismus mit Namen wie F. Ebner, E. Mounier, M. Buber, G. Marcel oder große jüdische Denker wie Bergson und Levinas zu erinnern, um zu sehen, dass Philosophie in dem von der Enzyklika gemeinten Sinn auch heute möglich und in einer Vielzahl von Gestaltungen wirklich ist.“

illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden. In demselben Maß wird sich eine Vernunft, die keinen reifen Glauben vor sich hat, niemals veranlaßt sehen, den Blick auf die Neuheit und Radikalität des Seins zu richten.“ (Nr. 48) Johannes Paul II. plädiert deshalb für ein Ende der Rede vom „Ende der Metaphysik“⁹¹ in der Philosophie (vgl. Nr. 83), wobei allerdings nicht unterschlagen werden sollte, dass manche philosophischen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts, gegen die sich die Enzyklika kritisch wendet (genannt werden in Nr. 86-91 Eklektizismus, Historizismus bzw. „Modernismus“, Szientismus, Pragmatismus, Nihilismus), durchaus selber Reaktionen waren auf die Selbstüberhebung einer sich absolut setzenden Systemphilosophie, wie sie etwa im Deutschen Idealismus begegnet.

Was heißt hier Metaphysik? Der Name entsteht vielleicht bei Aristoteles oder eher im Umfeld der aristotelischen Schule (dem frühen Peripatos) und bezeichnet ursprünglich die vom Seienden als solchem und von Gott als dem höchsten Seienden handelnde „Erste Philosophie“ oder „Theologie“, sofern diese methodisch „nach“ (griechisch: meta) der Physik zu behandeln ist. Für Thomas von Aquin ist die „Metaphysik“ bzw. die „philosophische Theologie“ (im Unterschied zur Theologie der Heiligen Schrift) dadurch beschrieben, dass ihr Gegenstand das Seiende überhaupt und im Allgemeinen sei: Gott, das subsistierende Sein, sei die Ursache ihres Gegenstandes und nur als solche philosophisch zu erkennen (vgl. die „fünf Wege“). In der vorkantianischen Schulphilosophie (Christian Wolff) setzte sich der Name „Ontologie“ durch, da der Begriff Metaphysik nicht eindeutig Aristoteles zugeschrieben werden kann. Hegel versuchte in seiner spekulativen Logik als Wissenschaft des Denkens „die vorige Metaphysik“, insbesondere Ontologie und Theologie, zu integrieren.

Eine Kritik der Metaphysik gründet in religiös-theologischen wie in philosophischen Motiven.

91 Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958; Fernando Lleras, *Zu Heideggers Gedanken vom Ende der Metaphysik*, Frankfurt 1986; *Klaus vom Hagen*, *Ende der Metaphysik. Anmerkungen zu Friedrich Nietzsche*, Stuttgart 1994.

1) Im Gefolge der Reformation wurde die als katholisch-scholastisch disqualifizierte Metaphysik zunächst an den altprotestantischen Universitäten aus dem Studienplan ausgeschlossen⁹². Das änderte sich erst um 1600 vor allem in der kritischen Rezeption der katholischen Barockscholastik⁹³. Noch im Pietismus des 17. Jahrhunderts, der aufklärerischen Neologie des 18. Jahrhunderts und der positivistischen Offenbarungstheologie des 20. Jahrhunderts sind allerdings die alten reformatorischen Vorbehalte gegenüber einer Metaphysik lebendig.

2) Die philosophische Kritik an der Metaphysik beginnt bei Kant. Er versteht Metaphysik als „Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen fortzuschreiten“. In seiner Erkenntnistheorie („Kritik der reinen Vernunft“) ist zwar das Überschreiten der Erfahrung zum Übersinnlichen eine Naturanlage des Menschen, ihre legitime Erfüllung aber nicht eine theoretische Wissenschaft, allenfalls ein Postulat der „praktischen Vernunft“. Im 19. Jahrhundert haben dann Friedrich Nietzsche und Wilhelm Dilthey die Diagnose vom Ende des metaphysischen Zeitalters gestellt. Die Analytische Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts versucht, dieses Programm praktisch umzusetzen⁹⁴. Manche Autoren raten deshalb (in kritischer Anspielung auf das „Höhlengleichnis“ Platons), auf den Ausgang aus der „Höhle“ zum „wahren Wissen“ zu verzichten und die Kunst der Resignation zu üben⁹⁵.

Seit Arthur Schopenhauer⁹⁶ und („nach Auschwitz“) seit Theodor W. Adorno⁹⁷ besteht auch eine moralische Kritik an der Metaphysik: Sie rechtfertigt idealistisch die „namenlosen Leiden der Menschheit“

92 Zur katholischen Situation: Ulrich G. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995.

93 Francisco Suárez, *Metaphysicae Disputationes* 1597.

94 Rudolf Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: *Erkenntnis* 2 (1931) 219–242; vgl. Bernulf Kanitscheider, *Auf der Suche nach Sinn*, Frankfurt 1995; Peter Janisch, *Logisch-pragmatische Propädeutik*, Weilerstwit 2001.

95 Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt 1989; Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbar*, München 1990.

96 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (1844/1857): *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 206–243.

97 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 352–398, 398, diffamiert die abendländische Metaphysik als Zynismus, der das Geschehene aus „höherer“ Sicht rechtfertigt, die Menschheit mit falschem Trost betrügt und die Opfer verhöhnt. Metaphysik sei wahr allenfalls „im Augenblick ihres Sturzes“.

(Schopenhauer). Aus demselben Grund hat allerdings Hans Jonas die Aufnahme metaphysischer Gedanken gefordert, um so etwa das Prinzip Verantwortung allgemein-menschlich zu begründen⁹⁸.

Die Ablehnung der Metaphysik schloss oft die Annahme ein, dass die Frage nach Religion, sofern diese mehr sein will als irrationaler Glaube, für das (wissenschaftliche) Denken gegenstandslos sei. Religionsphilosophisch folgenreich hat deshalb Ludwig Wittgenstein vorgeschlagen, Religion als eigenes „Sprachspiel“ zu verstehen. Jürgen Habermans meinte, man müsse im „nachmetaphysischen Denken“ die religiösen Traditionen ebenso wie die Metaphysik in die eigene Genealogie des westlichen Denkens, das nachmetaphysisch und nichtreligiös geprägt sei, einbeziehen, aber eben in einer Entschlüsselung der dort enthaltenen „semantischen Potentiale“, die „in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden werden müssen“⁹⁹. Auf der anderen Seite hat Kurt Hübner den „Logos der Offenbarung“, der sich des Mythos bedient, dem „Logos der Metaphysik“ (auch in den empirischen Wissenschaften), der sich an die Stelle der Offenbarung setzt und versucht, „die Inhalte des christlichen Glaubens in Gegenstände der ihrer selbst gewissen Vernunft zu verwandeln, teils auch außerhalb des Glaubens einen eigenen Weg zu Gott zu finden“¹⁰⁰, entgegengesetzt.

In jüngerer Zeit scheinen immer mehr philosophische Stimmen eine Rückkehr zur Metaphysik bzw. zum metaphysischen Denken zu fordern¹⁰¹. Allerdings besteht wenig Konsens darüber, was denn genau unter dieser „Metaphysik“ zu verstehen sei. Im Denken des Papstes gründet die Forderung nach einer Metaphysik in der Überzeugung von der theologischen

98 Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1985; *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt 1987; *Philosophische Unterscheidungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt 1992.

99 Jürgen Habermas, *Einleitung zu: Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, 7–14, 7. 12f. Vgl. ders., *Glauben und Wissen*, in: ders., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt 2003, 249–262.

100 Kurt Hübner, *Glauben und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, 347.

101 Odo Marquard, *Skeptische Betrachtung zur Lage der Philosophie (1978)* in: *Wozu Philosophie?*, hrsg. v. Hermann Lübke, Berlin 1978, 70–90. Ebd., 88f, nennt er die Metaphysik ein „Problemasyl für unlösbare Fragen“, eine „Isolierstation für gefährliche Fundamentalprobleme“, so dass es im skeptischen Interesse „niemals zuviel Metaphysik“ geben könne. Manche Versuche der Erneuerung der Metaphysik (Alfred N. Whitehead, Karl-Otto Apel, Dieter Henrich) sind allerdings – theologisch gesehen – ambivalent (zumindest im Blick auf das jeweils dort entfaltete Gottesbild).

Zuordnung von Glaube und Wissen bzw. Offenbarung und Vernunft, wie sie die beiden Dogmatischen Konstitutionen von 1870 („*Dei Filius*“) und 1965 („*Dei Verbum*“) unterstellen.

Die Enzyklika fordert eine Rückbesinnung auf die besondere Stellung des Philosophiestudiums im Rahmen des Theologiestudiums (Nr. 61f) und benennt hier in der Tat ein Defizit in der Lehrpraxis vieler theologischer Fakultäten zumal in Deutschland. Zugleich ruft sie die systematischen Fächer in der Theologie (Dogmatik, Fundamentaltheologie, Moralthologie) auf, den Diskussionsstand und die Einsichten der Philosophie, der Kultur- und der Naturwissenschaften zur Kenntnis zu nehmen und in einen Dialog mit ihnen einzutreten (Nr. 66–72). Als einen Ort dieses Diskurses und ein Modell, das sich bewährt habe, hat Johannes Paul II. 1980 in zwei Ansprachen in Deutschland theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten genannt¹⁰².

Man kann sicherlich einige Rückfragen an die Enzyklika stellen. Sie beschreibt die Offenbarungskonzeptionen der beiden vatikanischen Konzilien vielleicht etwas zu harmonisierend (Nr. 8–12). Die Aufgabenbeschreibung der Fundamentaltheologie (Nr. 67) rezipiert zu wenig die innerhalb dieser Disziplin geführte Debatte um ihr Selbstverständnis und die heute von ihr zu behandelnden Themen¹⁰³. Positiv ist zu vermerken, dass die Enzyklika ganz konsequent den Strang innerhalb der christlichen und katholischen Theologie aufgreift und verstärkt, der in dem Gespräch mit dem außerchristlichen Denken und in ökumenischer Perspektive in dem Dialog mit den nichtkatholischen Christen und den verschiedenen anderen Religionen „Fundorte“ theologischer Wahrheiten sucht. „Fundorte“ von theologischer Wahrheit und theologisch Wissbarem ist hier die Übersetzung von „*loci theologici*“, zu denen im 16. Jahrhundert Melchior Cano in seiner Schrift „*De locis theologicis*“ (postum gedruckt 1563) neben der Schrift und der Tradition (als der ersten Gruppe der Erkenntnisquellen der Theologie, die für Offenbarung konstitutiv sind) und dem Glaubensbewusstsein der Gesamtkirche (*ecclesia catholica*), den ökumenischen Konzilien, dem Papst (*ecclesia Romana*), den

102 Predigten und Ansprachen von Papst Paul II. vom 15. bis 19. November 1980 (VApS 25 bzw. 25 A), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 26–34, 167–172 (bzw. 169–174).

103 Dazu: Wolfgang Klausnitzer, *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Ein fundamentaltheologischer Beitrag*, in: *Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft* (BaTh S 10), hrsg. v. Georg Kraus, Frankfurt 1998, 15–36, 22–36.

patristischen Autoren und der (scholastischen) Theologie (als der zweiten Gruppe der Erkenntnisquellen der Theologie, die die Offenbarung interpretieren) weiter die Vernunft, die Philosophie und die menschliche Geschichte zählte¹⁰⁴. Die heutigen fundamentaltheologischen Themen dieses Gespräches scheinen zunehmend wieder die traditionellen zu werden, nämlich die Gottesfrage (insbesondere in einer Theologie der Religionen), die Frage nach der Stellung Jesu Christi im Offenbarungsgeschehen, das Problem der jesuanisch-pneumatologischen Legitimation der konkreten Jüngergemeinde bzw. Kirche und die Frage nach den Bedingungen, Strukturen und Regeln der kirchlichen Glaubenserkenntnis¹⁰⁵.

104 In der Formulierung Canos (De locis theologicis I 3):

„Primus igitur locus est auctoritas Sacrae Scripturae, quae libris Canonicis continetur.

Secundus est auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum, quas, quoniam scriptae non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivae vocis oracula rectissime dixeris.

Tertius est auctoritas Ecclesiae Catholicae.

Quartus auctoritas Conciliorum, praesertim generalium, in quibus Ecclesiae Catholicae auctoritas residet.

Quintus auctoritas Ecclesiae Romanae, quae divino privilegio et est et vocatur Apostolica.

Sextus est auctoritas Sanctorum veterum.

Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum, quibus adiungamus etiam Iuris Pontificii peritos. Nam iuris huius doctrina, quasi ex altera parte, scholasticae Theologiae respondet.

Octavus ratio naturalis est, quae per omnes scientias naturali lumine inventas latissime patet.

Nonus est auctoritas philosophorum, qui naturam ducem sequuntur ...

Postremus denique est humanae auctoritas Historiae ...“

Zu den „loci theologici proprii“ gehören Schrift und Tradition (konstitutiv für die Offenbarung) und die Gesamtkirche, die Konzilien, das Papstamt, die patristischen Autoren und die scholastische Theologie (als Interpretationen der Offenbarung). Die Vernunft, die Philosophie und die (Profan-)Geschichte sind „loci theologici alieni vel adscripti“. Vgl. Max Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, FS Joseph Ratzinger, Bd. 1, im Auftrag des Schülerkreises, hrsg. v. Walter Baier u. a., St. Ottilien 1987, 37–65. Auch: Bernhard Körner, Melchior Cano: De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994; Kern – Niemann, Theologische Erkenntnislehre, 49–53.

105 Vgl. den Aufbau des vierbändigen Handbuch der Fundamentaltheologie!

9.4. Texte

Die Offenbarungskonstitution des Vaticanum II

Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“

In: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563) – Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70) – Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965) – Indices, im Auftrag des Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hrsg. unter Mitarbeit v. Gabriel Sunnus und Johannes Uphus v. Josef Wohlmuth, Paderborn 2002, 971–981:

„Vorwort

1. Gottes Wort (*Dei Verbum*) voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend, folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes: ‚Wir künden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien. Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unsere Gemeinschaft Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus‘ (1 Joh 1,2f.). Darum will die Synode in Nachfolge des Trienter und des Ersten Vatikanischen Konzils die echte Lehre über die göttliche Offenbarung und deren Weitergabe vorlegen, damit die ganze Welt im Hören auf die Botschaft des Heiles glaubt, im Glauben hofft und in der Hoffnung liebt¹⁰⁶.

Erstes Kapitel: Die Offenbarung

2. Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14f.) und verkehrt

¹⁰⁶ Vgl. Augustinus, *De catechizandis rudibus* 4, 8: PL 40, 316.

mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten. Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist¹⁰⁷.

3. Gott, der durch das Wort alles erschafft (vgl. Joh 1,3) und erhält, gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich (vgl. Röm 1,19f.). Da er aber den Weg übernatürlichen Heiles eröffnen wollte, hat er darüber hinaus sich selbst schon am Anfang den Stammeltern kundgetan. Nach ihrem Fall hat er sie wiederaufgerichtet in Hoffnung auf das Heil, indem er die Erlösung versprach (vgl. Gen 3,15). Ohne Unterlaß hat er für das Menschengeschlecht gesorgt, um allen das ewige Leben zu geben, die das Heil suchen durch Ausdauer im guten Handeln (vgl. Röm 2,6f.). Später berief er Abraham, um ihn zu einem großen Volk zu machen (vgl. Gen 12,2f.), das er dann nach den Patriarchen durch Moses und die Propheten erzog, ihn allein als lebendigen und wahren Gott, als fürsorgenden Vater und gerechten Richter anzuerkennen und auf den versprochenen Erlöser zu harren. So hat er dem Evangelium den Weg durch die Zeiten bereitet.

4. Nachdem Gott viele Male und auf viele Weisen durch die Propheten gesprochen hatte, hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen im Sohn' (Hebr 1,1f.). Er hat seinen Sohn, das ewige Wort, das Licht aller Menschen, gesandt, damit er unter den Menschen wohne und ihnen vom Innern Gottes Kunde bringe (vgl. Joh 1,1–18). Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als ‚Mensch zu den Menschen‘ gesandt¹⁰⁸, ‚redet die Worte Gottes‘ (Joh 3,34) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat (vgl. Joh 5,36; 17,4). Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. Joh 14,9). Er ist es, der durch sein

107 Vgl. Mt 11,27; Joh 1,14.17; 14,6; 17,1–3; 2 Kor 3,16; 4,6; Eph 1,3–14.

108 Brief an Diognet VII 4: Funk, Patres Apostolici I 403.

ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, dass Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken.

Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6,14 und Tit 2,13).

5. Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens‘ (Röm 16,26; vgl. Röm 1,5; 2 Kor 10,5f.) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft‘¹⁰⁹ und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und ‚es jedem leicht machen muss, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben‘¹¹⁰. Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen.

6. Durch seine Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen, ‚um Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt‘¹¹¹.

Die Heilige Synode bekennt, ‚dass Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher (certo) erkannt werden kann‘ (vgl. Röm

109 Vgl. Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 3; DH 3008.

110 Vgl. Zweite Synode von Orange, Kanon 7; DH 377; Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 3; DH 3010.

111 Vgl. Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 2; DH 3005.

1,20); doch lehrt sie, seiner Offenbarung sei es zuzuschreiben, „dass, was im Bereich des Göttlichen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann“¹¹².

Zweites Kapitel: Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung

7. Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (vgl. 2 Kor 1,20; 3,16 – 4,6), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheißung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre¹¹³ und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen. Das ist treu ausgeführt worden, und zwar sowohl durch die Apostel, die durch mündliche Predigt, durch Beispiel und Einrichtungen weitergaben, was sie aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen oder was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten, als auch durch jene Apostel und apostolischen Männer, die unter der Inspiration des gleichen Heiligen Geistes die Botschaft vom Heil niederschrieben¹¹⁴.

Damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen und ihnen „ihr eigenes Lehramt überliefert“¹¹⁵. Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut, bis sie hingeführt wird, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, so wie er ist (vgl. 1 Joh 3,2).

112 Vgl. Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 2: DH 3004f.

113 Vgl. Mt 28,19f. und Mk 16,15. Konzil von Trient, *Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen der Apostel*: DH 1501.

114 Vgl. Konzil von Trient: DH 1501; Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 2: DH 3006.

115 Irenaeus, *Adv. Haer* III 3, 1: PG 7, 848; Harvey 2, 9; FC 8/3,29.

Daher musste die apostolische Predigt, die in den inspirierten Büchern besonders deutlichen Ausdruck gefunden hat, in ununterbrochener Folge bis zur Vollendung der Zeiten bewahrt werden. Wenn die Apostel das, was auch sie empfangen haben, überliefern, mahnen sie die Gläubigen, die Überlieferungen, die sie in mündlicher Rede oder durch einen Brief gelernt haben (vgl. 2 Thess 2,15), festzuhalten und für den Glauben zu kämpfen, der ihnen ein für allemal überliefert wurde (vgl. Jud 3)¹¹⁶. Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.

Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt¹¹⁷: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.

Die Aussagen der heiligen Väter bezeugen die lebenspendende Gegenwart dieser Überlieferung, deren Reichtümer sich in Tun und Leben der glaubenden und betenden Kirche ergießen. Durch dieselbe Überlieferung wird der Kirche der vollständige Kanon der Heiligen Bücher bekannt, in ihr werden die Heiligen Schriften selbst tiefer verstanden und unaufhörlich wirksam gemacht. So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16).

116 Vgl. Zweites Konzil von Nizäa: DH 602. Viertes Konzil von Konstantinopel, 10. Sitzung, Kanon 1: DH 650–652.

117 Vgl. Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 4: DH 3020.

9. Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede (*Etenim sacra scriptura est locutio Dei*), insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten. So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide mit gleicher Liebe und Achtung (*pari pietatis affectu ac reverentia*) angenommen und verehrt werden¹¹⁸.

10. Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes. Voller Anhänglichkeit an ihn verharret das ganze heilige Volk, mit seinen Hirten vereint, ständig in der Lehre und Gemeinschaft der Apostel, bei Brotbrechen und Gebet (vgl. Apg 2,42 griech.), so dass im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen¹¹⁹.

Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte¹²⁰ Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut¹²¹, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht

118 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen der Apostel: DH1501.

119 Vgl. Pius XII., Apost. Konst. *Munificentissimus Deus*, 1. November 1950: AAS 42 (1950) 756; vgl. die Worte Cyprians: „die Kirche, das mit dem Priester vereinte Volk und die ihrem Hirten anhängende Herde“, Ep. 66, 8: CSEL 3/2, 733.

120 Vgl. Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 3: DH 3011.

121 Vgl. Pius XII., Enz. *Humani Generis*, 12. August 1950: AAS 42 (1950) 568f.; DH 3886.

hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.

Es zeigt sich also, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.

Drittes Kapitel: Die göttliche Inspiration und die Auslegung der Heiligen Schrift

11. Das von Gott Geoffenbarte, das in der Heiligen Schrift enthalten ist und vorliegt, ist unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden; denn aufgrund apostolischen Glaubens gelten unserer heiligen Mutter, der Kirche, die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch, weil sie, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben (vgl. Joh 20,31; 2 Tim 3,16; 2 Petr 1,19–21; 3,15–16), Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche übergeben sind¹²². Zur Abfassung der Heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten¹²³, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam¹²⁴ – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern¹²⁵. Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben

122 Vgl. Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. Dei Filius, Kap.2: DH 3006; Päpstl. Bibelkommission, Antwort vom 18. Juni 1915: DH 3629 und Ench. Bibl. 420; Hl. Offizium, Brief v. 22. Dezember 1923: Ench. Bibl. 499.

123 Vgl. Pius XII., Enz. *Divino afflante Spiritu*, 30. September 1943: AAS 35 (1943) 314; Ench. Bibl. 556.

124 *In* und durch den Menschen: vgl. Hebr 1,1; 4,7 (in); 2 Sam 23,2; Mt 1,22 und öfter (durch); Erstes Vat. Konzil, Schema über die katholische Lehre, Note 9: *Collectio Lacensis VII* 522.

125 Leo XIII., Enz. *Providentissimus Deus*, 18. November 1893: DH 3; Ench. Bibl. 125.

wollte¹²⁶. Daher ‚ist jede Schrift, von Gott eingegeben, auch nützlich zur Belehrung, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Gott gehörige Mensch bereit sei, wohlgerüstet zu jedem guten Werk‘ (2 Tim 3,16f. griech.).

12. Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat¹²⁷, muss der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.

Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten.

Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen. Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat¹²⁸. Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muss man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren¹²⁹.

126 Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* 2, 9, 20: PL 34, 270f.; CSEL 28/1, 46f. und Ders., Brief 82, 3: PL 33, 277; CSEL 34/2, 354; Thomas v. Aquin, *De Veritate*, q. 12, a. 2; Konzil von Trient, *Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen der Apostel*: DH 1501; Leo XIII., Enz. *Providentissimus Deus*, 18. November 1893; Ench. Bibl. 121. 124. 126f.; Pius XII., Enz. *Divino afflante Spiritu*: Ench. Bibl. 539.

127 Vgl. Augustinus, *De Civ. Dei* XVII 6, 2: PL 41, 537; CSEL 40/2, 228.

128 Vgl. Augustinus, *De Doctr. christ.* III 18, 26: PL 34, 75f.; CSEL 80, 95 (hier: *De Doctr. christ.* III 60).

129 Pius XII., Enz. *Divino afflante Spiritu*, 30. September 1943: DH 3829f.; Ench. Bibl. 557–562.

Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muss, in dem sie geschrieben wurde¹³⁰, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens. Aufgabe der Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuwirken, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift. Alles, was die Art der Schrifterklärung betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche, deren gottgegebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen¹³¹.

13. In der Heiligen Schrift also offenbart sich, unbeschadet der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, eine wunderbare Herablassung der ewigen Weisheit, damit wir die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort herabgelassen hat¹³². Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist.

130 Vgl. Benedikt XV., Enz. *Spiritus Paraclitus*, 15. Sept. 1920: Ench. Bibl. 469; Hieronymus, *Comm. in Epist. ad Galatas* II 4, 24: PL 26, 417.

131 Vgl. Erstes Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Dei Filius*, Kap. 2: DH 3007.

132 Johannes Chrysostomus, *In Gen.* 3, 8, Hom. 17, 1: PG 53, 134: „herabgelassen“, lateinisch „attemperatio“, griechisch „synkatábasis“.

Viertes Kapitel: Das Alte Testament

14. Der liebende Gott, der um das Heil des ganzen Menschengeschlechtes besorgt war, bereitete es vor, indem er sich nach seinem besonderen Plan ein Volk erwählte, um ihm Verheißungen anzuvertrauen. Er schloß mit Abraham (vgl. Gen 15,18) und durch Moses mit dem Volke Israel (vgl. Ex 24,8) einen Bund. Dann hat er sich dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen, wahren und lebendigen Gott so geoffenbart, dass Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr, dass es sie durch Gottes Wort aus der Propheten Mund allmählich voller und klarer erkannte und sie unter den Völkern mehr und mehr sichtbar machte (vgl. Ps 21,28f.; 95,1–3; Jes 2,1–4; Jer 3,17). Die Geschichte des Heiles liegt, von heiligen Verfassern vorausverkündet, berichtet und gedeutet, als wahres Wort Gottes vor in den Büchern des Alten Bundes; darum behalten diese von Gott eingegebenen Schriften ihren unvergänglichen Wert: ‚Alles nämlich, was geschrieben steht, ist zu unserer Unterweisung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften Hoffnung haben‘ (Röm 15,4).

15. Gottes Geschichtsplan im Alten Bund zielte vor allem darauf, das Kommen Christi, des Erlösers des Alls, und das Kommen des messianischen Reiches vorzubereiten, prophetisch anzukündigen (vgl. Lk 24,44; Joh 5,39; 1 Petr 1,10) und in verschiedenen Vorbildern anzuzeigen (vgl. 1 Kor 10,11). Die Bücher des Alten Bundes erschließen allen entsprechend der Lage, in der sich das Menschengeschlecht vor der Wiederherstellung des Heils in Christus befand, Wissen über Gott und Mensch und erschließen die Art und Weise, wie der gerechte und barmherzige Gott an den Menschen zu handeln pflegt. Obgleich diese Bücher auch Unvollkommenes und Zeitbedingtes enthalten, zeigen sie doch eine wahre göttliche Erziehungskunst¹³³. Ein lebendiger Sinn für Gott drückt sich in ihnen aus. Hohe Lehren über Gott, heilbringende menschliche Lebensweisheit, wunderbare Gebetsschätze sind in ihnen aufbewahrt. Schließlich ist das Geheimnis unseres Heiles in ihnen verborgen. Deshalb sollen diese Bücher von denen, die an Christus glauben, voll Ehrfurcht angenommen werden.

133 Pius XI., *Enz. Mit brennender Sorge*, 14. März 1937: AAS 29 (1937) 151.

16. Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert hat und ihr Urheber ist, wollte in Weisheit, dass der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei¹³⁴. Denn wenn auch Christus in seinem Blut einen Neuen Bund gestiftet hat (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25), erhalten und offenbaren die Bücher des Alten Bundes, die als Ganzes in die Verkündigung des Evangeliums aufgenommen wurden¹³⁵, erst im Neuen Bund ihren vollen Sinn (vgl. Mt 5,17; Lk 24,27; Röm 16,25f.; 2 Kor 3,14–16), wie sie diesen wiederum beleuchten und deuten.

Fünftes Kapitel: Das Neue Testament

17. Das Wort Gottes, Gottes Kraft zum Heil für jeden, der glaubt (vgl. Röm 1,16), kommt zu einzigartiger Darstellung und Kraftentfaltung in den Schriften des Neuen Bundes; denn als die Fülle der Zeit kam (vgl. Gal 4,4), ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, voll Gnade und Wahrheit (vgl. Joh 1,14). Christus hat das Reich Gottes auf Erden wiederhergestellt, in Tat und Wort seinen Vater und sich selbst geoffenbart und sein Werk durch Tod, Auferstehung, herrliche Himmelfahrt und Sendung des Heiligen Geistes vollendet. Von der Erde erhöht zieht er alle an sich (vgl. Joh 12,32 griech.); denn er allein hat Worte des ewigen Lebens (vgl. Joh 6,68). Anderen Geschlechtern ward dieses Geheimnis nicht kundgetan, wie es nun geoffenbart worden ist seinen heiligen Aposteln und Propheten im Heiligen Geist (vgl. Eph 3,4–6 griech.), damit sie das Evangelium verkünden, den Glauben an Jesus als Christus und Herrn wecken und die Kirche sammeln. Dafür sind die Schriften des Neuen Bundes das unvergängliche und göttliche Zeugnis.

18. Niemandem kann es entgehen, dass unter allen Schriften, auch unter denen des Neuen Bundes, den Evangelien mit Recht ein Vorrang zukommt. Denn sie sind das Hauptzeugnis für Leben und Lehre des fleischgewordenen Wortes, unseres Erlösers.

134 Vgl. Augustinus, *Quaest. in Hept.* 2, 73; PL 34, 623.

135 Irenaeus, *Adv. Haer.* III 21, 3; PG 7, 950; Harvey 2, 115 (hier: 25, 1); FC 8/3, 259–261; Cyrill von Jerusalem, *Catech.* 4, 35; PG 33, 497; Theodor von Mopsuestia, *In Soph.* 1, 4–6; PG 66, 452

Am apostolischen Ursprung der vier Evangelien hat die Kirche immer und überall festgehalten und hält daran fest; denn was die Apostel nach Christi Gebot gepredigt haben, das haben später unter dem Anhauch des Heiligen Geistes sie selbst und Apostolische Männer uns als Fundament des Glaubens schriftlich überliefert: das viergestaltige Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes¹³⁶.

19. Unsere heilige Mutter, die Kirche, hat entschieden und unentwegt daran festgehalten und hält daran fest, dass die vier genannten Evangelien, deren Geschichtlichkeit (*historicitatem*) sie ohne Bedenken bejaht, zuverlässig überliefern, was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er aufgenommen wurde (vgl. Apg 1,1f.). Die Apostel haben nach der Auffahrt des Herrn das, was er selbst gesagt und getan hatte, ihren Hörern mit jenem volleren Verständnis überliefert, das ihnen aus der Erfahrung der Verherrlichung Christi und aus dem Licht des Geistes der Wahrheit¹³⁷ zufloss¹³⁸. Die biblischen Verfasser aber haben die vier Evangelien redigiert, indem sie einiges aus dem vielen auswählten, das mündlich oder auch schon schriftlich überliefert war, indem sie anderes zu Überblicken zusammenzogen oder im Hinblick auf die Lage in den Kirchen verdeutlichten, indem sie schließlich die Form der Verkündigung beibehielten, doch immer so, dass ihre Mitteilungen über Jesus wahr und ehrlich waren¹³⁹. Denn ob sie nun aus eigenem Gedächtnis und Erinnern schrieben oder aufgrund des Zeugnisses jener, ‚die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren‘, es ging ihnen immer darum, dass wir die ‚Wahrheit‘, der Worte erkennen sollten, von denen wir Kunde erhalten haben (vgl. Lk 1,2–4).

20. Der neutestamentliche Kanon umfasst außer den vier Evangelien auch die Briefe des heiligen Paulus und andere apostolische Schriften, die unter der Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt sind. In ihnen wird nach Gottes weisem Ratschluß die Botschaft von Christus dem

136 Vgl. Irenaeus, *Adv. Haer.* III 11, 8: PG 7, 885; SC 211, 160; FC 8/3, 109–115.

137 Vgl. Joh 14,26; 16,13.

138 Vgl. Joh 2,22; 12,16; vgl. 14,26; 16,12f.; 7,39.

139 Vgl. die Instruktion *Sancta Mater Ecclesia* der Päpstlichen Bibelkommission, 21. April 1964: AAS 56 (1964) 715.

Herrn bestätigt, seine echte Lehre mehr und mehr erklärt, die heilbringende Kraft des göttlichen Werkes Christi verkündet; die Anfänge der Kirche und ihre wunderbare Ausbreitung werden erzählt und ihre herrliche Vollendung vorausverkündet.

Denn der Herr Jesus ist bei seinen Aposteln geblieben, wie er verheißen hatte (vgl. Mt 28,20), und hat ihnen als Beistand den Geist gesandt, der sie in die Fülle der Wahrheit einführen sollte (vgl. Joh 16,13).

Sechstes Kapitel: Die Heilige Schrift im Leben der Kirche

21. Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht. In ihnen zusammen mit der Heiligen Überlieferung sah sie immer und sieht sie die höchste Richtschnur ihres Glaubens (*supremam fidei suae regulam*), weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen. Wie die christliche Religion selbst, so muss auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren. In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf. Und solche Gewalt und Kraft west im Worte Gottes, dass es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglicher Quell des geistlichen Lebens ist. Darum gelten von der Heiligen Schrift in besonderer Weise die Worte: ‚Lebendig ist Gottes Rede und wirksam‘ (Hebr 4,12), ‚mächtig aufzubauen und das Erbe auszuteilen unter allen Geheiligten‘ (Apg 20,32; vgl. 1 Thess 2,13).

22. Der Zugang zur Heiligen Schrift muss für die an Christus Glaubenden weit offenstehen. Darum hat die Kirche schon in ihren Anfängen die älteste Übersetzung des Alten Testaments, die griechische, die nach den Siebzig (Septuaginta) benannt wird, als die ihre übernommen. Die anderen orientalischen und die lateinischen Übersetzungen, besonders die sogenannte Vulgata, hält sie immer in Ehren. Da aber das

Wort Gottes allen Zeiten zur Verfügung stehen muss, bemüht sich die Kirche in mütterlicher Sorge, dass brauchbare und genaue Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen erarbeitet werden, mit Vorrang aus dem Urtext der Heiligen Bücher. Wenn die Übersetzungen bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit auch mit den getrennten Brüdern zustande kommen, dann können sie von allen Christen benutzt werden.

23. Die Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche, bemüht sich, vom Heiligen Geist belehrt, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften vorzudringen, um ihre Kinder unablässig mit dem Worte Gottes zu nähren; darum fördert sie auch in gebührender Weise das Studium der Väter des Ostens wie des Westens und der heiligen Liturgien. Die katholischen Exegeten und die anderen Vertreter der theologischen Wissenschaft müssen in eifriger Zusammenarbeit sich darum mühen, unter Aufsicht des kirchlichen Lehramts mit passenden Methoden die göttlichen Schriften so zu erforschen und auszulegen, dass möglichst viele Diener des Wortes in den Stand gesetzt werden, dem Volke Gottes mit wirklichem Nutzen die Nahrung der Schriften zu reichen, die den Geist erleuchtet, den Willen stärkt und die Menschenherzen zur Gottesliebe entflammt¹⁴⁰. Die Heilige Synode ermutigt die Söhne der Kirche, die Bibelwissenschaft treiben, das glücklich begonnene Werk mit immer neuen Kräften und ganzer Hingabe im Geist der Kirche fortzuführen¹⁴¹.

24. Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament. In ihm gewinnt sie sichere Kraft und verjüngt sich ständig, wenn sie alle im Geheimnis Christi beschlossene Wahrheit im Lichte des Glaubens durchforscht. Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie wahrhaft Wort Gottes: Deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der

140 Vgl. Pius XII., Enz. *Divino afflante Spiritu*, 30. September 1943: Ench. Bibl. 551. 553. 567; Päpstl. Bibelkommission, *Instruktion über die rechte Art, in Klerikalseminaren und Ordenskollegien über die Bibel zu dozieren*, 30. Mai 1950: AAS 42 (1950) 495–505.

141 Vgl. Pius XII., Enz. *Divino afflante Spiritu*, 30. September. 1943: Ench. Bibl. 569.

heiligen Theologie¹⁴²: Auch der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung – in welcher die liturgische Homilie einen hervorragenden Platz haben muss – holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft.

25. Darum müssen alle Kleriker, besonders Christi Priester und die anderen, die sich als Diakone oder Katecheten ihrem Auftrag entsprechend dem Dienst des Wortes widmen, in beständiger heiliger Lesung und gründlichem Studium sich mit der Schrift befassen, damit keiner von ihnen werde zu ‚einem hohlen und äußerlichen Prediger des Wortes Gottes, ohne dessen innerer Hörer zu sein‘¹⁴³, wo er doch die unübersehbaren Schätze des göttlichen Wortes, namentlich in der heiligen Liturgie, den ihm anvertrauten Gläubigen mitteilen soll. Ebenso ermahnt die Heilige Synode alle an Christus Glaubenden, zumal die Glieder religiöser Gemeinschaften, besonders eindringlich, durch häufige Lesung der Heiligen Schrift sich die ‚alles übertreffende Erkenntnis Jesu Christi‘ (Phil 3,8) anzueignen. ‚Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen.‘¹⁴⁴ Sie sollen deshalb gern an den heiligen Text selbst herantreten, einmal in der mit göttlichen Worten gesättigten heiligen Liturgie, dann in frommer Lesung oder auch durch geeignete Institutionen und andere Hilfsmittel, die heute mit Billigung und auf Veranlassung der Hirten der Kirche lobenswerterweise allenthalben verbreitet werden. Sie sollen daran denken, dass Gebet die Lesung der Heiligen Schrift begleiten muss, damit sie zu einem Gespräch werde zwischen Gott und Mensch; denn ‚ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen‘¹⁴⁵.

142 Vgl. Leo XIII., Enz. *Providentissimus Deus*, 18. November 1893: Ench. Bibl. 114; Benedikt XV., Enz. *Spiritus Paraclitus*, 15. September 1920: Ench. Bibl. 483

143 Augustinus, *Sermo* 179, 1: PL 38, 966.

144 Hieronymus, *Comm. in Is.*, Prol.: PL 24, 17; vgl. Benedikt XV., Enz. *Spiritus Paraclitus*, 15. September 1920: Ench. Bibl. 475–480; Pius XII., Enz. *Divino afflante Spiritu*, 30. September 1943: Ench. Bibl. 544.

145 Ambrosius, *De officiis ministrorum* I 20, 88; PL 16, 54.

Die kirchlichen Vorsteher, ‚bei denen die Lehre der Apostel ist‘¹⁴⁶, sollen die ihnen anvertrauten Gläubigen zum rechten Gebrauch der Heiligen Bücher, namentlich des Neuen Testaments und in erster Linie der Evangelien, in geeigneter Weise anleiten durch Übersetzungen der heiligen Texte, die mit den notwendigen und wirklich ausreichenden Erklärungen versehen sind, damit die Kinder der Kirche sicher und mit Nutzen mit den Heiligen Schriften umgehen und von ihrem Geist durchdrungen werden.

Darüber hinaus sollen mit entsprechenden Anmerkungen versehene Ausgaben der Heiligen Schrift geschaffen werden, die auch Nichtchristen gebrauchen können und die ihren Verhältnissen angepasst sind. Die Seelsorger und die Christen jeden Standes sollen auf jede Weise klug für ihre Verbreitung sorgen.

26. So möge durch Lesung und Studium der Heiligen Bücher ‚Gottes Wort seinen Lauf nehmen und verherrlicht werden‘ (2 Thess 3,1). Der Schatz der Offenbarung, der Kirche anvertraut, erfülle mehr und mehr die Herzen der Menschen. Wie das Leben der Kirche sich mehrt durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis, so darf man neuen Antrieb für die wertige Verehrung des Wortes Gottes, welches ‚bleibt in Ewigkeit‘ (Jes 40,8; vgl. 1 Petr 1,23–25).“

146 Irenaeus, *Adv. Haer.* IV, 32, 1: PG 7, 1071; Harvey 2, 255 (hier: 49, 2); FC 8/4, 251–253.

Grundlegende Literatur

I. Lehrbücher der Fundamentaltheologie

Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg 2009.

Fisichella, Rino, La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale, Bologna 1985.

Fries, Heinrich, Fundamentaltheologie, Graz (1985) ²1985 (Studienausgabe: 1986).

Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher hrsg. v. Klaus Müller, Regensburg 1998.

Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. v. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler,

Bd. 1: Traktat Religion, (Freiburg 1985) Tübingen ²2000;

Bd. 2: Traktat Offenbarung, (Freiburg 1985) Tübingen ²2000;

Bd. 3: Traktat Kirche, (Freiburg 1986) Tübingen ²2000;

Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, (Freiburg 1988) Tübingen ²2000.

Klausnitzer, Wolfgang, Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Regensburg (1999) ²2008;

ders., Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Regensburg (2000) ²2008;

ders., Kirche, Kirchen und Ökumene. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und -lehrerinnen, Regensburg 2010.

Kolping, Adolf, Fundamentaltheologie,

Bd. 1: Theorien der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, Münster 1968;

Bd. 2: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes, Münster 1974;

Bd. 3: Die katholische Kirche als die Sachverwalterin der Offenbarung Gottes, I.

Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi, Münster 1981.

Lang, Albert, Fundamentaltheologie,

Bd. 1: Die Sendung Christi, München 1953, neu bearbeitet: ⁴1967.

Bd. 2: Der Auftrag der Kirche, München 1954, neu bearbeitet: ⁴1968.

Neufeld, Karl H., Fundamentaltheologie,

I. Jesus – Grund christlichen Glaubens, Stuttgart 1992;

II. Der Mensch – Bewusste Nachfolge im Volk Gottes, Stuttgart 1993.

Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, hrsg. v. René Latourelle und Gerald O'Collins, Innsbruck 1985.

Schmidt-Leukel, Perry, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999.

Verweyen, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000.

ders., Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008.

Voderholzer, Rudolf, Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie, Paderborn 2001.

Wagner, Harald, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt ²2008.

Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn (1985) ²1988.

Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg ²2000.

2. Theologische Erkenntnislehre

Joest, Wilfried, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (Theologische Wissenschaft 11), Stuttgart (1974) ³1988.

Kern, Walter – Niemann, Franz-Josef, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie 4), Düsseldorf (1981) ²1990.

Körner, Bernhard, Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.

Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (Düsseldorf 1976) Taschenbuchausgabe: Frankfurt 1978.

Ratzinger, Joseph, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.

Slenczka, Reinhard, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen, Göttingen 1991.

3. Offenbarung

Coprax, Norbert, Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzung auf dem Weg zu einer Fundamentaltheologie der menschlichen Kommunikation, Düsseldorf 1983.

Dulles, Avery, Was ist Offenbarung?, Freiburg 1970;

ders., Models of Revelation, Garden City, N.Y. 1983.

Eicher, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.

Fichte, Johann Gottlieb, Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) (PhB 354), hrsg. und eingeleitet v. Hansjürgen Verweyen, Hamburg 1983.

Fisichella, Rino, La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale (Corso di teologia sistematico 2), Bologna 1985.

Gerken, Alexander, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie, Düsseldorf 1969.

Gnilka, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK.S III), Freiburg 1993.

Guardini, Romano, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi (1937), Mainz 1997 (= unveränderter Nachdruck der 13. Aufl. Würzburg 1964).

Heinz, Gerhard, Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats der katholischen Schultheologie (TTS 25), Mainz 1984.

Hünemann, Peter, Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster 1989;

ders., Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994.

Jaspers, Karl, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1984.

Jesus der Offenbarer (Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie 5/1. 2), 2 Bde. (Bd. 1: Altertum bis Mittelalter; Bd. 2: Frühe Neuzeit bis Gegenwart), bearbeitet v. Franz-Josef Niemann, Graz 1990.

Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1992.

Kasper, Walter, Jesus der Christus, Mainz (1974) 1992.

Kessler, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf (1985) Neuausgabe: 1995; 2. Aufl. Würzburg 2011.

Konrad, Franz, Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie (BÖT 6), München 1971.

Küng, Hans, Christ sein, München ([1974] 1993) Taschenbuchausgabe: 2010.

Latourelle, René, Théologie de la Révélation (Studia. Travaux de Recherche 15), Brüssel 1969.

McDonald, Hugh D., Ideas of Revelation. An Historical Study A.D. 1700 to A.D. 1860, London 1959;

ders., Theories of Revelation. An Historical Study 1860–1960, London 1963.

Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

Niemann, Franz-Josef, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats (IThS 12), Innsbruck 1983.

Pannenberg, Wolfhart, u. a., Offenbarung als Geschichte, Göttingen (1961) 1982.

Pfeiffer, Helmut, Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit (TThSt 40), Trier 1982;

ders., Gott offenbart sich. Das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnisses im Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil, Frankfurt 1982.

Rahner, Karl – Ratzinger, Joseph, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg 1965.

Ricoeur, Paul, Emmanuel Levinas, Edgar Haulotte, Étienne Cornélis, Claude Geffré, La Révélation (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 7), Bruxelles 1977.

Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, aus dem Niederländischen übertragen v. Hugo Zulenif, Freiburg (1975) ⁷1980.

Seybold, Michael mit Pierre-Réginald Cren, Ulrich Horst, Alexander Sand, Peter Stockmeier, Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik (HDG I/1a), Freiburg 1971.

Schmitz, Josef, Offenbarung (Leitfaden Theologie 19), Düsseldorf 1988.

Theißen, Gerd – Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ²1997.

Verweyen, Hansjürgen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendenten Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, Düsseldorf 1969.

Waldenfels, Hans, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (BÖT 3), München 1969;

ders., – Scheffczyk, Leo, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I/1b), Freiburg 1977;

ders., Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996.

4. Glaube und Wissen

Biser, Eugen, Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentalthologie, Freiburg 1975.

Fries, Heinrich, Glauben – Wissen. Wege zur Lösung des Problems, Berlin 1960.

Göllner, Reinhard – Görtz, Heinz-Jürgen – Kienzler, Klaus, Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens, Freiburg 1979.

Hemmerle, Klaus, Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums, Freiburg (1979) ³1979.

Hofmann, Peter, Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (FTS 36), Frankfurt 1988.

Kasper, Walter, Einführung in den Glauben, Mainz (1972) ⁶1980.

Kehl, Medard, Hinführung zum christlichen Glauben, Mainz (1984) ²1987.

Kern, Walter, Geist und Glaube. Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung, hrsg. v. Karl H. Neufeld, Innsbruck 1992.

Kienzler, Klaus, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg 1981.

Knauer, Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie, (Graz 1978) Bamberg ⁵1986.

Lubac, Henri de, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses (ThRom 6), Einsiedeln 1975.

Metz, Johann B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz ⁵1992.

Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg (1976) ⁷1995.

Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München (1968) Sonderausgabe: 1990.

Schillebeeckx, Edward, Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft, Freiburg 1979.

Schlette, Heinz R., Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne, Düsseldorf 1981.

Schneider, Theo, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf (1985) 41991.

Türk, Hans Joachim, Glaube – Unglaube (Grünwald Materialbücher 2), Mainz 1971.

Welte, Bernhard, Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie, Freiburg 1982.

Zahrnt, Heinz, Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott, München 1977

Register

A

Aaron 268
Abbadie Jacques 36
Abel 79, 90, 97, 121
Abgar V. Ukama von Edessa 166
Abraham 32, 38, 90, 91, 92, 93, 95, 96,
97, 102, 103, 109, 122, 123, 267,
268, 269, 271, 275, 455, 457, 492,
500
Achab 94
Achasja 94
Adam 75, 263, 268, 270, 273, 274
Adams Charles C. 266
Adolph Kurt 140
Adorno Theodor W. 59, 356, 487
Agobard von Lyon 178
Ahas von Juda 95
Akhilananda Swami 283
Albert Claudia 24
Albert der Große 11
Albert Hans 147
Albert Karl 15
Albinus 173
Aleaz Kalarikkal P. 284
Alexander Gerhard 129, 349
Alexander VI. (Papst) 34
Allemang Georg 408
Allgaier Karl 15
Altizer Thomas 326
Ambrosius 67, 199, 319, 320, 505
Amida Butsu 286
Amort Eusebius 443
Amsdorf Nikolaus von 336
Anawati Georges C. 262
Anderson Robert 418
Andreas 180, 191, 214, 216, 218, 350
Andresen Carl 26

Aner Karl 37
Anselm von Canterbury 15, 17, 29, 54,
331, 334, 412, 484, 512
Antiochos IV. Epiphanes (König) 231
Antisthenes 214
Apel Karl-Otto 488
Apollonios von Tyana 203
Appasamy Aiyadurai Jesudasen 284
Aquila 171
Aristophanes 359
Aristoteles 11, 47, 50, 151, 319, 320, 357,
468, 485, 486
Arnold Claus 417, 424
Arnold Gottfried 55, 365, 431, 432, 433,
434
Artz Johannes 417
Asin y Palacios Michael 190
Assmann Jan 78
Attridge Harold W. 140
Aubert Roger 10, 367, 379, 385
Aufhauser Johannes B. 167
Augustin George 29
Augustinus 18, 19, 28, 29, 54, 56, 61,
95, 108, 164, 330, 331, 332, 333,
419, 437, 438, 439, 465, 484, 491,
498, 501, 505
Augustinus Heiko 54
Augustus (Kaiser) 200, 201, 229

B

Baader Franz von 342
Bachl Gottfried 92
Backhaus Knut 226
Badstübner Ernst 110
Bahrtdt Carl Friedrich 131, 207
Baier Walter 490
Bainton Roland H. 384
Bajus Michel (de Bay) 437, 440
Baljon Johannes M. S. 262, 265
Balthasar Hans Urs von 26, 28, 29, 43,
64, 115, 121, 333, 339, 340, 374,
425, 435, 441, 471

Bammel Ernst 173
 Bañez Domingo 334
 Bannach Klaus 55
 Barlage Heinrich 283
 Barnabas 203, 265
 Baron Hans 312
 Barrett Charles Kingsley 165
 Barth Karl 25, 33, 43, 88, 114, 137, 305,
 311, 313, 341, 385, 431, 435, 457,
 459, 465
 Barthold Claudia 26
 Bartsch Hans-Werner 303
 Basilides 265
 Batlogg Andreas R. 146
 Bauckham Richard 199
 Bauer Bruno 255
 Bauer Johannes B. 97, 190, 291
 Bauernfeind Otto 172
 Bauer Walter 182
 Baur Ferdinand Christian 130, 302, 431
 Bauschke Martin 260, 262, 264, 265,
 266, 268, 269, 270, 273
 Bauspieß Martin 147
 Bautain Louis-Eugène-Marie 369
 Bavel Tarsicius Jan van 29
 Bayle Pierre 348
 Bechert Heinz 285
 Bechmann Ulrike 90
 Becker Jürgen 113, 142
 Becker Werner 419
 Beckmann Bernhard 52
 Beck Ulrich 78
 Beinert Wolfgang 467, 470, 471, 472
 Ben-Chorin Schalom 99, 102, 139, 147,
 247, 249
 Benedikt VIII. (Papst) 73
 Benedikt XV. (Papst) 499, 505
 Benigni Umberto 432
 Benjamin Walter 139
 Berendts Alexander 175, 176
 Berger Klaus 145, 147, 180, 183, 238
 Berger Peter L. 11, 18, 145, 146
 Bergson Henri 485
 Bernhart Joseph 367
 Biallowons Hubert 456
 Bieber Marianus 92
 Bieber Martin 435
 Biemer Günther 462
 Bienert Wolfgang A. 111, 174, 199
 Bijlefeld Willem A. 269
 Billerbeck Paul 140
 Billot Louis 339
 Biser Eugen 117, 289, 512
 Bitter Gottfried 33
 Blacas d'Aulps Pierre Louis Jean Casimir
 de 367
 Blank Josef 114
 Blaschke Friedrich 59, 377
 Bleistein Roman 68
 Blinzler Josef 199
 Bloch Ernst 249, 252, 253, 254, 255,
 256, 321, 414, 415
 Blondel Maurice 20, 43, 407, 409, 410,
 411, 412, 413, 414, 415, 416, 423,
 425, 432, 436, 444, 485
 Blumenberg Hans 339, 487
 Blum Paul Richard 353
 Boccaccio Giovanni 34, 354
 Bödeker Hans Erich 359, 360, 366
 Bodendorfer-Langer Gerhard 239, 241
 Boehme Katja 16
 Boismard Marie-Emile 185
 Boismarmin Christine de 16
 Bolyki János 222
 Bonald Louis-Gabriel-Ambroise de 369
 Bonaventura 19, 332, 333, 334, 424, 439,
 484
 Bonhoeffer Dietrich 326
 Bonnetty Augustin 369
 Borg Marcus J. 141
 Borgnet Auguste 11
 Bormann Lukas 220
 Bornkamm Günther 88, 113
 Bösen Willibald 228

Bossong Klemens 58, 348
 Böttigheimer Christoph 21, 507
 Bouillard Henri 435
 Bowker John 197
 Braig Carl 431
 Brandenburg Albert 389
 Brandmüller Walter 55
 Brantley Paul 11
 Braun François Marie 100
 Braun Herbert 113
 Breidert Martin 29
 Bremond Henri 432
 Broer Ingo 294
 Bron Bernhard 206
 Browne Henry J. 10
 Brown Peter 346
 Brox Norbert 265
 Bruce Frederick F. 106, 165, 172, 175,
 176, 177
 Brucker Ralph 102
 Bruning Bernhard 29
 Bruno Giordano 112, 255, 353
 Bruns Peter 188, 189
 Bruteau Beatrice 246
 Buber Martin 65, 94, 102, 103, 139, 247,
 248, 302, 342, 485
 Buddha 165, 214, 216, 248, 249, 250,
 251, 268, 280, 283, 285, 286, 288,
 438
 Bukhari Sahih al- 270
 Bultmann Rudolf 101, 118, 127, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 146, 158, 196,
 197, 207, 213, 303, 304, 305, 311
 Buonaiuti Ernesto 433
 Burckhardt Jacob 467, 468
 Burgey Franz 55
 Buri Fritz 157
 Burkard Dominik 466
 Bürkle Horst 279, 281, 283, 284, 466
 Busse Heribert 273

C

Caesar 170
 Cajetan Thomas de Vio 440
 Callahan James P. 84
 Calvin Johannes 112
 Cameron James Munro 417
 Campenhausen Hans Freiherr von 310
 Carnap Rudolf 487
 Cassirer Ernst 128
 Chadwick Owen 68
 Chakkarai Vengal 284
 Chamberlain Houston Stewart 101
 Chardin Pierre Teilhard de 55, 435
 Charlesworth James H. 185
 Charron Pierre 20, 35
 Chateaubriand François René de 36, 411
 Chenchia Pandipetty 284
 Chenu Marie-Dominique 435
 Cherbury Edward Herbert von 128, 347
 Chesterton Gilbert Keith 150, 152, 153
 Chetail Joannès 367
 Chrysipp 360
 Chuzas 215
 Cicero 319, 361
 Cichorius Conrad 201
 Claudius (Kaiser) 170, 171
 Claudius von Turin 112
 Claussen Carsten 140
 Clementz Heinrich 173
 Cochlaeus Johannes 384
 Cole Stewart Grant 469
 Collins Anthony 128, 346
 Colloredo Hieronymus Graf von 380
 Comte Auguste 59, 60, 357, 360, 377,
 408, 413, 417
 Congar Yves 71, 367, 435, 463
 Conzelmann Hans 100
 Konzemius Viktor 16
 Copray Norbert 509
 Coreth Emerich 60, 357
 Cornélis Étienne 511

Cosgrove Brian 418
Coulson John 419, 463
Cousin Victor 408
Cox Harvey 326
Cren Pierre-Réginald 511
Cromwell Oliver 345
Crossan John Dominic 113, 141, 190
Cudworth Ralph 345
Cullmann Oscar 100, 479
Cyprian von Karthago 496
Cyrill von Jerusalem 501

D

Dahl Nils A. 195
Dalferth Ingolf U. 446
Dalman Gustaf 191
Daly Gabriel 423
Damasus (Papst) 184
Daniélou Jean 435
Dantine Wilhelm 249
Darlap Adolf 457, 466
Darwin Charles 55, 390, 469
Dassmann Ernst 89
Dautzenberg Gerhard 135
David (König) 66, 90, 98, 124, 201,
232, 240, 268, 275
Dechamps Victor-Auguste 34, 388
Deines Roland 236
Deinzer Klemens 467
Delbrèl Madeleine 16
Delitzsch Friedrich 101
Delling Gerhard 222, 224, 305
Denzinger Heinrich Joseph 374
Denzler Georg 12
Descartes René 10, 35, 39, 56, 57, 342,
358, 419, 468
Deussen Paul 288
Devanandam Paul 284
Dibelius Martin 113, 135, 207, 301
Diderot Denis 348
Dieckmann Hermann Joseph 41
Diedrich Friedrich 156

Dilthey Wilhelm 487
Diognet 185, 492
Dionysius Exiguus 200
Dionysos 207
Dirnbeck Josef 118, 127, 301
Dockhorn Kurt 284
Dodd Charles Harold 157
Dölger Franz Joseph 275
Döllinger Ignaz von 12, 68, 384, 416,
424, 430, 473
Dombart Bernhard 164
Domitian (Kaiser) 170
Döpp Siegmar 184
Downing Francis Gerald 214
Drey Johann Sebastian von 16, 38, 39,
40, 41, 163, 333, 373
Drijvers Han J. W. 166
Dschulnigg Peter 140
Dubé Ann 411
Dubé Pierre H. 411
Dulles Avery 149, 509
Dumoulin Heinrich 285
Dümpelmann Leo 15
Dunn James D. G. 113, 292
Duns Scotus 334
Duplessis-Mornay Philippe 34, 35

E

Ebeling Gerhard 105
Ebner Ferdinand 485
Eckermann Willigis 29
Eckert Michael 38, 364
Eckhart (Meister Eckhart) 56
Edelby Neophytos 293
Edward VI. (König) 345
Ehalt Hubert Christian 78
Ehrlich Johann Nepomuk 15, 16, 40
Eicher Peter 33, 509
Eid Volker 480
Eisler Robert 139, 219, 220, 239
Eliade Mircea 325, 364
Eliezer ben Hyrkanos 203

Elija 31, 94, 146, 203, 214, 268, 269,
299, 327
Elisabeth I. (Königin) 345
Elischa 203, 207, 214, 268, 269, 299
Elymas 203
Enderwitz Ulrich 141
Engelhardt Paulus 15
Engels Odilo 457
Epiphanius von Salamis 199, 275, 276
Erasmus von Rotterdam 56, 63
Erlemann Kurt 140
Ernst Josef 241
Esra 156, 274
Eusebius von Caesarea 38, 88, 118, 166,
174, 185, 187
Euthychius von Alexandria 275
Ezechiel 201

F

Fabry Josef 143
Feil Ernst 253
Feinendegen Norbert 150, 152
Feiner Johannes 76
Feldman Louis H. 173
Feldmeier Reinhard 14
Feneberg Rupert 290
Feneberg Wolfgang 113
Fessard Gaston 435
Festus 173
Fetscher Iring 257
Feuerbach Ludwig 249, 417, 437
Fichte Johann Gottlieb 355, 358, 437,
485, 509
Ficino Marsilio 34
Fiedrowicz Michael 26
Figura Michael 161, 435, 439
Finegan Jack 201
Fink Gerhard 343
Finsterhölzl Johann 12
Fischer Karl Martin 305
Fisichella Rino 507, 509
Flasch Kurt 56

Flavius Josephus 139, 172, 173, 174, 175,
176, 198, 201, 232, 234, 239
Fleischer Dirk 129
Flew Anthony 51, 417, 446
Florenskij Pavel A. 485
Flusser David 248
Frankemölle Hubert 113, 248, 278
Franzelin Johannes Baptist 338, 374
Freiberg Dietrich von 56
Freudenberger Rudolf 168
Freud Sigmund 422
Freund Gerhard 349
Frey Jörg 127, 140
Freyne Sean 197
Frick Robert 101
Friedrich der Große (König) 362
Frieling Reinhard 74
Fries Heinrich 21, 52, 54, 61, 63, 85,
100, 249, 259, 279, 419, 507, 512
Frohschammer Jakob 370, 371, 372
Fromm Erich 249
Fuchs Gotthard 413
Fuhrmann Manfred 170
Fulgentius von Ruspe 64
Funk Franz Xaver 492
Fürst Walter 457

G

Gabriel Karl 20, 467
Gäde Gerhard 466
Galilei Galileo 55, 353, 390
Gamaliel 237
Gandhi Mahatma 281, 282, 293, 322
Gardavsky Vitezslav 249, 253
Garhammer Erich 466
Garrigou-Lagrange Reginald 41
Gasser Vinzenz 385
Gaunilo 17
Gawlick Günter 345, 346
Geerlings Wilhelm 15, 95, 184
Geffré Claude 511
Geiselman Josef R. 163, 461

Gelasius (Papst) 184
 Gerbert Martin 36
 Gerber Uwe 29
 Gerken Alexander 509
 Gerken Leo 15
 Gerl-Falkovitz Hanna-Barbara 476
 Geyer Hans-Georg 305
 Gibellini Rosino 426, 434, 440
 Gilson Étienne 485
 Girard René 242
 Gladigow Burkhard 364
 Gnilka Joachim 105, 107, 113, 127, 192,
 197, 204, 207, 212, 216, 223, 224,
 226, 227, 290, 292, 509
 Göbel Helmut 27, 44, 344
 Goethe Johann Wolfgang von 293, 360,
 363, 365, 415
 Goeze Johann Melchior 349, 354, 462
 Gogarten Friedrich 326
 Goldschmidt Lazarus 177
 Göllner Reinhard 512
 Goodman Martin 220
 Göpfert Herbert G. 27, 44, 344, 354, 375
 Goppelt Leonhard 243
 Goretzki Catia 58
 Görres Ida Friederike 476
 Görtz Heinz-Jürgen 512
 Graetz Heinrich 236
 Grasmück Ernst Ludwig 12
 Grässer Erich 28
 Graß Hans 294
 Grass Konrad 175, 176
 Gregor I. der Große (Papst) 80, 215,
 319, 321
 Gregor von Nazianz 484
 Gregor von Nyssa 28, 111
 Gregor XVI. (Papst) 368
 Greshake Gisbert 29, 107, 136, 304, 327
 Grillmeier Alois 80, 274, 332
 Grimm Jacob 52
 Grimm Reinhold R. 411
 Grimm Wilhelm 52

Grönbold Günter 265
 Grosche Robert 158
 Grotius Hugo 35, 342
 Gründer Karlfried 359
 Guardini Romano 43, 114, 115, 147, 249,
 288, 342, 509
 Gunkel Hermann 135
 Günther Anton 16, 88, 113, 370, 372
 Günther Ernst 29
 Güting Eberhard 165

H

Haarsma Frans 85
 Habermas Jürgen 488
 Haddad Yvonne Y. 269
 Hadrian (Kaiser) 168
 Haecker Theodor 25, 442
 Haeffner Gerd 440
 Hagemann Ludwig 263, 268
 Hagen Klaus vom 486
 Hahn Ferdinand 102, 104, 133
 Halfwassen Jens 56
 Halliday Sonia 197
 Hamann Johann Georg 364
 Hammans Herbert 68, 428
 Hamp Vinzenz 94
 Hanig Roman 188
 Hanina ben Dosa 203
 Hannas der Jüngere 173
 Harkam Gerhard 97
 Härle Wilfried 16
 Harnack Adolf von 83, 100, 145, 146,
 157, 162, 163, 165, 175, 277, 426,
 427, 428, 430, 431
 Hasenhüttl Gotthold 114
 Haubst Rudolf 29
 Haulotte Edgar 511
 Haupt Michael 197
 Hauschild Wolf-Dieter 11
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 25, 38,
 39, 40, 57, 59, 77, 130, 131, 251,
 256, 288, 329, 339, 342, 351, 357,

- 358, 366, 373, 385, 430, 437, 473,
 477, 485, 486
 Heidegger Martin 136, 137, 304, 421,
 486
 Heiligenthal Roman 117, 127
 Heinemann Enrico 140
 Heine Susanne 107
 Heinrich II. (Kaiser) 73
 Heinrich VIII. (König) 345
 Heinze André 114
 Heinz Gerhard 33, 59, 100, 141, 142,
 143, 148, 312, 335, 426, 509
 Heisenberg Werner 410
 Heller Erich 170
 Helling Hans 132
 Helvétius Claude-Adrien 348
 Hemmerle Klaus 512
 Hengel Martin 140, 143, 238, 239
 Hennecke Edgar 184
 Henninger Josef 275
 Henoeh 90, 97, 121, 146, 156, 266, 268
 Henrich Dieter 488
 Henrici Peter 409
 Hentschel Georg 94
 Herder Johannes Gottfried 114, 363,
 364, 366
 Hermes Georg 11, 370, 371, 372
 Herms Eilert 38
 Herodes der Große (König) 200, 201,
 215, 239, 242
 Herrmann Gerd 343
 Herrmann Wilhelm 114, 293, 294, 303
 Herte Adolf 384
 Hettinger Franz S. 17
 Heyner Jakob 106
 Hick John 354, 466, 482
 Hidber Bruno 388
 Hieronymus 49, 95, 199, 276, 278,
 499, 505
 Hilarius von Poitiers 161, 199
 Hilberath Bernd Jochen 38, 223, 451
 Hilgenfeld Adolf 277
 Hillel 213, 237
 Hindley Clifford 281
 Hinz Walther 229
 Hiob 31, 254, 268, 275
 Hirsch Emanuel 128
 Hochstaffl Josef 456
 Hödl Ludwig 54
 Hoffmann Adolf 318
 Hoffmann Paul 248, 301, 302, 303, 480
 Hofmann Max 83
 Hofmann Peter 512
 Holbach Paul-Henri Thiry de 348
 Hölderlin Friedrich 384
 Holl Adolf 147
 Holsten Carl 294, 302
 Holtzmann Heinrich Julius 134, 302
 Holtz Traugott 113
 Homann Heinz-Theo 359
 Homolka Walter 139
 Honnefelder Ludger 57
 Hooper Walter 152
 Hoping Helmut 451, 454, 458
 Hoppe Rudolf 113
 Horaz 343
 Horsley Richard A. 141
 Horst Ulrich 511
 Hötzel Norbert 369, 370
 Houlden James Leslie 248
 Hübner Hans 152
 Hübner Kurt 27, 153, 488
 Hübner Reinhard M. 28
 Huet Pierre-Daniel 36
 Hügel Friedrich von 432
 Hugo von S. Viktor 82
 Humboldt Wilhelm von 359
 Hünemann Peter 70, 148, 451, 510
 Hurth Elisabeth 127
 Husserl Edmund 57, 485

I

- Ibn Hazm von Cordoba 269
 Ibn Ishaq Muhammad 165, 266

Idris 266
Ignatius von Loyola 342
Imhof Paul 456
Innozenz IV. (Papst) 82
Irenaeus von Lyon 28, 32, 89, 265, 324,
329, 330, 494, 501, 502, 506
Isaak 90, 91, 92, 96, 122, 123, 268, 275
Isebel 94
Ismael 90, 268

J

Jacobi Felix 172
Jacobi Friedrich Heinrich 58, 59, 342,
363, 364
Jaeger Alfred 256
Jaeschke Walter 58
Jakob 90, 122, 123, 168, 236, 268, 275
Jakobus 66, 86, 120, 173, 188, 199, 217,
218, 220, 222, 261, 277, 309
James William 418
Janisch Peter 487
Jansenius Cornelius 379, 437, 440
Jaspers Karl 56, 94, 95, 249, 250, 251,
252, 280, 288, 353, 356, 485, 510
Jaspert Bernd 137
Jeremias Joachim 94, 104, 140, 187,
190, 223, 224, 290
Jesaja 95, 98, 198
Jewel John 17
Joachim von Fiore 161, 256
Joest Wilfried 508
Jogand-Pagès Gabriel 408
Johannes Chrysostomus 25, 499
Johannes der Täufer 109, 138, 139, 159,
176, 180, 181, 194, 200, 201, 218,
234, 235, 237, 241, 268, 290
Johannes (Evangelist) 18, 49, 106, 179,
181, 184, 204, 297, 491, 502
Johannes I. (Papst) 200
Johannes Paul II. (Papst) 13, 69, 70,
481, 484, 485, 486, 489
Johannes vom Kreuz 342

Johannes XXIII. (Papst) 433, 451
Jona 30, 91, 208, 268, 269
Jonas Hans 26, 488
Jonathan Makkabäus 235
Josef 90, 103, 123, 127, 143, 166, 178,
182, 188, 198, 199, 201, 261, 262,
268, 275, 277
Josef von Arimathäa 182, 301
Judas der Galiläer 239
Judas Iskariot 178, 186, 199, 215, 216,
217, 228, 239, 265
Judas Makkabäus 231, 233
Julius Africanus 172
Jüngel Eberhard 38, 510
Jung Michael von 380, 381
Justin der Märtyrer 28, 54, 166, 185,
277, 484

K

Kähler Martin 136
Kaiser Gerhard 59, 360
Kalb Alfons 164
Kalkin 280
Kampen John 236
Kanitscheider Bernulf 487
Kant Immanuel 39, 57, 249, 339, 343,
347, 354, 355, 357, 358, 363, 366,
371, 372, 379, 418, 468, 479, 483,
485, 487
Karrer Martin 104, 119
Käsemann Ernst 101, 117, 127, 137, 138,
140, 192, 213
Kasper Walter 85, 105, 243, 246, 289,
311, 389, 453, 473, 476, 480, 510,
512
Kasten Helmut 168
Kaufmann Franz Xaver 20, 77, 78, 85,
467
Kautsky Karl 252, 255
Kawa Maria Erentrudis 83
Kehl Medard 20, 77, 78, 467, 512

Kelsos 26, 174, 178, 182, 203, 301, 302,
 314, 329
 Kempfski Jürgen von 59, 377
 Ker Ian 416
 Kern Walter 15, 22, 74, 81, 88, 163, 208,
 210, 213, 242, 246, 255, 301, 304,
 323, 329, 428, 465, 490, 507, 508,
 512
 Kertelge Karl 102, 292
 Kessler Hans 146, 293, 294, 297, 298,
 300, 302, 303, 305, 307, 309, 310,
 314, 316, 345, 355, 510
 Kessler Michael 339
 Keyserling Hermann Graf 288
 Khalidi Tarif 190
 Khan Sayyid Ahmad 265
 Kienzler Klaus 512
 Kierkegaard Sören 25, 91, 117, 137, 249,
 351, 354, 385, 485
 Kilian Rudolf 92
 Kippenberg Hans G. 230
 Kitzinger Ernst 111
 Klauack Hans-Josef 178, 179, 181, 185,
 190, 226, 228
 Klausner Theodor 275
 Klausner Joseph 139, 177, 178, 247, 302
 Klausnitzer Wolfgang 12, 25, 68, 71, 75,
 76, 96, 114, 150, 165, 368, 384,
 389, 416, 430, 436, 466, 479,
 489, 507
 Klee Heinrich 11
 Klein Bruno 112
 Klein Stephanie 24
 Klemens von Alexandria 32, 38, 53, 187,
 199, 324, 330, 484
 Klemens von Rom 32, 38, 53, 58, 88,
 199, 324, 348
 Kleutgen Josef 338, 374
 Klijn Albertus F. J. 188
 Klimkeit Hans-Joachim 165
 Klinger Elmar 286
 Klopstock Friedrich Gottlieb 360
 Knauer Peter 512
 Knopf Rudolf 302
 Knox Bryan 197
 Kobusch Theo 56
 Kochanek Hermann 467
 Köcher Renate 78
 Koch Guntram 111
 Koch Hugo 199
 Koch Kurt 457, 466
 Koch Theodor 52
 Köhler Horst Erich 380
 Kolakowski Leszek 152, 249, 253
 Kollmann Bernd 223
 Kolping Adolf 507
 Konfuzius 249, 250, 251
 Konrad Franz 510
 Konrad Michael 148
 Kopernikus Nikolaus 353
 Kornelius 204
 Körner Bernhard 490, 508
 Körtner Ulrich H. 137
 Koschel Ansgar 256
 Köster Fritz 259
 Kranz Gisbert 150
 Kraus Georg 96, 489
 Kreiner Armin 75
 Kremer Jacob 300, 314
 Kremer Klaus 56
 Krenski Thomas 435
 Krishna 280
 Krupp Michael 235
 Kuhn Johannes Evangelist 373
 Kümmel Werner Georg 113, 138
 Küng Hans 147, 259, 279, 284, 285,
 295, 389, 510
 Kunz Erhard 336, 339
 Kuschel Karl-Josef 90, 127, 246
 Kuss Otto 102, 246
 Kustermann Abraham Peter 38, 347
 Kuyper Abraham 431

L

- Laberthonnière Lucien 432
 Lachmann Karl 360
 Lambert André 170
 Lamennais Hugo Félicité Robert de
 368, 369
 Lamennais Jean-Marie 369
 Lang Albert 41, 508
 Lange Armin 234
 Laotse 165, 248
 Lapide Pinchas 139, 246, 247, 248, 259
 Laplace Pierre Simon de 348
 Larcher Gerhard 15, 331, 332, 333, 334,
 507
 Laron Matthias 442
 Lash Nicholas 417
 Latourelle René 457, 508, 510
 Latreille André 367
 Lazareth William H. 84
 Lechler Gotthard Victor 345
 Lefebvre Marcel 71, 470, 471
 Le Goff Jacques 468
 Lehmann Hartmut 59
 Lehmann Karl 96, 147, 309, 390
 Leinsle Ulrich G. 487
 Leitzmann Albert 359
 Le Moyne Jean 240
 Lenin Wladimir Iljitsch 254
 Lentulus 166
 Leo III. (Papst) 73
 Leo I. (Papst) 315
 Leo XIII. (Papst) 41, 70, 433, 481, 497,
 505
 Leppin Volker 55
 Lérins Vinzenz von 81, 402
 Leroy Herbert 113, 238
 Lessing Gotthold Ephraim 17, 27, 32,
 34, 44, 49, 128, 129, 207, 249,
 301, 337, 339, 344, 348, 349, 350,
 351, 352, 353, 354, 358, 359, 360,
 363, 375, 462
 Levi 242, 262
 Levinas Emmanuel 485, 511
 Lewis Clive Staples 149, 150, 151, 152,
 153
 Lieber Moritz 367
 Lietzmann Hans 222, 223, 225
 Lindeskog Gösta 139
 Linges Safiyya M. 265
 Lleras Fernando 486
 Locher Gottfried Wilhelm 435
 Locke John 345, 346
 Loewenich Walther von 112
 Lohfink Gerhard 107, 218
 Lohse Bernhard 56, 88, 341
 Lohse Eduard 235
 Loisy Alfred 100, 426, 427, 428, 432,
 433
 Loome Michael 423
 Loosky Wladimir N. 485
 Lortz Joseph 384
 Löser Werner 26, 28, 255
 Lovie Jacques 367
 Lubac Henri de 64, 161, 435, 436, 437,
 438, 439, 440, 441, 512
 Lübbe Hermann 360, 488
 Luckmann Thomas 326
 Lüdemann Gerd 133, 171, 191, 290, 293,
 294, 296, 297, 298, 300, 303
 Ludwig XVIII. (König) 367
 Lugo Johannes de 338
 Lukas (Evangelist) 88, 105, 164, 179,
 209, 220, 239, 290, 502
 Lunn Arnold 55
 Lust Johan 94
 Luther Martin 29, 55, 56, 63, 64, 83, 84,
 88, 96, 97, 112, 184, 294, 304,
 334, 336, 338, 341, 342, 353, 383,
 384, 387, 424, 425, 438, 439, 465,
 473
 Luz Ulrich 153, 159, 160, 219

M

- Machovec Milan 249, 253, 256, 257, 258
Mackey Louis 29
Mader Josef 329
Maier Johann 140, 177, 232, 234, 235,
237, 241
Maistre Joseph de 367, 368, 408
Mani 268
Mara bar Sarapion 166, 167
Marböck Johannes 97
Marcel Gabriel 485
Maria 74, 83, 85, 102, 149, 166, 178,
188, 189, 191, 198, 199, 260, 261,
262, 263, 266, 267, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 277, 316,
317, 318, 436, 462, 479
Maria von Magdala 132, 144, 186, 215,
297, 303
Maritain Jacques 485
Markion 162
Markus (Evangelist) 118, 134, 135, 159,
179, 183, 195, 289, 502
Marquard Odo 488
Marsch Wolf-Dieter 256
Marshall Bruce 106
Martin Dale B. 140
Maruta von Maipherkat 275
Marx Karl 252, 254, 256, 257, 417, 437,
468, 485
Marxsen Willi 305, 306, 311
Masson Denise 262
Matic Marko 256
Matteo Ignazio di 262
Matthäus 101, 105, 159, 167, 179, 188,
242, 262, 502
Matthias 30, 216
Maurer Karl 411
Mayer Petrus 29
Mayr Beda 37
McDermott John M. 339
McDonald Hugh D. 510
Meier John P. 113
Meier Kurt 101
Meinhold Peter 259, 279, 288
Melanchthon Philipp 17, 341, 361
Melchior Cano 81, 489, 490, 508
Menke Karl-Heinz 28, 29, 109, 114, 137,
146, 148, 149, 152, 289, 329, 510
Merklein Helmut 138, 143, 159, 160,
161, 225
Merk Otto 135
Merz Annette 114, 165, 170, 171, 175,
177, 190, 197, 201, 214, 224, 297,
298, 309, 311, 511
Methusalem 268
Metzdorf Christina 220
Metzger Paul 114
Metz Johann Baptist 62, 326, 327, 422,
512
Meyer Friedrich 275
Meyer Thomas 467
Michaels Axel 364
Michel Karl Markus 40
Michel Otto 172
Miedler Karin 140
Milgram Stanley 92
Miller Gabriele 33
Mitteldorf Antje 112
Möhler Johann Adam 75, 373
Moldenhauer Eva 40
Molina Luis de 334
Moltmann Jürgen 256
Monod Albert 36
Montefiore Claude Goldsmid 139
Montesquieu Charles de Secondat
(Baron de la Brède) 348
Moody Raymond A. 295
Moore George Foot 176
More Henry 345
Morel Julius 59
Moritzen Niels-Peter 279
Mortanges Elke Pahud de 370

Mose 54, 90, 92, 94, 98, 103, 123, 182,
198, 232, 235, 254, 260, 267, 268,
269, 270, 328, 398
Mounier Emmanuel 485
Muck Otto 60
Muhammad 106, 165, 185, 194, 199,
217, 259, 260, 262, 263, 264,
266, 267, 268, 269, 270, 271,
272, 274, 275, 277, 436
Mühlen Heribert 75
Müller Gerhard Ludwig 29, 465
Müller Klaus 481, 507
Müller Paul-Gerhard 96, 315
Müller Wolfgang W. 435
Muncker Franz 360
Muslim Sahih 262, 270
Mußner Franz 89, 101, 102, 259, 305

N

Napoleon I. (Kaiser) 348, 379
Nathanael 106, 198, 204, 214
Nero (Kaiser) 170
Nestle Wilhelm 359
Nestorius 179
Neufeld Karl H. 21, 508, 512
Neumann Hans 52
Neumann Helga 110
Neuner Peter 65, 79, 80, 83, 329
Neusner Jacob 140, 147, 148, 236
Newman John Henry 17, 68, 71, 83, 333,
384, 407, 416, 417, 418, 419, 420,
421, 422, 423, 429, 430, 442,
462, 463, 476, 479, 485
Newton Isaac 346
Nichiren 286
Nickelsburg George W. E. Jr. 314
Nicolaisen Carsten 11
Niemand Christoph 113
Niemann Franz-Josef 22, 33, 35, 37, 38,
39, 81, 88, 115, 161, 329, 428, 465,
490, 508, 510

Nietzsche Friedrich 26, 249, 288, 348,
354, 359, 413, 417, 437, 486, 487
Niewiadomski Jozef 467
Nikodemus 198
Nikolaus von Kues 29, 56
Nishida Kitaro 287
Nishitani Keiji 287
Noah 90, 97, 122, 268, 275
Nolte Josef 246
Nord Christiane 180
Nothhaft C. Philipp E. 229
Nowak Kurt 132, 364

O

Oberhammer Gerhard 327
Oberlinner Lorenz 199
O'Collins Gerald 508
Oelmüller Willi 339, 360
Ohle Rudolf 241
Ollé-Laprune Léon 409, 411
Origenes 26, 28, 38, 53, 88, 101, 161,
162, 174, 178, 182, 187, 199, 301,
302, 324, 329, 352, 436, 484
Osswald Bernhard 370
Ott Heinrich 455
Otto Rudolf 60, 102, 135, 172, 240, 246,
256, 325, 326, 364
Overbeck Franz 133

P

Pacik Rudolf 471
Paganini Claudia 235
Paganini Simon 235
Palaver Wolfgang 467
Pangloß 381
Pannenberg Wolfhart 28, 29, 43, 95,
144, 293, 294, 295, 297, 300, 311,
314, 510
Pannikar Raimundo 284
Panthera 178
Papias von Hierapolis 118, 185

- Paramahansa Ramakrishna 282
 Paret Rudi 316
 Parrinder Geoffrey 260
 Pascal Blaise 35, 36, 58, 342, 358, 418,
 441, 485
 Patsch Hermann 222
 Paul II. (Papst) 489
 Paulus 145
 Paulus Heinrich Eberhard Gottlob 207,
 301
 Paulus (Saulus) 11, 14, 15, 28, 32, 54, 66,
 74, 88, 89, 96, 97, 103, 105, 106,
 109, 118, 119, 120, 136, 139, 144,
 160, 171, 178, 180, 189, 202, 203,
 204, 208, 210, 215, 216, 218, 222,
 226, 228, 238, 247, 252, 253, 255,
 289, 290, 291, 292, 294, 295,
 296, 297, 298, 299, 302, 308,
 309, 311, 314, 323, 352, 422, 436,
 466, 477, 502
 Paul VI. (Papst) 75, 78, 470
 Paus Ansgar 259
 Pelagius 438
 Périn Charles 431
 Perrin Norman 113
 Pesch Otto Hermann 451, 453
 Pesch Rudolf 146, 225, 297, 299, 307,
 315
 Petersen William L. 185
 Peterson Erik 146, 158
 Petre Maude 434
 Petrus Abaelardus 468
 Petrus (Simon, Kephas) 66, 86, 89,
 100, 118, 120, 146, 152, 179, 180,
 187, 191, 199, 204, 208, 214, 215,
 216, 217, 218, 222, 237, 264, 277,
 289, 291, 294, 296, 297, 298,
 299, 302, 303, 305, 309, 389, 395,
 428, 430, 447
 Petrus von Alexandria 184
 Peukert Helmut 509
 Pfammatter Josef 77, 103
 Pfeiffer Helmut 33, 249, 511
 Pfennigsdorf Emil 249
 Pfister Oskar 297
 Pfürtner Stephan 467
 Philippus 180, 186, 191, 198, 214, 216,
 350
 Philipp Wolfgang 339
 Philo von Alexandria 241, 340
 Phipps William E. 238
 Pichler Karl 26
 Pinhas 239
 Piske Irmgard-Maria 58
 Pius IX. (Papst) 382, 470
 Pius VII. (Papst) 379
 Pius VI. (Papst) 379
 Pius V. (Papst) 470
 Pius XII. (Papst) 410, 435, 471, 496,
 497, 498, 504, 505
 Pius XI. (Papst) 500
 Pius X. (Papst) 432, 433, 434
 Platon 11, 17, 34, 38, 54, 111, 167, 323,
 324, 357, 359, 419, 485, 487
 Plinius der Ältere 168, 234
 Plinius der Jüngere 14, 168, 169
 Plotin 56
 Pöhlmann Horst Georg 114
 Pollack Detlef 326
 Pontius Pilatus 28, 166, 170, 174, 176,
 180, 182, 202, 228, 229, 242
 Porter Stanley E. 127
 Pott August 185
 Pottmeyer Hermann Josef 71, 367, 379,
 382, 387, 388, 453, 464, 507
 Preuschen Erwin 185
 Price John Vladimir 346
 Priemer Wolf-Dietmar 248
 Priszilla 171
 Pröpfer Thomas 120, 249
 Pulsfort Ernst 263
 Pythagoras 167, 203

R

Rad Gerhard von 98
 Radhakrishnan Sarvepalli 283
 Raffelt Albert 413, 430
 Rahner Hugo III
 Rahner Karl 20, 28, 29, 43, 68, 74, 75,
 76, 79, 84, 85, 114, 116, 121, 146,
 327, 332, 339, 340, 374, 387, 389,
 425, 430, 456, 459, 477, 511, 512
 Räsänen Heikki 260, 263
 Ranke Leopold von 175
 Rao Kalagora Subba 283
 Ratschow Carl Heinz 256
 Ratzinger Joseph (Benedikt XVI., Papst)
 19, 23, 28, 67, 68, 70, 84, 86, 115,
 116, 147, 150, 160, 161, 163, 422,
 453, 455, 457, 459, 465, 473, 474,
 476, 477, 479, 481, 482, 483, 485,
 490, 509, 511, 512
 Reagan Ronald 470
 Reemts Christina 26
 Reidinger Otto 256
 Reifenberg Peter 413
 Reikerstorfer Johann 15, 43
 Reimarus Hermann Samuel 17, 35, 39,
 126, 127, 128, 129, 131, 219, 244,
 301, 302, 303, 348, 349, 350, 362,
 425, 477
 Renan Ernest 132, 431
 Rendtorff Trutz 365, 366
 Rengstorf Karlheinz 359
 Resch Alfred 180
 Resch Andreas 295
 Reventlow Henning Graf 84
 Richter Gottfried Ohnefurcht 362
 Ricoeur Paul 27, 485, 511
 Riecken Friedo 60
 Riesner Rainer 314
 Ringleben Joachim 116
 Riße Günter 260, 262, 266, 267
 Ritschl Albrecht 157, 431

Rolfes Helmuth 252
 Roloff Jürgen 14, 88, 114, 243, 277
 Rosenberg Alfred 101
 Rosen Klaus 171
 Rosenzweig Franz 342
 Rosmini Antonio 485
 Rousseau Jean-Jacques 348, 364
 Rousselot Pierre 61, 339
 Röwekamp Georg 184, 186, 187, 188
 Roy Ram Mohan 282
 Ruckstuhl Eugen 227
 Rudolph Anette 166
 Rudolph Kurt 119, 241
 Ruh Ulrich 326
 Ruppert Lothar 90

S

Sachs Hannelore 110
 Sadduk 239, 240
 Safranski Rüdiger 487
 Sala Giovanni B. 57
 Sallustius 26
 Salomo 129, 268, 275
 Salvador Josef 139
 Samartha Stanley J. 279, 281, 282, 283,
 322
 Sand Alexander 511
 Sanders Ed Parish 141
 Sarvepalli Radhakrishnan 283
 Sattler Dorothea 223, 435
 Sauer Josef 117
 Sauter Gerhard 256
 Savonarola Girolamo 34
 Schaeffer Raymund 247
 Schammai 213, 237
 Schanz Paul 17
 Schatz Klaus 379, 478
 Schedl Claus 260, 262, 264, 266
 Scheeben Matthias Joseph 374
 Scheele Paul-Werner 25
 Scheffczyk Leo 249, 300, 511
 Scheidweiler Felix 166, 173

Scheler Max 288, 485
 Schell Herman 17, 431
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von
 57, 288, 329, 364, 485
 Schenke Ludger 114, 225
 Scherer Robert 409
 Schillebeeckx Edward 43, 511, 512
 Schilson Arno 24, 350
 Schlatter Adolf 277
 Schlechta Karl 413
 Schlegel Friedrich 364
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst
 43, 58, 325, 359, 364, 366, 425
 Schlenke Dorothee 364
 Schlette Heinz Robert 466, 513
 Schlichting Günter 178
 Schlier Heinrich 307
 Schlosser Jacques 114
 Schmidinger Heinrich 145
 Schmidt Karl Ludwig 135
 Schmidt-Leukel Perry 466, 482, 483,
 508
 Schmithals Walter 105
 Schmitt Hanspeter 96
 Schmitt Jochen 384
 Schmitz Josef 451, 459, 511
 Schnackenburg Rudolf 153, 155, 157, 159,
 215, 289, 297
 Schneemelcher Wilhelm 166, 184, 187
 Schneider Gerhard 188
 Schneider Theodor 70, 223, 513
 Schoeps Hans-Joachim 234, 276, 277
 Scholem Gershom 139
 Schöltgen Georg 185
 Scholtissek Klaus 141, 143, 160, 222
 Schönborn Christoph 147, 148, 150
 Schönfelder Walter 249
 Schoonenberg Piet 75
 Schopenhauer Arthur 288, 359, 487
 Schreckenberg Heinz 174
 Schröter Jens 102
 Schubert Kurt 235
 Schulte Joachim 326
 Schulte Josef 419
 Schulten Clemens 323
 Schultes Reginald M. 82
 Schulthess Friedrich 167
 Schulz Siegfried 297
 Schulz Winfried 68, 428
 Schumann Johann Daniel 350
 Schupp Franz 163
 Schürmann Heinz 141
 Schüßler Werner 56, 57
 Schwager Raymund 29, 105, 242, 300,
 466
 Schwaiger Georg 11
 Schwankl Otto 240
 Schwantes Milton 103
 Schwedt Herrman H. 371
 Schweickhardt Rudolf 234
 Schweitzer Albert 126, 127, 129, 130,
 133, 157, 244, 349
 Schweizer Alexander 351
 Schwemer Anna Maria 140, 143
 Schwerdtfeger Nikolaus 430
 Seckler Max 16, 65, 260, 325, 326, 328,
 336, 339, 345, 355, 452, 453, 466,
 490, 507
 Secondat Charles de 348
 Segni Riccardo di 178
 Semler Johann Salomo 129, 360, 366
 Semmelroth Otto 390
 Seneca 361
 Sen Keshab Chandra 282
 Serretti Massimo 29
 Sesterhenn Raimund 94
 Seth 187, 265, 268
 Severus von Antiochia 274
 Seybold Michael 511
 Shakti 280
 Shiva 280
 Siebenrock Roman 417
 Sieburg Friedrich 411
 Siger von Brabant 54

Simon der Zelot 239, 242
 Simon Iskariot 217
 Simon Magus 203
 Simons Eberhard 459
 Simon von Cyrene 91, 182, 265
 Singer Johannes 467
 Slenczka Reinhard 293, 297, 509
 Smith Jane I. 269
 Smith Joseph J. 316
 Söding Thomas 88, 114, 143, 146, 147,
 223, 225, 248
 Söhngen Gottlieb 11
 Sokrates 11, 17, 167, 214, 248, 249, 250,
 251, 288, 340, 353, 359
 Sölle Dorothee 256
 Söll Georg 68, 429
 Solowjow Wladimir S. 485
 Sonnemans Heino 256
 Spaemann Robert 369
 Spangenberg Volker 114
 Speigl Jakob 168
 Spengler Oswald 288
 Spinoza Baruch de 36, 249, 359
 Stalder Robert 58
 Stattler Benedikt 36
 Staudenmaier Franz Anton 373
 Stegemann Hartmut 234
 Stein Edith 485
 Stemberger Günter 237, 277, 314
 Stephanus 220
 Stietenron Heinrich von 279, 284
 Stockmeier Peter 473, 511
 Stoellger Winfried 293
 Strabo Walafried 112
 Strauß David Friedrich 128, 130, 131,
 207, 255, 293, 294, 302, 303, 431
 Strecker Georg 232, 277
 Strothmann Rudolf 264
 Stuhlmacher Peter 160
 Suárez Francisco 338, 440, 487
 Suetonius 170, 171, 172
 Suhl Alfred 206

Sunnus Gabriel 383, 392, 451, 491
 Suphan Bernhard 366
 Susanna 215
 Suzuki Daisetz Teitaro 287

T

Tacitus 170, 171, 172
 Tatian 185, 270
 Taxil Leo 408
 Taylor Charles 326
 Teilhard de Chardin Pierre 55, 435
 Teresa von Avila 342
 Tertullian 11, 14, 18, 25, 162, 166, 171,
 199, 369, 388
 Thaddäus 217
 Thallus 171, 172
 Theißen Gerd 114, 135, 141, 165, 170,
 171, 175, 177, 190, 197, 201, 203,
 209, 214, 224, 297, 298, 309, 311,
 511
 Theobald Christoph 407
 Theodor von Mopsuestia 501
 Thieberger Friedrich 139
 Thielicke Helmut 340, 350, 351, 361,
 380, 381
 Thils Gustave 70
 Tholuck August 381
 Thoma Clemens 102
 Thomas 262, 271, 280, 321
 Thomas von Aquin 15, 39, 41, 61, 62,
 67, 81, 88, 114, 120, 143, 147, 188,
 223, 318, 332, 333, 334, 340, 357,
 361, 379, 387, 410, 422, 423, 424,
 437, 439, 440, 457, 481, 484, 485,
 486, 498
 Thornton Claus-Jürgen 165
 Thüsing Wilhelm 101, 143
 Thyen Johann-Dietrich 271
 Tiberius (Kaiser) 166, 170, 200, 201,
 228, 229
 Tiefensee Eberhard 16
 Tillich Paul 136

Tilliette Xavier 249
Tindal Matthew 128, 346
Titayus (Titanus) 265
Toit David S. du 102, 140, 141, 192
Toland John 128, 346
Topitsch Ernst 486
Torini Marco S. 323
Trajan (Kaiser) 14, 168
Trillhaas Wolfgang 163
Trilling Wolfgang 292
Trippen Norbert 423
Troeltsch Ernst 43, 311, 312, 313
Tröger Karl Wolfgang 265
Tromp Sebastian 41
Trunz Erich 360, 365
Trütsch Josef 61, 103, 339
Tryphon 277
Tschaadajew Peter J. 485
Tschuggnall Peter 91, 92
Tück Jan-Heiner 147
Türk Hans Joachim 513
Turmel Joseph 432
Tyrrell George 432

U

Ulloa Johannes de 338
Unterreitmeier Hans 363
Upadyaya Brahmabandhav 284
Uphus Johannes 383, 392, 451, 491
Urban Hans Jörg 389

V

Valeske Ulrich 75
Veltri Giuseppe 232
Venturini Karl Heinrich 132
Vermes Geza 173, 248
Verweyen Hansjürgen 14, 15, 21, 29,
120, 146, 296, 315, 316, 354, 355,
407, 409, 412, 413, 444, 457, 508,
509, 511
Vespasian (Kaiser) 172
Vetter Tilmann 286

Veillot Louis 408
Vielhauer Philipp 185, 216
Vierhaus Rudolf 359
Vishnu 280
Vivekananda Swami 282
Vives Juan Luis 34
Voderholzer Rudolf 508
Vogler Jan Christoph 68
Vogler Werner 259
Vögtle Anton 307, 315
Volken Laurenz 101, 248
Voltaire 178, 348, 361, 362, 381
Vorndran Jürgen 94


W

Wagner Harald 16, 508
Wagner Herwig 284
Wagner Richard 288
Waldenfels Hans 16, 21, 43, 52, 53, 94,
117, 246, 259, 279, 283, 284, 285,
287, 292, 303, 305, 307, 309, 311,
330, 332, 334, 348, 367, 451, 485,
508, 511
Wallmann Johannes 58, 59
Weaver Walter P. 127
Weber Alfred 95
Weber Hubert Philipp 148
Weber Max 468
Weger Karl-Heinz 58, 59
Wehle Winfried 411
Wehr Lothar 238
Weimann Ralph 476
Weisedel Wilhelm 334, 354
Weiser Alfons 457
Weiß Albert Maria 17, 431
Weisse Christian Hermann 294
Weiß Johannes 133, 134, 157, 158, 302
Weiß Otto 424
Weizsäcker Carl Friedrich von 74
Wellhausen Julius 236
Wells Herbert George 446
Welte Bernhard 513

Wendebourg Dorothea 11
 Wendland Dietrich 100
 Wenisch Bernhard 206
 Wenzel Paul 372
 Werbick Jürgen 21, 476, 508
 Werner Martin 157
 Wewars Gerd A. 230
 Weyer Stefan 345
 Whichcote Benjamin 345
 White Graham 341
 Whitehead Alfred N. 488
 Wicki Bernhard 106
 Wiederkehr Dietrich 71
 Wiesenhütter Eckart 295
 Wilckens Ulrich 89, 305
 Wildberger Hans 98
 Wilhelm von Ockham 55, 92, 334, 424,
 479
 Wilhelm von Orange (König) 345
 Willeke Bernward H. 279
 Winden Hans-Willi 315
 Winter Dagmar 141
 Wintsch Hans Ulrich 359
 Wisdom John 51, 417, 446
 Witsch Norbert 312
 Witte Karl 34
 Wittgenstein Ludwig 59, 488
 Wohlmut Josef 383, 392, 451, 491
 Wolf Erik 136
 Wolff Christian 37, 362, 379, 486
 Wolf Hubert 424
 Wolfinger Franz 16
 Wolter Harald 112
 Wörner Markus H. 15
 Woschitz Karl M. 97
 Wrede Carl Philipp von 126, 127, 244
 Wrede William 134
 Wunderlich Hermann 52

Z

Zacharias 31, 219, 261, 268
 Zahrnt Heinz 513



WAS BEDEUTET ES, wenn ein Christ sagt:
Ich glaube an Gott? Ist Glaube das Gegenteil
von Wissen? Was meint die Theologie, wenn
sie von der „Offenbarung“ Gottes spricht?
In welcher Weise ist Jesus Christus die
Selbstoffenbarung Gottes? Was können wir
von ihm wissen, was müssen wir von ihm
glauben? Warum gab es seit der Aufklärung
einen solchen Konflikt zwischen dem
Christentum und dem Rationalismus?
Was lehrt die Kirche heute über das Verhältnis
von Denken und Glauben?

In 9 Kapiteln entfaltet der Autor in seinem
Lehrbuch der Fundamentaltheologie alle
relevanten Themen der Fundamentaltheologie.
Das Buch eignet sich zum Lernen und ist
doch spannend zu lesen. Jedes Kapitel schließt
mit einer Sammlung von Originaltexten
zum Thema.

WOLFGANG KLAUSNITZER, Dr. theol. habil.,
geb. 1950, langjähriger Professor an den
Universitäten Bamberg und Würzburg; lehrt
Fundamentaltheologie an der Phil.-Theol.
Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz.

Be&Be