

Antwort auf das Referat von Johannes von Lüpke

Mein Korreferat widmet sich der Aufgabe, zunächst nachvollziehend zu verstehen, was Johannes von Lüpke dargelegt hat, um dann zu einigen kritischen Rückfragen überzugehen.

Zunächst ein Blick auf die zugrunde liegende Fragestellung. Gefragt wird nach der Bedeutung des historischen Jesus für das christliche Bekenntnis heute. Die Fragestellung zielt nicht auf das Verhältnis des irdischen Jesus zum christlichen Bekenntnis heute, also nicht primär auf das Verhältnis des heutigen Bekenntnisses zu dem in der Vergangenheit liegenden Heilsgeschehen. Auch wenn dieser Aspekt immer mitschwingt, wird in erster Linie nach dem Verhältnis einer wissenschaftlichen Bemühung und ihrer Ergebnisse zum Bekenntnis des Glaubens gefragt: Welche Bedeutung hat das historische Wissen als ein bestimmter Ausschnitt menschlichen Wissens für das gegenwärtige Glaubensbekenntnis? Damit wird das vielschichtige Verhältnis von Glaube und Geschichtswissenschaft zum Gegenstand erhoben, das das Verhältnis von Glaube und Geschichte beinhaltet, aber nicht mit ihm identisch ist. Im Vordergrund steht dabei die Frage, ob das historische Wissen in Gestalt einer bestimmten Auffassung vom historischen Jesus das gegenwärtige Bekenntnis berührt: sei es, dass es das Bekenntnis in Frage stellt oder untermauert bzw. ergänzt. Johannes von Lüpke greift die Fragestellung unter diesem Fokus auf und thematisiert sie anhand von vier Gesichtspunkten.

Zunächst werden Aussagen über das Leben Jesu in neueren Bekenntnistexten gesichtet und ihr theologischer Gehalt sowie ihre theologische Problematik dargestellt. Dabei tritt die Bedingtheit dieser Aussagen durch historisches Wissen zutage. Zwar haben sie ein gewisses theologisches Recht, ihre Pointierung erzeugt allerdings eine Spannung zum traditionellen Bekenntnis, so dass die Frage gestellt wird, ob die historische Forschung dem Glauben förderlich sei und er sie brauche, um Jesus als individuelle Gestalt kennen zu lernen. Darum schließen sich an die Bestandsaufnahme unter 2. die für das Thema grundlegenden Fragen an: Wie verhält sich die Erkenntnis des Glaubens zu den Erkenntnissen, die sich auf dem Weg

historischer Wissenschaft gewinnen lassen? Und wie verhält sich der Gegenstand des historischen Wissens zu der Wirklichkeit, die im Glauben wahrgenommen wird? Damit sind die entscheidenden erkenntnistheoretischen Fragen benannt, die im Zusammenhang unseres Themas zu stellen sind: die Frage nach der Erkenntnisweise historischer Forschung auf der einen sowie des Glaubens auf der anderen Seite und die Frage nach der Gegebenheitsweise des jeweiligen Gegenstands.

Nicht ganz durchsichtig ist für mich die Formulierung der zweiten Fragestellung geworden, die da lautet: „[W]ie verhält sich der Gegenstand des historischen Wissens zu der Wirklichkeit, die im Glauben wahrgenommen wird“ (s. o. S. 176)? Wer über die Formulierung ein wenig meditiert, erkennt bereits an dieser Stelle, was später konkreter ausformuliert wird: Die Wirklichkeit, die im Glauben wahrgenommen wird, ist weiter, als die, die zum Gegenstand historischen Wissens wird. Wie sich aber dieses Verhältnis genau darstellt, welche Bedeutung und Funktion das historische Wissen für die Konstitution der Glaubensgewissheit und damit für das Glaubensbekenntnis hat und inwiefern aufgrund historischer Einsichten christologische Aussagen getroffen werden können, das gilt es zu klären. Daran arbeitet sich auch der Vortrag im Weiteren ab. Das geschieht so, dass unter 3. nach den Problemen im Übergang von historischen Erkenntnissen zur Christologie und unter 4. nach Geschichte und Glaube gefragt wird.

Bei diesem Vorgehen stehen zum einen erkenntnistheoretische Differenzierungen, zum anderen der Glaubensbegriff im Vordergrund. Erstere werden unter 2. im Rückgriff auf Burkhard Müller, Nietzsche, Lessing, Hume und Hamann diskutiert; der Glaubensbegriff wird mit Hilfe reformatorischer Unterscheidungen bestimmt. Nicht sicher bin ich mir, welche Bedeutung diese Ausführungen für die Gesamtsicht des Verfassers haben. Zunächst präsentieren sie sich als Problemanzeige. Im Zusammenhang der Ausführungen über Müller und Nietzsche wird angemerkt, dass die historische Kritik eine „ihrem Gegenstand unangemessene[.] Erkenntnisweise“ (s. o. S. 177) sei; eine Feststellung, die sowohl außerhalb als auch innerhalb des Christentums getroffen werde. Das mag sein. Der Sache nach ist sie aber unhaltbar und ganz offensichtlich auch nicht die Position des Referenten. Daran anschließend wird allerdings unter Rückgriff auf die Lessingsche Unterscheidung von „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“ betont, dass der „christliche Glaube [...] durch historische Forschung weder zu widerlegen noch zu beweisen“ (s. o. S. 179) ist. Das ist nicht zu bezweifeln, aber was trägt die zugrunde gelegte Unterscheidung zwischen zufälligen Geschichts- und notwendigen

Vernunftwahrheiten für die vorliegende Fragestellung aus? M. E. schafft sie mehr Probleme als Lösungen, weil sie dem Wesen der Offenbarung Gottes nicht gerecht wird. Weder ist im Lessingschen Konzept ersichtlich noch wird von Johannes von Lüpke dargelegt, was eigentlich der Gegenstand der Vernunftwahrheiten ist und wie er für die Vernunft gegeben ist, also von welchem Gegenstandsbezug solcherlei Wahrheiten getragen sind. Für die Klärung der Funktion des Geschichtsbezugs im christlichen Offenbarungsverständnis trägt diese Differenzierung daher wenig aus.

Die daran anschließende, unter Rückgriff auf Hamann vorgetragene Vernunftkritik, die nun gerade die Geschichtlichkeit, Bedingtheit und Abhängigkeit der Vernunft unterstreicht, scheint die Problematik der Lessingschen Auffassung zu korrigieren. Diese Vernunftkritik ist richtig. Sie ist insbesondere gegenüber allen Modellen nachdrücklich zu unterstreichen, die sich der Kantschen Erkenntnistheorie verpflichtet wissen. Wie aber ist das erste Resümee zu verstehen, das unter 3. gezogen wird: „Die historische Kritik, die zu erkennen sucht, wer Jesus wirklich war, vergreift sich an ihm“ (s. o. S. 182)? Handelt es sich hierbei um ein faktisches oder ein grundsätzliches Problem? Hier hätte m. E. deutlicher festgehalten werden müssen, dass das Problem nicht grundsätzlicher Natur ist. Vielmehr wäre zu zeigen gewesen, dass das geschichtliche Wissen in Gestalt historischer Forschung für den christlichen Glauben wesentliche Bedeutung hat und worin diese besteht. Stimmt es denn, dass historische Forschung über das „*ecce homo*“ (s. o. S. 182) nicht hinauskommt? Was können die Bilder des Menschen Jesus, die die historische Jesusforschung innerhalb ihrer Grenzen zu zeichnen vermag, positiv für den Glauben bzw. die Glaubensgewissheit leisten? Zeigt nicht auch ein Strang neutestamentlicher Forschungsgeschichte, dass sich mit durchaus plausiblen historisch-kritischen Argumenten ein Bild des historischen Jesus zeichnen lässt, das mit dem kerygmatischen Zeugnis der Evangelien übereinstimmt?¹ Wäre hier nicht – allerdings unabhängig vom historischen Befund – noch anderes über die Bedeutung des historischen Wissens für die Glaubensgewissheit zu sagen? Um die Bedeutung des historischen Wissens für den Glauben zu beschreiben, müsste eine Erkenntnistheorie sowie eine Zuordnung von Vernunft und Glaube zugrunde gelegt werden, die deutlich macht, dass sich alles Wissen – auch das historische – im Horizont einer Daseinsgewissheit über die Wirklichkeit bewegt; eine Daseinsgewissheit, die das Wissen fundiert und

¹ Vgl. dazu den Beitrag von U. Swarat unter Punkt 1.9, s. o. S. 22.

orientiert, aber nicht erst durch Wissensproduktion zustande kommt. Gleichwohl nimmt sie eine reflexive Gestalt an, für die auch historisches Wissen eine wesentliche Bedeutung hat. Man müsste also – salopp gesagt – das Pferd anders aufzäumen als im Referat geschehen. Die angedeutete Zuordnung würde den Problemzusammenhang m. E. genauer beschreiben. Sie würde 1. die Unterscheidung von Geschichts- und Vernunftwahrheiten überflüssig machen, die Verhaftung der einen Wahrheit in der einen Wirklichkeit unterstreichen und die Funktion des Geschichtlichen für die Erkenntnis von Wahrheit umreißen. Sie würde 2. zeigen, dass es sich nicht um einen grundsätzlichen Gegensatz handelt, wenn von der historischen Erkenntnis zur Erkenntnis des Glaubens übergegangen wird. Darum sollte man in diesem Zusammenhang auch nicht mit Lessing von einer *metabasis eis allo genos* bzw. einem Sprung reden, auch wenn es sich, wie Johannes von Lüpke eigens hervorhebt, um einen vermittelten Sprung handelt. Es bliebe bei einem Sprung. Aber in welches Genus der Erkenntnis springen wir da hinein? Warum liegt es scheinbar auf einer so anderen Ebene, dass es einen Sprung erfordert? Und wie ist es für uns gegeben, so dass es die Gewissheit unseres Glaubens zu fundieren vermag? Wie bleibt dieses Genus der Erkenntnis an das geschichtliche Wissen gebunden?

Der – wenn ich recht sehe – von Kierkegaard entlehene Begriff des Sprungs suggeriert zumindest, dass sich die Glaubenserkenntnis doch auf einer ganz anderen Ebene als das historische Wissen bewegt. Da sich aber Vernunftkenntnis und historisches Wissen jeder Art immer im Horizont einer sie fundierenden Gewissheit bewegen, ist das Verhältnis zur Glaubenserkenntnis nicht als ein gegensätzliches oder als eines verschiedener Ebenen zu bestimmen, die einen Sprung erforderten. Vernunft und Glaube thematisieren dieselbe Wirklichkeit, wenn auch in unterschiedlicher Hinsicht. Natürlich stimmt es, dass Bekenntnisaussagen über Jesus wie 2Kor 5,19 „nicht aus dem ableitbar [sind], was wir über diese Geschichte und über diese Person im Modus wissenschaftlicher Aussagen wissen können“ und sich nicht „durch unser historisches Wissen [...] zureichend [...] begründen“ (s. o. S. 187) lassen. Aber welche Rolle spielt das historische Wissen und wodurch werden die theologischen Aussagen des Glaubens zureichend begründet?

Historisches Wissen stellt für das Zustandekommen der Glaubensgewissheit eine notwendige Bedingung dar, die gleichwohl allein noch nicht hinreichend ist. Ihre Notwendigkeit entspricht aber der Natur der Offenbarung Gottes als geschichtliche Offenbarung. Historisches Wissen ist darum ein wesentliches Moment christlicher Glaubenserkenntnis, das sich

auch in positiver Hinsicht benennen lässt. Notwendig ist es dahingehend, dass es – wie Wilfried Joest in seiner Dogmatik darlegt – eine für den Glauben „regulative Bedeutung“² hat. Es bewahrt ihn nicht nur vor dem Abgleiten in eine historisch nicht zu begründende Christusideologie, es stärkt und stützt ihn auch, indem es dem Glauben vor Augen führt, dass und inwiefern er sich begründet und darum zu Recht auf die historische Gestalt Jesus von Nazareth beziehen kann; wenn auch die Gewissheit des Glaubens nie durch diesen Rückbezug allein, sondern stets nur durch die unverfügbare Selbsterschließung Gottes zustande kommt. Nicht zuletzt ist es ein Regulativ für die Christologie. Dieser Aspekt historischen Wissens sollte in seiner Bedeutung für das gegenwärtige, nicht nur fromme, sondern auch säkulare Bewusstsein nicht unterschätzt werden.³

Unter 4. fragt Johannes von Lüpke nach den Voraussetzungen, die den Übergang vom historischen Wissen zur Glaubenserkenntnis ermöglichen. Thematisiert wird zunächst die außerordentlich wichtige Frage, nach welcher historischen Wirklichkeit bei der historischen Rückfrage eigentlich gefragt wird, welches Geschichtsverständnis also die historische Rückfrage leitet. Mit Nachdruck wird dafür plädiert, sich auf die Grenzen historischer Forschung zu besinnen und im gleichen Atemzug ein Geschichtsverständnis zu entwickeln, das sich jenseits der Faktenwirklichkeit bewegt. Dieses Ansinnen ist nur zu unterstützen. Was aber wird vom Referenten als Geschichtsverständnis angeboten? Hier bin ich mir über die Aussagen des Vortrags nicht ganz im Klaren und möchte darum lediglich Fragen formulieren:

Was bedeutet es, wenn festgestellt wird: „Die historische Wirklichkeit ist mehr und anderes als alles, was sich in allgemeinen Begriffen fassen lässt“ (s. o. S. 188)? Warum und woher kommt die Skepsis gegenüber allgemeinen Begriffen? Wodurch lässt sich historische Wirklichkeit sonst fassen? Durch Dichtung? Fassen lässt sich die Wirklichkeit m. E. überhaupt nicht, aber beschreiben. Warum also nicht für den Versuch plädieren, in einer an den Phänomenen des Erlebens orientierten Exegese das beschreibend nach-

² W. JOEST, Dogmatik. Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1995, 200.

³ In diesem Zusammenhang ist die Häufung aufwendig produzierter Historiendarstellungen zu nennen, die den Anspruch haben, das Wissen der Allgemeinheit zu prägen. Wenn auch einiges, was dort gerade im Blick auf das Christentum gesagt wird, durchaus der Korrektur bedarf, so kommt dem historischen Wissen für die Beurteilung des christlichen Glaubens in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit erhebliche Bedeutung zu. Eine Theologie, die den christlichen Glauben vor dem gegenwärtigen Bewusstsein verantworten will, darf sich solchen Beobachtungen nicht verschließen.

zuvollziehen, was uns als Lebenszeugnis Jesu überliefert ist und was sich durch historische Arbeit als historisch plausibel erweist, um gerade dadurch jene Quelle freizulegen, aus der sich die Person Jesu verstehen lässt? Sollen wir wirklich den Dichtern das Feld überlassen? Was vermag denn der Dichter zu sagen, was nicht der sich auf die Wirklichkeit einlassende Theologe auch sagen könnte?

Was bedeutet es, wenn „Natur und Geschichte [als Beziehungswirklichkeit] vielmehr sprachlich verfasst“ (s. o. S. 190) sind? Offenbar hat der Referent Affinität zu einem an der Wirkungsgeschichte und Rezeptionsästhetik orientierten Denken. Aber was sind die Möglichkeitsbedingungen dafür, dass das Bild und der fiktionale Text „etwas zum Ausdruck bringen, was zur geschichtlichen Wirklichkeit selbst gehört“ (s. o. S. 189)? Dass sie es können, sei unbestritten, aber inwiefern? Inwiefern bleibt die geschichtliche Wirklichkeit dabei als Regulativ erhalten? Das muss sie ja, wenn „Bilder und Darstellungen von Jesus [...] immer wieder daraufhin zu überprüfen“ sind, „ob in ihnen Jesus sich selbst zu erkennen gibt“ (s. o. S. 189).

Ob der von Luther geprägte Begriff der *fides historica* geeignet ist, in diesem Zusammenhang Klarheit zu schaffen, scheint mir fraglich. Die *fides historica* meint – wie Johannes von Lüpke auch darstellt – einen Glauben, der seinen Gegenstand in historischen Tatsachen erblickt. Der für die *fides apprehensiva* wesentliche Geschichtsbezug wird damit aber nicht hinreichend beschrieben. Zur *fides qua* als *fides apprehensiva* gehört, dass sich die *fides quae*, also der Gegenstand des Glaubens, für den Glauben als Wahrheit erschließt. Für die *fides quae* ist aber der Geschichtsbezug in bestimmter Hinsicht wesentlich. Um diesen Zusammenhang zu erhellen ist der Begriff der *fides historica* – so sehr er sonst seine Berechtigung hat – m. E. nicht geeignet.

Bei allen Anfragen gilt es festzuhalten, dass der Vortrag im Ganzen, insbesondere der Schluss, nachdrücklich die hermeneutische Herausforderung unterstreicht, die mit dem ganzen Thema verbunden ist. Der Neutestamentler Ernst Fuchs hat diese Herausforderung 1951 mit folgenden Worten süffisant umschrieben: „Wir [wehren] uns gegen eine allzu kurzschlüssige Philologie, die heute notorisch das Quale mit dem Quantum verwechselt oder gar identifiziert, um ihren hermeneutischen Kindlichkeiten frönen zu können, als ob Grammatik und dgl. nicht die Folge, sondern die Voraussetzung hermeneutischer Einsicht wäre. Ein Kollege erklärte mir ganz offen,

sie hätten heute keine Zeit, ihre Begriffe so sorgsam auf die Waagschale zu legen. Nun ja, ihre Exegese ist denn auch darnach.“⁴

Darauf kommt es gerade hinsichtlich der hier vorliegenden Fragestellung immer wieder an: die Begriffe sorgsam auf die Waagschale zu legen: die dogmatischen, aber auch die exegetischen. Ziel muss es sein, Begriffe bzw. Sprachmittel zu finden, die die Offenbarung Gottes im Ganzen, ihr ver-gegenwärtigendes Moment, aber auch ihre geschichtliche Dimension, möglichst genau beschreiben. Dann lässt sich genau darlegen, inwiefern sich das christliche Bekenntnis ganz zu Recht auf den irdischen Jesus beruft und inwiefern das historische Wissen um Jesus eine Stütze bzw. ein kritisches Regulativ für das christliche Bekenntnis und die Theologie sein kann.

⁴ E. FUCHS, Das Problem der theologischen Hermeneutik. Ein Gruß an Rudolf Bultmann anlässlich der Beendigung seiner akademischen Tätigkeit in Marburg, in: ders., Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation (Gesammelte Aufsätze Bd. 1), Tübingen 1959, 123 f. Fuchs teilt übrigens die bei von Lüpke angedeuteten Skepsis gegenüber einer wissenschaftlich-feststellenden, im Subjekt-Objekt-Schema verhafteten Begrifflichkeit und versucht, die Wesensmerkmale der Sprache des Glaubens aufzuzeigen. Vgl. dazu O. PILNEM, Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, HTh 52, Tübingen 2007, 55-202, 101-149.