

Christian Danz
Grundprobleme
der Christologie

Mohr Siebeck

UTB

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Wien · Köln · Weimar

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Toronto

facultas.wuv · Wien

Wilhelm Fink · München

A. Francke Verlag · Tübingen und Basel

Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien

Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn

Mohr Siebeck · Tübingen

Nomos Verlagsgesellschaft · Baden-Baden

Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel

Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz, mit UVK / Lucius · München

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen · Bristol

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Christian Danz

Grundprobleme der Christologie

Mohr Siebeck

Christian Danz, geboren 1962; 1994 Promotion; 1999 Habilitation; 2000–2002 Vertretung des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Gesamthochschule Essen; seit 2002 Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

ISBN 978-3-8252-3911-4 (UTB Band 3911)

Online-Angebote oder elektronische Ausgaben sind erhältlich unter www.utb-shop.de.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

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 Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg a.N. gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Band thematisiert Grundprobleme der dogmatischen Christologie vor dem Hintergrund der Erkenntnisbedingungen und Anforderungen der Moderne. Die europäische Aufklärung und deren Rezeption in der protestantischen Theologie haben die überlieferte altkirchliche Christologie aufgelöst. An die Stelle des Christusbildes trat der historische Jesus als Grundlage der Christologie. Die voranschreitende historische Kritik im 19. und 20. Jahrhundert hat jedoch auch den Mann aus Nazareth als Bezugspunkt der dogmatischen Christologie entzaubert. Er entschwand hinter den neutestamentlichen Quellen. Für die Christologie resultiert hieraus eine eigentümliche Problemlage. Womit beschäftigt sie sich überhaupt? Mit Jesus von Nazareth oder dem nachösterlichen Glauben der ersten Christen? Während die Theologie des 20. Jahrhunderts weitgehend beim österlichen Kerygma einsetzte und historische Fragen ausklammerte, hat seit den 1980er Jahren die historische Jesusforschung einen neuen Aufschwung erfahren. Mit der neueren Forschung ist das spannungsvolle Verhältnis von Glaube und Geschichte in das theologische Bewusstsein zurückgekehrt. Allerdings wurden diese Forschungen bislang kaum in der dogmatischen Theologie rezipiert. Der Band *Grundprobleme der Christologie* setzt bei den von der neueren Jesusforschung formulierten Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte an und lotet auf der Grundlage der Problemgeschichte der Christologie von den neutestamentlichen Anfängen bis zur gegenwärtigen Diskussion die Möglichkeiten einer zeitgemäßen Christologie aus, die sowohl den erkenntnistheoretischen als auch den historischen Anfragen an die überlieferte dogmatische Christologie Rechnung trägt.

Zu danken habe ich an erster Stelle meiner Frau Uta-Marina Danz. Ohne ihre Unterstützung und Hilfe wäre der vorliegende Band nicht zustande gekommen. Meine Wiener Kollegen Markus Öhler und Rudolf Leeb haben sich der Mühe unterzogen, die neutestamentlichen und dogmengeschichtlichen Teile dieses Buches zu lesen. Für ihre Hinweise zu den komplexen Debattenlagen, die der Nichtfachmann kaum noch zu überschauen vermag, danke ich ihnen. Herrn stud. theol. Alexander Schubach habe ich für seine Korrekturarbeiten sowie die Erstellung der Register zu danken. Herrn Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck möchte ich nicht nur für sein Interesse danken, das er meinem Vorhaben von Anfang an entgegen gebracht hat, sondern auch für die hervorragende Lektorierung sowie die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm von Mohr Siebeck.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
1. Der Problemhorizont der Christologie in der Moderne	1
2. Die Suche nach dem historischen Jesus	13
2.1. Jesusforschung als Kritik am dogmatischen Christusbild	13
2.2. Die dogmatische Konstruktion des historischen Jesus	25
2.3. Die dritte Runde der Suche nach dem historischen Jesus	30
2.4. Jesus und das frühe Christentum in der Sicht der neueren Forschung	41
2.4.1. Jesus der Jude aus Galiläa	42
a. Der Mythos	44
b. Das Ethos	45
c. Die jüdischen Riten	47
2.4.2. Die Entstehung des frühen Christentums	49
3. Die dogmatische Christologie und ihre Auflösung seit der Aufklärung	55
3.1. Das christologische Dogma	56
3.1.1. Die Herausbildung des christologischen Dogmas in der patristischen Theologie	56
3.1.2. Die christologische Lehrentwicklung im Mittelalter	79
3.1.3. Das Christusbild Martin Luthers	85
3.1.4. Die Lehrform der Christologie in der altprotestan- tischen Theologie	93
a. Die Lehre von der Person des Erlösers	94
b. Das dreifache Amt des Erlösers	99
c. Die Stände Christi	103
3.2. Die Auflösung der altkirchlichen Christologie in der Aufklärung	106
3.2.1. Ewige Vernunftwahrheiten und kontingente Geschichtswahrheiten	109
3.2.2. Christus als Ideal der Vernunft bei Immanuel Kant	115

3.2.3. Friedrich Schleiermachers Reformulierung der Christologie: Das Urbild als Individuum	118
3.2.4. Die Realisierung des Urbildes in der Menschheit, oder: die Aporien der Personchristologie	123
3.2.5. Vom ‚Leben‘ zum ‚Bild‘ Jesu – die Christologie im Schatten von David Friedrich Strauß	128
4. Vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens	143
4.1. Enthistorisierung der Christologie?	143
4.1.1. Christus als Realbild des Glaubens bei Paul Tillich	146
4.1.2. Jesus Christus als Offenbarung Gottes bei Karl Barth	152
4.2. Die hermeneutische Reformulierung der Christologie	158
4.2.1. Jesus als Zeuge und Grund des Glaubens bei Gerhard Ebeling	159
4.2.2. Jesus als der Gott entsprechende Mensch bei Eberhard Jüngel	164
4.3. Wolfhart Pannenberg's universalhistorische Begründung der Christologie	167
4.4. Trinitätstheologie und Christologie	172
4.5. Problemfelder der gegenwärtigen Christologie	181
4.5.1. Christologie ‚von oben‘ oder ‚von unten‘?	181
4.5.2. Implizite und explizite Christologie	185
4.5.3. Die Aporien der Personchristologie	189
5. Dogmatische Christologie als Selbstdarstellung des Glaubens	193
5.1. Das Verständnis der Geschichte	194
5.1.1. Geschichte als objektives Realgeschehen	196
5.1.2. Geschichte als gegenwartsbezogene Konstruktion	197
5.1.3. Christologie als Geschichtsdeutung	202
5.1.4. Wirklicher, historischer und geglaubter Jesus	205
5.2. Christusbild und religiöse Selbstdeutung	209
5.2.1. Jesus Christus als Offenbarung Gottes	210
5.2.2. Der Glaube an Jesus Christus	214
5.2.3. Das Christusbild als Erschlossenheit Gottes	220
5.3. Christologie als Religionshermeneutik	223
5.3.1. Deabsolutierung der Christologie?	223
5.3.2. Christologie im christlich-jüdischen Dialog	231
5.3.3. Christologie als theologische Religionstheorie	237

Bibliographie	241
Glossar	269
Personenregister	273
Sachregister	277

1. Der Problemhorizont der Christologie in der Moderne

Die theologische Tradition des Christentums ist nahezu 1700 Jahre lang davon ausgegangen, dass der irdische Jesus und das dogmatische Christusbild identisch sind. Der Christus des Glaubens in seinen beiden Naturen war der Mann aus Nazareth, dessen Leben und Geschick in den neutestamentlichen Evangelien dargestellt ist. Auch Martin Luther (1483–1546), der den Menschen Jesus Christus in den Mittelpunkt seiner Christologie gerückt hatte, ging noch fraglos von dieser Überzeugung aus. Sie änderte sich erst im Zeitalter der Aufklärung.¹ Bereits davor hatten im 16. Jahrhundert die Sozinianer und Arminianer das kirchliche Dogma von den zwei Naturen des Gottmenschen einer vernichtenden Kritik unterzogen. In der Aufklärung machte diese Kritik dann Schule und wurde von der Aufklärungstheologie rezipiert. Die sich im 18. Jahrhundert in der deutschen protestantischen Theologie durchsetzende historische Kritik an den biblischen Schriften hatte den vom Himmel herabgestiegenen Gottessohn, der für die Spanne eines kurzen Menschenlebens über die Erde wandelte, als eine dogmatische Konstruktion entlarvt. Immer häufiger wurde nun die altkirchliche Zweinaturenlehre als problematisch und vor allem als ungeeignet empfunden, die religiöse Bedeutung des Nazareners angemessen zum Ausdruck zu bringen. Dieser Wandel im Frömmigkeitsverständnis motivierte nicht zuletzt die Suche nach dem historischen Jesus, der im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts schließlich an die Stelle des dogmatischen Christusbildes der Kirche getreten ist. Die Voraussetzungen, Konsequenzen und vor allem die Folgeprobleme der historischen Anfragen an das christologische Dogma markieren einen Problemzusammenhang, in dem die gedankliche Auseinandersetzung mit der religiösen Bedeutung Jesu Christi auch am Anfang des 21. Jahrhunderts noch steht. Mit ihnen sind mindestens drei Problemkreise verbunden:

Zunächst stellt sich das methodische Problem, dass es zwei Ausgangspunkte für die Christologie gibt. Sie kann sowohl beim geschichtlichen Jesus als auch beim dogmatischen Christusbild ansetzen. Mit der methodischen Alternative einer Christologie ‚von unten‘ oder ‚von oben‘ ist sodann die Aufgabe verbunden, entweder den Weg von dem Wanderprediger aus Nazareth zu dem geglaub-

¹ Einen prägnanten Überblick über die Umformung des Christentums seit der europäischen Aufklärung bietet nach wie vor: E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde., Gütersloh 1949–1954. Hervorhebungen in Zitaten werden im Folgenden, wenn nicht anders vermerkt, mit Kursive wiedergegeben.

ten Christus aufzuzeigen oder umgekehrt. Und schließlich wurden drittens das ‚Thema‘ und der ‚Gegenstand‘ der Christologie fraglich. Thematisiert die dogmatische Christologie Jesus von Nazareth? Ist also er, wie der moderne Protestantismus behauptete, der Gegenstand der Christologie? Oder geht es in ihr um den Glauben und sein Bild der Geschichte? Oder fragt die Theologie womöglich in der Christologie nach sich selbst und der Einheit ihres Themas?²

Die Differenz zwischen dem historischen Jesus und dem dogmatischen Christus markiert den spezifisch modernen Problemhorizont der Christologie. Mit ihm verbindet sich die Aufgabe, das Verhältnis von Glaube und Geschichte oder von Dogmatik und historischer Forschung neu zu bestimmen. Für das Christentum ist der Bezug auf die geschichtliche Gestalt Jesus von Nazareth konstitutiv. Ohne Beziehung auf ihn gibt es kein Christentum. Aber was ist mit solchen Behauptungen gemeint? Welche Bedeutung kann eine geschichtliche Gestalt wie der Mann aus Nazareth für uns heute noch haben? Für die alte Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts stellte sich dieses Problem überhaupt nicht. Für sie war der irdische Jesus der Mensch gewordene Gottessohn. Der Inkarnationsgedanke verbürgte seine gleichsam überzeitliche Bedeutung, und die Erbsündenlehre erforderte die Notwendigkeit seines stellvertretenden Veröhnungsopfers für die Sünden der Menschheit.³ Die Voraussetzungen einer solchen Lösung des Problems von Glaube und Geschichte sind unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins unerschwinglich geworden – wenn man sich den gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen stellt.⁴ Dann wird nämlich aus dem inkarnierten Gottmenschen, wie er in den neutestamentlichen Evangelien und der theologischen Lehrtradition beschrieben wird, ein Mensch aus einer fremden, längst vergangenen Zeit, der gestorben und damit unwiederbringlich vergangen ist. Wie lässt sich aber die Bedeutung eines Individuums, das vor 2000 Jahren in einem fernen Winkel dieser Erde lebte, für uns heute gedanklich begründen? Hierin liegt das Kernproblem der Christologie, und es lässt sich nicht so lösen, dass man den Stachel der historischen Erkenntnis sistiert. Die geschichtliche Kritik gehört nämlich zu den Konstitutionsbedingungen neu-

² Vgl. F. Wagner, Vorlesung über Christologie (Wintersemester 1989/90 in Wien), in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen 2011, S. 309–401, bes. S. 313–324; M. Laube, *Theologische Selbstklärung im Angesicht des Historismus. Überlegungen zur theologischen Funktion der Frage nach dem historischen Jesus*, in: *KuD* 54 (2008), S. 114–137.

³ Vgl. E. Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, in: ders., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, hrsg. v. T. Rendtorff, Gütersloh 1985, S. 132–163, bes. S. 134 f.

⁴ Vgl. W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, S. 393–399.

zeitlicher Theologie. Von Anfang an ist die Rekonstruktion der Stiftergestalt des Christentums eine ihrer grundlegendsten Aufgaben.⁵

Seit den 1980er Jahren hat die geschichtliche Forschung zu Jesus von Nazareth einen kräftigen Aufschwung erfahren, der sich in einer Fülle von Publikationen niedergeschlagen hat.⁶ Inzwischen spricht man von der ‚Third Quest‘ nach dem historischen Jesus.⁷ Die Suche nach ihm hat längst die Grenzen der theologischen Fachwissenschaft überschritten und wird interdisziplinär von Historikern, Judaisten und Religionswissenschaftlern betrieben. Diese Forschungen haben es zwar nicht vermocht, den ‚wirklichen‘ Mann aus Nazareth zu finden, aber sie haben die Bedeutung der Geschichte für die Theologie wieder bewusst gemacht.

Das neu erwachte Interesse an dem historischen Jesus und die inzwischen vorgelegten Forschungsergebnisse haben in der systematischen Theologie der Gegenwart bisher kaum einen Widerhall gefunden.⁸ So konstatierte vor einigen Jahren der Neutestamentler Ruben Zimmermann (geb. 1968): „Während innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft die Diskussion um den so genannten ‚third quest‘ nach dem historischen Jesus im vollen Gang ist, stellt sich ein entsprechender Neuanatz im Blick auf die christologische Interpretation der Verkündigung und des Lebens Jesu nur zögerlich ein. In der Systematischen Theologie hat man den Eindruck, dass die Christologie als Teilaspekt der Trinitätslehre, Soteriologie oder Anthropologie behandelt wird, aber kaum eigenständige Aufmerksamkeit erhält.“⁹ Eine Durchsicht der zahlreichen Neu-

⁵ Zur Forschungsgeschichte vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984; A. J. M. Wedderburn, *Jesus and the Historians*, Tübingen 2010.

⁶ Vgl. J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991; ders., *Der historische Jesus*, München 1995; ders., *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, München 1996; G. Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993; G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996; J. Schröter, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Leipzig 2006. 2009.

⁷ Vgl. T. Wright/S. Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford 1988, S. 379. Zur Diskussion vgl. T. Schramm, *Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung*, in: E. Brandt/P. S. Fiddes/J. Molthagen (Hrsg.), *Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes*, Leipzig 1996, S. 257–280.

⁸ Der Münchner Systematiker Gunther Wenz hat inzwischen eine christologische Konzeption vorgelegt, welche die Third Quest einbezieht. Vgl. G. Wenz, *Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie*, Göttingen 2011. Vgl. auch M. Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, S. 54–62. 83–90. Welker überführt die ‚dritte Runde‘ in das Programm einer vierfachen Multikontextualität, um Reduktionismen der bisherigen Debatte zu überwinden.

⁹ R. Zimmermann, *Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung*, in: J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann (Hrsg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin/New York 2003, S. 1–34, hier S. 18 f. Vgl. auch das Resümee von A. v. Scheliha, *Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung*, in: *ZNT* 2 (1999), S. 22–31, hier S. 22.

erscheinungen zur Christologie bestätigt diese Einschätzung.¹⁰ In seinem im Jahre 2003 erschienenen Lehrbuch der *Christologie* bietet Ulrich Kühn (geb. 1932) im zweiten Teil eine Darstellung des biblischen Zeugnisses von Jesus dem Christus.¹¹ In diesem Zusammenhang geht Kühn zwar auch auf die neuere historische Jesusforschung ein,¹² aber sie spielt für die von ihm im letzten Teil seines Buches skizzierte dogmatische Christologie keine Rolle. Kühns Christologie ist nicht nur an der Forschung aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts orientiert, sondern sie reproduziert auch lediglich die christologischen Formeln der altprotestantischen Theologie. Gleiches gilt für andere Christologien aus den letzten Jahren, etwa die 2004 von dem in Freiburg im Breisgau lehrenden katholischen Theologen Helmut Hoping (geb. 1956) publizierte *Einführung in die Christologie*.¹³ Sein Buch zeichnet sich durch das Fehlen jeglichen Problem-bewusstseins für historische und erkenntnistheoretische Fragen aus und bietet im Grunde genommen nichts anderes als eine leicht modifizierte Reproduktion der Zweinaturenchristologie, wie sie für die Alte Kirche signifikant war. Ralf K. Wüstenberg (geb. 1965) hat im Jahr 2009 sein Buch *Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann* vorgelegt.¹⁴ Auch Wüstenberg widmet einen Abschnitt den historischen Anfragen an die überlieferte Christologie,¹⁵ beschränkt sich jedoch ansonsten auf eine Wiederholung der dogmatischen Christologie und deren Verteidigung gegen Einwände. Die Christologie in Wilfried Härles (geb. 1941) *Dogmatik* kommt ganz ohne Bezug auf die einschlägigen historischen Forschungen aus.¹⁶ Er beschränkt sich darauf, das christologische Lehrschema der altlutherischen Dogmatik mit seiner Unterscheidung von Person-, Werk- und Ständelehre (*de persona Christi, de munere Christi, de statibus Christi*), welches bereits Friedrich Schleiermacher (1768–1834) als unbrauchbar verworfen hatte, neu aufzulegen. Dietz Lange (geb. 1933) räumt in seiner im Jahre 2001 erschienenen *Glaubenslehre* den die Christologie betreffenden historischen Fragen im Unterschied zu den meisten seiner Fach-

¹⁰ Vgl. C. Danz, Zur Christologie. Tendenzen der gegenwärtigen Debatte (Teil I und II), in: ThR 74 (2009), S. 194–218. 263–289.

¹¹ U. Kühn, Christologie, Göttingen 2003.

¹² Vgl. U. Kühn, Christologie, S. 105 f.

¹³ H. Hoping, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004.

¹⁴ R. K. Wüstenberg, Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann, Gütersloh 2009.

¹⁵ Vgl. R. K. Wüstenberg, Christologie, S. 45 f. Ausgeblendet wird die neuere Jesusforschung auch bei G. Fackre, Christology in Context. The Christian Story. A Pastoral Systematics, Grand Rapids 2006; J. Ringleben, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008; K.-H. Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

¹⁶ Vgl. W. Härle, Dogmatik, Berlin/New York 2000, S. 303–356.

kollegen viel Raum ein, aber dass sich dies in der systematischen Darstellung niederschlägt, wird man kaum behaupten können.¹⁷

Die gegenwärtige christologische Diskussionslage zeichnet sich durch eine eigentümliche Spaltung aus. Auf der einen Seite entwickelt sich eine intensive historische Jesusforschung, die längst über den engeren Kreis der theologischen Exegese hinausgewachsen ist, und auf der anderen Seite steht die systematisch-theologische Christologie, die, von diesen Forschungsergebnissen unbeeindruckt, die überlieferten „kirchlichen Lehrformeln zwar vorsichtig modernisiert, aber im Ergebnis reproduziert“.¹⁸

Wie direkt die Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte, von historischem und dogmatischem Christus gleichsam auf den innersten Kern des Christentums zielen, auf seine Identität, das lässt sich an zwei Beispielen illustrieren: Im Jahre 1994 veröffentlichte der in Göttingen lehrende Neutestamentler Gerd Lüdemann (geb. 1946) ein Buch mit dem Titel *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*.¹⁹ Er kommt zu dem Resultat, dass nach Maßgabe der modernen Geschichtswissenschaft und ihrer Methoden die Auferstehung Jesu nicht als ein historisches Ereignis verstanden werden könne. Dieses Ergebnis fasst nun lediglich den Forschungsstand nach 200 Jahre währenden Auseinandersetzungen um die Auferstehung Jesu zusammen. Gleichwohl beschließt Lüdemann sein Buch mit einem Kapitel, in dem er die Differenz zwischen dem frühen Christentum und der eigenen Gegenwart thematisiert. Es trägt die Überschrift „Der Auferstehungsglaube der ältesten Gemeinde und wir – oder: Können wir noch Christen sein?“.²⁰ Die an David Friedrich Strauß (1808–1874) angelehnte Formulierung will suggerieren,²¹ dass die historische Forschung den christlichen Glauben und seine Vorstellungsgehalte restlos auflöst, wenn sie ihn vorbehaltlos analysiert. Es waren diese vermeintlichen Konsequenzen, und natürlich auch die medienwirksame Präsentation von Lüdemanns Position, die dem Buch zu einer ungewöhnlichen Aufmerksamkeit verholfen und eine rege Kontroverse angestoßen haben.²²

¹⁷ D. Lange, Glaubenslehre, Bd. II, Tübingen 2001, S. 1–261.

¹⁸ A. v. Scheliha, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes?, S. 22.

¹⁹ G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994.

²⁰ G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, S. 198–202.

²¹ Vgl. D. F. Strauß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, Leipzig 1872, S. 13–91.

²² Vgl. nur A. Bommaris (Hrsg.), *Fand die Auferstehung wirklich statt? Eine Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Düsseldorf/Bonn 1995; H. Verwey (Hrsg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg i.Br./Basel/Wien ²1995; U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen*, Stuttgart 1998; H.-J. Eckstein/M. Welker (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn 2002.

Wie auch immer man die Thesen von Lüdemann und vor allem die von ihm aus der historischen Forschung gezogenen Konsequenzen beurteilen mag, sie beleuchten den Problemkomplex ‚Glaube und Geschichte‘ unter den Bedingungen der Moderne auf eine geradezu exemplarische Weise. So werfen sie die Frage auf, wie das Verhältnis von historischer Kritik und den Inhalten des christlichen Glaubens zu bestimmen ist. Für die Geschichtswissenschaft kann nur das als ein geschichtlich wahrscheinliches Ereignis gelten, was mit unserer Welterfahrung in Übereinstimmung ist. Wie steht es dann aber um die Auferstehung eines Toten? „Die historische Methode“, so hatte bereits Ernst Troeltsch (1865–1923) 1898 in seinem berühmten Aufsatz *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie* resümiert, „einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt“.²³ Die historisch-kritische Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums ist weiterhin deshalb so zentral, weil sie die Differenz zwischen dem frühen Christentum und unserer Gegenwart bewusst macht. Damit ist der zweite Problemkreis benannt, an dem sich die Bedeutung der historischen Erkenntnis für das Verständnis der Identität des Christentums beleuchten lässt.

Die Untersuchungen zu dem Mann aus Nazareth haben in den letzten dreißig Jahren – im Unterschied zu denen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts – zunehmend herausgearbeitet und wahrscheinlich gemacht, dass Jesus ein Jude war und dass weder seine Verkündigung noch seine zweifellos vorhandene Kritik an dem zeitgenössischen Judentum den Rahmen des antiken Judentums überschreitet. Während die ältere Forschung die Differenz zwischen Jesus und dem Judentum betonte, zuweilen sogar von einer tiefen Kluft zwischen beiden ausging, besteht in der gegenwärtigen Debatte u.a. aufgrund neuer Kenntnisse über das antike Judentum ein breiter Konsens in der Einschätzung, dass der Mann aus Nazareth voll und ganz aus dem zeitgenössischen Judentum zu verstehen ist. Wenn aber sowohl Jesus als auch die Anfänge des Christentums den Rahmen des Judentums weder überschreiten noch diesen überschreiten wollten, dann ist damit zumindest die Konsequenz verbunden, dass sich das gegenwärtige Christentum nicht nur anders versteht als das frühe Christentum, sondern auch anders als Jesus sich selbst vielleicht verstanden hat. Warum – so hatte schon Friedrich Schleiermacher gefragt – heftet sich dann aber der christliche Glaube an Jesus von Nazareth?²⁴

²³ E. Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsätze „Über die Absolutheit des Christentums“* von Niebergall, in: ders., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 2), Tübingen 1913. ²1922, S. 729–753, hier S. 730.

²⁴ Vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821–1822*, hrsg. v. H. Peiter, Studienausgabe Bd. 2, Berlin/New York 1984, § 109. 2, S. 8.

Unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne kann eine theologische Christologie nur unter Einbeziehung der historisch-kritischen Forschung konstruiert werden, aber ihre Anwendung auf die biblischen Schriften führt dazu, dass der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens „unwiederbringlich“ auseinander treten.²⁵ Die gedankliche Auseinandersetzung mit diesem Dilemma begleitet die Theologie seit der Aufklärung und sie hat zu den unterschiedlichsten Lösungsvorschlägen geführt. Drei prinzipielle Möglichkeiten der Bewältigung des historischen Dilemmas wurden in der Debatte diskutiert.²⁶

Eine Möglichkeit der Lösung besteht in der strikten Trennung der Sphären von Glaube und Geschichte: Das Historische und mithin die historische Forschung seien – so die Verfechter dieses Lösungsmodells – zwar ernst zu nehmen, für den Glauben an Jesus Christus aber ohne fundierende Bedeutung. Denn der Glaube beruhe nicht auf historischen Fakten und könne darum durch geschichtliche Untersuchungen weder begründet noch erschüttert werden. Vielmehr gründet der Glaube auf dem inneren Überwältigtwerden durch den verkündigten Christus. Mit einer solchen Fassung der Christologie gewinnt so zum einen der Christus des Glaubens eine Stellung, die ganz unabhängig von der historischen Forschung zu dem Nazarener bestehen kann. Zum anderen ist der Ausgangspunkt einer solchen Christologie dann auch nicht mehr der historische Jesus, sondern der gegenwärtige oder der verkündigte Christus. Der bekannteste Vertreter dieser Position ist der Neutestamentler Rudolf Bultmann (1884–1976).²⁷ Das einzige, was Bultmann an Jesus interessiert, ist das „dass“ des Gekommenseins des Christus. Noch in seinem Hauptwerk, der *Theologie des Neuen Testaments*, kann Bultmann sagen, die „*Verkündigung Jesu* gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst“.²⁸ Der von der Geschichtswissenschaft rekonstruierbare Jesus und seine Persönlichkeit haben hier jedes Interesse für die Theologie verloren.

Einen anderen Weg der Problemlösung hat zuletzt Papst Benedikt XVI. (geb. 1927) noch einmal eingeschlagen.²⁹ Er möchte in seinem Buch *Jesus von Nazareth* nichts Geringeres zeigen, als dass der Christus, der von der römischen

²⁵ D. F. Strauß, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Berlin 1865 (ND Waltrop 2000), S. 223.

²⁶ Vgl. auch W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, S. 392–421.

²⁷ Vgl. R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1926. Zu Bultmanns Jesus-Buch vgl. U. H. J. Körtner (Hrsg.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Forschung*, Neukirchen-Vluyn 2006.

²⁸ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, hrsg. v. O. Merk, Tübingen 1977, S. 1.

²⁹ J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2007; ders., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2011. Vgl. T. Söding (Hrsg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg i.Br. 2007; J. Schröter, *Rez.: J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil*, in:

Kirche geglaubt wird, auch der wahre Jesus der Geschichte sei.³⁰ Ein solcher Umgang mit den historischen Problemen ist nicht neu. Bereits Martin Kähler (1835–1912) hatte in seinem berühmten Vortrag *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* 1892 einen vergleichbaren Nachweis antreten wollen. Allerdings ist bei Kähler im Unterschied zu Ratzinger der biblische Christus nicht der historische Jesus und soll es auch nicht sein. Methodisch versucht Ratzinger seinen hohen Anspruch so einzulösen, dass er zwar der historisch-kritischen Methode ein gewisses Recht einräumt, aber dann schnell ihre Grenzen benennt und sie durch die „kanonische Exegese“ ergänzt. Erst durch die kanonische Exegese, eine Methode, die in den letzten 30 Jahren vor allem in den USA im Rahmen der neueren Kanon-Diskussion in den exegetischen Disziplinen etabliert wurde, werde, so Ratzinger wörtlich, die historisch-kritische Methode zu „eigentlicher Theologie“.³¹ Mit einer solch rigiden theologischen Domestizierung der historischen Kritik ist dieser freilich die Spitze abgebrochen. Im Resultat wird denn auch von Ratzinger die katholische Dogmatik in den Mann aus Nazareth projiziert. Das Jesus-Buch des Papstes bestätigt jedenfalls auf eindrucksvolle Weise das Urteil Albert Schweitzers (1875–1965) über die katholische Jesus-Literatur. In seinem Klassiker *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* schrieb er vor 100 Jahren: „Die katholische Leben-Jesu-Forschung ist bis auf den heutigen Tag von allem Skeptizismus frei geblieben. Das liegt daran, daß sie im Prinzip auf vorstraußischem Standpunkt stehen geblieben ist und weder in der Wunderfrage noch in der johanneischen Frage bis ans Ende der historischen Erwägungen gehen darf, naturgemäß aber dann auch darauf verzichtet, die großen historischen Probleme zu rekognoszieren und zu erörtern.“³² Das historische Problem wird durch seine Ausklammerung gelöst.

Und schließlich kann drittens die Christologie vollständig auf den von der historischen Forschung rekonstruierten Mann aus Nazareth eingestellt werden. Einen solchen Versuch hat in den letzten Jahren im Anschluss an den liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts von David Friedrich Strauß bis Adolf von Harnack (1851–1930) der Neutestamentler Werner Zager (geb. 1959) in seinem Buch *Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet* ausgeführt.³³ Unter den Bedingungen der Aufklärung könne sich die Theologie von den historischen Fragen

ThLZ 132 (2007), Sp. 798–800; K.-W. Niebuhr, Rez.: J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil, in: ThLZ 132 (2007), Sp. 800–803.

³⁰ Vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil, S. 20. Vgl. B. Körner, Der wirkliche, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes, in: ThPh 86 (2011), S. 95–112.

³¹ Vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil, S. 18.

³² A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 342 Anm. 2.

³³ W. Zager, Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet. Auf dem Weg zu einer neuen liberalen Christologie, Neukirchen-Vluyn 2007. ²2008. Vgl. auch ders., Jesus und die früh-

nicht mehr suspendieren, ja eine aufgeklärte Theologie und Christologie bestehe gerade in der konsequenten Historisierung ihres Themas. Folglich könne der Bezugspunkt und Maßstab einer modernegemäßen Christologie nur der geschichtliche Mann aus Nazareth sein, der von allen mythischen und metaphysischen Übermalungen zu befreien sei.³⁴ Die Bedeutung Jesu für das gegenwärtige Christentum liege weder in seinem Gottsein noch in seinem Kreuzestod, seiner Auferstehung oder gar seiner dem antiken Weltbild verpflichteten Verkündigung beschlossen, sondern allein in seiner „unbefangene[n] Menschlichkeit“, der durch ihn ermöglichten „Erfahrung eines barmherzigen Gottes“, dem „Doppelgebot der Liebe in seiner Konzentration auf das Wesentliche“ sowie der „Eröffnung eines erfüllten Lebens“.³⁵

Mit den skizzierten drei Modellen der Zuordnung von Glaube und Geschichte versucht die Theologie seit der Aufklärung das Problem des Historismus in der Christologie zu bewältigen. Zu fragen ist freilich, ob sich nicht ein anderes Modell ausarbeiten lässt, welches sowohl den Einsichten der Geschichtswissenschaft als auch der Christologie Rechnung trägt. Es gehört zu den fundamentalen Ergebnissen sowohl der historischen als auch der christologischen Debatte in der Moderne, dass sich das empirische und das religiöse Bild der Geschichte nicht mehr zusammenführen lassen. Beide Perspektiven auf die Vergangenheit sind nicht nur gleichermaßen notwendig, sondern stehen auch in einem Wechselverhältnis. Die theologische Christologie hat allein die Funktion einer Selbstbeschreibung des Glaubens und seines geschichtlichen Eingebundenseins. Deshalb ist die systematisch-theologische Christologie als ein notwendiger Ausdruck der Selbstverständigung der christlichen Religion über sich selbst zu verstehen. Das Bild des Glaubens von seiner eigenen Geschichte fällt jedoch nicht mit der empirischen Historie zusammen. Die geschichtswissenschaftliche Rekonstruktion der Stiftergestalt des Christentums – das haben die diversen Etappen der Forschung deutlich gemacht – wird zwar nie zu einem abschließenden historischen Portrait führen, aber sie hat doch Jesus von Nazareth in die jüdische Religionsgeschichte eingeordnet. Zwischen der Geschichtswissenschaft und der Dogmatik – so die zu entfaltende These – besteht ein unreduzierbares Wechselverhältnis.

Eine modernegemäße Christologie ist folglich sowohl im Durchgang durch die historiographischen Bemühungen um den Nazarener als auch durch dessen dogmatische Deutung zu begründen. Eingesetzt wird im nächsten, dem zweiten Abschnitt mit den geschichtswissenschaftlichen Untersuchungen zu

christliche Verkündigung. Historische Rückfragen nach den Anfängen, Neukirchen-Vluyn 1999; ders., Bergpredigt und Reich Gottes, Neukirchen-Vluyn 2002.

³⁴ Vgl. W. Zager, Jesus aus Nazareth, S. 20.

³⁵ W. Zager, Jesus aus Nazareth, S. 110.

der Stiftergestalt des Christentums. Die Suche nach dem historischen Jesus, die in der Aufklärungstheologie aufkam und sich zunächst gegen das kirchliche Dogma richtete, gehört, wie Albert Schweitzer betont hat, zu den großen Leistungen der protestantischen Theologie. Um heute die Diskussionen im Kontext der Third Quest nach dem Mann aus Nazareth verstehen und in ihrer Tragweite würdigen zu können, müssen sowohl die erste als auch die zweite Runde dieser Suche – und zwar insbesondere ihre jeweiligen methodischen Grundlagen – in Erinnerung gerufen werden. Zunächst ist die Forschung von der Aufklärung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts darzustellen und sodann die zu Beginn der 1950er Jahre einsetzende zweite Runde der Suche nach dem historischen Jesus. Erst vor diesem Hintergrund wird die gegenwärtige Debatte verständlich. Sie ist im dritten Unterabschnitt vorzustellen. Abschließend ist das Bild von Jesus sowie vom frühen Christentum zu besprechen, welches die neuere Forschung zeichnet.

Der dritte Abschnitt dieser Untersuchung wird der dogmatischen Christologie, ihrer Entstehung in der Alten Kirche und ihrer Ausgestaltung bei Martin Luther sowie in der altprotestantischen Theologie gewidmet sein. Anschließend thematisiert der zweite Unterabschnitt die Auflösung der altkirchlichen Zweinaturenchristologie in der Aufklärung. In gewisser Weise wird damit der Bogen zum zweiten Abschnitt geschlagen, in dem die Frage nach dem historischen Jesus behandelt wurde. Allerdings wird es nun um die systematisch-theologischen Konsequenzen für die Christologie gehen, die man aus der historischen Forschung gezogen hat.

Mit der die Zweinaturenlehre ersetzenden Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte beziehungsweise historischem Jesus und dogmatischem Christusbild, wie sie seit der Aufklärung die Theologie begleitet hat, ist der Problemhorizont umrissen, in dem die theologischen Christologien auch in unseren Tagen noch stehen. Um die Lösungen des Problems ‚Glaube und Geschichte‘ in der gegenwärtigen Theologie wird es im vierten Abschnitt gehen. Dabei interessieren vor allem die Umgangsstrategien, die von der Theologie ausgearbeitet wurden, um die Spannung zwischen dem jüdischen Wanderprediger und christlichen Erlöser zu bewältigen.

Der Gang durch die Problemgeschichte soll die Anforderungen ausloten, unter denen die Ausgestaltung einer zeitgemäßen Christologie steht. Deren Ausführung ist der fünfte und letzte Abschnitt gewidmet. Er gliedert sich in drei Unterabschnitte. Zunächst ist den Problemen und Voraussetzungen des Geschichtsverständnisses nachzugehen, also einem Thema, welches sich wie ein roter Faden durch die gesamte Beschäftigung mit der Christologie in der Moderne zieht. Auf der erarbeiteten geschichtsmethodologischen Grundlage wird sodann in dem zweiten Unterabschnitt eine Neubestimmung der Christologie

ausgearbeitet. Sie zielt darauf, die dogmatische Christologie als eine Selbstbeschreibung des Glaubensaktes – verstanden als Geschehen in der Geschichte – zu reformulieren. Mit dem Christusbild klärt sich der Glaube über sich selbst sowie seine eigene Geschichtlichkeit auf. Die christologische Reflexion erhält dadurch eine religionshermeneutische Funktion. Die Stichworte Religionshermeneutik und religions-kultureller Pluralismus führen zum Gegenstand des dritten Unterabschnitts. Hier wird es um die Konsequenzen aus der vorgestellten Christologie für eine Theologie des religiösen Pluralismus gehen.

2. Die Suche nach dem historischen Jesus

Literatur:

- M. Baumotte (Hrsg.), Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten, Gütersloh 1984.
M. Bockmuehl (Ed.), The Cambridge Companion to Jesus, Cambridge 2001.
A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1984 (ND der 7. Auflage).
G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996.
A. J. M. Wedderburn, Jesus and the Historians, Tübingen 2010.

Die Geschichte der Jesusforschung vom 18. bis zum 21. Jahrhundert lässt sich unterschiedlich strukturieren. Zumeist unterscheidet man drei Phasen: (1.) die vielfältigen Bemühungen von der Aufklärung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, (2.) die in den 1950er Jahren einsetzende neue Frage und (3.) die in den 1980er Jahren anhebende dritte Runde in der Suche nach dem historischen Jesus.¹ Die Gliederung des Abschnitts folgt diesen Phasen. Dabei soll es um einen Überblick über die wichtigsten Fragestellungen und Positionen gehen, aber auch um die in der Forschung angewandten Methoden. Es zeigt sich nämlich, dass von der ersten bis zur dritten Runde das Methodeninventar der Forschung zunehmend erweitert wurde.

2.1. Jesusforschung als Kritik am dogmatischen Christusbild

Literatur:

- F. C. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847.
H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.
H. S. Reimarus, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, in: M. Baumotte (Hrsg.), Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten, Gütersloh 1984, S. 11–21.
[H. S. Reimarus,] Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, hrsg. v. G. E. Lessing, Braunschweig 1778.

¹ Einen Überblick über unterschiedliche Strukturierungsvorschläge der historischen Jesusforschung bieten W. Stegemann, Jesus und seine Zeit, S. 86–88; G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus, S. 25 f.

- F. Schleiermacher, *Das Leben Jesu*, hrsg. v. K. A. Rüttenik, Berlin 1864.
- J. S. Semler, *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*, Halle 1779 (ND Waltrop 2003).
- D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, Bd. 1 und 2, Tübingen (1835/36)²1837.
- D. F. Strauß, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Berlin 1865 (ND Waltrop 2000).
- J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.²1900.
- W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

Bis in die Zeit der europäischen Aufklärung ging man davon aus, dass die kirchliche Lehre von Jesus Christus den geschichtlichen Jesus von Nazareth meinte. Dass die neutestamentlichen Evangelien unterschiedliche und zum Teil einander widersprechende Nachrichten über Jesus präsentierten, war zwar einzelnen Gelehrten durchaus bewusst, führte aber vor der Aufklärung nicht zu grundsätzlichen kritischen Rückfragen an das kirchliche Dogma beziehungsweise den biblischen Text. Die theologische Voraussetzung dafür, dass das Spannungsverhältnis von Glaube und Geschichte vorerst beherrschbar blieb, liegt in dem autoritativen Charakter der Bibel, welcher von der altprotestantischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts dann zum Schriftprinzip ausgebaut wurde. Nun galten sowohl der Text als auch der Umfang der Bibel als von Gott inspiriert, und zwar im Sinne einer Verbalinspiration. Mit dieser Voraussetzung ist die Konsequenz verbunden, dass die gesamte Bibel, also Altes und Neues Testament, sich in allen ihren Aussagen nicht nur nicht widerspricht, sondern auch nur einen einzigen Gehalt hat, nämlich Jesus Christus. Unstimmigkeiten und Widersprüche in den biblischen Texten wurden mit dem Akkommodationsgedanken erklärt.² Der altprotestantischen Vorstellung zufolge hat sich der Heilige Geist bei der Übermittlung der göttlichen Wahrheit den Verstehensbedingungen der Zeugen angepasst. Mit der Durchsetzung der historischen Kritik in der Aufklärung kommt es zu einer grundlegenden Änderung. Das kirchliche Dogma wird von den gebildeten Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts zunehmend als Verstehenshindernis der christlichen Religion empfunden. Die Besinnung auf den historischen Jesus erscheint als eine Möglichkeit, den religiösen und moralischen Gehalt des Christentums unter den Bedingungen der Gegenwart zur Geltung zu bringen.³ Die Kritik am christologischen Dogma ist vor allem religiös motiviert. Durch die Befreiung Jesu von den Banden der Kirchenlehre will man dem christlichen Glauben neue Impulse und eine neue, tragfähige Begründung geben.

² Zur Akkommodationsvorstellung vgl. U. H. J. Körtner, Art.: Akkommodation I., in: *RGG*⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 254.

³ Vgl. hierzu auch A. v. Scheliha, *Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes?* S. 22 f.

Die wissenschaftliche Rückfrage nach Jesus von Nazareth setzt also erst in der Aufklärung ein, und dieses Bemühen, unabhängig von dem durch die antike griechische Philosophie ‚infizierten‘ Dogma ein Bild des Mannes aus Nazareth zu zeichnen, erscheint in der heutigen Diskussion als die erste Runde der Suche nach dem historischen Jesus. Albert Schweitzer hat dieser älteren Suche in seinem Buch *Von Reimarus bis Wrede* (1906), das 1913 in der zweiten Auflage unter dem Titel *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* erschien, nicht nur ein beeindruckendes Denkmal gesetzt, sondern in gewisser Weise auch ihr Scheitern konstatiert.⁴ Hierauf ist später noch einmal zurückzukommen. Schweitzer hat die Debatten um den historischen Jesus von der Aufklärung bis 1906 „eine Wahrhaftigkeitstat des protestantischen Christentums“ genannt und in ihr eines der bedeutendsten Ereignisse in der Geistesgeschichte der Menschheit gesehen.⁵ Seine Darstellung der Forschungsgeschichte von der Aufklärung bis zu seiner eigenen Gegenwart strukturiert er durch drei große Entweder-Oder, die schließlich die historische Forschung alle entscheiden konnte.

Diese drei großen Entweder-Oder sind:

1. die Frage, ob die Gestalt Jesu entweder rein geschichtlich oder rein übernatürlich aufzufassen ist,
2. das Entweder-Oder von synoptisch oder johanneisch und schließlich
3. die Frage, ob Jesus eschatologisch oder uneschatologisch zu verstehen ist.⁶

Die Gestalt Jesu ist nur geschichtlich zu begreifen, das Johannes-Evangelium bietet im Unterschied zu den synoptischen Evangelien keinen historischen Bericht der evangelischen Geschichte, und schließlich, hier baut Schweitzer auf die Forschungsergebnisse von Johannes Weiß (1863–1914) auf,⁷ ist die Gestalt Jesu eschatologisch zu verstehen. Mit den drei großen ‚Entweder-Oder‘ ist eine Struktur gegeben, an der sich die folgende Darstellung orientiert.

Der erste, der das Leben Jesu rein historisch zu erfassen versucht hat, war der Hamburger Orientalist und Theologe Hermann Samuel Reimarus (1694–1768).⁸ Reimarus, in seinem Denken durch den Rationalismus der Aufklärungs-

⁴ Vgl. T. Koch, Die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – Erwägungen im Anschluß an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens, in: K.-M. Kodalle (Hrsg.), *Gegenwart des Absoluten – philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie*, Gütersloh 1984, S. 37–67.

⁵ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 42.

⁶ Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 254: „Das erste hatte Strauß gestellt: entweder rein geschichtlich oder rein übernatürlich; das zweite hatten die Tübinger und Holtzmann durchgekämpft: entweder synoptisch oder johanneisch; nun [sc. bei Weiß und Schweitzer] das dritte: entweder eschatologisch oder uneschatologisch!“

⁷ J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892. ²1900.

⁸ Zu Vorläufern von Reimarus vgl. W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, S. 82–85. Zu Rei-

philosophie Christian Wolffs (1679–1754) geprägt, gehörte zu den entschiedensten Verteidigern der sogenannten ‚natürlichen Religion‘. In dem Manuskript *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*,⁹ das er freilich zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichte, legte er eine historisch-kritische Rekonstruktion der Gestalt Jesu vor. Erst Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), der von den Kindern des Gelehrten das Manuskript erhielt, publizierte zwischen 1774 und 1778 sieben Texte von Reimarus als *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*: 1. Von der Duldung der Deisten; 2. Von der Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln; 3. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können; 4. Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer; 5. Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren; 6. Über die Auferstehungsgeschichte; 7. Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Die Publikation dieser Fragmente löste eine der großen literarischen Streitsachen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts aus. Zahlreiche Gelehrte, unter anderen der Hallenser Aufklärungstheologe Johann Salomo Semler (1725–1791) und der Göttinger Orientalist Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827), griffen in den sogenannten Fragmentenstreit ein.¹⁰

Bei Reimarus geht es um das erste große Entweder-Oder in der Leben-Jesu-Forschung, nämlich um die Frage, ob die Gestalt Jesu von Nazareth rein geschichtlich oder rein übernatürlich zu verstehen sei. Die Antwort von Reimarus ist eindeutig: Jesus kann nur historisch aus seinem zeitgenössischen Kontext heraus verstanden werden. Der Hamburger Gelehrte verfährt historisch-kritisch und unterzieht die neutestamentlichen Schriften der Literar- und Quellenkritik. Die apostolische Briefliteratur scheidet für ihn aufgrund ihres dogmatisch-lehrhaften Charakters als Quelle für Informationen über den geschichtlichen Jesus aus. Als brauchbare Geschichtsquelle bleiben nur die vier Evangelien. Die kritische Lektüre der Quellen lässt nun aber erkennen, dass der Nazarener Jude war und der Zentralinhalt seiner Verkündigung in der irdisch-politischen Reich-Gottes-Vorstellung des antiken Judentums zu sehen ist.

marus vgl. W. Schmidt-Biggemann, Einleitung, in: H. S. Reimarus, Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Göttingen 1994, S. 9–65; A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 56–68; D. Klein, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk, Tübingen 2009.

⁹ H. S. Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde., hrsg. v. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972.

¹⁰ Zum Fragmentenstreit vgl. E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. IV, Gütersloh 1952, S. 120–165; D. Fleischer, Auf der Suche nach der Wahrheit. Johann Salomo Semlers Position im Fragmentenstreit, in: J. S. Semler, Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger, neu hrsg. v. D. Fleischer, Waltrop 2003, S. 1–106.

„Die Reden Jesu bey den vier Evangelisten sind nicht allein bald durchzulaufen, sondern wir finden alsobald den ganzen Inhalt und die ganze Absicht der Lehre Jesu in seinen eigenen Worten entdeckt und zu sammen gefasset. *Bekehret euch und gläubet dem Evangelio*; oder wie es sonst heisset: *Bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeykommen*. [...] Beides, das Himmelreich und die Bekehrung, hänget so zusammen, daß das Himmelreich der Zweck ist, und die Bekehrung ein Mittel oder eine Vorbereitung zu diesem Himmelreich. Durch das Himmelreich, so jetzt nahe herbeykommen war, und wovon das Evangelium oder die fröhliche Bothschaft, denen Juden verkündigt ward, verstehen wir, nach Jüdischer Redensart, das Reich Christi oder des Meßias, worauf die Juden so lange gewartet und gehoffet hatten.“¹¹

Jesu Botschaft ist also eschatologisch, und sie ist nur vor dem Hintergrund der damaligen jüdisch-messianischen Hoffnungen zu verstehen.¹² Reimarus rückt Jesus in das Judentum ein. Das damit aufgeworfene Folgeproblem, wie es zur Entstehung des Christentums gekommen ist, wird von ihm auch bearbeitet. Er hat es in dem Fragment *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* dargestellt: Jesus ist mit seiner jüdisch-messianischen Botschaft von dem bald hereinbrechenden Reich Gottes nicht nur in Galiläa, sondern auch in Jerusalem gescheitert. Seine Jünger bewältigen ihre Enttäuschung auf eine zweifache Weise. Zum einen prägen sie die jüdisch-messianische Erwartung eines göttlichen Reiches in eine geistige Vorstellung um und geben dem Tod Jesu die Bedeutung einer geistigen Erlösung. Zum anderen erfinden sie zu dieser mit dem Tod Jesu verbundenen geistigen Erlösung seine Auferstehung hinzu. Deshalb stehlen sie den Leichnam des Nazareners, verstecken ihn und verkündigen, er sei auferstanden und werde bald wiederkehren.¹³

Reimarus, und hierin liegt seine bahnbrechende Leistung, unterscheidet zwischen der Religion Jesu, die er rein historisch rekonstruiert, und der christlichen Religion. Die christliche Religion – „das Neue veränderte Systema der Apostel“ – ist eine Erfindung der Jünger des Nazareners, und sie hat sich in den neutestamentlichen Schriften über Jesus von Nazareth gelegt und ihn bis zur Unkenntlichkeit verhüllt. David Friedrich Strauß hat in seinem 1835 erschienenen *Leben Jesu* diese Einsicht von Reimarus weiter untermauert und die Alter-

¹¹ H. S. Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, §. 4. = M. Baumotte (Hrsg.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten*, Gütersloh 1984, S. 13 f.

¹² Vgl. hierzu A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 65: „Sein Werk ist vielleicht die großartigste Leistung in der Leben-Jesu-Forschung überhaupt, denn er hat zuerst die Vorstellungswelt Jesu historisch, d.h. als eschatologische Weltanschauung erfaßt.“

¹³ Vgl. H. S. Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, §. 36. = M. Baumotte (Hrsg.), *Die Frage nach dem historischen Jesus*, S. 17: „Es ist bisher gezeigt worden, daß das Neue veränderte Systema der Apostel von einem geistlichen leidenden Erlöser, der vom Tode auferstehen solle, und nach seiner Himmelfahrth bald mit großer Kraft und Herrlichkeit vom Himmel wiederkommen werde, in seinem ersten Hauptgrunde, nemlich der Auferstehung von den Todten, erdichtet und falsch sey [...], daß nemlich die Jünger Jesu des Nachts gekommen und den Leichnam gestohlen, und darnach gesagt, er sey auferstanden“.

native zwischen einem geschichtlichen oder einem übernatürlichen Verständnis der Gestalt Jesu zugunsten der historischen Betrachtungsweise entschieden.¹⁴ Die gesamte Geschichte Jesu, wie sie in den neutestamentlichen Schriften überliefert ist, stuft Strauß als einen Mythos ein, der auf die frühchristliche Gemeinde zurückgeht. Von dem Leben Jesu bleibt nur ein dürres Gerüst übrig, das seine Anhänger mit ihren eigenen religiösen Phantasien ausgeschmückt haben.

„Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, daß er zu Nazaret aufgewachsen sei, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sei, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuze gestorben sei: – dieses Gerüste wurde mit den manchfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden.“¹⁵

Methodisch verfährt Strauß literarkritisch und geht mit Johann Gottfried Herder (1744–1803) davon aus,¹⁶ dass die neutestamentlichen Berichte in einem längeren mündlichen Überlieferungsprozess entstanden sind und keinesfalls, wie von dem theologischen Rationalismus und dem Supranaturalismus gleichermaßen vorausgesetzt, von Augenzeugen des Lebens Jesu verfasst wurden. Zudem greift Strauß den von dem Göttinger Altphilologen Christian Gottlob Heyne (1729–1812) sowie dem Göttinger Orientalisten und Theologen Johann Gottfried Eichhorn ausgearbeiteten methodischen Leitbegriff des Mythos auf und wendet ihn in voller Konsequenz auf die neutestamentlichen Schriften an. Unter einem Mythos versteht Strauß mit der ‚mythischen Schule‘ (Heyne und Eichhorn) das Denken der Menschheit auf der Stufe ihrer Kindheit. Deshalb ist der Mythos kein absichtlich hervorgebrachtes Kunstprodukt, sondern, wie Strauß formuliert, eine „absichtslos dichtende[] Sage“.¹⁷ Bei den neutestamentlichen Evangelien handelt es sich also weder um historische Berichte noch um mythische Einkleidungen eines historischen Geschehens, sondern sie sind von der frühen Christenheit gleichsam absichtslos unter Aufnahme von Motiven des Alten Testaments geschaffen worden. Damit lässt Strauß die von der gesamten theologischen Tradition gemachte Voraussetzung fallen, dass den neu-

¹⁴ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/36. Zum Jesusbild von Strauß und seiner Ausgestaltung in den verschiedenen Auflagen seines Klassikers vgl. H. Moxnes, *Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*, London/New York 2012, S. 95–120.

¹⁵ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Bd. 1, S. 72.

¹⁶ Vgl. J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, Bd. XIX, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1880.

¹⁷ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Bd. 1, S. 75. Vgl. hierzu C. Hartlich/W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952; A. Horstmann, *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23 (1979), S. 7–54. 60–85.

testamentlichen Berichten von Jesus von Nazareth historische Begebenheiten zugrunde liegen. Sorgte dieses Resultat noch für einen Skandal in der zeitgenössischen Theologie, so beschreibt es bereits 66 Jahre später den Konsens der Forschung. Ausgesprochen hat ihn William Wrede (1859–1906) in seinem 1901 erschienenen Buch *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*.¹⁸ Nach Wrede sind die neutestamentlichen Evangelien durch und durch Gemeindedogmatik und scheiden somit als Geschichtsquelle aus. Damit haben sich die Ergebnisse von Strauß in der neutestamentlichen Jesusforschung endgültig durchgesetzt. Allerdings hatte Strauß noch an dem Messiasbewusstsein Jesu festgehalten. Wrede und die ihm folgende Exegese erklären es als Konstrukt der frühchristlichen Gemeinde.¹⁹

Strauß ist auch der erste, der das zweite große Entweder-Oder der Leben-Jesu-Forschung in Angriff genommen und einer Lösung zugeführt hat. Es betrifft die Frage, ob das Johannes-Evangelium als Geschichtsquelle in Betracht kommt oder nicht. Die theologische Tradition ist seit der Antike davon ausgegangen, dass das Johannes-Evangelium von einem Augenzeugen verfasst, nämlich dem Lieblingsjünger Jesu (vgl. Joh 21,24), und deshalb ein historisch zuverlässiger Augenzeugenbericht ist, dessen Authentizität über den synoptischen Evangelien steht. Noch Friedrich Schleiermacher, der 1819 an der Berliner Universität eine Vorlesung über das Leben Jesu gehalten hat, akzeptiert diese Vorrangstellung des Johannes-Evangeliums in historischer Hinsicht ganz ohne Einschränkungen.²⁰ Strauß weist auf die Unhaltbarkeit dieser Annahme hin und macht wahrscheinlich, dass die synoptischen Evangelien dem Johannes-Evangelium zugrunde liegen.²¹ Das älteste Evangelium ist für ihn das des Matthäus, und das Markinische bietet lediglich einen kurzen Auszug aus Matthäus und Lukas. Die weitere Evangelienforschung hat die Einsichten von Strauß zum Teil bestätigt und zum Teil korrigiert. Christian Hermann Weiße (1801–1866), der

¹⁸ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901. ⁴1969, S. 2 f.

¹⁹ Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 26–34

²⁰ F. Schleiermacher, *Das Leben Jesu*, hrsg. v. K. A. Rüttenik, Berlin 1864. Zu Schleiermachers Jesusbild vgl. H. Moxnes, *Jesus and the Rise of Nationalism*, S. 61–93. Gegen Albert Schweitzers Darstellung (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 100) ist freilich daran zu erinnern, dass Schleiermacher nicht als erster Theologe ein Kolleg über das Leben Jesu gehalten hat. In den 1790er Jahren bot Johann Wilhelm Schmid (1744–1798) in Jena regelmäßig Vorlesungen zu diesem Thema an, zuletzt 1797. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) las im Sommersemester 1819 wie im Wintersemester 1819/20 in Heidelberg über das Leben Jesu, und in den 1820 Jahren kam es dann zu einem regelrechten Boom thematisch einschlägiger Vorlesungen. Vgl. M. Ohst, *Der theologie- und kirchengeschichtliche Hintergrund des Atheismusstreits*, in: K.-M. Kodalle/M. Ohst (Hrsg.), *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, Würzburg 1999, S. 31–47, hier S. 32 Anm. 4.

²¹ Vgl. hierzu D. F. Strauß, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, S. 45–54.